

Wydawnictwo „GŁOSU”

CYWILIZACJA PIERWOTNA

BADANIA ROZWOJU MITOLOGJI, FILOZOFJI, WIARY,
MOWY, SZTUKI I ZWYCZAJÓW

PRZEZ

Edwarda B. Tylor'a,

Profesora antropologii na uniwersytecie Oksfordzkim.

(z portretem autora)

Ce n'est pas dans les possibilités, c'est dans l'homme même qu'il faut étudier l'homme: il ne s'agit pas d'imaginer ce qu'il aurait pu ou dû faire, mais de regarder ce qu'il fait.

De Brosses.

PRZEKŁAD

(z trzeciego wydania angielskiego z roku 1891)

Z. A. KOWERSKIEJ

ze wstępem i dodatkami, dotyczącymi rzeczy słowiańskich, a zwłaszcza polskich,
oraz życiorysem autora

przez

JANA KARŁOWICZA.

TOM II

WARSZAWA

W drukarni F. Csernáka, Krakowskie-Przedmieście, № 60

1898

Дозволено Цензурою.
Варшава, 8 Іюля 1897 года.

SPIS RZECZY.

ROZDZIAŁ XII.

Str.

Animizm (ciąg dalszy).

Pojęcia o istnieniu duszy po śmierci; główne ich działy: wędrówka duszy i życie przyszłe. — Wędrówka dusz: odrodzenie w ciele ludzkim i zwierzęcem, przejście w rośliny i przedmioty. — Wiara w zmarłych-wstanie ciała nie istnieje prawie u ludów dzikich. — Życie przyszłe, pojęcie zwykłe, chociaż nie powszechne u szczepów niższych. — Trwanie istnienia raczej, niż wiara w nieśmiertelność; powtórna śmierć duszy. — Duch zmarłych zostaje na ziemi, szczególnie jeżeli ciała nie pochowano; duch jest przywiązany do szczątków ciała. — Święto zmarłych

1

ROZDZIAŁ XIII.

Animizm (ciąg dalszy).

Podróż duszy do kraju umarłych. — Żywi odwiedzają krainę dusz zmarłych. — Podania o tem są w związku z mitami o zachodzie słońca; kraina umarłych znajduje się w takim razie na zachodzie. — Zestawienie głównych poglądów religijnych u ludów dzikich i cywilizowanych w opowieściach o odwiedzinach w królestwie zmarłych. — Miejsce życia przyszłego. — Odległa okolica na ziemi: Raj ziemski, Wyspa szezęśliwości. — Piekło podziemne (Hades, Szeol). — Słońce, księżyc, gwiazdy. — Niebo. — Rozwój pojęć o tych miejscach. — Jakość życia przyszłego. — Teorja dalszego trwania, oczywiście pierwotna, należy szczególnie do ras niższych. — Teorje pośrednie. — Teorja o nagrodach zrodziła się z pewnością później, wśród wyższej kultury. — Rzut oka na pojęcia o życiu przyszłym i na stan jej u dzikich i wyższych ludów. — Wpływ jej na uczucia i postępowanie ludzkie ,

37

ROZDZIAŁ XIV.

Animizm (ciąg dalszy).

Animizm z nauki o duszach staje się nauką o duchach i zupełną filozofją religji przyrodzonej. — Określenie duchów, podobnych do dusz i zapewne z nich naśladowanych. — Stan przejściowy. Niektóre dusze przechodzą w dobre, lub złe duchy. — Cześć cieniów zmarłych. — Nauka o wcielaniu się duchów w ciała ludzi, zwierząt, roślin i w martwe. —

Nawiedzanie i opętanie przez diabła, jako przyczyna choroby, lub zdolności wróżenia. — Fetyszym. — Wcielenie ducha choroby. — Duchy przywiązane do zwłok i szczątków ciała. — Fetysze, przedmioty czczone z powodu, że duchy mają w nich przebywać, są do nich przywiązane, lub działają za ich pośrednictwem. — Wspólne cechy nauki o fetyszach i nauki nowożytnej. — Cześć pni i kamieni. — Bałwochwalstwo. — Zwroty animistyczne, jako przeżytek w języku nowożytnym. — Upadek poglądów animistycznych na przyrodę

89

ROZDZIAŁ XV.

Animizm (ciąg dalszy).

Duchy uchodzą za bezpośrednią przyczynę wszystkich zjawisk. — Duchy, czyli dobre i złe demony, mają wpływ na ludzi. — Duchy ukazują się w snach: mary; inkuby i sukuby; wampiry; widma djabelskie. — Demony ciemności ustępują przed ogniem. — Duchy, objawiające się w inny sposób: widywane przez zwierzęta; zostawiające ślady stóp. — Duchy, pojmowane i traktowane, jako cielesne. — Duchy opiekuńcze i domowe. — Duchy żywiołowe; historyczny rozwój wierzenia. — Duchy wulkanów, wirów i skał. — Cześć wody: duchy źródeł, rzek, jezior i t. p. — Cześć drzew: duchy wcielone, lub mieszkające w drzewach; duchy gajów i lasów. — Cześć zwierząt: ubóstwianie ich bezpośrednie; zwierzęta, jako wcielenie, czy przedstawiciele bogów; cześć totemów i węzów. — Duchy rodzajowe; stosunek ich do idei pierwowzorów (archetypów)

151

ROZDZIAŁ XVI.

Animizm (ciąg dalszy).

Wyższe bóstwa politeistyczne. — Bóstwa posiadają przymioty ludzkie. — Władcy hierarchji duchów. — Politeizm: przebieg rozwoju jego w niższej i wyższej kulturze. — Zasady badania: klasyfikacja bóstw według ogólnego pojęcia o znaczeniu ich i działaniu. — Bóg nieba. — Bóg deszczu. — Bóg grzmotu. — Bóg wiatru. — Bóg ziemi. — Bóg wady, — Bóg morza. — Bóg ognia. — Bóg słońca. — Bóg księżyca

204

ROZDZIAŁ XVII.

Animizm (ciąg dalszy).

Wielobóstwo zawiera szereg bogów, rządzących przyrodą i życiem człowieka. — Bóg urodzin. — Bóg rolnictwa. — Bóg wojny. — Bóg zmarłych. — Pierwszy człowiek jako boski przodek. — Dualizm; jego pierwiastkowy i nie etyczny charakter u ras niższych; rozwój jego z postępem kultury. — Dobre i złe bóstwo. — Wiara w przewagę jednego głównego bóstwa zbliżona, a jednak odmienna od jednobóstwa. — Pojęcie o bóstwie najwyższem, lub panującym, jako dopełnienie systemu wielobóstwa, pochodzącego z filozofji animistycznej, a rozwijającego się u wyższych ludów. — Pogląd ogólny na animizm, jako na filozofję religji. — Zembranie teorii o rozwoju animizmu na wszystkich stopniach kultury; pierwotna postać jego zarysowuje się najlepiej u niższych ludów, a przeżytki jego u wyższych ludów są świadectwem przejścia animizmu z wiary dzikich do wiary świata barbarzyńskiego i cywilizowanego. — Przemiany animizmu w historii religji; pierwotne i późniejsze stanowisko jego, jako filozofji wszechświata; późniejsze przekształcenia jego stają się zasadą moralności

252

ROZDZIAŁ XVIII.

Obrzędy i ceremonje.

Obrzędy religijne: cel ich praktyczny, lub symboliczny. — Modlitwa spotyka się stale od najniższego, do najwyższego stopnia kultury. Na niższym poziomie jest nie etyczna, na wyższym przeciwnie. — Ofiary: pierwotna teoria darów przechodzi w teorię czci i teorię abnegacji. — Sposób odbierania ofiar przez bóstwo. — Dary w naturze żywiołom, zwierzętom-fetyszom, kapłanom; spożywanie substancji przez bóstwo; ofiary krwawe; przesyłanie za pomocą ognia; kadzidło. — Ofiarowywanie esencji rzeczy: spożywanie esencji, smaku itp. — Przesyłanie duchowe: spożywanie, lub przesyłanie duszy ofiary. — Rozumowanie ofiarującego. — Przejście od teorii darów, do teorii czci: nic nie znaczące i rzekome ofiary; uczty ofiarne. — Teoria abnegacji; ofiary z dzieci itp. — Zastępowanie ofiar: dawanie części, zamiast całości; niższej duszy, zamiast wyższej; ofiary podobizn. — Nowożytny przeżytek ofiary w folklorze i wierze. — Post w celu wywołania widzeń; stanowisko jego na wszystkich stopniach niższej i wyższej kultury. — Leki, zażywane dla wywołania widzeń. — Wywoływanie zemdleń i ataków w celach religijnych. — Strony świata: stosunek ich do mitu słonecznego i czci słońca; przepisy o grzebaniu zmarłych, postawie czciiciela i budowie świątyń. — Oczyszczanie przez wodę, lub ogień: zastąpienie istotnego oczyszczania przez symboliczne; związek oczyszczania z różnemi okolicznościami życia; pojawia się ono także u plemion niższych. — Oczyszczanie noworodków; kobiet; winnych zabójstwa; zmarłych. — Oczyszczanie na wyższych szczeblach kultury. — Zakonczenie

ROZDZIAŁ XII.

Animizm (ciąg dalszy).

Pojęcia o istnieniu duszy po śmierci; główne ich działy: wędrówka duszy i życie przyszłe.—Wędrówka dusz: odrodzenie w ciele ludzkim i zwierzęcem, przejście w rośliny i przedmioty.—Wiara w zmartwychwstanie ciała nie istnieje prawie u ludów dzikich. — Życie przyszłe, pojęcie zwykłe, chociaż nie powszechne u szczepów niższych. — Trwanie istnienia raczej, niż wiara w nieśmiertelność; powtórna śmierć duszy. — Duch zmarłych zostaje na ziemi, szczególnie jeżeli ciała nie pochowano; duch jest przywiązany do szczątków ciała. — Święto zmarłych.

Śledziliśmy w rozdziale poprzednim wyobrażeń o duszach, duchach, strachach i widziadłach, dotyczących zarówno ludzi, jak zwierząt, roślin i przedmiotów martwych. Poszukiwaliśmy ich od najniższych stopni kultury, postępując ku wyższym i możemy wkońcu przypatrzeć się bliżej jednej z największych nauk religijnych na świecie, wierze w dalsze, pozagrobowe istnienie duszy po śmierci. Przedewszystkiem musimy raz jeszcze zwrócić baczną uwagę czytelników na to, że nauka o życiu przyszłym, którą znajdujemy u ras najniższych, jest koniecznym następstwem dzikiego animizmu. Wiara ludów najniższych, że postacie zmarłych, widywane w snach i widzeniach, są duszami, żyjącymi poza grobem, pozwala nie tylko na wniosek, że ludy te wierzyły powszechnie w życie pośmiertne duszy, ale także daje nam klucz do wielu ich wyobrażeń co do natury tego istnienia. Wyobrażenia te są dosyć rozsądne z punktu widzenia dzikiej kultury, pomimo że mogą wydawać się zacofanemi i niedorzecznemi naszemu, zupełnie zmienionemu, nowożytnemu sposobowi zapatrywania się. Wiara w życie przyszłe rozpada się na dwie, ściśle z sobą związane teorie, często wkraczające jedna w drugą, obie roz-

powszechnione po całej ziemi, obie sięgające aż do czasów zamierzchłej starożytności, zakorzenione w najniższych warstwach istnienia ludzkości, podlegających badaniom naszym; teorie te uległy zdumiewającym zmianom w czasach nowożytnych. Jedna z nich, nauka o wędrówce dusz, wzniosła się z najniższych stopni cywilizacji i rozszerzyła się między olbrzymimi azjatyckimi społeczeństwami religijnymi, które miały wspaniałe dzieje i dziś jeszcze ogromem imponując, zatrzymały się w pochodzie i zdają się nie postępować w rozwoju. Świat ucywilizowany odrzucił dawną wiarę, której tylko szczątki odnaleźć można w Europie. Innemi drogami postępowała teoria niezależnego istnienia duszy w życiu przyszłym, po śmierci ciała. Przekształcając się wielokrotnie w ciągu duchowego rozwoju rodzaju ludzkiego, wiara ta przechodziła rozmaite zmiany i przeobrażenia u różnych ludów i daje się wyśledzić od najpierwszych surowych początków u ras dzikich, aż do jej wcielenia w istotę wiary nowożytnej. Tu nauka o życiu przyszłym stanowi zachętę do dobrego, nadzieję, pocieszającą w cierpieniach, zarówno jak w godzinie śmierci, odpowiedź na zawile zagadnienie o podziale szczęścia i niedoli, za życia doczesnego, obiecując sprawiedliwą zapłatę w życiu przyszłym na innym świecie.

Chcąc zbadać naukę o wędrówce dusz, trzeba najpierw poznać stanowisko jej u ras niższych, a następnie śledzić rozwój jej w wyższej cywilizacji. Bardzo ważnym działem niższej psychologii jest wiara, że dusze ludzkie mogą opuszczać ciało i przechodzić na czas pewien w przedmioty martwe, jak np. w kawałki drzewa, lub kamienia. Ale wiara ta nie zostaje w związku z wiecznem istnieniem duszy i może raczej być uważaną za spokrewnioną z takimi zjawiskami, jak opętanie i cześć dla fetyszów. Zwrócimy się więc przede wszystkim do ciągle powracającego życia doczesnego duszy w coraz to nowem ciele.

Wiara w ciągle przechodzenie dusz, ich odradzanie się i nawiedzanie coraz nowych ciał ludzkich wyraża się szczególnie w wyobrażeniu, że dusza zmarłego ożywia ciało nowonarodzonego. Indianie północno-amerykańscy ze szczepu Algonkinów grzebią zwłoki małych dzieci przy drodze, aby ogłoszone z ciała dusze wstępowały w matki i mogły znowu się odrodzić ¹⁾. Plemię Takulli w Ameryce północno-zachodniej wierzy w przenoszenie dusz bezpośrednio z ciała do ciała. Lekarz kładzie ręce na piersiach umierającego, lub

¹⁾ Brebeuf w *Rel. des Jés. dans la Nouvelle France*, 1635, str. 130; Charlevoix *Nouvelle France* VI, 75. Ob. Brinton, 253.

śmiercią nadzieję, że zmartwychwstanie jako biały i będzie posiadał mnóstwo monet sześciopensowych. Wiara ta rozpowsechniła się wraz z ukazaniem się Europejczyków i z tego powodu krajowcy uważali Anglików za swoich zmarłych krewnych, którzy z poprzedniego życia zachowali przywiązanie do ojczyzny i dlatego do niej powrócili. Prawdziwe, lub urojone podobieństwo uzupełniało te złudne pojęcia, tak, że Sir Jerzy Grey obsypyany został pieścizotami i obłany łzami starej kobiety, która odnalazła w nim syna, straconego przed laty, a złoczyńca, uznany za zmarłego krewnego, otrzymał posiadłość, której był właścicielem w poprzednim życiu swoim. Podobne wyobrażenia można śledzić na północy od wyspy Torres aż do Nowej Kaledonii, gdzie krajowcy uważali białych za duchy zmarłych, przynoszące im choroby i usprawiedliwiali tem pragnienie wymordowania wszystkich białych ¹⁾. Murzyni Afryki zachodniej wierzą, iż zmartwychwstaną jako biali, a Baryjczycy nad Białym Nilem, wierzący w zmartwychwstanie na ziemi, pierwszych białych, których ujrzeli, uważali za powracające duchy zmarłych ²⁾.

Psychologja najniższa, która żadnej wyraźnej linii granicznej nie przeciąga między duszami ludzi a zwierząt, może bez trudności przypuścić przechodzenie dusz ludzkich w ciała zwierzęce. Szereg przykładów, zaczerpniętych od krajowców Ameryki, wykaże nam różne drogi, któremi myśl ta się rozwijała. Ahtowie z wysp Vancouvera mniemają, że dusza żyjącego człowieka może wchodzić w ciało innego człowieka, albo zwierzęcia i opuszczać je dowolnie, jak mieszkaniac wchodzi, lub wychodzi z domu. W dawnych czasach, powiadają, ludzie mieli postać ptaków, zwierząt i ryb, albo raczej stworzenia te miały w sobie dusze Indjan. Niektórzy wierzą nawet, że powrócą po śmierci do ciał, które zamieszkiwali poprzednio ³⁾. W innych okolicach Ameryki północno-za-

¹⁾ Grey *Australia* I, 301, II, 363 [oskarżenie krajowca przeciw żeglarzowi cudzoziemcowi, który go napadł, „*djanga* Taal-wurt kyle-gut bomb-gur” — „jeden ze zmarłych uderzył Taal-wurta po uchu” itd. Wyraz *djanga* = zmarły, duch nieboszczyka (ob. Grey *Vocab. of S. W. Australia*), stał się zwykłą nazwą dla Europejczyków]. Lang *Queensland* 34, 336; Bonwick *Tasmanians* 183; Scherzer *Voy. of Novara* III, 34; Bastian *Psychologie* 222, *Mensch* III, 362—3, ob. też *Zeitschrift* Lazarusa i Steinthala *l. c.*; Turner *Polynesia* 424.

²⁾ Römer *Guinea* 85; Brun-Rollet *Nil Blanc* 234.

³⁾ Sproat *Savage Life* rozdz. XVIII, XIX, XXI. Dusze zmarłych ukazują się śpiącym pod postacią ludzi, lub zwierząt, 174. Ob. również u Brintona, 145.

choćniej spotykamy Indian, żywiących przekonanie, że dusze zmarłych przechodzą w zwierzęta, a podróżnicy opowiadają o pewnym plemieniu, które ich prosiło, iżby oszczędzali życie starej, zgrzybiałej niedźwiedzicy, która według ich mniemania nosiła w sobie duszę pewnej prababki, podobnej do zwierzęcia w ich oczach ¹⁾. Pewien podróżnik zauważył między Eskimami wdowę, która żyła tylko ptakami, a nie dotykała nigdy mięsa konia morskiego; angkok zakazał jej jedzenia tej strawy przez czas jakiś, ponieważ jej mąż nieboszczyk przeszedł był w konia morskiego ²⁾. Indianie Ameryki północno-zachodniej ze szczepu Powhatan szanują pewne ptaszki leśne, które, jak sądzą, noszą w sobie dusze wodzów ³⁾. Według Huronów, dusze zmarłych przechodzą po zgonie w czasie uczty pogrzebowej w turkawki ⁴⁾. Irokwie mają wzruszający zwyczaj pogrzebowy: wieczorem po pogrzebie puszczają ptaka, który, odlatując, zabiera duszę zmarłego ⁵⁾. Tłaskanie meksykańscy wierzyli, że dusze możnych tego świata przechodzą po śmierci w piękne ptaki śpiewające, a dusze ludzi niższego stanu w chrząszcze, łasice itp. pospolite stworzenia ⁶⁾. Isannanie brazylijscy utrzymują, że dusze dzielnych stają się ślicznymi ptakami, żywiącemi się wybornymi owocami, a że dusze tchórzów przechodzą w płazy ⁷⁾. Abiponowie mają w kraju swoim gatunek małych kaczek, które w nocy latają stadami, wydając ponure ćwierkania, a które wyobraźnia krajowców kojarzy z duszami zmarłych ⁸⁾. Popajanie nie zabija gołębi w przekonaniu, że dusze umarłych w ptakach tych przebywają ⁹⁾. Przechodzenie dusz w zwierzęta jest rzeczą zupełnie uznaną w Ameryce południowej i pewien misjonarz słyszał kobietę z plemienia Czajrykuane z Brazylii zachodniej, mówiącą o lisie ¹⁰⁾: „Czy to nie jest duch mojej córki nieboszczki?”

¹⁾ Scholcraft *Indian Tribes* część III, 113.

²⁾ Hayes *Arctic Boat Journey* 198.

³⁾ Brinton *Myths of New World* 102.

⁴⁾ Brebeuf w *Rel. des Jés.* 1636, str. 104.

⁵⁾ Morgan *Iroquois* 174.

⁶⁾ Clavigero *Messico* II, 5.

⁷⁾ Martius *Ethnog. Amer.* I, 602; Markham w *Tr. Eth. Soc.* III, 195.

⁸⁾ Dobrizhoffer *Abipones* II, 74, 270.

⁹⁾ Coreal u Brintona *l. c.* Ob. również u J. G. Müllera, 139 (Naczeowie), 223 (Karybowie), 402 (Peru).

¹⁰⁾ Chomé w *Lettres Edif.* VIII; ob. Martius, I, 446.

szłością nieprzerwanym szeregiem ogniw, nauka ta może w samej rzeczy być uważaną za znakomite rozwinięcie etyki teoretycznej ¹⁾.

W starożytności klasycznej Egipcjanie wykształcili podobno własną naukę o wędrówce dusz. Dusza przechodziła podług nich przez rozmaite wcielenia w twory lądowe, morskie, powietrzne, dopóki nie wróciła do człowieka, lub też jeżeli wyrok, wydany na sądzie po śmierci, nie skazał jej na powrót na ziemię, jako zwierzę nieczyste ²⁾. Rysunki i hieroglify „Księgi umarłych” nie dostarczają jednak należytego stwierdzenia tym wiadomościom, gdyż nawet mistyczne przeobrażenie duszy nie jest wędrówką we właściwym znaczeniu. Tak więc środka teologicznego, skąd nauka o wędrówce dusz rozeszła się po świecie, szukać należy poza granicami Egiptu. Wielcy myśliciele greccy głosili ją znacznie udoskonaloną. Platon szerzył poglądy mityczne o duszach, które, ile na to pozwalał cień niby rzeczywistego istnienia, odbywały wędrówkę z ciała filozofa, albo kochanka, w ciało tyra-
rana, lub przywłaszczyciela; o duszach, przebywających w zwierzętach i przechodzących w ludzi, odpowiednio do tego, jak żyły; o ptakach, w których mieszkaly dusze lekkomyślnych; o ostrygach, które cierpieć musiały karę najwyższej niewiadomości. Pitagoras przedstawia nam we własnej osobie naukę o wędrówce dusz, pokazując w świątyni Hery miejsce, gdzie zawiesił tarczę, którą nosił niegdyś przed urodzeniem, gdy był Euforbem, którego zabił Menelaus podczas oblężenia Troi; ożył on później w osobie Hermotyma, proroka z Klazomen, którego pogrzebano przedwcześnie, podczas nieobecności duszy. Dusza ta, jak twierdzi Lucjan, przeszła w koguta. Mikillos pytał tego koguta, czy rzeczywiście działo się tak pod Troją, jak Homer głosi? Kogut odpowiedział: „Jakże Homer mógł o tem wiedzieć, o Mikillosie? W czasie wojny Trojańskiej był on wielbłądem w Baktrji!” ³⁾.

¹⁾ Köppen *Religion des Buddha* I, 35, 289 itd., 318; Barthélemy Saint-Hilaire *Le Bouddha et sa Religion* 122; Hardy *Manual of Buddhism* 98 itd., 180, 318, 445 itd.

²⁾ Herod. II, 123, ob. Rawlinsona *Tr.*; Plutarch *De Iside* 31, 72; Wilkinson *Ancient Eg.* II, rozdz. XVI.

³⁾ Plat. *Phaedo*, *Timaeus*, *Phaedrus*, *Repub.*; Diog. Laert. *Empedokles* XII; Pindar *Olymp.* II, antystr. 4; Ovid. *Metam.* XV, 160; Lucjan *Somn.* 17 itd.; Philostr. *Vit. Apollon. Tyran.* Ob. również Meyera *Conversations-Lexicon*, art. „Seelenwanderung”; o odrodzeniu w starej Skandynawji ob. Helgakvidha III w *Eddzie*.

W późniejszej filozofii żydowskiej kabaliści przyjęli naukę o wędrówce dusz, o *gilgul*, czyli „toczeniu się dusz” i usiłowali oprzeć ją na osobliwym sposobie tłumaczenia biblij. Sposób ten możnaby niekiedy wskazywać jako przestrożę dzisiejszym mistycznym objaśniaczom biblij. Dusza Adama przeszła w Dawida i przejdzie w Mesjasza, gdyż początkowe litery jego widzimy w imieniu Ad(a)m. Czyż Ezechjel nie mówi: „Sługa mój, Dawid, będzie na wieki panem waszym”. Dusza Kaima przeszła na Jethrego, a dusza Abła na Mojżesza i dlatego Jethro wydał córkę za Mojżesza. Dusze przechodzą w dzikie zwierzęta, w ptaki, robaki, bo Jehowa jest przecie „panem ducha wszelkiego mięsa”, a kto obok dobrych czynów popełnił choć jeden grzech, musi odpokutować go jako zwierzę. Kto dał Żydowi do spożycia mięso nieczyste, tego dusza wejdzie w liść, którym wiatr miota tu i owdzie, „bo człowiek ten musi być jako dąb, którego liść usycha”. Kto mówi złe rzeczy, tego dusza musi wejść w kamień, tak jak Nabal: „i stał się kamieniem” ¹⁾. W świecie chrześcijańskim manichejczycy występują jako najgodniejsi uwagi przedstawiciele nauki o wędrówce dusz. Mówią, iż mniemali, że dusze grzeszników przechodzą w zwierzęta; im grzech był cięższy, tem niższemu zwierzęciu dostawała się dusza. Kto zabił ptaka, lub szczura, zostawał ptakiem, lub szczurem; dusze mogły też przechodzić w rośliny rosnące w ziemi i z tego to powodu rośliny posiadają nie tylko życie, ale i czucie; dusze żniwiarzy musiały przechodzić w bób i jęczmień i padać pod ciosem kosy. To też wybrani wpośród nich byli bardzo ostrożni i tłumaczyli chlebowi, który jedli, że nie oni to kosili zboże. Dusze niżej pod względem umysłowym stojących słuchaczy, pospolitych, którzy żyli w stanie żennym, przechodziły w melony i ogórki i musiały być przez to oczyszczone, że wybrani je spożywali. Wszystkie te szczegóły znajdujemy jednak w opowiadaniach zaciętych ich przeciwników wyznaniowych, więc zachodzi pytanie, w co z tego wszystkiego manichejczycy naprawdę wierzyli. Przypuściwszy przesadę i rozmyślnie czernienie, trzeba jednak przyznać, że opisy te opierają się na faktach. Manichejczycy uznawali oczywiście wędrówkę dusz niedoskonałych, bez względu na to, czy wiara ich, złożona z pierwiastków nauki Żaratustry i chrześcijańskiej, wsiąkla w siebie wzrosłą w Indjach naukę o oczyszczaniu duszy przez wędrówkę w zwierzęta i rośliny ²⁾.

¹⁾ Eisenmenger, część II, 23 itd.

²⁾ Beausobre *Hist. de Maniché* itd. I, 245—6, II, 496—9; G. Flügel *Mani*. Ob. Augustyn *Contra Faust.*, *De Haeres.*, *De Quantitate Animae*.

się u Persów starożytnych; przypuszczają, że Żydzi zapożyczyli ją od nich ¹⁾. Pierwsi chrześcijanie rozwinęli ideę zmartwychwstania ciała. Dla dokładnego zrozumienia tej nauki, takiej, jaką się ona przedstawiła umysłom późniejszych teologów, bardzo pouczającym jest ustęp z Orygienesesa, w którym mówi o „materji cielesnej, która, jakkolwiek jest, posługuje duszy, a chociaż jest zrazu ciałem, lecz potem staje się coraz czystszejszą i subtelniejszą, tak, iż ją nazywają duchową” ²⁾.

Porzućmy jednak zasady metafizyczne teologii świata cywilizowanego i zwróćmy się do szeregu wierzeń wyższych pod względem praktycznym i jaśniej określonych w pojęciach dzikich ludzi. Istniały prawdopodobnie, a może istnieją jeszcze rasy niższe, pozbawione wszelkiej wiary w życie przyszłe. Mimo to doświadczeni etnografowie muszą wątpić o istnieniu takich szczepów, z powodu, że dziki, który oświadcza, że nieboszczyk nie żyje, chce przez to powiedzieć, że człowiek umarł. Dziki z Afryki wschodniej, zapytany, co się stanie z pogrzebanymi przodkami jego, ze „staremi ludźmi”, może odpowiedzieć: „zginęli”, a pomimo to wierzyć w dalsze życie ich duchów ³⁾. W zeznaniach krajowca o wyobrażeniach religijnych Zuluanów czytamy wyraźnie, że przedwieczny Unkulunkulu wyrzekł, iż ludzie „muszą umierać i nie powstają już nigdy” ⁴⁾. Dziś jednak, znając dokładnie zasady wiary Zuluanów, wedle której dusze żyją po śmierci nie tylko w świecie podziemnym, lecz nawet stają się bóstwami żyjących, możemy wyrażenia powyższe pojmować w ich właściwym znaczeniu, ale bez tej wiadomości moglibyśmy uważać je błędnie za zaprzeczenie życia dusz po śmierci ciała. Zarzut ten zrobić można najwyraźniejszemu zaprzeczeniu przyszłego istnienia przez lud nieucywilizowany, jak np. w poemacie szczepu Dinka z nad Białego Nilu, o stwórcy Dendidzie:

„Onego czasu, gdy Dendid stworzył wszystko,
Stworzył też słońce;

¹⁾ Przykłady aryjskie w *Ryg-Wedzie* X, 14, 8; XI, 1, 8; *Manu* XII, 16—22; Maks. Müller *Todtenbestattung* str. XII, XIV; *Chips* I, 47; Muir w *Journ. As. Soc. Bengal* I, 1865, str. 306; Spiegel *Avesta*; Haug *Essays on the Parsis*.

²⁾ Orygin. *De Princip.* II, 3, 2; „materiae corporalis, cujus materiae anima usum semper habet, in qualibet qualitate positae, nunc quidem carnali, postmodum vero subtiliori et puriori, quae spiritalis appellatur”.

³⁾ Burton *Central Africa* II, 345.

⁴⁾ Callaway *Rel. of Amazulu* 84.

Słońce idzie, zachodzi i znów wschodzi:
 I stworzył księżyc;
 Księżyc idzie, zachodzi i znów wschodzi:
 I stworzył gwiazdy;
 Gwiazdy chodzą, zachodzą i znów wschodzą:
 Stworzył człowieka;
 Człowiek chodzi, schodzi do ziemi i nie wraca.”

Trzeba jednak zauważyć, że Barjowie, najbliżsi sąsiedzi Dinków, wierzą, że umarli wracają po śmierci na ziemię i rozpoczynają nowe życie. Stąd powstaje pytanie, czy poemat powyższy zaprzecza zmartwychwstaniu ciała, czy istnieniu ducha, który nie ginie wraz z ciałem. Misjonarz Kaufmann powiada, że Dinkowie nie wierzyli w nieśmiertelność duszy, że mieli ją tylko za tchnienie i że utrzymywali, iż ze śmiercią kończy się istnienie człowieka; Brun-Rollet przeciwnie usiłował dowieść, że lud ten wierzy w życie przyszłe; obadwaj jednak nie uwzględniają zagadnienia, czy Dinkowie przyznają istnienie duchów, żyjących po śmierci ciała ¹⁾.

Badając religję ras niższych w jej całokształcie, nie zbłądzimy chyba, poczytując za jeden z jej najpowszechniejszych i najgłówniejszych żywiołów naukę o pozagrobowym życiu duszy. Potrzeba tu wszakże wyjaśnień, ograniczeń i określeń, aby nowożytne pojęcia teologiczne nie podsunęły nam błędnych mniemań co do wierzeń pierwotnych. Przy takich poszukiwaniach należy odrzucać wyrażenie „nieśmiertelność duszy”, jako wiodące na manowce. Jest rzeczywiście wątpliwem, czy psychologia niższa posiada jakiegokolwiek jasne pojęcie o nieśmiertelności, bo przeszłość i przyszłość przybierają bardzo niepewne kontury, ile razy rozum dzikiego stara się je zbadać. Już miara miesięcy i roku rozwiewa się w niepewności przez krótki przebieg życia ludzkiego, a wspomnienie żyjącego o duszy zmarłego słabnie i niknie wraz z pamięcią pojedynczego człowieka, który je żywi. Nawet u ludów, uznających najwyraźniej naukę o dalszem życiu duszy, wiara ta nie jest wcale powszechną. Zarówno między narodami dzikimi, jak między ucywilizowanymi znajdują się natury tępe i lekkomyślne, które o przyszłym świecie, leżącym od nich tak daleko, nic wiedzieć nie chcą, sceptyczne zaś umysły od-

¹⁾ Kaufmann *Schilderungen aus Centralafrika* 124; G. Lejean w *Rev. des Deux Mondes*, kwiec. 1, 1860, str. 760. Ob. Brun-Rollet *Nil Blanc* 100, 234. DIALOG misjonarza Beltrame'a (1859—60) w Mitterutznera *Dinka-Sprache* 57, przypisuje Dinkom pojęcia o niebie i piekle, co wszakże nosi ślad wpływu chrześcijańskiego.

rzucają go, jako niedowiedziony, nie wahając się jednak sławić dobry wpływ takiej nadziei dla ludzkości. Życie po śmierci nie jest obiecane bynajmniej wszystkim ludziom. Są nawet całe klasy ludzkie, wykluczone z tej prerogatywy. Na wyspach Tongańskich życie przyszłe było przywilejem kastowym; wodzowie i wyższe stany przechodziły w boskość eteryczną w szczęśliwym kraju Bolotu, dusze zaś ludzi z gminu umierały wraz z ciałem, a chociaż niektórzy z nich mieli tę próżność, że żądali miejsca w raju między przedniejszymi, ogół ludności wierzył w znikomość własnych dusz plebejskich ¹⁾. Krajowcy Nikaraguy wierzyli, że jeżeli człowiek żył świętobliwie, to dusza jego wznosiła się do rzędu bogów, a jeżeli źle, to ginęła wraz z ciałem i tak kończyło się na zawsze istnienie człowieka ²⁾. Pomimo wiary w życie pozagrobowe duszy, spotykamy w licznych opisach ludów dzikich przekonanie, że dusza może ulec wypadkom i śmierci, czyli że poczytywaną jest za zniszczalną. Grenlandczycy litowali się nad biednymi duszami, które w zimie, lub w czasie burzy przechodziły straszną górę, którą musiały przebywać, aby się dostać na tamten świat, gdyż przy tem przejściu dusza mogła ulegać różnym wypadkom i umrzeć drugą śmiercią, po której już nic nie zostaje, a co uważanem jest za najstraszniejsze nieszczęście ³⁾. Fidżyjczycy opowiadają o walce, którą stoczyć musi dusza zmarłego rycerza z duszobójcą Samu i braćmi jego. Z tego powodu uzbrajają zmarłego, paląc z nim razem maczugę wojenną, a gdy zwycięży, to otwiera się przed nim droga do sędziowskiej stolicy Ndengejogo, ale gdyby otrzymał ranę, to zostaje skazanym na błkanie się między górami, a jeżeli poległ w boju, to go Samu i bracia jego gotują i zjadają. Dusze nieżonatych Fidżyjczyków nie dożyją nawet tej walki. Napróżno usiłują one prześlizgnąć się po płytkiej wodzie koło rafy poza skałami, gdzie siedzi Nangananga, niszczyciel dusz bezżennych. Śmieje się on z ich beznadziejnych usiłowań i pyta, czy myślą, że nie będzie już przypływu, dopóki rosnący żywioł nie przypędzi drżących duchów do brzegu, gdzie je Nangananga na dużym czarnym kamieniu potłucze na kawałki, jak drzewo spróchniałe ⁴⁾. Między Murzynami

¹⁾ Mariner *Tonga Is.* II, 136.

²⁾ Oviedo *Nicaragua* 50. Podobne świadectwa znajdują się u Martiusa *Ethnog. Amer.* I, 247; Smith *Virginia* u Pinkertona XIII, 41; Meiners II, 760.

³⁾ Cranz *Grönland* 259.

⁴⁾ Williams *Fiji* I, 244. Ob. *Journ. Ind. Archif.* III, 113 (Dajakowie). Por. ginięcie i śmierć duszy w głębiach hadesu w Taylora *New Zealand* 232.

z Gwinei krążą inne znowu opowiadania o życiu i śmierci dusz, które opuściły ciało. Dusze stają przed sądem wielkiego kapłana, który posyła dobre w pokój do miejsca szczęśliwości, a złe zabija powtórnie wielką maczugą, która stoi w pogotowiu przed domem jego. Umarli bywają też sądzeni przez boga swego nad rzeką śmierci i zostają przeniesieni do wesołej krainy, jeżeli za życia obchodzili dnie świąteczne, dochowywali przysięg i nie jedli mięsa zakazanego; a jeżeli rzecz się ma przeciwnie, to bóg wrzuca dusze do rzeki, topi je i grzebie w wiecznym zapomnieniu ¹⁾. Dusza murzyńska może utonąć nawet w zwyczajnej wodzie, jeżeli wierzyć opowiadaniu misjonarza Cavazziego o wdowach z plemienia Matambo, które zanurzały się w rzece, lub stawie, by utopić dusze zmarłych mężów, które się jeszcze silnie trzymały żon ukochanych. Po dopełnieniu tego obrzędu wychodziły za mąż na nowo ²⁾. Widocznem jest z tych szczegółów, że wyobrażenie o całkowitem zanikaniu niektórych dusz ze śmiercią ciała, lub o powtórnej śmierci, nie obce teologii teoretycznej, znanem też było, jak się zdaje, na niższych stopniach kultury.

Dusza, według zapatrywań ludów niższych, może być określoną jako istota eteryczna, przeżywająca ciało. Pojęcie to poprzedza i prowadzi do bardziej transcendentalnej teorii o duszy bezcielesnej i nieśmiertelnej, która to teoria stanowi część teologii wyższych narodów. Przedewszystkiem zajmniemy się zbadaniem pojęcia o duszy eterycznej, przeżywającej ciało, we wszystkich wierzeniach ludów dzikich i barbarzyńskich oraz w podaniach ludowych świata ucywilizowanego. Nie potrzeba chyba żadnych dowodów przekonywujących, że taka dusza musi być uważaną za żyjącą po śmierci. Proste doświadczenie przekonywa o tem każdego dzikiego. Przyjaciół jego, lub wróg umarł, a mimo to widzi on jeszcze we śnie, lub w widzeniu zjawisko, które według jego przekonań jest istotą rzeczywistą, przedmiotową, która wraz z podobieństwem posiada i osobistość. Pojęcie to o dalszem istnieniu duszy stanowi jednak tylko bramę wchodową do całej obszernej dziedziny wiary. Poglądy, które z osobna, lub razem wzięte tworzą u poszczególnych szczepów schemat przyszłego ist-

¹⁾ Bosman *Guinea* u Pinkertona XVI, 401. Ob. również Waitza *Anthropologie* II, 191 (Afr. Z.); Callaway *Rel. of Amazulu* 355.

²⁾ Cavazzi *Congo, Matamba et Angola* księga I, 270. Ob. Liebrecht w *Zeitschr. für Ethnologie* V, 96 (Tartarja, Skandynawja, Grecja).

z wyszukanemi wygodami i łazienkami dla męskich i żeńskich duchów ¹⁾. Starożytni Egipcjanie wstawiali do grobów zapasy ciast i kaczki oskubane na półkach z trzciny, albo przecho-
wywali mumję w domu, żeby jako gość brała udział w po-
siłkach, σύνδαιπνον καὶ συμπότην ἐποιήσατο, jak mówi Lucjan ²⁾. Indowie od wieków ofiarowują zmarłym ciastka pogrzebowe,
stawiają przede drzwiami naczynia gliniane z wodą, aby mogli
się umyć, oraz mleko do picia i święcą podczas pełni i nowiu
uroczystość ofiary ciast z ryżu i masła, odprawiając wszelkie
obrzędy, które uważają za niesłuchanie ważne dla uwolnienia
duszy od jej dwunastomiesięcznego pobytu z Jamą w piekle
i dla dopomożenia jej do przejścia do nieba Pitarów, czyli
ojców ³⁾. Obzędry w świecie klasycznym polegały na ucztach
pogrzebowych i ofiarowywaniu pokarmów ⁴⁾.

W epoce chrześcijańskiej troska ta o dusze, które prze-
żyły ciało, utrzymała się pod postacią przeżytków, które za-
chowując stare zwyczaje, przystosowują je do nowych myśli
i uczuć. Stare pogańskie obzędry pogrzebowe stały się
chrześcijańskimi: po „silicernium” następowała stypa na grobie
męczennika. Faustus gromi ostro chrześcijan za zachowywanie
starych obzędów: „Święta ofiarne pogan zamieniliście na ucztę
miłosne, bożków ich zamieniliście na męczenników, których
czcicie podobnemi ofiarami; jednacie cienie zmarłych winem
i potrawami; obchodzicie wraz z poganami ich święta, jak
„calendae” i „solsticiae” i nie odmieniliście życia waszego” ⁵⁾
itd. Widzimy z dziejów Moniki, że zwyczaj składania po-
karmów na grobach przeszedł w zewnątrznie zupełnie po-
dobny obzęd stawiania pokarmów i napojów obok grobu
chrześcijańskiego świętego, aby pokarmy zostały uświęcone.
Saint-Foix, piszący za czasów Ludwika XIV, zostawił nam
opis obzędów, wypełnianych po śmierci króla francuskiego
przez dwa tygodnie przed pogrzebem, podczas gdy podobizna
jego z wosku leżała wystawiona na wspianiem łożu. Obsłu-
giwano go w dalszym ciągu w porze posiłku, jakgdyby jeszcze
był przy życiu; służba nakrywała stół i przynosiła potrawy,
ochmistrz dworu wręczał serwetę najdostojniejszemu parowi,

¹⁾ Doolittle *Chinese* I, 173 itd.; II, 91 itd.; Meiners, I, 306.

²⁾ Wilkinson *Ancient Eg.* II, 362; Lucjan *De Luctu* 21.

³⁾ *Manu* III; Colebrooke *Essays* I, 161 itd.; Pictet *Origines Indo-Europ.* część II, 600; Ward *Hindoos* II, 332.

⁴⁾ Pauly *Real-Encyclop.* p. w. „funus”; Smith *Dic.* p. w. „funus”. Ob. Meiners I, 305—19.

⁵⁾ Augustyn *Contra Faustum* XX, 4; *De Civ. Dei* VIII, 27. Ob. Beausobre II, 633, 685.

aby ten podał ją królowi, duchowny błogosławił dania, miednicę z wodą stawiano przy fotelu królewskim, napoje podawano w zwykłym porządku i modlitwę dziękczynną odmawiano jak zwykle, tylko że do niej dodawano: „De profundis” ¹⁾. Hiszpanie przynoszą do dziś dnia jeszcze wino i chleb na grób osoby ukochanej w rocznicę jej śmierci ²⁾. Konserwatywny kościół grecki trzyma się też jeszcze starego zwyczaju. W Rosji przygotowują ucztę pogrzebową ze stołem dla żebraków, zastawionym pasztetami z ryb, misami „szczy” i dzbanami kwasu i z wykwinniejszą biesiadą dla przyjaciół i księży, z kadzidłem i śpiewami o „wiecznem wspomnieniu”. Uczta powtarza się dziewiątego, dwudziestego i czterdziestego dnia po zgonie. Miseczki z „kutją”, czyli „koliwem” bywają dziś jeszcze przynoszone do cerkwi. Potrawa ta przyrządzana bywała dawniej z gotowanej pszenicy i stawiano ją na zwłokach; teraz gotują ryż z rozynkami i słodzą go miodem. Chrześcianie obrządku greckiego ze zwykłą sobie skłonnością do mistycyzmu usiłują obecnie wytłumaczyć symbolicznie tę pozostałość dawnego zwyczaju składania ofiar zmarłym: miód jest słodyczą niebiańską, suche rozynki staną się pełnemi, pięknemi winnemi gronami, zboże jest obrazem zmartwychwstania: „co siejesz nie ożyje, chyba, że umrze” ³⁾.

W kalendarzu wielu ludów, obcych sobie pod względem rasy i cywilizacji, znajdują się osobne doroczne święta umarłych z obrzędami prawie wszędzie podobnemi do tych, które się odprawiają na pogrzebie każdego człowieka. Czas oznaczony na te święta jest rozmaity w różnych okolicach, zdaje się jednak być w związku z jesienią i z końcem roku, przypadającym zwykle w połowie zimy, lub na początku wiosny ⁴⁾.

¹⁾ Saint-Foix *Essais Historiques sur Paris* w *Oeuvres* IV, 147 itd.

²⁾ Lady Herbert *Impressions of Spain* 8.

³⁾ H. C. Romanoff *Rites and Customs of Greco-Russian Church* 249; Ralston *Songs of the Russian People* 135, 320; St. Clair i Brophy *Bulgaria* 77; Brand *Pop. Ant.* I, 115.

⁴⁾ Inne przykłady święta umarłych ob. Santos *Ethiopia* u Pinkertona XVI, 685 (wrzes.); Brasseur *Mexique* III, 23, 522, 528 (sierp. paźdz. list.); Rivero i Tschudi *Peru* 134 (Peruwjańskie święto umarłych przypadało na dzień 2 listopada, czyli na dzień Wszystkich Świętych, ale nie należy zapominać o różnicy pór roku południowej i północnej półkuli, ob. J. G. Müller, 389; zresztą święto peruwjańskie musiało początkowo przypadać w innym czasie i dopiero pod wpływem hiszpańskim przeniesiono je na dzień Wszystkich Świętych); Doolittle *Chinese* II, 44, 62 (szczeg. kwiec.); Caron *Japan* u Pinkertona VII, 629 (sierp.).

Karenowie składają doroczne ofiary zmarłym w grudniu, czyli „miesiącu cieniów” ¹⁾; Kokczowie Bengalu północnego niosą co roku w dzień dożynek owoce i koguta zmarłym krewnym ²⁾. Barjowie w Afryce wschodniej obchodzą w grudniu święto Thijot, będące zarazem świętem ogólnego pokoju i szczęśliwości, świętem dziękczynnym za żniwa i dniem wspomnienia zmarłych, dla których każdy stawia na dwa dni mały garnuszek piwa, wypijanego wkońcu przez żyjących ³⁾. W Afryce zachodniej słyszymy o święcie umarłych, obchodzonem w czasie dożynek po zbiorze jamu (korzonków jadalnych) ⁴⁾; Murzyni na wyspie Haiti zanoszą w końcu roku na groby jedzenie, mające służyć za pożywienie dla cieniów „manger zombi”, jak powiadają ⁵⁾. Rzymskie Feralia i Lemuralia obchodzono w lutym i w maju ⁶⁾. Wyznawcy Zoroastra wyprawiają uczty dla zmarłych krewnych w ostatnich pięciu, czy dziesięciu dniach roku, kiedy dusze wracają na ziemię, aby odwiedzić żywych i przyjąć od nich odzież i pożywienie ⁷⁾. Zwyczaj stawiania w wigilję Św. Jana krzeseł dla dusz zmarłych krewnych trwał w Europie aż do siedemnastego wieku. Słowianie czynili na wiosnę zadość od wieków święconemu zwyczajowi stawiania pożywienia na grobach umarłych. Bułgarowie spożywają w kwietnią niedzielę ucztę na cmentarzu, a najadłszy się i napiwszy do syta, zostawiają resztki na grobach krewnych i przyjaciół, którzy przychodzą w nocy się posilić. U Rusinów podobne obrzędy odbywają się jeszcze w tak zwane dni „dzia-dów”. Wyższe klasy zaniechały tego zwyczaju i zamieniły go na modlitwy, odmawiane na grobie krewnego i na jałmużnę, rozdawaną żebrakom na cmentarzu. Ale lud „zawodzi” dotąd po zmarłych, rozściela na mogiłach chusteczki zamiast obrusów i składa na nich pierniki, jaja, pierogi z serem, a nawet wódkę. Gdy się skończy zawodzenie, lud zjada potrawy, wspominając nieboszczyka na sposób narodowy, rozkoszując się jego ulubioną potrawą, a jeżeli lubił kieliszek, to ciągnąc wódkę z wykrzyknikiem: „Niech mu świeci królestwo niebieskie! Lubił on suszyć butelki!” ⁸⁾. Odilo, opat Klunjacki, ustanawiając przy końcu dziesiątego stulecia obchód dnia

¹⁾ Mason *Karens*, l. c. 238.

²⁾ Hodgson *Abor. of India* 147.

³⁾ Munzinger *Ostaf. Stud.* 473.

⁴⁾ Waitz, II, 194.

⁵⁾ G. D'Alaux w *Rev. des Deux Mondes* 15 maja 1852, str. 76.

⁶⁾ Ovid. *Fast.* II, 533; V. 420.

⁷⁾ Spiegel *Avesta* II str. CI; Alger, 137.

⁸⁾ Hanusch *Slaw. Myth.* 374, 408; St. Clair i Brophy *Bul-garia* 77; Romanoff *Greco-Roman Church* 255.

zadusznego (2 listopada) ¹⁾, wprowadził jeden z tych odżywających na nowo zwyczajów, które tak często zapewniają przeszłości nowe pasmo trwania. Kościół zachodni przyjął ten obchód w szerokim zakresie i w tym przeżytku zamknął też zwyczaj uczt dla umarłych. Dziś jeszcze skargi na pierwszych chrześcijan, że starają się przejednać cienie umarłych zastawianiem uczt, jak to czynili poganie, byłyby uzasadnione. W świecie chrześcijańskim dzień Zaduszny stanowi uroczystość, w której uczuciowość i wyobraźnia łączą się z przeżytkami animizmu pierwotnego w takim stopniu, że przewyższa go chyba jakiś obrzęd w Afryce, lub na wyspach oceanu Południowego. We Włoszech dzień ten spędzają na jedzeniu i piciu na cześć umarłych, a czaszki i kościotrupy z cukru, lub z ciasta stanowią wymowne zabawki dziecinne. W Tyrolu biedne dusze, które na tę noc uwolnione są od ognia czyszcowego, przychodzą do domów i na tronie smarują sobie rany tłuszczem, topionym ze „świec zadusznych”; przygotowują im też ludzie placki na stole i pokój opalony, aby im tam było dobrze. Nawet w Paryżu dusze zmarłych przybywają, aby wziąć udział w ucztach żyjących. W Bretanii tłum płynie wieczorem na cmentarz, klęka z gołemi głowami na grobie krewnych, napełnia wodą święconą wydrążenia kamieni grobowych, lub polewa je mlekiem. Dzwony kościelne dzwiczą przez całą noc i od czasu do czasu uroczysta procesja duchowieństwa idzie wokoło, błogosławiąc groby. W żadnym domu nie zdejmują tego wieczoru obrusa ze stołu, gdyż trzeba zostawić wieczerzę dla dusz, które przyjdą po swoją część; nie należy też gasić ognia, żeby dusze mogły się ogrzać. Wreszcie, gdy mieszkańcy udają się na spoczynek, pode drzwiami daje się słyszeć śpiew płaczliwy: to dusze, które pożyczyły głosów od ubogich w parafji i proszą żywych o modlitwę za siebie ²⁾.

¹⁾ Piotr Damjan *Vita S. Odilonis* w Bolandystów *Acta Sanctorum*, stycz. 1, połączył z nowym obrzędem następującą ładną legendę. Pustelnik irlandzki mieszkał w bliskości wulkanu, gdzie dusze złych pokutowały w płomięniach. Święty ten słyszał narzekania djabłów, którzy dręczyli dusze, iż zadanie ich jest znacznie utrudnione przez modły i jałmużny pobożnych, wstawiających się za potępieńcami, a szczególnie mnichów z Cluny. Pustelnik wysłał zaraz posła do opata Odyłona, który udoskonalił dzieło, o którym miał tak jawne dowody i ustanowił dzień 2 listopada, nazajutrz po Wszystkich Świętych, za dzień Zaduszny.

²⁾ Bastian *Mensch* II, 336. Meiners, I, 316; II, 290. Wuttke *Volksaberglaube* 216. Cortet *Fêtes Religieuses* 233; *Westminster Rev.* styczeń 1860; Hersart de la Villemarqué *Chants de la Bretagne* II, 307.

Jeżeli spytamy, jak to sobie właściwie wyobrażano, że duchy zmarłych żywią się podanemi sobie pokarmami, to dojdziemy do bardzo trudnego przedmiotu, który znowu spotkamy przy omawianiu nauki o ofiarach. Nawet tam, gdzie mniemanie, że duszę przyjmują pokarmy, jest silnie zakorzenione, często nie jest ono dość określone i polega raczej na dziecinneinm złudzeniu, niż na zamiarach praktycznych. Pomimo to jednak wierzący dają czasem wyjaśnienia w tym względzie. Posiadamy też niektóre przykłady wiary, że dusza przyjmuje w rzeczywistości pokarm materialny. Tak w Ameryce północnej Indianie Algonkini żywili przekonanie, że podobne do cieniów dusze zmarłych mogą jeść i pić, a często nawet opowiadali księdzu Le Jeune, że rano znajdowali mięso, pogryzione w nocy przez duchy. Czytamy opowiadanie z nowszych czasów, że dzicy z plemienia Potawatomi zaprzestają zaopatrywać groby w pokarm, jeżeli ten przez dłuższy czas nie był tknięty, wnioskując z tego, że zmarły go nie potrzebuje i że znalazł sobie na tamtym świecie obfite w zwierzyne miejsce ¹⁾. Ksiądz Cavazzi wspomina o plemionach Kongo w Afryce, których nie mógł odwieść od przekonania, że dusze nie potrzebują pożywienia, jak ludzie ²⁾. Estończycy składali podobno na mogiłach ofiary z potraw i cieszyli się niezmiernie, jeżeli nazajutrz część ich niknęła ³⁾. Mniej grubem wyobrażeniem jest, że dusze korzystają z zapachu albo smaku potraw, z ich esencji lub treści. Powiadają, że Maorowie

¹⁾ Le Jeune w *Rel. des Jés.* 1634, str. 16; Waitz, III, 195.

²⁾ Cavazzi *Congo* itd. księga I, 265.

³⁾ Grimm *D. M.* 865. Inaczej w opowiadaniu o święcie zmarłych w Boeclera *Ehsten Aberggl. Gebr.* (wyd. Kreutzwalda) 89. Por. Martiusa *Ethnog. Amer.* I, 345 (*Gês*). Następny ustęp z dziennika spirytystycznego *The Medium*, 9 luty 1872, świadczy, że myśl ta trwa w Anglii jako przeżytek. „Słyszeliśmy przy każdym obiedzie nie tylko głos duchów, które nas wołały, ale czuliśmy nawet dotknięcie ich rąk niewidzialnych. Ostatniego wieczoru na pożegnanie dały nam one osobne znaki, nie proszone wcale o to. On siedział obok mnie po prawej stronie; wtem krzesło, stojące naprzeciw niego, zaczęło się poruszać. Na pytanie, czy duch chce obiadu, głos odrzekł: „Tak”. Wtedy spytałem, czego sobie życzy; wybrał *croquets des pommes de terre* (potrawę, przyrządzoną na sposób francuski; zrazy te miały trzy cale długości, a dwa szerokości. Poślę panu jeden taki na pokaz). Zażądano, abym tę potrawę postawił na krześle, na łyżce stołowej, lub na talerzu. Położyłem na łyżce stołowej, bojąc się, aby talerz nie został stłuczonym. Po chwili głos powiedział, że potrawa zjedzona. Spojrzałem: połowa była zjedzona i zobaczyłem ślady zębów na reszcie”. (Przypis do 2-go wyd.).

stawiali z tą myślą pożywienie przy nieboszczyku, albo nawet kładli mu je do grobu ¹⁾. Pojęcie to rozwinęło się także u krajowców meksykańskich, którzy wyobrażają sobie, że dusze, przychodząc na uczty doroczne, unoszą się w powietrzu, wdychają ich zapach i ich istotę żywiącą ²⁾. Indowie błagają duchów, aby wciągały w siebie słodycz poświęconego im jadła. Z myślą o nich stawiają cicho przed braminami misę z ryżem, a gdy ci spożywają w milczeniu gorącą potrawę, duchy przodków posilają się również ³⁾. Czytamy, że na słowiańskich ucztach dla zmarłych, żyjący siedzieli w zupełnem milczeniu i rzucali kawałki jadła pod stół, wyobrażając sobie przytem, że słyszą, jak duchy przeżuwają i posilają się zapachem pokarmów. Dowiadujemy się z pewnego opowiadania, że podczas uczty dla zmarłych płaczki zapraszały dusze, w przekonaniu, że stoją one pode drzwiami, goście zaś rzucali jadło pod stół i leli wino, żeby się dusze posilić i napić mogły. Tego, co upadało na ziemię, nie podnoszono, ale zostawiano dla dusz, nie mających przyjaciół ani krewnych. Po skończeniu uczty, kapłan wstawał od stołu, wymiatał dom i wypędzał dusze „jak pchły” ze słowami: „Piłyście i jadłyście, dusze, a teraz precz, teraz precz!” ⁴⁾. Wielu podróżników opisywało pojęcia Chińczyków o takich ofiarach. Myślą oni, że dusze zmarłych spożywają tylko nieuchwytną treść pokarmów, pozostawiając powłokę materjalną. Z tego powodu sumienni ofiarodawcy zastawiają wspańiałe uczty dla dusz przodków, pozwalają im nasycać się do woli, a wkońcu sami zjadają potrawy ⁵⁾. Ks. Jezuita Krzysztof Borri tłumaczy doskonale myśl zasadniczą krajowców swojemi frazesami scholastycznymi. Krajowcy Kochinchiny wierzyli, według niego, że dusze zmarłych „potrzebują materjalnej pomocy i opieki, dla tego to, czyniąc zadość obyczajowi miejscowemu, ludność urządza kilka razy do roku świetne i obfite biesiady, dzieci dla zmarłych rodziców, mężowie dla żon, przyjaciele dla znajomych. Przez czas dłuższy czekają na gościa, aby przyszedł, zasiadł do stołu i jadł”. Misjonarze powstawali przeciw tym obrzędom, ale narażali się tylko na śmiech z powodu swej nieświadomości; odpowiadano im, że „w pokarmach są dwie rzeczy, substancja i przymioty ilości, jakości, zapachu, smaku itp. Niematerjalne dusze zmarłych

¹⁾ Taylor *New Zealand* 220, ob. 104.

²⁾ Brasseur *Mexique* III, 24.

³⁾ Colebrooke *Essays* I, 163 itd.; Manu III.

⁴⁾ Hanusch *Slaw. Myth.* 408; Hartknoch *Preussen* część I, 187.

⁵⁾ Doolittle *Chinese* II, 33, 48; Meiners I, 318.

biorą dla siebie tylko niematerjalną substancję żywności, więc odpowiednią dla duszy bezcielesnej. Przymioty dostępne zmysłom ciała pozostają na misach, gdyż duchy nie posiadają narządów, potrzebnych do spożytkowywania tych przymiotów". W dalszym ciągu Jezuita tak mówi o nadziei nawrócenia tego plemienia: „Sądząc z różnicy, którą czynią między przymiotami a substancją żywności, przygotowywanej dla zmarłych", nie trudno będzie wyjaśnić im tajemnicę eucharystji ¹⁾. Dla ludów, u których trwa zwyczaj urządzania uczt dla zmarłych, jest to rzeczą małego znaczenia, co się dzieje z prostą, materjalną żywnością; ofiarowują one pokarmy, jako znak symboliczny, albo wierzą, że dusze zmarłych spożywają je rzeczywiście w sposób niezmysłowy (tak samo w wypadkach, które są z temi nierozdzielnie związane, gdzie ofiara unosi się w świat duchów w sposób nadprzyrodzony). Jeżeli czarownik Kafrów, wezwany do chorego, oświadczy, że cienie przodków domagają się jakiejś krowy, to wierni zabijają bydłę i pozostawiają je przez czas pewien w miejscu zamkniętem, na pokarm dla cieniów, poczem ofiarodawcy spożywają mięso ²⁾. W Japonji, stojącej na wyższym stopniu cywilizacji, jest zwyczaj stawiania obiat z wody i surowego ryżu w otworze, zrobionym w tym celu w kamieniu grobowym i nikt się nie troszczy o to, czy ziarna zostały zabrane przez ubogich, czy przez ptaki ³⁾.

Zwyczaje tego rodzaju najłatwiej przechodzą w przeżytki. Dary i biesiady dla zmarłych przeszły ostatecznie w zwyczaje czysto tradycyjne, które są conajwyżej oznaką pamięci po zmarłym, lub uczynkiem dobroczynnym względem żywych. Feralia rzymskie za czasów Owidjusza były uderzającym przykładem takiego przejścia, bo chociaż trwało jeszcze przekonanie, że dusze korzystają z darów („nunc posito pascitur umbra cibo"), jednak stawiano na środku drogi tylko „parva munera": owoce, ziarenka soli i zboże zwilżone winem. „Manes żądają mało, myśli pobożne starczą za bogaty podarek, bo Styks nie ukrywa chciwych bogów".

„Parva petunt manes. Pietas pro divite grata est
Munere. Non avidos Styx habet ima deos.
Tegula porrectis satis est velata coronis,
Et sparsae fruges, parcaque mica salis,

¹⁾ Borri *Relatione della Nuova Missione della Comp. di Gesu*, Rzym 1631, str. 208; u Pinkertona t. IX, 822 itd.

²⁾ Grout *Zulu Land* 140; ob. Callaway *Rel. of Amazulu* 11.

³⁾ Caron *Japan* VII, 629; ob. Turpin *Siam* tamże IX, 590.

Inque mero mollita ceres, violaeque solutae:

Haec habeat media testa relictā via.

Nec majora veto. Sed et his placabilis umbra est". ¹⁾

Cofnijmy się do historii starożytnej Chin, do czasów, gdy zażądano od Konfucjusza, aby wyjawiał, co myśli o ofiarach dla zmarłych. Ponieważ zachował on wszystkie stare obrzędy, więc zatrzymał i ten z całą ścisłością i „składał obiady zmarłym, jak gdyby byli obecnymi”. Gdy go zapytano, czy zmarli wiedzą o tem, co się dzieje na świecie, dał wymijającą odpowiedź, bo gdyby powiedział, że tak, to gorliwi potomkowie przynosiliby szkodę majątkowi, czyniąc ofiary, a w przeciwnym razie wyrodne dzieci nie grzebałyby rodziców. Ten sposób wybrnięcia z trudności był znamienitym rysem mistrza, który teorię swą o czi zmarłych wogóle wyłożył w zdaniu: „wypełniać rzetelnie obowiązki, które człowiekowi przypadły w udziale i oddając duchom należny szacunek, trzymać się od nich z daleka, to można nazwać mądrością”. Taepingowie przeszli podobno Konfucjusza; znieśli oni zupełnie ofiary dla dusz zmarłych, trzymając się jednak zwyczaju odwiedzania grobów w dzień oznaczony; modłą się wtedy i odmawiają śluby ²⁾. Widzieliśmy już, jak ofiary dla dusz przeszły w stypy i uczty dla ubogich. W Anglii znajdujemy także ślady starodawnego tego obrzędu pod postacią do dziś dnia istniejących przeżytków: na pogrzebach jest zwyczaj rozdawania biednym jałmużny w chlebie i napojach oraz ciast, zwanych „soul-mass cakes”, których dziewczęta wiejskie dopraszają się do dziś dnia zapewne, powtarzając po fermach odwieczną formułkę:

„Soul, soul, for a soul cake,

Pray you, mistress, a soul cake!” ³⁾.

Gdybyśmy nie znali stopni pośrednich, przez które te szczątki starego obyczaju przeszły aż do naszych czasów, to wydawałoby się nam ogromną przesadą szukać ich źródła w dzikich i barbarzyńskich czasach urządzania biesiad dla dusz zmarłych.

¹⁾ Owid. *Fast.* II, 353.

²⁾ Legge *Confucius* 101—2, 130; Bunsen *God in History* 271.

³⁾ Brand *Pop. Ant.* I, 392, II, 289. „Za duszę, za duszę ciastko zaduszne, Dajcie, panno, proszę ciastko zaduszne”.

ROZDZIAŁ XIII.

Animizm (ciąg dalszy).

Podróż duszy do kraju umarłych. — Żywi odwiedzają krainę dusz zmarłych. — Podania o tem są w związku z mitami o zachodzie słońca; kraina umarłych znajduje się w takim razie na zachodzie. — Zestawienie głównych poglądów religijnych u ludów dzikich i cywilizowanych w opowieściach o odwiedzinach w królestwie zmarłych. — Miejsce życia przyszłego. — Odległa okolica na ziemi: Raj ziemski, Wysp szczęśliwości. — Piekło podziemne (Hades, Szeol). — Słońce, księżyc, gwiazdy. — Niebo. — Rozwój pojęć o tych miejscach. — Jakość życia przyszłego. — Teorja dalszego trwania, oczywiście pierwotna, należy szczególnie do ras niższych. — Teorje pośrednie. — Teorja o nagrodach zrodziła się z pewnością później, wśród wyższej kultury. — Rzut oka na pojęcia o życiu przyszłym i na stan jej u dzikich i wyższych ludów. — Wpływ jej na uczucia i postępowanie ludzkie.

Rasy niższe wyrobiły sobie pojęcia bardzo wyraźne o odejściu dusz zmarłych z tego świata, o podróży ich do krainy umarłych i o życiu, które mają wieść w nowej ojczyźnie. Etnograf nowożytny, badając je, zapatruje się na nie, jako na mity, często wcale zrozumiałe i racjonalne, ścisłe i prawidłowe w swej budowie, ale niemniej jako na mity. Mało przedmiotów pobudzało poetycznego ducha dzikich do tak śmiałego i żywego polotu, jak właśnie myśl o tem, co się stanie po śmierci. Przegląd wierzeń, dotyczących tego przedmiotu, a rozsianych wśród całej ludzkości, przekona nas, że pomimo wielkiej różnorodności, niektóre szczegóły powtarzają się wszędzie i to samo pytanie wracać nam będzie co chwila: czemu przypisać tę jednostajność, czy wędrówce jednej myśli od plemienia do plemienia, czy podobnemu, lecz samodzielnemu rozwojowi pojęć u różnych ludów?

Porównywanie można przeprowadzić od stanu dzikości aż do świata ucywilizowanego. Niższe, zarówno, jak wyższe rasy wszystkich części świata mogą wskazać miejsce, z którego unosząc się dusze rozpoczynają wędrówkę do nowej ojczyzny. Na najdalej na zachód położonym przyłładku Wanua Lewu, wśród cichej i uroczej miejscowości leśnej i skalistej dusze zmarłych Fidżjan zbierają się w drogę ku sędziowskiej stolicy Ndengejego. Żyjący odbywają pielgrzymki do miejsca tego, spodziewając się zobaczyć duchy i bogów ¹⁾. Baperowie Afryki południowej są nawet w stanie wpelznąć na chwilę do jaskini Marimatlé, skąd ludzie i zwierzęta wyszli na świat i dokąd dusze wracają po śmierci ²⁾. Jaskinia Czacatongo w Meksyku prowadziła do rajskich przestworów, a w nazwie azteckiej Miktlan, „Kraj umarłych”, obecnie Mitla, przechowuje się pamięć o świątyni podziemnej, która otwierała drogę do królestwa błogosławionych ³⁾. Dzika i pusta miejscowość odpowiedniejszą jest dla zmarłych, niż dla żywych i z kolei nasuwała myśl o przedsionku do krainy umarłych. W zmyślonych podróżach, znanych pod nazwiskiem Sira Jana Mandevilla, opis doliny Perilous naśladowany jest z opisu okropnej doliny, którą brat Odoryk widział pełną ciał, rozbrzmiewającą dziwnym hałasem bębnow. Koniec opisu jest następujący: „Dolina ta była i jest przepętniona djabłami. Ludzie mówią, że to wejście do piekła” ⁴⁾. Chłopi Niemiec północnych pamiętają jeszcze, że na bagnistych brzegach Drömlingu było zejście do krainy umarłych ⁵⁾. Anglicy znają z pewnością lepiej brzegi jeziora Awernus, odwiedzanego codziennie przez turystów, niż zupełnie podobne Lough Derg w Irlandji z jaskinią, prowadzącą do czyśca Św. Patrycego, skąd się idzie do straszego świata podziemnego. Niema potrzeby powtarzać tu mnóstwa szczegółów mistycznych o przerażającej podróży dusz przez pieczary i ścieżki skaliste, przez męczące równiny, kamieniste i strome góry, o przeprawach na wątych łódkach i mostach sprawiających zawrót głowy, a przerzuconych przez morza, lub rwące potoki; oprócz tego trzeba było ukrywać się ciągle przed strasznym niszczycielem dusz, albo przed

¹⁾ Williams *Fiji* I, 239; Seemann *Viti* 398.

²⁾ Arbousset i Daumas, 347; Casalis, 247.

³⁾ Brasseur *Mexique* III, 20 itd.

⁴⁾ Ob. *The Buke of John Mandevill* 31, wyd. Geo. F. Warner, wydawnictwo Klubu „Roxburghe” 1889; Yule *Cathay* Hakluyt Soc. (Przypis do 3-go wyd.).

⁵⁾ Wuttke *Volksaberglaube* 215. Inne przykłady ob. *Mensch Bastiana* II, 58, 369 itd.

sądem surowego stróża tamtego świata. Ale zanim opiszemy świat duchów, do którego dusze dążą, przyjrzyjmy się dowodom, na których wierzenia te są oparte. Rasy niższe opierają naukę o życie przyszłe na surowej tradycji, na bezpośrednim objawieniu, a nawet na doświadczeniu osobistym. Dla nich kraina dusz jest krajem odkrytym, z którego niejeden wędrowiec powrócił.

Niektóre z podań o wyprawach do świata duchów wydają się prostemi mitami bez cienia prawdy. Odżybua, bohater i imionodawca swego północno-amerykańskiego plemienia, spełniając jeden z wielu swych czynów bohaterskich, zeszedł do podziemnego świata duchów i wrócił znowu na ziemię ¹⁾. Gdy zapytywano Kamczatczyków, skąd tak dokładnie wiedzą, co spotyka człowieka po śmierci, odpowiadali legendą o pierwszym człowieku, imieniem Hejcz. Umarł on i zeszedł do świata podziemnego. Po długim tam pobycie, wrócił do dawnego mieszkania, stanął na górze obok dziury do wypuszczania dymu, przemówił do krewnych, znajdujących się w domu i począł opowiadać im o życiu przyszłym. Ale dwie córki, kóre był zostawił, poczęły gonić za nim ze złością i zbiły go tak, że umarł powtórnie. Teraz jest on dowódcą w świecie pozagrobowym i przyjmuje dusze zmarłych Italmów, które się odradzają ²⁾. W Kalewali, wielkiej epopei fińskiej, znajduje się długi ustęp, poświęcony wyprawie Wainamoinena do państwa zmarłych. Szukając ostatnich słów czarodziejskich dla zbudowania łodzi, bohater wędrował szybkimi krokami przez zarośla i lasy. Tydzień schodził za tygodniem, wkońcu podróżnik przybył do rzeki Tuoneli i ujrzał wyspę Tuoniego, boga śmierci. Zawołał głośno na córkę Tuoniego, aby z łodzią na jego stronę przybiła:

Słuchaj, dziewczę ty z Manali,
Słuchaj, praczko ty bielizny,
Co wyżymasz silnie płótno
Tuż nad rzeką Tuonelą,
W państwie Manala podziemnem.
Ona rzekła temi słowy
W odpowiedzi do wędrowca:
„Zaraz będzie łódź przy tobie,
Jeśli powiesz mi przyczynę
Przyjścia twego do Manali;
Nie zabityś przez chorobę,
Śmierć nie wzięła cię ze świata;
Nic cię złego nie spotkało.”

¹⁾ Schoolcraft *Algie. Res.* II, 32, 64, ob. również I, 312.

²⁾ Steller *Kamtschatka* 271; Klemm *C. G.* II, 312.

Wainamoinem odpowiada wykrętnie, iż żelazo go przywiodło, ale córka Tuoniego odpowiada, że nie widzi krwi ciekącej z jego sukien. Ogień mnie przywiódł, mówi bohater, ale ona odpowiada, że ma włosy nie spalone. Wreszcie wykjawia on rzeczywisty powód swego przybycia. Dziewczyna przewozi go przez rzekę, a gospodyni Tuonetar daje mu piwa w dzbanie o dwóch uszach. Ale Wainamoinen widzi w napoju żaby i robaki i nie chce pić, bo nie po to przybył, aby wypróżnić dzban Manali. Położył się na łożu Tuoniego, a tymczasem rozciągnięto setki sieci żelaznych i miedzianych, żeby nie mógł przejść przez rzekę. Lecz on przemienił się w trzcinę w bagnisku i prześlizgnął się jak wąż przez oczka sieci.

„Krzywopalczasty syn Tuoniego,
O krzywych palcach, żelaznych pazurach,
Poszedł nad ranem zarzucić sieci;
Nałapał pstrągów setkami,
Tysiącami małych rybek,
Ale nie Wainamoina,
Fał starego przyjaciela.
Tak więc stary Wainamoinen
Uszedł z państwa Tuoniego
I tej treści rzekł słowami
W odpowiedzi do słuchacza:
„Nigdy, boże ty dobroci,
Nie pozwalaj, aby człowiek
Z własnej woli szedł do Mana,
Do królestwa Tuoniego.
Wielu bardzo tam przychodzi;
Mało komu jednak dano
Wrócić z domów Tuoniego,
Wrócić z przybytków Manali” ¹⁾.

Poprzestaniemy tu na wymienieniu podobnych podań klasycznych o odwiedzinach w Hadesie: podróż Djonizego po Semele, Orfeusza po ukochaną Eurydykę, Heraklesa, któremu pan jego Eurysteusz rozkazał dostać trzygłowego Cerbera, a przede wszystkim podróż Odyseusza na brzeg głęboko wzburzonego oceanu, aż do chmurnego grodu Kimerejczyków, gdzie jasny Heljos nie zagląda i gdzie straszna noc panuje wieczyście nad nieszczęsnymi śmiertelnikami. Podróżni udali się stąd brzegiem, aż do wejścia do krainy, gdzie cienie zmarłych,

¹⁾ *Kalewala*, Runa XVI; ob. Schiefnera przekład niemiecki i Castréna *Finn. Myth.* 128, 134. Mit słowacki u Hanuscha, 412.

zaspokojone na chwilę krwią ofiar, rozmawiały z bohaterem i pokazały mu dziedziny swej smutnej ojczyzny ¹⁾).

Zejsście do Hadesu przedstawia się codziennie oczom naszym, tak jak się przedstawiało twórcy mitów starożytnych, który widział, jak słońce zstępuje do świata podziemnego i jak wraca o świcie do świata żyjących. Podania te bohaterskie są w ścisłym związku z epizodami mitu słonecznego. Poetyczne przyrównanie dziennego obiegu słońca z życiem ludzkim, z pięknnością brzasku, z chwałą południa i ze śmiercią wieczorem, utrzymywało w religjach świata wyobrażenie, że kraina zmarłych znajduje się daleko na zachodzie, albo pod ziemią. Obszerna dziedzina podań świata całego dostarczy nam niezliczoną ilość przykładów, dowodzących, jak głęboko mit o zachodzie słońca wniknął w pojęcia o życiu przyszłym, jak zachód i świat podziemny stały się krainą umarłych na zasadzie urojonego podobieństwa, jak sny na jawie dzikich poetów przechodzą w uznane dogmaty mędrców klasycznych i proroków nowożytnych.

Zresztą odwiedziny zmarłych oraz wycieczki do ich królestwa są rzeczą doświadczenia i świadectwa osobistego. Gdy we śnie, lub widzeniu człowiek ogląda ducha zmarłego, daje mu on wiadomości z tamtego świata; co więcej, zdarza się czasem, że człowiek, wybrawszy się w podróż na tamten świat, powraca i opowiada żyjącym, co widział w państwie umarłych. Niekiedy wydaje się, że podróżny odbył wyprawę nie tylko duchem, lecz własnem ciałem; innym razem historia milczy o tym drobnym szczególe, czy człowiek odbył wędrówkę tę cielesnie, czy duchowo. Najczęściej jednak dusza świadka opuszcza ciało, pogrążone w zachwyceniu, śnie, zemdleniu, lub śmierci. Niektóre z opowiadań tego rodzaju, napotykanych od stanu dzikości aż do czasów cywilizowanych, są oczywiście ułożone w dobrej wierze przez samychże wizjonerów, lecz inne bywają tylko naśladowaniem tych szczerých opowieści ²⁾. Rozumie się, iż takie widzenia mają skłonność do powtarzania tych myśli, któremi głowa wizjonera napelniona była poprzednio. Każda myśl, zakorzeniona w umyśle dzikiego, barbarzyńcy, lub mistyka, może powrócić ku niemu z zewnątrz w widzeniu. Jest to błędne koło: wierzy w to, co widzi, a widzi to, w co wierzy. Podobny dziecięciu, widzącemu odbicie swe w lustrze, przygląda się własnemu duchowi

¹⁾ Homer *Odys.* XI. O ożywianiu duchów przez ofiary krwawe i o ucztach z mleka i krwi ob. Meiners, I, 315, II, 89; J. G. Müller, 85; Rochholz *Deutscher Glaube und Brauch* I, 1 itd.

²⁾ Ob. różne szczegóły u Bastiana *Mensch* II, 369—75 itd.

i przyjmuje pokornie wskazania swego sobowtóra. Indianin odwiedza szczęśliwe swe knieje, Tonga cienistą swą wyspę Bolotu, Grek schodzi do Hadesu i widzi pola Elizejskie, chrześcijanin ogląda wysokości nieba i otchłanie piekła.

U Indian północno-amerykańskich, a szczególnie u szczepu Algonkinów, rozpowszechnione są opowiadania o ludziach, których duch podczas snu, lub mającżeń ciężkiej choroby odbył wędrówkę do kraju zmarłych i wrócił, aby ożywić ciało i opowiedzieć, co widział. W widzeniach dzikich ludzi powtarza się po większej części to, czego od urodzenia nauczono ich spodziewać się, a więc podróż po ścieżce śmierci, olbrzymia poziomka, którą jebi-ug, czyli duchy się posilają, lecz która za dotknięciem ich tyłek zamienia się w skałę czerwoną, kora drzewna, którą im dają zamiast suszonego mięsa, bańka powietrzna, mająca pozór tykwy, rzeka umarłych z mostem węzowym, lub chwiejącą się kładką, wielki pies, stojący na drugim brzegu i wsie umarłych ¹⁾. Zuluanie współcześni opowiadają o ludziach, którzy przez różne rozpadliny w ziemi zesli do świata podziemnego, gdzie góry, rzeki i wszystko jest tak, jak na ziemi i gdzie można odnaleźć krewnych, gdyż umarli żyją tam w wioskach i doją bydło, które zabito na ziemi, a które wróciło tam do życia. Zulu Umpengula, który opowiadał doktorowi Callaway'owi jedną z tych historii, przypominał sobie, że widział w dzieciństwie brzydkiego, obrosłego człowieka, zwanego Unkama, który polując raz na świnkę morską, zjadającą mu kukurydzę, zapędził się za nią przez jamę w ziemi aż do królestwa zmarłych. Gdy wrócił na ziemię, poznał, że miano go za nieboszczyka; żona jego popaliła wedle zwyczaju i pogrzebała jego maty, kołdry i naczynia, a ludzie, zdumieni widokiem jego, poczęli znowu śpiewać pieśni pogrzebowe. O tym Dancie zuluńskim mawiano zwykle: „Oto człowiek, który chodził do ludzi podziemnych” ²⁾. Najcharakterystyczniejsze może z dzikich opowiadań tego rodzaju pochodzi z Nowej Zelandji. Opowieść tę, wyjątkowo zajmującą z powodu zawartych w niej wspomnień o olbrzymim, zapomnianym już dziś Moa, mogącą służyć za przykład dokładności w szczegółach i prawdopodobieństwa, w które podania takie bywają przystrajane, słyszał Shortland od sługi swego, imieniem Te Wharewera. Ciotka tego człowieka umarła

¹⁾ Ob. I, 481; również 52, uwaga; Tanner *Narr.* 290; Schoolcraft *Indian Tribes*, część III, 233; Keating, II, 154; Loskiel, część I, 35; Smith *Virginia*, u Pinkertona, XIII, 14. Ob. Granz *Grönland* 269.

²⁾ Callaway *Zulu Tales* I, 316—20.

w samotnej chacie na brzegu jeziora Rotorua. Jako panią wyższego stanu, zostawiono ją we własnej chacie; zamknięto szczerlnie okna i drzwi i opuszczono mieszkanie, gdyż śmierć uczyniła je „tapu”. Ale w dzień, czy we dwa dni potem, wczesnym rankiem, Te Wharewera, wiosłując z kilku innymi, zbliżył się do tego miejsca i ujrzał postać, siedzącą na brzegu, która na niego skinęła. Była to ciotka; wróciła ona do życia, ale była słaba, drżąca i zgłodniała. Z pomocą wczas jeszcze przybywającego ratunku przyszła do siebie i opowiedziała swoje przygody. Dusza jej, opuściwszy ciało, udała się na przylądek północny i stanęła u wejścia do Reigna. Tam zatrzymała się przy pniu pnącej się rośliny akika, spuściła się w przepaść i znalazła się na piaszczystym brzegu jakiejś rzeki. Obejrzała się i spostrzegła zbliżającego się do niej ogromnego ptaka, większego od człowieka. Widok jego tak ją przeraził, że pierwszą myślą jej było cofnąć się w górę po spadzistej grani, ale w tejże chwili ujrzała staruszkę, zdążającą ku niej w małym czółenku, pobięła śpiesznie na jego spotkanie i tym sposobem ocalała od ptaka. Dostawszy się szczęśliwie na drugą stronę, opowiedziała staremu Charonowi jak się nazywa, pytając, gdzie mieszkają duchy jej krewnych. Poszła ścieżką, którą jej wskazał i dziwiła się, że droga ta była taką, jak na ziemi. Wygląd okolicy, drzewa, krzewy i zioła, wszystko było jej znane. Doszła do wsi i między zgromadzonym tam tłumem odnalazła ojca i wiele blizkich krewnych. Powitali ją płaczliwym śpiewem, którym Maorowie spotykają ludzi dawno nie widzianych. Ojciec, wypytawszy ją o żyjących krewnych, a szczególnie o jej dziecko, oświadczył, że powinna wrócić na ziemię, bo niema tam nikogo, kto by się zajął jego wnukiem. Stosując się do rozkazów ojca, nie tknęła pokarmów, które jej zmarli podsuwali i pomimo, że usiłowali ją zatrzymać, ojciec odprowadził ją szczęśliwie aż do czółna, przewiózł na drugi brzeg i żegnając się, dał dwa olbrzymie słodkie ziemniaki, które miała zasadzić przy domu umyślnie dla wnuka. Zaczęła więc wspinać się w górę po ścianie przepaści, ale przeszkadzały jej dusze dwojga dzieci, które poczęły ją ścigać. Obroniła się, rzuciwszy im ziemniaki; dzieci zatrzymały się, aby je spożyć, a ona uciekła tymczasem na ziemię, czepiając się łodygi akiki. Potem dusza jej wróciła do ciała. W chwili powrotu do życia znalazła się w ciemności i zdawało się jej, że wszystko, co przeżyła, było snem; ale przekonaawszy się, że jest samotną i że drzwi chaty są zamknięte, uwierzyła, iż była rzeczywiście na tamtym świecie i że wraca do życia. O świetle trochę skąpego światła wdarło się przez szpary do wnętrza opuszczonego domu; ujrzała przy sobie na ziemi tykwę, napełnioną wodą z ochrą czerwoną. Wypiła to chciwie

co do kropli i poczuła się nieco wzmocnioną. Udało się jej otworzyć drzwi i dowlec się aż do brzegu, gdzie przyjaciele znaleźli ją wkrótce. Ci, którzy słuchali jej opowiadania, byli głęboko przekonani, iż przygody te odbyły się naprawdę, tylko żalowano ogólnie, że nie przyniosła przynajmniej jednego z tych ziemniaków na dowód bytności w krainie duchów ¹⁾. Plemiona Azji północnej ²⁾ i Afryki zachodniej ³⁾ opowiadają o podobnych wyprawach w świat pozagrobowy.

Literatura klasyczna ciągnie dalej ten wątek. Barwne opowiadania Lucjana dają dobre pojęcie jeżeli nie o wierzeniach wieku, to o wierzeniach autora. Jego Eukrates spogląda w przepaści Hadesu i widzi tam umarłych w towarzystwie krewnych i przyjaciół, leżących na narcyzach. Poznaje tam Sokratesa z łysą głową i dużym brzuchem, a także ojca, ubranego w szaty, w których był pochowany. Kleodemos wieńczy tę historję opowiadaniem, że siódmego dnia swojej choroby, gdy gorączka ogniem go paliła, wszyscy go opuścili i drzwi pozamykali. Wtedy stanął przed nim młodzian cudnej urody, cały w biele i zaprowadził go przez otchłań do Hadesu, który poznał, zobaczywszy Tantara, Tytjosa i Syzyfa. Stanęli potem przed sądem Ajaksa, Park i Erynji, a młodzieniec zaprowadził go do króla Plutona, który siedział i czytał imiona tych, którzy dnia tego zakończyli życie. Ale Pluto rozgniewał się i rzekł do przewodnika: „Nić żywota tego człowieka jeszcze nie przecięta, żeby miał umierać; przy-

¹⁾ Shortland *Traditions of New Zealand* 150. Myśl, że żyjący, którzy skosztują pożywienia zmarłych, nie mogą na świat wrócić, znaną była w czasach klasycznych, gdyż spotykamy ją w micie o Persefonie; odnajdujemy ją też u plemienia Sju w Ameryce północnej. Ahak-tah („Male Elk”) umarł na pozór, ale po dwóch dniach wrócił z katafalku, na którym leżały zwłoki jego i opowiedział swoje przygody. Dusza jego szła ścieżką odważnych przez piękny kraj dużych drzew i wesoło śpiewających ptaków, aż doszła do rzeki i ujrzała ojczyznę duchów przodków na przeciwnym brzegu. Przepłynął rzekę i wszedł do najbliższego domu, gdzie zastał wuję, siedzącego w kącie. Był bardzo głodny; spostrzegł zaraz naczynie z kory z dzikim ryżem. „Poprosiłem wuję o trochę ryżu, ale mi nic nie dał. Gdybym skosztował pożywienia duchów, nie byłbym już wrócił na ziemię”. Eastman *Dacotah* 177.

²⁾ Castrén *Finn. Myth.* 139 itd.

³⁾ Bosman *Guinea*, List 19, u Pinkertona, XVI, 501; Burton *Dahome* II, 158. O nowożytnych odwiedzinach nieba i piekła przez Murzynów amerykańskich, nawróconych na chrześcijaństwo, ob. Macrae *Americans at Home* II, 91.

prowadź mi kotlarza Demilosa, bo żyje już dłużej, niż oznacza wskazówka Iosu¹⁾. Kleodemios przyszedł do siebie wolny od gorączki i oznajmił, że Demilos, chory sąsiad jego, umrze. I w samej rzeczy usłyszano wkrótce krzyk zawodzących po nim żałobników²⁾. Daleko poważniejsze opowiadania Plutarcha mają jednak ten sam typ, co żartobliwe historyjki Lucjana. Żył, żądny rozkoszy Tespesjos leży trzy dni bez życia i ożywa, aby opowiedzieć, co widział w świecie podziemnym. Niejaki Antyllos był chory i lekarzom się zdawało, że nie zostało w nim cienia życia; obudził się wreszcie bez śladu cierpienia i oświadczył, że umarł był rzeczywiście, ale musiał wrócić do życia, a ci, którzy go uprowadzili, dostali od pana ostrą wymówkę i kazano im przywieść, zamiast niego, Nikandra, znanego garbarza, który też zaraz dostał gorączki i zmarł dnia trzeciego³⁾. Podobne podania stare i nowe są zawsze jeszcze w obiegu u Indów. Opowiadają, że dusza pewnego człowieka, przez pomyłkę w imionach, przywiedziona została do państwa Yamy, więc odesłano ją coby prędzej, iżby wróciła do ciała, zanim zostanie spalona. W przelocie człowiek ten rzuca spojrzenie na straszliwe kary potępionych, na szczęśliwe życie tych, którzy umartwiali ciało za życia, na wdowy, które pozwoliły się spalić, siedzące teraz w szczęśliwości obok mężów⁴⁾. Mutatis mutandis baśnie te ukazują się w mitologii chrześcijańskiej. Grzegorz Wielki opowiada, że szlachcic, imieniem Stefan, umarł, dostał się do Hadesu i widział tam wiele rzeczy, o których słyszał poprzednio, lecz którym nie wierzył. Lecz gdy go zaprowadzono przed najwyższego władcę, ten odesłał go na świat, mówiąc, że wzywał sąsiada jego, Stefana kowala; szlachcic ożył, a kowal umarł⁵⁾.

Przekonanie, iż byli ludzie, którzy zwiedzili świat pozagrobowy i odkryli jego tajemnice, znalazło nawet miejsce obok wiary chrześcijańskiej i przyłączyło się do wiadomości o zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Dogmat ten zakorzenionym już był silnie w czwartym wieku, tak, że Augustyn pytał: „Quis nisi infidelis negaverit fuisse apud inferos Christum?”⁵⁾. Wciągnięto z czasem dogmat ten do „Składu Apostolskiego”: „Descendit ad inferos”, „Descendit ad inferna”, „Zstąpił do

¹⁾ Lucjan *Philopseudes*, c. 17—28.

²⁾ Plutarch *De Sera Numinis Vindicta* XXII; Euzeb. *Praep. Evang.* XI, 36.

³⁾ Ward *Hindoos* II, 63.

⁴⁾ Gregor. *Dial.* IV, 36. Ob. Calmet, II rozdz. 49.

⁵⁾ Augustyn *Epist.* CLXIV, 2.

piekieł”¹⁾. Zejście do piekieł, umożliwiające wybawienie świętych starego zakonu, uwiecznionych w otchłaniach, opowiedziane jest dokładnie w apokryficznej ewangelii Nikodema i opiera się na podaniu, należącym do gromady omawianych powyżej legend. Jest podanie o dwóch synach Symeona, Charynusię i Leucjusie, którzy powstali z grobów podczas Zmartwychwstania i poszli między ludzi, cisi i pogrążeni w modlitwie, póki Annasz i Kaifasz nie wezwali ich do synagogi i nie kazali im opowiadać o swoim zmartwychwstaniu. Wtedy obaj zrobili znak krzyża na języku, zażądali pergaminu i napisali zeznania. Obu ich umieszczono w otchłaniach wraz ze wszystkimi przodkami, gdy nagle zaświecił blask jakby złota, podobny do słońca i ogarnęła ich jasność, jak purpura królewska. Patryarchowie i prorocy od Adama do Symeona i Jana Chrzciciela ogłosili z radością przyjście światła i spełnienie proroctwa. Szatan i Hades zaczęli się szamotać, kłócąc się z sobą. Daremnie zasunięto spiżowe bramy żelaznymi zaporami: zabrzmiał rozkaz otworzenia ich przed królem pełnym chwały, który rozbił bramy spiżowe i zdruzgotał żelazne zapory. Potem Pan potężny zerwał z nich pęta i odwiedził ich, siedzących w cieniach śmierci. Adam i sprawiedliwe dzieci jego wyzwoleni zostali z piekieł i zaprowadzeni do Raju szczęśliwości²⁾.

Dante, przedstawiając w „Boskiej Komedji” obrazy raju, czyśca i piekła, czerpał je z rozpowszechnionych w owe czasy wierzeń i opisał raz jeszcze, jako żyjący wędrowiec po kraju umarłych. Słabe echa takich podróży w celu zbadania świata umarłych znajdują się jeszcze w legendach średniowiecznych i wierzeniach ludowych całej Europy. Krewnią się one z czyścem św. Patrycego³⁾, jaskinią na wyspie Lough Derg w hrabstwie Donegal, którą jeszcze w XVII wieku O’Sullivan opisał głównie w swej „Catholic History”, jako „najciekawszą z najznakomitszych rzeczy w Irlandji”. W średnich wiekach przenoszono się często duchem na drugi świat. Ale podobnie jak Ulises, Wainamoinen i Dante, ludzie mogli odbywać

¹⁾ Ob. Pearson *Exposition of the Creed*; Bingham *Ant. Chr. Ch.* księga X, rozdz. III. Art. III wiary anglikańskiej został zmieniony po przejrzeniu przez arcybiskupa Parkera.

²⁾ *Codex Apocr. N. T. Evang. Nicod.* wyd. Giles. *Apocryphal Gospels* itd., przełożył A. Walker; *Gospel of Nicodemus*. Tekst grecki różni się bardzo od łacińskiego.

³⁾ Następujące szczegóły: czerpiemy głównie z T. Wrighta *St. Patrick's Purgatory* (rozbiór krytyczny legend średniowiecznych o podróżach na tamten świat).

podróż tę cielesnie i tak też ją odbyli Sir Owain i mnich Gilbert. Gdy pielgrzym przebył dwa tygodnie na modlitwie i poście w kościele, prowadzono go z litanjami i kropieniem wodą święconą ku wejściu do czyśca, a gdy zakłęcia mnichów nie mogły skłonić go do zaniechania przedsięwzięcia, zamknięto drzwi za nim. Jeżeli go znajdowano nazajutrz, opowiadał o swej strasznej podróży, o przebyciu wąskiego mostu na rzece umarłych, o mękach okropnych, na które patrzył w piekle, o radości, którą widział w raju. Sir Owain, jeden z rycerzy króla Stefana, dostał się do czyśca za gwałty i rabunki. Oto jedna ze scen czyścowych:

Nadeszło wielu innych djabłów
 I prowadzili rycerza za sobą,
 Aż w kraj nieszczęsny go zawiedli,
 Gdzie niema nocy i niema dnia,
 Gdzie wiecznie ciemno, wiecznie zimno.
 I nikt dzielności nie miał tyle,
 Chociażby liczne przywdział szaty.
 By zimnym się jak kamień nie stał.
 Nie słyszy wiatru zawodzenia;
 W górze i w dole mróz pannyje.
 I przywiedziono go do pola
 Tak szerokiego i długiego,
 Że nie dopatrzył wcale krańca.
 To pole musiał jednak przebyć.
 Wtem krzyk usłyszał w środku drogi
 I gdy zdziwiony spojrział wkoło,
 Zobaczył mężczyzn i kobiety,
 Krzyżujących głośno z udręczenia.
 Leżeli w polu obok siebie;
 Dłonie i stopy ich przebito
 Gwoźdźmi z żelaza rozgrzanego.
 Z bólu zębami gryźli ziemię,
 Do której mieli twarz przybitą.
 „Spoczynku dajcie nam godzinkę!”
 Lecz djabłów nie wzruszały jęki
 I wymyślali nowe męki.

Gdy Owain zobaczył inne miejsca kary z ognistemi węzami, ropuchami i ogniem, w którym grzesznicy wiszą za grzeszne członki, pieką się na rożnach, polewani śpizem roztopionym i kręceni są na kole ognistem, i gdy przeszedł „Djabłą paszczkę” przez straszny most, przybył do wspaniałego, białego, szklanego muru, otaczającego raj ziemski. Ujrzał przed sobą wspaniałą bramę, przez którą wiał odurzający zapach. Wtedy zapomniał zaraz o trosce i smutkach.

Stał, zachwycon tym widokiem
 I zdało się mu, że nadchodzi
 Procesja cała, cudnie piękna
 Z ludzi oddanych Panu Bogu.
 Przybrani byli w śliczne szaty,
 Takich nie widział jeszcze w życiu.
 I żywej doznał on radości,
 Widząc biskupów w pełni chwały
 I zacnych mężów w tym szeregu.
 Zobaczył mnichów, kanoników,
 Golone głowy nowicjuszków,
 A tuż za nimi pustelników
 I zakonnice szły śpiewając,
 Dalej proboszcze, wikariusze
 Także śpiewali piękne pieśni.
 Widział też królów i cesarzów,
 Książąt na zamkach, wielkich panów,
 Baronów, hrabiów i tych wszystkich,
 Którzy rządili niegdyś światem.
 I innych ludzi też zobaczył
 Tak liczne grono, że się dziwił.
 I kobiet również był tłum cały.
 Niezmierna radość panowała
 Na wszystkie strony tam wszechwładnie
 I w całym tłumie, z którym poszedł.

Procesja pozdrowiła Owaina, oprowadziła go i pokazała mu piękności tej krainy:

Zielono wszędzie, pełno kwiecia
 Różnobarwnego dookoła;
 Zielono było na wsze strony,
 Jakby na łąkach letnią porą.
 I było dużo drzew zielonych,
 Brzemiennych w owoc. A po drodze
 Widział owoce nadzwyczajne,
 Jakich na ziemi się nie widzi.
 Tam przecież rośnie drzewo życia;
 Niema tam sprzeczek, tylko radość;
 Mądrości tam dojrzewa owoc,
 Który stracili Adam z Ewą
 I mnóstwo innych tam owoców,
 Jak również uciech tam zobaczył;
 I widział naród, co tam mieszka,
 Którego zliczyć niepodobna;
 W bogatych szatach lud ten chodzi,
 Lecz z czego szaty, nie mógł dojrzeć.

.

Tam zawsze dobroć jest przed złością,
 Dzień wciąż jaśnieje, nocy niema;
 Tam wiecznie piękniej i weselej,
 Niż gdy się słońce z chmur wychyli."

Z piętnastego stulecia pochodzący poemat angielski, z którego wzięte są te ustępy, jest odmianką legiendy oryginalnej z czasów wcześniejszych i różni się od opowieści, pochodzącej rzeczywiście z piętnastego stulecia, a mianowicie od zejścia Williama Stauntona do czyśca. W opowiadaniu tem widzenia, opisane z najszczerzą wiarą, rozplływają się w alegorię moralną. Podróżnik widzi błyszczące naszyjniki oraz pasy złote i srebrne, wypalające ślady na ciele właścicieli, a kosztowności, które ludzie nosili, stają się ssąciami ich żmijami i smokami. Wrogie duchy drą w pasy skórę z ramion kobiet i biją je po głowach młotami rozpalonemi, a złote ozdoby we włosach zamieniają się w gwoździe itd. Pod koniec piętnastego wieku czyścić św. Patrycego stracił dawny urok, ale nawet na rozkaz papieża w 1479 roku dokonane zburzenie budynku, znajdującego się u wejścia, nie zdołało zatrzeć w pamięci ludu wspomnień o tej urojonej drodze. W roku 1693, przy rozkopywaniu miejsca tego, znaleziono okno okratowane; poczęto wołać o wodę święconą, aby duchom przeszkodzić wyjść z więzienia, a ksiądz poczuł zapach siarki, wydostający się z ciemnej jaskini, która, jak się na nieszczerście okazało, była piwnicą. W późniejszych czasach coroczna pielgrzymka setek i tysięcy pątników do miejsca świętego zachowała ten ciekawy szczątek niższej kultury. Jeżeli wszakże może być mowa o jakim połączeniu za jego pomocą, to nie ziemi z Hadesem, lecz raczej wierzeń Nowozelandczyka z wyobrażeniami chłopu irlandzkiego.

Badanie i porównywanie dziedzin fantastycznych, w których człowiek mieścił siedlisko odłączonych od ciała dusz, nie jest zadaniem bez korzyści. Wprawdzie geografja oznaczyła nam na mapach ziemie i morza, leżące poza granicami ciasnych wód i krajów, znanych przez narody starożytne, a astronomja nie wierzy już, że zamieszкана przez ludzi skorupa ziemska jest dachem jaskiń podziemnych, ani że niebo jest sklepieniem niewzruszonem, zasłaniającem przed wzrokiem ludzkim pokłady, czy płaszczyzny empirejskich dziedzin. Jednakże, gdy staniemy na punkcie widzenia ras niższych, nie trudno nam będzie zrozumieć dawne pojęcia o położeniu świata pozagrobowego. Nie są one wytworem wiedzy mędrców starożytnych, lecz naturalnemi płodami dziecięcej wyobraźni każdego wieku. Prawdliwość, z którą pojęcia te

powtarzają się na całym świecie, dowodzi podobieństwa praw, kierujących rozwijaniem się przekonań ludzkości. Badacz, porównywając je starannie, znajdzie w nich doskonałe objaśnienie ważnej zasady, mogącej być stosowaną do ogólnej teorii tworzenia się wierzeń. Gdy zagadnienie jakieś przedstawia się ludzkości i daje się rozwiązać kilku rozmaitemi sposobami, trafiającemi jednak do przekonania, to rozwiązania te znajdziemy rozrzucone po różnych krajach. Jednem z takich zagadnień jest, przypuściwszy, że dusze zmarłych odwiedzają żywych od czasu do czasu: gdzie jest miejsce pobytu duchów? Trudno wprawdzie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego na pobyt ów ludzie jednych okolic wybrali ziemię, inni świat podziemny, inni niebo. Możemy wszakże się przypatrzeć, jak zagadnienie to nurtowało umysł ludzki i jak z trzech, lub czterech możliwych rozwiązań, jeden naród przyjmował to, drugi owo, a jeszcze inny trzecie, lub kilka naraz. Teologowie pierwotni mieli przed sobą cały świat otworem i mogli dowolnie wybierać miejsce pobytu dla dusz swoich; to też korzystali z tej swobody.

Nasamprzód więc, gdy kraina dusz umiejscowia się na ziemi, to do wyboru są dzikie i strome przepaści, ciasne doliny, odległe pustynie i wyspy. Na Borneo St. John zwiedzał niebo plemienia Idaan, położone na szczycie Kina Balu, a przewodnicy krajowcy, którzy się bali spędzić noc w tym przybytku duchów, pokazywali podróżnikowi mech, którym żyją dusze ich przodków i ślady kopyt bawołów, chodzących za duszami. Inny taki „raj ziemski” znajduje się na górze Gunung Danku na wschodzie Jawy. Sadżyrowie, mieszkający w tej samej okolicy, wyznają mahometaństwo, ale potajemnie zostają przy dawnej wierze i podczas śmierci, lub pogrzebu uroczyście rozkazują duszom, aby się wyrzekły Allaha muzułmańskiego i obrały drogę do miejsc zamieszkania przodków:

„Stąpajcie w górę łożyska rzeki, idźcie wązkim pasem ziemi,
Gdzie drzewa arenowe stoją kupkami, a pinangi rzędami;
Tam kierujcie kroki wasze, a porzućcie Laillaha.”

Jonatan Rigg żył dziesięć lat między temi ludźmi i znał ich dobrze, a jeszcze się nie był dowiedział, że raj ich leży na tej górze. Gdy nareszcie posłyszał o tem, wszedł na szczyt i znalazł tam kilka kamieni rzecznych, tworzących *balai*, czyli święty kopiec, jakich dużo znajduje się w tej okolicy. Mniemanie ludowe, że tygrys pożera wodzów, którzy pozwalają na zbezczeszczenie świętego miejsca, doznało wkrótce potwierdzenia, co się często zdarza w takich razach, gdyż rzeczywiście tygrys porwał dwoje dzieci w kilka dni potem, a nieszczęście

to przypisano profanacji, dokonanej przez Rigga ¹⁾. Chilijczycy mówili, że dusza idzie na zachód przez morze do Gulczemanu, mieszkania zmarłych za górami. Niektórzy twierdzili, że życie tam było jedną rozkoszą, inni zaś myśleli, że jedni będą tam szczęśliwi, drudzy nieszczęśliwi ²⁾. W górach Meksyku leżał w ukryciu rozkoszny kraj Tlalokan, złożony z samych ogrodów, gdzie było pod dostatkiem kukurydzy, dyń, „chili” i pomidorów i gdzie mieszkwały dusze dzieci, złożonych w ofierze Tlalokowi, ich bóstwu, a także dusze utopionych, zabitych przez piorun, lub zmarłych na trąd, wodną puchlinę i inne ostre choroby ³⁾. Przeżytek takich pojęć daje się wysledzić nawet w cywilizacji średniowiecznej w podaniu o raju ziemskim, o czyszczeniu świętych, którzy do najwyższej szczęśliwości nie zostali jeszcze wyniesieni, położonym na najodleglejszym wschodnim krańcu azjatyckim, gdzie ziemia styka się z niebem ⁴⁾. Gdy Kolumb żeglował ku zachodowi przez ocean Atlantycki, szukając „nowej ziemi i nowego nieba”, o których czytał u Izajasza, znalazł je, ale były inne, niż sobie wyobrażał. Dziwnym zbiegiem okoliczności, znalazł tam rzeczywiście raj ziemski, który był drugim celem jego awanturniczej wyprawy. Mieszkańcy Haiti opisywali białym swój Koaibai, raj zmarłych, leżący w rozkosznej dolinie w zachodniej części wyspy, gdzie ukryte za dnia w skałach dusze wychodzą w nocy, aby się pożywić wybornymi owocami drzewa mamejowego, których żywi używali bardzo ogłędnie, aby ich nie zabrakło duszom przyjaciół ⁵⁾.

Powtórę, wielu Australczyków myśli, że dusza zmarłego przebywa jeszcze czas pewien na ziemi i idzie wreszcie ku zachodowi, przez morze, na wyspę dusz, do miejsca zamieszkania przodków. Tym sposobem ci najdzikszy z dzikich rozwinęli dwa pojęcia, które ciągle spotykamy w dalszym rozwoju kultury: pojęcie, że istnieje wyspa umarłych i wyobrażenie, że kraina zmarłych leży na zachodzie, tam, gdzie

¹⁾ St. John *Far East* I, 278. Rigg w *Journ. Ind. Archip.* IV, 119. Ob. też Ellis *Polyn. Res.* I, 397; Bastian *Oestl. Asien* I, 83; Irving *Astoria* 142.

²⁾ Molina *Chili* II, 89.

³⁾ Brasseur *Mexique* III, 496; Sahagun III, App. c. 2, X c. 29; Clavigero II, 5.

⁴⁾ Ob. Wright *l. c.* itd.; Alger, 391 itd.

⁵⁾ *History of Colon* rozdz. 61; Pet. Martyr. dek. I ks. IX; Irving *Life of Columbus* II, 121.

słońce na każdą noc zamiera ¹⁾. Gdy niegdyś myśliwy Algonkińczyk z Ameryki północnej opuścił ciało na czas pewien i odwiedził krainę umarłych, leżącą w stronie zachodu, ujrzał przed sobą piękne drzewa i rośliny, między którymi mógł przejść tylko prostą ścieżką. Potem przepłynął czołnem z białego, świecącego kamienia wpoprzek jeziora, na którym burza strąca na dno dusze złych ludzi i nareszcie dopłynął do pięknej i szczęśliwej wyspy, gdzie niema zimna, ani wojny, ani krwi rozlewu, gdzie stworzenia chodzą sobie w szczęśliwości, żywione powietrzem, którem oddychają ²⁾. Legiendra tongańska opowiada, jak przed laty czołno w powrocie z Fidży zagnane zostało przez burzę do Bolotu, wyspy bogów i dusz, leżącej na morzu na północo-zachód od Tongi. Wyspa Bolotu jest większą, niż wszystkie wyspy ich razem wzięte oraz pełną najpiękniejszych owoców i najcudniejszych kwiatów, które napelniają wonią powietrze, a zerwane odrastają natychmiast. Jest tam mnóstwo cudnie opierzonych ptaków i świń bez liku, a wszystkie te stworzenia są nieśmiertelne, oprócz tych, które zabijają na pożywienie dla bogów; ale na ich miejsce zjawiają się natychmiast nowe zwierzęta. Gdy jednak zgłodniała załoga czołna wylądowała, to napróżno usiłowała rwać owoce z cienistego drzewa chlebowego; ludzie ci szli między domami i drzewami, nie spotykając oporu, zarówno jak dusze wodzów, które spotykali, a które, przenikając przez ich ciała, szły dalej, jakgdyby nie były znalazły oporu. Otrzymawszy radę, żeby conajprędzej opuszczali kraj ten, nie dający ziemskiego pożywienia, popłynęli do wyspy ojczystej, ale byli już zatruci śmiertelnem powietrzem Bolotu i wszyscy wkrótce poumierali ³⁾.

I w świecie klasycznym poglądy takie miały ustalone miejsce w myśli ludzkiej, mianowicie co do wiary w raj na wyspie szczęśliwości, znajdującej się na odległym oceanie Zachodnim. Hezjod w swoich „Robotach i dniach” opowiada o półbogach czwartej epoki, między wiekiem brązu, a wiekiem żelaza. Gdy nakoniec wymarł ten ród bohaterów, Zeus zapewnił im na krańcu ziemi życie i ojczyznę, oddzieloną od ludzkości i oddaloną od nieśmiertelnych. Panuje tam Kronos; żyją bez troski na wyspie szczęśliwych, na brzegu głęboko wzburzonego oceanu; szczęśliwi bohaterowie, dla których

¹⁾ Stanbridge w *Tr. Eth. Soc.* I, 299; G. F. Moore *Vocab. W. Austr.* 83; Bonwick *Tasmanians* 181.

²⁾ Schoolcraft *Indian Tribes* część I, 321; ob. część III, 229.

³⁾ Mariner *Tonga Is.* II, 107. Ob. również Burton *W. and W. fr. W. Africa* 154 (Złote Wybrzeże).

poła zbożowe kwitną trzy razy i wydają słodkie jak miód owoce:

Ἐνθ' ἦτοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε.
 Ἰοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίωτον καὶ ἦθε' ὁπάσσας
 Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης,
 Τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει
 Καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
 Ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίνεν,
 Ὀλβιοὶ ἥρωες, τοῖσιν μελιτῆδέα καρπὸν
 Τρις ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖωρος ἄρουρα" ¹⁾.

Te wyspy szczęśliwych, ojczyznę dusz błogosławionych nieboszczyków, utożsamiono z czasem z polami elizejskimi. Pindar śpiewa o wytrwałych duszach, które przez trzy życia zupełnie uniknęły wszelkiej nieprawości. Potem przechodzą one drogą Zeusa do zamku Kronosa, gdzie podmuch oceanu powiewa wkoło wyspy szczęśliwych, jaśniejszej złotemi wodnemi i lądowemi kwiatami. W sławnym hymnie Kallistrata na cześć Harmodjusza i Arystogitona, którzy zamordowali tyrana Hipparcha, czytamy również:

Φίλταθ' Ἀρμόδι', οὐ τι πω τέθνηκας
 Νήσοις δ' ἐν ἐμακάρων σε φασὶν εἶναι,
 Ἰνα περ ποδώκης Ἀχιλλεύς,
 Τυδείδην τε φασὶ τὸν ἐσθλὸν Διομήδεα" ¹⁾.

Ta gromada legend jest wyjątkowo zajmującą dla Anglików, którzy przecie sami zamieszkują taką wyspę umarłych. Nie dlatego, iżby Anglicy, albo ich kraj gościli więcej duchów, niż inne okolice; pomysł to geograficzny, Anglicy mieszkają bowiem w stronie zachodu słońca, czyli w kraju zmarłych. Dokładna opowieść historyka Prokopa o wojnie greckiej pochodzi z szóstego stulecia. Wyspa Brittia leży podług niego naprzeciw ujścia Renu, o jakie 200 stadjów od lądu, między Brytanią i Thule. Mieszkają tam trzy duże szczepy: Anglowie, Fryzowie i Brytonowie (Brittia jego jest zapewne dzisiejszą Wielką Brytanią, Brytania odpowiada wybrzeżom dzisiejszej Bretonji, aż po Holandję, a Thule Skandynawji). Pisząc historję, uważał on za rzecz konieczną przytoczyć wypadek mityczny i zdaniem jego do snów podobny, którego świadkami była niezliczona moc oczu i uszu. Mówi tedy, że dusze zmarłych wyprawiano przez morze do wyspy

¹⁾ Hezjod *Opera et Dies* 165. Pindar *Olymp.* II, antystr. 4. Kallistrat *Hymn* w Ilgena *Scolia Graeca* 10. Strabon III, 2, 13; Plin. IV, 36.

Brittji. Wzdłuż wybrzeża lądu stałego leży dużo wsi, zamieszkanych przez rybaków, rolników i kupców, którzy są w stosunkach z wyspą. Są oni pod władzą Franków, ale nie płacą żadnej daniny, albowiem mają od wieków uciążliwy obowiązek kolejnego przewożenia dusz zmarłych. Ci, którzy są do tego przeznaczeni, czekają w nocy, dopóki nie usłyszą stukania do drzwi i wołania niewidzialnej istoty, wzywającej ich do pracy. Wtedy wstają z łoża bez wahania i parci nieznaną siłą pędzą nad brzeg i znajdują tam jakieś cudze łodzie, gotowe do drogi, ale puste. Gdy wejdą na pokład i wezmą się do wiosel, łodzie tak są napelnione duszami, że aż się uginają pod ich ciężarem i zagłębiają się tak, że brzegi ich wystają nad wodą tylko na szerokość palca. Po upływie godziny znajdują się już na drugim brzegu, gdy tymczasem zwykle statki odbywają podróż tę najprędzej w jedną noc i jeden dzień. Kiedy przybiją do wyspy, łodzie opróżniają się i stają się tak lekkimi, że tylko dnem dotykają fali. Nie widują nikogo w podróży, nikogo przy wysiadaniu, ale słyszą głos, który ogłasza imię, stan i pochodzenie każdego z przybywających oraz imię męża każdej kobiety. Zdaje się, że ślady tej ciekawej legiendy utrzymały się przez trzynaście wieków w najodleglejszych okolicach Prokopowej Brytanji, noszącej dziś nazwę Bretonji. W pobliżu Raz, gdzie wązki przylądek wrzyna się na zachód w ocean, jest „Zatoka dusz” (boé ann anavo); w gminie Plouguel ciała nieboszczyków prowadzone bywają na cmentarz łodzią przez „Passage de l’Enfer”, przez małą zatokę morską, ale nie krótszą lądową drogą, a lud bretoński powtarza jeszcze legiendę o proboszczu z Brasparu, którego pies przeprowadza dusze zmarłych do Wielkiej Brytanji, a wtedy słysząc w powietrzu trzeszczenie kół wozu z duszami. Są to tylko strzępki legiendowe, ale zdają się być w związku z innem podaniem celtyckiem, które Macpherson opowiedział w zeszłym stuleciu. Podanie to mówi o wyprawie bohaterów na łodzi do Flath-Innis, „szlachetnej wyspy”, zielonej wyspy, ojczyzny zmarłych, która spokojnie wznosi się wśród burzliwego oceanu Zachodniego. Zupełnie słusznie przeto Wright uważa, iż zachodnie położenie Irlandji sprzyjało skojarzeniu tej okolicy z podaniami o zejściach do krainy cieniów. Klaudjan też na krańcu Galji umieścił wejście, którem Ulises trafił do Hadesu:

„Est locus extremum qua pandit Gallia litus,
Oceani praetentus aquis, ubi fertur Ulysses” itd.

Nic dziwnego, że miejsce to utożsamiano odtąd z czyścem św. Patrycego i że niektórzy dowcipni etymologowie widzieli

w nazwie „Ulster” zepsucie nazwy „Ulyssis terra”, oraz wspomnienie o odwiedzinach tego bohatera ¹⁾.

Po trzecie, wierzenie w Hades podziemny, zamieszkany przez duchy, jest wspólne wszystkim dzikim ludom. Ziemia jest płaska, mówią Italmowie w Kamczatce, bo gdyby była okrągła, toby ludzie z niej pospadali; jest ona odwrotną stroną innego nieba, które pokrywa inną ziemię, pod spodem leżącą, gdzie umarli pójdą wieść nowe życie. Ich układ wszechświatowy podobny jest, jak powiada Steller, do beczki o trzech dnach ²⁾. Plemię Takulli w Ameryce północnej wierzy, że dusza idzie po śmierci do środka ziemi, skąd, przybrawszy znowu postać ludzką, może wracać, aby odwiedzać przyjaciół ³⁾. W Ameryce południowej dusze Brazylijczyków udają się do świata podziemnego na zachodzie, a dusze Patagończyków opuszczają ciało, aby się cieszyć wiecznem pijaństwem w podziemiach praojców-bogów ⁴⁾. Nowozelandczycy mówiąc, że „słońce wróciło do Hadesu” (kua hoki mai te Ra ki te Rua), rozumieją przez to, że zaszło. Gdy mieszkaniec wyspy Samoa umiera, to tłum duchów, otaczający dom i czekający na duszę, zabiera ją i dąży, przebiegając ląd i przepływając morza, aż do bram świata duchów. Świat ten leży na zachodnim krańcu najdalej na zachód położonej wyspy Sawaii i tam można widzieć dwa okrągłe otwory, czyli wejścia, przez które dusze schodzą do świata podziemnego. Wodzowie schodzą przez większy otwór, zwykli ludzie przez mniejszy. Tam w dole jest niebo, ziemia i morze, oraz ludzie w prawdziwe ciała obleczeni, którzy sadzą rośliny, łowią ryby, gotują, jak dawniej za życia, ale w nocy ciała ich stają się bezkształtną kupą iskier ognistych i w tym stanie wychodzą podczas ciemności, aby odwiedzać dawniejsze mieszkania, a o zmroku chowają się w krzaki, lub wracają do świata podziemnego ⁵⁾. Co do wyobrażeń dzikich ludów afrykańskich, wystarczy wymienić Zulu, którzy schodzą po śmierci do Hadesu, aby żyć u przed-

¹⁾ Prokop *De Bello Goth.* IV, 20; *Plut. Fragm. Comm. in Hesiod.* 2; Grimm *D. M.* 793; Hersart de Villemarqué I, 136; Souvestre *Derniers Bretons* 37; Jas. Macpherson *Introd. to Hist. of Great Britain and Ireland*, wyd. 2-e, Londyn 1772, str. 180; Wright *St. Patrick's Purgatory* 64, 129.

²⁾ Steller *Kamtschatka* 269.

³⁾ Harmon *Journal* 299; ob. Lewis i Clarke, 139 (Mandanie).

⁴⁾ J. G. Müller *Amer. Urrelig.* 140, 287; ob. Humboldt i Bonpland *Voy.* III, 132; Falkner *Patagonia* 114.

⁵⁾ Taylor *New Zealand* 232; Turner *Polynesia* 235.

ków „Abapansi”, „ludzi podziemnych” ¹⁾. Między dzikimi plemionami azjatyckimi mogą służyć za przykład Karenowie. Nie zgadzają się oni co do tego, gdzie leży Plu, kraina zmarłych; może ona leżeć zarówno pod ziemią, jak poza widnokresem; panującym jednak i zdaje się pierwotnem jest pierwsze mniemanie. Gdy słońce zachodzi na ziemi, to wschodzi w Hadesie Karenów, a gdy zajdzie w Hadesie, wtedy ukazuje się na ziemi. Spotykamy tu znowu powszechne wierzenie chłopów europejskich: duchy zmarłych mogą opuszczać krainę swoją i ukazywać się w nocy na ziemi, ale muszą wracać do siebie o świcie ²⁾.

Rozwój pojęć tego rodzaju można śledzić w różnych szczegółach, poczynawszy od religii narodów meksykańskich i peruwjańskich ³⁾, skończywszy na wyższych szczeblach kultury. Rzymski Orcus leżał podobnie w środku ziemi i gdy w pewne uroczyste dni odwalano „lapis manalis”, kamień, zagradzający wejście do krain podziemnych, to wtedy dusze zmarłych wychodziły na ziemię i raczyły się ofiarami przyjaciół ⁴⁾. U Greków Hades leżał także pod ziemią; mnimano, że jest on państwem zachodu słońca, boga Zachodu (πρὸς ἑσπέρου θεοῦ). Jak się przedstawiał Hades umysłowi ludu, to opisuje Lucjan temi słowy: „Wielki tłum, nazywany przez mędrców „idjotami”, który wierzy Homerowi, Hezjodowi i innym bazarzom i przyjmuje za prawo ich wymysły, przedstawia sobie Hades, jako jakieś miejsce głęboko pod ziemią położone, obszerne, mroczne i bez słońca. Jakie oni tam sobie wystawiają oświetlenie, tak, że każdego dojrzeć można, tego już nie wiem” ⁵⁾. W staroegipskich wierzeniach o życiu przyszłym, opartych na micie słonecznym, kraj zmarłych, Amenti, jest zarazem zachodem i światem podziemnym. Zmarły przechodzi przez bramę zachodzącego słońca i przebywa drogę ciemności, by ujrzeć ojca swego Ozyrysa. Stosując się do mitu o słońcu, kapłani egipscy odprawiali obrządki symboliczne i przedstawiali sceny ze świata podziemnego, przewożąc zmarłego na świętem czółnie do miejsca pogrzebania na za-

¹⁾ Callaway *Zulu Tales* I, 317 itd.; Arbousset i Daumas, 474. Ob. również Burton *Dahome* II, 157.

²⁾ Mason *Karens*, l. c. 195; Cross, l. c. 313. Turańskie przykłady u Castréna w *Finn. Myth.* 119.

³⁾ Ob. niżej o Meksyku i wyspach Tonga.

⁴⁾ Festus, ob. wyraz *manalis* itd.

⁵⁾ Sofokles *Oedip. Tyrann.* 178; Lucjan *De Luctu* 2. Szczegóły klasyczne znaleźć można w Pauly'ego *Real-Encyclop.* art. *inferi*.

chodnim brzegu świętego jeziora ¹⁾. Podobny do piekła Szeol Izraelitów, ciemny kraj dusz zmarłych, leżał też głęboko pod ziemią. Począwszy od wielkich aryjskich systemów religijnych, braminizmu, zaratustryzmu i buddyzmu, a kończąc na islamie i chrześcijaństwie, wszędzie spotykamy podziemne piekło kary, lub oczyszczenia w smutnem przeciwieństwie do nieba, pełnego światła i szczęśliwości.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że wyobrażenie o piekle, jako o ognistej otchłani, tak pospolite w religjach wyższej cywilizacji, jest dzikim nieznanem, tak, że gdy je u nich spotykamy, to musimy mieć pewne podejrzenia względem jego pochodzenia. „Historja Wirginji” kapitana Jana Smitha, wydana w 1624 roku, zawiera dwie różne wzmianki o wierze Indian w życie przyszłe. Opis samego Smitha mówi o kraju za górami, na zachodzie, gdzie wodzowie i umalowani i ozdobieni piórami znachorzy palą, śpiewają i tańczą z przodkami, pospolity zaś lud nie żyje po śmierci i gnije w grobach. Ale Heriot opisuje przybytki boskie, do których dobrzy są przyjmowani i dopuszczani do wiecznej szczęśliwości, gdy tymczasem źli zostają spychani do „Popogusso”, wielkiej otchłani ²⁾, umieszczonej, według pojęcia dzikich, na ostatecznych krańcach ziemi, gdzie słońce zachodzi i gdzie potępieni górejają bez końca. Teraz, gdy dokładnie znamy religję Algonkinów, do których należą krajowcy Wirginji, musimy poczytywać pierwsze z tych podań za miejscowe, chociaż może niedokładnie przez obcego pojęte, drugie za zapożyczone przez Indian od białych. Ale nawet i tutaj wpływ mitu słonecznego jest widoczny i opis otchłani na zachodzie może być porównanym z opisem angielskim w rozmowie anglosaskiej Saturna z Salomonem. „Saga me, forhwan byth seo sunne read on aefen? Ic the secge, forthon heo locath on helle. — Powiedz mi, dlaczego słońce jest czerwone wieczorem? Mówię ci, dlatego, że patrzy na piekło” ³⁾. Do tego wierzenia odnosi się jeszcze jeden uderzający rys mityczny. Posiadamy dowody, że wyobrażenie, iż wulkany są paszczami świata podziemnego, istnieje u ras niższych. Niektórzy Nowozelandczycy wrzucają zmarłych do kraterów ⁴⁾. Z powodu podobieństwa do giehenny, pełnej ognia i siarki, Wezuwjusz,

¹⁾ Birch w Bunsena *Egypt* V; Wilkinson *Ancient Eg.* II, 368; Alger, 101.

²⁾ Smith *Virginia*, u Pinkertona, XIII, 14, 41; XII, 604; ob. niżej o Masaczusetach.

³⁾ Thorpe *Analecta Anglo-Saxonica* 115.

⁴⁾ Schirren, 151. Ob. Taylor *N. Z.* 525.

Etna i Hekla napełniały trwogą chrześcijan, którzy uważali te wulkany za czyście, albo za ujście otchłani, gdzie strącano dusze potępionych ¹⁾. Indianie z Nikaraguy mieli niegdyś zwyczaj składania ofiar ludzkich swemu wulkanowi Masaja, rzucając trupy do krateru; w późniejszych czasach, po nawróceniu krajowców, widzimy spowiedników chrześcijańskich, wysyłających grzeszników na górę, aby spojrzeli w dół (jakgdyby na piekło) na roztopioną lawę ²⁾.

Po czwarte, w starożytności, zarówno jak w nowszych czasach, przychodziło ludziom na myśl przeznaczać słońce i księżyc na miejsce pobytu dusz zmarłych. Wiemy od dzikich Naczeów z nad Misisipi i od Apalców z Florydy, że słońce jest jasnem mieszkaniem zmarłych wodzów i bohaterów i znaleźliśmy podobne pojęcia w teologii meksykańskiej i peruwjańskiej; możemy porównać te wyobrażenia dzikich z dowcipnem przypuszczeniem Izaaka Taylora w jego „Physical Theory of Another Life”, że słońce każdego systemu planetarnego jest zarazem mieszkaniem wyższych i najwyższych istot duchowych, oraz zbiegowiskiem tych, które przebyły na innych planetach poprzednie szczeble niższej organizacji. Być może, iż niektórym więcej się podoba dzieło wielkiego Tobiasza Swindena, wydane w przeszłym stuleciu, które się ukazało we francuskim i niemieckim tłumaczeniu, a w którym autor dowodzi, że słońce jest piekłem, a ciemne plamy są zbiorowiskami dusz potępionych ³⁾. Jeżeli w Ameryce południowej Indianie ze szczepu Saliwa uważają księżyc za raj, gdzie niema moskitów, jeżeli plemię Guajkuru nazywa go ojczyzną zmarłych wodzów i znachorów, a Polinezyjczycy z Tokelau uznają go również za siedlisko zmarłych królów i wodzów, to można postawić obok tych ładnych fantazji Plutarcha opis duszy cnotliwej, która, oczyściwszy się w środkowej przestrzeni, obiera drogę na księżyc, gdzie ją wieńczą, jak zwycięzcę ⁴⁾. Przeciwnie mniemanie, że księżyc jest piekłem, wyraża mocno napuszonym stylem M. F. Tupper:

¹⁾ Meiners, II, 781; Maury *Magie* itd. 170.

²⁾ Oviedo *Nicaragua* 160; Brinton, 288.

³⁾ J. G. Müller *Amer. Urrelig.* 138, ob. również 220 (Karybowie), 402 (Pern), 505, 660 (Meksyk); Brinton *Myths of New World* 233; Taylor *Physical Theory*, rozdz. XVI; Alger *Future Life* 590; ob. również wyżej, str. 13, przypis.

⁴⁾ Humboldt i Bonpland *Voy.* V, 90; Martius *Ethnog. Amer.* I, 233; Turner *Polynesia* 531; Plutarch *De Facie in Orbe Lunae*; Bastian *Psychologie* 80, 89 (dusze na gwiazdach).

„Znam ja cię dobrze, księżycu, ty, królestwo piekielne,
 Ponury satelito, ty, olbrzymie popielisko śmierci,
 Plamo na boskiem niebie, błada siedziba występku,
 Napiętnowane więzienie grzechu, gdzie dusze przeklętych
 Nurzają się w karach. O myśli wzniosła,
 Która wśród czarnych zbrodni nocy, gdy przez świat
 Złe się przemyka, świecisz, strzegąc grzeszników,
 Ty pilnujesz wszystkiego, ty, czujne oko piekła!”

Pomimo różnicy w barwie, dziki czerwonoskóry nie razi tak dalece wywodami teoretycznymi wobec białego filozofa.

Po piąte, dzicy i barbarzyńcy przypuszczając, a przynajmniej nie zaprzeczając istnienia rajów na ziemi i piekła na zachodzie pod ziemią, uznają także istnienie nieba. Wiara w istnienie firmamentu jest jednym z najbardziej pouczających przykładów, okazujących nam przebieg rozwoju pojęć ludzkości i stosunek niższej kultury do wyższej. Wyobrażenie to rodzi się zupełnie naturalnie w umysłach dzieci i zgadza się z najprostszymi dziecinnymi pojęciami kosmologicznymi Indian północno-amerykańskich ¹⁾. Wyspiarze oceanu Południowego ²⁾ opisują ziemię, jako płaszczyznę, pokrytą rzeczywistym sklepieniem niebieskiem. Podobne przekonania żywią Zuluanie, gdyż utrzymują, że błękitne niebo jest skałą, otaczającą ziemię; w wewnętrznej stronie jest słońce, księżyc i gwiazdy, na zewnątrz zaś mieszka ludność niebieska. Murzyni dzisiejsi wierzą natomiast, że firmament rozciąga się nad ziemią jak chusta, lub tkanina, a w poemacie fińskim znajduje się opis, jak Ilmarinen wykuł sklepienie niebieskie z najcieńszej stali i przytwardził doń księżyc i gwiazdy ³⁾. Nowozelandczyk, wyobrażający sobie, że firmament jest stałym i że woda może przezeń przeciekać na ziemię przez szparę, czy otwór, wytłumaczyłby doskonale ustęp z Herodota, dotyczący owego miejsca w Afryce północnej, gdzie, jak mówią Libijczycy, niebo jest dziurawe i zrozumiałby wybornie starożydowskie pojmowanie niebios, jako „twardego, jak zwierciadło metalowe” firmamentu, z oknami, przez które deszcz może spływać potokami z wyżej położonych zbiorników, o których wiemy z późniejszej literatury rabinów, że zostały

¹⁾ Ob. Schoolcraft *Indian Tribes*, część I, 269, 311; Smith *Virginia*, u Pinkertona, XIII, 54; Waitz III, 223; Squier *Abor. Mon. of N. Y.* 156; Catlin *N. A. Ind.* I, 180.

²⁾ Mariner *Tonga Is.* II, 134; Turner *Polynesia* 103; Taylor *New Zealand* 101, 114, 256.

³⁾ Callaway *Rel. of Amazulu* 393; Burton *W. and W. fr. W. Afr.* 454; Castrén *Finn. Myth.* 295.

zrobione przez wyjęcie dwóch gwiazd ¹⁾. U ludów, gdzie przeważa pojęcie o sklepieniu niebieskiem, opowieści o cielesnej podróży, lub o duchowem wniebowstąpieniu nie bywają uważane za przenośnie, lecz za fakta. Rasy niższe mają mniej wybitną skłonność do umieszczania dusz zmarłych w niebie ponad ziemią, niż w krainie podziemnej. Są jednak jeszcze pewne charakterystyczne opisy nieba dzikich, które przytoczymy dalej; parę ich podajemy zaraz. Niektórzy Australczycy zdają się wierzyć, że po śmierci pójdą w górę w obłoki i tam będą jeść, pić, łowić ryby i polować, jak na ziemi ²⁾. W Ameryce północnej Winnibegowie mieli raj w niebiosach, gdzie dusze podróżują po „ścieżce umarłych”, czyli po drodze mlecznej. Irokowie nowożytni utrzymują, w duchu niespożytego mitu słonecznego, że dusza idzie w górę za zachód, dopóki nie dojdzie do cudnych pól w niebiosach, gdzie ludzie, drzewa i wszystko jest tak, jak na ziemi ³⁾. Guarajowie Ameryki południowej, będący w pewnym stopniu przedstawicielami dawnego plemienia Guaranów, czczą dziadka Tamoi, starca nieba; był on ich praojcem, od którego wzięli początek; żył on niegdyś z nimi i uczył uprawiać rolę, później jednak wznosił się do nieba i znikł na wschodzie, obiecawszy poprzednio, że będzie pomagał ludowi swemu na ziemi, a dusze zmarłych przeprowadzał z wierzchołka świętego drzewa do innego życia, gdzie odnajdą krewnych, będą mieli polowania pod dostatkiem i wszystko, co tylko posiadali na ziemi. Z tego powodu Guarajowie stroją zmarłych, palą ich broń i grzebią ciała z twarzą zwróconą na wschód, dokąd udać się mają ⁴⁾. U ludów amerykańskich, gdzie kultura wzniosła się znacznie wyżej, słyszymy o niebie peruwjańskiem, o szczęśliwym „wyższym świecie”, o czasowem schronieniu azteckich wojowników w lesistych płaszczyznach niebieskich, gdzie słońce świeci, gdy jest noc na ziemi; dlatego też Meksykanie powiadają, że słońce idzie wieczorem świecić umarłym ⁵⁾. Co

¹⁾ Herodot IV, 158, ob. 185 i uwagę Rawlinsona. Ob. Smith *Dic. of the Bible*, pod wyrazem *firmament*. Eisenmenger, część I, 408.

²⁾ Eyre *Australia* II, 367.

³⁾ Schoolcraft *Indian Tribes*, część IV, 240 (ale por. część V, 403); Morgan *Iroquois* 176; Sproat *Savage Life* 209.

⁴⁾ D'Orbigny *L'Homme Américain* II, 319, 328; ob. Martins I, 485 (Jumanas).

⁵⁾ J. G. Müller 403; Brasseur *Mexique* III, 496; Kingsborough *Mexico* Cod. Letellier, fol. 20.

do wyobrażeń dawnych poetów aryjskich o niebie, to przebijają się one w następującym hymnie Ryg-Wedy:

Tam, skąd światło się rozchodzi, tam, gdzie słońce wiecznie świeci
W wiecznym blasku swej jasności,—Somo! tam niech duch mój leci!
Niech tam w państwo nieśmiertelnych, gdzie panuje Waiwaswata,
Gdzie olbrzymie głębie wodne, nieśmiertelny duch mój wzłata!
Gdzie niebios trzecie leżą, gdzie w wolności życie spływa,
Duch mój szczęścia nieśmiertelnych niech w jasności tam zażywa!
Tam, gdzie życzeń cel i marzeń, gdzie wspaniały płomień słońca,
Gdzie swoboda i szczęśliwość, pozwól żyć mi tam bez końca!
Gdzie i szczęście i rozkosze, wciąż uciechy i radości,
Gdzie życzenia życzeń dążą, udziel mi nieśmiertelności! ¹⁾

W takich barwnych ogólnych pojęciach, składających się na naturalną religję poety, w systemach kosmicznych starożytnej astronomji, które ze sztuczną wspaniałością architektury barbarzyńskiej wzniesione zostały na niebie, w drganiach mistycznego widzenia, w spokojniejszych zasadach teologicznych, wszędzie, zarówno w pojęciach religijnych braminów, jak buddystów, parsów, późniejszych żydów, muzułmanów, czy chrześcijan, wszędzie można odnaleźć opisy królestwa zmarłych w niebie.

Dla dzieła, które nie ma być podręcznikiem różnych religji, lecz wyjaśnieniem stosunku zapatrywań religijnych człowieka dzikiego a ucywilizowanego, szczegóły te wystarczają, aby zaznaczyć ogólny kierunek wyobrażeń ludzkich o miejscu pobytu dusz zmarłych. Najpowierzchniwszy rzut oka na te wyobrażenia przekona nas, że bez względu na to, czy je uważamy za odziedziczone, czy też za przejęte od innych ludów we wspólnym ruchu religijnego rozwoju, żadne z nich nie może być wyprowadzone w żadnym razie od jakiejś jednej religji, panującej u starożytnej, lub u pierwotnej ludzkości. Noszą one widoczne piętna niezawisłego pochodzenia w rozmaitych określeniach krainy duchów, która znajduje się to na ziemi wśród ludzi, to na ziemi, ale w miejscowości bardzo odległej, to pod ziemią, nad nią, albo z tamtej strony nieba. Pojęcia tego rodzaju spotykają się w różnych krajach, ale podobieństwo ich należy przypisywać powracaniu tych samych, tak widocznych myśli. Niemniej jednak niezależna wyobraźnia przystosowuje się do ciągle powracającego w pomysłach mitu słonecznego, umieszczającego krainę zmarłych w państwie wieczoru, lub nocy, a wejście do niej u bram

¹⁾ Maks. Müller *Chips* I, 46; Roth w *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.* IV, 427.

zachodu słońca. Barbarzyńscy poeci różnych, zdala od siebie leżących krajów musieli prawdopodobnie patrzeć na zachód, starając się wyczytać tam historję życia i śmierci i opowiedzieli ją ludzkości. Jeśli jednak przyjrzymy się bliżej stopniom rozwoju umysłowego, do którego teorie te o życiu przyszłym należą, to okaże się, że umieszczanie królestwa zmarłych w trzech wielkich dziedzinach: na ziemi, w piekle podziemnem i w niebie, nie jest wcale powszechnem. Przewszystkiem, wiara w istnienie na ziemi krainy dusz zakorzeniona jest głęboko w dzikiej kulturze, ale już u barbarzyńców zaczyna zamierać, a na stopniu średniej kultury widzimy ją tylko jako słaby przeżytek. Powtóre, wiara w piekło podziemne zajmuje nie tylko u dzikich wybitne stanowisko, ale utrzymywała się stale w wyższych religjach, chociaż jednak ten świat podziemny coraz rzadziej występuje jako właściwe mieszkanie umarłych, ale przeważnie jako straszne miejsca, czyściec i piekło. Nakoniec, zdaje się, że wyobrażenie o niebie, opierającem się na firmamencie, lub znajdującem się w górnych przestworzach powietrznych, jest mniej rozpowszechnione w pierwotnych wierzeniach dzikich, niż oba poprzednie, ale utrzymuje się za to uporczywie w umysłach ludów nowożytnych. Te teorie lokalne z początku oczywiście przyjmowano w najbardziej dosłownem znaczeniu, chociaż potem, pod wpływem nauk przyrodniczych, wiele rzeczy, branych dawniej za dotykalne, stało się dla teologów przenośnią i fantazją. Ale jednak ten sposób tłumaczenia mało znajduje uznania na niższych stopniach umysłowego rozwoju w Europie nowożytnej, a dzika kosmologja ras niższych stale zajmuje niepoślednie miejsce.

Przechodząc teraz do zbadania stanu zmarłych w nowej ojczyźnie, musimy przedewszystkiem przypatrzeć się opisom życia przyszłego, spotykanyim w różnych religjach. W podaniach tych panuje dużo jednostajności, spowodowanej przeniesieniem dawnych wierzeń w nowe dziedziny, ale jest też wiele podobieństw, których wędrówką wytłumaczyć niepodobna. Główne przyczyny podobieństwa, zarówno, jak różnorodności zdają się spoczywać nierównie głębiej, a mianowicie w samem pochodzeniu i we właściwym znaczeniu wierzeń. Szczegóły o życiu przyszłym nie są bynajmniej u ras niższych i wyższych różnolitym zbiorem samowolnych fantazji. Gdy się je szereguje, gromadzą się one same przez się koło idei środkowej i tworzą skupienia, których stosunek zdaje się wskazywać specjalny przebieg ich rozwoju. Między obrazami, w których świat przedstawia sobie swoje nadzieje przyszłości, trzeba rozróżnić dwa rodzaje pojęć. Jednem z nich jest, że życie przyszłe jest tylko odbiciem doczesnego; w nowym

świecie, pełnym bądź wymarzonej piękności, bądź strasznej grozy, ludzie zachowują dawną postać i wśród ziemskich rzeczy, otoczeni przyjaciółmi, będąc w posiadaniu dawnego ziemskiego mienia, zajmują się zwykłymi ziemskimi czynnościami. Drugiem pojęciem jest, że życie przyszłe ma być zapłatą; los ludzki jest tam następstwem zasług, mianowicie jest karą, lub nagrodą za życie na ziemi. Pierwsze z tych pojęć nazwiemy (za kapitanem Burtonem) „teorią dalszego trwania” (continuance-theory); stanowi ona przeciwieństwo drugiej, „teorii zadośćuczynienia” (retribution-theory). Wzięte osobno, lub w połączeniu obie te teorie są kluczem do zajmującego nas przedmiotu i gdy się wkoło nich zgromadzi wszystkie typowe przykłady, to się umożliwni przegląd systematyczny wszystkich najcharakterystyczniejszych wyobrażeń ludzkich o życiu pozagrobowym.

Do teorii dalszego trwania należą szczególnie poglądy dzikich na świat duchów, będący jakby krainą snów, do której dusze żyjących często wędrują dla odwiedzania dusz zmarłych. Tam to dusza zmarłego Karena bierze duszę swej siekiery i noża, buduje chatę i ścina ryż; cień algonkińskiego myśliwca poluje na dusze bobrów i łosiów, posuwając się na duszach łyżew po duszy śniegu. Futrem obszyty Kamczatczyk jeździ sankami, zaprzężonemi w psy; Zuluaniin doi krowy i zapędza stado do kraalu; plemięcy południowo-amerykańscy żyją dalej, cali, lub pokaleczeni, zdrowi, lub chorzy, jak dawniej, mając przy sobie żony, tylko, jak twierdzą Araukanie, nie mają już dzieci, bo są tylko duszami ¹⁾. Świat duchów jest światem snów w swoich fantastycznych mglistych obrazach, do których wszakże rzeczywistość dostarczyła wzorów; jest to także świat snów w swem żywym wyidealizowaniu poważniejszych myśli i uczuć życia na jawie.

„Ujrzałem raz bór, rzekę i łąk kwiecie,
Zwykły, codzienny obraz ziemi;
W postaci innej przecie
Jaśniało wszystko tam barwami niebieskiemi
I jak sen piękny przedziwnemi.”

To też Indjanin ze szczepu Mohawków opisuje piękną krainę raju, jakgdyby wyśnioną. Cień Odżybuanina idzie szeroką, udeptaną ścieżką, wiodącą ku zachodowi, przebywa

¹⁾ Cross *Karens l. c.* 309, 313; Le Jeune w *Rel. des Jés.* 1634, str. 16; Steller *Kamtschatka* 272; Callaway *Zulu Tales* I, 316; Klemm *Cultur-Gesch.* II, 310, 315; J. G. Müller *Amer. Urrel.* 139, 286.

głęboką, bystrą wodę i stanąwszy w kraju, pełnym zwierzyny i wszystkiego, czego Indianin pożąda, łączy się z krewnymi, osiedlonemi w dużych wioskach ¹⁾. Na południowym kontynencie Jurakareowie boliwijscy spodziewają się wszyscy życia przyszłego, gdzie będzie ciągłe polowanie, a brazylijskie plemiona leśne mają się znaleźć w pysznym lesie, pełnym drzew tykwowych i zwierzyny, gdzie dusze zmarłych żyją w szczęśliwości ²⁾. Grenlandczycy mają nadzieję, że dusze ich blade, nikłe, bezcielesne, niepochwytne dla żywych, będą wiodły życie wieczne, lepsze od ziemskiego. Mówią, że na niebie, gdzie tęcza się opiera, dusze rozbijają namioty wkoło wielkiego, obfitującego w ryby i ptactwo jeziora, z którego woda wezbrawszy wylewa się na firmament i spada deszczem na ziemię. Jeżeliby brzegi się przerwały, toby nastąpił drugi potop. Ale ponieważ najlepszych i najwięcej środków do życia dostarczają im głębie morskie, przeto skłonni są do wierzenia, że kraj Torngarsuk leży pod morzem, czy pod ziemią i że się do niego wchodzi przez głębokie pieczary w skałach. Panuje tam wieczne lato, wiecznie przepyszne światło słoneczne, niema tam nigdy nocy, kraj przepełniony jest ptactwem i rybami, wydrami i renami, które można łowić bez trudności, albo się je znajduje żywe, gotujące się w dużym kotle ³⁾. W Afryce południowo-zachodniej dusze Kimbundów żyją dalej w „Kalunga”, kraju, w którym słońce świeci, gdy na ziemi noc panuje; jest tam obfitość jada i napojów, są kobiety na usługi, są polowania i tańce dla rozrywki, słowem, życie jest tam poprawnem wydaniem doczesnego ⁴⁾. Jeżeli porównamy te widoki życia przyszłego z obrazami, będącemi wyrazem nadziei ludów ucywilizowanych, to znajdziemy wistocie różnice w szczegółach, ale w gruncie rzeczy jest zawsze to samo: podnoszenie do ideału szczęścia ziemskiego. Ideał Skandynawczyka da się streścić w kilku szerokich rysach. Idzie on po śmierci do Walhalli, gdzie wraz z tłumem innych wojowników staje co rano do szeregu; rozpoczyna się walka na płaszczyźnie Odyna i zbieranie trupów, jak po bitwie na ziemi, a gdy nadejdzie godzina posiłku, to wszyscy, polegli i zwycięzcy, wsiadają na koni i dążą do domu, aby jeść wiecznego dzika i pić miód i piwo

¹⁾ Bastian *Psychologie* 224; Schoolcraft *Indian Tribes*, część II, 135.

²⁾ D'Orbigny *L'Homme Américain* I, 364; Spix i Martius *Brasilien* I, 383; De Laet *Novus Orbis* XV, 2.

³⁾ Cranz *Grönland* 258.

⁴⁾ Magyar *Süd-Afrika* 336.

z Ezirem ¹⁾. Aby zrozumieć pojęcia mahometańskie, trzeba odczytać dwa rozdziały Koranu, w których prorok opisuje wiernych w raju. Spoczywają oni na łożach ze złota i drogich kamieni, obsługiwani przez wiecznie młode dzieci, mając pełne dzbany napoju, nie szumiącego nigdy w głowach biesiadników, żyją pośród bezkolczastych lotusów i bananów okrytych owocami aż do ziemi, żywią się ulubionymi owocami i mięsem najrzadszych ptaków, mają przy sobie hurysy z pięknymi czarnymi jak perły w muszlach oczyma i nie słyszą żadnych bezmyślnych ani bezbożnych rozmów, lecz tylko słowa: „Pokój, pokój!”

„Ci, którzy się lękają Boskiego sądu, będą mieli dwa ogrody.

Któremu z dobrodziejstw Bożych chcecie zaprzeczyć?

Upiększone gaikami.

Któremu z dobrodziejstw Bożych chcecie zaprzeczyć?

W każdym z nich będą wytryskiwać dwie fontanny.

Któremu z dobrodziejstw Bożych chcecie zaprzeczyć?

W każdym będą rosły dwa rodzaje owoców.

Któremu z dobrodziejstw Bożych chcecie zaprzeczyć?

Będą leżeli na dywanach, przetykanych srebrem i złotem;

owoce obu ogrodów będą blisko i łatwo będzie je zrywać.

Któremu z dobrodziejstw Bożych chcecie zaprzeczyć?

Będą tam młode dziewice o skromnem spojrzeniu, nie zhańbione

przez mężczyzn, ani dżynnów.

Któremu z dobrodziejstw Bożych chcecie zaprzeczyć?

Są one jak hjacynty, lub korale.

Któremu z dobrodziejstw Bożych chcecie zaprzeczyć?

Co jest nagrodą za dobro, jeżeli nie dobro?

Któremu z dobrodziejstw itd. ²⁾.

Z temi opisami raju, będącemi wyidealizowaniem życia doczesnego, godzi się porównać inne, które noszą na sobie piętno kasty duchownej, wyobrażającej sobie niebo na swój sposób. Staną nam przed oczami oblicza rabinów żydowskich, wygłaszających wiarę swą w istnienie wysokich szkół na sklepieniu niebieskiem, gdzie Rabbi Symeon ben Jochai i wielki Rabbi Eljezer uczą prawa i wykładają Talmud, tak, jak wykładali niegdyś na ziemi, a mistrze i uczniowie chodzą, rozprawiając o zawiłych pytaniach i zagadnieniach, oraz o przewrotnych odpowiedziach, które podobały się ich duszom na ziemi ³⁾. Niemniej jasno odbijają się umysły buddystów

¹⁾ *Edda*: „Gylfaginning”.

²⁾ *Koran*, rozdz. LV, LVI.

³⁾ Eisenmenger *Entdecktes Judenthum*, część I, str. 7.

w tem niebie, które same stworzyły. W ich pojęciu zmysłowe przyjemności marne są i godne pogardy w porównaniu z wewnętrzną uciechą mistyczną, która rośnie i rośnie, aż samowiedza zaginie, a po tem niebie, w którem spędzają miliony lat w boskiej szczęśliwości, następuje inne niebo, gdzie cierpienia i rozkosze cielesne ustają, a radość staje się czysto duchową, tak, że nareszcie na wyższym stopniu nawet powłoka cielesna ginie i po przebyciu ostatniego nieba, gdzie się znajdują w stanie „ani świadomości, ani nieświadomości”, następuje nirwana, tak, jak po zachwyceniu następuje zemdlenie ¹⁾.

Ale nauka o dalszem życiu dusz ma inną ciemniejszą stronę. Są opisy miejsca pobytu zmarłych, noszące cechy raczej historii o strachach, niż sennych widziadeł. Królestwo cieniów, rozumiane szczególnie jako jaskinia pod ziemią, wydawało się ponurem i smutnem mieszkańcom tego „białego świata”, jak Rosjanie nazywają kraj żyjących. Według pewnego opisu hurońskiego, tamten świat, ze swemi polowaniami i rybołówstwem, z wysławianiami siekierkami, sukniami i naszyjnikami, podobny jest do tego świata, tylko dusze zawodzą tam i jęczą dzień i noc ²⁾. Tak samo ogół Meksykańczyków, możnych i małych, wybierał się prosto z łóża śmierci do Mikatlanu, podziemnego Hadesu i spoglądał nań z rezygnacją, ale bez radości. Przy obrzędach pogrzebowych nie wolno było pozostałym przy życiu zbyt się martwić; nieboszczykowi przypominano, że przeżył i przetrwał cierpienia tego życia, tak szybko przemijającego, jakgdyby się kto wygrzewał na słońcu i błagano zmarłego, aby się nie starał o powrót do krewnych, ponieważ opuścił ich na zawsze, na wieki, a za pociechę miało mu służyć to, że i ich cierpienia skończą się kiedyś i oni podążą tam, gdzie ich wyprzedził ³⁾. Basutowie wierzą powszechnie w życie przyszłe w Hadesie, a niektórzy wyobrażają sobie, że w świecie podziemnym znajdują się doliny wiecznie zielone, ze stadami bezrogiego, pstrokatego bydła, należącego do zmarłych; jednak przeważa przekonanie, że umarli błędzą w ciszy i spokoju, nie odczuwając ani radości, ani smutku. Zapłaty za uczynki niema tam wcale ⁴⁾. Hades ludów Afryki zachodniej nie zdaje się też być rajem

o

¹⁾ Hardy *Manual of Buddhism* 5, 24; Köppen *Rel. des Buddha* I, 235 itd.

²⁾ Brebeuf *Rel. des Jés.* 1636, str. 105.

³⁾ Sahagun *Hist. de Nueva Espana*, ks. III, przyp. rozdz. I, Kingsborough, VII; Brasseur, III, 571.

⁴⁾ Casalis *Basutos* 247, 254.

zachwycenia, sądząc z opisu kapitana Burtona: „Opowiadano o starożytnych Egipcjanach, że woleli żyć w Hadesie, niż na brzegach Nilu. Dahomejczycy twierdzą, że ten świat jest tylko rozsądnikiem ludzkości, a że dopiero tamten jest jej ojczyzną; ojczyzny tej nie odwiedza jednak nikt dobrowolnie. Nie spodziewają się oni ani kar, ani nagród w przyszłym życiu; król będzie królem, niewolnik niewolnikiem. Ku-to-men, czyli kraj zmarłych, drugi, chociaż nie lepszy świat Dahomejczyków, jest światem duchów, cieniów, gdzie tak, jak duchy dziewiętnastego wieku w Europie, wiodą życie spokojne, z wyjątkiem chwil, gdy jako medja ściągane są do salonów żyjących ludzi”. Jorubowie, sąsiedzi Dahomejczyków, wydają sąd o życiu przyszłym w przysłowiu: „Lepszy kącik w tem życiu, niż kąt w świecie duchów” ¹⁾. Finnowie, którzy się bali duchów zmarłych, jako istot nieżyczliwych i szkodliwych, wierzyli, że mieszkają one w grobach wraz z ciałem, albo też, co Castrén uważa za późniejsze wyobrażenie, przeznaczali im miejsce zamieszkania pod ziemią w Tuoneli. Tuonela była podobna do świata żyjących, słońce tam świeciło, był tam ląd i woda, lasy, pola, rola i łąki, były niedźwiedzie, wilki, węże i szczupaki, ale wszystko było gorsze i nędzniejsze, lasy ciemne, napełnione dzikim zwierzem, woda czarna, niwy rodzajne zasiane były zębami węzów; panował tam bezlitośny stary Tuoni z okrutną żoną i synem o krzywych, żelazem zakończonych palcach i we troje czuwali i pilnowali, aby umarli nie uciekali ²⁾. Niewiele mniej groźne było pojęcie klasyczne o świecie podziemnym, dokąd umarli musieli schodzić do tych wielu, co poszli przed niemi (ἐς πλεόνων ἑκέσθαι; penetrare at plures; andare tra i più). Rzymski Orkus więzi blade dusze, jest drapieżny i nie szczędzi ani dobrych, ani złych dusz. Ponurym jest też Hades grecki, ciemny przybytek cieniów zmarłych, które mają zarazem twarz i postać dawną i rany śmiertelne, bujają, kupią się, szepczą i wiodą cień życia. Jak dziki myśliwiec poluje po śmierci na cieniu stepu, tak wielki Orjon wiecznie dźwiga spiżową maczugę i goni na łąkach asfodelowych uciekające zwierzęta, które zabił przed laty w górach samotnych. Zarówno jak dzisiejszy dziki Afrykanin, tak Achilles szybkoconogi pogardza takim nędznem, mizernem życiem cieniów; wolałby służyć jak prosty sługa, niż być panem wszystkich zmarłych.

¹⁾ Burton *Dahome* II, 156; *Tr. Eth. Soc.* III, 403; *Wit and Wisdom from W. Afr.* 280, 449, ob. J. G. Müller, 140.

²⁾ Castrén *Finn. Myth.* 126 itd. *Kalewala*, runa XV, XVI, XLV itd.; Meiners, II, 780.

„Wszak zdobyć można woły i tuczne barany,
Także trójnogi, rumaki o złotych grzywach;
Lecz gdy przez wargi wymknął się raz duch człowieka,
Nikt go nie wróci łupieżą, ani grabieżą”¹⁾.

Gdzie i jakim był Szeol, mieszkanie zmarłych u starożytnych Żydów? Chociaż obraz jego poddała ciemna, spokojna, nieunikniona mogiła, tak, że oba te pojęcia zlewają się z sobą w poetycznym wyrazie hebrajskim, niemniej jednak Szeol nie jest jedynie ogólną nazwą dla cmentarza. Narody, które znały myśl o podziemnej krainie dusz zmarłych i na określenie jej posiadały utarte nazwy, użyły ich naturalnie przy tłumaczeniu Biblii dla zastąpienia jednoznacznego z niemi Szeolu. Dla Greków *Szeol* stał się w Septuagincie *Hadesem*; tłumacze koptyjscy użyli w tym celu starodawnego wyrazu egipskiego *Amenti*, a Wulgata nazwała tamten świat *Infernusem*. Ulfilas przełożył Hades Nowego Testamentu na gotyckie *Halja*, pozostawiając mu starogiermańskie znaczenie ciemnej krainy zmarłych pod ziemią. Tak samo Anglicy użyli wyrazu *Hell* (w dawnem znaczeniu) na przetłumaczenie nazw Szeol i Hades w przekładzie Starego i Nowego Testamentu. Wyraz ten wprowadzał jednak w błąd niewykształcone umysły, gdyż bywał też używany w znaczeniu Giehenny, miejsca męczarni. Dawni hebrajscy historycy i prorocy, nie uznający ani nadziei wiecznej szczęśliwości, ani obawy wiecznej męki za kierownictwo życia doczesnego, nie dali nam żadnej wyraźnej teorii o życiu przyszłym, tak, że ich przygodne wzmianki usprawiedliwiają tłumaczów, którzy uważają Szeol za Hades. Szeol jest odrębną miejscowością, gdzie zmarli przemieszkują wraz z przodkami: „A Izaak oddał ducha i zmarł i połączył się ze swym ludem..... i synowie jego Ezaw i Jakób pogrzebali go”. Abraham, chociaż nie pochowany w ojczyźnie przodków, połączył się też „ze swym ludem”, a Jakób nie troszczy się o to, że ciało jego, pochowane obok ciała Józefa w pustyni, będzie rozszarpane przez dzikie zwierzęta, skoro powiada: „Zstąpię w otchłań do syna mego, noszącego żalobę w Szeolu” (עֵשׂ אֶדּוּם w LXX, „èpesèt èàmenti” po koptyjsku, a „in infernum” w Wulgacie). Szeol, jak sama nazwa wskazuje, jest jaskinią ustronną; nie zwykłym grobem pod powierzchnią ziemi, lecz straszliwie głębokim światem podziemnym: „Wysoki, jak niebo, cóż uczynisz? Głębszy od Szeolu, co możesz wiedzieć?”—„Gdyby nawet zagrzebali się w Szeolu, to i stamtąd wydobędzie ich ręka moja; gdyby nawet dostali

¹⁾ Homer *Il.* IX, 405; *Odys.* XI, 218, 475; Wirg. *En.* VI, 243 itd. itd.

się na niebiososa, to i stamtąd ich strącę". Tam zstępują Żydzi i poganie: „Który człowiek żyje i nie zobaczy śmierci? Czy wyswobodzi duszę z mocy otchłani?" Assur z całą gromadą, Elam z całym swym tłumem, wszyscy polegli nieobrzezani tam leżą. Wielki król Babilonu musiał tam zstąpić:

„Otchłań drży przed tobą, gdy się ku niej zbliżasz,
Budzi dla ciebie potężnych zmarłych, wielkich wodzów świata;
Każe powstać z tronów wszystkim królom narodów;
Wszyscy zbliżą się do ciebie i rzekną:
Czyś nawet i ty osłabił, jak my? Czy stałeś się do nas podobnym?"

Rephaim, „cienie" zmarłych, które mieszkają w Szeolu, nie lubią, gdy wywoływacz duchów zakłóca ich spokój: „I rzekł Samuel do Saula, czemu mię zaniepokoiłeś i przyjsz mi każeś?" Spokój ich jednakże, w przeciwieństwie do życia ziemskiego, ma pewną domieszkę zaszępienia. „Wszystko, co ręka twa może uczynić, czyń zawczasu, bo w Szeolu, do którego pójdziesz, niema pracy, ani sztuki, ani wiedzy, ani umiejętności" ¹⁾. Takie wyobrażenia o życiu cieniów w świecie podziemnym nie zagięły u Żydów nawet w późniejszych czasach, gdy nastąpiła wielka zmiana w nauce o życiu przyszłym i rozszerzyła się w świecie hebrajskim w tak silnym stopniu, że poprzednie pojęcia o dalszem trwaniu dusz ustąpiły miejsca wierze w zmartwychwstanie i zapłatę. Starożytne te pojęcia znalazły przystęp do nauki chrześcijańskiej w takich np. obrazach, jak Limbus Patrum, Hades, do którego zstępował Chrystus, aby uwolnić patriarchów.

Teoria zapłaty w życiu przyszłym zawiera wogóle wiarę w rozmaite stopnie przyszłej szczęśliwości, rozdawanej ludziom na tamtym świecie, stosownie do ich życia doczesnego. Wiara w tę zapłatę nie jest bynajmniej powszechną w ludzkości; wiele ludów wierzy w ducha, żyjącego po śmierci ciała, nie uznając przytem, iżby los ducha tego zależał od postępku człowieka za życia. Wiara w zapłatę nie była pierwotną częścią składową nauki o życiu przyszłym. Przeciwnie, jeżeli będziemy utrzymywać, że ludzie pierwotni wytworzyli sobie pojęcie o duszy, żyjącej po śmierci i że niektóre ludy, ale bynajmniej nie wszystkie, wzniosły się później aż do uznania zapłaty za

¹⁾ Ks. Rodz. XXXV, 29; XXV, 8; XXXVII, 35; Job XI, 8; Amos IX, 2; Psalm LXXXIX, 48; Ezech. XXXI, XXXII; Izajasz XIV, 9, XXXVIII, 10—18; 1 Sam. XXVIII, 15; Eklez. IX, 10. Zestawienie to pochodzi z Algiera *Critical History of the Doctrine of a Future Life*, rozdz. VIII; ob. F. W. Farrar w Smitha *Dic. of the Bible*, art. hell.

życie doczesne, to mniemaniu temu, ile wiadomo, żadne fakty nie zaprzeczają ¹⁾. U wyżej stojących dzikich jednak stosunek między życiem człowieka, a jego szczęśliwością, lub niedolą po śmierci bywa często ściśle określonym artykułem wiary, którego ślady widzieć można w religjach barbarzyńskich, a nawet w samej treści chrześcijaństwa. Wszakże miejsca nagrody i kary w życiu przyszłym nie są jednostajne w różnych religjach całego świata; różnią się one nawet w pojęciach wyznawców jednej wiary. Wynik jest lepiej określony, niż przyczyna, a skutek, niż środki. Ludzie, którzy w podobny sposób wyobrażają sobie miejsce nadziemskiej szczęśliwości poza grobem, mają nadzieję osiągnąć ją tak odrębnymi drogami, że ścieżka żywota, wiodąca jeden naród do wiecznej szczęśliwości, wydaje się sąsiedniemu drogą do przepaści. Śledząc wśród dzikich i barbarzyńskich ludów warunki, stanowiące o przyszłej szczęśliwości, musimy określić je z pewną ścisłością, jako: doskonałość, odwaga, stanowisko społeczne, godność duchownego. W ogólności jednak w religjach niższych szczeblów kultury, z wyjątkiem tych, które uległy wpływowi wyższej cywilizacji, los człowieka po śmierci nie jest karą, lub nagrodą, przysądzoną mu za moralne postępowanie za życia. Różnica w losie dusz ludzi rozmaitego stanu należy najczęściej do jakiejś teorii pośredniej, zajmującej miejsce pomiędzy teorią dalszego trwania, a późniejszą teorią zapłaty. Wyobrażenie, że życie przyszłe podobne jest do doczesnego, rozwinęło prawdopodobnie pojęcie, że to, co daje chwałę i pomyślność na tym świecie, daje ją także na tamtym, tak, iż warunki ziemskie wpływają na różność losów po śmierci. Los człowieka po śmierci jest więc raczej wynikiem jego położenia za życia, nie zaś karą, lub nagrodą. Porównanie poglądów z różnych stopni kultury może usprawiedliwić przypuszczenie co do rzeczywistej ich kolei w historii i potwierdzać przekonanie, że nauka o przyszłym istnieniu przeszła przez jakiś stan przejściowy, zanim się rozwinęła w naukę o nagrodzie i karze poza grobem. Przejście to ze względu na głęboki wpływ na życie ludzkie nie ma może równego sobie w historii religii.

¹⁾ Nauka o przeciwnym losie po śmierci, jak w Kamezatce, gdzie twierdzą, że bogacz i ubogi zamieniają swoje stanowiska na tamtym świecie (ob. Steller, 269—72), jest zbyt wyjątkową u ludów niższych, iżby można było brać ją tu pod uwagę. Ob. Steinhauser *Rel. des Negers* w dz. wsk. 135. „Najmożliwszy tego świata będzie najniższym na tamtym świecie”, mówi przysłowie Wolofów (Burton *Wit and Wisdom* 28).

Wpływ stanowiska społecznego za życia na przyszłe istnienie, z punktu widzenia niższych ludów, przyczynia się znakomicie do zrozumienia tej fazy przechodniej. Proste przeniesienie z jednego życia do drugiego czyni panów i niewolników panami i niewolnikami na tamtym świecie i ta naturalna zasada jest bardzo rozpowszechnioną. Ale zdarzają się wypadki, że kasta ziemską staje się po śmierci wręcz przeciwną. Nadpowietrzny raj Rajatea, z pachnącemi i wiecznie kwitnącemi kwiatami, przepełniony doskonałemi chłopcami i dziewczętami, rozweselany wspaniałemi uroczystościami i igrzyskami, przeznaczony był dla uprzywilejowanych klas Areojów i wodzów, którzy mogli płacić kapłanom okupy, ale nie dla ludu pospolitego. Pojęcie to dosięgło szczytu na wyspach Tonga, gdzie dusze możnych przenoszą się do raju na wyspę Bolotu, aby zająć tam stanowisko podobne temu, które zajmowali na ziemi, a dusze plebejów, jeżeli wogóle istnieją, umierają wraz z ciałem ¹⁾. Na wyspie Vancouvera Ahtowie wyobrazili sobie w niebie słoneczny, spokojny i bogaty kraj Kuawteahta, jako miejsce spoczynku możnych wodzów, którzy przebywają w jednym wielkim domu jako goście stwórcy; zabici na wojnie mają osobne przybytki. Natomiast wszyscy Indjanie niższego rzędu schodzą głęboko pod ziemię, do kraju Czaj-her, gdzie są biedne domy, gdzie niema łososiów, ani jeleni i gdzie kołdry są tak małe i cienkie, że gdy grzebią zmarłego, to przyjaciele dają mu zwykle kołdrę do mogiły, aby się dostała do świata podziemnego i służyła duszy ²⁾. Nadzieja godności królewskiej po śmierci, czyli losu innego, niż los zwykłych śmiertelników, przebija się widocznie u Naczeów luizjańskich, gdzie rodzina królewska, pochodząca ze słońca, ma poniekąd powrócić na słońce. Tak samo w potężniejszym cesarstwie Peruwji, Inka, czujący, że śmierć się zbliża, oświadczał zgromadzonym podwładnym, iż jest wezwanym do nieba, aby zasiąść z ojcem swym, słońcem ³⁾. Lecz w wyższych religjach zmiana teorii dalszego trwania na teorię zapłaty jest zadziwiającą w swej zupełności. Powiastka o owej wielkiej pani, która umacniała nadzieje swoje przyszłej szczęśliwości zapewnieniem, że: „Namysłą się dobrze, zanim odmówią osobie mego stanowiska”,

¹⁾ Ellis *Polyn. Res.* I, 245, 397; ob. również Turner *Polynesia* 237 (Samoanie); Mariner *Tonga Is.* II, 105.

²⁾ Sproat *Savage Life* 209.

³⁾ *Réc. des Voy. au Nord* V, 23 (Naczeowie); Garcillaso de la Vega *Commentarios Reales* ks. I, c. 23, przekł. C. R. Markhama; Prescott *Peru* I, 29, 83; J. G. Müller 402 itd.

wyduje się nam prostym żartem. Jednakże, tak jak wiele innych dowcipów nowożytnych, jest to archaizm, który przy dawniejszym stopniu kultury nie miał w sobie nic śmiesznego.

Do szczęśliwego kraju Torngarsuka, Wielkiego Ducha, dostają się tylko, jak Cranz powiada, ci Grenlandczycy, którzy byli dzielniemi pracownikami, innego bowiem pojęcia o cnocie nie mają; a więc idą tam ci, którzy spełnili wielkie czyny, złowili dużo wielorybów i psów morskich, którzy wiele przebyli, lub utonęli w morzu, a także kobiety, zmarłe z połogu ¹⁾. Charlevoix opowiada o Indjanach, mieszkających więcej ku południowi, że utrzymują, iż będą polowali po śmierci na prerjach, gdzie panuje wieczna wiosna, ale tylko w razie, jeżeli byli dobrmi myśliwcami i wojownikami za życia. Lescarbot, mówiąc o wierze Indjan wirgińskich, że po śmierci dobrzy będą spoczywać, a źli pójdą na męki, zastrzega, że złemi są ich wrogowie, a dobrmi oni sami, tak, iż mają wszelką nadzieję żyć bardzo wygodnie, szczególnie, jeżeli dobrze bronili ojczyzny i zabijali nieprzyjaciół ²⁾. Coś podobnego mówi Jan de Lery o dzikich Tupinambach w Brazylii; wierzą oni, że dusze cnotliwych, tj. tych, którzy się mścili i zjedli wielu wrogów, pójdą za duże góry i będą tańcować w pięknych ogrodach wraz z duszami ojców, dusze zaś zniewieściałych i niegodnych, którzy nie myślą o obronie ojczyzny, pójdą do Ajgnana, Złego Ducha, na wieczne męki ³⁾. Charakterystyczniejszą i zapewne pierwotniejszą i bardziej przyrodzoną jest wiara Karybów, że dzielni z ich plemienia idą po śmierci na wyspy szczęśliwości, gdzie dziko rosną wszystkie doskonałe owoce, przepędzają tam czas na ucztach i tańcach i mają wrogów swych Arawaków za niewolników, a tchórze, co nie śmieli wyruszyć na wojnę, mają służyć Arawakom i mieszkać za górami w kraju pustym i nieurodzajnym ⁴⁾.

Los poległych na wojnie wojowników jest przedmiotem dwóch dziwnie sprzecznych teorii. Wspominaliśmy już poprzednio o głęboko zakorzenionem przekonaniu, że przy zranieniu, lub uszkodzeniu ciała, dusza w tym samym stanie zjawia się na tamtym świecie. Może istnieje przekonanie, że wskutek gwałtownej śmierci wraz z ciałem uszkodzoną zostaje

¹⁾ Cranz *Grönland* 259.

²⁾ Charlevoix *Nouvelle France* VI, 77; Lescarbot *Hist. de la Nouvelle France*, Paryż 1619, str. 679.

³⁾ Lery *Hist. d'un Voy. en Brésil* 234; Coreal *Voi. aux Indes Occ.* I, 224.

⁴⁾ Rochefort *Iles Antilles* 430.

i dusza. Mniemanie to skłania Mintyran półwyspu Malajskiego, którzy nie wierzą w przyszłą nagrodę i karę, do wykluczania zmarłych gwałtowną śmiercią z raju „Wyspy Owocowej” (Pulo Bua); skazani oni są na mieszkanie w „Czerwonym Kraju” (Tana Mera), pustym i jałowym do tego stopnia, że dusze muszą przynosić sobie żywność z owej szczęśliwej wyspy ¹⁾. W Ameryce północnej panuje podobno u Huronów przekonanie, że dusze zabitych na wojnie żyją osobno i ani one, ani dusze samobójców nie są wpuszczane do wiosek duchów swego szczepu. Warto wspomnieć tu o wierzeniu, przypisywanem niektórym Indianom w Kalifornji; posłuży ono nie tyle jako dowodny przykład wrodzonej świadomości, ile jako wskazówka, że zapożyczanie poglądów chrześcijańskich nieraz utrudnia etnografom dochodzenia. Indianie ci twierdzą, że Niparaja, Wielki Duch, nienawidzi wojny i nie chce mieć w raju wojowników, ale przeciwnik jego Wak, zamknięty za bunt w wielkiej pieczarze, zabiera do siebie poległych w bitwie ²⁾. Z drugiej strony silnie w sercach dzikich zakorzenione mniemanie, że męstwo jest cnotą, a przelew krwi najpiękniejszym zajęciem bohatera, budzi bardzo naturalnie nadzieję najwyższego szczęścia dla duszy człowieka, którego zabito na wojnie. Oczekiwanie to nie było obcem w Ameryce północnej chociażby temu plemieniu indyjskiemu, które opowiadało o Wielkim Duchu, przechadzającym się po wyspie na Górnem jeziorze, oświeconej księżycem; tam to udają się polegli wojownicy i zabawiają się polowaniem ³⁾. Krajowcy Nikaraguy utrzymują, że ludzie, którzy zmarli w domu, idą pod ziemię, a dusze zabitych w boju dążą na wschód, skąd słońce przychodzi i służą bogom. Odpowiada to poniekąd ciekawej troistej postaci życia przyszłego u pokrewnych im Azteków. Miktlan, Hades ogółu zmarłych i Tlalokan, raj ziemski, osiągany przez umierających śmiercią niezwykłą, lub gwałtowną, znamy już ze wzmianek poprzednich. Ale dusze poległych w walce, a także zabijanych jeńców i kobiet, zmarłych z połogu, udawały się na równiny niebieskie. Bohaterowie patrzyli tam przez otwory w tarczach, przebite strzałami w walkach na ziemi, wyczekiwali wschodu słońca, które witali z radością, wykrzykując i szczękając orężem; wieczorem matki spotykały ich z muzyką i tańcami i odprowadzały na

¹⁾ *Journ. Ind. Archip.* I, 325.

²⁾ Brebeuf w *Rel. des Jés.* 1636, str. 104. Ob. również Meiners, II, 769; J. G. Müller, 89, 139.

³⁾ Chateaubriand *Voy. en Amérique* (Religja).

zachód ¹⁾. Umrzeć „słomianą śmiercią starości” było dla starego Normanda zstąpieniem do ponurego i nienawistnego domu Heli, bogini śmierci. Jeżeli nie przypadł mu w udziale los wojownika na polu bitwy, a śmierć zaskoczyła na spokojnej pościeli, to winien był przynajmniej mieć draśnięcie włóczni,—znak Odyna—aby móc wstąpić do pożądanej Walhalli z duszą, krwią splamioną. Jeżeli kiedykolwiek, powiada pewien pisarz nowożytny, niebo cierpiało od gwałtów, to z pewnością wtedy; gwałtownik zdobywał je przemocą ²⁾. Wyobrażenie to śledzić możemy jeszcze na widowni wojen krzyżowych, gdzie żołnierze przelewem własnej krwi dosługiwali się niewiedzącej korony męczeńskiej. Chrześcijanie i mahometanie, przejęci wzajemną nienawiścią, pocieszali się przy konaniu myślą o otwierającym się raju na przyjęcie pogromców niewiernych.

Takie wyobrażenia o przyszłej szczęśliwości, lub niedoli, panujące u ras niższych, z niewielu wyjątkami, nie wydają się ani przyjętymi od szczepów ucywilizowanych, ani też po przyjęciu spaczonymi. Należą one raczej do tego środowiska intelektualnego, w którym je znajdujemy. A jeżeli tak jest, to nie możemy ani zapoznawać, ani przeceniać ich wpływu na etykę ras niższych. „Dobrzy są dobrymi wojownikami i myśliwymi”, mawiał pewien wódz Paunjów. Autor, który nam to powtarza, robi uwagę, że takie same byłoby zdanie wilka, gdyby mógł je wypowiedzieć ³⁾. Niemniej jednak, jeżeli doświadczenie doprowadziło społeczeństwo dzikich do nazwania cnotami takich przymiotów, jak dzielność, przebiegłość i przemyślność, to niejeden moralista uzna, że zasada ta jest nie tylko etyczną, ale stanowi podstawę etyki. I gdy te dzikie społeczeństwa dochodzą do wniosku, że takie cnoty otrzymują nagrodę na innym świecie, to naukę o przyszłej szczęśliwości i niedoli, przeznaczonych dla dobrych i złych, uważać można za będącą w zgodzie z moralnością, chociaż nie dowodzi ona wysokiego stopnia rozwoju. Ale wielu pisarzy, określając moralność, ogranicza ją znacznie ciśniej. Trzeba to mieć na uwadze, oceniając wywody wielu wytrawnych zresztą etnologów, którzy odmawiają charakteru moralnego wyobrażeniom

¹⁾ Oviedo *Nicaragua* 22; Torquemada *Monarquia Indiana*, ks. XIII, c. 48; Sahagun, ks. III, rozdz. I—III, Kingsborough, VII. Por. Anderson *Exp. to W. Yunnan* 125 (Szanowie, dobrzy ludzie i matki, zmarłe przy porodzie, idą do nieba, źli i poległi od miecza—do piekła).

²⁾ Alger *Future Life* 93.

³⁾ Brinton *Myths of New World* 300.

dzikich o zapłacie w życiu pozagrobowym. Ellis w opisie krajowców Wysp Towarzyskich podaje przynajmniej wyraźne twierdzenia. Gdy się starał dowiedzieć, czy znają oni jakiś stosunek między przyszłym losem człowieka, a jego skłonnościami i czynnościami na ziemi, nie zdarzyło się mu słyszeć, iżby człowiek dobry, szlachetny i spokojny mógł się spodziewać innego losu po śmierci, niż okrutny, skąpy i kłótlivy ¹⁾. Spostrzeżenie to można, zdaniem mojem, stosować do religji dzikich wogóle. Dr. Brinton, roztrząsając religje amerykańskie, wypowiada inne zdanie. Nigdzie, powiada on, niema tam dokładnie określonej zasady, że złe moralne ma być sądzonem i karanem w życiu przyszłem. Nie daje się wykryć żadna różnica między miejscem męki, a państwem szczęśliwości; w najgorszym razie tylko ujemna nagroda czekała kłamcę, niezdarę, niedołęgę ²⁾. Profesor J. G. Müller, w dziele o „Religjach amerykańskich”, zaprzecza jeszcze silniej jakiemukolwiek „znaczeniu moralnemu” różnicy losów na drugim świecie dzikich ludów i poczytuje te jak je trafnie nazywa „ciemne i jasne strony” tego życia nie jako zapłatę za cnotę i występki, lecz raczej jako przedłużenie dawnego życia ³⁾.

Wyobrażenie, iż dostęp do krainy szczęśliwości zależy od spełniania obrzędów religijnych i składania ofiar, jest podobno obcym najniższym szczeblom kultury. Trzeba jednak zwrócić uwagę na pojawianie się tego pojęcia u wyżej stojących dzikich i u barbarzyńców. W wierzeniach mieszkańców Wysp Towarzyskich przeznaczenie duszy ludzkiej do krainy nocy, lub do elizjum, nie zależało wprawdzie od moralnego usposobienia człowieka, lecz zaniedbywanie obrzędów i ofiar wywoływało niezadowolenie bóstw ⁴⁾. Wiarę czcicieli słońca, Aszalaków we Florydzie opisują w następujący sposób: kto żył dobrze i służył słońcu, kto na cześć jego dawał dużo datków ubogim, ten będzie szczęśliwym po śmierci i stanie się gwiazdą, a zły skazany będzie na nędzne, samotne życie wśród gór i przepaści, gdzie krwiożercze, drapieżne zwierzęta mają swe jaskinie ⁵⁾. Jak u Bosmanów, tak i u Murzynów gwinejskich nieboszczycy, przyszedłszy do rzeki zmarłych,

¹⁾ Ellis *Polyn. Res.* I, 397; ob. również Williams *Fiji* I, 243.

²⁾ Brinton, 242 itd.

³⁾ J. G. Müller *Amer. Urrelig.* 87, 224. Ob. również pogląd Meinersa *Gesch. der Religion* II, 768; Wuttke *Gesch. des Heidenthums* I, 115.

⁴⁾ Ellis, l. c.; Moerenhout *Voyage* I, 433.

⁵⁾ Rochefort *Iles Antilles* 378.

muszą przed boskim sędzią zdawać rachunek z życia. Jeżeli obchodzili dni świąteczne, bogom poświęcone, jeżeli wstrzymywali się od potraw zabronionych, nie łamali ślubów uczynionych, to dostają się do raju; lecz jeżeli przestępowali prawa, wpadają do rzeki i toną na zawsze ¹⁾. Takie wierzenia nie są częste u ludów na tym stopniu kultury i nie powinny może nawet być brane za pierwotną wiarę krajową. Dopiero w wyrobionych systematach religijnych więcej uspołecznionych narodów, w nowożytnym braminizmie i buddyzmie, oraz w niższych formach chrześcijaństwa teoria zapłaty, używana w celu ugruntowania władzy kapłanów i obrzędowości, zaczyna być komunałem w sprawozdaniach misjonarzy.

Może lepiej nie mówić zbyt stanowczo o przedmiocie tak trudnym i wątpliwościami przepełnionym, jak historia wiary w przyszłą zapłatę. Staranna krytyka dowodów i przykładów jest tu przedewszystkiem konieczną. Przypuśćmy, iż mamy do czynienia z kilku wyobrażeniami rozpowszechnionymi pośród ras niższych, a wyznaczającemi nagrodę, lub karę ludziom po śmierci, według tego, czy wiedli zły, albo dobry żywot. Należy zacząć od wyjaśnienia (jeżeli się to uda) pytania, czy nauka o zapłacie nie została przypadkiem zapożyczoną od więcej ucywilizowanych sąsiadów, o czym same szczegóły często świadczą. Przykłady bezpośredniego przejmowania obcych dogmatów zdarzają się nieraz. Gdy Dajakowie z wyspy Borneo mówią, że zmarły staje się duchem i żyje w dżunglach, albo nawiedza miejsce pogrzebania, lub spalenia ciała, gdy utrzymują, że pewien daleki wierzchołek górski jest mieszkaniem duchów i zmarłych przyjaciół, to prawie niepodobna wątpić, że pojęcia tak charakterystycznie dzikie są pochodzenia miejscowego. Ale jeden ze szczepów dajackich, który pali ciała zmarłych, twierdzi, że wraz z dymem ze stosu dobrego człowieka unosi się ku niebu i dusza jego, gdy tymczasem dym ze stosu złego człowieka opada na dół i duszę poprzez ziemię pociąga za sobą w państwo podziemne ²⁾. Czy szczególne to pojęcie nie wkradło się do wiary Dajaków przez styczność z Indami? Dusze Chondów w Orysie muszą skakać przez czarną, niezgłębioną rzekę i starać się znaleźć punkt oparcia na ślizkiej „Skale Skoków”, na której siedzi Dinga Pennu, sędzia umarłych i pisze rozkład codziennych zajęć i czynności wszystkich ludzi; wysyła on dusze dobrych, które stają się duchami błogosławionymi, a zatrzymuje dusze złych i posyła je z powrotem na ziemię, gdzie

¹⁾ Bosman *Guinea* list X, u Pinkertona, XVI, 401.

²⁾ St. John *Far East* I, 181; ob. Mundy *Narrative* I, 332.

odradzają się na nowo i pokutują za grzechy ¹⁾. Podanie o skale skoków jest czysto dzikiego pochodzenia, ale wyobrażenia o sądzie, o moralnej zapłacie i o wędrownicy muszą pochodzić od Indów, tak jak bezsprzecznie od nich pochodzi szczegół o księdze pisanej. Dr. Mason ma niezaprzeczenie słuszną, uważając wiarę Karenów w świat podziemny, gdzie dusze zmarłych żyją, jak na tym świecie, za ich wiarę pierwotną, a przypisując wpływowi Indów wiarę w Tha-ma, sądziego zmarłych (Jama indyjski), który przeznacza im los odpowiedni do postępów i tych, co czynili dobrze, posyła do nieba, złych zaś wtrąca do piekła, a tych, którzy nie są źli, ani dobrzy, zatrzymuje w Hadesie ²⁾. Jak dalece teoria o moralnej zapłacie może się opierać na bardziej pierwotnych zasadach o życiu przyszłym, to się uwydatnia szczególnie w religii turańskiej. Jabme-Aimo, podziemna „ojczyzna zmarłych” Lapończyków, gdzie zesłi z tego świata mają swoje bydło i sprawiają swe rzemiosła zupełnie jak Lapończycy na ziemi, tylko że są od nich bogatsi, rozumniejsi i silniejsi i Saiwo-Aimo, jeszcze szczęśliwsza ojczyzna bogów, są pomysłami w duchu niższej kultury. Ale czytamy w pewnym opisie, że państwo podziemne jest tylko miejscem przejściowym, gdzie zmarli przebywają chwilowo, poczem, przybrawszy nowe ciała, udają się do bóstwa w niebiosach, albo, jeżeli byli złoczyńcami, zostają strąceni do piekła. Zupełną słuszość ma Castrén, przypisując tę zasadę wpływowi katolickiemu. Na końcu 16-ej runy Kalewali fińskiej, w której opisane są odwiedziny Wajnamojnena brzydkiej krainy umarłych, bohater ostrzega ludzi, aby nie krzywdzili niewinnych, albowiem straszną zapłatę otrzymają w mieszkaniu Tuoniego, gdzie czeka ich łożo, wyłożone rozpalonemi do czerwoności kamieniami, z baldachimem węzowym. Ten sam krytyk uważa tę moralną „przypiekę” za późniejszy dodatek do obrazu Manali, podziemnego państwa umarłych ³⁾. Chrześcijaństwo nie uniknęło również przyswajania sobie niektórych rysów z tych religii, które obalało. Średniowieczne opowiadania o wyprawach na tamten świat nie byłyby zupełnemi, gdyby nie zawierały wzmianek o strasznym moście śmierci; marzyciele i poeci odbudowali

¹⁾ Macpherson, 92. Por. Moerenhout, l. c. (Tahiti).

²⁾ Mason, l. c. 195; De Brosses *Nouv. aux Terres Australes* II, 482 (Wyspy Karolińskie).

³⁾ Castrén *Finn. Myth.* 136, 144. Ob. Georgi *Reise im Russ. Reich* I, 278. Por. opowiadania o czyście u Indjan północno-amerykańskich, zaczerpnięte najwidoczniej od misjonarzy, Morgan *Iroquois* 169; Waitz, III, 345.

Tartar z Acherontem i czołnem Charona: słyszeli oni jęki grzesznych dusz, kutych młotami, rozpalonemi do białości w kuźnicach Wulkana, a ważenie dobrych i złych dusz, namalowane na każdym grobowcu egipskim, przeszło w ręce św. Pawła i diabła ¹⁾.

Zważywszy względy powyższe, trzeba zwrócić uwagę na ostatnie zagadnienie: na jakim stopniu historii religji mogła powstać skończona teoria teologiczna o zasłużonej zapłacie i nagrodzie moralnej w życiu przyszłym. Trudno jednak oznaczyć, kiedy nastąpił ten zwrot w przekonaniach, chociażby nawet na barbarzyńskim stopniu kultury. U barbarzyńskich plemion Afryki zachodniej spotykamy wierzenia tego rodzaju: w Nuffi utrzymują, że złoczyńcy, którzy umkną przed należną im karą, odbiorą ją na tamtym świecie; plemię Jorubów dzieli świat podziemny na wyższy i niższy, dla złych i dobrych; plemię Kru twierdzi, że tylko dobrzy połączą się z przodkami w niebie; plemię Odży wierzy, że tylko sprawiedliwi zamieszkażą po śmierci w niebieskim domu, czy grodzie bóstwa, które zowią „Najwyższym” ²⁾. Jak dalece można wszystko to uważać za pojęcia miejscowe, a ile trzeba je przypisywać wpływowi styczności z chrześcijanami i mahometanami?

Co do niższych stopni cywilizacji, to najgodniejsze uwagi pojęcia tego rodzaju spotykano w Ameryce północnej. Zdają się one być w związku z wyobrażeniem o rzece, lub zatoce, którą przebyć musi dusza, idąca do krainy zmarłych. Myśl ta jest jednym z najciekawszych rysów mitologii całego świata. Jest to pod względem pochodzenia zapewne mit przyrodniczy, będący prawdopodobnie w związku z przejściem słońca przez morze do Hadesu, a w wielu odmianach jest tylko prostym szczegółem podróży duszy, bez żadnego znaczenia moralnego. Brebeuf, jeden z pierwszych misjonarzy jezuickich, który tak wiernie opisał wiarę Huronów, nie znających w życiu przyszłym różnicy między losem dobrych a złych, wspomina też o pniu, leżącym wpoprzek rzeki śmierci; dusze muszą go przechodzić, a pies, który tam jest na straży, napada na niektóre dusze i strąca je do wody. W innych odmianach mit ten ma znaczenie moralne, a przejście przez zatokę niebieską oddziela złych od dobrych. Za przykład służyć nam może opowiadanie Catlina o podróży dusz Czoktawów daleko na zachód, dokąd prowadzi przez straszną rzekę most z pnia sosnowego, ślizkiego i odartego z kory, opierający się na

¹⁾ Ob. T. Wright *St. Patrick's Purgatory*.

²⁾ Waitz, II, 171, 191; Bowen *Yoruba Lang.* XVI. Ob. J. L. Wilson, 210.

wzgórzach; dobrzy dostają się szczęśliwie do pięknego rajy indyjskiego, źli wpadają w bezdenną przepaść wodną i dochodzą do ciemnego, nędznego i głodnego kraju, gdzie muszą odtąd przemieszkować ¹⁾. Te i wiele innych wierzeń, zakorzenionych we wszystkich religjach, których to wierzeń nie potrzebujemy tu wyszczególniać, najlepiej dają się wytłumaczyć, jako będące pierwotnie mitami przyrodniczymi, zastosowanymi następnie w celach religijnych. W roku 1623 kapitan Jan Smith zapisał zupełnie inne pojęcie u Masaczusetów, których imię nosi dotychczas jeden ze stanów Nowej Anglii, zamieszkiwany niegdyś przez nich. Powiadają oni, że na początku nie było króla, tylko Kiehtan, który mieszkał dalej na zachód nad niebiosami; wszyscy dobrzy ludzie śpieszą tam po śmierci i na niczem im nie zbywa. Źli ludzie dążą tam również, pukają do drzwi, ale on każe im błakać się w wiecznej nędzy i niedostatku, bo ich do siebie nie przyjmie ²⁾. Nakoniec Indianie Sali z nad Oregonu mówią, że dobrzy idą do szczęśliwego, myśliwskiego kraju, z nieprzebraną ilością zwierzyny, podczas gdy źli idą do miejsca, gdzie jest wieczny śnieg, głód i pragnienie; cierpią tam męki Tantała, gdyż muszą patrzeć na zwierzynę, której zabijać nie mogą i na wodę, której im pić nie wolno ³⁾. Jeżeli przeto, zbadawszy te świadectwa, możemy usunąć wszelkie wątpliwości, a opowiadania o losie, zgotowanym dla złych i dobrych, mogą uchodzić za należące do pierwotnej religji amerykańskiej i jeżeli uznamy, że dobro i złe, za które ludzie bywają karani, lub nagradzani, są przymiotami moralnymi, jakkolwiek nie dość ściśle określonymi, to musimy przyznać, że nauka o zapłacie pojawia się samodzielnie w teologii dzikich ludów. Taki pogląd nie osłabia wszakże wcale wywodów poprzednich, tyczących się historycznego rozwoju tej nauki; usiłuje tylko okazać, na jakim stopniu kultury ona powstała. Jednakże ogólna ilość przykładów ukazuje nam wierzenia dzikich jako nie zawierające początkowo żadnej moralnej zapłaty, lub dochodzące do niej przez stopnie przejściowe i początkowe.

Jako zupełne przeciwieństwo wyobrażeń dzikich o życiu przyszłym, postawię przed oczy czytelnika niektóre wybitne rysy nauki o pewnej i niewątpliwej zapłacie, występujące

¹⁾ Brebeuf w *Rel. des Jés.* 1635, str. 35; 1636, str. 105. Catlin *N. A. Ind.* II, 127. Long *Exp.* I, 180. Ob. Brinton, 247; Waitz, II, 191, III, 197; zbiór mitów o moście niebieskim i o zatoce niebieskiej w *Early Hist. of Mankind*, rozdz. XII.

²⁾ Smith *New England*, u Pinkertona, XIII, 244.

³⁾ Wilson w *Tr. Eth. Soc.* III, 303.

w religjach wyższej cywilizacji. Tajemne, mistyczne wierzenia starożytnych Egipcjan nie zostaną już nigdy może odgadnione z malowideł i hieroglifów w „Księdze Umarłych”. Ale etnograf może zaspokoić ciekawość swą co do dwóch ważnych zagadnień, dotyczących stanowiska, które w historii religji zajmują poglądy Egipcjan na życie przyszłe. Dusza, opuszczająca ciało i wracająca do niego, umieszczanie wizerunku w grobie, ofiary z jadła i napoju, straszne podróże do krainy zmarłych, powtórzenie się istnienia, podobnego ziemskiemu, z domami mieszkalnemi, z polami do uprawiania — wszystko to są pojęcia, świadczące o podobieństwie religji Egipcjan do wierzeń dzikich ludów. Ale z drugiej strony, ten napół etyczny, napół obrzędowy ceremoniał, który towarzyszył sądowi nad zmarłemi, przystosowywa te pierwotne i bądź co bądź dzikie pojęcia do wyższego stopnia rozwoju społecznego, jak się to daje spostrzec w urywkach tej znakomitej „spowiedzi przeczącej”, którą zmarli czynić musieli przed Ozyrysem i czterdziestoma dwoma sędziami w Amenti. „O, Panowie Prawdy! Pozwólcie, niech was poznam!.... Oczyszćcie mnie z grzechów. Nie czyniłem umyślnie źle ludzkości..... Nie mówiłem kłamstw przed trybunałem Prawdy..... Nie czyniłem nic złego. Nie przeciążałem pracą robotników..... Nie oczerniałem niewolnika przed panem..... Nie zabijałem..... Nie oszukiwałem nikogo. Nie fałszowałem miary krajowej. Nie łżyłem obrazów bóstw. Nie oddzierałem strzępków z powijkaków płóciennych w grobach. Nie cudzołożyłem. Nie odejmowałem mleka od ust niemowląt. Nie polowałem na dzikie zwierzęta na pastwiskach. Nie łowiłem w sieci świętych ptaków..... Jestem czysty! Jestem czysty! Jestem czysty!” ¹⁾

W hymnach Wedów znajdujemy opisy nieskończonej szczęśliwości w niebie, wraz z bogami, będącej udziałem dobrych; ale kłamcy, nieposłuszni prawu i ci, co nie składają ofiar, zostaną wrzuceni do głębokiej otchłani ²⁾. Nie łatwo godzące się z sobą pojęcia dalszego istnienia i zapłaty widzimy w starożytnej Grecji i w Rzymie w godnej uwagi harmonji. Wierzenie, które ma pozór starszego, odnosi się do królestwa Hadesu. Ciemna ta kraina bezcielesnych i mglistych duchów jest miejscem pobytu niezliczonych tłumów podczas μέσος βίος, „życia pośredniego”. Ale stolec sędziowski Minosa i Radamanta, uciechy Elizejskie dla dobrych

¹⁾ Birch, Wstęp do przekładu *Księgi umarłych*, u Bunsena, V; Wilkinson *Ancient Eg.* V.

²⁾ Wskazówki do Ryg-Wedy ob. Muir *Sanskrit Texts*, dział XVIII; Maks. Müller „Lecture on Vedas” w *Essays* II.

i sprawiedliwych i ognisty Tartarus, napełniony skargami potępionych, przedstawiają nowszą teorię zapłaty. Wyobrażenie o cierpieniach czyśćcowych, które zapewne nie powstało w umyśle niższych ludów, rozszerzyło się z niezmierną siłą w wielkich, aryjskich religjach azjatyckich. W braminizmie i buddyzmie ocenianie dobrych i złych postępów, pociągających za sobą szczęście i niedolę, jest prawdziwym kluczem do filozofji życia, bez względu na to, czy dusza przeszła następnie w zwierzę, człowieka, lub szatana, zrodzonych na ziemi, czy do wspaniałych pałaców niebieskich ze złota i klejnotów, czy do ciągłego konania w piekle, gdzie fantazja wschodnia wysiliła się na straszne pomysły męczarni: kotły z wrzącym olejem i płynnym ogniem, czarne lochy i rzeki nieczystości, żmije, sępy i ludożercy, ciernie, dzidy, rozpalone do czerwoności cęgi i baty z płomieni. U nowożytnych Indów moralność obrzędowa zdaje się mieć przewagę, a szczęście, lub niedola po śmierci zależy więcej od ablucji, postów, ofiar i darów dla braminów, niż od czystości i sprawiedliwości życia. Buddyzm w Azji południowo-wschodniej, tak smutnie zwyrodniał i obniżony ze swego niegdyś wysokiego stanowiska, czyni zasługę i winę rachunkiem między dłużnikiem, a wierzycielem, piszącym z dnia na dzień dobre i złe rachunki. Rozdanie pewnej ilości herbaty podczas upału rachuje się za jeden na spisie zasług; tyleż liczy się dla mężczyzny zmuszenie do milczenia przez miesiąc kłótliwych swych żon, ale pozwolenie im na zostawienie przez dzień jeden niewymytych mis i dzbanów niweczy poprzednią zasługę i liczy się za jeden na spisie przewinień. Z takiego rachunku wypływa, że zabicie dziecka, które stanowi sto złych stopni, może być okupionem przez danie drzewa na dwie trumny, z których każda liczy się po 30 dobrych stopni i pogrzebanie czterech kości, z których każda warta jest 10 kresek ¹⁾. Zbytęcną chyba jest uwaga, że obie te wielkie religje azjatyckie powinny być sądzone podług tego, jakimi były niegdyś, nie zaś podług ich zwyrodniałej, nowożytnej formy.

W Chordah-Aweście, zabytku starej perskiej religji, los dobrych i złych dusz uwidocznia się w rozmowie Zaratustry (Zoroastra) z Ahura-Mazdą i Anra-Mainju (Ormuzdem i Arymanem). Zaratusstra pyta: „Ahura-Mazdo, boski, najświętszy, stwórco świata zmysłowego, czysty! Gdy czysty człowiek umrze, gdzież mieszka dusza jego tej nocy?” Na to odpowiada Ahura-Mazda: „Siedzi blisko swej głowy, wypowia-

¹⁾ *Journ. Ind. Archip.* nowa serja, II, 210. Ob. Bastian *Oestl. Asien.*

dając „Gâthâ Ustavaiti”, modląc się o szczęście dla siebie: „Szczęście temu, kto pracuje dla szczęścia wszystkich. Oby Ahura-Mazda mu je stworzył, panując po jego myśli”. Owey nocy dusza widzi tyle szczęścia, ile go posiada cały świat żyjący. To samo dzieje się drugiej i trzeciej nocy. Gdy po trzeciej nocy nastanie dzień, wtedy dusza czystego człowieka idzie dalej, posilając się wonią kwiatów. Wiatr południowy, wonny, wonniejszy od innych, wieje na jego spotkanie i dusza sprawiedliwego przyjmuje go. — „Skąd wieje ten wiatr, najśłodszy i najwonnejszy ze wszystkich, które czułem nosem?” Potem spotyka własne prawo (zasady swego żywota) pod postacią dziewicy pięknej, jaśniejącej, ze świetlanemi rękami, potężnej, dobrze zbudowanej, wysmukłej, barczystej, o zachwycającej postaci i rozjaśnionej twarzy, szlachetnej, mającej lat piętnaście i tak pięknej, jak najcudniejsze istoty. Dusza czystego zwróci się do niej z pytaniem: „Kto ty jesteś, najpiękniejsza z dziewic na świecie?” Ona odpowiada: „Jestem, młodzieńcze, twemi dobrymi myślami, słowami i czynami, twojem dobrem prawem, prawem twego ciała. Ty uczyniłeś dla mnie piękno jeszcze piękniejszym, przyjemność przyjemniejszą, pożądaną jeszcze pożądanższemi, siedzenie na wysokiem miejscu jeszcze wyższem”. Wreszcie dusza czystego czyni pierwszy krok i przychodzi do pierwszego raju, stawia drugi i trzeci krok i wchodzi do drugiego i trzeciego raju; stawia czwarty krok i przybywa do Światłości Wiecznej. Do duszy przemawia jeden z czystych, zmarłych poprzednio, pytając: — „O czysty zmarły, jakżeś tu przyszedł z cielesnego mieszkania materialnego świata, do nadzmysłowego, ze świata doczesnego, do wiecznego. Chwała ci! Czy się to dawno stało?” Na to rzecze Ahura-Mazda: — „Nie pytaj tego, kogo pytasz, bo przyszedł na drogę trwogi i drżenia, rozdziału ciała z duszą. Przynieś mu tu pełne tłuszczu jedzenie, które jest przeznaczone dla młodzieńca dobrze myślącego, mówiącego i czyniącego, oddanego dobrym prawom po śmierci i dla kobiety, która szczególnie myśli dobrze, mówi i czyni dobrze, jest posłuszną, czystą po śmierci”. A Zaratustra pyta znowu, gdzie mieszka dusza złego człowieka po śmierci? Dowiaduje się, że dusza unosi się koło głowy i mówi modlitwę. „Ke maúm”. — „Jaki kraj mam wychwalać? gdzie mam iść, modląc się, o Ahura-Mazdo?” Tej nocy widzi ona (dusza) tyle smutku, ile go jest na całym świecie żyjących; to samo widzi drugiej i trzeciej nocy, a o zmroku idzie na miejsce nieczyste i posila się smrodem. Cuchnący wiatr wieje na złego z północy, a z nim razem zjawia się wstrętna, brzydka dziewczka, która jest jego złemi czynami i dusza czyni czwarty krok w ciemności wieczne. Inna zła dusza pyta: „Jak długo—biada tobie—

byłaś w podróży?" Anra-Mainju odpowiada słowami, podobnymi do słów Ahura-Mazdy, wyrzeczonych do dobrego, każe przynieść pokarmy: truciznę i mieszaniny z trucizny dla tych, którzy źle myśleli, mówili i czynili i ulegali złym prawom. Parsowie nowożytni, idąc za ciemną tradycją dawnych wyznawców Zoroastra, proszą o przebaczenie za wszystko, co powinni byli pomyśleć, powiedzieć i uczynić i za wszystko, czego nie pomyśleli, nie powiedzieli i nie uczynili, lub co popełnili. Oto ich wyznanie wiary w życie przyszłe: „Nie wątpię wcale w prawdziwość i istnienie dobrej wiary Mazada-jaśniańskiej w przyszłe zmartwychwstanie i nowe ciało, w przejście przez most Czynwat, w niezmienną nagrodę za dobre uczynki i w karę za złe postęпки” ¹⁾.

W teologii żydowskiej nauka o przyszłej zapłacie występuje po niewoli babilońskiej wcale nie w zawiłych wyrażeniach, lecz jako dobitnie określone i gorąco odczute przekonanie religijne, takie, jakim odąd zostało u dzieci Izraela. Niedługo potem chrześcijaństwo uświęciło to przekonanie.

Szerszy pogląd na wiarę w życie przyszłe u różnych ludów pokazuje, jak trudną, a zarazem jak ważną jest systematyczna teoria jej rozwoju. Ze stanowiska etnograficznego ogólny stosunek niższej do wyższej kultury pod względem wiary w życie przyszłe przedstawia się, jak następuje: Jeżeli przeprowadzimy granicę, rozdzielającą cywilizację w miejscu, gdzie się zlewa dzikość z barbarzyństwem, a poza tą granicą umieścimy na końcu Karybów i Nowozelandczyków, na początku zaś Azteków, lub Tatarów, to rozróżnimy z łatwością, jakie doktryny przeważają u każdego z tych ludów. U dzikich silne korzenie zapuściła wiara w unoszące się duchy; pomysł odradzania się ludzi w ciele ludzkim, lub zwierzęcem zdarza się często; ale nade wszystkim góruje oczekiwanie nowego życia, najczęściej w odległej okolicy ziemi, lub, co się rzadziej spotyka, w świecie podziemnym, albo w niebie. U ludów z pewną kulturą wiara w unoszące się duchy trwa jeszcze, ale dąży do przekształcenia się z pojęcia filozoficznego na przesąd ludowy; teoria przeradzania się i odradzania staje się dokładnym systemem filozoficznym, lecz z kolei rzeczy ustępuje przed zaprzeczeniem biologji naukowej, podczas gdy wiara w nowe życie po śmierci utrzymuje się w pojęciu ludzkim z niesłychaną potęgą, chociaż geografja wypędziła zmarłych ze wszystkich zakątków ziemi, a państwa nieba i piekła uduchowniają się coraz więcej i stają się wreszcie niejasnem

¹⁾ Spiegel *Avesta* wyd. Bleek III, 136, 163; ob. t. I, str. XVIII, 90, 141; II, 68.

określeniem przyszłej szczęśliwości i niedoli. Dalej znajdujemy u dzikich panujące przekonanie, że dusza istnieje po śmierci ciała i wie dzie życie, podobne do poprzedniego, albo piękniejsze i szczęśliwsze, lecz wzorowane na doczesnem; u ludów zaś ucywilizowanych przeważa wyraźnie wiara w zapłatę moralną, chociaż nie panuje jeszcze wszechwładnie. Jakiż więc był bieg historyczny wyobrażeń teologicznych, jeżeli na rozmaitych stopniach kultury wydał tak sprzeczne zapatrywania?

Teorje, wyprowadzające dzikie poglądy od bardziej ucywilizowanych, mogą pod niektórymi względami znaleźć uzasadnienie. W pewnych razach uważanie niektórych dzikich przekonań o życiu przyszłym za szczątkowy, zmieniony, lub zwyrodniały przeżytek religji ludów wyższych ma pozór równie prawdopodobny, jak pogląd odwrotny, biorący stan dzikości za punkt wyjścia. Wolno każdemu przypuszczać, że wiara w wędrówkę dusz, rozpowszechniona wśród dzikich Amerykanów i barbarzyńców afrykańskich, jest zwyrodnieniem dokładnego systemu o wędrówce i metempsychozie, ustalonego u narodów filozofujących, jak Indowie. Może też ktoś twierdzić, że północno-amerykańska i południowo-afrykańska wiara w dalsze istnienie w świecie podziemnym pochodzi od podobnych wierzeń u ludów, stojących na poziomie starożytnych Greków; że gdy dzikie plemiona starego i nowego świata przeznaczają dla umarłych życie szczęśliwe, albo niedolę, to przekonania te mogą być odziedziczone, lub przejęte od ludów cywilizowanych, które silniej i systematyczniej wyrobiły sobie teorję zapłaty. W takich razach wyjdzie na jedno, czy niższe plemiona uważać będziemy za zwyrodniałych potomków wyższych ludów, czy też przymiemy prostsze przypuszczenie, że dzikie plemiona przejęły wyobrażenia ludów więcej ucywilizowanych. Poglądy te zasługują na bliższe zbadanie, gdyż zwyrodniałe i zapożyczone wierzenia niepoślednie miejsce zajmują w wyobrazeniach ludów niecywilizowanych. Jednakże ten sposób zapatrywania się może być stosowany raczej do pojedynczych wypadków, niż do wniosków ogólnych i da się łatwiej użyć przy częściowem badaniu przedmiotu, niż przy ogólnem roztrząsaniu religji ludzkości. Przeprowadzony na szeroką skalę, dałby obraz wierzeń dzikiego świata, wyglądający jakby zlepek urywków rozmaitych religji narodów wyższych, urywków, przeniesionych trudnemi do zrozumienia drogami z dalekiej ojczyzny w odległe okolice ziemi. Można powiedzieć ze wszelką pewnością, że żadne przypuszczenie nie zdoła wytłumaczyć pochodzenia różnych wierzeń niższych plemion, jeżeli nie przypuścimy zarazem, że pojęcia religijne w znacznej części rozwijały się i ulegały zmianom w tych okolicach, w których je znajdujemy.

jowników i potężnych wodzów. Ale u ludzi, którzy spodziewają się zostać po śmierci nikłemi marami, błakającemi się po smutnej krainie cieniów, przewidywania te wzmacniają wrodzony wstręt do śmierci. Podobni są oni do współczesnych nam Afrykanów, którzy, myśląc o śmierci, ubolewają, że już nie będą pili rumu, nie będą się stroili, nie będą żon mieli. Murzyn tegoczesny odczułby doskonale znaczenie początkowych wierszy Iliady, gdzie jest mowa o „duszach bohaterów, straconych do Hadesu”, a o nich „samych”, że stali się pastwą psów i ptaków drapieżnych.

Wznosząc się na poziom ras wyższych, widzimy, że myśl o życiu przyszłym zajmuje coraz szersze miejsce w wierzeniach religijnych, a oczekiwanie sądu po śmierci nabiera znaczenia i staje się, czego u dzikich nie widzimy wcale, jednym z bodźców życiowych. A jednak zmiana ta nie postępuje równolegle z rozwojem kultury. Nauka o życiu przyszłym nie jest z pewnością głębiej zakorzenioną w wyższych, niż w średnich warstwach cywilizacji; w mowie starego Egiptu zmarli zwą się „żywemi”, gdyż życie ich jest wiecznem, bądź w świecie pozagrobowym, bądź bliżej żyjących, w grobie, w „wiecznem mieszkaniu”. Muzułmanie powiadają, że człowiek śpi za życia, a budzi się ze śmiercią; Indowie porównywiają ciało zmarłego do łoża, z którego się z rana wstaje. Historia dawnych Gietów, którzy płakali przy urodzinach, a śmieli się na pogrzebach, ujawnia pojęcie o stosunku tego życia do tamtego. Pojęcie to objawia się niejednokrotnie w dziejach religii, nigdy jednak z takim wdziękiem, jak w powieściach z „Tysiąca i jednej nocy”, gdzie Abdallah z Ziemi, dowiedziawszy się, że mieszkańcy łądowi nie uczują i nie śpiewają, gdy który z nich umrze, ale żalą się, płaczą i rozdzierają szaty. Pojęcia takie prowadzą do chorobliwego ascetyzmu, dochodzącego do szczytu w życiu świętego buddysty, który pożywa jadło ze wstrętem, jakgdyby gorzkie lekarstwo, z miseczki, na którą zbiera jałmużnę, okrywa się szatami, zabraniami z cmentarza, układa nędzne swe odzienie w kształt opaski, okrywającej rany i wygląda śmierci, jako uwolnienia od nędz życia doczesnego, którego najśłodszym marzeniem jest nadzieja, iż po całym szeregu rozmaitych istnień znajdzie ucieczkę nawet od nieba w zupełnem unicestwieniu.

Wiara w przyszłą zapłatę była naprawdę potężnym czynnikiem w rozwoju życia narodów. Potężna zarówno w złem, jak i w dobrem, zużytkowywana bywała przez różne religie. Kapłani posługiwali się nią bez skrupułu dla własnych celów, ku pozyskaniu wpływu i bogactw dla kasty swojej, ku wstrzymaniu postępu umysłowego i społecznego, aby nie

przekraczał granic, które zakreślili i uświęcili. Na brzegach rzeki śmierci stał przez wieki zastęp kapłanów, zagradzający przejście tym, którzy nie stosowali się do przepisanych przez nich ceremonji, obrzędów i opłat. Oto czarna strona sprawy. Ale spojrzawszy na jaśniejszą, zbadawszy poziom moralny i hasła wyższych plemion, zrozumimy, jak dalece obawy i nadzieje życia zagrobowego popierają ich przepisy moralności, jak w najbardziej nawet różniących się między sobą religjach wiara w sąd po śmierci przyczyniała się do rozwijania się dobra, a do ukrócania złego, stosownie do prawideł, według których ludzie oddzielali dobro od złego. Szkoły filozoficzne, które już od czasów klasycznych odrzucały wiarę w życie przyszłe, wróciły, jak się zdaje, inną drogą do tego samego punktu, od którego nie oddalały się nigdy rasy najniższe. To przynajmniej zdaje się być pewnem co do wiary w nagrody w życiu przyszłem, która niejako obcą jest ludziom, stojącym na dwóch biegunach kultury. Jak dalece moralny poziom życia podniósł się u ludów wyższych dzięki wierze w życie przyszłe, trudno osądzić, gdyż i ludzie niewierzący podzielają w znacznej mierze zasady etyczne, wyrobione pod wpływem tej wiary. Ludzie, żyjący jedynie dla doczesnego istnienia, mają pobudki do cnoty wspólne z temi, którzy chcą żyć dla obu światów, mianowicie: szlachetny szacunek własnej godności, skłaniający do uszlachetnienia własnego życia, zamilowanie dobra i najbliższych jego skutków, ponad wszystko zaś pragnienie dobrych czynów, któreby przeżyły twórcę, chociażby ten nie patrzył na dzieło swoje z krainy zagrobowej i chociażby zastępował sobie nadzieje przyszłości doraźnem zadowoleniem. Ten jednak, kto wierzy, iż wątek życia jego będzie przecięty od razu i na zawsze nieszczęsnymi nożycami, czuje dobrze, iż braknie mu celu w życiu i tej radości, której doznają ci, co wierzą w życie przyszłe. Mało ludzi zadawała się nadzieją zniknięcia na zawsze, by istnieć tylko, jak Budda, w swych uczynkach. Żyć dalej w pamięci przyjaciół, to także wiele znaczy. Niektóre wielkie umysły mogą się cieszyć „nieśmiertelnością podmiotową” przez setki lat w pamięci potomnych; ale dla ogółu ludzkości widoki osobiste rzadko sięgają poza jemu współczesnych, a pamięć o człowieku nie przechodzi dalej, jak do trzeciego, lub czwartego pokolenia. Ale ponad temi doczesnemi pobudkami wiara w nieśmiertelność rozciąga przez życie wpływ swój potężny i wzmacnia się w ostatniej godzinie, kiedy, pomimo świadectwa własnych zmysłów, ci, co pozostają na ziemi, uśmiechają się przez łzy i powtarzają, że to nie śmierć, lecz życie.

ROZDZIAŁ XIV.

Animizm (ciąg dalszy).

Animizm z nauki o duszach staje się nauką o duchach i zupełną filozofją religji przyrodzonej.—Określenie duchów, podobnych do dusz i zapewne z nich naśladowanych.—Stan przejściowy. Niektóre dusze przechodzą w dobre, lub złe duchy. — Cześć cieniów zmarłych. — Nauka o wcielaniu się duchów w ciała ludzi, zwierząt, roślin i w martwe. — Nawiedzanie i opętanie przez diabła, jako przyczyna choroby, lub zdolności wróżenia. — Fetysyzm. — Wcielenie ducha choroby.—Duchy przywiązane do zwłok i szczątków ciała.—Fetysze, przedmioty czczone z powodu, że duchy mają w nich przebywać, są do nich przywiązane, lub działają za ich pośrednictwem. — Wspólne cechy nauki o fetyszach i nauki nowożytnej.—Cześć pni i kamieni.—Bałwochwalstwo. — Zwroty animistyczne, jako przeżytek w języku nowożytnym. — Upadek poglądów animistycznych na przyrodę.

Myśl przewodnia animizmu, którego częścią jest nauka o duszach, rozpatrywana powyżej, dąży do uzupełnienia ogólnej i skończonej w sobie filozofji religji przyrodzonej. Według tej dziecinnej, pierwotnej filozofji, dla której życie ludzkie jest najlepszym kluczem do zrozumienia przyrody, pogląd dzikich na wszechświat przypisuje wszystkie zjawiska naturalne dobrowolnym czynnościom przenikających wszystko duchów indywidualnych. Nie samorzutna wyobraźnia, ale wniosek rozumowy, że skutki są następstwem przyczyn, skłaniał pierwotnych dzikich do zaludniania nikłemi widziadłami domów, kryjówek, ziemi i nieba. Duchy są poprostu uosobieniami przyczyn. Jak potoczne życie człowieka i czynności jego przypisywano działaniu duszy, tak też szczęśliwe, lub nieszczęśliwe zdarzenia, a także rozliczne zjawiska fizyczne zewnętrznego świata, przypisywano duchom, istotom podobnym do

dusz, mającym nawet wspólne źródło, jak się to ujawnia we wszystkich rozlicznych a cudownych ich czynnościach i działaniach. Znaczną część zjawisk, które animizm pierwotny po swojemu wyjaśniał, wyższa oświata przeniosła do dziedziny „metafizyki” i „pozytywizmu”. Jednakże animizm daje się wszędzie wysledzić, poczynawszy od pojęć ludów pierwotnych, przez cały przebieg rozwoju wyższej kultury, bądź zastosowany i wcielony do uznanej filozofji religji, bądź istniejący jako przeżytek w przesądach ludu. Chociaż zamierzam podać tu ogólny tylko zarys tej filozofji spirytystycznej, ile ją pojmuję, i chociaż nie usiłuję nawet rozświetlić ciemności, które pokrywają znaczną część przedmiotu, to jednak podejmuję niełatwe zadanie, utrudnione jeszcze przez przywiązaną do niego odpowiedzialność. Śledzić rozwój animizmu od początków jego, jest to zdawać sprawę z pojęć średniowiecznych i nowożytnych, których znaczenia nie można zrozumieć bez pomocy teorii rozwoju kultury, obejmującej przeróżne zwroty tworzenia i obalania, a także przeżytki i odżytki. W ten sposób nawet pogardzane pojęcia plemion dzikich stają się ważnemi wskazówkami dla świata nowożytnego, gdyż wszystko, co się odnosi do początku poglądów filozoficznych, wpływa też na ich wartość.

Doprowadziwszy aż dotąd poszukiwania nasze, poznajemy jasno zasadę, na mocy której używaliśmy wyrazu *animizm* w szerszem, niż przypisywane mu zwykle, znaczeniu nauki o duszach. Używając go do oznaczenia nauki o duchach wogóle, przypuszczamy tem samem, że pojęcia o duszach, djabłach, bóstwach i innych istotach nadprzyrodzonych zawierają się w tem określeniu, gdyż pierwowzorem ich było wyobrażenie o duszy. Zapatrując się w ten sposób na rzeczy, należało rozpocząć poszukiwania od ścisłego zbadania dusz, to jest duchów właściwych ludziom, zwierzętom i rzeczom, a zostawić na później przegląd świata duchów wogóle. Przypuściwszy, że dusze i inne istoty nadprzyrodzone są sobie z natury pokrewnemi, trzeba wyprowadzić wniosek, że najwcześniejszym pomysłem i pierwowzorem był ten, który się opiera na dowodach najdostępniejszych dzikim ludziom. Zgodziwszy się na to, trzeba także przyznać, że nauka o duszach, oparta na spostrzeżeniach człowieka pierwotnego, dała początek nauce o duchach, która główną zasadę swoją zastosowała do nowych celów, ale, rozwinięwszy się w ten sposób, stała się bardziej chwiejną, mniej prawdopodobną i ubarwioną przez wyobraźnię. Człowiek, utworzywszy sobie raz pojęcie o duszy ludzkiej, posługiwał się niem zapewne, jako wzorem, według którego ukształtował nie tylko inne dusze niższego rzędu, ale także istoty nadprzyrodzone, poczynawszy od małego chochlika,

Na stałym lądzie Afryki cześć cieniów przodków uwydatnia się silnie i jest ściśle określona. Wojownicy zuluńscy, wspierani przez „amatongo”, duchy przodków, zwyciężają w boju; ale jeżeli zmarły odwróci się od żyjących, to padają w boju i stają się również cieniami. Rozgniewany „itongo” porywa ciało człowieka i zaraża je chorobą i śmiercią. Nawet małe dzieci i stare kobiety, nie mające żadnego wpływu za życia, stają się po śmierci potężnymi duchami: dzieci z powodu niewinności, kobiety z powodu złośliwości. Głowa każdej rodziny otrzymuje cześć od wszystkich swych potomków. Dla czego to ma być oczywistem, to tłumaczy Zulućjanin na swój sposób: „Chociaż czczą wszystkich Amatongów plemienia swego, otaczających ich zwartym szeregiem i opiekujących się nimi, to jednak ojciec jest na czele wszystkich Amatongów. Ojciec jest dla nich wielkim skarbem, nawet jeżeli nie żyje. Te z dzieci jego, które już dorosły, znają dobrze dobroć jego i odwagę”. „Czarni ludzie nie czczą jednakowo wszystkich Amatongów, tj. wszystkich zmarłych swego plemienia. Pospolicie głowa każdego domu czczoną jest przez dzieci tego rodu; nie znają one dawno zmarłych przodków, ani ich przydomków, ani imion. Ale ojciec, którego znały, jest głową, od której zaczynają i na której kończą modlitwy; wszak znają go najlepiej i wiedzą, jak kochał dzieci swoje; pamiętają jego dobroć za życia, stosunki swoje do niego, biorą je za podstawę i mówią: „Chociaż umarł, będzie się z nami obchodził tak samo. Nie widzimy powodu, dla któregoby miał się zajmować obcemi; będzie on patrzył tylko na nas” ¹⁾. Przekonamy się gdzieindziej, jak Zulućanie wyprowadzają zasadę o boskich przodkach, dopóki nie dojdą do pierwszego przodka człowieka i stwórcy świata, odwiecznego Unkulunkulu. W Afryce zachodniej cześć mar przybiera dwie zupełnie różne postacie. Z jednej strony widzimy Murzynów Gwinei północnej, umieszczających dusze zmarłych w rzędzie dobrych, lub złych duchów, stosownie do ich usposobienia za życia i czczących złe duchy tem gorliwiej, że strach działa na nich silniej, niż miłość; z drugiej strony widzimy krajowców Gwinei południowej, szanujących starców za życia, a czczących ich, gdy śmierć uczyniła ich wszechmocnymi. Żyjący dostarczają obrazom zmarłych jadła i napoju, a nawet oddają im część zdobytą handlem zarobku; od zmarłych krewnych oczekują oni

¹⁾ Callaway *Religious System of Amazulu*, część II; ob. również Arbousset i Daumas, 469; Casalis *Basutos* 248—54; Waitz *Anthropologie* II, 411, 419; Magyar *Reisen in Süd-Afrika* 21, 335 (Kongo); Cavazzi *Congo* księga I.

pomocy w ciężkich próbach życia i „zdarza się nieraz widzieć tłumy mężczyzn i niewiast, w chwilach niebezpieczeństwa, albo niedoli, zgromadzonych na wynioślejszych szczytach, albo na skrajach lasów, wzywających duchów przodków głosem żalonym i płaczącym ¹⁾).

Cześć cieniów rozpowszechnioną jest w całej Azji. Dzicy Weddowie cejlońscy wierzą w opiekę duchów zmarłych, które, jak powiadają, są „zawsze na straży, odwiedzają ich w chorobach i snach i dostarczają zwierzyny na łowach”; w każdym nieszczęściu wzywają oni pomocy „duchów krewnych”, a szczególnie cieniów zmarłej dziatwy, „duchów dzieci” ²⁾. U nie-indyjskich plemion Indji, których religje są zabytkami z czasów przed-bramińskich i przed-buddyjskich, znajdujemy głębokie ślady starożytnej i niewygasłej jeszcze czci przodków ³⁾. Z pośród plemion turańskich, zaludniających północne okolice starego świata, Mongołowie czczą jako dobrych bogów książęce dusze rodziny Dżengis Chana, na których czele stoi boski Dżengis ⁴⁾. Nawet ludy, należące do wyższej cywilizacji azjatyckiej nie odrzuciły uświęconego wiekami zwyczaju. W Japonji „Droga Kami”, lepiej znana cudzoziemcom pod nazwą religji Sin-tu, jest urzędownie uznanem wyznaniem, wedle którego zasad panują dotąd w chatach i pałacach dzikie wierzenia dawnych górali, nakazujące cześć boskich przodków „Kami”, do których modlą się o pomoc i błogosławieństwo. Japończycy nowożytni utrzymują, że narzędzia kamienne, znajdowane w Japonji, tak jak w innych stronach świata, pochodzą z czasów dawnych Kamiów; lecz dla etnologów społecznych podanie to jest dowodem pochodzenia dzikiego, nie zaś boskiego ⁵⁾. Niższe klasy Sjamczyków nie śmieją oddawać czci wielkim bogom z obawy, iżby przez nieświadomość nie zbłądzili przeciwko bardzo zawilemu rytuałowi. Wolą oni modlić się do „theparaków”, bogów niższego rzędu, do których grona należą po śmierci dusze

¹⁾ J. L. Wilson *W. Afr.* 217, 388—93. Ob. Waitz, II, 181, 194.

²⁾ Bailey w *Tr. Eth. Soc.* II, 301. Por. Taylor *New Zealand* 153.

³⁾ Buchanan *Mysore*, u Pinkertona, VIII, 674—7. Ob. Macpherson *India* 95 (Chondowie); Hunter *Rural Bengal* 183 (Santale).

⁴⁾ Castrén *Finn. Myth.* 122; Bastian *Psychologie* 90. Ob. Palgrave *Arabia* I, 373.

⁵⁾ Siebold *Nippon* I, 3; II, 51; Kempfer *Japan*, u Pinkertona, VII, 672, 680, 723, 755.

wielkich ludzi ¹⁾. W Chinach panującą religją państwową jest cześć przodków. Dla umysłu człowieka z Zachodu wielki naród, szukający przez wieki całe żywych wśród zmarłych, stanowi bardzo ciekawe zagadnienie. Stosunek między powagą ojcowską, a zmysłem zachowawczym nie odbija się nigdzie wyraźniej. Cześć przodków, rozpoczęta jeszcze za życia, nie kończy się, lecz owszem wzmacnia się ze śmiercią, która czyni z nich bogów. Chińczyk, korzający się ciałem i myślą przed tablicami pamiątkowymi, zawierającymi dusze przodków, nie zdaje sobie sprawy, że dając dowód synowskiego posłuszeństwa i zachowując bez zmiany dawne zwyczaje, zatrzymuje postęp cywilizacji. Pojęcie, że dusze zmarłych biorą udział w szczęściu i chwale potomków, ogarniające cały świat wydałoby się Chińczykowi niejasnem i błędnem, gdyż on przeciwnie szuka odznaczeń i sławy, aby uświetnić zmarłych przodków swoich, gdyż godności i tytuły wyniosą jego zmarłego ojca i dziadka ponad niego samego, tak jakgdyby dodawano obecnie korony hrabiowskie na kamieniach grobowych Zacharjasza Macaulaya i malarza Copleya ²⁾. Często się zdarza, że to, co jest żartem dla jednego narodu, ma dla drugiego poważne znaczenie. 300 miljonów Chińczyków wzięłoby za prawdę oświadczenie Karola Lamba, że ponieważ ograniczeni współcześnicy jego nie chcą go czytać, więc pisze dla starożytności. Gdyby był Chińczykiem, napisałby z dobrą wiarą dzieło swe dla prapradziada. Cześć cieniów nie wynika zresztą w Chinach z czystego przywiązania. Żyjący potrzebują pomocy duchów przodków, którzy karzą za przewinienia, a nagradzają cnotę: „Oby wielki twój przodek dał ci, o książę, dużo dobrego!” — „Przodkowie i ojcowie opuszczają cię, nie będą cię wspierać i umrzesz”. Jeżeli pomoc nie nadchodzi w chwilach potrzeby, to Chińczyk czyni przodkom wymówki, a nawet wątpi o ich istnieniu. W pewnej odzie chińskiej cierpiący w czasie okropnej suszy wołają: „Heu-ci nie może, albo nie chce pomóc..... Przodkowie nasi zginęli widocznie..... Ojcie, matko, przodkowie, jak możecie znieść to spokojnie!” Cześć dla dusz zmarłych nie ogranicza się węzłami rodzinnymi. Rozwija się ona z porządku rzeczy przez ubóstwienie bohatera nieboszczyka i powstawanie szeregu wyższych bogów, czczonych przez ogół. Tak więc podanie głosi, że bóg wojny, czyli mędrzec wojskowy, był za życia głośnym żołnierzem, bóg kunsztów zręcznym rzemieślnikiem i wynalazcą narzędzi, bóg świń pasterzem trzody, który zgubił pro-

¹⁾ Bastian *Oestl. Asien* III, 250.

²⁾ Synowie ich mianowani zostali baronami. *Przyp. tłumacza.*

sięta i zmarł ze zgryzoty, a bóg graczyw namiętnym graczem, który stracił wszystko i zmarł z niedoli, co przedstawionem zostało na wstrętnym obrazie, zwanym „djabel grający o pieniądze”. Bóg ten przyjmuje modły i ofiary wyznawców swoich, graczy z powołania. Duchy San-kea Ta-te i Czang-juen-sze przyjmują ofiary, składane w świątyniach swoich i wracają nasyceni potrawami, a duch Konfucjusza jest obecnym w świątyni, gdy cesarz składa mu ofiary dwa razy do roku ¹⁾.

Indowie zgadzają się z Chińczykami co do czci przodków, a szczególnie co do konieczności posiadania syna rodzonego, lub przybranego, któryby mógł składać ofiary dla nieboszczyka ojca. „Niech się urodzi, mówią cienie przodków, mąż z rodu naszego, któryby trzynastego dnia miesiąca przynosił nam w ofierze ryż gotowany w mleku, miód i „ghi”¹⁾ Ofiary, składane boskim ceniom („pitara” = patres, ojcowie, jak ich nazywają), poprzedzane i kończone ofiarami dla większych bogów, zapewniają czcicielom szczęście i błogosławieństwo ²⁾. W Europie klasycznej apoteoza powtarza się często w rzędzie mitów, gdy chodzi o przodków bajecznych, a także w dziedzinie historii bieżącej; wszak Juliusz i August dostąpili tych samych zaszczytów, co niecy Domicjan i Komodus. Najwłaściwiej może będzie uznać dawnych Rzymian za przedstawicieli czci przodków w Europie; nawet wyraz ich „manes” stał się utartą nazwą dla przodków-bóstw w językach nowożytnych świata ucywilizowanego. Rzymianie wcielali ich w obrazy, uważali za patronów domu swego, składali im ofiary, oddawali cześć uroczystą i uważali za bogów podziemnych, pisząc na grobach D. M., „Diis Manibus” ³⁾. Powtarzanie się tego D. M. na kamieniach grobowych chrześcijan bywa często przytaczane, jako okaz przeżytku religijnego.

Chociaż formalna cześć przodków nie weszła do zasad chrześcijaństwa, widzimy w nich jednak wyraźny kult zmarłych. Mnóstwo świętych, którzy byli niegdyś mężczyznami i kobietami, tworzy zastęp bóstw drugorzędnych, zajmujących się sprawami ludzkimi i odbierających od nich cześć i modlitwy; można ich przeto zaliczyć do rzędu cieniów (manes). Chrześcijański kult zmarłych, pochodzący w zasadzie od dawnej

¹⁾ Plath *Religion der alten Chinesen* część I, 65, część II, 89; Doolittle *Chinese* I, str. VI, VIII; II, 373; *Journ. Ind. Archip.* poczet nowy II, 363; Legge *Confucius* 92.

²⁾ Manu, księga III.

³⁾ Szczegóły ob. Pauly *Real-Encyclop.* wyraz *inferi*; Smith *Dic. of Gr. and Rom. Biog. and Myth.*; Meiners, Hartung itd.

Przekonałiśmy się, że pojęcia o duszy uważają ją za zdolną, bądź do niezawisłego istnienia, bądź do przebywania w ciałach ludzi, zwierząt, lub przedmiotów. Opierając się na powyżej wypowiedzianej zasadzie, że ogólna teoria duchów utworzyła się na wzór teorii dusz, będziemy mogli zdać sobie sprawę z kilku ważnych gałęzi niższej filozofji religji, które, pozbawione takiego wyjaśnienia, stałyby się w znacznej mierze ciemnymi i niedorzecznymi. Zupełnie jak dusze, duchy mogą istnieć i działać, unosząc się swobodnie w przestrzeni, albo wcielać się na krótszy, lub dłuższy przeciąg czasu w ciała stałe. Dobrze będzie, gdy od razu określimy ściśle teorię wcielania się, gdyż inaczej na każdym kroku zatrzymywałaby nas trudność zrozumienia natury duchów, takiej, jaką nam niższy animizm przedstawia. Teoria wcielania się służy do kilku niezmiernie ważnych celów w dzikiej i barbarzyńskiej filozofji. Z jednej strony dostarcza ona wytłumaczenia objawów podrażnienia chorobliwego i pomieszania zmysłów, wywołujących niezwykle objawy, a pogląd ten tak się wydał przekonywającym, że stał się podstawą ogólnej nauki o chorobach. Z drugiej strony daje ona dzikiemu władzę „zaklinania” szkodliwego ducha w czyjeś ciało i pozbycia się go w ten sposób, albo wcielenia dobrego ducha w jakiś martwy przedmiot, albo, gdy się go uzna za bóstwo, oddawania mu czci, skazawszy go na mieszkanie w ciele zwierzęcia, w kłodzie, kamieniu, posągu, albo innej rzeczy, która ma w sobie ducha, jak naczynie zawiera płyn: oto klucz do czystego fetyszyzmu, a także w znacznej mierze i do bałwochwalstwa. Przeglądając pokrótce wszystkie różnorodne rozgałęzienia teorii wcielania się, wypadnie zaliczyć do nich znaczną ilość wypadków, których nieraz niepodobna zrozumieć oddzielnie. Należą one teoretycznie raczej do kategorii nawiedzenia, niż do opętania, gdyż duchy nie przemieszczują wtedy w danem ciele, ale tkwią koło niego, lub bujają nad niem i wpływają z zewnątrz.

W zwyczajnych warunkach życia dusza ludzka ma przebywać w ciele, nadaje mu życie, myśli, mówi i działa; tą samą zasadą tłumaczy się niezwykle stan ciała, lub umysłu; więc nienormalne objawy te przypisują się działaniu drugiej istoty, podobnej do duszy, jakimś obcemu duchowi. Chory, wstrząsany dreszczem, dręczony gorączką, zgnębiony i umęczony, jakgdyby jakaś żywa istota nurtowała go i szarpała mu wnętrzności, wysysając zeń życie z dnia na dzień, dochodzi bardzo prostą drogą do wniosku, że jakiś zły duch sprawia jego cierpienia. W strasznych snach widzi on nawet czasem widmo, albo marę, która go prześladowuje. Szczególnie, gdy tajemna, niewidoczna siła rzuca go bezwładnego na ziemię, targa nim i zmusza go wić się w konwulsjach, lub porywać

się na otaczających z siłą olbrzyma, a drapieżnością dzikiego zwierza, wydobywać z piersi głosy nie ludzkie, szamotać się gwałtownie ze zmienioną twarzą, mówić rzeczy bez związku, albo, z pomysłowością i wymową, przechodzącą zwykle jego zdolności, rozkazywać, radzić, przepowiadać; wtedy ci, co go otaczają, a nawet on sam nabiera przekonania, że był tylko narzędziem ducha, który go opętał, zamieszkał w nim, wziął go w posiadanie. W istnienie takiego ducha chory wierzy często tak niezachwianie, że nadaje mu imię, które duch sam może wyjawić, przemawiając głosem swoim przez usta chorego. Wkońcu natręt porzuca wyniszczone i wyczerpane ciało ofiary i idzie tam, skąd przybył. Tak się przedstawia teoria dzikich o opętaniu i nawiedzeniu przez szatana; istniała ona od wieków i pozostała do dziś dnia panującym wyjaśnieniem choroby i natchnienia u ludów niższych. Opiera się ona oczywiście na pojmowaniu rzeczy ze stanowiska animistycznego i tłumaczeniu w tym duchu istotnych objawów, co wszystko razem wzięte jest najzupełniej naturalnem i rozsądnem na tych stopniach rozwoju umysłowego ludzkości, do których należy. Wogóle teoria duchów choroby i duchów proroczych ma najpierwsze, najrozleglejsze i najsilniejsze podstawy w granicach dzikości. Dopiero wtedy, gdy zdobędziemy jasne pojęcie o niej na własnym jej gruncie, będziemy mogli śledzić postęp jej na coraz wyższych szczeblach cywilizacji. Upadała ona nieraz częściowo pod wpływem nowych teorii lekarskich, nabierała znowu znaczenia, jako odżytek i przetrwała aż do dni naszych pod postacią przeżytku. Teorię opętania przez duchy znamy zresztą nie tylko z opowiadań osób, które według niej opisywały choroby. Ponieważ przypisywano chorobę napaści złych duchów, przeto najłatwiejszym sposobem wyleczenia zdawało się być wypędzanie tych duchów. To też wraz z wiarą w opętanie, ukazują się egzorcyzmy i towarzyszą jej wszędzie, od dzikości, aż do cywilizacji. Nic chyba nie maluje tak żywo wiary, że zły duch sprawia chorobę cielesną, lub umysłową, jak postępowanie zaklinacza, który przemawia do niego, grozi, błaga, pozyskuje go darami, wypędza, lub wywabia i przenosi gdzieindziej. Dwa zjawiska, przypisywane wpływowi duchów, mianowicie opętanie i nawiedzenie, czyli opanowanie przez chorobę i natchnienie prorocze, będące następstwem tych samych przyczyn, bywają nie tylko brane jedno za drugie, lecz często zupełnie się zlewają. Pojęcie, że duch opętujący, lub nawiedzający jest bądź duszą ludzką, bądź duchem innego rodzaju, przemawia za słuszością twierdzenia, iż teoria opętania urobiła się na wzór zwykłego pojęcia o wpływie duszy na ciało. Chcąc przytoczyć znamienne przykłady, należące do tych poglądów, prawie

niepodobna rozróżnić w olbrzymiej ilości szczegółów, które z działających duchów są duszami, a które szatanami, albo rozgraniczyć ściśle nawiedzenie, czyli wpływ djabła z zewnątrz, od opętania przez djabła, znajdującego się w ciele człowieka. Trudno też odróżnić stan chorego, dręczonego przez djabła, od stanu zachora, jasnowidzącego, lub kapłana, działającego pod wpływem złego ducha. Krótko mówiąc, pomieszanie tych dwóch pojęć w umyśle dzikich świadczy o blizkim ich związku.

W dziedzinach, które nazwiemy Australsko-Tasmańskimi, choroba i śmierć uchodzą za skutki wpływu mniej, lub więcej wiadomych duchów. Opisy złych duchów, które, ulegając rozkazom czarownika, zbliżają się chyłkiem do ofiary i uderzają ją znienacka maczugą po karku, oraz opowiadania o duchu nieboszczyka, rozgniewanego za wymówienie imienia jego, który zakrada się do wnętrzości winowajcy i pożera mu wątrobę, są naprawdę znamiennymi rysami animizmu pierwotnego ¹⁾. Wiara w duchy, sprawiające chorobę, przybrała najwybitniejszą postać u Mintirów, dzikiego plemienia na półwyspie Malajskim. Duchy ich, zwane „hantu” mają władzę sprawiania choroby; tak więc „hantu kalumbahan” przynoszą odrę, „hantu kamang” zapalenie i puchnięcie rąk i nóg. Kiedy kto zostanie ranionym, to „hantu pari” rzuca się na ranę, poczyną ją ssać i wywołuje upływ krwi. „Chcąc wyliczyć wszystkie inne „hantu”, trzeba, powiada podróżnik, wyliczyć wszelkie rodzaje chorób, znanych Mintirom. Gdyby nowa choroba się ukazała, przypisanoby ją działaniu hantu, noszącego jej imię” ²⁾. Do jakiego stopnia dzikie ludy uosabiają sobie ducha choroby, przekonamy się z następujących faktów: Orang Lautowie z tych samych okolic kładą na ścieżce, wiodącej do wioski, gdzie ospa wybuchła, ciernie i chrósty, mające wstrzymać złe duchy, a Chondowie w Orysie starają się zabezpieczyć cierniami, rowami i wylaną na ziemię cuchnącą oliwą, od nawiedzin bogini ospy, Jugah Pennu ³⁾. U Dajaków na Borneo „być uderzonym przez ducha” znaczy być chorym; chorobę sprowadzają duchy, niewidzialnymi mieczami zadając niewidzialne rany, albo wchodząc w ciało ludzkie i wypędzając duszę, obierając sobie serce za siedlisko i każąc szaleć człowiekowi. Na archipelagu Indyjskim kra-

¹⁾ Oldfield w *Tr. Eth. Soc.* III, 235; ob. Grey *Australia* II, 337. Bonwick *Tasmanians* 183, 195.

²⁾ *Journ. Ind. Archip.* I, 307.

³⁾ Bastian *Psychologie* 204, *Mensch* II, 73, ob. 125 (Batowie); Macpherson *India* 370. Ob. Mason *Karens* I. c. 201.

jowcy uznają wyraźnie odrębną, napół ludzką naturę ducha choroby, starają się ułagodzić go tańcami i obiatami pokarmów, składanych dlań w lasach, aby skłonić go do opuszczenia ofiary, a nawet puszczają na morze maleńkie łódeczki z ofiarami, aby duch porzucił wnętrzości chorego i odpłynął sobie na zawsze ¹⁾. Animistyczna teoria choroby występuje wyraźnie w Polinezji, gdyż każda choroba uchodzi tam za boski wpływ duchów, działających w skutek ofiar nieprzyjaciół, lub zgwałcenia przez chorego praw tapu. W Nowej Zelandji wszystkie choroby mają jedną przyczynę, mianowicie nawiedzenie ciała przez ducha dziecka, albo przez nierozwiniętą duszę ludzką, która gryzie i pożera wnętrzości chorego. Zaklinacz wynajduje drogę, którą duch choroby przybył wysysać życie z chorego i skłania go (ducha) za pomocą czarów, aby przeszedł na łodygę lnu i wrócił do swej ojczyzny. Słyszymy również od podróżników, że u tych ludów każda część ciała: czoło, piersi, żołądek, nogi itd. poświęcona jest osobnemu bóstwu, które sprawia bóle i chorobę członka ²⁾. Na Wyspach Samoańskich, gdy człowiek jest blizkim śmierci, znajomi jego dokładają wszelkich starań, aby się z nim rozstać w dobrej zgodzie z obawy, że gdyby umarł z urazą do kogoś, to wróciłby z pewnością i przyniósł nieszczęście jemu, albo krewnym jego. Przyczynę choroby i śmierci wielu ludzi widziano w powrocie ducha zmarłego krewnego, który obierał siedlisko w głowie, piersi, lub żołądku osoby, względem której żywił nieprzyjemne uczucia i sprawiał jej chorobę i śmierć. Nagły zgon następował wtedy, gdy duch porywał raptem i zjadał człowieka; dusza takiego nieszczęśliwego idzie do wspólnej ojczyzny duchów, ale nie może tam mówić i w odpowiedzi na pytania bije się tylko w piersi. Dla dopełnienia opisu tego dodamy, że te same duchy, które sprawiają choroby, okazują się często łaskawymi i nawiedzają krewnych, przemawiając przez nich, przepowiadając przyszłość i dając wskazówki co do różnych spraw rodzinnych ³⁾. Dalej ku wschodowi, na Wyspach Gieorgijskich i Towarzyskich, powiadają, że złe duchy stworzono na to, żeby dręczyć i nękać ludzi konwulsjami i histerją, męczyć nieszczęśliwych, jak na torturach, albo szczypać ich i nurtować wewnątrz, póki nie nadejdą

¹⁾ *Journ. Ind. Archip.* III, 110; IV, 194; St. John *Far East* I, 71, 87; Beeckman, u Pinkertona, IX, 133; Meiners, I, 278. Ob. również Doolittle *Chinese* I, 159.

²⁾ Shortland *Trads. of N. Z.* 97, 114, 125; Taylor *New Zealand* 48, 137.

³⁾ Turner *Polynesia* 236.

drgania przedśmiertne. Ale z szaleńcami trzeba się obchodzić z uszanowaniem, gdyż bóstwo w nich przebywa; to też warjaci zawdzięczają dobroć, z którą się z nimi obchodzą, przekonaniu, że działają pod wpływem nadprzyrodzonym ¹⁾. Tu, jak zresztą wszędzie na niskim stopniu cywilizacji, utrzymuje się jeszcze dawne wyobrażenie, które przeszło do świata cywilizowanego pod postacią żartobliwego wyrażenia „natchniony głupiec” (inspired idiot).

Etnografja amerykańska dostarcza również opisów dzikich ludów, przypisujących chorobę działaniu złych duchów. Dakotanie wierzą, iż duchy karzą ich za złe postępowanie, szczególnie za zaniedbywanie urządzania uczt dla zmarłych. Duchy te mają władzę rozkazywania duchom niedźwiedzia, jelenia, turkawki, ryby, drzewa, kamienia, robaka itp., a nawet zmarłego człowieka; gdy zamieszkają w człowieku, przypisują go o chorobę. Znachor leczy chorobę zamawianiem, śpiewając: „He-le-li-lah” itd., z towarzyszeniem grzechotki z pustej dyni z kuleczkami; potem następuje uroczyste strzelanie do podobizny ducha, zrobionej z kory, ssanie bolącej części ciała, aby wydobyć istotę choroby i strzelanie za uciekającym duchem ²⁾. Taka kuracja rozpowszechniona była w Indiach Zachodnich za czasów Kolumba, kiedy to braciszek Roman Pane zapisał opowiadanie o krajowcu znachorze, który wyciągnął chorobę z nóg chorego, (tak, jak się ściąga spodnie) i wyszedł za drzwi, aby ją wydmuchnąć i kazać iść na góry, lub jeziora; obrzęd kończył się zwykle wysysaniem i wydobyciem kawałka mięsa, kamyczka, albo jakiejś rzeczy, którą, jak wmawiano choremu, włożył weń jego duch opiekuńczy, albo bóstwo (cemi), żeby go ukarać za to, iż nie wybudował mu świątyni, lub zaniedbał uczcić go modlitwą i ofiarami ³⁾. Patagończycy wierzą, że chorobę wywołuje duch, który za-

¹⁾ Ellis *Polyn. Res.* I, 363, 395 itd.; II, 193, 274; Cook *3rd Voy.* III, 131. Szczegóły o nadprzyrodzonym wpływie, działającym przez złe, lub szalone osoby obcoplemienne, znajdują się u Schoolcrafta, część IV, 49; Martiusa, I, 633; Meinersa, I, 323; Waitza, II, 181.

²⁾ Schoolcraft *Indian Tribes* część I, 250, część II, 179, 199, część III, 498; M. Eastman *Dahcota* XXIII, 34, 41, 72. Ob. również Gregg *Commerce of Prairies* II, 297 (Komanczowie); Morgan *Iroquois* 163; Sproat, 174 (Ahtowie); Egede *Greenland* 186; Cranz, 269.

³⁾ Roman Pane, XIX w *Life of Colon*, u Pinkertona, XII, 87.

mieszkał w ciele chorego; „utrzymują ¹⁾, że każda cierpiąca osoba jest opętana przez złośliwego szatana; to też lekarze ich mają zawsze przy sobie bęben, na którym namalowane są wyobrażenia djabłów i na którym bębnią przy łóżku chorego, aby wypędzić sprawcę cierpienia”. W Afryce, według filozofii Basutów i Zuluan, powodem choroby są duchy zmarłych, które przychodzą, aby zabrać żywych do siebie, albo skłonić ich do składania ofiar z mięsa. Poznają ich wróżbici, a nawet sam chory, który w snach widzi ducha zmarłego. Szczepy Kongo wierzą również, iż dusze zmarłych stają się potężnymi duchami, aby szerzyć chorobę i śmierć w ludzkości. Stąd to u ludów afrykańskich leczenie staje się sprawą religii, kwestją ofiar błagalnych i modłów, skierowanych do wywołującego cierpienie zmarłego. Barolong oddaje pewnego rodzaju cześć chorym umysłowo, uważając ich za będących pod bezpośrednim wpływem bóstwa, a w Afryce wschodniej mówi się prosto o szaleńcach i idjotach, że „mają nieprzyjaciół” ²⁾. Murzyni zachodnio-afrykańscy, utrzymując, że istoty nadprzyrodzone są sprawcami choroby, umieją określić, który duch działa w danym wypadku i dla czego. Chory zaniedbał widocznie swego „wonga”, czyli ducha-fetysza, który mści się za to i każe mu chorować; może też tak wpływać jego własny „kla”, czyli duch opiekuńczy, który oświadcza, że nie obchodzi się z nim z należnem uszanowaniem itp., albo „sisa”, duch zmarłego człowieka, który wziął się na sposób, aby oznajmić, że potrzebuje dobrej odzieży, która po nim została ³⁾; oczywiście lekarstwem będzie tu zaspokojenie żądania ducha. Misjonarz J. L. Wilson przedstawia nam pojęcia o duchach choroby nieco inaczej, takie, jakie sobie urobili Murzyni gwinejscy. „Opętanie przez diabła zdarza się często, a postęпки tych, którzy są tem dotknięci, są stanowczo podobne do nieszczęśliwych chorych, opisywanych w Nowym Testamencie. Szalone ruchy, konwulsje, piana z ust, dowody nadludzkiej siły, napady wściekłości, kaleczenie własnego ciała, zgrzytanie zębami i tym podobne objawy zdarzają się w więk-

¹⁾ D'Orbigny *L'Homme Américain* II, 73, 168; Musters *Patagonians* 180. Ob. J. G. Müller, 207, 231 (Karybowie); Spix i Martius *Brasilien* I, 70; Martius *Ethnog. Amer.* I, 646 (Makuzowie).

²⁾ Casalis *Basutos* 247; Callaway *Rel. of Amazulu* 147 itd.; Magyar *Süd-Afrika* 21 itd.; Burton *Central Afr.* II, 320, 354; Steere w *Journ. Anthropol. Inst.* I, 1871, str. CXLVII.

³⁾ Steinhauser *Religion des Negers* w *Magaz. der Evang. Missions und Bibel-Gesellschaften*, Bazyleja 1856, Nr. 2, str. 139.

u niższych ludów, jak w krajach zabobonnych, choć wyżej ucywilizowanych, bywają w taki sam sposób leczone i tłumaczone, jak przed laty. Możemy chyba śmiało twierdzić, że zasada opętania przez diabła, czyli istotnie ta sama teoria wyjaśniania zasadniczo tożsamyh zjawisk, wyznawaną jest dotąd przez połowę rodzaju ludzkiego, a wyznawcy jej są stałemi przedstawicielami przodków swoich z zamierzchłej starożytności. Dopiero w świecie ucywilizowanym, pod wpływem nauki lekarskiej, która znacznie postąpiła od czasów klasycznych, pierwotna teoria animistyczna takich zjawisk chorobliwych została powoli wypartą przez poglądy bardziej zgodne z nauką nowożytną, a sprzyjające naszemu zdrowiu i szczęściu. Zmiana, która nastąpiła w sławnym domu warjatów w Gheel w Belgji, jest prawdziwie typową. Zgromadzano tam niegdyś w kościele św. Dymfny tłumy lunatyków i wyklinano z nich djabłów. Obecnie chorzy tego rodzaju udają się również do Gheel, lecz lekarz zajął miejsce egzorcysty. Gdziekolwiek wszakże w dawnych, czy nowych czasach widzimy wpływ szatana, użyty w celu wytłumaczenia cierpień, które uczeni lekarze objaśniają obecnie inaczej, tam trzeba dokładać wszelkich starań, aby błędnie nie sądzić wierzenia starożytnego i stanowiska jego w historii. Gdy się pojawia w niższej kulturze, wtedy jest ono zupełnie racjonalną teorią filozoficzną, wyjaśniającą niektóre fakta patologiczne. Ale jak astronomja mechaniczna zachwiała stopniowo astronomję animistyczną ludów niższych, tak patologia biologiczna podkopała stopniowo patologję animistyczną i zarówno tam, jak tu, bezpośredni wpływ osobisty istot nadprzyrodzonych ustąpił przed działaniem praw przyrody.

Zwróćmy się teraz do innej potężnej gałęzi niższej religji świata. Mamy na myśli fetysyzm, który się rozwinął z tych samych zasad wpływu duchów, dobrze nam znanych z teorii opętania. Portugalczycy, zauważywszy przed laty w Afryce zachodniej cześć, oddawaną przez Murzynów niektórym przedmiotom, jak drzewa, ryby, rośliny, posążki, kamienie, pazury zwierzęce, kołki itp., porównali te przedmioty bardzo trafnie do amuletów, lub talizmanów, które znali dobrze i nazwali je „*feitico*” = czar. Wyraz ten pochodzi od łacińskiego *factitius* w znaczeniu „mający siłę magiczną”. Nowożytni Francuzi i Anglicy przyswoili sobie ten wyraz portugalski i przerobili go na *fétiche*, *fetish*, chociaż dziwnym trafem oba języki posiadały wyraz ten oddawna, ale w odmiennem znaczeniu, gdyż *faitis* znaczyło po starofrancusku „dobrze zrobiony, ładny”, co po staroangielsku oznaczano wyrazem *fetys*. Spotykamy go w znanym ustępie z Chaucera:

„And Frensch sche spak ful faire and *fetysly*,
 Aftur the scole of Stratford atte Bowe,
 For Frensch of Parys was to hire unknowe”.

Prezydent de Brosses, oryginalny myśliciel z ostatniego stulecia, uderzony opisem czci Afrykanów dla zmysłowych i ziemskich rzeczy, wprowadził wyraz „fetysyzm”, jako ogólne określenie ¹⁾. Wyraz ten rozpowszechnił się od czasu, gdy Comte użył go na oznaczenie tej teorii religji pierwotnej, która głosi, że przedmioty zewnętrznego świata posiadają życie, podobne do ludzkiego. Zdaniem mojem jednak stosowniej użyć wyrazu animizm do określenia nauki o duchach w ogólności, a wyrazem fetysyzm oznaczać tylko wiarę w duchy w coś wcielone, do czegoś przywiązane, albo na coś wpływające. Fetysyzmem nazywać tedy będziemy cześć „kłód i kamieni”, która przechodzi niepostrzeżenie w bałwochwalstwo.

Każdy przedmiot może być fetyszem. Do niezmiiernej ilości przedmiotów, nie mogących działać fizycznie, lecz którym nieświadomi przypisują siłę tajemniczą, nie można bez różnicy stosować pojęcia, że są one uważane za naczynia, siedliska, lub narzędzia istot nadprzyrodzonych. Mogą one też być tylko znakami, lub symbolami do przedstawienia urojonych istot, lub pojęć, jak palce i laseczki, do wyrażenia liczb używane. Mogą też być czarami symbolicznymi, działającymi przez urojone udzielanie swoich właściwości: pierścień żelazny ma obdarzać siłą, a łapa kani chyżością w ucieczce. Uchodzić też mogą, pod pewnym względem za dziwaczne ozdoby, albo ciekawości. Skłonność do zbierania i podziwiania rzeczy, godnych uwagi z powodu piękności swej, kształtu, własności, lub przymiotów, przebija się w całej naturze ludzkiej. W szafach muzeów etnologicznych widzimy stosy przedmiotów, które ludy niższe zbierały troskliwie i zawieszały na sobie, a więc: zęby, szpony, korzenie, jagody, konchy, kamienie itp. Fetysze powstają przeważnie z takich przedmiotów, a przyczyna uroku ich dla dzikich umysłów jest oczywiście tą samą, która kieruje przesądnym wieśniakiem, gdy zbiera jakieś drobiazgi bezwartościowe „na szczęście”. Zasada ta wywiera zresztą wpływ w warstwach znacznie więcej ucywilizowanych, niż warstwy ludowe. Porównajmy tylko cześć Ostjaka dla znalezionejgo

¹⁾ (C. de Brosses) *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, 1760. (De Brosses przypuszcza, że wyr. *fétiche* jest w związku z *chose fée, fatum*).

przezeń szczególnego jakiegoś kamyczka, ze skłonnością Chińczyka do zbierania różnych odmian pancerza żółwiowego, albo z zamiłowaniem dziwaka Anglika, zbieracza muszli, do konch niezwykłych kształtów. Ten sam popęd kieruje Murzynem ze Złotego Wybrzeża, urządzającym sobie muzeum z potwornych i potężnych fetyszów i Anglikiem, zbierającym rzadkie znaczki pocztowe, albo niezwykle laski. W tem zamiłowaniu do rzeczy niezwykłych i dziwnych przebija się pociąg do cudowności, usiłowanie wyzwolenia się z nudnych praw przyrody i panującej w niej jednostajności. Gdybyśmy rozporządzali większą ilością przykładów rzeczywistego znaczenia, które niższe plemiona przywiązują do przedmiotów, otaczanych tajemniczem poszanowaniem, to posiadalibyśmy częstsze i pewniejsze dowody, niż obecnie, że przedmioty te są według nich w związku z działalnością duchów, czyli, że są fetyszami w ścisłym znaczeniu tego wyrazu. Nie można jednak uważać tego za pewnik. Aby zaliczyć coś do rzędu fetyszów, na to trzeba dowodów, iż duch jest w dany przedmiot wcielony, lub że działa przezeń i wchodzi w styczność, albo przynajmniej, że tak sobie wyobrażają ludzie, którzy mają takiego fetysza. Wystarczy też dowód, że jakiś przedmiot uchodzi za obdarzony samowiedzą i wolą, że się do niego przemawia, oddaje się mu cześć, modły i ofiary i że wyznawcy się z nim obchodzą źle, lub dobrze, stosownie do dawniejszego, albo przyszłego jego względem nich zachowania się. Następujące przykłady wykażą, że wszystkie czczone przedmioty odpowiadają mniej więcej jednemu z tych warunków. Badając właściwe znaczenie fetyszów, czczonych przez dzikich, lub ludzi więcej ucywilizowanych, najtrudniej dojść, czy własności przedmiotu wynikają z wcielonego wń ducha, czy też z jakiegoś mniej wyraźnego wpływu. W niektórych wypadkach punkt ten jest zupełnie jasnym, lecz w innych jest wątpliwym.

Do jaśniejszego zrozumienia natury fetysza pomoże nam rzut oka na zajmującą grupę pojęć, które kojarzą chorobę z wpływem duchów i jednocześnie z obecnością jakiegoś obcego ciała. Pojęcia te są zastosowaniem zasady, że choroba, albo prawdziwy duch choroby może być wcielonym w kamień, kij, lub podobne ciało. Wśród krajowców Australji znajdują się podobno czarownicy, którzy głoszą, iż za pomocą pocisków i innych manipulacji mogą wydobyć z siebie jakąś esencję, zwaną „bojlja”; tę następnie wkładają w ciało chorego pod postacią kamyczka, wywołującego ból i pochłaniającego mięso, który można znowu wydobyć za pomocą czarów, jako kamyczki, albo jako coś niewidzialnego. Nawet ducha wodnego, „nguk-wonga”, który wywołał różę w nodze

chłopca (ten zaś, będąc rozgrzanym, kąpał się za długo), czarownicy wyjmowali z chorej części ciała w postaci ostrego kamienia ¹⁾. Karybowie, którzy ogólnie przypisują choroby sprawie nieprzyjaznych im bóstw, czy duchów, uciekają się również do czarowników i poddają się wyciąganiu ciernia, lub drzazgi z chorej części ciała, a na wyspach Antylskich kobiety zawijają w bawełnę takie kawałki kości, lub kamieni i chowają je, jako ułatwiające poród fetysze ²⁾. Malagazyjczycy przypisują choroby wpływowi złego ducha i szukają pomocy u znachora, który zwykle usiłuje wypędzić cierpienie za pomocą „faditry”; bywa nią szczypta trawy, popiołu, owca, dynia, woda, którą chory płókał usta, albo coś podobnego. Kapłan wylicza wszystkie biedy, które gnębią cierpiącego i przenosi je na faditrę, którą wkońcu wyrzuca wraz z chorobą ³⁾. U Dajaków z Borneo, którzy wierzą niezachwianie w duchy chorobotwórcze, kapłan powiewa i grzechocze z czarowanymi narzędziami nad chorą częścią ciała pacjenta i udaje, że wydobywa z niej duchy pod postacią kamieni, wiórków, albo strzępków tkaniny. Takich złych duchów wydostaje on naraz z pół tuzina z żołądka jednego człowieka, a że otrzymuje sześć gallonów ryżu za każdego, więc stara się (jak majster od odcisków w podobnych okolicznościach) wyciągnąć ich jaknajwięcej ⁴⁾. Najciekawsze opowiadania tego rodzaju pochodzą z Afryki. Dr. Callaway sporządził nam drobiazgowy opis postępowania Zuluan, aby zatrzymać postęp choroby, wywołanej przez duchy śmierci. Jeżeli wdowę trapi duch męża nieboszczyka, który przychodzi do niej co noc i rozmawia, jakgdyby nie był rozstał się z tym światem, tak, że wkońcu kobieta zaczyna tracić zdrowie, wtedy czarownik „njanga” może zapobiec chorobie. Każe on jej zatrzymać w nocy ślinę w ustach i daje lekarstwo, które ma żuć, gdy czuwa. Potem idzie z nią i zaklina ducha, czyli „itongo”. Czasem zamyka go w cebulę rośliny inkomfy, zrobiwszy w niej dziurę z boku, którą napęlnia lekarstwem i śliną wdowy i zatyka czopkiem, poczem zasadza cebulę w ziemi. Wracając do domu, kobieta nie powinna się obzierać za siebie. Tym sposobem mara zostaje odpędzoną, a chociaż czasem

¹⁾ Grey *Australia* II, 337; Eyre *Australia* II, 362; Oldfield w *Tr. Eth. Soc.* III, 235 itd.; G. F. Moore *Vocab. of S. W. Australia* 18, 98, 103. Ob. Bonwick *Tasmanians* 195.

²⁾ Rochefort *Iles Antilles* 419, 508; J. G. Müller, 173, 207, 217.

³⁾ Ellis *Madagascar* I, 221, 232, 422.

⁴⁾ St. John *Far East* I, 211, ob. 72.

powraca, nie szkodzi już kobiecie; w tym więc razie znachor panuje nad nieboszczykiem. W innych wypadkach, gdy człowiek choruje w skutek napaści duchów przodków, lekarz może go uzdrowić, wlewając kilka kropel krwi jego w otwór, zrobiony w mrowisku, który nakrywa kamieniem i odchodzi nie oglądając się. Można też osiągnąć ten sam skutek rozraniwszy bolące miejsce i wlawszy krew w pyszczek żaby, złowionej w tym celu, którą się odnosi na miejsce. Tym sposobem człowiek uwalnia się od choroby ¹⁾. W Afryce zachodniej zwraca na siebie uwagę zwyczaj przenoszenia choroby z człowieka na żywego ptaka, którego potem puszczają swobodnie; kto złapie tego ptaka, ten zachoruje ²⁾. Następujące opowiadanie kapitana Burtona pochodzi z Afryki środkowej. Choroba jest nawiedzeniem ducha, więc „mganga”, czyli czarownik powinien go wypędzić. Głównym środkiem do tego jest: bębnienie, taniec i picie, dopóki duch nie opuści ciała chorego i nie przeniesie się w jakikolwiek przedmiot, technicznie zwany „keti”, tj. krzesło dla niego. Może nim być jakaś ozdoba, jak np. paciorek, pazur lamparta, albo coś w rodzaju gwóźdźnia białego, lub szmaty zawieszanej na „drzewie djabelskim”, które mają moc uwięzienia ducha choroby. Można też śpiewami wypędzić duchy choroby; przy końcu każdej zwrotki jeden z duchów ucieka, w chwili gdy malowany kijek, w tym celu sporządzony, pada na ziemię. Z niektórych chorých znachor wyciąga do dwunastu duchów, bo i tu zapłata liczoną jest od sztuki ³⁾. W państwie Sjamskiem czarownik z plemienia Lao może posłać swego „fi fob”, czyli diabła w ciało nieprzyjaciela, w którym duch ten staje się bryłą mięsną, lub skórzaną i sprawia chorobę, kończącą się śmiercią ⁴⁾. Tak więc teoria o duchach chorobotwórczych jest w związku z panującą u niższych ludów praktyką czarowników, którzy udają, iż wydobywają z ciała chorego kamienie, kości, zwoje włosów itp., co wszystko miało być przyczyną „zadanej” mu choroby. Szczegółowy opis tego postępowania podałem gdzieindziej, pod nazwą „leczenia przez wysysanie” ⁵⁾. W przeciwieństwie do tej teorii ukazuje się u niższych plemion znane wyobrażenie, iż choroba, albo zły wpływ jest

¹⁾ Callaway *Religion of Amazulu* 314.

²⁾ Steinhäuser, l. c. str. 141. Ob. Steere *East Afr. Tribes w Journ. Anthropol. Soc.* I, str. CXLVIII.

³⁾ Burton *Central Africa* II, 352. Ob. *Sindh* 177.

⁴⁾ Bastian *Oestl. Asien* III, 275.

⁵⁾ *Early Hist. of Mankind* rozdz. X. Ob. Bastian *Mensch* II, 116 itd.

istotą, którą można wraz z zakażonym przedmiotem nie tylko oddalić, ale i przenieść na inne zwierzę, lub przedmiot. Plinusz naucza nas, że można wyleczyć chorego na żołądek, przeniosłszy cierpienie z ciała człowieka na pieska, lub kaczkę, która prawdopodobnie ulegnie chorobie ¹⁾. Indowie mają przesąd, iż jest rzeczą niebezpieczną zostać trzecią żoną wdowca; więc przez ostrożność ten ostatni zaręcza się wpierrz z drzewem, które ginie zamiast kobiety ²⁾. W Chinach w dzień urodzenia dziecka, spodnie ojca, przewrócone na lewą stronę, rozwieszają w mieszkaniu, aby wszystkie złe wpływy weszły w nie, zamiast w dziecko ³⁾. Ludy nowożytnie nie wyparły się jeszcze takich pojęć. Etnograf może się nauczyć z „białej magji” chłopów europejskich, że można wyleczyć chorego na febrę, albo na ból głowy, przenosząc cierpienie na raka, lub ptaka i pozbyć się gorączki, gościca, albo brodawek, przekazując je krzakowi bżowemu, wierzbie, sośnie, lub osice, wymawiając odpowiednie zaklęcia: „Dzień dobry, stara, oddaję ci zimną”; „Dobry wieczór, panie bez, oto febra moja, przywiązuję ci ją i odchodzę”; „Osiko, osikowa drzewino, proszę, kup tę brodawkę ode mnie” itd. ⁴⁾. Można również przybić, lub zawiesić chorobę na pniu drzewa, albo wynieść ją z domu i pogrzebać, wraz z włosami, lub z obrzynkami paznogci cierpiącego. Spoglądając na te przesady ze stanowiska moralności, uznamy, że zwyczaj przenoszenia choroby na węzeł, lub na kosmyk włosów i grzebania jej w ziemi jest najzupełniej niewinnym środkiem; ale istnieje też inny zwyczaj, będący okazem najbardziej wygórowanego sobkowstwa. W Anglii, chcąc wytepić brodawki, trzeba potrząść każdą z nich osobnym kamyczkiem; kamyczki te, zebrane do worka, rzuca się na drodze do kościoła, a kto ma nieszczęście znaleźć je, nabawia się brodawek. Niemcy zaś kładą przy drodze zdjęty z wrzodu plaster, a przechodzień zabiera chorobę. Dowiaduję się od lekarzy, iż pęczki kwiatów, któremi dzieci obdarzają często podróżników po Europie południowej, są czasem zrobione umyślnie w celu wysłania z domu jakiejś choroby ⁵⁾. Spottiswoode dostarczył mi bardzo zajmującego

¹⁾ Plin. XXX, 14, 20. Cardan *De Var. Rerum* rozdz. XLIII.

²⁾ Ward *Hindoos* I, 134, II, 247.

³⁾ Doolittle *Chinese* I, 122.

⁴⁾ „Goe morgen, olde, ick geef oe de Kolde”, „Goden Abend, Herr Fleder, hier bring ick mien Feber, ick bind em di an und gah davan”, „Ash-tree, ashen tree, pray buy this wart of me” itd.

⁵⁾ Grimm *D. M.* 1118—23; Wuttke *Volksaberglaube* 155—70; Brand *Pop. Ant.* II, 375, III, 286; Halliwell *Pop. Rhymes* 208;

aby ją czcić, jako ducha domowego; niektórzy usiłują pochwycić ducha wcielonego w ptaka, lub rybę, Bindżuarowie z Reiporu przynoszą go do domu w garnku wody, a Bundżajanie w doniczce z rośliną ¹⁾. Chińczycy hołdują podobnym wyobrażeniom i wierzą, iż jeden z trzech duchów człowieka obiera sobie mieszkanie w tablicy pamiątkowej i tam odbiera cześć i wiadomości od potomnych. Długie przechowywanie pozłacanej i lakierowanej trumny zmarłego krewnego, oraz cześć i ofiary, składane na grobie, są następstwem wierzenia, że duch unosi się w pobliżu ciała. W związku z temi dziwnymi poglądami jest znany w Chinach zwyczaj przynoszenia do domu w kogucie (żywym, lub sztucznym) duszy człowieka, zmarłego w oddaleniu, a także zwabiania do ubrania chorego duszy, która już opuściła ciało, lecz którą w ten sposób można odzyskać ²⁾. Pojęcie wcielania się duszy wyraziło się w dziwnej, lecz zrozumiałej bajce tatarskiej o djabie-olbrzymie, którego nie można było zabić, bo nie nosił duszy w ciele, lecz w dwunastogłowym wężu, którego miał w worku na grzbiecie konia; bohater dowiedział się jednak o tem, zabił węża, a olbrzym musiał umrzeć. Bajka ta jest bardzo ciekawą, gdyż zawiera prawdopodobnie wskazówkę pierwotnego znaczenia znanego szeregu bajek europejskich, w rodzaju skandynawskiej, w której nie można zabić wielkoluda, bo nie nosi serca z sobą, tylko je przechowuje w jajku kaczem na odległej wodzie; młody junak znajduje wkońcu jajko, tłucze je i wielkolud pada ³⁾. Pojęcie o wcielaniu się duszy tak się przedstawia u ludów ucywilizowanych: „Duch może być zaklętym na pewien przeciąg czasu, krótszy, niż sto lat, w jakimkolwiek miejscu, lub ciele pełnem, czy próżnem, jak w grubym dębie, w rękojeści miecza, w baryłce piwa, jeżeli to zwykły obywatel, a w gąsiorze wina, jeśli to hrabia, lub sędzia”. Tak czytamy w żartobliwym opisie Grose’a sztuki „zaklinania” duchów ⁴⁾. Jest to jeden z pośród wielu wybornych przykładów, jak zasady poważnej wiary dzikich przechodzą pod postacią żartów do świata ucywilizowanego.

¹⁾ *Report of Jubbulpore Ethnological Committee*, Nagpore, 1868, część I, 5.

²⁾ Doolittle *Chinese* I, 151, 207, 214, II, 401; ob. Plath *Religion der alten Chinesen* część I, 59, II, 101.

³⁾ Castrén *Finn. Myth.* 187; Dasent *Norse Tales* 69; Lane *Thousand and One Nights* III, 316; Grimm *D. M.* 1033. Ob. również Bastian *Psychologie* 213. Eisenmenger *Judenthum* część II, 39.

⁴⁾ Brand *Pop. Ant.* III, 72.

Tak samo też inne istoty nadprzyrodzone, blakające się po świecie, znajdują fetysze, przez które działają, wcielają się w nie i stając widomie przed oczami wierzących. Niezmiernie trudno zakreślić granicę, oddzielającą dwie główne grupy pojęć o działaniu duchów przez to, co nazywamy przedmiotami martwymi. W zasadzie możemy odróżnić pojęcie o przedmiocie, działającym jakby siłą i wolą własnej duszy, czy ducha, od pojęcia o przedmiocie, w który duch się wciela, albo na który działa z zewnątrz, używając go za narzędzie, lub siedlisko. Lecz w rzeczywistości wyobrażenia te zlewają się zupełnie, co potwierdza teorię animizmu, którąśmy tu rozwinęli, a która odnosi pojęcia te do jednego, pierwotnego wyobrażenia o duszy ludzkiej i sprawia, że granica między niemi się zaciera. Bezpieczniej oprzeć się na kilku typowych opisach fetysyzmu i związanych z nim zasad na różnych stopniach kultury, niż kusić się o wynalezienie stosownego, ogólnego określenia.

Istnieje ciekawe opowiadanie z czasów Kolumba, świadczące, jaką władzę i tajemniczą duszę dzikie plemiona były w stanie przypisywać martwym ciałom. Kacyk Hatuej dowiedział się od szpiegów swoich na Hispanjoli, że Hiszpanie chcą napaść na Kubę. Zwołał więc lud i począł opowiadać im o Hiszpanach, jak przesładują krajowców wysp i że czynią to dla wielkiego boga, którego czczą i kochają. Potem wydobyl koszt ze złotem i powiedział: „Oto bóg ich, któremu służą i którego kochają. Słyszeliście już, że przyjdą tu szukać swego boga, więc urządzmy uroczystość dla niego, iżby powiedział im, gdy przyjdą, żeby nas nie krzywdzili”. Lud tańczył i śpiewał przed koszem od nocy do rana; wkońcu kacyk przemówił do zebranych, radząc, aby nie chowali nigdzie boga chrześcijańskiego, bo nawet gdyby go skryli we wnętrznościach swoich, to jeszczeby musieli oddać najeźdźnikom i kazał wrzucić go na dno rzeki, co też uczyniono ¹⁾. Jeżeli opowiadanie to jest zbyt dowcipnie pomyślane, iżby mogło uchodzić za prawdę, to jednak nie przesadza ono rzeczywistych pojęć dzikich ludzi. „Maraka”, czyli grzechotka obrzędowa, używana przez niektóre dzikie szczepy brazylijskie, uchodziła za pierwszorzędnego fetysza. Była to dynia z trzonkiem i otworem na usta, napełniona kamieniami, ale dla wyznawców nie była zwyczajną grzechotką, lecz powłoką ducha, który przez nią mówił, gdy nią poruszano. To też Indianie rozmawiali ze swemi marakami, stawiali im żywność i napój, palili kadzidła, wyprawiali dla nich uroczystości doroczne,

¹⁾ Herrera *Hist. de las Indias Occidentales*, Dec. I, IX, 3.

a nawet wszczynali wojnę z sąsiadami, aby zaspokoić ducha, przebywającego w grzechotce ¹⁾, który domagał się ofiary ludzkiej. U Indian Ameryki północnej fetyszym wyraża się w ciekawym sposobie otrzymywania „lekarstwa”. Każdy młodzieniec spostrzega we śnie, lub widzeniu obraz swego „lekarstwa”, a zważywszy, jak bardzo rozpowszechnionem jest przekonanie, że sny i widzenia są duchami, rozumiemy, iż animizm odgrywa i w tym razie główną rolę. Poznane w ten sposób lekarstwo jest zwierzęciem, lub częścią jego, a więc skórą, szponami, piórem, skorupką, albo rośliną, kamieniem, nożem, fajką. Przedmiot ten młodzieniec powinien zdobyć i uważać za opiekuna przez całe życie, gdyż będąc naczyniem, lub powłoką ducha, ma naturę fetysza. Właściciel oddaje mu cześć, wyprawia uroczystości dla niego, poświęca mu konie, psy i inne cenne przedmioty, pośpiesza przejednać go, gdy jest obrażony i każe się z nim grzebać, aby duch opiekuńczy zaprowadził go do szczęśliwych krain, pełnych zwierzyny. Obok tych duchów i przedmiotów opiekuńczych, Indianie ²⁾, a szczególnie znachorzy (medicine-men, od francuskiego „médecin”, które to imię nadano lekarzom krajowcom, czyli zaklinaczom i rozciągnięto z czasem na wszystko, co ma stosunek z ich sztuką) posiadają mnóstwo innych fetyszów, przez które duchy działają. U szczepów turańskich Azji północnej Castrén znalazł wyobrażenie o duchu zawartym w ciele martwym, do którego należy i w którym mieszka w ten sam niezrozumiały sposób, jak dusza w ciele człowieka, a Ostjacy czczą przedmioty, mające rzadkie, lub wyjątkowe zalety i wierzą w związek, zachodzący między szamanami, czyli czarownikami, a fetyszami, zupełnie jak Tatarzy, którzy twierdzą, że niezliczone szmaty, gałganki, dzwonki i kawałki żelaza, ozdabiające czarodziejski ubiór szamana, zawierają duchy, obdarzone władzą popierania czarów jego ³⁾. Jan Bell w podróży swej przez Azję roku 1719 opowiada historję, która jest wybornym okazem pojęć Mongołów o działaniu przedmiotów, poruszających się własną siłą. Kupiec rosyjski opowiedział mu, że ukradziono mu kilka sztuk adamaszku. Podał skargę o tem, a lama Kutuchtu zarządził stosowne kroki, aby wynaleźć złodzieja. Jeden z lamów wziął stółek o czterech nogach i pokręciwszy go kilka razy w różnych

¹⁾ Lery *Brésil* 249; J. G. Müller, 210, 262.

²⁾ Schoolcraft *Indian Tribes*; Waitz, III; Catlin *N. A. Ind.* I, 36; Keating *Narrative* I, 421; J. G. Müller, 74 itd. Ob. Cranz *Grönland* 274.

³⁾ Castrén *Finn. Myth.* 162, 221, 230; Meiners, I, 170.

kierunkach, wskazał wreszcie na namiot, w którym schowane były skradzione rzeczy. Lama siadł na stołku, jak na koniu i zaniósł go, czyli, jak ogólnie mniemano, został zaniesionym do namiotu. Kazał oddać adamaszek, co też natychmiast uczyniono, bo w takich razach żadna wymówka nie pomaga ¹⁾).

Z Azji pochodzące opowiadanie to o sposobie wróżenia za pomocą sprzętu-fetysza dopełniny nowszym opisem, przybawającym z Afryki środkowej. Ksiądz H. Rowley powiada o Manganjach, iż wierzą, że znachor może nadać dobre, lub złe własności stworzeniu, lub rzeczy, których lud się obawia, chociaż im czci nie oddaje. Misjonarz ten był raz świadkiem, jak umiejętności tej użyto do wykrycia złodzieja, który ukradł pewną ilość zboża. Lud zgromadził się wkoło dużego drzewa figowego. Dziko wyglądający czarownik przyniósł dwa kije, w rodzaju trzonek od miotły, które po tajemniczych manipulacjach i niezrozumiałych wyrazach oddał czterem młodzieńcom, a ci po dwóch każdy kij trzymali. Ogon zebry i grzechotkę z dyni dano chłopcu i młodzieńcowi. Czarownik począł się tarzać i tacać w obrzydliwy sposób, śpiewając ciągle zaklęcia, podczas gdy chłopcy z ogonem i grzechotką skakali wkoło tych, którzy trzymali kije i potrząsali narzędziami swemi nad ich głowami. Po chwili ludzie z kijami dostali spazmatycznych drgawek w rękach i nogach, które zwolna przeszły w konwulsje. Piana poczęła się im z ust toczyć, oczy zdawały się wychodzić z głowy, słowem byli obrazem opętania przez diabła. Według rozumienia krajowców, kije były początkowo opętane, a przez nie ludzie, którzy nie mogli ich prawie utrzymać. Kije kręciły i szarpały ich wkoło, jak szalonych, nie zważając na krzaki, ciernie, ani na żadną przeszkodę; nic nie mogło ich wstrzymać. Ciała opętańców były poszarpane i zakrwawione, aż wkońcu wrócili do zgromadzenia, pokręcili się jeszcze wkoło i popędzili drogą aż do chaty jednej z żon wodza, gdzie padli wyczerpani i zadyszani. Kije potoczyły się pod stopy kobiety, wskazując na nią, jako na złodziejkę. Zaprzeczyła, ale znachor oświadczył: „Duch cię obwinil; duch nigdy nie kłamie”. Skończyło się jednak na daniu „muawi”, czyli trucizny, używanej w próbach niewinności, tylko nie jej, lecz kogutowi, jako zastępcy kobiety; ptak wyrzucił truciznę, a kobietę uniewinniono ²⁾).

Fetysyzm u ludów nieucywilizowanych nie ogranicza się tedy ojczyzną Murzynów Afryki zachodniej, z którymi kojarzymy go zwykle w pojęciach naszych, chociaż jest on tam

¹⁾ Bell, u Pinkertona, VII, 357.

²⁾ H. Rowley *Universities' Mission to Central Africa* 217.

wistocie panującym, tam zwrócił uwagę cudzoziemców i stamtąd pochodzą najdokładniejsze i najszczególowsze jego opisy. Ogólne określenie zasady, na której się opiera, według niezującego już profesora Waitza, daje się tu wybornie zastosować. Opisuje on, jak Murzyn pojmuje fetysza, mówiąc: „Według jego poglądów, duch mieszka, lub może mieszkać w każdej rzeczy zmysłowej; często duch wielki i potężny mieszka w niepozornym przedmiocie. Duch ten nie jest przywiązany stale i niezmiennie do ciała, w którym mieszka; ciało to jest tylko zwykłem, albo głównem siedliskiem jego. Wyobraźnia Murzyna oddziela często ducha od ciała zmysłowego, w którym mieszka, przeciwstawia je nawet czasem duchowi, ale najczęściej jednoczy oba te pojęcia, a całość, czyli fetysz (jak go nazywają Europejczycy) jest przedmiotem czci jego religijnej”. Kilka innych szczegółów pokaże nam, jak tę zasadę zastosowano. Fetysze (krajowcy zwą je „grigri”, „dżudżu” itp.) są ciekawymi, tajemniczymi przedmiotami, które uderzają wyobraźnię Murzyna, albo są rzeczami poświęconymi, lub używanymi przez kapłana, czy zaklinacza. Zasadą ich wpływu jest, że należą do duchów, lub djabłów, albo im służą. Trzeba jednak doświadczyć ich wpływu, a jeżeli nie przynoszą szczęścia właścicielowi, to je zastępuje innymi, potężniejszymi. Fetysz widzi, słyszy, rozumie i działa; właściciel czci go, rozmawia z nim poufnie, jak z drogim i wiernym przyjacielem, leje nań rum w ofierze, a w chwilach niebezpieczeństwa woła na niego głośno i poważnie, aby obudzić ducha jego i energję. Dla zrozumienia, jakiego rodzaju rzeczy stają się fetyszami i w jaki sposób mają służyć wpływowi duchów, przytoczymy tu opowiadanie Römera o Gwinei, spisane około stu lat temu. W domu fetyszów, powiada, wisi, lub leży tysiące drobiazgów bezwartościowych: garnek z czerwoną ziemią, z utkwionem w niej koguciem piórem, owinięte niciem gwoździe, pióra czerwonej papugi, włosy itp. Najważniejszą rzeczą w chacie owej jest krzesło, aby fetysz mógł na niem usiąść i materac, aby miał gdzie spocząć. Materac jest wielkości ręki ludzkiej, a i krzesło jest zastosowane do tych rozmiarów. Jest tam też buteleczka przygotowanej dla niego wódki. Wyrazu fetysz używamy tu na oznaczenie ducha, który mieszka w tej pierwotnej świątyni; ale i owe niezliczone drobiazgi, które także nazywamy fetyszami, kojarzą się z bóstwem w tym przybytku. Römer zajrzał raz przez otwarte drzwi i ujrzał starego wodza murzyńskiego, siedzącego pośród dwudziestu tysięcy fetyszów we własnem muzeum fetyszów, który okazywał im cześć w ten sposób. Starzec powiedział mu, że nie zna ani setnej części przysług, które mu oddały; przodkowie jego i on sam zebrali wszystkie te rzeczy, z któ-

rych każdej coś zawdzięczają. Gość wziął kamień wielkości kurzego jaja, a Murzyn opowiedział jego historję. Wychodząc raz z domu dla bardzo ważnego przedsięwzięcia i przestępując próg, stąpił na kamień i doznał obrażenia. Aha! pomyślał, tu jesteś? I wziął kamień, który pomagał mu przez dnie całe w tem przedsięwzięciu. Afryka zachodnia jest do dziś dnia światem fetyszów. Podróżnik spotyka je na każdym kroku, na każdej bramie, na każdych drzwiach; wiszą one jako amulety na szyi każdego człowieka, chronią od choroby, albo ją wywołują, jeżeli są zaniedbane, sprawiają deszcz, napęlniają morze rybami, które wpływają dobrowolnie w sieci rybaka, chwytają i karzą złodziei, dają właścicielowi swemu odważne serce i niszczą nieprzyjaciół jego, słowem, niema nic takiego, czegoby fetysz nie mógł zrobić, lub zepsuć, byleby był prawdziwym i odpowiednim fetyszem. W ten sposób jednostronna logika barbarzyńców, która podnosi wszystko, co się udaje, a prześlepia wszystko, co się nie powiodło, urobiła sobie powszechną filozofję fetyszyzmu, zastosowaną do wszystkich objawów życia. Wpływ jej jest tak silnym, że nawet Europejczyk, przebywający w Afryce, przejmuje się nią od Murzynów i „staje się czarnym”, jak to mówią. Nawet dziś jeszcze podróżnik, przyglądając się spiacemu białemu towarzyszowi, może nieraz ujrzeć na szyi jego pazur, kość, lub tegoż rodzaju drobiazg czarodziejski, który nosi w tajemnicy na sobie ¹⁾.

Wreszcie i w życiu Europejczyków widzimy dobrze zaznaczone ślady tej starożytnej wiary w duchy, albo w tajemnicze wpływy, kryjące się w przedmiotach. Djabeł średniowieczny mógł wejść w starą maciore, w słomkę, w ziarnko jęczmienia, w wierzbę. Można było nosić z sobą ducha, uwięzionego w naczyniu:

„Besides in glistering glasses fayre, or else in christall cleare, They sprighthes enclose” ²⁾.

Lud nowożytny utrzymuje, że duchy muszą mieć jakieś ciało zwierzęce, albo inny przedmiot, w którym mieszkają: pióro, worek, krzak itp. Tyrolczycy nie używają słomy na wykalaczki do zębów, bo wierzą, iż djabyły się w niej kryją. Bułgarzy uważają za wielki grzech, jeżeli kto nie przewędza

¹⁾ Waitz *Anthropologie* II, 174; Römer *Guinea* 56 itd.; J. L. Wilson *West Africa* 135, 211—6, 275, 338; Burton *Wit and Wisdom from W. Afr.* 174, 455; Steinhauser, l. c. 134; Bosman *Guinea*, u Pinkertona, XVI, 397; Meiners *Gesch. der Relig.* I, 173. Ob. Ellis *Madagascar* I, 396; Flacourt *Madag.* 191.

²⁾ „Także w pięknych, błyszczących szklach, albo w jasnym kryształach Zamykają duchy”.

mąki, przywiezionej ze młyna (szczególnie, jeżeli młynarzem jest Turek), żeby przeszkodzić djabłu wejść w nią ¹⁾. Ludzie w najbardziej ucywilizowanych krajach noszą amulety. Ciemni i przesądni noszą je z iście dziką wiarą w ich tajemniczą władzę, a oświeceńsi jako ciekawy przeżytek z przeszłości. Zjawiska duchowe i fizyczne tak zwanych „stolików wirujących” należą do szeregu objawów, które się często spotykają u ras niższych, a przypisywane są wpływowi nadprzyrodzonemu, najwyraźniej spirytystycznemu.

Przy wyznaczaniu miejsca w historii rozwoju umysłowego wierzeniom niższych ludów we wcielanie się, lub w przenikanie przedmiotu przez wpływ, lub ducha, bardzo zajmującym będzie porównanie wierzeń tych z zasadami, przyjętymi w filozofii ludów ucywilizowanych. Tak np. biskup Berkeley zarzuca niejasność wyrażen tym, którzy opisywali stosunek siły do ulegających jej przedmiotów. Przytacza on Torricellego, który porównywa materję do zaczarowanego naczynia Circei, służącego za siedlisko siły i twierdzi, że siła i bodziec są tak subtelne abstrakcjami i udoskonalonemi kwintesencjami, że nie można ich zamknąć w innem środowisku, jak tylko w najwyższem zmaterjalizowaniu ciał stałych; Leibnitz zaś porównywał najpierwszą siłę czynną z duszą, albo z formą substancjalną. Nawet najwięksi ludzie, powiada Berkeley, gdy się oddawali abstrakcji, musieli się uciekać do wyrazów bez ścisłego znaczenia, będących wistocie tylko cieniami scholastycznymi ²⁾. Możemy śmiało powiedzieć, że takie zwroty świadczą, iż ucywilizowany metafizyk zniża się do owych pojęć pierwotnych, które napełniają dotąd umysły dzikich krajowców Syberji i Gwinei. Ośmielam się nawet twierdzić, iż wyrażenia naukowe, rozpowszechnione za moich szkolnych czasów, a tłumaczące gorąco i elektryczność jako płyny niewidzialne, przechodzące przez ciała stałe, są pomysłami, które odtwarzają z niezmierną dokładnością najczystsza teorię fetyszyzmu.

W rozdziale o fetyszyzmie, którym się właśnie zajmujemy, musimy też wspomnieć o czci „kloców i kamieni”, wyodrębniając ją jednak z konieczności. Kloce i kamienie, używane jako ołtarze, nie są z natury swej fetyszami i przedewszystkiem trzeba się upewnić, czy cześć jest do nich zwróconą. Potem powstaje trudne pytanie, czy kloce i kamienie

¹⁾ Brand *Popular Antiquities* III, 255 itd.; Bastian *Psychologie* 171; Wuttke *Deutscher Volksaberglaube* 75—95, 226 itd.; St. Clair i Brophy *Bulgaria* 46.

²⁾ Berkeley *Concerning Motion* w *Works* II, 86.

poczytywane są za czysto idealnych przedstawicieli bóstw, czy też istnieje przekonanie, że bóstwa są w fizycznym związku z nimi, że są w nie wcielone, że przez nie działają? Innymi słowy, czy są one tylko symbolami, czy też prawdziwymi fetyszami? Pojęcia czcicieli bywają czasem pod tym względem wyraźnie określone, czasem można o nich wnosić ze szczegółów, ale najczęściej są one wątpliwe.

Z pośród niższych plemion amerykańskich, Dakotanie biorą głaz okrągły, malują go i nazywając dziadkiem, składają mu ofiary i modlą się, iżby ich wybawił z niebezpieczeństwa ¹⁾. Podróżnicy wspominają o trzech kamieniach, czczonych przez krajowców wysp Zachodnio-Indyjskich; jeden z tych kamieni opiekował się żniwami, drugi kobietami, ułatwiając im poród, trzeci miał wpływ na deszcz i słońce, stosownie do potrzeby ²⁾. Plemiona brazylijskie wbijają kołki w ziemię i składają przed nimi ofiary, aby ułagodzić bogów, albo djabłów ³⁾. Cześć kamieni zajmowała ważne miejsce w wysokiej stosunkowo kulturze Peruwji, gdzie nie tylko czczono osobliwe głazy, ale ustawiano nawet kamienie, mające przedstawiać przodków rodu i bóstwa opiekuńcze wiosek. Montesinos opowiada, że gdy przestawano czcić święty kamień, papuga wyfruwiała zeń do innego kamienia, do którego cześć się zwracała. Chociaż autor ten nie zasługuje na wiarę, trudno jednak przypuścić, iżby wymyślił bajkę, która nadaje się tak dziwnie do wyobrażeń Polinezyjczyków, że ptak przynosi i wynosi z bożka węń wcielonego ducha ⁴⁾.

Cześć kijów i kamieni istnieje w Afryce u Damaran południowych, którzy jako wyobrażenia przodków na uroczystościach religijnych wbijają w ziemię kije z drzewa, lub krzaka, poświęconego zmarłym i kijom tym podają najpierw potrawy ⁵⁾. Misjonarze widzieli nad Białym Nilem kobietę z plemienia Dinka, która w chacie swej pierwszy łyk napoju i pożywienia składała w ofierze krótkiemu, grubemu kijowi, utkwionemu w ziemi, aby duch jej nie skrzywdził ⁶⁾. Abisyńskie plemię Galla, które posiada dokładnie sformułowaną naukę o bóstwach, czci kamienie i kłody, ale nie bałwany ⁷⁾.

¹⁾ Schoolcraft *Indian Tribes*, część II, 196, część III, 229.

²⁾ Herrera *Indias Occidentales*, dek. I, III, 3.

³⁾ De Laet *Novus Orbis* XV, 2.

⁴⁾ Garcilaso de la Vega *Commentarios Reales* I, 9; J. G. Müller, 263, 311, 371, 387; Waitz, IV, 454.

⁵⁾ Hahn *Gramm, des Hereró*, ob. wyraz *omu-makisina*.

⁶⁾ Kaufmann *Central-Afrika* (Biały Nil) 131.

⁷⁾ Waitz, II, 518, 523.

Na wyspie Sumbawa Orang-Dongowie przypisują wszystkie nadprzyrodzone i niezrozumiałe zjawiska słońcu, księżycowi, drzewom itd., ale szczególnie kamieniom i kiedy ich dotknie choroba, lub niepowodzenie, składają ofiary pewnym kamieniom, aby uprosić łaski swego ducha, czy gienjusza ¹⁾. Podobne wyobrażenia dają się wysledzić na wyspach oceanu Spokojnego zarówno u jaśniejszych, jak u ciemniejszych plemion. Na wyspach Towarzyskich oddawano cześć i składano ofiary kłodom nieociosanym, albo szczątkom kolumn bazaltowych, ubranych w stroje krajowców i namaszczonych oliwą, gdyż jako napełnione atują, czyli bóstwem, posiadały w oczach krajowców moc boską ²⁾. Na Nowych Hebrydach oddawano cześć otartym przez wodę kamyczkom ³⁾, a bóstwa i boginie Fidżyjczyków nawiedzały, albo zamieszkiwały białe kamienie, podobne do gładkich, okrągłych kamieni miłowych i tam przyjmowały ofiary z pożywienia ⁴⁾. Dziwny antropomorficzny pomysł, że kamienie bywają mężem i żoną, a nawet że miewają dzieci, rozpowszechniony jest u Fidżyjczyków, jak również u Peruwjan i Lapończyków.

Plemiona turańskie Azji północnej rozwinęły cześć kłoców i kamieni do najwyższego stopnia. Nie tylko kamienie, zwracające uwagę kształtem, podobne do ludzi, lub zwierząt są przedmiotem czci, ale wogóle wszystkie kamienie, gdyż potężne duchy w nich mieszkają. Samojed, podróżujący w sankach skrzynkowych z dwoma bóstwami, z których jedno ma kamienną głowę, a drugie jest prostym czarnym kamieniem, poubieranemi w zielone suknie z czerwonymi naszywkami i pomazanemi krwią ofiarną, jest typowym okazem czciciela kamieni. Ostjacy zaś, gdyby sławny „król Kłoda” zjawił się między nimi, ubraliby niezwłocznie w szmaty świętą jego osobę i ustawiliby ją na szczycie góry, albo w lesie, aby jej cześć oddawać ⁵⁾. Pospolita w Indjach nowożytnych cześć, oddawana drewnom i kamieniom, spotyka się szczególnie u plemion nie indyjskiego, albo tylko w części indyjskiego pochodzenia i kultury. Przykładem tej czci niech będą: bambus, który wyobraża Mainou, boginię Bodów i który na jej

¹⁾ Zollinger w *Journ. Ind. Archip.* II, 692.

²⁾ Ellis *Polyn. Res.* I, 337. Ob. również Ellis *Madagascar* I, 399.

³⁾ Turner *Polynesia* 347, 526.

⁴⁾ Williams *Fiji* I, 220; Seemann *Viti* 66, 89.

⁵⁾ Castrén *Finn. Myth.* 193 itd., 204 itd.; *Voyages au Nord* VIII, 103, 410; Klemm *C. G.* III, 120. Ob. również Steller *Kamtschatka* 265, 276.

rachunek przyjmuje co rok świnie, oraz jaja, przynoszone co miesiąc przez kobiety ¹⁾; kamień pod dużym drzewem bawelnianem w każdej wsi Chondów, który jest siedliskiem Nadzu Pennu, bóstwa wioski ²⁾; bryła, lub kamień pod drzewem, który w Beharze przedstawia boską duszę jakiegoś zmarłego, jest czczonym i daje natchnienie wyroczni ³⁾; wreszcie kamień, przechowywany w każdym domu przez Bakadarów i Betadarów, przedstawiciel bogą Buta, którego upraszają ofiarami, żeby nie pozwalał złym duszom zmarłych niepokoić żyjących ⁴⁾. Możemy też wspomnieć tu dwa nieociosane kamienie, ustawiane pod dachem przez Szanarów z Tinnevelly, za których pośrednictwem wielcy bogowie i boginie odbierają ofiary; bywają one zresztą wyrzucane, lub zaniedbywane, gdy tylko nie są potrzebne ⁵⁾. Dziwne gromady poustawianych kamieni w Indjach miały na celu, iżby każdy kamień przedstawiał, lub służył za ciało dla wcielającego się bóstwa. Hislop czyni uwagę, że we wszystkich częściach Indji południowych można widzieć cztery, lub pięć kamieni, ustawionych kołem na polach ryotów (dzierżawców) i pomalowanych na czerwono, które lud uważa za stróżów pola i nazywa pięcioma Panduami. Przypuszcza on bardzo słusznie, że indyjska ta nazwa wyparła dawniejszą krajową. Zwyczaj indyjski wymaga malowania każdego kamienia czerwoną farbą, tworzącą jakgdyby krwawą plamę tam, gdzie wypadłaby głowa bożka, gdyby kamień obrobiono ⁶⁾. Ale w Indjach cześć kamieni nie jest bez przykładu nawet u plemion czysto indyjskich. Szashti, opiekunka dzieci, odbiera szczególną cześć, śluby i ofiary od kobiet; nie stawiają jej jednak ani posągu, ani świątyni, tylko uważają za jej przedstawiciela grubego kamień, wielkości głowy ludzkiej, powleczony czerwoną farbą i położony u stóp świętego drzewa watowego. Nawet Siwa czczony bywa jako kamień, szczególnie ten Siwa, który zsyła na dziecko

¹⁾ Hodgson *Abor. of India* 174; Macrae w *As. Res.* VII, 196; Dalton *Kols* w *Tr. Eth. Soc.* VI, 33.

²⁾ Macpherson *India* 103, 358.

³⁾ Bastian *Psychologie* 177. Ob. Shortt *Tribes of Neilgherries* w *Tr. Eth. Soc.* VII, 281.

⁴⁾ Elliot w *Journ. Eth. Soc.* I, 1869, str. 115.

⁵⁾ Buchanan *Mysore*, u Pinkertona, VII, 739.

⁶⁾ Elliot w *Journ. Eth. Soc.* I, 96, 115, 125. Lubbock *Origin of Civilization* 222. Forbes Leslie *Early Races of Scotland* II, 462 itd. Prof. Liebrecht w *Zeitschr. für Ethnologie* V, 100, por. opiekujących się polem Prjapów-Hermesów starożytnej Italji, pociąganych minją.

napady epilepsji i mówi potem jego głosem, że Panczanana o pięciu twarzach karze je za to, iż znieważało jego obraz; Siwie temu, pod postacią bożka z gliny, albo kamienia pod świętem drzewem, składają nie tylko kwiaty i owoce, ale nawet krwawe ofiary ¹⁾.

Ta cześć kamieni, trwająca jeszcze u Indów, wydaje się przeżytkiem obrzędu, należącego pierwotnie do niskiej cywilizacji, do dzikich plemion tubylczych, których religja, wcielona w znacznej mierze w religję zdobywczych Arjów, przyczyniła się bardzo do utworzenia dziś istniejącego induizmu. Szczególnie zajmującym jest przegląd czci kłoców i kamieni u niższych ludów, gdyż za pomocą teorii przeżytków umożliwi nam wytłumaczenie pojawiania się jej w starym świecie, w samym sercu wiedzy i sztuki klasycznej; nie ulega bowiem wątpliwości, że cześć grubych przedmiotów powstała w zamierzchłej, barbarzyńskiej starożytności. Grote powiada o czci, oddawanej przez Greków: „Pierwszy pomnik, wzniesiony dla boga, nie kusił się nawet o to, aby być obrazem; był zwykle poprostu słupem, deską, bezkształtnym kamieniem, albo pieńkiem, pielęgnowanym, ozdabianym, oraz czczonym przez lud okoliczny”. Do tej kategorii należy kłoda, postawiona w Eubei dla Artemidy, kołek, przedstawiający Pallas Atenę, „sine effigie rudis palus, et informe lignum”, nieobrobiony kamień (λίθος άργός) w Hyettos, przedstawiający Heraklesa „dawnym sposobem”, trzydzieści podobnych kamieni, które Fareanie czcili jako bogów, oraz kamień, któremu oddawano cześć na uroczystościach w Beocji, ponieważ wyobrażał Erosa tespijskiego. Teofrast w IV wieku przed Chr. opisuje przesądnego Greka, który, przechodząc koło namaszczonych kamieni, wydobywa swoją bańkę i nalawszy na nie oliwy, pada na kolana, modli się do nich, poczem idzie dalej. W sześć wieków później Arnobiusz mógł opisywać pojęcia współczesnych pogan, czcicieli kłoców i kamieni, gdyż sam, ujrzawszy jeden z namaszczonych głazów, zbliżał się do niego z pochlebstwami i prosił to martwe ciało o różne łaski, jakgdyby ono posiadało jakąś władzę ²⁾. Dawny a charakterystyczny ustęp z księgi Izajasza określa bardzo dobrze cześć kamieni u plemion semickich:

¹⁾ Ward *Hindoos* II, 142, 182 itd., ob. 221. Ob. również Latham *Descr. Eth.* II, 239 (Siah-pusz = kamień mający być przedstawicielem bóstwa).

²⁾ Grote *Hist. of Greece* IV, 132; Welcker *Griechische Götterlehre* I, 220. Meiners I, 150 itd. Szczegóły głównie u Pausanjasza; Teofrast *Charakt.* XVI; Tacyt *Hist.* II, 3; Arnobiusz *Adv. Gent.*; Tertuljan; Klemens Aleksandr.

„W stronach potoku dział twój, ten jest los twój: i onym lałaś mokrą ofiarę, ofiarowałaś obiatę: więc się o to gniewać nie będę” ¹⁾.

Miedzy bóstwami miejscowymi, które Mahomet zastał znacznie później w Arabji, a które, według dra Sprengera, uznawał czas jakiś za boskie, gdy był blizkim upadku, znajdowały się Manah i Lat, skała i kamień, czy bałwan kamienny. Cześć dla czarnego kamienia Kaaby, który, zdaniem kapitana Burtona, jest aerolitem, była bez wątpienia zabytkiem miejscowym, który prorok włączył do nowej swej wiary, gdzie kwitnie do dziś dnia ²⁾. Szczególny ustęp u Sanchonjatona, gdzie mowa o bogu niebieskim, który tworzy „betylę, kamienie ożywione” (θεὸς Οὐρανὸς Βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους, μηχανησάμενος), odnosi się może do meteorytów, albo do tak zwanych strzałek piorunowych, które uchodzą za spadłe z obłoków. W religji starofenickiej, zostającej z jednej strony w ścisłym związku z żydowską, a z drugiej tak blizką religji Greków i Rzymian, widzimy słup kamienny Baala i słup drewniany Aszery; ale czy były one ołtarzami, symbolami, czy też fetyszami, jest dla nas zagadką ³⁾. Możemy powiedzieć, wraz z Tacytem, opisującym stożkowaty słup, stojący zamiast posagu Wenus pafijskiej: „et ratio in obscuro”.

Posiadamy też sięgające początków wieków średnich formalne zakazy czczenia kamieni, wydawane we Francji i Anglii przez kościół chrześcijański ⁴⁾. Barbarzyńska cześć ta przetrwała przeto oczywiście w wierzeniach ludowych. Porównyując ten fakt z opowiadaniem o gromadach kamieni, stawianych w Indjach południowych, jako wyobrażenia bogów, nasuwa się podobne wytłumaczenie i dla Europy. Czy menhiry, kromlechy itp. bałwany, oraz koła i szeregi bałwanów, czczone przez prastarych mieszkańców kraju, były niegdyś uważane za obrazy, czy za wcielenia bogów? Py-

¹⁾ Iz. LVII, 6. Pierwszy wiersz „behhalkey-nahhal hhêlkech” jest dwuznacznikiem: hhlk=gładki (kamień) i dola, część. Podwójne znaczenie jest zapewne w związku ze zwyczajem używania gładkich kamyków do rzucania losów.

²⁾ Sprenger *Mohammad* II, 7 itd. Burton *El Medinah* itd. II, 157.

³⁾ Euzeb. *Praep. Evang.* I, 10. *Deut.* XII, 3; Micheasz, V, 13 itd. Movers *Phönizier* I, 105, 569, ob. w indeksie: *Säule* i in. De Brosses *Dieux Fétiches* 135 (według niego betyl=beth-el itp.).

⁴⁾ Ob. Ducange, wyr. *petra*; Leslie *Early Races of Scotland* I, 256.

tanie to zasługuje na uwagę, chociaż pojęcia, towarzyszące czci kamieni, są bardzo różnorodne u różnych ludów i podobieństwo może być zwodnicze. Zadziwiającą jest rzeczą, jak długo istotna i zupełna cześć kamieni utrzymywała się w Europie. W niektórych górzystych okolicach Norwegii jeszcze w końcu zeszłego stulecia chłopci przechowywali okrągłe kamienie, myli je co czwartek wieczorem (co daje do myślenia o jakimś stosunku z Torem), smarowali masłem przed ogniem, kładli na miejscu poczystem na świeżem sianie i w pewne dni roku zanurzali w piwie, aby przynosiły domowi szczęście i dostatek ¹⁾. Według opisu z roku 1851, wyspiarze z Inniskea, pod Mayo, przechowują kamień, zawinięty starannie we flanelę, który wydobywają i czczą w pewnych porach, a gdy burza się zrywa, błagają go, aby okręt rozbił się na ich brzegu ²⁾. Niema dzikich, którzyby obchodzeniem się swoim z fetyszem okazywali jawniej, że uważają go za odrębną istotę, od Norwegów i Irlandczyków. Wniosek etnograficzny z istnienia czci kłoców i kamieni u tylu ludów stosunkowo bardzo ucywilizowanych, jest według mnie nader ważnym ze względu na rozwój religji w ludzkości. Mało prawdopodobieństwa ma teoria, że ludy, posiadające sztukę obrabiania drzewa i kamieni i spożytkowujące kunszt ten do robienia posągów bogów, zarzuciły ją z czasem i doszły do pomysłu czczenia kołków i głazów. Ale z drugiej strony, zważywszy, że takie grube przedmioty służą ludziom nieucywilizowanym za ciało, lub obraz bóstwa, nie będziemy się dziwić, iż ten zabytek barbarzyństwa utrzymuje się obok wzorów bardziej artystycznych dzięki uświęceniu tradycyjnemu, które otacza przeżytki te odległej starożytności.

Jeden krok dzieli nas tylko od bałwochwalstwa. Wystarczy trochę zacięć, wyżłobień, lub farby, żeby zamienić w bożka zwyczajny słup, albo kamień. Wątpliwości, które utrudniają badanie czci kłoców i kamieni, nie istnieją wcale wobec grubych, lecz wyraźnych bałwanów, których nie można brać za ołtarze, a które, jeżeli są symbolami, to są symbolami istot nadprzyrodzonych. Bałwochwalstwo zajmuje ważne miejsce w historii religji. Nie spotyka się go na najniższym szczeblu dzikości, która prawdopodobnie nie była w stanie wznieść się

¹⁾ Nilsson *Primitive Inhabitants of Scandinavia* 241. Ob. Meiners II, 671 (kamienie mówiące w Norwegii itp.).

²⁾ Hr. Roden *Progress of Reformation in Ireland*, Londyn 1851, str. 51. Sir J. E. Tennent w *Notes and Queries*, 7 luty 1852. Ob. Borlase *Antiquities of Cornwall*, Oksford 1754, ks. III, rozdz. 2.

do tej wysokości, ani też na poziomie wyższej cywilizacji, która je odrzuciła. Zajmuje ono miejsce pośrednie, poczynając od wyższej dzikości, gdzie się wyraźniej zarysowuje, a kończąc na średniej cywilizacji, gdzie osiąga największego rozwoju, poczem widzimy je tylko jako zamierający przeżytek, albo jako wybuchający z nową siłą odżytek. Pomimo to trudno jednak wyznaczyć dokładne granice bałwochwalstwa. Nie pojawia się ono jednakowo u dzikich ludów. Oddają się mu całkowicie krajowcy wysp Towarzyskich, ale Tonganie i Fidżyjczycy go nie znają. U wyższych ludów bałwochwalstwo nie jest bynajmniej związane ze stopniem kultury, ani z powinowactwem plemiennem. Porównajmy Indów bałwochwalców z pokrewnymi im etnicznie Parsami, brzydzącymi się bałwanami, albo bałwochwalczych Fenicjan z jednoplemięncami ich, Żydami, u których chwilowe powroty do potępionego bałwochwalstwa wspominane są ze wstydem. Prócz tego skłonność bałwochwalstwa do odradzania się utrudnia etnografowi zadanie. Najstarsza religja Wedów nie uznaje, jak się zdaje, bałwochwalstwa, a jednak wyznający ją bramini są najzagorzalszemi bałwochwalcami pod słońcem. Pierwsi chrześcijanie nie odrzucili bynajmniej żydowskiego zakazu czczenia posągów, a jednak cześć ta rozpowszechniła się i zakorzeniła w chrześcijaństwie.

O bałwochwalstwie, opartem na symbolizmie, mówiłem już gdzieindziej ¹⁾. Nie dzisiaj, a największą trudność w opanowaniu całego przedmiotu stanowi to, że jeden posąg jest rzeczą zupełnie różną w oczach chociażby dwóch kłęczących przed nim obok siebie wyznawców. Dla jednego posąg jest tylko symbolem, podobizną, wspomnieniem, dla drugiego jest on istotą myślącą i działającą w skutek życia, lub ducha mieszkającego w nim, albo przezeń działającego. W obydwóch wypadkach bałwochwalstwo opiera się na wierze w duchy i jest wistocie podrzędną gałęzią animizmu. Ale skoro tylko posąg staje się ciałem dla ducha, to bałwochwalstwo przybliża się do fetysyzmu i z tego to stanowiska zamierzamy tu badać cel i stanowisko bałwochwalstwa w historii. Posąg, o ile doń stosować się da teoria wcielenia ducha, łączy w sobie cechy podobizny i fetysza. Pomnąc to i rozważając, jak dalece posąg występuje jako przedmiot, obdarzony wolą samoistną i jak dalece, jako powłoka ducha-boga, będziemy mogli przystąpić do osądzenia, o ile wyobrażenie, że posąg działa sam przez się, lub że ma własne życie, panowało w umyśle bałwochwalców i to na wszystkich stopniach kultury.

¹⁾ *Early Hist. of Mankind*, rozdz. VI.

Co się tyczy rzeczywistego źródła bałwochwalstwa, to nie trzeba mniemać, że pierwszy posąg, zrobiony ręką ludzką, wydawał się twórcy swemu istotą żywą i działającą. Prawdopodobnie miał on służyć pierwotnie za znak, lub wyobrażenie duszy, czy bóstwa i charakter ten utrzymał się w mniejszym, lub większym stopniu w całej historii bałwochwalstwa. Na szczeblu, następującym po tym pierwotnym stanie rzeczy, można dostrzec dążność do utożsamiania symbolu z jego przedmiotem. Dążność ta, tak jawna u dzieci i u ludzi nieoświeconych, sprawia, że posąg staje się żywą, potężną istotą i że nasuwają się umysłom dokładne sposoby wytłumaczenia jego działalności, czyli używotnienia. Powinniśmy przede wszystkim poznać ten drugi stopień, na którym posągi, będące dotąd tylko wyobrażeniem czegoś, stają się posągami-fetyszami. Najodpowiedniej w tym razie sądzić bałwochwalcę według jego własnych wierzeń i postępów. Szereg przykładów objaśniających przedstawi nam osobowość bożka na wszystkich stopniach cywilizacji. Z pomiędzy ras niższych podobnym pojęciem hołdują krajowcy wysp Kurylskich, którzy wrzucają bożka do morza, aby uciszyć burzę; Murzyni, karmiący posągi przodków i oddający im część zysku, otrzymanego z handlu, ale bijący je i rzucający w ogień, jeżeli nie dają szczęścia, albo nie mogą ustrzec od nieszczęścia; wreszcie mieszkańcy Madagaskaru, których słynne posągi znano z tego, że jeden sam chodził, albo kierował niosącym go człowiekiem, a drugi odpowiadał na pytania, dopóki, kilka lat temu, nie wykryto oszustwa. Przykład pojęć tego rodzaju u szczepów tatarskich w Azji północnej i Europie widzimy u Ostjaków, którzy ubierają lalkę i karmią ją rosółem, ale jeżeli nie mają z niej korzyści, to próbują skutków dobrego przetrzepania jej kijem, poczem stroją ją i karmią znowu po dawnemu. Lapończycy wierzą, że niezgrabne ich bożki mogą poruszać się, jeżeli zechcą. Estończycy dziwią się, że bałwany ich nie broczą krwią, gdy je rąbał Dytrych, kapłan chrześcijański. Z pomiędzy wyższych ludów azjatyckich, Indowie nowożytni posiadają najbardziej antropomorficzne obrzędy: tańce dziewcząt przed bożkiem, procesja z Dżagannatem, który udaje się w odwiedziny, puszczanie bąków przed Kryszną, aby go zabawić. Buddyzm jest religią nie sprzyjającą w zasadzie bałwochwalstwu. Ale wznoszenie posągów Gautamy i innych świętych dało początek zupełnej czci bałwanów, które, dzięki ukrytym szparom i wydrążeniom, poruszały się i mówiły, jak to bywało i w wiekach średnich. W Chinach zdarzało się również karanie bożków za niespełnianie powinności. „Jakto, mówili wyznawcy, ty psi duchu, daliśmy ci schronienie we wspa-
niałej świątyni, stroimy cię, żywimy, okadzamy, a ty jesteś tak

niewdzięczny, że nie słuchasz modłów naszych?" Po tej przemowie zanoszą go w błoto i zostawiają tam, dopóki nie otrzymają tego, o co proszą; wtedy czyszczą go i stawiają na dawnem miejscu, mówiąc pochlebstwa i obiecując szatę złocistą. Następujące opowiadanie ma też pozór zupełnego prawdopodobieństwa. Pewien Chińczyk opłacił kapłana jakiegoś bożka, aby mu wyleczył córkę. Dziewczyna umarła, a zawiedziony ojciec wytoczył sprawę bóstwu za oszustwo i bóstwo zostało wygnane z prowincji. Przykłady z czasów klasycznych są też nader wymowne, jak: ubieranie i namaszczenie posągów, karmienie ich łakociami, zabawianie pantomimami, wzywanie na świadków. Czytamy o młodzieńcach z Arkadii, którzy, wróciwszy z niepomysłnego polowania, zemścili się, bijąc i znęcając się nad posągiem Pana i o bożku, który spadł na znieważającego go człowieka. Tyryjczycy okuli w kajdany posąg boga-Słońca, aby nie mógł opuścić ich miasta, a August skarcił podobiznę Neptuna, który się źle sprawował. Posąg Apolla poruszał się, gdy miał dać wyrocznie, a inne posągi potrzasały bronią, płakały, albo pociły się, aby okazać moc swoją nadprzyrodzoną. Chrześcijaństwo nie wykorzeniło podobnych pojęć, co wynikało z natury rzeczy: posąg, lub obraz świętego zajął miejsce bożka domowego, albo potężniejszego jeszcze bałwana w świątyni. Prostak rosyjski przykrywa obraz świętego, aby nie patrzył na jego zły postępek; Mingrelijczyk pożyczka pożytecznego świętego od sąsiada, kiedy żniwo mu się nie udało, a gdy chce popełnić krzywoprzysięstwo, wzywa na świadka świętego, który uchodzi za łagodnego i miłosiernego. Chłop Europy południowej pieści i bezcześci kolejno swego świętego-fetysza, albo zanurza w wodę posąg Matki Boskiej, lub Św. Piotra, aby deszcz otrzymać. Wszak dziś jeszcze spotykamy obrazy płaczące, lub mrugające sztucznie oczyma, robione ku większej czci Boga, czyli raczej ku większemu wstydnowi rodzaju ludzkiego. Wszystko to są tylko krańcowe przykłady, jak czciciel obdarza bożyszcze swoje życiem i osobowością, wzorowaną na własnej osobie ¹⁾.

U krajowców amerykańskich bałwochwalstwo pojawia się na poziomie nieco wyższym od najniższego znanego stopnia

¹⁾ Liczne szeregi przykładów ob. u Meinera *Geschichte der Religionen* I, ks. I i V; Bastian *Mensch* II; Waitz *Anthropologie*; De Brosses *Dieux Fétiches* itd. Szczegóły: J. L. Wilson *W. Afr.* 393; Ellis *Madagascar* I, 395; Castrén *Finnische Mythologie* 193 itd.; Ward *Hindoos* II; Köppen *Rel. des Buddha* I, 493 itd.; Grote *Hist. of Greece*.

dzikości i rozwija się wraz ze wzrostem kultury. „Świeci ono nieobecnością” u wielu niższych szczepów, a zaznacza się już na wyższym szczeblu dzikości. Tak np. Brazylijczycy stawiają w chatach, albo w gąszczu leśnym maleńkie, z nieba pochodzące figurki z wosku, lub drzewa ¹⁾; Mandanie modlą się, wyjąc i jęcząc, przed lalkami z trawy i skóry, a istoty nadprzyrodzone Algonkinów (manitu) i Huronów (oki) wyobrażane bywają przez głowy drewniane, lub nieco staranniej wykonane bałwany z drzewa, którym lud składa cześć i ofiary i które nazywa tem samem co bóstwa mianem. Wirginijszczy i inne, wyżej rozwinięte plemiona południowe, budowali nawet świątynie dla bożków ²⁾. Odkrywczy Nowego świata znaleźli bałwochwalstwo w pełni rozwoju u wyspiarzy w Indjach Wschodnich. Plemiona te hołdowały animizmowi; rzeźbiły one małe posążki, nadając im kształty, pod którymi duchy się im ukazywały; niektóre figurki nazywały się jak przodkowie i miały ich wyobrażać. Obrazy takich „cemi”, czyli duchów, zwierząt, a najczęściej ludzi znajdowano tysiącami. Czytamy nawet, że na jednej wyspie koło Haiti mieszkało plemię, trudniące się wyłącznie wyrobem podobizn strachów nocnych. Duchy przenoszono wraz z figurkami, które, zarówno jak duchy, nosiły nazwę „cemi”, a w podaniach miejscowych o ofiarach, wyroczniach i cudach bóstwa i bożek zlewały się z sobą w sposób, świadczący o niezmiernem ich zbliżeniu w umyśle krajowców ³⁾. W Peru, gdzie kultura wzniosła się znacznie wyżej, oddawano cześć bożyszczom; niektóre z nich były wykończonemi posągami, ale wielkie bóstwa Słońce i Księżyc wyobrażano kołami o ludzkiej twarzy, tak, jak my je dziś rysujemy w sposób symboliczny. Co się tyczy sąsiednich plemion, podbitych przez Inków, to bożkowie ich zostali uwiezieni po części jako trofea, po części jako zakładnicy; umieszczono ich w Kuzko pośród podrzędnych bogów panteonu peruwjańskiego ⁴⁾. W Meksyku bałwochwalstwo doszło do szczytu barbarzyńskiego rozwoju swego. W pojęciach Azteków świat roił się duchami-bogami,

¹⁾ J. G. Müller *Amer. Urrelig.* 263; Meiners, I, 163.

²⁾ Loskiel *Ind. of N. A.* I, 39; Smith *Virginia*, u Pinkertona, XIII, 14. Waitz, III, 203; J. G. Müller, 95—8, 128.

³⁾ Fernando Colombo *Vita del Amm. Cristoforo Colombo*, Wenecja 1571, str. 127 itd.; *Life of Colon*, u Pinkertona, XII, 84. Herrera, dek. I, III, 3. Rochefort *Iles Antilles* 421—4. Waitz, III, 384; J. G. Müller, 171—6, 182, 210, 232.

⁴⁾ Prescott *Peru* I, 71, 89; Waitz, IV, 458; J. G. Müller, 322, 371.

a widome ich wyobrażenia, bałwany, stały po domach, na rogach ulic, na każdym wzgórzu, na skałach i otrzymywały małe ofiary od przechodniów: wiązkę kwiatów, obłoczek dymu, kroplę, lub dwie krwi; w świątyniach zaś stały posągi bardziej wykończzone, które zabawiano tańcami, pochodami na cześć ich, karmiono je ofiarami z ludzi i zwierząt, składano im daniny, oraz cześć należną wielkiemu bogu narodowemu ¹⁾. Do pewnego stopnia przykłady te odnoszą się do obecnie nas zajmującego zagadnienia. Widzimy, że tubylcze plemiona Nowego świata miały bożków, że bożki te miały poniekąd przedstawiać dusze przodków i inne duchy i że w imieniu ich odbierały cześć i ofiary. Ale bądź że wyobrażenia krajowców o stosunku ducha do posągu były niejasne, bądź że cudzoziemcy nie zgłębili tych wyobrażeń, czy że wreszcie oba te czynniki w grę wchodziły, dość, że brakuje nam zupełnie jasnych dowodów, w jakim stopniu bałwany amerykańskie były tylko symbolami, a w jakim grały rolę żywych ciał bogów.

Ale nie wszędzie rzeczy tak stoją. Na wyspach południowej półkuli bałwochwalstwo zaledwo zaznacza się u mieszkańców wysp Andamańskich, Tasmanji i Australji, a nie spotyka się go wcale, lub bardzo rzadko u Papuan i Polinezyjczyków, chociaż panuje u większości szczepów, które dosięgły średniego i wyższego stopnia dzikości. Na wyspach Polinezji zbadano bardzo dokładnie znaczenie bałwochwalstwa krajowców i przekonano się, że polega ono na bezwzględnej teorii wcielania się duchów. Jakoż Nowozelandczycy stawiają w pobliżu grobów posążki pamiątkowe dla zmarłych, rozmawiają z nimi tak uprzejmie, jakgdyby były przy życiu, rzucają im suknie przechodząc i przechowują w domu małe rzeźbione drewniane figurki, poświęcone duchom przodków. Istnieje wyraźne przekonanie, że taki atua, czyli duch przodka, wciela się w bożka, aby rozmawiać z ludźmi. Kapłan może skłonić ducha, powtarzając zaklęcia, aby wszedł w posąg, który zmusza do uwagi, pociągając za sznurek, zarzucony na szyję jego. Ten sam atua, czyli duch, wstępuje czasem w kapłana, zamiast w bożyszcze i objawiając obecność swą konwulsjami, staje się wyrocznią. Samo z siebie się rozumie, że posągi nie są istotnym przedmiotem czci i nie posiadają samodzielności, lecz tylko poczytują się za święte, jako czasowe siedlisko duchów ²⁾. Kapitan Cook zbadał, że na wyspach Towarzyskich rzeźbione z drzewa posągi na cmenta-

¹⁾ Brasseur *Mexique* III, 486; Waitz, IV, 148; J. G. Müller, 642.

²⁾ Shortland *Trad. of N. Z.* itd. 83; Taylor, 171, 183, 212.

rzyskach nie są zwykłymi pomnikami, lecz są uznaniami siedli-skami dusz zmarłych. Według opisu Ellisa, bałwochwalstwo Polinezyjczyków, o którym specjalnie się rozwodzi, ogranicza się prostymi kijami, lub kamieniami, albo rzeźbionymi z drzewa bożyszczami, począwszy od posągów 6—8 stóp wysokich, skończywszy na małych, kilkocalowych posążkach. Jedne z nich mają przedstawiać „tii”, boskie cienie, czyli duchy zmarłych, drugie wyobrażają „tu”, czyli bóstwa wyższego rzędu i większej potęgi. W pewnych porach, albo na skutek prośb kapłanów, nadprzyrodzone te istoty wstępowały w bałwany, które wtedy stawały się bardzo potężnymi, ale po odejściu ducha, bałwan stawał się znowu tylko świętym przedmiotem. Bóg często nawiedzał i opuszczał bałwana pod postacią ptaka; wpływ ducha można było przenosić, zabrawszy go z bałwana przez dotknięcie pewnym niezmiernie cennym gatunkiem piór, które pozostawały w stanie „nawiedzenia” i mogły działać wszędzie, oraz napełniać władzę nowego bożka. Przykład ten stwierdza podobieństwo duszy do innych duchów, gdyż wciela się w posągi w podobny sposób i okazuje, że jeden i ten sam lud wierzył, iż zarówno dusza, jak duch mogły wejść w ciało ludzkie. W tym wypadku najoczywistszy fetysz, jakim tu jest pióro, drewno, lub kamień, zestawia się z rzeźbionym posągiem na podstawie jednej wspólnej zasady wcielania się duchów ¹⁾. Na Borneo, pomimo zakazu bałwochwalstwa, wydanego przez Muzułmanów, nie tylko bałwany są znane, ale nawet zasada wcielania się duchów jest do nich wyraźnie stosowaną. U plemion Sarawaku zachodniego kapłanki wyrabiają proste a grube podobizny ptaków, których nie wolno tknąć nikomu. Figurki te stają się mieszkaniem duchów; w dzień wielkiej uroczystości dożynkowej związują je w pęczki po dziesięć, lub dwadzieścia, zawieszają w długiej wspólnej komnacie i osłaniają starannie kolorowymi chustkami. Niektóre szczepy plemienia Dajaków stawiają nagie posążki mężczyzny i kobiety, umieszczane naprzeciwko siebie na drogach do zagród. Figurki te mają na głowie strój z kory, u boku koszyk z orzecha bételowego, a w ręku miecz z drzewa. Dzicy wierzą, iż w każdym z tych posążków przebywa duch, który nie dopuszcza złych wpływów do zagrody i nie pozwala przenosić się im ze wsi do wsi. Niestety spotka śmiałka, który podniesie rękę na figurkę: silna gorączka i choroba dosięgną go niezawodnie ²⁾.

¹⁾ R. Forster *Obs. during Voyage*, Londyn 1778, str. 534 itd.; Ellis *Polyn. Res.* I, 281 itd., 323 itd. Ob. również Earl *Papuan* 84; Bastian *Psychologie* 78 (Njasowie).

²⁾ St. John *Far East* I, 198

Afryka zachodnia zastosowała do wyobrażeń bożków zasadę fetysyzmu i wcielania się duchów. Że przedmiot jakiś może uchodzić za schronisko dla ducha, o tem świadczy wymownie zwyczaj mieszkańców Kalabaru, którzy robią z trawy i szmat podobizny ludzi i zwierząt, a w te wstępują duchy, wypędzane co trzy lata w dzień wielkiego święta oczyszczenia i wywożone wraz z niemi za granice kraju ¹⁾. Co się tyczy właściwych bałwanów, to bardzo wymownym jest opis figur drewnianych, znanych na Złotem Wybrzeżu, zwanych „amagai”, o których pieczę mają osobni kapłani, zwani „ludźmi wongów” i obcujący z temi „wongami”, czyli bóstwami. Duch i posąg zostają w tak wielkiej jedności, że i sam bałwan nazywa się „wongiem” ²⁾. Tak samo w krainie Ewe duch „edro”, który może natchnąć kapłana, jest obecnym w bałwanie, a wyraz „edro” oznacza zarówno bałwana, jak ducha ³⁾. Waitz zgromadził zasady bałwochwalstwa Afryki zachodniej i utworzył z nich następną teorię wcielania się: „Bóg sam jest niewidzialnym, ale uczucie pobożności, a szczególnie żywa wyobraźnia Murzyna wymaga widocznego przedmiotu, do którego by mógł cześć swą zwrócić. Chce on odczuwać boga istotnie i dotykalnie i usiłuje upostaciować w glinie, lub drzewie pojęcie, które sobie wyrobił. Kiedy kapłan, którego bóg sam często nawiedza, poświęci posązek, to wyznawca dochodzi prostą drogą do wniosku, że bóg z chęcią oberze za mieszkanie ów posązek, do czego został zachęconym przez obrzęd poświęcenia. Oczywiście bałwochwalstwo takie jest bardzo zrozumiałe. Wszak Denham dostrzegł już, iż robienie podobizny człowieka uchodziło tam za niebezpieczne i wzbudzało nieufność, ponieważ wierzano, iż cząstka duszy człowieka mogła przejść w portret magicznym sposobem. Bałwany nie są, jak sądzi Bosman, przedstawicielami bogów, ale tylko przedmiotami, w których bóstwo lubi przebywać i w których ukazuje się oczom wyznawców. Bóstwo nie jest nierozłącznie związane z mieszkaniem swem w bałwanie; przeciwnie, może ono opuszczać go dowolnie i bywa obecne czasem z mniejszą, czasem z większą siłą” ⁴⁾.

¹⁾ Hutchinson w *Tr. Eth. Soc.* I, 336; ob. Bastian *Psychologie* 172.

²⁾ Steinhauser w *Magaz. der Evang. Missionen*, Bazyleja 1856, Nr. 2, str. 134.

³⁾ Schlegel *Ewe-Sprache*, str. XVI.

⁴⁾ Waitz *Anthropologie* II, 183; Denham *Travels* I, 113; Römer *Guinea*; Bosman *Guinea*, u Pinkertona, XVI. Ob. Livingstone *S. Afr.* 282 (Balonda).

Castrén po długich i starannych poszukiwaniach u dzikich turańskich szczepów Azji północnej doszedł do podobnego wniosku o początku i naturze ich bałwochwalstwa. Bałwanami owych ludów są przedmioty o kształtach ogromnie pierwotnych, często proste kamienie, lub kłody, przypominające kształty ludzkie, czasem posągi bardziej obrobione, nawet z metalu; niektóre są duże, inne są zwykłymi lalkami i należą do jednostek, do rodzin, albo do całych szczepów; przechowują je w jurtach dla osobistego użytku, albo ustawiają w gajach świętych, w stepach, w pobliżu miejsc zdalnych do polowania i rybołówstwa, któremi się opiekują, a nawet w umyślnie na ten cel zbudowanych świątyniach. Niektóre bożyszcza, wystawione na słońce i niepogodę, stoją nagie; inne, znajdujące się pod dachem, ubrane są z całym przepychem, na jaki stać Ostjaka, lub Samojeda, a więc w szaty szkarłatne, w kosztowne futra, w naszyjniki i ozdoby wszelkiego rodzaju. Bożek otrzymuje bogate dary z jada, ubrań, futer, kociolków, fajek itp. rzeczy, które posiada bogaty koczownik syberyjski. Bałwany te nie są ani symbolami, ani podobiznami bogów. Czciociele wierzą najczęściej, że bóstwo mieszka w posągu, że się w nie wciela i że z tego powodu bałwan staje się istotnym bogiem, mogącym dać człowiekowi zdrowie i powodzenie. Z jednej strony oddaje on usługi czciocielowi, trzymając go do własnego użytku, a z drugiej strony korzysta z obfitych obiad, w braku których opuszcza swoje siedlisko. Twierdzą też, że tam w jednym bożku znajduje się czasem znaczna liczba duchów, które uciekają jednak po śmierci szamana, właściciela posążka. W Tybecie buddyjskim, zarówno jak w Afryce zachodniej rozpowszechniony jest zwyczaj zaklinania w lalki duchów, które niepokoją ludzi, a Sjamczycy robią figurki gliniane, wystawiają je na drzewach, przy drodze, albo puszczają na wodę w koszykach wraz z zapasem żywności i uznają, że to najlepszy sposób wypędzania ducha choroby ¹⁾. Nawet w bałwochwalstwie Indian nowożytnych widoczne są ślady teorii wcielania się. Ale inteligentny Ind dziś już potrafi nie uznawać używotnienia i osobowości w obrazie świętego, ani też w człowieczku słomianym, sporządzonym dla odprawienia obrzędów pogrzebowych po krewnym, którego ciała nie odnaleziono; może się on nawet bronić od zarzutu, że jest bałwochwalcą, oświadczaniem, że wyobrażenia bogów są tylko symbolami, które przypominają mu bóstwa,

¹⁾ Castrén *Finn. Myth.* 193 itd.; Bastian *Psych.* 34, 208, *Oestl. Asien* III, 293, 486. Ob. *Journ. Ind. Archip.* II, 350 (Chińczycy).

że bałwan ze słomy jest tylko obrazem i przypomnieniem przyjaciela, którego ujrzeć nie może. W najzupełniejszej zgodzie z teorią fetysyzmu i z pojęciami religijnymi mieszkańców owych krain jest zwyczaj robienia od czasu do czasu posążków glinianych z próżnią we środku, które wtedy dopiero stają się przedmiotem czci, gdy bramin uroczyście zaprosi boga, aby w jednym z nich zamieszkał. Następuje wtedy obrzęd „adhivāsa”, czyli zamieszkania, oraz obdarzenia wzrokiem i „prāna”, tj. tchnieniem, życiem, duszą ¹⁾.

Nigdzie może w historii religji nie znajdujemy dokładniejszego i dosadniejszego określenia teorii bogów, napełniających życiem obrazy swoje i podobizny, jak u pisarzy z pierwszych czasów chrześcijaństwa, którzy malują naturę i działanie bożków pogańskich. Arnobius przytacza zdanie pogan, którzy twierdzą, iż nie uważają za bóstwo brązu, złota, lub srebra, lecz tę istotę, która przebywa w poświęconym sobie posagu ²⁾. Augustyn powtarza zdanie, przypisywane Hermesowi Trismegistowi. Egipcjanin ten, mówi, uważa niektóre posagi za wykonane przez najwyższe bóstwo, a inne przez ludzi. „Utrzymuje on, że widzialne i dotykalne wyobrażenia bogów są ich ciałami, gdyż przebywają w nich pewne ublagane duchy, mogące szkodzić człowiekowi, albo spełniać życzenia tych, którzy oddają im cześć boską i odprawiają obrzędy nakazane. Dziwna i wielka sztuka robienia bogów, jak ją nazywa, która przypadła ludziom w udziale, polega na połączeniu szczególnym sposobem duchów niewidzialnych z przedmiotami dotykalnemi i cielesnemi, które stają się ciałami żywemi, obrazami poświęconemi i służącemi bogom” ³⁾. W dalszym ciągu Trismegistus mówi o „posągach czujących i napełnionych duchem, które czynią wielkie rzeczy; znają przyszłość i przepowiadają ją przez losy, przez kapłanów, przez sny i przez wiele innych sposobów.” Pojęcie to zostało przyjęte przez pierwszych chrześcijan z zastrzeżeniem, że duchy, zamieszkujące w bałwanach, nie są dobroczynnemi bóstwami, lecz djabłami, co

¹⁾ Maks. Müller *Chips* I, str. XVII; Ward *Hindoos* I, 198, II, str. XXXV, 164, 234, 292, 485.

²⁾ Arnobius *Adversus Gentes* VI, 17—19.

³⁾ Augustinus *De Civ. Dei* VIII, 23: „at ille visibilia et contrectabilia simulacra, velut corpora deorum esse asserit; inesse autem his quosdam spiritus invitos.... Hos ergo spiritus invisibiles per artem quandam visibilibus rebus corporalis materiae copulare, ut sint quasi animata corpora, illis spiritibus dicata et subdita simulacra” itd. Ob. również Tertuljan *De Spectaculis* XII: „In mortuorum autem idolis daemonia consistunt” itd.

jest drobiazgowo wyluszczone przez Minucjusza Feliksa w ustępie „Octaviusa”, który jest pouczającym okazem chrześcijańskiej filozofii animistycznej na początku trzeciego wieku: „Duchy nieczyste, czyli djabły, według mędrców, filozofów i Platona, bywają wprowadzane przez zaklęcia do posągów i obrazów i siłą natchnienia mają moc obecnego w nich bóstwa, działają na kapłanów, zamieszkują świątynie, nadają życie wnętrznościom, kierują lotem ptaków oraz podaniem losów i dają przepowiednie, ukryte w wielu oszustwach..... Często zakradają się potajemnie w ciało człowieka, udają chorobę, dręczą serce, kurczą członki, aby zmusić ludzi do oddawania im czci; utuczywszy się dymem kadzideł, albo ofiarami bydła, udają, że leczą chorobę, którą same wywołały. Takimi są szaleńcy, rzucający się na placach publicznych; z podobnychże przyczyn kapłani za obrębem świątyni szaleją, kręcą się w kółko..... Wszystko to bardzo dobrze wiecie, jak to same djabły wyznają o sobie, gdy je wypędzają z ciała chorego, parzonych ogniem modlitwy i dręczonych zaklęciem. Saturn nawet, Serapis, Jupiter i wszystkie inne szatany, które czcicie, oświadczają, kim są, gdy je do tego zmusi męka. Zaiste nie kłamią one, kiedy wyliczają nieprawości swoje, a szczególnie, gdy kilku z was jest obecnych. Wierzcie tym świadkom, którzy się przyznają do prawdy i mówią, że są szatanami. Bo gdy ich się zaklnie na prawdziwego i jedynego Boga, strach wstrząsa nimi w ciele nieszczęśliwych opętanych; opuszczają ich od razu, albo ustępują powoli, co zależy od stopnia pobożności chorego, albo od siły i władzy lekarza” ¹⁾.

Fakt, że słowa powyższe dziwnie brzmią w uszach naszych, jest doniosłego znaczenia. Jest on dowodem tej wielkiej a spokojnej przemiany, która zaszła w filozofii animistycznej nowożytnego świata ucywilizowanego. Całe zastępy istot nadprzyrodzonych, czczonych przez wyznawców religii politeistycznej, a zepchniętych przez pierwszych chrześcijan do rzędu prawdziwych, lecz złych djabłów, przeszły z przedmiotowego w podmiotowe istnienie, ze świata duchów do świata idei. Pod wpływem podobnej zmiany pojęć ogólna teoria wcielania się duchów, spełniwszy wielkie dzieło, które przypadło jej w udziale w religii i filozofii, zamiera obecnie w świecie ucywilizowanym i gaśnie prawie bez śladu. Wiara w chorobliwe opętanie i w natchnienie jasnowidzących, sta-

¹⁾ Marcus Minucius Felix *Octavius* rozdz. XXVII: „Isti igitur impuri spiritus, daemones, ut ostensum a magis, a philosophis, et a Platone sub statutis et imaginibus consecrati delitescunt itd.”

nowiąca niegdyś jedną z podstawowych zasad wyższej filozofji i zajmująca dotychczas ważne miejsce na niższym poziomie kultury, ginie pod wpływem wyższej cywilizacji i tylko szczątki jej utrzymują się w dogmatycznym przeżytku, utartych przenośniach i przesadach ludowych. Wiara we wcielanie się duchów w przedmioty, czyli fetysyzm nie pojawia się już prawie poza granicami barbarzyństwa, oprócz chyba w przesadach ludu, który wiarę tę zachowuje wraz z innemi zabytkami pojęć barbarzyńskich. Wiara zaś we wpływ duchów, zastosowana do bałwochwalstwa, którą się widuje do dziś dnia u dzikich i u barbarzyńców i która istniała niegdyś w świecie ucywilizowanym, wygasła tak doszczętnie między nami, że tylko uczeni wiedzą, iż egzystowała przed laty.

Chcąc zdać sobie sprawę z olbrzymiego przeskoku, który oddziela filozofję nowożytną od dzikiej i pragnąc objąć spojrzeniem drogę, którą posuwał się zwolna rozwój ducha ludzkiego, należy zwrócić uwagę na granicę, którą do dziś dnia podtrzymuje język. Język nasz nowożytny sięga, przez wieki przejściowe, aż do czasów klasycznych i barbarzyńskich i na jego drodze przejście od najdzikszego pierwotnego animizmu do innych pojęć jest zupełnie widoczne. Mamy w codziennem użyciu stare wyrazy i zwroty, którym nadajemy nowożytne znaczenie, a które przenoszą nas w filozofję minionych wieków. Mówimy jeszcze o „gienjusz”, ale pojęcia nasze się zmieniły. Gienjusz Augusta był duchem opiekuńczym, na którego można było przysięgać i któremu składano ofiary na ołtarzu, jak bóstwu. Anglik nowożytny powiada, że Shakespeare, Newton i Wellington ulegali namowom i podnieciom gienjusu swojego, ale wyraz ten jest tylko przenośnią filozoficzną. Wyraz „duch” i pokrewne mu określenia zatrzymują z dziwną siłą rysy, łączące pojęcia dzikich ze spadkobiercami tych pojęć — filozofami. Filozofja barbarzyńska poczytuje za rzeczywistość to, co język ucywilizowany uważa za przenośnię. Sjamczyk upija się duchem araku, który to duch bierze człowieka w posiadanie; my zaś w zupełnie innem znaczeniu otrzymujemy „spiryтус winny” ¹⁾. Oto np. zdanie, przypisywane Pitagorasowi, a wspominane przez Porfirego: „Dźwięk, wydawany przez metale przy uderzeniu, jest głosem pewnego ducha, ukrytego w metalu”. Było to niewątpliwie mniemanie jakiegoś dzikiego, animistycznego filozofa; ale Oken, po całych wiekach filozofowania, wygłosił określenie niezmiernie podobne do powyższego: „Wszystko, co dźwięczy, oznajmia ducha swego” („Was tönt, giebt seinen Geist

¹⁾ Bastian *Oestl. Asien* II, 455. Ob. *Spiegel Avesta* II, 54.

kund")¹⁾. Dziki mniemał, albo przynajmniej Porfiry rozumiał, że kruszec jest rzeczywiście ożywiony przez ducha odrębnego od materji, ale filozof nowożytny, powtarzający stare to zdanie, myśli tylko o właściwościach kruszczu. Zwroty angielskie „animal spirits” (duchy żywotne) i „to be in good and bad spirits” (być w dobrym i złym humorze) przypominają za ledwo z daleka dawne pojęcia filozoficzne, które niegdyś zawierały. Nowożytna teoria ducha uważa go za zdolnego wykonać wyższe i niezwykle czynności bez udziału demonów pomocniczych, lub pobudzających; a jednak widzimy ślady takich pojęć w zwrotach, które używają starych pojęć animistycznych do utartych frazesów o zdolnościach ludzkich; więc dziś jeszcze można usłyszeć, że kogoś ożywia duch patryjotyzmu, albo że kimś kieruje duch nieposłuszeństwa. Przed laty wierzone, że *ἐγγαστήριον*, „ventriloquus”, brzuchomówca ma w sobie ducha, który ryczy, lub mówi z wnętrzości jego. Eurykles wróżbita zostawał pod wpływem takiego ducha, a pewien patriarcha wspomina o demonie, który mówił z wnętrzości człowieka i czyni uwagę o godności miejsca, które obrał za mieszkanie. Za czasów Hipokratesa istniał zwyczaj wygłaszania wyroczni przez kobiety, trudniące się brzuchomówstwem z powołania. W Chinach można otrzymać za dwa grosze przepowiednię, wypowiedzianą przez ducha, który mieszka we wnętrzościach brzuchomówcy. Na jakże odmienne tory weszła filozofja, skoro wyraz „brzuchomówca” nabrał dzisiejszego znaczenia²⁾. Niemniej charakterystycznym jest przejście pojęcia o człowieku, mającym być *ἐνθεός*, czyli opętanym przez bóstwo wewnątrz niego i od *ἐνθουσιασμός* do entuzjazzmu. Z tem wszystkiem nie trzeba jednak przypuszczać, że taka zmiana przekonań w wieku oświeconym nastąpiła w skutek wzrostu niedowiarstwa, albo w skutek zaniku usposobienia religijnego. Źródłem tego przewrotu jest postęp wiedzy przyrodniczej, która wykryła nowe przyczyny zjawisk przyrodzonych i zjawisk życia. Wiara w bezpośredni wpływ duchów ustąpiła wszędzie pojęciom siły i prawa. Żadne wewnętrzne bóstwo nie kieruje życiem palącego słońca, aniołowie stróże nie wodzą już gwiazd po sklepieniu niebieskiem, boski Gangies jest zwyczajną wodą, płynącą do morza, parującą, skupiającą się w chmury i spadającą deszczem na ziemię.

¹⁾ Porfiry *de Vita Pythagorae*. Oken *Lehrbuch der Naturphilosophie* 2753.

²⁾ Suidas ob. wyr. *ἐγγαστήριον*; Izydor *Gloss.* wyraz *praecantatores*; Bastian *Mensch* II, 578. Maury *Magie* itd. 269. Doolittle *Chinese* II, 115.

Żadne bóstwo nie porusza gotującej się wody, niema już potężnych duchów, mieszkających w wulkanie, niema diabła, wyjącego przez usta lunatyka. Minęły czasy, gdy myśl ludzka wierzyła, że cały świat żył życiem duchów. Lecz dla znajomości dziejów naszych jest rzeczą niezmiernie interesującą, że istnieją jeszcze dzikie plemiona, hołdujące filozofji, którąśmy tak dawno zarzucili od czasu, gdy fizyka, chemja i biologia zajęły całą dziedzinę dawnego animizmu, zastępując życie siłą, a wolę prawem.

ROZDZIAŁ XV.

Animizm (ciąg dalszy).

Duchy uchodzą za bezpośrednią przyczynę wszystkich zjawisk.—Duchy, czyli dobre i złe demony, mają wpływ na ludzi.—Duchy ukazują się w snach: mary; inkuby i sukkuby; wampiry; widma djabelskie.—Demony ciemności ustępują przed ogniem.—Duchy, objawiające się w inny sposób: widywane przez zwierzęta; zostawiające ślady stóp.—Duchy, pojmowane i traktowane, jako cielesne.—Duchy opiekuńcze i domowe.—Duchy żywiołowe; historyczny rozwój wierzenia.—Duchy wulkanów, wirów i skał.—Cześć wody: duchy źródeł, rzek, jezior i t. p.—Cześć drzew: duchy wcielone, lub mieszkające w drzewach; duchy gajów i lasów.—Cześć zwierząt: ubóstwianie ich bezpośrednio; zwierzęta, jako wcielenie, czy przedstawiciele bogów; cześć totemów i węzów.—Duchy rodzajowe; stosunek ich do idei pierwowzorów (archetypów).

Zakończenie poszukiwań naszych o animizmie dopełnimy przeglądem ogólnym szeregu istot nadprzyrodzonych, rozpoczynającego się milionami duszyczek elfów, chochlików i gienjuszów, spełniających różnorodne funkcje w świecie i życiu człowieka, a kończącego się kilku potężnymi bóstwami, panującymi nad tą gromadą. Pomimo nieskończonej różnorodności szczegółów, ogólne zasady poszukiwań naszych wydają się stosunkowo przystępnymi dla badacza, jeżeli weźmie do pomocy dwa pewniki, których dostarczyły nam studia poprzednie, a mianowicie: że duchy są to istoty, utworzone przez człowieka na wzór pierwotnego pojęcia jego o duszy ludzkiej; i powtóre, że przeznaczeniem ich jest przedstawienie przyrody w świetle pierwotnego, iście dzieciennego poglądu, że natura jest rzeczywiście i nawszkroś używotnioną. Je-

żeli słusznie mówi poeta: że „felix qui potuit rerum cognoscere causas,” to dzicy ludzie pierwotni nosili w sobie źródło szczęśliwości, gdyż byli w stanie wytłumaczyć sobie ku własnemu zadowoleniu przyczyny wszelkich zjawisk. Według ich wyobrażeń, istoty nadprzyrodzone, elfy, podziomki, duchy, cienie, demony i bóstwa, były żyjącymi, istotnymi przyczynami życia wszechświata. „Dla pierwszych ludzi wszystko wydawało się łatwem, a tajemnice przyrody nie były przed niemi zakryte, tak, jak przed nami,” powiada mistyk Jakub Böhme. To prawda, moglibyśmy odpowiedzieć, bo ludzie pierwotni wyznawali animistyczną filozofję przyrody, która trzyma się dotąd umysłów dzikich. Są oni w stanie przypisywać dobrem, lub nieprzyjaznym duchom złe, lub dobre przypadki swego życia i wszystkie uderzające zjawiska przyrody. Żyją też w ścisłym stosunku z żyjącymi i potężnymi duszami zmarłych przodków, z duchami rzek i lasów, puszczy i gór, znają dobrze żywe, potężne Słońce, sygnujące na nich promienie światła i ciepła, żywe, potężne Morze, bijące wybrzeża dumnymi bałwanami, wielkie, żywe i osobowe Niebo i Ziemię, osłaniające i wytwarzające wszystko. Tak, jak ciało ludzkie żyło i działało dzięki własnemu mieszkającemu w niem duchowi niecielesnemu, tak samo świat żył mocą innych duchów. Animizm więc, który był początkowo filozofją życia ludzkiego, rozszerzał się i rozrastał, dopóki nie wyrósł na filozofję całej przyrody.

W oczach i pojęciu niższych ludów przyroda jest kierowana, przeniknięta i zaludniona istotami nadprzyrodzonymi. Chcąc za pomocą kilku przykładów charakterystycznych dać obraz pojęcia dzikich i barbarzyńców o wszystko przenikających duchach, niepodobna zakreślić bezwzględnej granicy, oddzielającej duchy, wpływające źle, lub dobrze na życie człowieka, od duchów, zajętych wyłącznie wywoływaniem zjawisk przyrody. Obie te gromady istot nadprzyrodzonych zlewają się z sobą w sposób tak nierozdzielny, jak pierwotne, animistyczne zasady, na których się opierają. Że jednak duchy, które wpływają bezpośrednio na dołę człowieka, są najbliższe rdzenia systemu animistycznego, przeto do nich najpierw się zwrócimy. Znajomość istot tych i ich działalności znajdujemy już u najdzikszych szczepów. Milligan pisze o Tasmańczykach: „Byli oni politeistami, to jest wierzyli w aniołów stróżów, czyli w duchy i w liczne, ale przeważnie złe usposobione istoty, zamieszkujące rozpadliny i jaskinie gór, oraz czasowo przebywające w wypróchniałych drzewach i samotnych dolinach. Niektóre z tych duchów miały posiadać wielką władzę, ale większość była z usposobienia i własności

podobna do krasnoludków i chochlików naszego kraju" ¹⁾. Oldfield pisze o krajowcach australskich: „Ilość istot nadprzyrodzonych, w które wierzą, a których się boją, jeżeli nie kochają, jest niezmierna, gdyż nie tylko niebo jest niemi napelnione, ale cały kraj roi się od nich. Każdy gąszcz, większa część wód i skały obfitują w złe duchy. Podobnież każde zjawisko natury uchodzi za dzieło duchów, z których żaden nie jest łagodnego usposobienia, ale wszystkie usiłują widocznie robić na złość biednym czarnym” ²⁾. Musi to być wistocie bardzo nieszczęśliwe plemię, u którego mogła wzrosnąć taka demonologia, to też niejaka pociechę stanowi fakt, że inne ludy, stojące na niskim poziomie kultury, uznając taki sam świat duchów, snujący się koło nich, nie przypisują im jednak tak złośliwych zamiarów względem siebie. Schoolcraft utrzymuje, że podstawą religii Indian Algonkinów Ameryki północnej jest zasada, że „cały świat widzialny i niewidzialny ożywiony jest różnego rodzaju złem, lub dobrymi duchami, które rządzą codziennymi sprawami i końcem człowieka” ³⁾.

Chondowie z Oryssy wierzą, według Macphersona, w większych bogów i duchy opiekuńcze plemienia, oraz w bóstwa niższe i miejscowe: „Są one bóstwami opiekuńczymi każdego miejsca na ziemi, mają moc nad każdą odbywającą się tam funkcją przyrody i nad wszystkim, co się odnosi do życia ludzkiego na danem miejscu. Ilość ich jest nieograniczona. Napeniają cały świat i żadna siła, ani przedmiot, począwszy od morza, aż do grudki ziemi na polu, nie jest bez bóstwa swego. Są one stróżami wzgórz, lasów, rzek, źródeł, ścieżek i chat, wiedzą o każdym ruchu człowieka, o potrzebach jego i sprawach w okolicy, gdzie panują” ⁴⁾. Castrén, opisując mitologję animistyczną plemion turańskich w Azji i Europie, powiedział, że każdy kraj, góra, skała, rzeka, strumyk, każde źródło, drzewo, słowem każda rzecz ma mieszkającego w sobie ducha; duchy drzew, kamieni, jezior i strumyków słuchają z przyjemnością pobożnej modlitwy dzikiego i przyjmują od niego ofiary ⁵⁾. Takie wyobrażenia mają też Mu-

¹⁾ F. R. Nixon *Cruise of the Beacon*; Bonwick, 182.

²⁾ Oldfield w *Tr. Eth. Soc.* III, 228.

³⁾ Schoolcraft *Algic Res.* I, 41. *Indian Tribes* III, 327. Waitz, III, 191. Ob. J. G. Müller, 175 (wyspy Antylskie); Brasseur *Mexique* III, 482.

⁴⁾ Macpherson *India* 90. Cross *Karens* w *Journ. Amer. Or. Soc.* IV, 315; Williams *Fiji* I, 239.

⁵⁾ Castrén *Finn. Myth.* 114, 182 itd.

rzyni gwinejscy; widzą oni przybytki dobrych i złych duchów w wielkich skałach, drzewach wypróchniałych, górach, głębokich rzekach, gęstych lasach, jaskiniach, mających odgłos. Przechodząc w milczeniu mimo tych świętych miejsc, Murzyn zostawia ofiarę, chociażby nawet tylko listek, lub znalezioną na wybrzeżu muszlę ¹⁾. Wszystkie te przykłady są dosyć wiernym obrazem pojęć i wierzeń niższych ludów o świecie duchów na ziemi; pojęcia te stale odwzorowują stan umysłowości, postępujący wraz z biegiem cywilizacji.

Teorje filozofów starożytnych, jak np. Filona ²⁾ i Jamblicha ³⁾, o istotach nadprzyrodzonych, unoszących się w powietrzu, którem oddychamy, podnoszono i rozwijano w pewnych wyjątkowych kierunkach w zaciekach o naturze i działaniu napełniających świat aniołów i djabłów, o czym dużo pisali pierwsi ojcowie Kościoła ⁴⁾. Teologowie ostatnich stuleci uważali za stosowne wyznaczyć szczerze stosunkowo granice wpływowi duchów na ludzkość; ale niektórzy z nich trzymają się nauki Tertuljana i Orygenesesa o aniołach i djabłach. Sprzeczność poglądów uwydatni się, gdy postawimy obok siebie sądy dwóch duchownych Kościoła rzymsko-katolickiego o wierze w duchy ludów niecywilizowanych. Sławny komentator Dom Calmet omawia szczegółowo naukę o aniołach i djabłach, którą uznaje za przedmiot teologii dogmatycznej. Pomimo to nie jest on zbyt skłonny do przyjmowania bez zastrzeżeń opowieści o objawianiu się duchów w wiekach średnich i nowożytnych. Wspomina wprawdzie świadectwo Ludwika Viveza, że w nowoodkrytych okolicach Ameryki jest rzeczą zupełnie zwykłą widzieć duchy w biały dzień, nie tylko w polu, ale nawet we wsi i w mieście; mówią one, rozkazują, niekiedy biją nawet ludzi. Powtarza też opowiadanie Olafa Magnusa o duchach, ukazujących się w Szwecji i Norwegji, Finlandji i Laponji, czyniących rzeczy nadzwyczajne, służących ludziom i pasących im bydło. Ale Calmet czyni zarazem uwagę, że im większa ciemnota panuje w jakim kraju, tem większe jest panowanie przesądów ⁵⁾. Za dni naszych jednak spostrzegamy dążność do mniej sceptycznych poglądów. Książka Gaume'a o „Wodzie święconej,”

¹⁾ J. L. Wilson *W. Afr.* 218, 388; Waitz, II, 171.

²⁾ Filo *De Gigant.* I, IV.

³⁾ Jamblichus, II.

⁴⁾ Ustępy dobrane w Calmeta *Diss. sur les Esprits*; Horst *Zauber-Bibliothek* II, 263 itd.; VI, 49 i dalsze; ob. Migne *Dictionnaires*.

⁵⁾ Calmet *Dissertation sur les Esprits* I, rozdz. XLVIII.

która zdobyła sobie aprobatę Piusa IX, ukazała się „w czasach, gdy tysiące otaczających nas złych aniołów są bardziej przedsiębiorczy, niż kiedykolwiek”; wiadomości Olafa Magnusa o demonach, napływających Europę północną, w książce tej są nie tylko przytaczane, ale potwierdzane ¹⁾. Wogóle teoria o duchach wszystko przenikających okazuje dziwną ciągłość przez wszystkie stopnie kultury. Misjonarz Ellis, opisując pojęcia mieszkańców wysp oceanu Południowego, odznaczające się wiarą w niezliczoną ilość duchów, zwraca uwagę na dziwne podobieństwo poglądów dzikich i cywilizowanych animistów, które zawierają się w znanym wierszu Milтона:

„Millions of spiritual creatures walk the earth,
Unseen, both when we wake, and when we sleep” ²⁾.

(Miljony niewidzialnych duchów chodzą po ziemi, gdy czuwamy i śpimy).

Tak, jak z duszami, wchodzi człowiek z innemi duchami w bezpośrednią styczność w snach i widzeniach. Wiara, że widma te są istotnemi i prawdziwemi duchami, wywołana i podtrzymywana bezpośredniem świadectwem zmysłów: wzroku, dotyku i słuchu, uznawana jest przez dziką filozofję i ma wielką siłę odporną wobec argumentów nauki. Demon Koin czyha na śpiących Australczyków i pragnie ich udusić ³⁾; zły „na” przesiaduje na żołądku Karena ⁴⁾; Indjanina Ameryki północnej, nasyczonego uczta, nawiedzają duchy nocne ⁵⁾; Karybowie, dręczeni przykremi snami, budzą się z przeświadczeniem, że djabeł Maboja zbił ich we śnie i że jeszcze ból czują ⁶⁾. Demony te są takimi samemi elfami i marami, które w nieoświeconych okolicach Europy dręczą i duszą chrapiącego wieśniaka; imion ich nie zapomniał jeszcze świat ucywilizowany, tylko że wiarę w żart obrócił ⁷⁾. Niemniej wybitny wytwór dzikiej teorii animistycznej, uważają-

¹⁾ Gaume *L'Eau Bénite au XIXme Siècle* 295, 341.

²⁾ Ellis *Polyn. Res.* I, 331.

³⁾ Blackhouse *Australia* 555; Grey *Australia* II, 337.

⁴⁾ Mason *Karens* l. c. 211.

⁵⁾ Schoolcraft *Indian Tribes* część III, 226.

⁶⁾ Rochefort *Antilles* 419.

⁷⁾ Grimm *D. M.* 1193; Hanusch *Slaw. Myth.* 332; St. Clair i Brophy *Bulgaria* 59; Wuttke *Volksaberglaube* 122; Bastian *Psychologie* 103; Brand, III, 279; wyraz *mare* w *nightmare* znaczy duch, elf, nimfa; por. anglo-saskie *wudu-moere* (wood - mare = mara leśna) = echo.

cej sny za rzeczywiste odwiedziny istot nadprzyrodzonych, przechował się bez przerwy i zmiany w wierzeniach chrześcijan średniowiecznych. Mówimy tu o wierze w „incubi” i „succubi,” duchy męskie i żeńskie, które obcują z kobietami i mężczyznami. Zaczniemy od opisu duchów tych według pojęć mieszkańców wysp Antylskich, dla których są one duchami zmarłych, znikającemi, gdy się je chwytają¹⁾. W Nowej Zelandji boskie duchy przodków „utrzymują stosunki z kobietami i odwiedzają je często,” a na wyspach Samoańskich stosunek ze złośliwemi bóstwami niższemi jest powodem niejednego „nadprzyrodzonego urodzenia”²⁾; w Japonji zaś istnieją również podobne opowiadania o tych duchach ostatniego rzędu³⁾. Pojęcia te, rozpowszechnione na niższych szczeblach kultury, można odnaleźć i na wyższych. Wszak w Tantrze Indów znajdują się osobne obrzędy, za pomocą których mężczyzna może pojąć nimfę - towarzyszkę, oddając jej cześć i powtarzając imię jej w nocy na cmentarzu⁴⁾. Augustyn przytacza wyobrażenia ogółu o odwiedzinach inkubów, stwierdzone tak wielokrotnie, że byłoby nieostrożnością przeczyć temu; on sam jednak nie przyznaje się do silnej wiary w takie duchy⁵⁾. Późniejsi teologowie byli mniej oględni, a poważne rozprawy o nocnym stosunku z inkubami i sukkubami toczyły się aż do średnich wieków i cieszyły się uznaniem duchowieństwa i prawników. Wiary tej nie można uważać za brzydką, acz nieszkodliwą przesadę, skoro papież Innocenty VIII w bulli swej z 1484 r. przyjmuje ją jako uznawany zarzut przeciwko „wielu osobom płci obojej,

¹⁾ *Vita del Amm. Christoforo Colombo* rozdz. XIII; *Life of Colon*, u Pinkertona, XII, 84.

²⁾ Taylor *New Zealand* 149, 389. Mariner *Tonga Is.* II, 119.

³⁾ Högström *Lapmark* rozdz. XI.

⁴⁾ Ward *Hindoos* II, 151. Borri *Cochin-China*, u Pinkertona, IX, 823.

⁵⁾ Augustyn *De Civ. Dei* XV, 23: „Et quoniam creberrima fama est, multique se expertos, vel ab eis qui experti essent, de quorum fide dubitandum non esset, audisse confirmant, Silvanos et Faunos, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe extitisse mulieribus, et earum appetisse ac peregissee concubitum; et quosdam daemones, quos Dusios Galli nuncupant, hanc assidue immunditiam et tentare et efficere; plures talesque asseverant, ut hoc negare impudentiae videatur; non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus... possint etiam hanc pati libidinem; ut... sentientibus feminibus misceantur.” Ob. Grimm *D. M.* 449, 479; Hanusch *Slaw. Myth.* 332; Cockayne *Leechdoms of Early England* I, str. XXXVIII; II, 345.

które, zapominając o zbawieniu swoim, odłączają się od wiary katolickiej.” Praktyczny wynik wierzenia tego znany jest badaczom, którzy śledzili następstwa bulli papieskiej w prawnym podręczniku trybunałów, sądzących czary, w tak zwanym „*Malleus Maleficarum*” (Młot na czarownice), ułożonym przez trzech wyznaczonych w tym celu inkwizytorów. Znane są też dalsze skutki tej wiary z okropnych sprawozdań o przebiegu sprawy, zawarte w krótkich, urywkowych frazesach stereotypowych, będących spowiedzią z grzesznego stosunku z djabłem, spowiedzią, do której zmuszano nieszczęśliwe ofiary namową, lub groźbą w przerwach między jedną męką a drugą, dopóki nie nagromadzono dostatecznej liczby dowodów, upoważniających do wydania wyroku śmierci ¹⁾. Niema potrzeby zatrzymywać się dłużej nad okropnymi temi szczegółami, które obchodzą nas tu tyle tylko, ile wpływają na historję animizmu. Ale dla etnografa, który pragnie zrozumieć stosunek filozofji nowożytnej do dzikiej, przydatnem będzie odczytanie poważnego opowiadania Ryszarda Burtona, który kończy swą „*Anatomy of Melancholy*”, przytaczając z zadowoleniem oświadczenie Lipsiusa, że, według głosu ogółu i danych sądowych, w żadnym wieku nie ukazało się tyle tych niesfornych djabłów, jak za dni naszych, t. j. około roku 1600 ²⁾.

W związku z marą i inkubem zostaje inna odmiana djabłów nocnych, mianowicie wampir. Gdy człowiek wiednie bez wyraźnej przyczyny, staje się słabym i bezkrwistym, wtedy dziki animizm szuka zadawałającego wytłumaczenia i znajduje je w teorii, że istnieją pewne demony, które zjadają duszę, czy serce nieszczęśliwego, lub wysysają krew z niego. Polinezyjczycy powiadają, że są to dusze zmarłych (titi), które opuszczają groby i posążki grobowe, zakradają się w nocy do domów i pożerają serce i wnętrzności śpiących, o śmierć ich przyprowadzając ³⁾. Karenowie opowiadają o „ke-fu,” czyli żołądku czarownika, który chodzi pod postacią głowy z wnętrznościami i pożera dusze ludzi umierających ⁴⁾.

¹⁾ *Malleus Maleficarum* ukazał się około 1489 r. Co do samego przedmiotu ob. Horst *Zauber-Bibliothek* VI; *Ennemoser Magic* II; Maury *Magie* itd. 256; Lecky *Hist. of Rationalism* I.

²⁾ Burton *Anatomy of Melancholy* III, 2. „Unum dixero, non opinari me ullo retro aevo tantam copiam Satyrorum, et salacium istorum Geniorum se ostendisse, quantum nunc quotidianae narrationes et judiciales sententiae proferunt.”

³⁾ J. R. Forster *Observations during Voyage round World* 543.

⁴⁾ Cross *Karens* I. c. 312.

Mintyrowie z półwyspu Malajskiego mają swego „hantu penja-din;” jest to djabeł wodny z głową psa i paszczą aligatora, który wysysa krew z wielkich palców u rąk i nóg i tym sposobem śmierć sprowadza ¹⁾. W Sławonji i Węgrzech djabły te krwiożercze mają główną kwaterę i stamtąd pochodzi osobne ich nazwanie *wampir*, po polsku *upior*, a po rosyjsku *upyr*. Istnieje tam cała literatura wstrętnych podań o upiorach, które Calmet roztrząsa szczegółowo. Najkrótszą drogą do zrozumienia tego wierzenia będzie wytłumaczenie jego z zasad dzikiego animizmu. Przekonamy się, że większa część szczegółów stanie odrazu na właściwem miejscu i że upiory nie są jedynie wytworami nieokiełznanej wyobraźni, lecz że w nich upostaciowano używotnione przyczyny szczególnych objawów niektórych chorób trawiących. O naturze i działaniu dotykalmem upiorów istnieją dwie główne teorie, obie ściśle związane z pierwotną teorią animistyczną istot nadprzyrodzonych, według której i te demony są duszami ludzkiemi. Pierwsza teoria twierdzi, że dusza żywego człowieka, najczęściej czarownika, opuszcza śpiące ciało i pod postacią żdźbła słomy, lub piórka prześlizguje się przez dziurkę od klucza i napada na śpiącą ofiarę. Jeżeli jednak śpiący obudzi się na czas i pochwyci duszę, to może się zemścić na właścicielu jej, obrażając, lub niszcząc ciało jego. Niektórzy utrzymują, że „zmory” te odwiedzają ludzi w nocy, siadają im na piersiach i wysysają krew, inni zaś twierdzą, że upiory piją tylko krew dzieci, a dla dorosłych stają się tylko prostą zmo-rą. W tym razie przeto zmo-rę, objaw czysto fizjologiczny, zastosowano do osobnych celów. Drugą teorią utrzymuje, że dusza zmarłego opuszcza złożone w mogile zwłoki i wysysa krew z żywych ludzi. Ofiara staje się chudą, osłabioną i bezkrwistą, niknie coraz bardziej i umiera. Jest więc i tutaj podstawa faktyczna, ale dla dopełnienia pojęcia o niej ucieczono się do pomocy wyobraźni. Ciało, odżywiane krwią, której mu duch dostarcza, ma pozostawać niezwykle świeżem, giętkiem i rumianem. Chcąc odkryć upiora, trzeba otworzyć grób jego; jeżeli się go skaleczy, to krew się pokaże, a czasem nawet nieboszczyk porusza się i krzyczy. Żeby obezwładnić upiora, należy przybić go kołem do ziemi (co stosowano często do samobójców); ale najskuteczniej jest odciąć i spalić głowę. Taka jest treść pojęć o upiorach. Ponieważ jednak różne grupy duchów mieszają się i łączą, przeto w legendach o upiorach znajdujemy często inne domieszki animistyczne. Upior występuje nieraz w charakterze

¹⁾ *Journ. Ind. Archip.* I, 307.

strachów pukających i hałasujących w domach, a uważanych przez spirytystów nowożytnych za dusze zmarłych. Takim upiorem był duch pewnego chłopca, który we dwa dni po pogrzebie opuścił grób swój na wyspie Mikone; działo się to w r. 1700. Duch ten wchodził do domów, przewracał sprzęty, gasił lampy i dokazywał, a cała ludność umierała ze strachu. Tournefort znalazł się tam przypadkiem i był obecnym przy wydobywaniu zwłok; opowiadanie jego jest ciekawym przykładem, jak podniecony tłum nabrał najzupełniej bezpodstawnego przekonania, że ciało było ciepłe, a krew czerwona. Upiora, wysysającego krew, często utożsamiano ze słowiańskim wilkołakiem (po serbsku vukodlak, po nowogrecku broukolàkas itp.). Opisy tych dwóch istot są tak do siebie podobne, że człowieka, którego brwi się zrastają, a którego dusza może fruwać jak motyl, uważać można albo za wilkołaka, albo za upiora. Nowożytnie opowiadanie bułgarskie o upiorach jest wybornym okazem pojęć tego rodzaju. Czarownik, uzbrojony obrazem świętego, może wypędzić upiora i zamknąć go w butelce, zawierającej odrobinę brudnej strawy, którą duch lubi. Kiedy upior wejdzie do wnętrza, czarownik zatyka otwór butelki i rzuca ją w ogień; upior niknie na zawsze ¹⁾.

Typem dzikiego widmowidza jest Grenlandczyk, gotujący się na czarownika; pogrążony w rozmyślnach, samotny, wyczerpany postem i dręczony napadami, widzi przed sobą różne sceny, postacie ludzi i zwierząt, które uważa za duchy. Ciekawe są też opowiadania nawróconych Zuluan o wstrętnych istotach, które widują oni w chwilach największego zachwycenia religijnego, o bardzo strasznym wężu, z ogromnymi ślepiami, o chyłkiem skradającym się lamparcie, o nieprzyjacielu, zbliżającym się z długim asagajem w rękę, wszystko to przychodzi kolejno na miejsce, gdzie się udał człowiek, aby się modlić na osobności i usiłuje przestraszyć go, ażeby się zerwał z klęczek ²⁾. Pokusy, przytrafiające się w widzeniach ascetom indyjskim i świętym średniowiecznym, zdarzają się i za dni naszych, ale najwłaściwszem miejscem dla nich byłby podręcznik medyczny, nie zaś wykaz cudów. Podobnie, jak duchy chorobowe i wróżące, duchy te mają

¹⁾ J. V. Grohmann *Aberglauben aus Böhmen* itd. 24; Calmet *Diss. sur les Esprits* II; Grimm *D. M.* 1048 itd.; St. Clair i Brophy *Bulgaria* 49; ob. Ralston *Songs of Russian People* 409.

²⁾ Cranz *Grönland* 268. Callaway *Rel. of Amazulu* 246 i dalsze.

początek nie w wyobraźni, lecz w rzeczywistych zjawiskach, do których wytłumaczenia użyto zasady animistycznej.

Złe duchy roją się szczególnie w ciemnościach. Jerzy Grey widział wokół obozowisk krajowców australskich małe ruchome płomyczki, rozrzucone po krzakach; były to płonące łuczywa starych kobiet, wysyłanych dla poszukiwania młodych niewiast; nie wolno było opuszczać ogniska, nie zaopatrzwszy się w ogień, chroniący od złych duchów ¹⁾. Indjanie Ameryki południowej brali zawsze głównie, lub pochodnie dla zabezpieczenia się od złych duchów, ile razy zapuszczali się w ciemności ²⁾. Szczepy półwyspu Malajskiego palą ognie w pobliżu położnic, aby odstraszać złe duchy ³⁾. Pojęcia te utrzymują się nawet na wyższych stopniach cywilizacji. W Indjach południowych ostateczność może tylko zmusić człowieka do puszczenia się w drogę po zachodzie słońca; nieszczęśliwy, który musi się zapuścić w ciemności, uzbraja się w głównię, dla odpędzania nieprzyjaznych duchów. Nawet w biały dzień Indowie palą lampy, aby odstraszać djabłów ⁴⁾. Zwyczaj bardzo podobny zachowuje się w obrzędach weselnych w Chinach ⁵⁾. Szczegóły używania ognia do odpędzania djabłów i czarownic spotykamy w Europie drobiazgowo i ściśle określone. Starożytni osadnicy norwescy w Islandji obnosili ogień wkoło ziem, które chcieli zająć, w przekonaniu, że tym sposobem wypłoszą złe duchy. Wyobrażenia te dały życie całej gromadzie zwyczajów skandynawskich, które, pomimo, że nie są już praktykowane, nie wygasły jednak w pamięci ludu. Dopóki dziecko nie zostało ochrzczone, należy baczyć, aby ogień nie zagaśł, gdyż inaczej trolle mogłyby je ukraść. Kiedy matka idzie pierwszy raz do kościoła po urodzeniu dziecka, trzeba za nią rzucić żarzący się węgiel, aby trolle nie mogły jej zaczarować, albo porwać; taki sam węgiel trzeba rzucić za trollą, lub czarownicą, gdy wychodzi z domu i t. d. ⁶⁾. Ludność Hebrydów

¹⁾ Grey *Australia* II, 302. Ob. Bonwick *Tasmanians* 180.

²⁾ Southey *Brazil* część I, 238. Ob. również Rochefort, 418; J. G. Müller, 273 (Karybowie); Cranz *Grönland* 301; Schoolcraft *Indian Tribes* część III, 140.

³⁾ *Journ. Ind. Archip.* I, 270, 298; II, N. S. 117.

⁴⁾ Roberts *Oriental Illustrations* 531; Colebrooke w *As. Res.* VII, 274.

⁵⁾ Doolittle *Chinese* I, 77.

⁶⁾ Hylten - Cavallius *Wärend och Wirdarne* I, 191; Atkinson *Glossary of Cleveland Dial.* 597. Prof. Liebrecht w *Zeitschrift für Ethnologie* V, 1873, str. 99, porównywa zwyczaj, będący jeszcze

nie przestała jeszcze zabezpieczać matki i dziecka od wpływu złych duchów, paląc ognie wokoło nich ¹⁾. W Bułgarii nowożytnej, w dzień św. Demetrjusza, stawiają świece zapalone w stajniach i szopach, aby przeszkodzić złym duchom, które lubią wchodzić w zwierzęta domowe ²⁾. Dawna ta wiara przyjęła się u chrześcijan: w obrzędach Kościoła rzymskiego widzimy umyślne poświęcanie świec: „Ut quibuscumque locis accensae, sive positae fuerint, discedant principes tenebrarum, et contremiscant, et fugiant pavidi cum omnibus ministris suis ab habitationibus illis, itd.” Metryczny przekład Naogeorgusa świadczy, że pierwotne pojęcia animistyczne utrzymywały się wiekach średnich:

„..... a wondrous force and might
Doth in these candels lie, which if at any time they light,
They sure beleve that neyther storm or tempest dare abide,
Nor thunder in the skies be heard, nor any devil's spide,
Nor fearefull sprighes that walke by night, nor hurts of frost or
[haile” ³⁾.

Zwierzęta przestraszają się i słupieją nieraz bez widocznej przyczyny. Może oglądają wtedy duchy niewidzialne dla człowieka? Grenlandczyk utrzymuje, że psy morskie i dzikie ptaki bywają płoszone przez widziadła, których nikt nie może dostrzec, oprócz czarownika ⁴⁾. Chondowie twierdzą, że zwierzęta widują nadpowietrznych bogów, niewidzialnych dla ludzi ⁵⁾. Wierzenie to zakorzeniło się w folklorze całego świata. Telemak nie mógł dostrzec stojącej przy nim Ateny, gdyż bogowie nie wszystkim ukazują się widzialnie; ale Odyseusz widział ją, psy również ją ujrzały, to też nie szczekały, tylko wyjąc cicho przemknęły się na drugą stronę podwórza ⁶⁾. W dawnej Skandynawji psy mogły widzieć Hełę,

w Niemczech w użyciu, że świeca pali się w pokoju chorej, dopóki dziecię nie zostanie ochrzczone (Wuttke, wyd. 2-e, Nr. 583) i podobny zwyczaj starożytnych Rzymian, w dzień bogini Kandelifery (przyp. do wydania 2-go).

¹⁾ Martin *Western Islands*, u Pinkertona, III, 612.

²⁾ St. Clair i Brophy *Bulgaria* 44.

³⁾ *Rituale Romanum*: Benedictio Candelarum. Brand *Popular Antiquities* I, 46 („.... przedziwna moc w tych świecach się zawiera, a kto je zapala, wierzy święcie, że burza, ani wichry mu nie zaszkodzą, że nie usłyszysz grzmotu z niebios, ani hałasu djabłów i że nie skrzywdzą go groźne duchy, które po nocy chodzą, ani mróz, ani grad”).

⁴⁾ Cranz *Grönland* 267, ob. 296.

⁵⁾ Macpherson *India* 100.

⁶⁾ Homer *Odys.* XVI, 160.

boginię śmierci, poruszającą się niewidzialnie dla ludzi ¹⁾. Żydzi i muzułmanie twierdzą, że pies wyjący widzi anioła śmierci w jego strasznym pochodzie ²⁾. W Europie nowożytnej wiara, że zwierzęta widują duchy i że żałosne wycie psa śmierć zwiastuje, żyje dotąd u ludu.

Innym sposobem stwierdzenia obecności duchów jest znane łapaczom złodziei rozsypywanie popiołu. Na pewnym stopniu rozwoju animizmu duch uchodzi za dostatecznie ciężkiego, aby ślady stóp zostawiać. Następujące przykłady odnoszą się czasem do dusz, czasem do innych istot. Mieszkańcy wysp Filipińskich wierzą, że duch zmarłego wraca trzeciego dnia do dawnego mieszkania swego, więc stawiają naczynie z wodą, aby duch mógł zmyć z siebie ziemię cmentarną i sypią popiół, ażeby zobaczyć ślady stóp jego ³⁾. Inny, bardziej złożony obrządek, stanowi część obchodu pogrzebowego Hoan w Indjach północno-wschodnich. Pierwszego wieczora po śmierci człowieka, bliscy krewni spełniają obrządek wołania zmarłych. W jednej z izb stawiają ryż gotowany i garnek z wodą, posypując popiołem aż do progu podłogę. Dwaj krewni idą na miejsce, na którem ciało spalono i chodzą dokoła, uderzając w lemiesze i zawodząc żałośnie, wzywają ducha do domu; inni pilnują ryżu i wody, żeby się przekonać, czy zostały naruszone i szukają śladów stóp na popiele. Jeżeli ślad jaki się pokaże, to zostaje przyjętym ze zgrozą i płaczem, do czego przyłączają się i ci, którzy byli na dworze. Obrządek ten powtarzać trzeba, dopóki osierocona rodzina się nie uspokoi ⁴⁾. Czytamy, że w Jukatanie istnieje zwyczaj zostawiania dziecka w nocy na miejscu posypanem popiołem; jeżeli rano znajdą się ślady nóg zwierzęcych, to zwierzę to uznanem zostaje za bóstwo opiekuńcze dziecięcia ⁵⁾. Można tu też przytoczyć ceremonję Azteków w drugie święto boga słonecznego Tezkatlipoka: sypano mąkę kukurydzianą przed przybytkiem jego, a arcykapłan śledził, czy niema śladów boskich stóp na mące; gdy je dostrzegł, wołał: „Wielki bóg nasz przyszedł” ⁶⁾. W Talmudzie

¹⁾ Grimm *D. M.* 632.

²⁾ Eisenmenger *Judenthum* część I, 872. Lane *Thousand and One Nights* II, 56.

³⁾ Bastian *Psychologie* 162. Inne przykłady w *Journ. Ind. Archip.* IV, 333.

⁴⁾ Tickell w *Journ. As. Soc. Bengal* IX, 795. Zawołanie podane jest wyżej, str. 27.

⁵⁾ De Broses *Dieux Fétiches* 46.

⁶⁾ Clavigero *Messico* II, 79.

znajdujemy wybitny przykład starożytnych tego rodzaju obrzędów. Czytamy tam, że istnieje wielka moc duchów; kto chce dowiedzieć się o nich, powinien nasypać przy łóżku swoim przesianego popiołu, a rano zobaczy ślady łap koguta ¹⁾. Pojęcie to rozpowszechniło się w świecie nowożytnym; lud niemiecki wierzy, że mali podziomkowie zostawiają ślady łap kaczk, lub gęsi, widoczne na popiele. Można też poznać bytność duchów po innych oznakach ²⁾. Anglija dostarcza nam najdobitniejszego przykładu wiary w widma. W dzień św. Marka rozsypują tam popiół na kominie, aby ujrzeć na nim ślady stóp tego, kto umrze w ciągu roku. Niejeden swawolny urwis unieszczęśliwił przesadną rodzinę, wchodząc cichutko na komin i wyciskając ślady obuwiem którego z domowników ³⁾. Tego rodzaju szczegóły uzasadniają przypuszczenie, że ludy niższe są w stanie przypisywać duchom wogóle ten rodzaj cielesności eterycznej, który przypisują duszom. Szczegółowych wzmianek o tym przedmiocie nie spotykamy już prawie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Pojęcia Tertuljana i Orygenesesa, że substancja aniołów i djabłów jest subtelna, ale nie bezcielesna, są prawdopodobnie wierniejszym obrazem animizmu pierwotnego, niż nauka Calmeta, który wygłasza jako dogmat teologiczny, że anioły, demony i dusze są czystymi, bezcielesnymi duchami, które jednak w chwili, gdy się ukazują, działają, chodzą, jedzą, muszą mieć ciała dotykalne i wtedy zgęszczają powietrze, albo wcielają się w takie ciała stałe, które mogą wykonać to, czego pragną ⁴⁾.

Nic dziwnego, że ludzie mogą zaczepiać takie istoty materialne materialnymi sposobami, a nawet czasem próbują uwolnić się od zastępów duchów, unoszących się wkoło nich. Podobnie, jak Australczycy, którzy co roku wypędzają duchy zmarłych w ciągu roku, tak i Murzyni ze Złotego Wybrzeża wychodzą od czasu do czasu z maczugami i pochodniami, aby wypędzić z miast złe duchy. Biegają, jak opętani, bijąc powietrze i wyjąc przeraźliwie, wypędzają djabłów do lasów, a powróciwszy do domu, śpią spokojniej i cieszą się przez

¹⁾ Traktat Berachoth.

²⁾ Grimm *D. M.* 420, 1117; St. Clair i Brophy *Bulgaria* 54. Ob. również Bastian *Mensch* II, 325; Tschudi *Peru* II, 355.

³⁾ Brand *Popular Antiquities* I, 193. Ob. Boecler *Ehsten Abergl.* 73.

⁴⁾ Tertuljan *De Carne Christi* VI; *Adv. Marcion.* II; Orygenes *De Princip.* I, 7. Ob. Horst, l. c. Calmet *Dissertation* I, rozdz. XLVI.

czas pewien lepszym zdrowiem ¹⁾. Kiedy dziecię rodzi się w hordzie Kałmuków, to sąsiedzi poczynają biegać, krzycząc machając harapami wkoło namiotów, aby odpędzić szkodliwe duchy, które mogą skrzywdzić matkę i dziecko ²⁾. Podobnym przekonaniom hołdują dotąd Czesi w Zielone Świątki i Tyrolczycy w noc, zwaną „Walpurgisnacht”, wypędzając niewidzialne czarownice z domów i stajen ³⁾.

W ścisłym związku z wyobrażeniem o duszach jest wiara w patronów, stróżów i w duchy opiekuńcze, która współzawodniczy żywotnością z wyobrażeniami o duszach i spotyka się na wszystkich szczeblach kultury. Duchy, o których mowa, są istotami, przywiązanymi do osób pojedynczych; podobne są do dusz i uchodzą wistocie czasem za dusze ludzkie. Wszystkie te istoty, jak wogóle cały świat duchów, mają pierwotne swe uzasadnienie, cel i przyczynę. Czynności, które spełniają, są dwojakie. Wprawdzie dusza służy człowiekowi do zwykłych celów, życia i myślenia; ale są chwile, że wrażenia i władze, będące poza granicami zwykłej czynności umysłu, słowa, które człowiek słyszy wyrzeczone jakimś głosem poza sobą, tajemnicze szepty i objawianie rzeczy nieznanых, rady i ostrzeżenia zdają się świadczyć o wdaniu się innej jakiejś wyższej duszy, jakiegoś ducha przyjacielskiego. A że zapaleńcy, jasnowidzący i czarownicy są ludźmi, których umysły najczęściej podlegają takim wrażeniom, przeto z tą klasą ludzi doradzające i nauczające te duchy opiekuńcze są szczególnie w styczności. Powtórę, zwykłe a przewidywane fakta życia codziennego nie zwracają uwagi, przechodząc regularnym biegiem wypadków; ale zdarzenia niezwykle, odnoszące się do losów pojedynczego człowieka, muszą mieć źródło we wdaniu się istoty nadprzyrodzonej. Postanowienia, odkrycia i objawienia, które ludzie ucywilizowani przypisują własnemu rozsądkowi, szczęściu, lub wyjątkowemu zrządzeniu Opatrzności, ludy, zostające na niższym szczeblu kultury, uznają za działanie duchów opiekuńczych, lub duchów-stróżów. Nie będziemy gromadzić tu licznych przykładów z dziedziny animizmu, do której zaliczyć wypada to wierzenie; poprzestaniemy na kilku, zaczerpniętych od najniższych i od wyżej stojących ludów. Waczandowie australscy utrzymują, że kiedy wojownik zabija pierw-

¹⁾ J. L. Wilson *W. Afr.* 217. Ob. Bosman *Guinea*, u Pinkertona, XVI, 402.

²⁾ Pallas *Reisen* I, 360.

³⁾ Grimm *D. M.* 1212; Wuttke *Volksaberglaube* 119; ob. Hylten-Cavallius, część I, 178 (Szwecja).

szego człowieka, to duch jego wstępuje w ciało zabójcy i staje się jego „wu-ri”, czyli duchem ostrzegającym. Osiada on w okolicy śledziony i ostrzega człowieka o nadchodzącym nieszczęściu, łaskocząc go, lub ściskając mu wnętrzności ¹⁾. Dr. Milligan słyszał w Tasmanji od krajowca, że zawdzięcza on ocalenie od złego przypadku duchowi zmarłego ojca, swemu aniołowi stróżowi ²⁾. Wiadomo, że najważniejszym obrzędkiem religijnym Indian Ameryki północnej jest zdobycie sobie patrona osobistego, ducha, lub bóstwa opiekuńczego. Czarownik eskimski pasowanym zostaje na swój urząd, jeżeli posiada „torngaka,” ducha, który odtąd będzie jego demonem; duch ten może być duszą zmarłego krewnego ³⁾. W Chili zauważono, iż każdy Araukańczyk ma ducha opiekuńczego na swoje usługi: „Mam jeszcze mego amczy-malgena” (nimfę opiekuńczą), mówi on, gdy mu się uda przedsięwzięcie ⁴⁾. Karybowie rozwinęli tę teorię zarówno wogóle, jak w szczegółach. Przedewszystkiem, każdy człowiek ma bóstwo opiekuńcze, które towarzyszy duszy jego w życiu przyszłym; powtórę, każdy czarownik ma swego ducha, którego wzywa potajemnie w ciemnościach śpiewem i dymem tytoniu. Gdy kilku czarowników zwoła jednocześnie wszystkich swoich demonów, to może powstać kłótnia, a nawet bójka między duchami ⁵⁾. W Afryce Murzyni mają również duchy opiekuńcze, ale trudno orzec, ile one się różnią od tego, co Europejczycy nazywają duszami, lub sumieniem. Uważają oni duchy te za coś od siebie odrębnego, starają się wpływać na nie czarami, budują dla nich osobne chatki przy drogach, obdarzają i usiłują zjednywać ofiarami z płynów i pożywienia ⁶⁾. Tu także wymienić można wierzenia niektórych ludów azjatyckich; Mongołowie mają osobiste duchy opiekuńcze ⁷⁾, a czarownicy Laów umieją wysyłać demonów swoich do ciał innych ludzi dla wywołania w nich choroby ⁸⁾.

¹⁾ Oldfield *Abor. of Australia* w *Tr. Eth. Soc.* III, 240.

²⁾ Bonwick *Tasmanians* 182.

³⁾ Cranz *Grönland* 268; Egede, 187.

⁴⁾ Molina *Chili* II, 86.

⁵⁾ Rochefort *Iles Antilles* 416, 429; J. G. Müller *Amer. Urrel.* 171, 217.

⁶⁾ Waitz, II, 182; J. L. Wilson *W. Afr.* 387; Steinhauser, I. c. 134. Por. Callaway, 327 i dalsze.

⁷⁾ Bastian *Psychologie* 77.

⁸⁾ Bastian *Oestl. Asien* III, 275.

U ludów aryjskich północnej Europy ¹⁾ można wysledzić wiarę w duchy opiekuńcze. W klasycznej Grecji i Rzymie wyobrażenia Australczyków i Afrykanów powtarzają się obok wymowy filozoficznej i wyżej ucywilizowanych obyczajów. Menander określił bardzo trafnie pojęcie o duchu-opiekunie i kierowniku każdego człowieka: nazywa on gienjusa, którego każdy człowiek posiada od chwili przyjścia na świat, mistagogiem (t. j. wprowadzającym nowicjuszków do misterji):

Ἄπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
 ἔκθους γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου.
 Ἀγαθὸς κακὸν γὰρ δαίμων' οὐ νομιστέον
 εἶναι τὸν βίον βλαπτοντα χρηστὸν. Πάντα γὰρ
 δεῖ ἀγαθὸν εἶναι τὸν Θεόν.

Wybitnym przykładem usposobienia umysłu, wiodącego do wiary w duchy opiekuńcze, jest głos ostrzegawczy, który miał słyszeć nieraz Sokrates ²⁾. Wiarę tę przyjęli Rzymianie, jako jedną z zasad filozofji życia ludzkiego. Każdy człowiek miał swego „genius natalis,” który towarzyszył mu od urodzenia aż do śmierci, wpływał na dolę i czyny jego i był wyobrażany na podobiznie, przechowywanej jako lar wraz z bogami domowego ogniska. Na weselach i w chwilach uciechy, a szczególnie w rocznicę urodzin, jako dnia, kiedy duch i człowiek poczęli iść wspólną koleją, czczono gienjusa śpiewem i tańcem, wykonywanym przed posązką, ubraną w kwiaty, który odbierał też kadzidła i ofiary z wina. Ów demon, czy gienjusz był drugą duszą człowieka, drugą duchową jego jaźnią. Astrolog egipski ostrzegał Antonjusza, aby unikał Oktawjusza „bo, powiadał, twój demon boi się jego demona.” I w samej rzeczy po upływie lat wielu gienjusz Augusta stał się bóstwem cesarskiem, przed którym Rzymianie składali uroczyste a nieodwołalne przysięgi ³⁾. Teorja, która w taki sposób zdołała uosobić charakter i los

¹⁾ Grimm *D. M.* 829; Rochholtz *Deutscher Glaube* część I, 92; Hanusch *Slaw. Mythus* 247.

²⁾ Menander, 205 w Clement. *Stromat.* V; Ksenofon *Memor. Socr.*; Plato *Apol. Socr.* itd. Ob. Plotin. *Ennead* III, 4; Porfir. *Plotin.*

³⁾ Paweł Djakon: „*Genium appellant Deum, qui vim obtineret rerum omnium generandarum.*” Censorin. *De die Natali* 3: „*Eundem esse genium et larem, multi veteres memoriae prodiderunt.*” Tybull. *Eleg.* I, 2, 7; Owid. *Trist.* III, 13, 18, V, 5, 10; Horacy *Epist.* II, 1, 140; *Od.* IV, 11, 7. Appian. *De bellis Parth.* 156. Tertuljan *Apol.* XXIII.

człowieka, nadawała się do dalszego rozwoju. Filozofja dualistyczna, przypisując wszystkie wewnętrzne przejawy myśli ludzkiej pierwiastkom animistycznym, wytworzyła sobie dobre i złe gienjusze, przywiązane do każdego śmiertelnika, które wpływem swoim popychają go ku cnocie, lub występku, ku szczęściu, lub niedoli. Brutusowi ukazał się we śnie „kakodaímon” mówiąc: „Jestem złym duchem twoim; spotkamy się jeszcze pod Philippi” ¹⁾.

Badając kształty, które w chrześcijaństwie średniowiecznem duchy, należące do ludzi, przybierają, przekonać się można z łatwością, że dobry i zły anioł, walczący o człowieka od jego urodzenia aż do skonu, anioł stróż, strzegący go i czuwający nad nim i duch, dający posiadanie nauk tajemnych i służący na zawołanie czarami, są w zasadzie, a nawet w szczegółach zasadą filozoficzną kultury pierwotnej. Wszak istoty te przybierały nawet postać widzialną. Św. Franciszka, oprócz zwykłego anioła stróża, miała swego anioła, chłopczyka dziesięcioletniego z twarzą jaśniejszą od słońca, ubranego w małą, białą tunikę; a po upływie lat przybył do niej drugi anioł, w słupie jasności, sięgającej do nieba; w ręku miał trzy złote gałązki palmowe. Istnieją też podania o takich istotach, związanych z człowiekiem, które, aczkolwiek niewidzialne, zaznaczają obecność swoją różnego rodzaju objawami. Calmet opowiada o cystersie, którego duch czekał nań i przygotowywał pokój na jego przyjęcie, gdy wracał z wycieczek, tak, że ludzie wiedzieli, kiedy się go spodziewać ²⁾. Dziwną i zabawną jest uwaga Lutra o aniołach stróżach, że ksiązę musi mieć silniejszego, większego i mądrszego anioła stróża, niż hrabia, a ten potężniejszego, niż prosty człowiek ³⁾. Biskup Bull, w jednym ze swych jędrnych kazań, w następujący sposób streszcza uczoną rozprawę: „Muszę uznać za rzecz bardzo prawdopodobną, że każda wierząca osoba ma swego *gienjusza*, lub *anioła*, danego od Boga, aby był jej stróżem i przewodnikiem w życiu.”

¹⁾ Serv. w Virg. *Aen.* VI, 743: „Cum nascimur, duos genios sortimur: unus hortatur ad bona, alter depravat ad mala, quibus assistentibus post mortem aut asserimur in meliorem vitam, aut condemnatur in deteriore.” Horacy *Epist.* II, 187; Valer. Max. I, 7; Plutarch *Brutus*. Ob. Pauly *Real-Encyclop.*; Smith *Dic. of Biog. and Myth.* pod wyr. *Genius*.

²⁾ *Acta Sanctorum Bolland.*: S. Francisca Romana IX. Mart. Calmet *Dissertation* rozdz. IV, XXX.; Bastian *Mensch* II, 140, 347, III, 10; Wright *St. Patrick's Purgatory* 33.

³⁾ Rochholz, 93.

Nie nastaje on jednak na nieomyślność tego twierdzenia, byleby uznawano wpływ aniołów wogóle ¹⁾. Swedenborg posuwa się jeszcze dalej. „Każdy człowiek, mówi, ma ducha, który mu towarzyszy; bez takiego ducha człowiekby nie był w stanie myśleć analitycznie, racjonalnie i duchowo” ²⁾. W dzisiejszym cywilizowanym świecie ta kategoria wierzeń przeszła do rzędu przeżytków. Pojęcie o dobrym i złym duchu człowieka, walczącym o niego przez całe życie, nie miało może nigdy głębszego znaczenia, nad to, które mu sztuka i poezja nadaje. Dziś jeszcze podróżnik może usłyszeć we Francji takie powitanie z ust wieśniaka: „Bonjour à vous et à votre compagnie!” (t. j. twemu aniołowi stróżowi) ³⁾. Ludzie, obchodzący w Anglii uroczystość urodzin dziecka, jakże rzadko zdają sobie sprawę, że zwyczaj ten jest spuścizną historyczną po obrzędach tych, którzy wierzyli w klasycznego gienjusza i w średniowiecznego patrona. W czasach obecnych doktryna o aniołach stróżach spotyka się w komentarzach teologicznych, czasem w kazaniach; ale silna niegdyś wiara w nieodstępного ducha opiekuńczego, wpływającego na każdego człowieka i działającego na jego korzyść, straciła moc dawną. Djabeł, który dawał wiedzę tajemną, wykonywał złe sprawy dla czarownika i wysysał krew z piersi nieszczęśliwych czarownic, wydawał się umysłom ówczesnym równie rzeczywistym, jak alembik, lub czarny kot, z którym go w myśli kojarzono. Wiarę tę zarzucono obecnie, jak wiele innych grubych przesądów.

Ale zwróćmy się teraz od człowieka do przyrody. Wspominaliśmy już w sposób ogólny o duchach miejscowych, przywiązanych do gór, skał i dolin, do źródeł, rzek i jezior, słowem do wszystkich tych miejsc i przedmiotów, które wzbudzały niegdyś myśli mitologiczne w dzikich umysłach. Podobne wyobrażenia rodzą się też w umysłach poetów nowożytnych, powtarzających je w zupełnie odmiennej atmosferze duchowej. Badając istoty, wytworzone przez wyobraźnię, należy przedewszystkiem uzbroić się w uczucia przychylne dla niższej filozofji. Trzeba usiłować uprzytomnić sobie istotę duchów przyrody, pomyśleć, z jak głębokiem i szczerem przekonaniem dzika filozofja wierzy w ich istnienie i zrozumieć, do jakiego stopnia grają one rolę rzeczywistych przyczyn i potrzeb codziennych w poglądzie na

¹⁾ Bull *Sermons*, wyd. 2-gie, Londyn 1714, t. II, 506.

²⁾ Swedenborg *True Christian Religion* 380. Ob. również A. J. Davis *Philosophy of Spiritual Intercourse* 38.

³⁾ D. Monnier *Traditions Populaires* 7.

przyrodę człowieka pierwotnego. Widząc Iroków dzięki czyniących niewidzialnej pomocy dobrych duchów, a zarazem drzewom, krzakom, roślinom, źródłom, strumieniom, ogniewi, wiatrowi, słońcu, księżycowi i gwiazdom, słowem wszystkim przedmiotom, które odpowiadały ich potrzebom, możemy osądzić, do jakiego stopnia uważali oni za odrębne istoty owe miliony duchów, które myśleli iż dawały życie otaczającemu ich światu zewnętrznemu ¹⁾. Imieniem pospolitem dla ducha-fetysza jest u Murzynów Złotego Wybrzeża rzeczownik „wong”; istoty te nadpowietrzne mieszkają w chatach-świątyniach, otrzymują ofiary, napełniają kapłanów, dając im natchnienie, są przyczyną zdrowia, lub chorób u ludzi i spełniają rozkazy potężnego bóstwa nieba. Część tych duchów zostaje w związku z przedmiotami, tak, iż Murzyn może powiedzieć: „W tej rzece (drzewie, amulecie) jest wong.” Wongami krajowemi bywają rzeki, jeziora, źródła, pewne okolice, kopce termitów, drzewa, krokodyle, małpy, węże, słonie, ptaki ²⁾; słowem wyobrażenia o duszach ożywających i o duchach rządzących stanowią dwie grupy pojęć, które bardzo trudno rozróżnić, gdyż są one tylko odmianami rozwoju tego samego animizmu podstawowego.

U ludów, które stanęły na wyższym stopniu kultury, w nauce o duchach przyrody znajdują się ślady takich pierwotnych pojęć i przemiany ich, zastosowane do nowych warunków umysłu. Znając pojęcia dzikich plemion turańskich Syberji o duchach, przenikających przyrodę, mamy prawo szukać wyobrażeń pokrewnych u ludu, którego religja nosi na sobie cechy pochodzenia turańskiego, tj. u Chińczyków. Odwieczna zasada czci cieniów przodków i czci przyrody, której trwa jako przeżytek w religji państwowej Chińczyków, obejmuje też cześć niezliczonych duchów, przenikających wszechświat. Wiarę w ich istnienie stwierdzają poświęcane im ofiary. „Trzeba składać ofiary duchom, tak, jakgdyby były obecne ofierze”, uczy Konfucjusz. Duchy uważane też są za wcielające się przedmioty materialne. Tenże Konfucjusz powiada: „Działanie duchów jakże jest doskonałe! Dostrzegasz je, a jednak widzieć go nie możesz! Są one wcielone i zespolone z rzeczami i nie mogą ich opuścić. Skłaniają ludzi, że czyści, chędogodzi i lepiej ubrani przynoszą im ofiary. Wielką, wielką jest ich liczba, jak szerokie

¹⁾ L. H. Morgan *Iroquois* 64. Brebeuf w *Rel. des Jés.*, 1636, str. 107. Ob. Schoolcraft *Tribes* III, 337.

²⁾ Steinhauser *Religion des Negers* w *Magaz. der Evang. Missionen*, Bazyleja 1856; Nr. 2, str. 127 i dalsze.

morze, jak żeby byli w górze, na prawo i na lewo." Widzimy tu ślady owej pierwotnej wiary w odrębne, wcielone duchy przyrody, którą znajdujemy w religji dzikich hord syberyjskich. Było rzeczą najzupełniej naturalną, że filozofowie chińscy potrafili wyidealizować nieco te dzikie twory animizmu. Duch (szin), utrzymują oni, jest najsubtelniejszą częścią wszystkich dziesięciu tysięcy rzeczy. Wszystko, co jest nadzwyczajne i nadprzyrodzone, nazywa się duchem. To, co niezbadane w pierwiastkach męskim i żeńskim, zowie się duchem. Ten, kto zna drogi przeszłe i przyszłe, zna działanie duchów ¹⁾.

Klasycy greccy oddziedziczyli po przodkach barbarzyńskich pojęcia o wszechświecie bardzo zbliżone do wyobrażeń Indian północno-amerykańskich i mieszkańców Afryki zachodniej, oraz Syberji. Znamy lepiej niż wiarę pogańską naszego kraju starogrecki schemat duchów przyrody, które własną wolą i władzą zawiadują i kierują sprawami wszechświata; znamy wybornie starogrecką religję przyrody, rozwiniętą przez wyobraźnię, ubarwioną przez poezję, a poświęconą przez wiarę. Historia pokazuje nam, jak z tej świetnej i szanownej wiary wyrosły zarodki filozofji nowszej. Wiedzeni bardziej drobiazgową analizą i głębszem zastanowieniem, myślący Grecy poczęli wypierać stopniowo przestarzałe zasady i wzbudzili ruch przemiany wiedzy animistycznej w fizyczną, który to ruch rozszedł się po całym świecie ucywilizowanym. Takim jest ogólny zarys historii wiary w duchy przyrody. Postarajmy się zrozumieć stanowisko jej w dziejach ducha ludzkiego i przejrzyjmy poszczególnie w tym celu niektóre główne jej gałęzie.

Jak powstają wulkany? Australczycy mają w odpowiedzi na to pytanie podanie o złych duchach podziemnych, „ingnach", które palą wielkie ognie i wyrzucają rozżarzone kamienie ²⁾. Kamczatczycy twierdzą, że tak, jak oni grzeją zimowe chaty swoje, tak samo „kamuli'owie", czyli duchy gór, ogrzewają góry, w których mieszkają i wyrzucają głównie przez komin ³⁾. Nikaraguańczycy składają ofiary ludzkie Masajom, czyli Popogatepekom (górom dymiącym), wrzucając ciała do kraterów. Zdaje się jednak, że czczą oni jakieś rządzące górą bóstwo, ale nie górę, gdyż dowiadujemy się, że wodzowie schodzą do krateru, a z niego wychodzi do nich brzydka naga baba, udzielająca im rad i prze-

¹⁾ Plath *Religion der alten Chinesen* część I, 44.

²⁾ Oldfield *Abor. of Austr.* w *Tr. Eth. Soc.* III, 232.

³⁾ Steller *Kamtschatka* 47, 265.

powiedni. Krajowcy stawiają też na brzegu otworu naczy-
nia gliniane ze strawą, aby się przypodobać owej kobiecie
i aby ją przejednać w czasie burzy, lub trzęsienia ziemi ¹⁾.
Tak więc animizm dostarczył teorji wulkanów, podobnie, jak
skał i wirów. W Afryce zachodniej, w państwie Wei, znaj-
duje się niebezpieczna skała podwodna w rzece Mafa; gdy
kto mija tę skałę, nie omieszką złożyć daniny duchowi
rzeki, rzucając liść tytoniu, garść ryżu, lub łyk rumu ²⁾.
Opowiadanie misjonarza o duchu skalnym, czczonym przez
Indian z nad jeziora Huron, jest dowodem, do jakiego stop-
nia dzicy uosabiają takie istoty. Czytamy, że w pewnej
świętej skale mieszka „oki”, duch, który może pomagać
podróżnym, to też kładą oni tytuń w szczelinę, modląc się
w następujący sposób: „Duchu, który mieszkasz w tem
miejscu, przyjmij tytuń który ci daję; pomóż nam, chroń
nas od utonięcia, broń od nieprzyjaciół i spraw, abyśmy,
załatwiwszy pomyślnie sprawy, wrócili zdrowo i szczęśliwie
do wsi naszej.” Książd Marquette opowiada, że podróżując
po pewnej rzece w mało znanej w owe czasy okolicy Ame-
ryki północnej, słyszał od krajowców o strasznem miejscu,
do którego zbliżała się właśnie łódź jego, a w którym
mieszkał djabł, czyhający na tych, którzy ośmielają się
wkroczyć w jego dziedzictwo. Pokazało się, że przerażają-
cym tym manitu’em były wysokie skały na skrócie rzeki,
o które woda biła gwałtownie ³⁾. Misjonarz odnalazł więc
u dzikich Indian to samo wierzenie, które oddawna znalazło
wyraz w klasycznym podaniu o Scylli i Charybdzie.

W chwilach, gdy człowiek ucywilizowany zrzuca z sie-
bie więzy ścisłej wiedzy i wraca do snów dzieciństwa,
otwiera się przed nim stara jak świat księga przyrody uży-
wotnionej. Przebrzmiałe myśli nabierają wtedy nowego ży-
cia, bieg rzeki wydaje się mu wielce podobnym do biegu
jego żywota. Patrzy wtedy na strumyk, zbiegający ze stoku
wzgórza, jak na dziecko, które bieży bawić się wśród kwia-
tów, patrzy jak strumyk rośnie i zamienia się w rzekę, jak
się przedziera przez górską gardziel, by płynąć potem wol-
niej, lecz z siłą, zdolną dźwigać ciężkie brzemiona i nieść je
w równiny. We wszystkim, co woda zdziała, wyobraźnia

¹⁾ Oviedo *Nicaragua*, w *Ternaux-Compans*, część XIV, 132, 160. Por. Catlin *N. A. Ind.* II, 160.

²⁾ Creswick *Veys* w *Tr. Eth. Soc.* VI, 359. Ob. Du Chaillu *Ashango-land* 106.

³⁾ Brebeuf w *Rel. des Jés.*, 1636, str. 108. Long *Expedi-
tion* I, 46. Ob. Loskiel *Indians of N. A.* część I, 45.

poety widzi osobiste jej życie. Daje ona połów rybakowi, a zbiór rolnikowi; wzbiera ze złości i pustoszy krainę; kąpiącego się obdarza zimnem i kurczami, a ofiarę swą pochłania z nieubłaganą potęgą:

„Tweed said to Till,
 „What gars ye rin sae still?”
 Till said to Tweed,
 „Though ye rin wi’ speed,
 And I rin slaw,
 Yet, where ye drown ae man,
 I drown twa” ¹⁾.

Etnografja może tylko to powiedzieć o tym wielkim czynniku religji ludzkości, o czci źródeł, jezior, strumyków i rzek, iż co jest dzisiaj poezją, to było niegdyś filozofją człowieka pierwotnego; że według niego działanie wody było życiem i wolą, ale nie prawem siły; że wodniki mitologii pierwotnej były pewnego rodzaju duszami, sprawiającemi, iż woda płynie, lub stoi, jest łakawą, lub nieprzyjazną; że wreszcie człowiek w istotach, mogących tak oddziaływać na dolę jego, lub niedolę, widział bóstwa, których się bał, które kochał, czcił, wielbił, zjednywał ofiarami i do których się modlił.

W Australji słyszymy o oddzielnych duchach wodnych, które się gnieźdzą w stawach i zbiornikach wody. W wyobrażeniach krajowców o chorobie i śmierci najwybitniejsze stanowisko zajmuje wodnik, który karze idących samowolnie do cudzych stawów, lub kąpiących się w czasie zakazanym. On to sprawia, że kobiety nędznieją i umierają; kto go zobaczy, musi umrzeć, wyjąwszy znachora-krajowca, który może go nawet odwiedzać w podwodnej siedzibie i wrócić z kaprawami oczyma i mokrą odzieżą, aby opowiadać o cudach przybytków jego ²⁾. Zdawałoby się, że tak usposobione istoty muszą należeć do rzędu duchów; ale już w podaniach o bunyipie, żyjącym w jeziorach i rzekach, pływającym po wodzie w postaci dużego cielęcia i porywającym

¹⁾ Szczegóły wiary w duchy wodne, topiące ludzi, ob. wyżej t. I, str. 102. (Rzeka Tweed powiada do rzeki Till: „Co ci każe płynąć tak wolno?” Till odpowiada: „Chociaż ty płyniesz wartko, a ja wolno, to dwóch utopię, zanim ty utopisz jednego człowieka”).

²⁾ Oldfield w *Tr. Ethn. Soc.* III, 328; Eyre, II, 362; Grey, II, 339; Bastian *Vorstellungen von Wasser und Feuer* w *Zeitschrift für Ethnologie* I (zbiór szczegółów o czci wody).

kobiety do podwodnego swego królestwa, ukazuje się owo zmieszanie ducha wodnego z cielesnym potworem wodnym, który żył w mitologii europejskiej pod postacią konia wodnego (water-kelpie) i węża morskiego ¹⁾. Ameryka dostarcza nam przykładów innych prastarych pojęć animistycznych, dotyczących wody. Cranz pisze, że, według Grenlandczyków, woda ma swoje własne duchy, to też gdy odkrytem zostaje nowe źródło, to anegkok, czyli najstarszy z drużyny, musi napić się pierwszy, aby uwolnić wodę od szkodliwego ducha ²⁾. „Kto każe płynąć rzecę?” zapytuje myśliwiec algonkiński w pieśni znachorskiej. Odpowiedź brzmi: „Duch sprawia, iż rzeka płynie.” W każdej wielkiej rzecze, w wodospadzie, jeziorze mieszkają takie duchy, uważane za potężne manitu'y. Carver wspomina o zwyczaju Czerwonoskórych, że gdy znajdują się na brzegach jeziora Wyższego, Misisippi, lub innej większej wody, składają ofiarę duchowi, który tam przemieszkuję; widział też, jak zwyczajowi temu czynił zadosyć wódz ze szczepu Winnibegów, który towarzyszył mu do wodospadu św. Antoniego. Franklin widział, jak ofiarę taką składał Indjanin, którego żona dotkniętą została chorobą od duchów wodnych i który, chcąc je przebłagać, związał w paczkę nóż, trochę tytoniu i inne drobne przedmioty i rzucił je do wody ³⁾. Peruwjanie czerpali nad brzegiem rzeki garścią wodę i pili ją, błagając bóstwo wodne, aby im pozwoliło przebyć rzekę, albo nałapać ryb; rzucali też ryż do wody, aby zjednać sobie bóstwo. Indjanie z Kordyljerów zachowują do dziś dnia zwyczaj picia wody przed puszczeniem się wpław, lub wbród przez rzekę ⁴⁾. Cześć wody rozwinęła się też znakomicie w Afryce. Wanikanie na wschodzie utrzymują, że każde źródło ma swego ducha i temu składają ofiary. Akranie na zachodzie oddają cześć jeziorom, stawom i rzekom, jako bóstwom miejscowym. Káfrowie na południu czczą rzeki, jako istoty żyjące, albo siedliska bóstw, a człowiek, który chce przebyć rzekę, prosi wprawdzie ducha o pozwolenie, albo

¹⁾ Por. John Morgan *Life of William Buckley*; Bonwick, 203; Taylor *New Zealand* 48, oraz Forbes Leslie, Brand itd.

²⁾ Cranz *Grönland* 267.

³⁾ Tanner *Narr.* 341; Carver *Travels* 383; Franklin *Journey to Polar Sea* II, 245; Lubbock *Origin of Civilization*, 213—20 (szczegóły o cici wody); ob. Brinton, 124.

⁴⁾ Rivero i Tschudi *Peruvian Ant.* 161; Garcilaso de la Vega *Comm. Real.* I, 10. Ob. również J. G. Müller *Amer. Urrelig.* 258, 260, 282.

przebywszy ją, rzuca w nią kamień, a mieszkańcy nadrzeczni ofiarowują bóstwu wodnemu zwierzę jakieś w czasie powodzi, albo rzucają do wody garść prosa, lub wnętrzości zabitego wołu ¹⁾. Niemniej silnie uwydatniają się pojęcia takie u ludów tatarskich na północy. Ostjacy czczą rzekę Ob; gdy ryb zabraknie, rzucają w nurty rzeki rena z kamieniem u szyi, aby przebłagać bóstwo. Burjaci, wyznawcy buddyzmu, trzymają się jeszcze dawnej wiary i nad brzegiem malowniczego górskiego jeziora Ikeugun zgromadzają się w drewnianej świątyni i przynoszą ofiary z mleka, masła i tłuszczu zwierzęcego, które palą na ołtarzach. W północnej Europie prawie każda wieś eskimska ma swoje źródło święte. Estończycy widywali czasami „człowieczka w niebieskiej i żółtej pończosze”, wynurzającego się ze świętego źródła Wöhbando; był to bez wątpienia ten sam duch źródła, któremu ofiarowywano niegdyś zwierzęta i małe dzieci. Niezbyt dawno jeszcze, gdy właściciel ziemski w Niemczech zbeczczył świętą wodę, stawiając młyn na niej, następowały słoty i niepogody i powtarzały się rokrocznie, dopóki lud okoliczny nie podpalił wstrętnej budowli ²⁾. Cześć wody, rozpowszechniona wśród nie-aryjskich krajowców Indji brytańskich, dochodzi do szczytu u Bodów i Dhimalów północno-wschodu, dla których rzeki krajowe są bóstwami miejscowymi ³⁾: tak, że ludzie ci stosują cześć swoją do swego uposażenia hydrograficznego, a mapa jest ich panteonem.

Cześć ta nie jest obcą ludom aryjskim. Dla Inda nowożytnego, który zawsze jeszcze pojmuje rzekę, jako istotę żywą, wymagającą hołdów i ślubów, Gangies nie jest jedynem bóstwem wodnem, lecz tylko najbardziej znanem i pierwszym w szeregu rzek świętych ⁴⁾. W świecie klasycznym odnajdujemy wierzenia te i obrzędy niższej, barbarzyńskiej kultury, uświęcone przez czas, upiękzone nowszą poezją i sztuką. Na wielkie zgromadzenie na Olimpie, w pałacach Zeusa gromowładnego stawily się wszystkie rzeki, z wyjąt-

¹⁾ Krapf *E. Afr.* 198; Steinhauser, l. c. 131; Villault, u Astleya, I, 668; Backhouse *Afr.* 230; Callaway *Zulu Tales* I, 90; Bastian, l. c.

²⁾ Castrén *Vorlesungen über die Altaischen Völker* 114; *Finn. Myth.* 70. Atkinson *Siberia* 444. Boecler *Ehsten Abergläub. Gebräuche*, wyd. Kreutzwalda, 6.

³⁾ Hodgson *Abor. of India* 164; Hunter *Rural Bengal* 184. Ob. Lubbock, l. c.; Forbes Leslie *Early Races of Scotland* I, 163, II, 497.

⁴⁾ Ward *Hindoos* II, 206 itd.

kiem Oceanu, wszystkie nimfy, mieszkające w słicznych gajach, przy źródłach strumieni i na trawę pokrytych łąkach; wszystkie usiadły na gładkich krzesłach:

Ἦ Οὐτε τις οὖν Ποταμῶν ἀπέην, νόσφ' Ὀκεανοῖο,
 Οὐτ' ἄρα Νυμφάων ταί τ' ἄλσσεα καλὰ νέμονται,
 Καὶ πηγὰς ποταμῶν, καὶ πίσεα ποιήεντα.
 Ὑλθόντες δ' ἐς δῶμα Διὸς νεφεληγερέταο,
 Ξεστῆς αἰθούσῃν ἐφίζανον, ἀς Διὶ πατρὶ
 Ὑφαιστος πόλῃσεν ἰδυίῃσι πραπίδεσσιν."

Hefajstowi, bóstwu ognia, śmiał się nawet sprzeciwić bóg jednej rzeki, głęboko nurtujący Ksantos, zwany przez ludzi Skamandrem. Rzucił się on na Achillesa, chcąc go pogrzebać w piasku i mule, a chociaż Hefajstos raził go płomieniami i wstrzymał, podczas gdy ryby we wrących falach pływały ogłuszone, nie mogąc sobie znaleźć miejsca, a wierzby na brzegu wyschły, ale na słowo białoramiennej Hery, że nie wypada nieśmiertelnemu bogowi postępować tak niemiłosiernie z powodu zwykłego śmiertelnika, Hefajstos zgasił swój wściekły ogień, a wody wróciły szybko do łóżyska:

Ἦ Ὑφαιστε, σχέο, τέχνον ἀγακλέες· οὐ γὰρ ἔοικεν
 Ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτῶν ἔνεκα στυφελίζειν.
 Ὡς ἔφαθ'· Ὑφαιστος δὲ κατέσβεσε θεσπιδαῆς πῦρ.
 Ἀψορρον δ' ἄρα κῶμα κατέσσυτο καλὰ ῥέεθρα."

Istoty, uważane za bóstwa żyjące, odbierały cześć należną. Odyseusz modlił się do rzeki Scheria; Skamandros ma kapłana swego, a Spercheios gaj sobie poświęcony. Składano też ofiary współzawodnikowi Heraklesa, bogowi rzeki, Acheloosowi, najstarszemu z trzech tysięcy rzek, dzieci starego Okeanosa ¹⁾. Bóstwa rzeczne i nimfy wodne utrzymały się przez wszystkie wieki klasyczne i dopiero chrześcijaństwo przyłączyło je do podobnych im istot mitologicznych narodów północnych, jako dobre duchy, którym składano ofiary przy źródłach i jeziorach i jako podstępne rusalki, które uwodziły ludzi, gotując im śmierć w falach. W epoce przejściowej coraz to nowe powagi chrześcijańskie występowały przeciw staremu przesądowi, wydając zakazy przynoszenia ofiar i oddawania czci źródłom. Książę Brze-

¹⁾ Homer *Il.* XX, XXI. Ob. Gladstone *Juventus Mundi* 190, 345 itd. itd.

tysław zabronił napół pogańskim Czechom składać obiaty i zabijać ofiary dla źródeł ¹⁾, a „Poenitentiale” Egberta potępia w Anglii tego rodzaju zwyczaje: „jeżeli kto składa źródłom przysięgi, lub ofiary” i „jeżeli kto stoi na straży przy źródle” ²⁾. Ale stara cześć wody była zbyt silną, aby ją można było wypłenić i utrzymała się do dni naszych, zdobywszy sobie zabarwienie chrześcijańskie, lub przybrawszy imię świętego. Czesi chodzą modlić się na brzeg rzeki w miejscu, w którym ktoś utonął i rzucają do wody ofiarę z bochenka świeżego chleba i z dwóch świec woskowych. W wilgę Bożego narodzenia odkładają na miskę łyżkę każdej potrawy i po wieczery wrzucają wszystko to do wody, powtarzając formułkę następującą:

Gospodarz cię pozdrawia,
Przeze mnie cię zaprasza:
„Krynyczko, ucztuj z nami,
A daj obfitość wody;
Gdy susza zapanuje,
Odpędź ją wody swemi” ³⁾.

W krajach słowiańskich spotykamy niezmienny przytyłek dzikich wyobrażeń. Istnieje tam ta sama obawa wypicia z wodą złego ducha, którą zauważyliśmy u Eskimów. Bulgarowie uważają sobie za grzech, jeżeli nie wyleją trochę wody z każdego naczynia przyniesionego ze studni; jakkolwiek duch żywiołowy mógłby się unosić na powierzchni i gdyby nie został wylany, mógłby zamieszkać w domu, lub, co gorsza, wejść w ciało osoby, która pierwsza napije się z naczynia ⁴⁾. Możemy pomnożyć szereg istnieją-

¹⁾ Kozmas, ks. III, 197: „superstitiosas institutiones, quas villani adhuc semipagani in Pentecosten tertia sive quarta feria observabant offerentes libamina super fontes mactabant victimas et daemonibus immolabant.”

²⁾ *Poenitentiale Egberti* II, 22: „gif hwilc man his aelmessan gehāte oththe bringe to hwilcon wylle”; IV, 19, „gif hwā his waecan aet aenigum wylle haebbe.” Grimm *D. M.* 549 itd. Ob. Hyltén-Cavallius *Wärend och Wirdarne* część I, 131, 171 (Szwecja).

³⁾ Grohmann *Aberglauben aus Böhmen und Mähren* 43 i dalsze. Hanusch *Slaw. Myth.* 291. Rabston *Songs of Russian People* 139, itd.

⁴⁾ St. Clair i Brophy *Bulgaria* 46. Podobne pojęcia znajdują się u Grohmann, str. 44. Eisenmenger *Entd. Judenthum* część I, 426.

cych jeszcze obrzędów, pozostałych po czci wody, zajrzawszy do innych okolic Europy. Dawne ofiary dla jezior we Francji południowej nie zostały jeszcze zapomniane w La Lozère; Bretończycy czczą jak dawniej źródła święte; Szkoci i Irlandczycy mogą w każdej parafji pokazać ślady, a nawet rzeczywiste przeżytki wiary w świętość źródeł. Może Walijczycy nie ofiarowują już świętej Tekli kur i kogutów w poświęconej jej studni i świątyni w Llandegla; ale przesądni Kornwalijczycy rzucają dotąd szpilki, gwoździe i szmaty na dno świętych źródeł, oczekując od wód uzdrowienia w chorobie, albo z baniek na powierzchni wody wyprowadzając wnioski o zdrowiu, lub przyszłości ¹⁾.

Duchy drzew i gajów zasługują również na uwagę, gdyż są okazami pierwotnej teorii animistycznej. Najbardziej znamiennym jest ten stan pojęć, który uznaje drzewa pojedyncze za osobniki myślące i, jako takie, odbierające cześć i ofiary. W wielu razach trudno orzec, czy drzewo uchodzi za ciało, zamieszkane, jak człowiek, przez własną jaźń lub duszę, czy za nawiedzane, jak fetysz, przez innego ducha, który je bierze za ciało. Shelley oddał bardzo dobrze tę niepewność, właściwą myślom barbarzyńców:

„Whether the sensitive plant, or that
Which within its boughs like a spirit sat
Ere its outward form had known decay,
Now felt this change, I cannot say.” ²⁾

Ale i ta niepewność jest jednym dowodem więcej dla zasady, którą tu wyraziłem w przekonaniu, że pojęcia o duszy własnej i odrębnej, oraz o wcielonym duchu są tylko odmianami jednej i tej samej głęboko zakorzenionej myśli animistycznej. Mintiranie półwyspu Malajskiego wierzą w „hantu kaju”, tj. w „duchy drzewne”, zamieszkujące każdy gatunek drzewa i rozdające ludziom choroby. Niektóre drzewa odznaczają się złośliwością demonów swoich ³⁾. Dajakowie z Borneo nie ścinają nigdy pewnych drzew, posiadających duchy; jeżeli misjonarz odważy się to uczynić,

¹⁾ Maury *Magie* itd. 158. Brand *Pop. Ant.* II, 366 itd. Hunt *Pop. Rom.* serja 2-ga, 40 itd. Forbes Leslie *Early Races of Scotland*, I. 156, itd.

²⁾ Czy czująca roślina, czy coś, co w gałęziach podobnego do ducha siedzi, uczuwało tę zmianę, zanim postać zewnętrzna śmierć poznała, tego nie wiem.

³⁾ *Journ. Ind. Archip.* I, 307.

to każdy zgon, który potem nastąpi, jest skutkiem tej zbrodni ¹⁾. Wyraźnie też występuje wiara niektórych Malajów na Sumatrze, że pewne czczone drzewa są siedliskiem, albo raczej cielesną powłoką duchów lasów ²⁾. Na wyspach Tonga krajowcy składają ofiary u stóp pewnych drzew, które uchodzą za zamieszkałe przez duchy ³⁾. W Ameryce znachor z plemienia Odżybwa słyszał skargę drzewa, które ścinano ⁴⁾. Zajmujący i pouczający opis, dotyczący przedmiotu tego, znajduje się w opowiadaniu braciszka Romana Panego o religii krajowców wysp Antylskich, napisanem na rozkaz Kolumba. Niektóre drzewa, czytamy, sprowadzały sobie czarowników i dawały im rozkazy, jak zrobić posągi z pni ich; „cemi” te ustawiano w świątyniach, oddawano im cześć, a kapłani odbierali od nich nawet natchnienia ⁵⁾. Afryka dostarcza nam również wybitnych przykładów. Drwal murzyński jest w strachu, gdy ścina pewne drzewa i obawia się złości ducha, który w nich mieszka, ale umie zaradzić złemu, składając ofiarę swemu dobremu duchowi; albo też gdy czyni pierwsze zacięcie w wielkim drzewie asorin i zamieszkujący je duch wyjdzie, aby go wypędzić, człowiek leje na ziemię kilka kropel oleju palmowego i ucieka, a duch liże olej tymczasem ⁶⁾. Ktoś zwrócił raz uwagę Murzyna, który oddawał cześć drzewu, składając mu ofiarę ze strawy, że drzewa nie jadają; Murzyn odpowiedział: „O, drzewo to nie jest fetyszem; fetysz jest duchem niewidzialnym, ale zstąpił w to drzewo; naturalnie, że nie może on spożywać podpadającej zmysłom części strawy i pozostawia ją, używszy części jej duchową” ⁷⁾. Drzewochwalstwo rozpowszechnione jest w Afryce i ma przeważnie charakter animistyczny. Bosman powiada, że w Whidah „drzewa są bogami drugiego rzędu i otrzymują modły, oraz ofiary tylko w czasie, gdy panują choroby, a szczególnie gorączki; dzieje się to w celu przywrócenia zdrowia chorym” ⁸⁾. W Abisynji Gallanie odbywają co kwartał pielgrzymkę do świętego drzewa Wodanabe na brzegach rzeki Hawasz; drzewo to

¹⁾ Becker *Dyaks w Journ. Ind. Archip.* III, 111.

²⁾ Marsden *Sumatra* 301.

³⁾ S. S. Farmer *Tonga* 127.

⁴⁾ Bastian *Der Baum in vergleichender Ethnologie* w *Lazarusa i Steinthala Zeitschr. für Völkerpsychologie* itd. t. V, 1868.

⁵⁾ Chr. Colombo, rozdz. XIX; u Pinkertona, XII, 87.

⁶⁾ Burton *W. & W. fr. W. Afr.* 205, 243.

⁷⁾ Waitz, II, 188.

⁸⁾ Bosman, list 19, oraz u Pinkertona, XVI, 500.

odbiera cześć i modły o bogactwa, zdrowie, życie i dobro wszelakie ¹⁾. Stanowisko drzewochwalstwa w Azji południowej względnie do buddyzmu jest wyjątkowo zajmujące. Do dziś dnia znajdują się tam okolice buddyjskie, albo zostające pod wpływem buddyzmu, w których drzewochwalstwo utrzymuje się dotąd w pełni rozwoju. Według podania tamecznego, drjady są istotami, zdolnymi łączyć się małżeństwem z człowiekiem i są uważane za tak ludzkie, że można je zabawić, kołyszając im lalki na gałęziach. Taleinowie birmańscy modlą się przed ścięciem drzewa do zamieszkującego je „kaluka” (= „kelah”) czyli ducha, lub duszy. Sjamczycy ofiarowują ryż i ciasta drzewu „tachien”, które ściąg zamierzają i wierzą, że mieszkające w niem nimfy, czyli matki drzew, stają się bogami opiekuńczymi czołen, wyciosanych z pni świeżo zrąbanych i na tej zasadzie składają duchowi ofiary, pomimo, że zmienił dotychczasową istotę swoją ²⁾. Ludy te nie mają nic prawie do nauczania się od najdzikszych plemion w zakresie zasad animizmu pierwotnego. Nawsuwa się przeto pytanie, czy wyżej wspomniane drzewochwalstwo należy do religii miejscowych, wśród których zapanował buddyzm? Przypuszczenie to ma dużo prawdopodobieństwa. Filozofja buddyzmu, znana nam z ksiąg teologicznych, nie zalicza wprawdzie drzew do istot, obdarzonych czuciem i duchem, lecz uznaje istnienie ducha drzewnego, zwanego „dewa”. Czytamy, że Budda opowiedział historję o drzewie, przemawiającem do cieśli, bramina, który chciał je zřabać: „Mam ci słówko powiedzieć, posłuchaj słowa mego!” Ale mistrz tłumaczy zaraz, że to nie drzewo mówiło, lecz mieszkający w niem dewa. Budda sam w czasie wędrówki swej duszy był czterdzieści trzy razy gienjuszem drzewnym. Podanie głosi, że podczas jednego takiego wcielenia pewien bramanin modlił się o pomoc do drzewa, w którym Budda przebywał, ale mistrz utajony skarcił to zwracanie się do bezdusznej rośliny, która nic nie rozumie i nic nie słyszy ³⁾. Co do sławnego drzewa Bo, to rozgłos o cudowności jego nie ogranicza się tylko starożytnymi rocznikami buddyjskimi, albowiem potomek jego, wyrosły

¹⁾ Krapf *E. Afr.* 77; Prichard *N. H. of Man* 290; Waitz, II, 518. Ob. Merolla *Congo*, u Pinkertona, XVI. 236.

²⁾ Bastian *Oestl. Asien* II, 457, 461, III, 187, 251, 289, 497. Co do szczegółów drzewochwalstwa w innych okolicach azjatyckich, ob. Ainswortha *Yezidis w Tr. Eth. Soc.* I. 23; Ino Wilson *Parsi Religion* 262.

³⁾ Hardy *Manual of Buddhism* 100, 443.

z gałęzi praojca, wysłanej w III wieku przed Chr. przez króla Asokę z Indji na Cejlon, otrzymuje do dziś dnia cześć pielgrzymów, odwiedzających go setkami, aby mu zanieść modły i ofiary. Oprócz tych wskazówek i zabytków dawnej czci, wiemy, dzięki poszukiwaniom Fergussona, ogłoszonym w dziele jego „Tree and Serpent Worship”, że istniał jeszcze inny stan rzeczy, o którym prawowierna literatura buddyjska daje słabe pojęcie. Pokazuje się z rzeźb na grobowcach (topach) w Indjach środkowych, że w pierwszym wieku nowej ery święte drzewa zajmowały wybitne stanowisko i były uznawane przez buddyzm. Najgodniejszym uwagi jest to, że postaci, wyobrażające religję i rasę krajową w Indjach, a należące do plemienia Naga, przedstawiane są z opiekunami swemi, węzami, które wychodzą z ramion ich między łopatkami i zwijają się na głowach, oraz że inne plemiona, wystawiane jako ludzie-małpy, modlą się do drzewa w niewątpliwie buddyjskiem otoczeniu ¹⁾. Najwidoczniej tedy drzewochwalstwo, istniejące dziś jeszcze u plemion tubylczych w Indjach, nie zostało wyparte, pomimo nawrócenia na buddyzm. Nowa religja filozoficzna połączyła się prawdopodobnie ze staremi, krajowemi obrzędami i pojęciami, a zjawisko to powtarza się często. Zgadza się to zresztą ze zwyczajami teologów i uczonych buddyjskich, że choć zabraniali drzewochwalstwa, lecz zamykali oczy na dawniejsze jego znaczenie i powrót do niego przypisywali wpływowi wrogich sobie braminów.

W mitologii Greków i Rzymian znajdują się pojęcia, podobne charakterem i współzawodniczące żywością z wyobrażeniami ras niższych. Myśl klasyków, że w drzewie przebywa bóstwo i że jest ono wyrocznią, nie różni się w zasadzie od pojęć innych ludów. Wszak święta palma w Negrze (w Jemenie) miała ducha swego, którego skłaniano modłami i ofiarami do dawania proroczych odpowiedzi ²⁾, ludy starośłowiańskie wierzyły w bogów, mieszkających w starych dębach, zadawały im pytania i odbierały odpowiedzi ³⁾, a w proroczym dębie w Dodonie mieszkąło bóstwo, „*ναῖεν δ' ἐνι πυθμένι φηγού*” ⁴⁾. Hymn Homera do Afrodyty mówi o nimfach drzewnych, długowiecznych, ale śmiertelnych.

¹⁾ Fergusson *Tree and Serpent Worship*, tab. XXIV, XXVI i dalsze.

²⁾ Tabary, u Bastiana, l. c. str. 295.

³⁾ Hartknoch *Alt-und Neues Preussen* część I, rozdz. V.

⁴⁾ Ob. Pauly *Real-Encyclopedie*. Homer *Odys.* XIV, 327, XIX, 296.

Rosną one na górach jako wyniosłe i liściem pokryte dęby i sosny, a gdy śmierć się zbliży i piękne drzewa postradają soki, kora na nich zgnije i gałęzie opadną na ziemię, wtedy duchy żegnają się ze światłem słońca:

„Νόμφαι μιν θρέψουσιν ὀρεσκήφωι βαθύκολποι,
αἵ τῶδε ναιετάουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε
αἵ ῥ' οὔτε θνητοῖς οὔτ' ἀθανάτοισιν ἔπονται·
δηρὸν μὲν ζώουσι καὶ ἄμβροτον εἶδαρ' ἔδουσι,
καὶ τε μετ' ἀθανάτοισι καλὸν χορὸν ἐρρώσαντο.
τῇσι δὲ Σειληνοὶ τε καὶ εὐσκοπὸς Ἀργειφοντης
μίσχοντ' ἐν φιλότῃ μιχῶ σπείων ἐροέντων.
τῇσι δ' ἄλ' ἢ ἐλάται ἢ δρύες ὑψικάρηνοι
γενομένησιν ἔφυσαν ἐπὶ χθονὶ βωπιανείρη,
καλαί, τηλεθάουσαι, ἐν οὐρεσιν ὑψηλοῖσιν

.

ἀλλ' ὅτε κεν δὴ μοῖρα παρεστήκη θανάτοιο,
ἀζάνεται μὲν πρῶτον ἐπὶ χθονὶ δένδρεα καλὰ,
φλοιὺς δ' ἀμφιπεριφθινύθει, πίπτουσι δ' ἅπ' ὄζοι,
τῶν δὲ θ' ὁμοῦ ψυχὴ λείπει φάος ἡέλιου.' ¹⁾

Życie hamadryady związane jest z drzewem: boli ją rana zadana drzewu, krzyczy ona, gdy jej grozi siekiera i umiera, gdy pieśń upada:

„Non sine hamadryadis fato cadit arborea trabs” ²⁾.

Jak żywo starożytni uosabiali nimfy drzewne, okazuje się z podań takich np., jak legienda o Parajbjosie, którego ojciec, nie bacząc na błagania hamadryady, ściął stary pień jej i tem ściągnął na siebie i potomków straszną jej zemstę ³⁾.

Dla etnografa bardzo zajmujące są mity o przemianach, jak np. Owidjusz, gdyż zawierają ślady filozofii starożytnej. Dafne zamieniła się w wawrzyn, który na jej cześć odbierał hołdy Apolla; w żałobie pogrążone siostry Faetona obróciły się w drzewa, lecz mimo to krew z nich ciekła i błagały miłosierdzia, gdy kaleczono ich gałęzi ⁴⁾.

¹⁾ Hymn Homera do Afrod., 257.

²⁾ Auzonjusz *Idyll. De Histor.* 7.

³⁾ Apollonjusz Rod. *Argonautica* II, 476. Ob. Welcker *Griech. Götterl.* III, 57.

⁴⁾ Ovid. *Metamm.* I, 452, II, 345, XI, 67.

Poezja średniowieczna nie gardziła takimi wątkami; w nieprzebytym lesie świata podziemnego węzłowate i ciemną zielenią pokryte drzewa objawiły Dantemu ludzką swą duszę, kiedy zerwał gałązkę:

„Allor porsì la mano un pocò avanti,
E colsi un ramoscel da un gran pruno:
E' l tronco suo gridò: Perchè mi schiante?" ¹⁾.

Mirt zaś, do którego Ruggiero przywiązał swego hipogryfa, czując u pnia szarpanie, zaszemrał, otworzył usta i żalosnym głosem opowiedział, że jest Astolfem, zaczarowanym przez złą Alcynę wraz z innemi jej zalotnikami:

„D'entrar o in fera o in fonte o in legno o in sasso." ²⁾.

Wyznajemy śmiało i szczerze, iż obrazy te zdają się nam zbyt wyszukanemi, iżby mogły być pięknemi. Nie są to pomysły Dantego i Arjosta, lecz raczej przeróbki wzorów klasycznych, a pomimo, że starożytny oryginał stracił dla nas wdzięk dawny, to przecie nie mamy prawa narzekać na upadek smaku poetyckiego. Straciliśmy coś, to prawda i strata ta nie pozwala nam smakować w wielu starożytnych tematach, ale przyczyną tego nie jest zanik zmysłu piękna, lecz opuściła nas stara animistyczna filozofja przyrody, przestaliśmy jej znaczenie i co za tem idzie jej wdzięk odczuwać. Ale i dziś jeszcze możemy wśród współczesnych znaleźć ludzi, dla których drzewa są, jak dla przodków naszych, wciele niem duchów, lub ich mieszkaniem. Lud Europy zna dotąd wierzyby płaczące, krwawiące się i mówiące przy ścięciu; piękną dziewczynę, siedzącą w sośnie; stare drzewo w lesie Rugaar, w którem przemieszkuje elf i którego ściąć nie wolno; prastare drzewo w Heinzenbergu, pod Zell, które narzekało, kiedy drwał je ścinał, bo przebywała w niem Najśw. Panna; postawiono kaplicę na tem miejscu ³⁾. Wszak można jeszcze widzieć we Frankonji dziewczęta, idące w dzień Św. Tomasza do drzewa, w które pukają trzykrotnie i nasłuchują, czy duch drzewny da im pukaniem odpowiedź, jakich mężów dostaną ⁴⁾.

¹⁾ Dante *Divina Commedia*, *Inferno*, canto XIII.

²⁾ Ariosto *Orlando Furioso*, canto VI.

³⁾ Grimm *D. M.* 615 itd. Bastian *Der Baum* 1. c. 297; Hanusch *Slaw. Myth.* 313.

⁴⁾ Wuttke *Volksaberglaube* 57, ob. 183.

W znakomitym dokumencie kosmogonji mitycznej, przekazanej przez Euzebjusza (rzekomo jako dzieło Fenicjanina Sanchonjatona) znajduje się ustęp następujący: „Ale ci pierwsi ludzie uświęcili rośliny ziemskie i uczynili z nich bogów i czcili rzeczy, któremi wyżywiali się sami, przodkowie ich i potomkowie i składali rzeczom tym obiaty i ofiary ¹⁾. Przykłady tego rodzaju świadczą, że szczere a jawne drzewochwalstwo wrosło głęboko w pierwotną historję religji. Nie można jednak zaliczać do tej jednej kategorii kultu drzew na całym świecie. Opierając się jedynie na wyraźnych przykładach, można twierdzić, że drzewo święte poczytywane jest za mające ducha wcielonego, albo złączonego ze sobą. Oprócz tego istnieje szereg pojęć animistycznych, przywiązanych do drzew, lub drzewochwalstwa. Drzewo bywa ulubionem schronieniem, albo siedliskiem ducha. Do tego rzędu należą też drzewa, obwieszane różnemi przedmiotami, a uchodzące za miejsce pobytu duchów choroby. Niema też istotnej różnicy między świętymi drzewami i takimiż gajami. Drzewo służy często za ołtarz, lub miejsce ofiarne, na którym można składać dary dla istoty, będącej duchem drzewa, albo może bóstwem miejscowem, przebywającym tam, tak jakby człowiek tam przebywał, gdyby tam miał chatę i kawał ziemi. Cień jednego drzewa, albo pewna część lasu była poniekąd przyrodzoną świątynią, która stanowiła jedyny święty przybytek dla wielu plemion, a dla innych prawdopodobnie najpierwotniejszy. Wreszcie drzewo mogło też być świętym przedmiotem, znajdującym się pod opieką, lub w styczności z bóstwem, mogło być symbolem jego; bóstwo zaś nieraz należało do rzędu takich, które panują nad całym gatunkiem drzew, lub też innych rzeczy. Kilka przykładów przekona nas lepiej, niż jakiegokolwiek roztrząsania teoretyczne, w jaki sposób wszystkie te pojęcia, poczynwszy od rzeczywistego wcielenia, zamieszkania, lub odwiedzin ducha, czy bóstwa, a kończąc na zupełnie idealnem kojarzeniu, mogą się zlewać z sobą i jednoczyć tak ściśle, że trudno je rozróżnić. A jednak pomimo wszystko odnoszą się one do teologii animistycznej, z której wychodzą główne ich zasady ²⁾. Gromada złośliwych djabłów leśnych wyrosła najwidoczniej w celu wyjaśnienia tajemniczych wrażeń, którym podlega podróżnik w lesie. W Australji duchy szepczą

¹⁾ Euzeb. *Praep. Evang.*, I, 10.

²⁾ Dalsze szczegóły co do drzewochwalstwa u Bastiana, *Der Baum*, itd.; Lubbock *Origin of Civilization* 206 itd.; Fergusson *Tree and Serpent Worship*, itd.

w gałęziach i z wyciągniętymi ramionami prześlizgują się między pniami, usiłując pochwycić wędrowców. Djabeł kulawy w lasach brazylijskich prowadzi myśliwca na manowce. Karen, przebywający gorączką ziejące dżungle, dostaje dreszczów pod wpływem złośliwego „phi” i śpieszy złożyć ofiarę przy drzewie, pod którem ostatni raz spoczywał, a z którego gałęzi rzucił się na niego duch malarji. Murzyn w Senegambji dokłada wszelkich starań, aby ułagodzić długowłose duchy drzewne, zsyłające choroby. W lasach fińskich rozlega się przeraźliwy krzyk djabła leśnego, a współcześni chłopci i poeci znają ohydne straszidła, przemykające się w nocy przez puszcze ¹⁾. Indjanie północno-amerykańscy z zachodnich kresów zawieszają na drzewach ofiary, lub składają je na skałach w wąwozach Czarnych Gór w Nebrasce, aby zjednać sobie duchy i uprosić pogodę, oraz dobre polowanie ²⁾. W Ameryce południowej Darwin widział Indjan, z głośnym krzykiem składających cześć i ofiary na widok świętego drzewa, stojącego samotnie na wyniosłości pampów, a stanowiącego może niegdyś słup graniczny. Drzewa te obwieszane są niezliczonymi ofiarami na nitkach jak np. cygarami, chlebem, mięsem, ubraniem itd., a nawet samemi tylko nitkami, przyczepionemi przez ubogich pielgrzymów, którzy je z opończ swych wyciągali, w braku innej ofiary. Nalewano też spirytusu i „maté” do dziupli i usiłowano, aby dym podnosił się w górę i cieszył Walliczua, a wokół leżały wybielane kości koni zabitych w ofierze. Wszyscy Indjanie składali tam ofiary, aby konie się nie męczyły i żeby ofiarodawcom się szczęściło. Darwin wyprowadza słuszny wniosek, że czczono tak bóstwo Walliczu, którego ołtarzem było święte drzewo. Wspomina on jednak, iż Gauczowie myślą, że Indjanie uznają drzewo za boga, a fakt ten jest wybornym przykładem, jak w takich razach łatwo o nieporozumienie ³⁾. Nowo-Zelandczycy zawieszali ofiary ze strawy, lub kosmyk włosów na gałęzi drzewa nad przystanią, albo składali pęczek sitowia w darze duchowi, mieszkającemu w potężnej skale, lub w drzewie ⁴⁾. Dajakowie przyczepiają do drzew na drogach rozstajnych strzępy ze swej odzieży, bojąc się o zdrowie w razie zaniedbania tego zwyczaju ⁵⁾; Makasar zaś, zatrzymując się w lesie

¹⁾ Bastian *Der Baum*, l. c. i dalsze.

²⁾ Irving *Astoria* II, rozdz. VIII.

³⁾ Darwin *Journal* 68.

⁴⁾ Polack *New Z.* II, 6; Taylor, 171, ob. 99.

⁵⁾ St. John *Far East* I, 89.

dla posiłku, kładzie trochę ryżu i ryby na liściu, który zostawia na pniu, lub kamieniu ¹⁾. Bóstwa plemion afrykańskich przebywają w drzewach, odznaczających się wiekiem i grubością, albo w gajach, dostępnych tylko kapłanom ²⁾. Szczepy kongoańskie obchodzą się z drzewami, jak z bożkami: stawiają u stóp ich tykwy z winem palmowem dla ugaszenia pragnienia ³⁾, a Murzyni w Afryce zachodniopółnocnej obwieszają drzewa szmatami i wbijają gwoździe w wielkie baobaby do zawieszania ofiar, drzewa zaś te uchodzą za świętości, którym składają owce w ofierze ⁴⁾. Wszystko to są przykłady drzewochwalstwa, ale nie wyjaśniają ścisłego stosunku bóstwa do drzewa.

Teologia ta leśna, odpowiednia dla plemion myśliwskich, panuje dotąd u szczepów turańskich, zamieszkujących Syberję, tak jak panowała niegdyś w Laponji. Ludy te wybornie znają bogów lasu. Jakuci zawieszają na każdym wyjątkowo pięknem drzewie żelazo, miedź i t. p. świecidla; wybierają oni miejsce zielone, cieniste, aby na niem składać ofiary wiosenne z koni i wołów, których łby umieszczają wysoko w konarach; śpiewają wtedy umyślnie ułożone pieśni do ducha lasu i zawieszają mu na gałęziach ofiary z włosienia, jako okazu najkosztowniejszej ich własności. Gromada modrzewi na stepach syberyjskich i gąszcz w głębi puszczy są świątyniami szczepów turańskich. Bogato przybrane posągi, otulone w ciepłe futra i ustawione pod rozłożystemi drzewami, okręconemi odzieżą, lub blachą, niezliczone skóry renów i różne futra, rozwieszone na drzewach dokoła, kotły, łyżki, tabakiery i sprzęty domowe, złożone bogom w ofierze, oto obraz świętego gaju w Syberji, gdzie styczność z obcą cywilizacją wpłynęła na ozdobienie dawnych dzikich obrzędów, by je w końcu obalić ⁵⁾. Plemię, spowinowacone z temi szczepami, lecz stojące na wyższym szczeblu kultury, przechowuje zabytki drzewochwalstwa w Europie północnej. W Estonji można jeszcze widzieć święte drzewo, zwykle starą lipę, dąb, lub jesion, rosnące w miejscu zasłoniętem nieopodal domu mieszkalnego, a starzy ludzie wspominają jeszcze czasy, gdy pierwszą krew zabitego zwierzęcia wylewano na korzenie, aby bydło się chowało, gdy składano ofiarę na ka-

¹⁾ Wallace *Eastern Archipelago* I, 338.

²⁾ Prichard *Nat. Hist. of Man* 531.

³⁾ Merolla, u Pinkertona, XVI 236.

⁴⁾ Lubbock, 193; Bastian, l. c.; Park *Travels* I, 64, 106.

⁵⁾ Castrén *Finn. Myth.* 86, itd., 191, itd.; Latham *Descr. Eth.*, I, 363; Simpson *Journey* II, 261.

mieniu pod lipą, gdzie czciciel klękał na nagich kolanach, poruszając się ze wschodu na zachód i odwrotnie; całował on ów kamień po trzykroć, mówiąc: „Przyjmij strawę w ofierze!” Cześć ta miała zapewne ducha drzewnego na celu; mamy nawet dowody, że Estowie mieli wyraźne pojęcie tego. Posiadają oni podanie o elfie drzewnym, ukazującym się ludziom z krzywego pnia brzozy, w który pukano trzykrotnie i wywoływano go zapytaniem: „Czy krzywy w domu?” Mógł to być jednak równie dobrze „Ojciec-Lasu,” albo „Król-Drzew”, lub inne bóstwo, które odbierało ofiary i odpowiadało na modlitwy, składane u stóp świętego drzewa, jak w świątyni ¹⁾. Rzut oka na cześć drzew i gajów u plemion nie aryjskich w Indjach Angielskich dostarczy nam jasnych i pouczających wskazówek o pierwotnem jej znaczeniu. Na podwórzu domu Boarów rośnie święta „sidi”, czyli euforbja boga krajowego, imieniem Bato, a pod drzewem tem, przedstawiającem bóstwo, kapłan „deoszi” wypowiada modlitwy i zabija świnie ²⁾. Chondowie, zakładając wioskę, zasadzają święte drzewo bawełniane z uroczystymi obrzędami i kładą pod niem kamień, zawierający bóstwo wioskowe ³⁾. Najbardziej obrazowo przedstawia się może w czasach nowożytnych pierwotne znaczenie gajów świętych u Mundan z Czota - Nagpur: osady ich posiadają gaje drzew shorea robusta, szczątki odwiecznych lasów, ocalałych od siekiery drwala i zostawionych na mieszkanie dla duchów, które tam niegdyś otrzymywały ofiary ⁴⁾.

Rasy niższe dostarczają nam tedy dostatecznej ilości dowodów, potrzebnych do umieszczenia na właściwym szczeblu dziejowym obrzędów, dotyczących drzew i gajów, a kwitnących, lub utrzymujących się jako przeżytek w kulturze semickiej i aryjskiej. W Starym Testamencie jest wzmianka o chanaanejskiej czci Aszery, o ofierze pod zielonem drzewem; dym jej wznosił się zpod dębów, wierzb i cienistych terebintów. Uparte odradzanie się tych obrzędów świadczy jak głęboko wrosły w religję krajową ⁵⁾. Obok tego przy-

1) Boecler *Ehsten Abergläubische Gebräuche*, itd., wyd. Kreutzwalda, 2, 112, 146.

2) Hodgson *Abor. of India* 165, 173.

3) Macpherson, 61.

4) Dalton *Kols*, w *Tr. Eth. Soc.*, VI, 34. Bastian *Oestl. Asien*, I, 134, III, 252.

5) Dent. XII, 3; XVI, 21. Ks. Sędziów VI, 25. 1 Królów XIV, 23; XV, 13; XVIII, 19. 2 Królów XVII, 10; XXIII, 4. Iz. LVII, 5. Jerem. XVII, 2. Ezech. VI, 13; XX, 28. Oz. IV, 13, itd. itd.

kładu biblijnego posiadamy inny z krain semickich: Syljusz Italikus wspomina modły i ofiary Numidów w świętych gajach, a z akt Soboru w Kartaginie dowiadujemy się, że w 5-tym wieku, który nastąpił przecie po czasach Augusta, trzeba było występować przeciwko zabytkom bałwochwalstwa w świętych drzewach i gajach ¹⁾. Dla utworzenia dokładniejszego obrazu różnego rodzaju wierzeń i obrzędów leśnych, przytoczymy tu przykłady pochodzenia aryjskiego. Hinduizm nowożytny pochodzi w tak znacznej mierze od wyznań krajowców nie aryjskiego pochodzenia, że w sposób powyższy wytłumaczyć możemy znaczną część objawów drzewochwalstwa w Indjach nowożytnych. W okręgu bengalskim Birbhûm odbywa się wielka doroczna pielgrzymka do świątyni w dżunglach; mieszka tam w drzewie bela pewien duch, któremu składają ofiary z ryżu, pieniędzy i zwierząt ²⁾. W nawskroś indyjskich okolicach sadzą pippalę (ficus religiosa), jako drzewo wioskowe, „czaitjataru” sanskryckie, a Ind sadzi dla siebie wyłącznie „banan, lub inne drzewo i czci je, jak bóstwo ³⁾. Zarówno grecka, jak rzymska mitologia posiadają wyraźne typy nie tylko bóstw, przywiązanych do pojedynczych drzew, ale takich istot, jak drjady, fauny, satyry, żyjące i błędzące po lasach. Istotom tym odpowiadają nasze elfy i chochliki leśne. Ponad temi fantastycznymi istotami znajdują się wyższe bóstwa, mające drzewa za przybytki, a gaje za świątynie. Przypominamy ustęp z opowiadania Owidjusza o Eryzychtonie:

Ille etiam Cereale nemus violasse securi
Dicitur, et lucos ferro temerasse vetustos.
Stabat in his ingens anoso robore quercus,
Una nemus; vittae mediam, memoresque tabellae
Sertaque cingebant, voti argumenta potentis.
Saepe sub hâc Dryades festas duxere choreas,
Saepe etiam manibus nexis ex ordine, trunci
Circumiere modum. . .

Katon poucza, w sposób znacznie prozaiczniejszy, jak drwal może zdobyć przebaczenie za przerzedzenie gaju świę-

¹⁾ Sil. Ital. *Punicâ* III, 675, 690. Harduin *Acta Conciliorum*, I. Inne przykłady semickie ob. Movers *Phönizier* I, 500 itd.

²⁾ Hunter *Rural Bengal* 131, 194.

³⁾ Boehtlingk i Roth, ob. wyraz „czaitjataru”. Ward *Hindoos* II, 204.

⁴⁾ Ovid. *Metam.* VIII, 741.

tego: powinien on złożyć świnie w ofierze, mówiąc: „Ktośkolwiek jest, bożku, lub bogini, któremu poświęcony jest gaj ten, pozwól mi, przejednany ofiarą tej świnie, ukrocić nadmierne wybijanie lasu tego, i t. d.” ¹⁾. Kraje słowiańskie miały gaje, w których płonął wieczny ogień Pioruna, boga nieba; dawni Prusacy czcili święty dąb w Romowe z osłonami i posążkami bogów, stojący w głębi świętego i nieetykalnego lasu, gdzie nie wolno było ułamać gałązki, ani zabić zwierzęcia, a pod bzem w gaju czczono Puszkajta ofiarami z chleba i piwa ²⁾. Przykładem czci tej u ludów innego plemienia jest celtycki bóg nieba, którego obrazem był dąb potężny; druidowie w białych szatach wchodzili na święte drzewo, aby zdejmować jemiołę i składali u stóp jego dwa białe byki w ofierze ³⁾. Już Tacyt pisał o Teutonach: „Lucus ac nemora consecrant, deorumque nominibus adpellant secretum illud, quod sola reverentia vident.” Godnym uwagi jest też ustęp, który opisuje Semnonów, wchodzących w więzachs do świętego gaju, aby okazać cześć będącemu tam bóstwu. W wiele wieków potem Szwedzi składali jeszcze uroczyste ofiary i zawieszali kościotrupy zabitych zwierząt na drzewach, otaczających świątynię Upsalską ⁴⁾. Wraz z chrześcijaństwem wszczęła się krucjata przeciwko świętym drzewom i gajom. Bonifacy w obecności kapłanów ściął potężny dąb heskiego boga nieba i z drzewa tego wybudował kapliczkę św. Piotra; Amator dysputował z myśliwemi, którzy zawieszali głowy dzikich zwierząt na gałęziach świętej gruszy w Auxerre: „Hoc opus idolatriae culturae est, non christianae elegantissimae disciplinae;” gdy jednak łagodne namowy nie poskutkowały, ściął drzewo i spalił. Pomimo wszystkie te usiłowania, dawna religja i obrzędy przetrwały w Europie w najpierwotniejszej formie. W ostatnich dwóch wiekach spotykano wśród Gotów ludzi, którzy chodzili „modlić się pod wielkiem drzewem, bo niegdyś przodkowie ich tak robili,” a zagrodnicy szwedzcy zachowali podobno aż do dni naszych zwyczaj wylewania mleka i piwa na korzenie drzewa ⁵⁾. W Rosji Leśny, czyli duch drzewny strzeże do dziś dnia ptaki i zwierzęta w ich siedliskach i prowadzi z lasu do lasu stada wiewiórek i myszy

¹⁾ Kato *de Re Rustica* 139; Plin. XVII, 47.

²⁾ Hanusch *Slaw. Myth.* 98, 229. Hartknoch, część I, rozdz. V, VII; Grimm *D. M.* 67.

³⁾ Maxim. Tyr. VIII; Plin. XVI, 95.

⁴⁾ Tacyt *Germania* 9, 39 itd.; Grimm *D. M.* 66.

⁵⁾ Hylten Cavallius *Wärend och Wirdarne*, część I, 142.

dzy i tkanin. Cześć węzów tak głęboko zapuściła korzenie w serca krajowców, że Holendrzy używali jej za broń przeciwno natrętom, odwiedzającym sklepy. Oto słowa Bosmana: „Gdy krajowcy nam się narzucali i pragnęliśmy pozbyć się ich, zaczynaliśmy zlorzeczyć węzowi, a czarni, zatkawszy sobie uszy, uciekali natychmiast” ¹⁾. Co zaś do plemion tatarskich w Syberji, Castrén znajduje wytłumaczenie czci, którą plemiona koczujące otaczają niektóre zwierzęta, w swojego rodzaju teorii fetyszów i streszcza ją następnie: „Dokładają też oni usiłowań, aby zjednać sobie węże, wilki, niedźwiedzie, łabędzie i inne ptaki powietrzne i zwierzęta polne, widząc w nich dobrych opiekunów, w których ukrywają się potężne duchy” ²⁾.

Cześć dla duszy przodka, wcielonej w ciało zwierzęce, stanowi ogniwo, łączące cześć przodków z czcią zwierząt. Łącznik ten objawia się w innej dziedzinie religji ras niższych, w czci jednej rodziny, pokolenia, plemienia dla pewnego gatunku zwierząt. Wiadomo, że wiele plemion uważa się za będące w związku ze zwierzęciem, rośliną, lub jakimś przedmiotem, ale najczęściej ze zwierzęciem; że przybiera imię jego, a nawet przodków swoich odeń wyprowadza. U Indian Algonkinów w Ameryce północnej plemienne nazwy od zwierząt, jak Niedźwiedź, Wilk, Żółw, Jeleń, Królik i t. p. służą za nazwiska dla pokoleń, na które plemię się dzieli. O człowieku, należącym do jednego z tych pokoleń, mówią, jak o wilku, niedźwiedziu i t. p., a wyobrażenia zwierząt tych oznaczały te pokolenia w piśmie obrazowym krajowców. Zwierzęta te należy ile możności odróżniać od zwierzęcia opiekuńczego każdego osobnika, od tak zw. „medycyny”, o czem niedawno mówiliśmy z powodu Indian amerykańskich. Algonkińska nazwa, czy też godło pokolenia brzmi „dodaim”; w postaci „totemu” weszła ona do etnologji na oznaczenie podobnych zjawisk całego świata; „totemizmem” zaś nazywają system powyższy dzielenia plemion na pokolenia. Początek totemizmu znajduje się oczywiście w mitologji, a urządzenia społeczne, małżeństwo i t. p., które są z nim w związku, stanowią niesłychanie ważną gałąź prawa i zwyczajów ludzkości na pewnym stopniu kultury. Należy on do dziedziny religji tyle tylko, ile zwierzęta

¹⁾ Bosman *Guinea*, list 19, u Pinkertona, XVI, 499. Ob. Burton *Dahome*, rozdz. IV, XVII. Opowiadanie o czci wielkiego boga węża żyje dotąd wśród Murzynów na Haiti, patrz Lippincotta *Magazine*, Filadelfja 1870.

²⁾ Castrén *Finn. Myth.* 196, ob. 228.

pokoleniowe i t. d. są przedmiotem czci religijnej, lub uchodzą za bóstwa opiekuńcze. To ostatnie zdarza się nawet u Algonkinów, gdyż zwierzę totemowe jest w istocie u nich uważanem za świętość, za „medycynę”, czyli opiekuna rodziny, noszącej imię jego i symbol ¹⁾. Widzimy to u niektórych plemion australskich: każda rodzina ma za „kobonga”, tj. za przyjaciela, opiekuna, jakiegokolwiek zwierzę (lub roślinę), a tajemniczy łącznik jakiś wiąże człowieka ze zwierzęciem plemiennem. To też człowiek oszczędza wszystkie zwierzęta z rodzaju kobonga, aby nie zabić własnego opiekuna i nie zbiera roślin z rodzaju kobonga ²⁾. W Afryce południowej Beczuanie podzielili się na pokolenia: Bakuenan, ludzi krokodyla; Batlapan, ludzi ryby; Bataungów, ludzi lwa; Bamoraran, ludzi dzikiego winogrodu. Nikt nie jada zwierzęcia swego plemiennego i nie odziewa się w skóry jego, a jeżeli musi je zabijać, z powodu drapieżności, jak lwa np., to błaga o przebaczenie i oczyszcza się z świętokradztwa ³⁾. Pokolenia Oraonów i Mundan z plemienia Kol w Chota-Nagpur w Azji noszą przeważnie imiona zwierząt, jak Węgorz, Sokół, Wrona, Czapla i nie mają prawa zabijać współmienników swoich. Jest to jednak tylko jeden z powodów, tworzących cały system wstrzymywania się plemion od wielu artykułów spożywczych ⁴⁾. Każde plemię jakuckie w Syberji obiera sobie zwierzę, które uważa za święte i którego nie jada ⁵⁾. Fakty te nie są zjawiskami wypadkowymi, lecz bardzo rozpowszechnioną zasadą ogólną, działającą na wyobrażenia ludzi, należących do niższej kultury. M'Lennan w znakomitej swej pracy usiłował wyjaśnić znaczną część szeroko rozpowszechnionej czci zwierząt, uważając ją za dziedzictwo pierwotnego „totemistycznego okresu społeczeństwa” (totem-stage of society) ⁶⁾. Jeżeli uznać pogląd ten za słuszny, to w ślad za nim nasuwa się pytanie, co było początkiem totemizmu? Jan Lubbock w dziele o *Początkach Cywilizacji* ⁷⁾ i Herbert Spencer ⁸⁾ skłonni byli przypisywać początek totemizmu ogólnemu zwyczajowi nazywania ludzi imionami

¹⁾ James Long's *Exp.* I, rozdz. XV; John Long *Voyages and Travels* 86. Waitz, III, 190. Ob. *Early Hist. of Mankind* 286.

²⁾ Grey *Australia* II, 228.

³⁾ Casalis *Basutos* 211; Livingstone, 13.

⁴⁾ Dalton w *Tr. Eth. Soc.* VI, 36.

⁵⁾ Latham *Descr. Eth.* I, 364.

⁶⁾ J. F. M'Lennan w *Fortnightly Review*, 1869—70.

⁷⁾ Lubbock *Origin of Civilisation* 183.

⁸⁾ Spencer w *Fortnightly Review*, 1870.

zwierząt, Niedźwiedziem, Jeleniem, Orłem i t. d., które to imiona stały się dziedzicznymi imionami plemiennymi. Możliwym jest, że takie przydomki osobiste stawały się nazwiskami rodzin i w danym razie dawały początek mitom o rodzinach, pochodzących od zwierząt, a w dalszym ciągu mogły powstawać liczne podania o dziwnych przygodach i bohaterskich czynach przodków niby-ludzkich stworzeń, których imię przeszło na potomków. Z drugiej strony w umyśle dzikich mógł powstać zamęt i pomieszanie wielkiego przodka ze zwierzęciem, którego imię nosił i w ten sposób zrodziła się cześć zwierzęcia owego i wogóle ubóstwianie zwierząt. Przypuszczenia te są wistocie prawdopodobne i jeżeli tak było, to mogły tą drogą wytwarzać się przykłady, które inne rodziny mogły naśladować i stosować do stałego dzielenia całego narodu na pewną liczbę pokoleń „totemowych”, wyprowadzanych od mitycznego przodka-zwierzęcia. Ale chociażby nawet teorię tę przyjęto, jako dającą racjonalne wytłumaczenie wielu przykładów totemizmu, to jednak za pewnik uważać jej nie można, ze względu na brak dowodów i na łatwość, z jaką zaprowadzićby nas mogła na manowce. Dostarcza nam ona tłumaczenia prawdopodobnego, ale opartego na niedokładnym poglądzie na mitologję i teologję, które posiadają same w sobie dokładne a proste wyjaśnienie faktów. Powinniśmy mieć się na baczności wobec metody wykładu mitów, któraby zaprowadzić nas mogła do łączenia legiend słonecznych i księżycowych z podaniami o ludziach bohaterach i bohaterkach, którzy nosili nazwę Słońce, lub Księżyc. Co do czci dla zwierząt, to widzimy, że ludzie okazują wyraźną i bezpośrednią cześć dla lwa, niedźwiedzia, lub krokodyla, że poczytują je za potężne istoty nadprzyrodzone, albo ubóstwiają inne zwierzęta, ptaki, lub płazy, jako wcielenie bogów; nie wolno nam jest przeoczać tych tak wyraźnych objawów religji animistycznej, szukając początku ich w imionach własnych zmarłych przodków, którzy wypadkowo nazywali się Lew, Niedźwiedź, lub Krokodyl.

Trzy pobudki czci zwierzęcej, któreśmy tu opisali, a mianowicie: bezpośrednia cześć dla zwierzęcia, jako dla takiego, pośrednia cześć dla niego, jako dla fetysza, przez który bóstwo działała i cześć dla zwierzęcia, jako dla totema, czyli przedstawiciela przodka plemienia, wszystko to tłumaczy dostatecznie zjawiska zoolatrii u ludów niższych, przy czem uwzględnić należy działanie mitów i symbolizmu, z którymi spotkamy się niejednokrotnie. Choć to przedmiot ciemny i zawiły, lecz chęć wyrobienia sobie ogólnego pojęcia o czci zwierząt usprawiedliwi nas, że postaramy się

określić jeszcze stanowisko jej w historii z punktu etnograficznego. Jeżeli, poczynawszy od pojawiania się czci tej u ludów mniej ucywilizowanych, przyjrzymy się postaci, którą przybierała u szczepów, mających pewien ustroj państwowy i ustaloną religję, to przekonamy się, że nowe jej stanowisko naleyście się uzasadnić daje z teorii rozwoju i przeżytku; pojęcia, należące do dzikiej teologii, rozwijają się i utwierdzają w pierwotnej postaci, po części zmieniając się i przystosowując do pojęć bardziej postępowych, albo też bronią się od napaści rozumu, otaczając się tajemniczą świętością. Dawny Egipt był krajem świętych kotów, szakałów i jastrzębi, których mumje przechowały się do dziśdnia; ale przyczyna czci tej była przedmiotem zbyt świętym dla ojca historii, iżby miał ją roztrząsać. Egipska cześć zwierząt zdaje się wskazywać dwojako na ślady prastarych przodków, którzy żyli w czasach znacznie poprzedzających wiek piramid. Trudno nasamprzód o lepszy przykład bóstwa, wcielonego w zwierzę i będącego patronem jego, albo przybierającego jego postać, jak święta dynastia byków Apisów, jak święty jastrząb, karmiony w klatce w świątyni Horusa, jak Thot z cynocefałem i ibisem, jak Hator-krowa i Sebek-krokodyl. Powtóre, charakter miejscowy wielu świętych stworzeń, czczonych w pewnych okolicach, a zabijanych i jadanych gdzieindziej, zgadza się doskonale z naturą fetyszów plemiennych i ubóstwianych totemów, do których M' Lennan stosuje swoje dowodzenia. Przypomnijmy mieszkańców Oxyrynchos, czczących i ochraniających rybę oxyrynchos, oraz mieszkańców miasta Latopolis, ubóstwiających podobnie rybę latos. W Apollinopolis panowała nienawiść do krokodyłów i nikt nie opuszczał sposobności tępienia ich; a tymczasem mieszkańcy Arsinoe tuczyli gęsi i ryby dla tych świętych stworzeń, stroili je w naszyjniki i naramienniki i balsamowali, nie żałując niczego ¹⁾. W świecie nowożytnym naród najbardziej ucywilizowany, który się trzyma silnie kultu zwierząt, należy do wyznawców Brahmy. Znajdujemy tu wymowne przykłady bóstwa, wcielonego w święte zwierzę, ukrywającego się w niem, lub wyobrażanego przez nie symbolicznie: święta krowa jest bóstwem, które nie tylko że jest nietykalnem, lecz odbiera cześć w obrzędach do-
rocznych i codzienne odwiedziny i ukłony od pobożnego Inda, który zanosi jej świeżą trawę i kwiaty; Hanuman, bóg

¹⁾ Herod. II; Plutarch *De Iside & Osiride*; Strabo, XVII, 1; Wilkinson *Ancient Eg.*, wyd. Bircha, III; Bunsen, wyd. 2-gie, z uwagami Bircha, I.

małpi, ma świątynie i posąжки, a Siwa wcielił się w niego, tak jak Durga w szakala. Mądry Ganesa nosi głowę słonia; boski król ptaków, Garuda, jest powłoką Wisznu; kształty ryby, dzika i żółwia miały swoje stanowisko w tych podaniach „awatarów” Wisznu, które są na zupełnie równym poziomie z mitami Czerwonoskórych i są do nich dziwnie podobne ¹⁾. Pojęcia, na których opiera się wiara Indów w święte zwierzęta, zostały wcale dobrze oddane przez owego Inda, któremu pokazano obrazki św. Mateusza, Marka, Łukasza i Jana z towarzyszącymi im człowiekiem, lwem, wolem i orłem i który oświadczył bez wahania, że muszą to być awatary, czyli wcielenia czterech ewangelistów.

Niektóre najgodniejsze uwagi przykłady rozwoju i przeżytków czci zwierzęcej należą do gromady, z której czerpaliliśmy już uderzające przykłady. Cześć węzów wpadła przed laty pod pióro pisarzy mędrkujących, którzy pomieszczyli ją z filozofią tajemną, z tajemnicami druidycznymi i z tą dziwnie niedorzeczną teorią, zwaną „Arkite Symbolism” (tj. z Symboliką arki Noego i arki przymierza), tak, że dziś jeszcze dreszcze wstrząsają rzetelnego badacza, gdy usłyszy wyraz „Ofjolatrja”. A jednak cześć ta jest sama przez się racjonalną i pouczającą, szczególnie ze względu na wpływ jej na religję i mitologję. Zaczynamy od ras niższych i od takich opowiadań, jak o szacunku Czerwonoskórych dla grzechotnika, jako dla dziada i króla węzów, a boskiego opiekuna, mogącego wzbudzać pomyślnie wiatry i burze ²⁾. Wspomnieć tu też można o czci wielkiego węża u plemion peruwjańskich, która ustąpić musiała przed religją Inków. Starożytny pisarz mówi o niej: „Czczą oni djabła, pokazującego się im pod postacią zwierzęcia, lub węża i z nim rozmawiają” ³⁾. Po tych przykładach czystej ofjolatrji, możemy śledzić ją aż do Europy klasycznej i barbarzyńskiej. Wielki wąż bronił twierdzy Aten i otrzymywał co miesiąc placek z miodem ⁴⁾; rzymski „genius loci” ukazywał się pod postacią węża (Nullus enim locus sine genio est, qui per anguem plerumque ostenditur) ⁵⁾; dawni Prusacy czcili węże i ofiarowywali strawę węzom domowym ⁶⁾. Lombardowie czcili złotą żmiję, którą wreszcie Barbatus zdobył i kazał złotnikom

¹⁾ Ward *Hindoos* II, 195, i dalsze.

²⁾ Schoolcraft, część III, 231; Brinton, 108, itd.

³⁾ Garcilaso de la Vega *Comentarios Reales* I, 9.

⁴⁾ Herodot, VIII, 41.

⁵⁾ Servius ad Aen., V, 95.

⁶⁾ Hartknoch *Preussen*, część I, 143, 162.

przerobić na patynę i kielich ¹⁾. Europa nie zapomniała bajki, opowiadanej przez piastunki, jak również poważnego wierzenia, że bywają węże, które w złotej koronie na głowie przychodzą pić mleko z miseczki dziecka; łagodne i łaskawe, chociaż rzadko widywane, opiekują się one krowami i dziećmi i wróżą śmierć w rodzinie; para zaś węży domowych jest w mistycznym związku z życiem i śmiercią gospodarza i gospodyni domu ²⁾. Bezpośrednia cześć węży uwydatniała się bardzo w religjach krajowych Azji południowej; zajmowała ona prawdopodobnie niepoślednie miejsce w pierwotnym buddyzmie indyjskim, a rzeźby na grobowcu w Sanczi wyobrażają sceny oddawania czci bóstwu, pięciogłowemu wężowi, znajdującemu się w świątyni. Otacza go tłum czcicieli węży z wyrastającymi im z ramion żmijami, a radza ich ma w kształcie hełmu na głowie węża o pięciu łbach. Lecz tutaj i teoria totemistyczna łączy się z ofjolatryą. „Nâga”, imię sanskryckie węża, staje się zwykłą nazwą i samych czcicieli, skąd wynika dla mitologii możność wykrycia istotnego znaczenia podań o plemionach węzowych, to jest o ludach, które były oczywiście czcicielami węży, a które nazwisko swe rodowe, Nâga, od węży otrzymały, wraz z urojonem pochodzeniem od płazów ³⁾. „Nagowicze” ci z wielu względów podobni są do plemion Indjan Wężowych w Ameryce i do plemienia Wężów, czyli Ofjogienów trojańskich, pokrewnych żmijom, których ukąszenie umieli leczyć dotknięciem, a pochodzących jakoby od starożytnego bohatera, zamienionego w węża ⁴⁾.

Węże zajmują wybitne stanowisko w religjach różnych ludów, uchodząc za wcielenie, obstonę lub symbol najwyższych bogów. Przypominamy tu grzechotnika, czczonego w świątyni słońca u Naczów, oraz węża, należącego imieniem i postacią do azteckiego bóstwa Kuecalkoatl ⁵⁾; węża, czczonego dotychczas przez Murzynów na wybrzeżu Niewolniczem, z powodu, że bóstwo ma w nim mieszkać ⁶⁾; węża, chowanego i karmionego mlekiem w świątyni Potrimposa,

¹⁾ Grimm *D. M.* 648.

²⁾ Grimm *D. M.* 650. Rochholz *Deutscher Glaube* itd., I, 146. Monnier *Traditions Populaires* 644. Grohmann *Aberglauben aus Böhmen* itd. 78. Ralston *Songs of Russian People* 175.

³⁾ Fergusson *Tree and Serpent Worship* 55 itd., tabl. XXIV. M' Lennan, l. c. 563, itd.

⁴⁾ Strabo, XIII, 1, 14.

⁵⁾ J. G. Müller *Amer. Urrelig.* 62, 585.

⁶⁾ J. B. Schlegel *Ewe-Sprache* XIV.

boga dawnych Słowian ¹⁾; Asklepjos, bóstwo uzdrawiające, wyobrażane było symbolicznie przez węża i przebywało w wielkim, oswojonym wężu, chowanym w świątyni jego, albo przez węża tego się objawiało ²⁾ (wątpliwą jest rzeczą, czy istnieje związek kultu pierwotnego z późniejszą symboliką, poczytującą węża, odnawiającego się przez zmianę skóry, za godło nowego życia, czyli nieśmiertelności); fenicki zaś wąż, trzymający ogon w pysku, symbol świata i boga, nieba Taauta, był może w pierwotnym znaczeniu mitycznym wężem świata, jak skandynawski Midgard, płaz, którego wyobrażenia wieków późniejszych zmieniła i obróciła w godło wieczności ³⁾. Nie dowiedziono jednak, iżby rasy dzikie, zapatrujące się tak mistycznie na węża, wysnuły kiedykolwiek z umysłów swoich pojęcie tak nam znane, mianowicie poczytywanie węża za uosobienie zła ⁴⁾. W starożytności przypisywać może wolno taką rolę potworowi, którego kształty dobrze nam są znane z trumien z mumjami, a którego Egipcjanie znali, jako Apofisa piekielnego ⁵⁾, a także bez wątpienia wężowi niszczycielowi Żaratustrjan, zwanemu Aży Dahaka ⁶⁾, który ma tyle podobieństwa do semickiego węża Ede-nu, będącego z nim prawdopodobnie w związku historycznym. Dziwne zlanie się dawnych obrzędów ofjolatryi z mistycznymi pomysłami gnostycyzmu ukazuje się w kulcie, znanym z tradycji (prawda, czy potwarz?) o napół chrześcijańskiej sekcji Ofitów, którzy czcili jakoby oswojonego węża; wywabiano go z klatki, aby się okręcił koło sakramentalnego chleba i czczono go, jako przedstawiciela wielkiego króla niebieskiego, który na początku świata dał mężowi i żonie jego znajomość tajemnic ⁷⁾. Tak więc w czci

¹⁾ Hanusch *Slaw. Myth.* 217. [Nie Słowian, lecz Litwinów.—Przyp. tłumacza].

²⁾ Pauzan., II, 28; Eljan, XVI, 39. Ob. Welcker *Griech. Götterl.* II, 734.

³⁾ Macrob. *Saturnal.* I, 9. Movers *Phönizier* I, 500.

⁴⁾ Szczegóły w Schoolcrafta *Ind. Tribes*, część I, 38, 414, można przypisać wpływowi chrześcijan. Ob. Brinton, 121.

⁵⁾ Lepsius *Todtenbuch*, oraz przekład Bircha w Bunsena *Egypten* V.

⁶⁾ Spiegel *Avesta* I, 66, III, lix.

⁷⁾ Epiphan. *Adv. Haeres.* XXXVII. Tertuljan *De Praescript. contra Haereticos* 47.

zwierząt spotykamy krańcowe typy czci religijnej, od grubego materializmu aż do wybujałego mistycyzmu ¹⁾).

W dotychczasowych badaniach naszych o teorii animistycznej uwagę naszą pochłaniały szczególnie owe mniejsze duchy, których czynności dotyczą bliższych i drobniejszych szczegółów życia i warunków jego. Istnieje wszakże osobny dział zjawisk, stanowiących ogniwo, łączące szereg poprzedni z pojęciami o istotach nadprzyrodzonych, mających ważniejsze zadanie. Trafne zdanie Augusta Comte'a zwraca uwagę naszą na ważny punkt w rozwoju pojęć teologicznych, który postaramy się najdokładniej tu wyświecić. W swojej „Philosophie Positive” odróżnia on bóstwa właściwe, w ich charakterze ogólnym i abstrakcyjnym, od fetyszów właściwych (tj. przedmiotów użytkownionych). Fetysz panuje tylko nad jednym przedmiotem, z którym jest nierozłącznym, a bogowie rządzą całym szeregiem zjawisk w różnych ciałach. Gdy więc, ciągnie dalej, podobny rozwój wszystkich dębów doprowadził do teologicznego uogólnienia objawów życia tego drzewa, to istota nadprzyrodzona, otrzymana w ten sposób, nie była już fetyszem jednego osobnika, ale bóstwem lasu. Tutaj przejście myśli od fetyszyzmu do politeizmu uległo nieuniknionej przewadze pojęć ogólnych nad indywidualnemi ²⁾. Spostrzeżenie to Comte'a wolno jeszcze trafniej zastosować do całego szeregu istot nadprzyrodzonych, które nazwać można bóstwami gatunkowemi. Niezmiernie zajmującym jest badanie grubych usiłowań teologii barbarzyńskiej ku wytłumaczeniu jedności, ujawniającej się w wielkiej liczbie przedmiotów. Do celu tego zdąża ona uogólniając indywidualność i widząc w niej gatunek. Chcąc wyjaśnić istnienie tego, co nazywamy gatunkiem, teologja musi wprowadzić tu w grę jakiegoś przodka, jakiś pierwowzór, jakieś bóstwo całego gatunku, albo jakąś kombinację wszystkich tych pojęć. Rodziny roślin i zwierząt były bez wątpienia pierwszym i najdostępniejszym polem dla tego rodzaju teorii. Jednostajność każdego gatunku poddawała przypuszczenie wspólnego pokrewieństwa, a także myśl, że istoty tak dalece pozbawione indywidualności, obdarzone przymiotami tak podobnemi i jakgdyby wymierzonymi i określonymi przez pewne prawa, nie mogą być niezawisłemi i samo-

¹⁾ Zbiory przykładów zoolatrji wogóle znajdziemy w Bastiana *Das Thier in seiner mythologischen Bedeutung*; ob. Bastian i Hartmann *Zeitschrift für Ethnologie* I; Meiners *Geschichte der Religionen* I.

²⁾ Comte *Philosophie Positive* V, 101.

wolnemi działaczami, lecz tylko naśladownictwem jednego wspólnego wzoru, lub poprostu narzędziami bogów. W Polinezji, jakżeśmy wspominali, pewne gatunki zwierząt uchodzą za wcielenie niektórych bóstw, a o Samoańczykach wiemy, że zadawali sobie pytania i dawali odpowiedzi co do indywidualności takich istot. Tak np. mieszkaniec wsi, której bóstwo ukazywać się zwykło pod postacią sowy, znalazłszy trupa sowy przy drodze, wyprawia świętemu ptakowi pogrzeb bardzo ceremonjalny i oddaje się żalowi, chociaż nie przypuszcza, iżby bóg umarł, gdyż pozostaje on wcielonym we wszystkich innych sowach ¹⁾. Ks. Hjeronim Boscan dostarcza ciekawej paraleli do tego pojmowania rzeczy, mówiąc o plemieniu Akagczemen w górnej Kalifornji. Czci ono ptaka „panes”, prawdopodobnie sępa, lub orła i co rok zabija jednego z nich w świątyni wioskowej, nie przelewając krwi, lecz paląc ciało. Nadto krajowcy twierdzą, że jeden i ten sam ptak zabitym zostaje co roku, a nawet, że wszystkie wsi zabijają tego samego osobnika ²⁾. Z opisu Acosty znamy inną teorię boskich pierwowzorów, wytworzoną przez stosunkowo wysoko rozwiniętych Peruwjan. Mówiąc o bóstwach-gwiazdach, opowiada on, że pasterze czczą pewną gwiazdę, zwaną „Owcą”; inna gwiazda „Tygrys” strzeże ludzi od tygrysa i t. d. „I wogóle, dodaje, o wszystkich zwierzętach i ptakach na ziemi mówią, że mają swoich przedstawicieli w niebie, od których zależy wzrost ich i rozmnażanie się; za takich uchodzą różne gwiazdy, zwane Czakana, Topatorka, Mamana, Mizko, Mikikirej i t. p., tak, iż rzecz można, że byli oni do pewnego stopnia zwolennikami „pra-idei” Platona” ³⁾. Indjanie Ameryki północnej wyobrażali sobie wspólnych przodków, czy też bogów gatunkowych po swojemu. Pewien misjonarz tak opisuje wyobrażenia ich z roku 1634: „Mówią też oni, że wszystkie zwierzęta danego gatunku mają starszego brata, który jest początkiem i źródłem wszystkich osobników; starszy brat jest niezwykle wielkim i potężnym. Starszy brat bobrów naszych jest może tak duży, jak nasza chatka.” Według innego dawnego opowiadania ⁴⁾, każdy gatunek zwierząt ma swój pierwowzór

¹⁾ Turner *Polynesia* 242.

²⁾ Brinton *Myths of New World* 105.

³⁾ Acosta *Historia de las Indias* ks. V, rozdz. IV; Rivero i Tschudi, 161, 179; J. G. Müller, 365.

⁴⁾ Le Jeune w *Rel. des Jés. dans la Nouvelle France*, 1634, str. 13. Lafitau *Moeurs des Sauvages* I, 370. Ob. Waitz, III, 194; Schoolcraft, część III, 327.

w krainie duchów; istnieje tam między innemi manitu, czyli pierwowzór wszystkich wołów, który ożywia wszystkie woły. Pojęcia te są oczywiście w związku z wyobrażeniami innych ludów. Na rajskiej wyspie Bujanie mitów rosyjskich znajduje się Wąż, starszy od wszystkich węzów, Kruk proroczy, starszy brat wszystkich kruków i Ptak, największy i najstarszy ze wszystkich ptaków, z żelaznym dziobem i miedzianemi szponami, oraz Matka Pszczół, najstarsza z pszczoł ¹⁾. W znacznie późniejszym opisie Iroków przez Morgana znajdujemy wzmiankę o wierze ich w ducha każdego gatunku drzewa i roślin, więc w ducha dębu, cykuty, wiązu, czernicy, maliny, mięty, tytuniu i t. d.; wszystkie prawie stworzenia i rośliny są pod opieką duchów ²⁾. Zasada takich duchów gatunkowych jest może najdokładniej wyłożona przez Castréna w dziele jego o mitologii fińskiej. Opisuując syberyjski kult przyrody, stawia on Samojedów na najniższym szczeblu kultury. Bezpośrednia cześć ich dla przyrody jest może zabytkiem pierwotnych wyobrażeń religijnych całego szczepu turańskiego. Pojęcia bardziej ucywilizowanych Finów, aczkolwiek pogan, różniły się jednak znacznie. Każda rzecz w przyrodzie ma „haltia”, bóstwo opiekuńcze, czyli gienjusza, istotę, która była stwórcą jej i pozostaje z nią w związku. Bóstwa te, czy gienjusze nie są przywiązane do każdego znikomego przedmiotu, lecz są istotami, obdarzonymi wolnością i mającemi ruch, postać, ciało i duszę. Istnienie ich nie zależy bynajmniej od istnienia pojedynczych przedmiotów, bo chociaż niema nic na świecie bez ducha opiekuńczego, to wszakże bóstwo to ogarnia cały rodzaj, czy gatunek. Każdy jesion, kamień, dom ma swego „haltia”; ale ten sam „haltia” związanym jest z innemi jesionami, kamieniami, domami, które mogą ginąć pojedynczo, lecz duch, władający niemi, nie przestaje żyć w gatunku ³⁾. Podobny pogląd istniał u wszystkich więcej ucywilizowanych ludów; przypomnimy tu poglądy Egipcjan i Greków, według których gatunki roślin i zwierząt były symbolami osobnych bogów i były pod ich opieką. Wyobrażenie to przebija się najsilniej w filozofii rabinów, która przypisuje każdemu z 2100

¹⁾ Ralston *Songs of the Russian People* 375. Mit słowiański o Bujanie z ociekającym tłuszczem dębem i z leżącym pod nim wężem Garafena, jest oczywiście podobnym do mitu skandynawskiego o jesionie Yggdrasill i o wężu Nidhöggu u stóp jego, oraz o dwóch łabędziach Urdharfounta, rodzicach wszystkich łabędzi.

²⁾ Morgan *Iroquois* 162.

³⁾ Castrén *Finnish Myth.* 106, 160, 189 itd.

gatunków roślin anioła przedstawiciela w niebie i uważa to za przyczynę lewickiego zakazu mieszania się pomiędzy zwierzętami i roślinami ¹⁾. Ks. Acosta zauważył już ciekawe podobieństwo, zachodzące między temi grubemi pomyśłami teologicznemi, a ucywilizowanemi pojęciami filozoficznemi, które je zastąpiły, a prezydent De Broses wznowił to spostrzeżenie, porównywając prawzory Czerwonoskórych z nauką Platona o arcytypach ²⁾. Teoria taka odpowiada najzupełniej dążeniom przyrodników, którzy chcą wyprowadzać każdy gatunek od jednej pierwszej pary; a chociaż nie można stosować idei tej do przedmiotów martwych, jednak język zlekka odcieniował ją w przenośni, gdyż o tuzinie podobnych do siebie mieczów, ubrań, lub krzeseł mówimy, że według jednostajnych *patronów* je wyrobiono (po angielsku *pattern* = *patronus*, niby ojciec) i to z pewnej *materji* (ang. *matter* = materia, substancja macierzysta).

¹⁾ Eisenmenger *Judenthum* część II, 376. Bastian *Ménsch* III, 194.

²⁾ De Broses *Dieux Fétiches* 58.

ROZDZIAŁ XVI.

Animizm (ciąg dalszy).

Wyższe bóstwa politeistyczne. — Bóstwa posiadają przymioty ludzkie. — Władcy hierarchji duchów. — Politeizm: przebieg rozwoju jego w niższej i wyższej kulturze. — Zasady badania: klasyfikacja bóstw podług ogólnego pojęcia o znaczeniu ich i działaniu. — Bóg nieba. — Bóg deszczu. — Bóg grzmotu. — Bóg wiatru. — Bóg ziemi. — Bóg wody. — Bóg morza. — Bóg ognia. — Bóg słońca. — Bóg księżyca.

Czyniąc przegląd religji całego świata i badając opisy bóstw u wszystkich ludów, a chcąc określić myśl przewodnią teologii, możemy uciec się do utartego, polemicznego terminu. Człowiek przypisuje zwykle bóstwom postać, namiętności i usposobienie ludzkie, więc nazwać go możemy albo antropomorfistą, albo antropopatystą, albo też (aby dopełnić szeregu) antropofizystą. Ten kierunek pojęć religijnych, mający taką przewagę w umysłach ludzkości, potwierdza teorię naszą o rozwoju animizmu. Mniemanie, że pojęcie duszy ludzkiej jest wistocie „fons et origo” (źródłem i początkiem) wyobrażeń o duchach i bóstwach, ma podporę w fakcie, który już znamy, że dusza ludzka może przechodzić do rzędu złych, albo dobrych duchów, a wreszcie do rzędu bogów. Lecz prócz tego, gdy zbadamy naturę wielkich bogów narodowych, w które się wcieliły wszystkie zjawiska i prawa przyrody, to i tu się przekonamy, że potężne te bóstwa wzorowane są na duszach ludzkich; że duch ludzki był pierwowzorem uczuć bogów i upodobań, ich usposobienia i zwyczajów, woli i czynów, a nawet ciała i postaci, pomimo

dodawanej zwykle przesady i potworności. Klucza do poznania bóstw majorum gentium szukać należy w odbiciu spraw ludzkich; to też gdy bliżej spoglądamy na postacie te w właściwym im oświeceniu teologicznem, przychodzą nam na myśl słowa Psalmisty: „Myślałeś, żem podobny do ciebie.”

Wyższe bóstwa politeistów zajmują odpowiednie miejsca w ogólnym animistycznym systemie całej ludzkości. Samo z siebie wypływa, że jak człowiek służył za wzór dla bóstwa, tak społeczeństwo ludzkie i urzędzenia społeczne stały się wzorem społeczeństwa boskiego. Czem dla ludzi są królowie i wodzowie, tem dla niższych duchów są wielcy bogowie. Różnią się oni od dusz i niższych istot nadprzyrodzonych, które dotychczas zajmowały głównie uwagę naszą, ale różnica ta jest raczej różnicą stanu, godności, niż natury. Są oni duchami osobowemi, rządzącemi takimiż duchami. Potężne bóstwa panują nad duszami, które opuściły ciało, nad cieniami przodków, gienjuszami, przywiązanemi do miejscowości, skał, źródeł i drzew, nad zastępami dobrych i złych duchów i resztą społeczeństwa nadprzyrodzonego. Wpływ bóstw tych dotyka tylko pośrednio potrzeb miejscowych, lub indywidualnych; mogą one natomiast działać dowolnie i bezpośrednio w obszernem swoim państwie i panować, oraz rządzić za pośrednictwem niższych istot swego rodzaju, które są sługami ich, pośrednikami i wykonawcami. Wielcy bogowie politeizmu, liczni i ściśle określani w teologii świata ucywilizowanego, nie są jednak jej wytworem. Główne ich typy zarysowują się już w religjach niższych ludów i od tamą postępująca, lub wstecz się cofająca cywilizacja posiadała zawsze poetów swoich, kapłanów, baśniarzy, historyków, teologów i filozofów, którzy odnawiali, rozwijali, obalali, lub poniżali potężnych władców panteonu.

Prawie w każdym opisie dzikiego, lub barbarzyńskiego systemu religijnego występują wielcy bogowie w świecie duchów, jak wodzowie w społeczeństwach ludzkich. W rzędzie ich spotykają się wielkie bóstwa, złe, lub dobre, które przybyły wraz z misjonarzami chrześcijańskimi, lub w skutek zetknięcia się z innemi religjami. Trudno często odróżnić od nich prawdziwych, miejscowych bogów o postaci animistycznej, pochodzenia krajowego. Przykłady zawikłań tego rodzaju, nasuwające zawile zagadnienia teologiczne, zaczerpnijemy z niżej rozbieranych systemów politeistycznych. Na czele australskich istot nadludzkich, rojów dusz i duchów przyrody, stoją mityczne, wyższe bóstwa: Nguk-wonga, duch wód; Biam, twórca pieśni obrzędowych i sprawca chorób, który tożsamym jest może z Bajamem, stwórcą; Nambadżan-

di i Warrugura, panowie nieba i świata podziemnego ¹⁾. W Ameryce południowej widzimy w teologii Manaoan (których imię jest nam dobrze znane z głośnej legiendy o El Dorado i o złotem mieście Manoa) bogów Mauari i Saraua, których można nazwać dobrym i złym duchem, a także dwóch Gamainhaów, duchów wód i lasów ²⁾. W Ameryce północnej znajdujemy uroczystą ofiarę Algonkinów, a w połączeniu z nią spis dwunastu głównych „manitu”, czyli bogów: na czele stoi Wielki Manitu w niebie, potem Słońce, Księżyc, Ziemia, Ogień, Woda, bóg Domowy, Ryż i cztery Wiatry, czyli strony świata ³⁾. W Polinezji tłum cieni przodków, oraz niższych bóstw ziemi, morza i powietrza podlegał wielkim bogom Pokoju i Wojny, imieniem Oro i Tane, bóstwom narodowym Tahiti i Huahine, a także Raitu-buowi, stwórcy nieba, Hinie, która pomagała mu w dziele tworzenia świata i ojcu jej Taaroaowi, „niestworzonemu stwórcy”, który mieszka w niebie ⁴⁾. U Dajaków na Borneo pospółstwo duchów składa się z dusz zmarłych i z istot, mieszkających we wspaniałych starych lasach, na szczycie wyniosłych wzgórz, oraz duchów, unoszących się nad wioskami i pożerających zapasy ryżu. Nad duchami temi panują: Tapa, stwórca i opiekun człowiek; Jang, który nauczył Dajaków religji; Dżirong, którego wydziałem są urodziny i śmierć człowieka i Tenabi, stwórciel ziemi i wszystkich rzeczy, oprócz człowieka ⁵⁾. Teologja Afryki zachodniej na wybrzeżu Niewolniczem posiada systematyczny schemat, według którego całą przyrodę ożywiają duchy, wrogo, lub przyjaźnie usposobione dla człowieka. Duchy te mieszkają w polu, w lesie, w górach i dolinach, żyją w powietrzu i wodzie. Wiele z nich było duszami ludzkiemi, to też przebywają w pobliżu grobów i ludzi i mają wpływ na bogów świata podziemnego, którym cześć oddają. Do rzędu tych „edrô” należą też bóstwa opiekuńcze ludzi, rodzin i plemion. Ale nad wszystkiemi temi podrzędniejszymi istotami panuje bóg najwyższy, Mawu. Misjonarz, który opisuje tę murzyńską hierarchję bogów, widzi w nich poprostu szatana i aniołów jego ⁶⁾. W Azji niższe duchy Samojedów, przy-

¹⁾ Eyre *Australia* II, 362; Oldfield w *Tr. Eth. Soc.* III, 228; Lang *Queensland* 444.

²⁾ Martius *Ethnog. Amer.* I, 583.

³⁾ Loskiel *Ind. of N. America* część I, 43.

⁴⁾ Ellis *Polyn. Res.* I, 322.

⁵⁾ St. John *Far East* I, 180.

⁶⁾ J. B. Schlegel *Schlüssel zur Ewe Sprache* str. XII; por. Bowena *Yoruba Lang.* w *Smithsonian Contrib.* I, str. XVI.

wiązane do małych fetyszów, oraz drobne chochliki leśne i wodne mają nad sobą wyższe bóstwa: Ducha lasów, Ducha rzeki, Słońce, Księżyc, Złego Ducha i najwyższego ze wszystkich Dobrego Ducha ¹⁾. Niezliczona ilość bogów miejscowych napęlnia świat Chondów, rządzi życiem przyrody, czuwa nad życiem człowieka i ma swoich zwierzchników. Bogowie ci podlegają ubóstwionym duszom ludzi, którzy się stali bogami opiekuńczymi plemion. Ponad duszami temi stoi sześciu wielkich bogów: bóg deszczu, bogini pierwszych owoców, bóg wzrostu, bóg myśliwstwa, żelazny bóg wojny, bóg granic i obok nich sędzia umarłych. Panem wszystkich bogów jest bóg-słońce i stwórca, Boora Pennu, z żoną, potężną boginią ziemi, Tari Pennu ²⁾. Zdobywcy hiszpańscy zastali w Meksyku skończoną i dokładną hjerarchję istot nadprzyrodzonych. Niezliczone mnóstwo małych bogów odbierało cześć po chatach i na drogach, w gajach i świątyniach. Szły dalej szeregi bogów kwiatów lub „pulque”, myśliwych i złotników, a wkońcu gromada wielkich bogów narodowych, panów świata, tak dobrze znana mitologom. Oto ich nazwy: Centeotl, bogini ziemi, Tlalok, bóg wody, Huicilopostli, bóg wojny, Miktlanteuktli, pan piekła, Tonatiuh, słońce i Mectli, księżyc ³⁾. Wychodząc z teologii dzikich plemion, uczony przejść musi z kolei do hjerarchji politeistycznej bogów aryjskich. W Grecji starożytnej gromadzący chmury bóg nieba panuje nad takimi bóstwami, jak bóg wojny, bogini miłości, bóg słońca, bogini księżyca, bóg ognia i król świata podziemnego, wiatry i rzeki, nimfy lasów, drzew i źródeł ⁴⁾. W Indjach nowożytnych Brahma-Wisnu-Siwa króluje nad zastępem bóstw różnorodnych, często nawet niewyraźnej natury, ale między którymi znajdują się postaci tak jasno określone, jak Indra, bóg nieba, Sûrya, bóg słońca, Agni, bóg ognia, Pawana, bóg wiatrów, Waruna, bóg wód, Jama, pan świata podziemnego, Kâma, bóg miłości i Kârttikeja, bóg wojny, Panczânana, który zsyła epilepsję, Manasâ, który chroni od ukąszenia węża, boskie Rzeki i niżej stojące chochliki, nimfy, demony, duchy rządzące ziemią i niebem — Gandharwy, Apsary, Siddhy, Asury, Bhûty, Râkszasy ⁵⁾.

Systematycznego porównania religji politeistycznych dokonano w ostatnich czasach; dało ono zdumiewające rezulta-

¹⁾ Samoiedia, u Pinkertona, I, 531.

²⁾ Macpherson, 84 itd.

³⁾ Clavigero *Messico* II, rozdz. I.

⁴⁾ Gladstone *Juventus Mundi* rozdz. VII itd.

⁵⁾ Ward *Hindoos* II.

ty. Osiągnięto je przez zastosowanie dokładnych stosunkowo metod; porównywano np. starożytne bóstwa aryjskie z Wedów, z bóstwami poematów Homera i zauważono taką łączność, jaka istnieje między Eddą skandynawską, a staremi bogami angielskimi, których imiona odnajdujemy na mapach Anglii, jako nazwy miejscowości i które służą do określenia dni tygodnia. Nie trzeba chyba dodawać, że drobiazgowe porównywanie bóstw ludów jednoplemiennych, a tem bardziej bóstw ludów, których nie łączy ani język, ani historia, jest nader trudnem zadaniem. Staroświeckie utożsamianie bogów z bohaterami różnych ludów opiera się zwykle na złudzeniu. Nie miało ono innych podstaw, jak podobieństwo w brzmieniu nazwisk; wszak dowodzono, że indyjski Brama i Pradžâpati są hebrajskim Abrahamem i Jafetem, a Wilhelm Jones utożsamiał Wodana z Buddą. Również bezzasadnem było twierdzenie, że Beal celtycki, którego ognie obrzędowe (bealtines) są w związku z całym szeregiem zwyczajów palenia ognia, znanych kilku gałęziom rasy aryjskiej, że Beal ten jest Belem, albo Baalem ludów semickich. Uczoność klasyczna w czasach odrodzenia postawiła niestety przedmiot ten na fałszywej podstawie, przyjąwszy bóstwa greckie w spaczonych postaci i pod zmienioną nazwą, jakie posiadały w literaturze łacińskiej. Trafność pewnej części tych porównań, jak utożsamianie Zeusa z Jupiterem i Hestji z Westą, ułatwiła błędzenie na tej drodze do tego stopnia, że Kronosa uznano za Saturna, Posejdona za Neptuna, a Atenę za Minervę. Do jakich wyników dojść może teologia porównawcza, oparta na takiej zasadzie, okazuje się z następującej próbki. Thota utożsamiono z Hermesem, Hermesa z Merkurym, a Merkurego z Wodanem, z czegooby wynikało, iż boski pisarz bogów egipskich o głowie ibisa stał się teutońskim panem szalejącej burzy, mieszkającym w niebie. Klucza do badania procesów duchowych, które skłaniają ludzkość do wytwarzania świata bogów w sposób tak podobny, a jednak tak różny, nie wolno szukać w tak powierzchownych podobieństwach.

Najtrzeźwiejszy nawet badacz tej kwestji nie uniknie zakłopotania wobec zmian, którym ulegają bóstwa przez rozwój niezależny od wpływów zewnętrznych i przez zapożyczenia z obczyzny. Nawet u niższych ludów bogowie, uświęceni odwieczną czcią i legendą tradycyjną, nabywają charakteru skomplikowanego, obfitującego w naleciałości. Mitołóg, który zakreśla sobie zadanie sformułowania i ścisłego opisu Miczabu'a Czerwonoskórych w charakterze boga nieba, boga wody, stwórcy ziemi i pierwszego przodka człowieka, albo który bada naturę polinezyjskiego Maui'ego w roli je-

go, jako słońca, pana nieba i piekła, pierwszego człowieka i bohatera wysp oceanu Południowego, znajdzie się w takim samem położeniu, jak badacz teologii semickiej, lub aryjskiej, który zdać sobie sprawy nie może z różnorodnych właściwości Baala, Astarty, Heraklesa i Ateny. Wilhelm Jones nie przesadzał chyba trudności, przywiązanych do tego przedmiotu, gdy przeszło ośmdziesiąt lat temu wygłosił zdanie w pierwszej noworocznej mowie w Azjatyckim Towarzystwie Bengalskiem, w czasie, gdy odkrycie podobieństw greckiego panteonu do indyjskiego napępiało go zapalem do teologii porównawczej. „Nie powinno nas dziwić, mówił, gdy przy bliższem zbadaniu charakter wszystkich bogów pogańskich, męskich i żeńskich stopi się w jeden, lub dwa typy. Wszystko zdaje się stwierdzać mniemanie, że tłum bogów i bogiń w starożytnym Rzymie i w nowożytnym Váránesie (Benares) oznacza jedynie siły przyrody, a szczególnie słońca, lecz wyrażone w tak różnorodny sposób i w takiej mnogości nazw fantastycznych”. Co się tyczy wędrówki bogów z kraju do kraju i zmian, którym mogą ulec w drodze, to możemy osądzić to z przykładów, których dostarcza nam historia. Nie tylko takie rzeczy się zdarzają, że jeden naród od drugiego pożycza boga, wraz ze wszystkimi przymiotami jego i utartymi obrzędami, jak np. że w Rzymie czciciele słońca mogli odbywać obrzędy swe w świątyni greckiego Apolla, egipskiego Ozyrysa, perskiego Mitry, albo syryjskiego Elagabala: zetknięcie się dwóch narodów może wytworzyć jeszcze osobliwsze kombinacje. Orientalista potwierdzi dziwną mieszaninę mowy i religji indyjskiej z arabską w następujących szczegółach, zaczerpniętych u dzikich plemion półwyspu Malajskiego. Słyszymy tam o bogu ziemi Dżin-Bumi (arab. dżin=demon, sanskr. bhūmi=ziemia); kadziła palą tam na cześć Dżewadżewy (sanskr. dewa=bóg), który jest pośrednikiem między ludźmi a Pirmanem, najwyższem i niewidzialnem bóstwem na niebie (Brahma?); Allah Táala mużułmański i żona jego Nabi Mahamad (prorok Mahomet) ukazują się tu ze zmienionym charakterem, jako stwórca i niszczyiciel wszystkich rzeczy. Duchy, czczone w kamieniach, noszą nazwę indyjską „dewa”, tj. bóstwo, lecz nawrócenie na islam zostawiło piętno swe na umyśle czcicieli kamieni, więc świętym głazom dają nazwę Proroka Mahometa ¹⁾. Jeżeli chodzi o bliższe przykłady, to możemy przytoczyć złośliwego demona Aeszma-Daewę dawnych Persów, który staje się Asmodeuszem w księdze Tobjasza, tuła się w poda-

¹⁾ *Journ. Ind. Archip.* I, 33, 255, 275, 338; II, 692.

niach średniowiecznych o djabłach i kończy wreszcie karierę swoją jako „Djabeł kulawy” Le Sage’a. Nawet bóg wojny, Huīcilopectli Azteków figuruje jako demon Ficlipucli w dramacie ludowym o doktorze Fauście.

Pomimo tych dowodów bezpośredniej łączności pomiędzy bogami, należącymi do dwóch ludów, przy porównywaniu etnograficznem religii różnych narodów jedyną rozsądną i bezpieczną zasadą jest: przestawianie w utożsamianiu bóstw na przymiotach, które są im wspólne. Tak więc można porównywać Dendida Białego Nilu z aryjskim Indrą, ale tyle tylko, ile obaj są bogami nieba i deszczu; Tonatiuha Azteków z greckim Apollem, ile obaj są bogami słońca; Bajamego australskiego z Torem skandynawskim, ile obaj są bogami grzmotu. Ale najbliższem zadaniem naszym jest przedstawienie wielobóstwa, jako gałęzi animizmu; to zaś nie wymaga szczegółowego porównywania systemów, które byłoby odpowiednie w podręczniku wszystkich religii świata. Wielkich bogów można klasyfikować naukowo i badać według zasadniczych ich znamion, oraz według wyraźnych i jasnych pojęć, które mają przedstawiać, chociaż noszą często imiona niejasne, a cechy osobowości miewają poprzecinaczane i zagmatwane. Przestaniemy więc tu na wykazaniu jednostajności zasady, na której opierała się myśl teologów niższych ludów, tworząca te odwieczne, znane nam typy bóstw, które poznaliśmy w szkołach jeszcze z panteonu mitologii klasycznej. Dostrzeżemy, że główne, choć nie wszystkie postaci należą do czci przyrody i od nich przegląd rozpoczniemy. Niebo, ziemia, deszcz, grzmot, woda, morze, ogień, słońce i księżyc odbierają cześć albo bezpośrednią, albo też występują uosabiane, jako odrębne bóstwa, czasami zupełnie od nich odłączane, a potem w postaci antropomorficznej stające się przedmiotem czci. Cały ten szereg pojęć opiera się najwyraźniej na zasadach dzikiego fetysyzmu. Wielcy bogowie przyrody są oczywiście obdarzeni wielką potęgą i wielkim wpływem, ale dzieje się to skutkiem tego, że zjawiska przyrody, do których się odnoszą, są też niezmiernie potężne; bogowie ci, chociaż ze wszech miar przewyższają mniejszych fetyszów, niemniej jednak są fetyszami.

W religii Indian północno-amerykańskich bóg nieba jest wybornym przykładem stopniowego zlewania się w jedną całość nieba materialnego z osobą bóstwa. Ks. Brebeuf opisuje w czasach najpierwszej kolonizacji francuskiej, jak Huronowie zwracali się do ziemi, rzek, jezior i skał niebezpiecznych, a szczególnie do nieba w przekonaniu, że wszystko to jest ożywione i zamieszkane przez duchy. Mówili oni wprost do nieba, nazywając je imieniem jego „Aronhiaté!”

Rzucając tytuń ofiarny w ogień, chcą pozyskać opiekę nieba i wołają: „Aronhiaté! (Niebo!) wejrzyj na ofiarę moją i zlituj się nade mną, pomóż mi!” Uciekają się do nieba we wszystkich potrzebach i czczą je nade wszystko, widząc w niem coś wyjątkowo boskiego. Wyobrażają sobie, że w niebie przebywa „oki”, tj. duch, czy siła, rządząca porami roku, wiatrami i falami. Lękają się gniewu jego, wzywają na świadka, gdy składają ważną obietnicę, lub przysięgę i powiadają, że niebo słyszy, co robimy dzisiaj i że boimy się kary, gdybyśmy złamali słowo. Jeden ze sławnych czarowników tego plemienia mawiał: Niebo gniewa się, jeżeli ludzie drwią z niego; jeżeli wołają codzień do nieba „Aronhiaté!” a nic mu nie dają, to się mści. Słoworód nasuwa przypuszczenie, że boskie niebo jest istotnem znaczeniem najwyższego bóstwa Iroków, zwanego Taronhiawagon, co znaczy „z nieba rodem”, czy też „trzymający niebo”. Święto jego przypadało około zimowego przesilenia; on to wyprowadził przodków plemienia z jakiejś góry, nauczył ich myślistwa, małżeństwa i wiary, dał im zboże, ziarna, owoce, kartofle i tytuń i kierował ich wędrówkami. U ludów Ameryki północnej pojęcie o boskiem niebie posłużyło nie tylko za podstawę do utworzenia boga nieba, ale pod wpływem chrześcijaństwa przeszło w ogólniejsze pojęcie o bóstwie Wielkim-Duchu w niebie ¹⁾. Zuluanie w Afryce południowej mówią o niebie, jak o osobie, przypisując jej moc wykonywania woli swojej i mówią też o panu nieba, którego gniew daje się słyszeć w czasie burzy. Królowna bajki zuluńskiej, znajdująca się w niewoli u pół-ludzi, wyrzuca uosobionemu niebu, że robi to, co zwykle i nie spełnia życzenia jej, nie niszczy nieprzyjaciół:

„Słuchaj, niebo, uważaj; majoja, słuchaj.
Słuchaj, niebo. Nie grzmi głośny grzmot,
Grzmi głosem przyciszonym. Cóż on robi?
Grzmi, żeby uczynić deszcz i zmianę pogody.”

Wtedy chmury poczęły się gromadzić; królowna zaśpiewała znowu. Zagrzmiało straszliwie i Niebo zabiło wszystkich pół-ludzi wkoło niej i tylko ona została nietknięta ²⁾.

¹⁾ Brebeuf w *Rel. des Jés.* 1636, str. 107; Lafitau *Moeurs des Sauvages Américains* I, 132. Schoolcraft *Iroquois* 36 i dalsze, 237. Brinton *Myths of New World* 48, 172. J. G. Müller *Amer. Urrelig.* 119.

²⁾ Callaway *Zulu Tales* I, 203.

W Afryce zachodniej spotykamy boga nieba, w którego przymiotach widzimy przejście od bezpośredniego uosobienia nieba do najwyższego bóstwa stwórcy. W Bonny jeden wyraz oznacza zarazem boga, niebo i chmurę, a w Akuapim Jankupong znaczy: bóg najwyższy i pogoda. O ostatniem tem bóstwie, Njankuponie plemienia Odži, Riis powiada: „Pojęcie o niem, jako o duchu najwyższym, jest ciemne i niepewne i bywa często utożsamiane z widocznem dla oka niebem, z wyższym światem (sorro), którego śmiertelnicy zbadać nie mogą; z tego powodu to samo słowo oznacza niebo, niebiosą, a nawet deszcz i grzmot” ¹⁾. U plemion tatarskich widzimy także przejście od boskiego nieba do bóstwa antropomorficznego. Umysł dzikiego Samojeda nie różni prawie, a może nawet wcale istotnego nieba od bóstwa, noszącego tę samą nazwę Num. U wyżej stojących Finnów przymioty kosmiczne boga nieba, Ukki, Starego, mają tę samą pierwotną naturę. Jest on „starcem nieba”, ojcem nieba, podporą sklepienia niebieskiego, bogiem powietrza, mieszkańcem chmur, kierownikiem chmur, pasterzem obłoków-owieczek ²⁾. Ile język, tradycja i obrzędy są w stanie przechować ślady myśli starożytnej, to widzimy na podobnym rozwoju teologicznym najwyższego bóstwa chińskiej religji państwowej. Tien, niebo, jest uosobieniem Szang-ti’ego, czyli cesarza najwyższego, pana wszechświata. Księgi chińskie idealizują wprawdzie bóstwo najwyższe; głoszą one, że rozkaz jego jest losem, że karze złych, a dobrych nagradza, że kocha i sprzyja ludziom, że objawia się przez wypadki, że jest wszystko przenikającym duchem, pełnym mądrości, grozy i majestatu; ale nie mogą wynieść go na tak oderwane, niebiańskie bóstwo, aby historia i język nie zdołały wskazać, że było pierwiastkowo Tienem, niebem ³⁾.

Przykłady powyższe zgadzają się najzupełniej z historją boga nieba u szczepu indo-europejskiego. Wordsworth tak mówi o tej postaci prastarej religji aryjskiej:

¹⁾ Waitz *Anthropologie* II, 168 itd.; Burton *W. & W. fr. W. Afr.* 76.

²⁾ Castrén *Finn. Myth.* 7 i dalsze.

³⁾ Plath *Religion und Cultus der alten Chinesen* część I, 18 itd.; część II, 32; Doolittle *Chinese* II, 396. Ob. Max Müller *Lectures* serja 2-ga, 437; Legge *Confucius* 100. Inne przykłady dzikiej i barbarzyńskiej czei nieba i najwyższego bóstwa w rozdziale XVII.

„ cały krąg niebieski był dla niego
Czującą istotą, oraz bogiem,
Wzywany ze wzniesionemi rękami i pieśniami.”

Dowody językowe, dotyczące przedmiotu tego, rozwinął nadzwyczaj jasno profesor Maks. Müller. Przedewszystkiem więc sanskrycki Dju (Djaus), jasne niebo, występuje wyraźnie, jako pojęcie dnia; jest nawet mowa o burzach, które po nim przeciągają. Języki grecki i łaciński współzawodniczą z wyrazem tym co do jasności: *ἔνδιος*, znaczy „na świeżem powietrzu”, *εὐδιος* „przy jasnem niebie, spokojnie”, *sub divo* „na świeżem powietrzu”, *sub Jove frigido* „pod zimnem niebem”. W obrazowym opisie jasnego nieba, który zawdzięczamy Ennjoszowi, czytamy:

„*Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem.*”

Widzimy dalej, że Djaus pitar, ojciec niebieski, stoi w Wedach, wraz z Prithivî mâtár, matką-ziemią, w rzędzie wyższych, lub najwyższych bógów. U Greka jest to *Ζεὺς πατήρ*, ojciec nieba, Zeus wszystko-widzący, gromowładca, król bogów i ludzi. Maks. Müller pisze: „Nie można było nic powiedzieć o niebie, coby w tej, lub innej formie nie było przypisywane Zeusowi. Zeus spuszczał deszcz, pioruny, śnieg, grad, błyskawice, gromadził chmury, wypuszczał wiatry, podtrzymywał tęczę. Zeus utrzymywał w porządku dni i nocy, miesiące, pory roku i lata; czuwał nad polami, dawał obfite żniwa, opiekował się stadami; mieszkał, jak niebo, na najwyższych górach i jak ono obejmował ziemię. Był też jak niebo wiecznym, niezmiennym, najwyższym bogiem. W złem, jak w dobrem Zeus-niebo i Zeus-bóg zbratani byli w umyśle Greków; mowa zwyciężała myśl, a podanie religję.” Takim samym aryjskim ojcem niebieskim jest Jupiter w pierwotnej nazwie swej i naturze, zanim go przystrojono w pożyczone szaty mitów greckich i przystosowano do pojęć filozofii klasycznej ¹⁾. Tak więc u wszystkich ludów odbywała się owa ewolucja religijna, skutkiem której ojciec-niebo stało się ojcem w niebie.

Bóg deszczu bywa bardzo często bogiem nieba, który rządzi deszczem, chociaż przybiera czasem odrębną postać, albo zlewa się w jedno z ogólnym bogiem wód. We wschod-

¹⁾ Max Müller *Lectures* serja 2-ga, 425; Grimm *D. M.* rozdz. IX; Cycero *De Natura Deorum* III, 4. Podobieństwo sanskryckiego Dju do skandynawskiego Tyr i anglo-saskiego Tiw jest może więcej etymologiczne, niż pojęciowe.

niej części Afryki środkowej duch dawnego wodza, mieszkający na spowitym w chmury szczycie góry, odbiera cześć wiernych i odpowiada na modły, zsyłając orzeźwiające ulewy. Najwyższym bogiem Damaran jest Omakuru, dawca deszczu, który mieszka daleko na północy, a dla Murzynów Afryki zachodniej bóg nieba spuszcza deszcz i nosi nazwę deszczu ¹⁾. Paczakamak, peruwjański stwórca świata, ustanowił boginię deszczu, aby zraszała ziemię wodą i zsyłała grad i śnieg ²⁾. Tlalok Azteków niewątpliwie był pierwotnie bogiem nieba, gdyż sprawia grzmot i błyskawicę, ale uzyskał też rolę boga wody i deszczu. W Nikaragui bóg deszczu Kujateot (azteckie kujahuatl=deszcz, teotl=bóg), któremu składano dzieci w ofierze, aby deszcz uprosić, miał też niebieską naturę, gdyż zsyłał pioruny i błyskawice ³⁾. Bóg deszczu Chondów Pidzu Pennu otrzymywał od kapłanów i starszych ofiary pod postacią jaj, araku, ryżu i owiec i wzywany był niezmiernie patetycznymi modłami. Przekładano mu, że jeżeli nie ześle wody, to niwy zostaną niezorane, nasienie przepadnie w ziemi, dzieci i bydło zginą z głodu wraz z niemi, jelenie i dziki przeniosą się w inne strony, więc co przyjdzie z tego bogowi deszczu, że nie zostanie ani człowiek, ani bydło, ani nasienie; a trochę wody może odwrócić tę klęskę. Niech więc on, który mieszka w niebie, wyleje na nich wodę przez sito, tak, żeby ulewa wypędziła jelenie z lasów i zmusiła je do szukania schronienia w domach, żeby ziemia z gór przeniosła się w doliny, żeby garnki pękały od kipiącego ryżu, a zwierzyna gromadziła się tak licznie w zielonym, bogatym kraju, iżby siekiery ludzi tępiły się od zabijania zwierząt ⁴⁾. Z zupełnie meteorologicznego stanowiska plemiona Kolów w Bengalu traktują wielkie bóstwo Marang Buru (Wielka Góra), jako boga deszczu. Marang Buru, jedno z najwyższych wzgórz na płaskowzgórzu pod Lodmah w Czota-Nagpur, jest samem bóstwem, albo siedliskiem jego. Gdy deszcz się zbliża, kobiety pod wodzą żon pahanów, z dziewczętami i bębnami na czele, śpieszą na szczyt wzgórza, niosąc ofiary z mleka i liści belu, które składają na płaskiej skale. Żony pahanów klękają z rozwianym włosiem i wzywają bóstwa, błagając je, aby zesłało deszcz, potrzebny dla zboża. Potrzą-

¹⁾ Duff Macdonald *Africana* I, 60 (*E. Centr. Afr.*). Waitz *Anthropologie* II, 169 (*W. Afr.*) 416 (*Damaras*).

²⁾ Markham *Quichua Gr. and Dic.* 9; J. G. Müller *Amer. Urrel.* 318, 368.

³⁾ Tamże 496—9; Oviedo *Nicaragua* 40, 72.

⁴⁾ Macpherson *India* 89, 355.

sają gwałtownie głową, powtarzając modlitwę, tak, że wkońcu wpadają w szal, a ruchy ich stają się mimowolnemi. Dzikie te rzucania trwają, dopóki chmura się nie ukaże. Wtedy wstają, biorą bębny i tańczą kurrun na skale, dopóki Marang Buru nie odpowie im odległym grzmotem. Wtenczas wracają radośnie do domu. Kobiety muszą pościć, idąc na górę i powinny tam zostawać, aż usłyszą „odgłos obfitego deszczu”; wtedy idą do domu jeść i pić. Powiadają, że deszcz przychodzi zawsze przed wieczorem; ale baby naznaczają sobie dowolnie chwilę postu ¹⁾. Finnowie zwracali się do Ukka, boga nieba, z modlitwami w rodzaju następującej:

„Ukko, o ty boże nad nami,
Ty, ojciec w niebiosach,
Ty, który panujesz w państwie chmur
I który pasiesz owieczki obłoczne,
Ześlij nam deszcz z nieba,
Niech chmury kapią miodem,
Niech pochylone kłosa spojrzą w górę,
Niech zboża szumią wesoło.” ²⁾.

Podobne też były wyobrażenia klasyków o Zeusie Ζεὺς οὐρανός, Jupiter Pluvius. Charakterystyczną jest słynna modlitwa ateńska, zapisana przez Marka Aureliusza: „Daj deszczu, deszczu, o łuby Zeusie, na role ateńskie i na niwy!” ³⁾. Petronjusz Arbiter, narzekając na niereligijność swego czasu, powiada, że nikt już nie wierzy, iż niebo jest niebem, nikt nie zachowuje postów, nikt nie dba ani trochę o Jowisza, lecz wszyscy, zamknawszy oczy, rachują bogactwa swoje. Kobiety chadzały dawniej na wzgórze i bosa, w stolach, z rozpuszczonym włosiem i z czystem sercem błagały Jowisza o wodę; to też natychmiast deszcz lał, jak z cebra, zaraz, albo nigdy, a kobiety wracały do domu, jak kury zmokłe ⁴⁾. Gdy w późniejszych czasach pola rolnika średniowiecznego

¹⁾ Dalton *Kols* w *Tr. Eth. Soc.* VI, 34. Por. I księga Królów XVIII.

²⁾ Castrén *Finn. Myth.* 36; *Kalewala*, runa II, 317.

³⁾ Marc. Antonin, V, 7. „Εὖχῇ Ἀθηναίων, ὕσον, ὕσον, ὦ φιλὲ Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων.”

⁴⁾ Petron. Arbiter. *Sat.* XLIV. „Antea stolatae ibant nudis pedibus in clivum, passis capillis, mentibus puris, et Jovem aquam exorabant. Itaque statim urceatim plovebat: aut tunc aut nunquam; et omnes redibant udi tanquam mures.” Ob. Grimm *D. M.* 160.

cierpiały od suszy, to szukał on innych opiekunów, którzy zajęli miejsce boga deszczu i przez procesje i litanje szukał pomocy u św. Piotra, lub św. Jakóba, albo u więcej zbliżonej do mitologii Królowej Nieba.

Stanowisko boga grzmotu w religji politeistycznej jest bardzo podobne, a w wielu razach takie same, jak stanowisko boga deszczu. Charakter jego jednak nacechowany jest złośliwością, ale nie dobrocią. Trudno nam uprzytomnić sobie to jego usposobienie od czasu, gdy śmiertelna trwoga wobec burzy z piorunami, która ścina krew w żyłach dzikiego, stała się nam obcą i gdy grzmot nie jest dla nas objawem gniewu boskiego, lecz przywróceniem równowagi elektrycznej. Mandanowie i inne szczepy północno-amerykańskie słyszą w grzmocie i widzą w błyskawicy, jak groźny ptak niebieski bije skrzydłami i błyska oczyma; ptak ten należy do Wielkiego Manitou, lub jest może nawet jego wcieleniem ¹⁾. Dakotanie pokazywali w miejscowości, zwanej Ślad-grzmotu, w pobliżu źródła rzeki św. Piotra, ślady stóp ptaka-grzmotu o pięć, a nawet o dwadzieścia mil od siebie odległe. Należy też zwrócić uwagę na to, że plemię Sju, posiadające liczne podania o ptakach-grzmotach i t. p., dostarcza nam bardzo znamienne rysy do wielce rozpowszechnionego mitu o strzałach piorunowych, z którym spotykamy się w tylu krajach. Dzicy ci twierdzą, że piorun, wpadłszy w ziemię, rozrzuca na wszystkie strony strzały kamienne, tj. krzemienie i t. p. Dla poparcia twierdzenia tego wskazują na fakt, że krzemienie wydają iskry przy uderzeniu ²⁾. W podaniu o pewnych bóstwach karybskich, które niegdyś były ludźmi, a są teraz gwiazdami, znajduje się imię Sawakou, który zamieniony został w wielkiego ptaka; jest on wodzem huraganu i grzmotu, dmucha na ogień przez rurkę i sprawia błyskawicę, spuszcza deszcz obfity. Rochefort opisuje wpływ burzy na zeuropeizowanych po części Karaibów Indji Zachodnich dwieście lat temu. Kiedy zauważą, że burza się zbliża, mówi on, wtedy śpieszą co prędzej do chat i siadają w kuchni na stołkach przy ogniu. Ukrywszy twarz w dłoniach i oparłszy łokcie na kolanach, uderzają w płacz i narzekania, wypowiadane we własnej gwarze: „Maboja mouche fache contre Caraïbe”, tj. Maboja (zły duch) gniewa się bardzo na Karaibów. To samo powia-

¹⁾ Pr. Max v. Wied *N. Amer.* II, 152, 223; J. G. Müller, 120; Waitz, III, 179.

²⁾ Keating *Narr.* I, 407; Eastman *Dahcotah* 71; Brinton, 150 itd; ob. M'Coy *Baptist Indian Missions* 363.

dają, gdy nadchodzi huragan i trwają w tym smutnym nastroju, dopóki złe nie minie. Nie posiadają się ze zdziwienia, że chrześcijanie nie okazują w tym wypadku ani smutku, ani trwogi ¹⁾. Plemiona Tupi w Brazylii są w tym względzie typowym okazem; u nich grzmot i sprawca jego, Tupan, uderzający niebieskimi skrzydłami i błyskający światłem niebieskiem, uległ takiej metamorfozie, że stał się przedstawicielem bóstwa najwyższego, a nazwa jego przetrwała dotąd u chrześcijańskiego dziś ludu, jako imię Boga ²⁾. W Peruwji potężnem i powszechnie uznawanem bóstwem był Katekuil, bóg-piorun, dziecko boga-nieba; on to wypuścił plemię Indjan z ziemi, przewróciwszy ją rydłem złotym; on wśród strasznego grzmotu rzuca z procy małe, okrągłe, gładkie strzały piorunowe, które lud wiejski przechowuje, jako fetyszów ognia i amulety, podtrzymujące płomienie miłości. Jak silnie zarysowanym charakterem i jaką potęgą odznaczały się Grzmot i Błyskawica (Czukui yllayllapa) w religji Inków, o tem sądzić można z fetysza jego, czyli „huaka”, stawianego na wybrzeżu, obok posągów Stwórcy i Słońca w czasie wielkiej uroczystości w Kuzko; gdy przeprowadzano mimo bożków tych zwierzęta, przeznaczone na ofiarę, kapłani poczynali się modlić: „O Stwórco, Słońce, Piorunie, bądźcie zawsze młodzi! Nie starzejcie się nigdy! Dajcie, niech wszystko będzie w pokoju! Niech się ludzie mnożą, niech mają obfitość żywności, niech wszystkie inne rzeczy wzrastają w dalszym ciągu” ³⁾.

Zuluanom afrykańskim, którzy widzą w grzmocie i błyskawicy bezpośrednie działanie Nieba, albo pana nieba, przeciwstawić możemy Jorubów, którzy zjawiska te przypisują nie Olorunowi, panu nieba, lecz niższemu bóstwu, Szango, bogowi piorunu, zwanemu także rzucającym kamienie Dzakutą dlatego, że to on (jak u wielu innych ludów, które zapomniały o swoim wieku kamiennym) rzuca z nieba toporki kamienne, znajduwane w ziemi i przechowywane, jako świętość ⁴⁾.

¹⁾ De la Borde *Caraïbes* 530; Rochefort *Iles Antilles* 431.

²⁾ De Laet *Novus Orbis* XV, 2. Waitz, III, 417; J. G. Müller, 270; 421 (burza i grzmoty są objawem gniewu słońca w Kumanie, itd.).

³⁾ Brinton, 153; Herrera *Indias Occidentales* Dec. V, 4. J. G. Müller, 327; *Rites and Laws of the Yncas*, tłum. i wyd. C. R. Markham, 16, ob. 81; Prescott *Peru* I, 86.

⁴⁾ Bowen *Yoruba Lang.* XVI w *Smithsonian Contr.* I. Ob. Burton *Dahome* II, 142. Szczegóły o toporkach piorunowych itp. w *Early Hist. of Mankind* rozdz. VIII.

Religia Kamczatczyków naucza, że w chmurach mieszka Billukai, otoczony innemi duchami, zsyla grzmoty i błyskawice i deszcz, a tęcza otacza szatę jego ¹⁾. Osetyńcy na Kaukazie nazywają grzmot Ilją; mitologowie upatrują w nazwie tej podanie chrześcijańskie o Eljaszu, którego wóz ognisty istotnie gdzieindziej utożsamiono z bogiem grzmotu, a najwyższy szczyt Eginy, niegdyś siedziba wszechhelenckiego Zeusa, nazywa się teraz górą św. Eljasza. Według pewnych odszczepieńców muzułmańskich, historyczny Ali, krewny Mahometa, panuje w chmurach; grzmot jest głosem jego, a błyskawica różgą, którą karci bezbożnych ²⁾. Plemiona tatarskie, czyli turańskie, osiedlone w Europie, posiadają najwyraźniej zarysowaną postać boga grzmotu. Tiermes był prawdopodobnie bogiem nieba Lapończyków i najczęściej występował jako Aidża, bóg gromu. Od najdawniejszych czasów przedstawiali oni sobie grom (Aidża), jako istotę żywą, unoszącą się w powietrzu i podsłuchującą rozmowę ludzi, aby zabić tego, kto o niej mówi w sposób niewłaściwy. Niektórzy twierdzili, że bóg gromu jest wrogiem czarowników, że wypędza ich z nieba i bije ich; wtedy ludzie słyszą, jak grmią strzały, które puszcza z łuku swego, tęczy. Poezja fińska ozdobi Ukke, boga nieba, podobnemiż przymiotami. Runy nazywają go Piorunującym; przemawia on z chmur, a ciemna chmura jest jego ognistą koszulą; ludzie mówią o kamieniach jego i młotach; rzuca on miecz ognisty, że aż błyska, albo napina potężną tęczę, łuk Ukka i razi strzałami z miedzi ognistej, któremi, na żądanie modlących się do niego ludzi, zabija ich wrogów. Kiedy jest ciemno w domu jego w niebie, wtedy krzesze ognia i to jest błyskawica. Do dziśdnia Finlandczycy nazywają burzę z piorunami „ukko” albo „ukkonen” tj. „małe ukko”, a gdy błyska, powiadają: „Ukko krzesze ognia!” ³⁾.

Czemże są pojęcia Arjów o bogu gromu, jeżeli nie poetycznem obrobieniem pojęć, odziedziczonych po dzikich przodkach? Indyjskim bogiem grzmotu jest bóg nieba, Indra. Tęcza jest łukiem Indry; Indra ciska strzały piorunowe, zabija nieprzyjaciół, chmurę-smoka i wtedy deszcz zrasza ziemię, a słońce jaśnieje po dawnemu. Wedy pełne są chwały Indry: „Teraz będę opiewał czyny bohaterskie Indry, które ten gromowładca spełnił na początku. Zabił on

¹⁾ Steller *Kamtschatka* 266.

²⁾ Klemm C. G. IV, 85 (*Ossetes* itd.). Ob. Welcker, I, 170; Grimm *D. M.* 158. Bastian *Mensch* II, 423 (*Ali-sect.*).

³⁾ Castrén *Finn. Myth.* 39 i dalsze.

Ahi'ego, potem wylał wody, rozdzielił rzeki i góry. Zabił Ahi'ego koło góry; Twaszta ukuł dla niego chwalebny pocisk." „Naostrz, o silny Indro, niebieską, potężną, czerwoną broń przeciwko wrogom!" „Niech siekiera (strzała piorunowa) ukaże się ze światłem; niech zabłyśnie czerwona i wspaniała!" „Gdy Indra rzuca raz po raz strzały piorunowe, wtedy wierzą w jaśniejącego boga." Indra nie jest jedynie wielkim bogiem starożytnego panteonu wedyjskiego; jest on też bóstwem opiekuńczym przybyszów aryjskich w Indjach, to też jego pomocy wzywają w zatargach z ciemnoskóremi plemionami tubylczymi. „Indra bronił barwy aryjskiej i niszczył Dasjów." „Indra wspierał walczących Arjów, poddał bez prawa żyjących Manu'owi, pobił czarną skórę" ¹⁾). Indyjski Indra jest potomkiem nieba, Djausa. W religii Greków Zeus występuje jako Zeus Kerauneios, kierownik piorunu i grzmi z niknącego w chmurach szczytu Idy, czy Olimpu. Tak samo rzymski Jupiter Capitolinus jest zarazem Jupiter Tonans:

„Ad penetrare Numae, Capitolinumque Tonantem" ²⁾).

To też słusznie opisywano Słowian, jako wyznawców Jowisza Piorunującego, którego uważali za najwyższego boga. Był on bogiem nieba, przebywał w chmurach; bronią jego była strzała piorunowa i błyskawica, a nazywał się Perun, Piorun. Na Litwie piorun nazywa się Perkunas. Wieśniacy wołali niegdyś na odgłos grzmotu: „Dewe Perkune, apsau-gok mus!" = Boże Perkunie, oszczędź nas! i dziś powiadają: „Perkunas grauja!" = Perkun grzmi, albo „Wezzajs barrahs!" = Stary mruży ³⁾). Starogiermańska i skandynawska teologia uznawała grzmot, Donar, Thor, za osobne bóstwo, rządzące chmurami i deszczem i rzucające młot druzgocący. Pano-wało ono w niebie Sasów, aż do chwili przyjęcia chrześcijań-stwa. Nawróceni odrzekali się go uroczyście: „ec forsacho Thunare!" = odrzekam się Pioruna. Ślady dawnej wiary spo-tykamy dziś tylko w słoworodzie nazw Donnersberg, Thor-waldsen, Donnerstag, Thursday i t. p. ⁴⁾).

¹⁾ *Ryg-Weda* I, 32. 1, 55. 5, 130. 8, 165; III, 34. 9; VI, 20; X, 43. 9, 89, 9. Max Müller *Lectures* ser. 2-ga 427; *Chips* I, 42; II, 323. Ob. Muir *Sanskrit Texts*.

²⁾ Homer *Il.* VIII, 170, XVII, 595. Ovid. *Fast.* II, 69. Ob. Max Müller *Lectures* l. c.; Welcker *Griech. Götterl.* II, 194.

³⁾ Hanusch *Slaw. Myth.* 257.

⁴⁾ Grimm *Deutsche Myth.* rozdz. VIII. *Edda*, Gylfaginning, 21, 44.

W wielobóstwie wyższych, zarówno jak niższych plemion, spotykamy także bogów wiatru. Wiatry wogóle, a szczególnie cztery czterech stron świata, mają postać i nazwę bóstw odrębnych, podwładnych bożkowi wyższego rzędu, Wiatrowi, Burzy, Powietrzu, albo samemu bogu nieba, który rządzi powiewem, wichrem i burzą. Wspominaliśmy już o czterech wiatrach w mitologii Algonkinów północno-amerykańskich, których podania stanowią treść poematu „Hiawatha”: Mudżekiwis, wiatr zachodni, ojciec wiatrów niebieskich; dziećmi jego były: Wabun, wiatr wschodni, przynoszący ranek, leniwy Szawondasi, wiatr południowy i dziki i srogi wiatr północny, nieubłagany Kabibonokka. Z religijnego punktu widzenia potężne te istoty odpowiadały czterem wielkim manitu, którym plemię Delawarów składało ofiary, a które zwały się: Zachód, Południe, Wschód i Północ. Irokowie znali potężniejsze bóstwo Geoh, ducha wiatrów, który je trzymał w niewoli w górach, ojczyźnie wiatrów ¹⁾. Ellis tak opisuje polinezyjskich bogów wiatru: „Na czele ich stali Weromatautoru i Tairibu, brat i siostra, dzieci Taaroa i mieszkali wpobliżu wielkiej skały, która była podwaliną świata. Huragany, wichry i wszystkie gwałtowne wiatry były, jak twierdzono, z nimi w związku, a zadaniem ich było karać tych, którzy zaniedbywali czci bogów. Żeglarze i przyjaciele ich, pozostali na brzegu, błagali miłosierdzia bogów wiatru, aby uśmierzyli burzę. Przypuszczano, że hojne ofiary sprowadzają ciszę i że chociażby pierwsza ofiara pozostawała bez skutku, nie należało się zniechęcać. Do tego samego środka uciekano się, aby wywołać burzę, ale z mniejszem powodzeniem. Gdy wyspiarze dowiadrywali się o zbliżaniu się nieprzyjaciół, składali natychmiast bogate ofiary tym bogom, błagając, aby burzą zgładzili ze świata wrogów, znajdujących się na morzu w drodze do wyspy. Niektórzy z najroztropniejszych ludzi wierzą jeszcze, że złe duchy miały niegdyś wielki wpływ na wiatry i utrzymują, że od czasu obalenia bałwochwalstwa niema już takich burz, jakie dawniej szalały.” Wielki bóg Maui występuje też jako bóg wiatru, co stanowi nowy rys zagadkowego jego niebiańsko-słonecznego charakteru. W Tahiti utożsa-

¹⁾ Schoolcraft *Algic. Res.* I, 139; II, 214; Loskiel, część I, 43; Waitz, III, 190. Morgan *Iroquois* 157; J. G. Müller, 56. Inne przykłady u Brintona *Myths of New World* 50, 74; Cranz *Grönland* 267 (Sillagiksartok, bóg pogody); De la Borde *Caraïbes* 530 (Gwiazda karaibska Kurumon wzburza bałwany i wyraca łodzie).

miano go z wiatrem wschodnim; w Nowej Zelandji dzierży on w rękach wszystkie wiatry, z wyjątkiem zachodniego, albo więzi je w pieczarach, do których wejście zagraadza ogromnym kamieniem; tylko zachodniego nie może schwytać, ani uwięzić, to też wiatr ten wieje prawie bez przerwy ¹⁾. Według Kamczatczyków, bóg nieba Billukai zstępuje na ziemię i mknie saniami po ziemi, a ludzie widzą ślady jego w śnieżystej zamieci ²⁾. W mitologii fińskiej znajdują się wprawdzie wzmianki o podrzędnym bogach wiatru, ale głównym panem wiatru i burzy jest Ukko, bóg nieba ³⁾. Estońscy natomiast uważali Tuule-ema za matkę wiatrów i dziś jeszcze powiadają, słysząc wycie wiatru: „Matka wiatru płacze. Kto wie, które matki zapłaczą potem?” ⁴⁾. Mitologia plemion nie-aryjskich ⁵⁾ okazuje już typy, które rasa aryjska rowinęła w całej pełni. W hymnach Wedów bogowie wichrów, Marutowie, niesieni gwałtownym wiatrem, gnani wraz z chmurami deszczowemi, spuszczałą na ziemię ulewę i ciemność w biały dzień, łamią drzewa i niszczą lasy, jak dzikie słonie ⁶⁾. Siła wyobraźni Indjan, widoczna w podaniach o tańczącym Pauppuk-kiwis, wicherze, albo o dzikim i niestałym bohaterze Manabozho, wietrze północno-zachodnim, nie mogą iść w porównanie z opisem w Iljadjie, gdy Achilles składa ofiary i śluby Boreaszowi i Zefirowi, wzywając ich, aby rozdmuchali płomień w stosie, na którym złożono zwłoki Patrokla.

„ modły jego

Szybka Irys usłyszała i wnet do wiatrów zanosła.
Byli oni zgromadzeni u szumiącego Zefira,
Przy obiedzie siedząc spolem. I wkrótce Irys stanęła
Na kamiennym progu sali. Zerwali się na jej widok
I każdy z nich ją zapraszał, żeby przy nim usiadła;
Lecz nie przyjęła zaprosin i przemówiła w te słowa.....”

¹⁾ Ellis *Polyn. Res.* I, 329 (por. z bogiem burzy Maorów, Tawhirimatea, Grey *Polyn. Myth.* 5); Schirren *Wandersage der Neuseeländer* itd. 85; Yate *New Zealand* 144. Ob. *Mariner Tonga Is.* II, 115.

²⁾ Steller *Kamtschatka* 266.

³⁾ Castrén *Finn. Myth.* 37, 68.

⁴⁾ Boecler, 106, 147.

⁵⁾ Ob. Klemm *Cultur-Gesch.* IV, 85 (bóg wody i wiatru Czerkiesów).

⁶⁾ Muir *Sanskrit Texts* V, 150.

Eol, więżący wiatry w jaskini, gra taką samą rolę, jak duch wiatrów u Czerwonoskórych i Maui u Polinezyjczyków. Dobrze przystosowane do mitów przyrodniczych, a nawet do moralnej paraboli, Harpie, owe porywy wiatru, które kłębią i tumania, mącą i kręcą chmurami, stają się potwornymi, okropnymi ptakami, które wysłano do stołu Fineusa, aby poszarpały i pokalały przysmaki jego ¹⁾. Ktoby chciał z pośród bogów aryjskich wybrać idealnie najwyższego, znalazłby go niezawodnie

„ . . . w hali, gdzie Odyn run
Wyje pieśń bojową wiatrowi.”

Jakub Grimm określił Odyna, czyli Wodana, jako „przenikającą wszystko siłę twórczą.” Trudno jednak przypisywać tak oderwane pojęcia wyznawcom barbarzyńskim. Nie można również szukać rzeczywistej natury jego w podaniach, które go poniżają, czyniąc go historycznym królem Normanów, zwanym „Othinus rex.” Spójrzmy na „Allvatera”, Wszech-ojca, siedzącego w płaszczu z chmur na tronie niebieskim i spoglądającego na postęпки ludzi, a poznamy w nim przymioty boga nieba. Posłuchajmy, jak wieśniak mówi o szalejącej burzy, że to „Odyn przejeżdża”; śledźmy przejście mitologiczne od burzy Wodana do „Wütendes Heer” i „Dzikiego Myśliwca” w angielskim micie o burzy, a poznamy, że bóstwo teutońskie występuje, jako kierownik chmur, bóg burzy ²⁾. „Dziki chłop korutański” jest dla nas zabytkiem jeszcze pierwotniejszego stanu ducha, gdy stawia na drzewie przed domem drewniane naczynie z różnemi potrawami dla wiatru, aby mu nie uczynił krzywdy. W Szwabji, Tyrolu i Górnym Palatynacie, gdy wichur poczyni szaleć, prostacy rzucają łyżkę, lub garść mąki w twarz Wiatru; w Palatynacie wołają wtedy: „Oto, Wietrze, masz mąkę dla dziecka, ale musisz ustać” ³⁾.

Bóg ziemi zajmuje też niepoślednie miejsce w wielobóstwie. Algonkini śpiewali pieśni czarodziejskie Ziemi, Mesukummik Okwi, wielkiej prababce wszechrzeczy. Pieczy jej (bogini ta musi zawsze być w domu) powierzone były: wszystkie zwierzęta, których mięso i skóra służyły człowiekowi

¹⁾ Homer *Il.* XXIII, 192. *Odys.* XX, 66, 77; Apollon. Rhod. *Argonautica*; Apollodor. I, 9, 21; Virg. *Aen.* I, 56; Welcker *Griech. Götterl.* I, 707; III, 67.

²⁾ Grimm *Deutsche Myth.* 121, 871.

³⁾ Wuttke *Deutsche Volksabergl.* 86.

za pokarm i odzież, oraz korzenie i leki szczególniejszej skuteczności w leczeniu chorób i zabijaniu zwierzyny w czasie głodu; poczcwiwi Indjanie, wykopując korzenie, z których robią leki, za każdym razem kładą do ziemi ofiary dla Mesuk-kummik Okwi ¹⁾. Do szeregu bogów-fetyszów plemion peruwjańskich należy też Ziemia, czczona pod imieniem Mama-pacha, matka-ziemia. W panteonie Inków zajmowała ona wysokie stanowisko, tuż po Słońcu i Księżycu, a we żniwa składano jej ofiary z mielonego zboża i z „czicza”, ażeby dobry zbiór dała ²⁾. Tę samą wiarę spotykamy w teologii Akuapimów Afryki zachodniej; na pierwszym miejscu stoi najwyższy bóg na niebie, potem Ziemia, matka wszechrzeczy, a na końcu fetysze. Murzyn, składając ofiary przed ważniejszym przedsięwzięciem, wzywa trójcy tej: „Stwórco, przybądź, pij! Ziemi, przybądź, pij! Bosumbra, przybądź, pij!” ³⁾.

U krajowców Indji, mianowicie u plemion Bajga z Se-onee istnieje też wyraźna cześć ziemi. Nazywają ją „Matką Ziemią”, albo Dhurtimah i przed każdym jedzeniem i piciem, co uważają za codzienną ofiarę, ofiarowują stale część pokarmów ziemi, której wzywają przed innemi bogami ⁴⁾. Ze wszystkich ludów na świecie, Chondowie z Orysy zdają się oddawać bogini ziemi bezwzględne pierwszeństwo przed innemi bóstwami i przypisywać jej największą władzę. Bora Pennu, czyli Bella Pennu, bóg światła, lub słońca, stworzył Tari Pennu, boginię ziemi i obrał ją za małżonkę; od nich pochodzą wszyscy inni bogowie. Powstała kłótnia w potężnem stadle i żona postanowiła krzyżować dobre postęпки męża; od niej to pochodzi wszelkie złe fizyczne i moralne. Czciociele Słońca brzydzą się nią, jako złym bogiem; czciociele Ziemi natomiast mają pierwotniejsze i sprawiedliwsze wyobrażenia. Czynności, które jej przypisują i obrzędy, któremi usiłują ją zjednać, świadczą, że wyniesioną została do godności bóstwa przez plemię nawskroś rolnicze. Ona to kroplą krwi swojej zamieniła miękkie, bagniste obszary w stałą ziemię, przez co człowiek nauczył się składać ofiary z ludzi, a cała skorupa ziemiska stwardniała. Poczęto upra-

¹⁾ Tanner *Narrative* 193; Loskiel, l. c. Ob. Rochefort *Iles Antilles* 414; J. G. Müller, 178 (Antylle).

²⁾ Garcilaso de la Vega *Commentarios Reales* I, 10; Rive-ro i Tschudi, 161; J. G. Müller, 369.

³⁾ Waitz *Anthropologie* II, 170.

⁴⁾ *Report of Ethnological Committee, Jubbulpore Exhibition*, 1866—7, Nagpore 1868, część II, 54.

wiać pola, strzec pastwisk i hodować bydło, owce i ptactwo. Poczęto polować i używać żelaza, lemiesza, bron, siekier i soku palmowego. Miłość zrodziła się między synami i córami plemienia; potworzyły się nowe ogniska domowe i powstało społeczeństwo ze stosunkiem ojca do matki i matki do dziecka, oraz pana do podwładnego. Bogini ziemi otrzymywała u Chondów owe okropne ofiary, których zniesienie należy do późniejszej historii indyjskiej. Z tańcami, pijanemi orgjami i misterjami, w których w dramatycznym dżalogu oznajmiano treść i cel obrzędu, kapłan składał Tari Pennu ofiarę i modlił się o dzieci, bydło, drób, naczynia spiżowe i wszelkie dobro. Każdy mężczyzna, czy kobieta wypowiadali życzenie, poczem rozszarpywano niewolnika i rozrzucano szczątki jego po polach, które chciano użyźnić ¹⁾. W Azji północnej cześć bóstwa ziemi uwydatnia się również u plemion tatarskich. W czci natury Tunguzów i Burjatów ziemia zalicza się do najwyższych bogów. Na szczególną uwagę zasługuje jednak zmiana pojęć, którą śledzić możemy u Finnów, a mianowicie podobne do wyżej opisanych przejście od Nieba do boga niebieskiego. W nazwie Maa-ema, Matka-ziemia, które stosowaniem też bywa do samej ziemi, można dopatrzyć przeżytku z doby bezpośredniej czci przyrody; przejście zaś do pojęcia o bóstwie, mieszkającym gdzieś osobno i rządzącem ziemią, zaznacza się w nazwie Maan emo, Matka ziemi, nadawanej starej, podziemnej bogini, którą ludzie błagali, aby kazała trawie rosnąć wysoko i tysiącom kłosów strzelać ku niebu, albo nawet, aby wyłoniła się z ziemi i obdarzyła ich siłą. Podobne zjawiska w innych mitologjach zgadzają się najzupełniej z charakterem boskiej pary w teologii fińskiej: jak Ukko, pradziad, jest bogiem niebieskim, tak Akka, małżonka jego, prababka, jest boginią ziemi ²⁾. W starożytnej chińskiej religii przyrody uosobienie Ziemi zajmuje miejsce podrzędne wobec Nieba. Tien i Tu kojarzą się ściśle w ludowych obrzędach religijnych, a pojęcie pary tej, jako rodziców wszechświata, jeżeli nie zrodziło się samodzielnie na gruncie teologii chińskiej, to się rozwinęło w klasycznym chińskim symbolizmie. Niebo i Ziemia odbierają uroczyste ofiary nie z ręki zwykłego śmiertelnika, lecz od Syna Nieba, cesarza, oraz wielkich lenników jego i mandarynów. Ale cześć bóstw tych jest powszechnie narodową; lud modli się do nich i składa im

¹⁾ Macpherson *India* rozdz. VI.

²⁾ Georgi *Reise im Russ. Reich* I, 275, 317. Castrén *Finn. Myth.* 86 itd.

kadzidla w ofierze, udając się na szczyty wzgórz w uroczystości jesienne; czczą ich kandydaci, którym powiodły się egzamina, a najważniejszym obrzędem weselnym u Chińczyków jest ten, że nowożeńcy padają do stóp ojca i matki wszechrzeczy, oddając „cześć Niebu i Ziemi” ¹⁾.

Hymny Wedów wzywają boginię Prithivî = szeroką ziemię, a nowożytni bramini powtarzają jeszcze tam zawarte słowa, modląc się do matki Ziemi i ojca Nieba o dostatki i powodzenie:

„Tanno Vato majobhu watu bheszajam tanmâtâ
Prithivî tatpitâ Dyauh.” ²⁾.

W religji Greków nastąpił oczywiście taki sam przewrót, jak u ludów turańskich, gdyż pierwotne proste bóstwo przyrodzone Gaja, Γῆ πάντων μήτηρ. Ziemia, matka wszystkiego, przekształciła się prawdopodobnie w bardziej antropomorficzną Demetrę (Dēmētēr), matkę ziemi, której wieczny ogień gorzał w Mantynei i której świątynie rozsiane były po kraju, aby pola były pełne i łaskawe dla mężów greckich ³⁾. Rzymianie uznawali ją za tożsamą z Terra Mater, Ops Mater ⁴⁾. Tacyt nie mylił się, poznając swoje bóstwo narodowe u plemion giermańskich, czczących „Nerthum (lub Hertham), id est Terram matrem,” Matkę Ziemię, której gaj święty znajdował się na wyspie oceanu, a której wóz, ciągniony przez krowy, przejeżdżał kraj, prowadząc z sobą dobę spokoju i radości. Trwało to dopóki bogini nie nacieszyła się obcowaniem ze śmiertelnikami; natenczas kapłan odprowadzał ją do świątyni, a wóz, szaty jej, a nawet ona sama poddawać się musiała obmyciu w tajemniczem jeziorze, które następnie pochłaniało usługujących niewolników, „skąd tajemna trwoga i święta niewiadomość tego, co widzieli tylko poświęceni na śmierć nieuniknioną” ⁵⁾. Ślady czci ziemi w Europie znajdujemy w ciekawych przeżytkach w Niemczech, jeżeli nie w ofiarach z potraw, zakopywanych w ziemię w dzień Bożego narodzenia, co powtarzało się jeszcze na początku bieżącego stulecia ⁶⁾, to w hordach cygańskich.

¹⁾ Plath *Religion der alten Chinesen* część I, 36, 73, część II, 32. Doolittle *Chinese* I, 86, 354, 413; II, 67, 380, 455.

²⁾ *Ryg-Weda* I, 89, 4. „Lek ten niech nam przywieje wiatr, ta matka ziemia i ten ojciec niebo.”

³⁾ Welcker *Griech. Götterl.* I, 385 itd.

⁴⁾ Varro *De ling Lat.* IV.

⁵⁾ Tacit. *Germania* 40. Grimm *Deutsche Myth.* 229 itd.

⁶⁾ Wuttke *Deutsche Volksabergl.* 87.

Dewel, wielki bóg w niebie (dewa, deus), wzbudza raczej trwogę, niż miłość w tych wiecznie wystawionych na zmiany pogody koczownikach, gdyż dręczy ich na wędrówkach grzmotem, błyskawicami, deszczem i śniegiem, a gwiazdy jego przeszkadzają szukającym ciemności ich sprawkom nieczystym. To też rzucają mu w twarz szkaradne przekleństwa, jeżeli ich co złego spotka, a kiedy dziecko umrze, to powiadają, że Dewel je pożarł. Ale ziemia, matka wszelkiego dobra, istniejąca sama przez się od samego początku, jest dla nich świętą, tak świętą, że przestrzegają pilnie, aby naczynia do picia nie dotknęły ziemi, bo stałyby się zbyt świętymi do użytku ludzkiego ¹⁾.

Cześć wody daje się również zaliczyć do odrębnych kierunków wiary. Nie idzie za tem, aby dzicy czciciele wody uogólniali wyobrażenia swoje i posiadając kilka drobniejszych bóstw wodnych, wytwarzali sobie z konieczności odrębne bóstwo, panujące nad wodą, jako nad żywiołem. Dużo jest świętych źródeł, rzek, jezior, są duchy wodne i bóstwa, będące w związku z chmurami i deszczem; podawałem tu już niejedną szczegół o nich; ale nie udało się mi jeszcze odkryć u niższych ludów bóstwa, którego bliżej zbadane przymioty pozwoliłyby nazwać go pierwotnym, żywiołowym bogiem wody. Pośród bogów Dakotan znajduje się bóg ryb i wód, Unktahe, zajmujący wybitne stanowisko w czarownstwie i religji i współzawodniczący nawet z potężnym ptakiem-piorunem ²⁾. Tlalok, bóg deszczu i wód, użyźniający ziemię, jest panem rajy meksykańskiego, ma żonę Chalchihuitlikue (Szmaragdowa-Szata) i mieszka na szczytach gór, gdzie chmury się gromadzą i wylewają strumienie wody ³⁾. Ale żadna z tych istot nadprzyrodzonych nie posiada dostatecznej ilości cech ogólnych, właściwych bóstwu żywiołowemu i nawet grecki Nereus, chociaż z imienia jest uosobieniem wody (νῆρς), z rodu i gniazda jest zbyt „morskim” duchem, iżby go uznać wolno było za boga wód. Nie trudno znaleźć przyczynę tego stanu rzeczy. Trzeba, aby zdolność uogólniania teologicznego doszła do wielkiej doskonałości, iżby się zdobyła na sprowadzenie do jednego bóstwa wody, mającej tysiączne postaci, podczas gdy najmniejszy strumień, najdrobniejsze jeziorko ma swoją indywidualność, lub zamieszkującego w nich ducha.

¹⁾ Liebh Die Zigeuner 30, 84.

²⁾ Schoolcraft *Indian Tribes* część III, 485; Eastman *Dakotah* I, 118, 161.

³⁾ Clavigero, II, 14.

Wyspiarze i mieszkańcy wybrzeży żyją jednak obok potężnych bóstw wodnych, boskiego Morza i wielkich bogów morza. Jak się morze przedstawia nieucywiliżowanemu człowiekowi, który je widzi po raz pierwszy, okazuje się z postępowania Lampongów na Sumatrze: „Ludność z głębi kraju oddaje pewnego rodzaju cześć morzu i składa mu ofiary z ciast i przysmaków, gdy je ujrzy po raz pierwszy, gdyż obawia się potęgi jego” ¹⁾. Wyższym stanem tej czci jest wiara, że morze nie jest odrębną istnością, lecz że jest rządzone przez zamieszkujące w niem duchy. Tuaraatai i Rua-hatu, główne bóstwa morskie Polinezyjczyków, wysyłają haje, aby pomścić siebie. Hiro spuszcza się w głębie oceanu i mieszka wśród potworów, które go usypiają w jaskini, a bóg wiatru korzysta z nieobecności jego, aby wszcząć gwałtowną burzę i niszczyć czółna, w których płyną przyjaciele Hira; ale przyjazny poseł duchów budzi go; występuje on na powierzchnię morza i ucisza burzę ²⁾. Mit ten wyspiarzy oceanu Południowego nie raziłby w Odysei. Na wybrzeżach Gwinei, zaludnionych przez barbarzyńców, cześć morza istnieje w całej pełni. Według opisu Bosmana z r. 1700, Morze w religji plemienia Widah jest tylko młodszym bratem w gronie trzech gromad bogów, niżej postawionym, niż Węże i Drzewa. Ale dzisiaj, według świadectwa kapitana Burtona, religja Widahów panuje w całym Dahomeju i boskie Morze urosło w znaczenie. „Najmłodszym bratem w trójcy jest Hu, ocean, czyli morze. Dawniej podlegał karze, jak Hellespont, jeżeli był leniwym, albo bezużytecznym. Obecnie jednak Huno, czyli kapłan oceanu, uchodzi za najwyższego, jest królem-fetyszem plemienia Widah i ma 500 żon. W pewnych dniach udaje się on na brzeg, prosi „Agbwe”, boga oceanu, aby się nie burzył i rzuca w wodę ryż, zboże, oliwę i groch, odzież, kaury i inne przedmioty wartościowe.... Od czasu do czasu król posyła w ofierze oceanowi człowieka z Agbome, wraz z ubraniem, krzesłem i parasolem wodza. Człowieka, leżącego w hamaku, odwożą w łodzi na pełne morze, gdzie towarzysze rzucają go hajem” ³⁾. W opisach tych zaznacza się więc wyraźnie boska, indywidualna osobistość morza, a w pokrewnej religji mieszkańców Wybrzeża Niewolniczego wielki bóg mieszka w morzu i dla niego to, nie dla morza, ofiary bywają rzucane

¹⁾ Marsden *Sumatra* 301; ob. 303 (Tagal).

²⁾ Ellis *Polyn. Res.* I, 328.

³⁾ Bosman *Guinea*, list XIX; u Pinkertona, XVI, 494. Burton *Dahome* II, 141. Ob. poniżej rozdz. XVIII (ofiary).

w wodę ¹⁾. W Ameryce południowej pojęcie o boskiem Morzu zaznacza się silnie w czci Peruwjan dla Mamakoczy, Matki-Morza, dającej ludziom pożywienie ²⁾. Azja wschodnia posiada również członków boskiej tej rodziny zarówno na wyższych, jak na niższych szczeblach cywilizacji. Na Kamczatce ³⁾ Mitgk, wielki Duch morza, mający postać ryby, wysyła ryby do rzek. Bóstwa wody otrzymują cześć, jako bóstwa odrębne, w Japonji, na lądzie i na morzu; Midsuno Kami, bóg wody, czczonym jest w czasie dżdżystej pory roku, a Jebisu, bóg morza, jest młodszym bratem Słońca ⁴⁾.

Spotykamy tedy u ludów barbarzyńskich dwa powszechne, a odrębne pojęcia: indywidualne, boskie Morze i antropomorficznego boga, Morze. Są to dwa stopnie rozwoju jednej i tej samej myśli: 1) pojęcie, że pewne ciało jest istotą żywą i 2) oddzielenie ożywiającej je duszy-fetysza, jako odrębnego ducha. Jeżeli posuniemy poszukiwania nasze do czasów klasycznych, to zauważymy taką samą dwustopniowość. Kiedy Kleomenes ciągnął na Tyreę, zabił byka dla morza (σφαγιασάμενος δὲ τῇ θαλάσσει ταῦρον), poczem wsiadł na okręty wraz z całym wojskiem i odpłynął do Tyryntji i do Naulplji ⁵⁾. U Cycerona Cotta mówi do Balbusa, że „wodzowie nasi, puszczając się na morze, mieli zwyczaj zabijać ofiarę dla nurtów” i dowodzi w dalszym ciągu, nie bez pewnej słuszności, że, jeżeli Ziemia jest boginią, to czemuż jest innem, jak Tellus; a „jeżeli to Ziemia, to i Morze także, o którym mówisz, jest Neptunem.” ⁶⁾. Widzimy tu bezpośrednią cześć przyrody w połączeniu z najbardziej wyraźną czią fetyszów. Ale na szczeblu antropomorficznym ukazuje się mglista, przedolimpijska postać Nereusza, Starca Morza, ojca Nereid, siedzących w jaskiniach na dnie oceanu i homerycznego Posejdonu, trzęsącego ziemią, który miał rumaki w pieczarze w głębi morza Egiejskiego, zaprzęgał złotogrzywe konie do wozu i powoził niemi przez rozdzielające się fale. Podwładne mu zwierzęta morskie wychodziły, widząc, że pan przejeżdża a pan ten był królem tak niezawisłym od żywiołu, którym

¹⁾ Schlegel *Ewe Sprache* str. XIV.

²⁾ Garcilaso de la Vega *Commentarios Reales* I, 10, VI, 17; Rivero i Tschudi *Peru* 161.

³⁾ Steller *Kamtschatka* 265.

⁴⁾ Siebold *Nippon* część V, 9.

⁵⁾ Herod. VI, 76.

⁶⁾ Cicero *De Natura Deorum* III, 20.

władał, że mógł opuszczać morze i zasiadać w gronie bogów, zgromadzonych na Olimpie i prosić Zeusa o radę ¹⁾.

Zagadnienia, poruszone w badaniu czci wody, występują również w poszukiwaniach o czci ognia, chociaż mają tu inne oświecenie i dążą do innego wyniku. Prawdziwa i istotna cześć ognia dzieli się na dwa wielkie kierunki, z których jeden należy więcej do fetysyzmu, drugi do politeizmu właściwego, a oba przedstawiają prawdopodobnie wcześniejszy i późniejszy stopień rozwoju pojęć teologicznych. Pierwszy jest pierwotną barbarzyńską czcią płomienia, który wydaje się ruchliwym, wyjąłym i pożerającym, jak żywe zwierzę; drugi jest wyżej posuniętem uogólnieniem, według którego każdy ogień jest dziełem jednej rządzącej żywiołem istoty, boga Ognia. Posiadamy, niestety, bardzo nieliczne wskazówki o właściwym znaczeniu czci ognia u niższych ludów, a przejście od fetysyzmu do wielobóstwa zdaje się być procesem stopniowym, który nie da się bliżej wysledzić. Nie trzeba też zapominać, że obrzędy, w których ogień gra pewną rolę, bywają często, lecz bynajmniej nie koniecznie połączone z czcią ognia. Autorowie, którzy bezkrytycznie pomieszczyli takie obrzędy, jak: nowy ogień, wieczny ogień, przejście przez ogień i zaliczyli je do objawów czci ognia, nie przytaczając dowodów właściwego ich znaczenia w każdym poszczególnym wypadku, powiększyli tylko zawikłanie przedmiotu, niezbyt łatwego do obrobienia nawet przy zachowaniu potrzebnych ostrożności. Dwa są główne źródła błędnego pojmowania przedmiotu. Naprzód, ogień jest zwykłym sposobem składania ofiar duszom zmarłych i bogom wogóle; powtórę, obrzędy, należące do czci ognia ziemskiego, przechodzą drogą bardzo naturalną do czci ognia niebieskiego, do czci Słońca.

Szereg najwyraźniej przedstawiających się faktów, odnoszących się do czci ognia, których dostarcza nam stan dzikości, barbarzyństwo i nawet wyższa cywilizacja, odpowie najlepiej celom naszym. Loskiel, misjonarz, przebywający w zeszłym stuleciu pomiędzy Indianami w Ameryce północnej, czyni uwagę, że „Indianin, będąc w wielkiem niebezpieczeństwie, leżał twarzą do ziemi, rzucając od czasu do czasu garść tytoniu w ogień i wołając głosem pełnym rozpacz: „Weź, weź i pal, daj się przebłagać, a nie czyni mi krzywdy!” Oczywiście mogła to być prosta ofiara, przeznaczona dla jakiejś isto-

¹⁾ Homer *Il.* I, 538, XIII, 18, XX, 13. Welcker *Griech. Götterl.* I, 616 (Nereus), 622 (Posejdon). Cox *Mythology of Aryan-Nations* II, rozdz. VI.

ty nadprzyrodzonej; ale posiadamy dowody, że w okolicy tej istniało jasne pojęcie o bóstwie ognia. Według tegoż autora, Delawarowie uznawali manitu - ogień za praojca wszystkich plemion indyjskich i odprawiali doroczną uroczystość na cześć jego. Miał on dwunastu manitów, zwierzęta i rośliny, które mu służyły, jako bóstwa podwładne ¹⁾. W Ameryce północno-wschodniej, u Czajnuków i u innych plemion z nad rzeki Kolumbji, Waszyngton Irving znalazł wiarę w ducha, zamieszkującego ogień. Potężny zarówno w złem, jak w dobrem, skłonny raczej do złego, niż do dobrego, wymaga on częstych ofiar, aby być w dobrem usposobieniu. Duch ognia ma wielki wpływ na skrzydlate, najwyższe bóstwo powietrzne, to też Indianie błagają go, aby się wstawił za nimi i otrzymał dla nich szczęście w polowaniu i rybołówstwie, szybko nogie rumaki, posłuszne żony i męskich potomków ²⁾. W bardziej złożonym systemie religji meksykańskiej, bóg ognia zajmuje wybitne stanowisko, a chociaż charakterem zbliża się do boga słońca, to jednak zachowuje odrębność swoją. Nazywano go Ksiuhteuktli, Pan-ognia, a także Huehuetectl, stary bóg. Oddawano wysoką cześć bogowi temu, który daje ciepło, piecze ciasta i mięso. Z tego powodu pierwszy kawałek każdej potrawy rzucono na ogień w ofierze i palono codzień kadzidło dla bóstwa tego. Dwa razy do roku obchodzono uroczyste święto jego. W pierwsze święto stawiano na cześć jego ścięte drzewo i zapalano je, a zabrani tańczyli dokoła z ludźmi, przeznaczonemi na ofiarę, których wrzucano w ogromne ognisko, skąd ich wyciągano napół upieczonych i oddawano w ręce kapłanów, spełniających ofiarę. Drugie święto odznaczało się obrzędem nowego ognia, znanym z powodu związku jego ze czią słońca. Tarcie niecono ogień na podwórzu świątyni wielkiego teokalli, przed posągami Ksiuhteuktli i przy tym świętym ogniu pieczono zwierzynę, upolowaną na wielkim polowaniu, którem rozpoczynano uroczystość i spożywano ją wspólnie przy końcu święta. ³⁾ Znamy też w mitologii Polinezyjczyków Mahuikę, boga ognia, który podsyca żar wulkanu na ognisku swem podziemnem; Maui udaje się tam (jak Słońce do świata podziemnego), aby przynieść ludziom ogień. Natomiast na wyspach oceanu Południowego niema

¹⁾ Loskiel *Ind. of N. A.* część I, 41, 45. Ob. J. G. Müller, 55.

²⁾ Irving *Astoria* II, rozdz. XXII.

³⁾ Torquemada *Monarquia Indiana* rozdz. VI, 28, rozdz. X, 22, 30; Brasseur *Mexique* III, 492, 522, 536.

prawie śladów czci ognia ¹⁾. Do liczby bogów dahomejskich w Afryce zachodniej należy Zo, fetysz ognia; dzicy stawiają w mieszkaniu garnek z ogniem i składają mu ofiarę, aby ogień tam „żył” i nie wychodził niszczyć chaty ²⁾.

Azja jest częścią świata, w której cześć ognia szczególnie się uwydatnia na poziomie niższej, zarówno jak wyższej cywilizacji. Dzicy Kamczatczycy, którzy czcili wszystko, co mogło im szkodzić, lub pomagać, czcili ogień, składając mu w ofierze nosy lisów i innej zwierzyny, tak, że po skórach można było poznać, czy zwierzę padło z ręki chrześcijanina, czy poganina ³⁾. Ajnowie z Jesso czczą Abe kamui, boga Ognia, jako dobroczyńcę ludzi, posła do innych bogów, który uzdrowia chorych ⁴⁾. Plemiona turańskie uważają również ogień za święty żywioł: szczepy Tunguzów, Mongołów i Turków składają ofiary ogniewi, a niektóre szczepy, jedząc mięso, rzucają pierwszy kawałek w ognisko. Oto ustęp z mongolskiej pieśni weselnej, zwróconej do ognia uosobionego: „Matko Ut, Królowo Ognia, ty, którą zrobiono z drzewa wiązowego, rosnącego na szczytach góry Czanggaj-Czan i Burczatu-Czan, ty, któraś powstała, gdy niebo i ziemia rozdzieliły się, ty coś wyszła ze śladów stóp Matki Ziemi i coś stworzoną została przez Króla Bogów! Matko Ut, której ojcem jest twarda stal, a matką krzemień, której przodkami są drzewa wiązowe, co jasność ich dosięga nieba i przenika ziemię! Bogini Ut, przynosimy ci żółtą oliwę w ofierze i białego barana z żółtą głową, tobie, która masz dzielnego syna, piękną synową i śliczne córki! Tobie, Matko Ut, co zawsze patrzysz w górę, przynosimy wódkę w czarach i tłustość w obu rękach! Daj powodzenie synowi króla (narzeczonemu), córce króla (narzeczonej) i wszystkim ludziom!” ⁵⁾. Podobny do Hefajsta greckiego jest Tleps, czerkieski bóg ognia, patron kowali i rolników, których zaopatrzył w pług i motykę ⁶⁾.

¹⁾ Schirren *Wandersagen der Neuseeländer* etc. 32. Turner *Polynesia* 252, 527.

²⁾ Burton *Dahome* II, 148; Schlegel *Ewe Sprache* str. XV.

³⁾ Steller *Kamtschatka* 278.

⁴⁾ Batchelor w *Tr. As. Soc. Japan* t. X, XVI.

⁵⁾ Castrén *Finn. Myth.* 57. Billings *N. Russia* 123 (Jakuci); Bastian *Vorstellungen von Wasser und Feuer* w *Zeitschr. für Ethnologie* I, 383 (Mongołowie).

⁶⁾ Klemm *Cultur-Gesch.* VI, 85 (Czerkiesi). Welcker, I, 663.

U najstarszych ludów ucywilizowanych starego świata, u Egipcjan, Babilończyków i Asyryjczyków nie spotykamy prawie wcale opisów czci ognia, a te, które istnieją, są tak mgliste i niedostateczne, że w badaniu ich powinnyby się tymczasem trzymać dobierania faktów dziejowych raczej, niż snucia wniosków o religji ¹⁾. Dokładniejsze i szczegółowsze świadectwa, zaczerpnięte z religji Arjów, odpowiedzą lepiej potrzebom poszukiwania naszego. Bóg ognia znanym jest Arjom pod różnemi postaciami i pod licznemi imionami. Nigdzie postać jego nie zaznacza się tak wyraźnie, jak w sanskryckiej nazwie Agni, której dosłownie, bez odcienia boskości, odpowiada łacińskie „ignis.” Wyraz Agni jest pierwszym słowem pierwszego hymnu Ryg-Wedy: „Agnim ile puro-hitam jadźnasja devam ritvidžam!” = Agni, ciebie błagam, boski, powołany kapłanie ofiary! Ofiary, składane Agniemu, idą do bogów; jest on ustami bogów, ale wcale nie podrzędnym sługą, gdyż inny hymn głosi:

„Żaden bóg, zaiste, ani śmiertelnik nie przewyższa potęgi twojej, potężny, przybądź z Marutami, o Agni!”

Takim jest potężny Agni w rządzie bogów; zstępuje on zresztą w progi wieśniaka i jest opiekunem domowego ogniska. Cześć jego przetrwała przemiany starej, patriarchalnej, przyrodniczej religji Wedy i przeszła do rządzonego przez kapłanów hinduizmu nowożytnego. Dziś jeszcze można w Indjach spotkać tak zwanych „kapłanów ognia” (Agnihotri), którzy, stosując się do przepisów Wedy, składają ofiary, zapewniające wiernym życie w niebie. Święty świder drewniany, za pomocą którego niecono nowy ogień przez tarcie drzewa (arani), nie wyszedł z użycia, a Agni odradza się co raz na nowo wierceniem jego i otrzymuje masło topione w ofierze ²⁾. Między opisami czci ognia w Azji, znajdujemy opowiadanie Jonasa Hanwaya (w „Podróżach” jego z roku 1740) o wiecznym ogniu przy ognistych źródłach w Baku, nad morzem Kaspijskiem. Na miejscu tem stały starożytne świątynie kamienne, składające się przeważnie z łukowatych sklepień od 10—15 stóp wysokości. Jedna mała świątynia była jeszcze w użyciu; wpobliżu ołtarza, mającego około 3 stóp wyso-

¹⁾ Ob. *Records of the Past* III, 137; IX, 143. Sayce *Lectures on Rel. of Ancient Babylonians* 170. O starosemickiej czci ognia ob. Movers *Phönizier* I, 327 itd., 337 itd., 401.

²⁾ *Ryg-Weda* I. 1. 1, 19. 2, III. 1. 18 itd; Max. Müller, I, 39; Ward *Hindoos* II, 53. Haug *Essays on Parsis* IV; *Early Hist. of Mankind* 255.

kości, znajdowała się szeroka rura, która prowadziła gaz z ziemi, palący się niebieskim płomieniem. Przebywało tam zwykle czterdziestu, lub pięćdziesięciu biednych wyznawców, którzy wywędrowali z ojczyzny, aby tu pokutować za siebie, lub innych, żyć dzikimi selerami i t. d. Pielgrzymi ci smarowali sobie podobno czoło szafranem i oddawali wielką cześć gniadej krowie; nosili mało odzieży, a najświętszy z nich trzymał rękę nad głowami innych, albo pozostawał bez ruchu w innej postawie; nazywano ich zwykłemi muzułmańskimi nazwami czcicieli ognia: Gheber, lub Gour ¹⁾.

Nazwę Gheberów stosują do Zoroastrjan wogóle, lub Parsów, których wymieniłby niezawodnie Europejczyk nowożytny, gdyby mu kazano wymienić na przykład czcicieli ognia. Opisy klasyczne religii perskiej przedstawiają cześć ognia jako jej część główną; Magowie poczytywać mają Ogień, Ziemię i Wodę za bogów; Persowie zaliczają również ogień do rzędu bogów (θεοφορούσιν) ²⁾. Według świadectwa starych religijnych ksiąg Parsów, Ogień, jako największy Ized, sprawca wzrostu i zdrowia, chciwy drzewa, kadzidła i tłuszczu, ma odrębną swą boską osobowość. Zasada ich, że Ardebehist, anioł, czy duch ognia, powinien odbierać cześć, ale nie sam ogień, do którego należy, jest wybornym przykładem rozwoju pojęcia o fetyszu, posiadającym duszę, w pojęcie o bóstwie żywiołowem. Gdy prześladowanie muzułmańskie wyгнаło Parsów z Persji, wychodźcy przybyli do Gudżeratu i składając tam urzędowy dokument, że religja ich jest czią Agni, tj. ognia, domagali się o miejsce pomiędzy uznanemi sektami indyjskimi ³⁾. Chociaż Parsowie doznali życzliwego przyjęcia prawie wszędzie w Indjach, jednak część ich, pomimo doznawanego ucisku, strzeże ognia wiecznego w Jezd i Kirman w dawnej ojczyźnie. Nowożytni Parsowie, jak za czasów Strabona, wystrzegają się zanieczyszczania ognia, dmuchania nań, wstrzymują się od palenia, nie ze względu na siebie, lecz na święty żywioł i utrzymują ciągły ogień, przed którym się modlą. Niemniej jednak profesor Maks. Müller powiada o współczesnych Parsach: „Ci tak zwani czciciele ognia z pewnością nie czczą ognia i bronią się od tej nazwy, która stawia ich w jednym rzędzie z bałwochwałcami. Przyznają oni tylko, że starsi uczą ich w dzieciń-

¹⁾ Hanway *Journal of Travels*, Londyn 1753, t. I, rozdz. LVII.

²⁾ Diog. Laert. *Prooem.* II, 6. Sextus Empiricus *Adv. Physicos* IX; Strabo, XV, 3, 13.

³⁾ John Wilson *The Parsi Religion* rozdz. IV; *Avesta*, przekład Spiegła, Yaçna I, LXI.

stwie, aby, oddając cześć bogu, patrzyli na coś jasnego; ogień zaś uważają za jedno ze zjawisk przyrodzonych, za symbol potęgi boskiej. Zapewniają nas przytem, że nie szukają nigdy pomocy, ani błogosławieństwa u martwego przedmiotu i że nie uważają tego za konieczne, ażeby, modląc się do Ormuzda, zwracać oczy na jakiekolwiek wyobrażenie jego." Przypuszczając nawet słuszność zdania tego, o ile chodzi o inteligientniejszych Parsów i pominawszy pytanie, do jakiego stopnia symbolizm ten zatracą cechy swoje i przechodzi w bałwochwalstwo u ludzi płytszego umysłu (jak się to zwykle dzieje w takich razach), musimy jednak zastanowić się nad historją obrzędów, które są podobne do czci ognia, nie będąc wistocie takową. Etnografia podaje nam jasne i pouczające rozwiązanie. Parsowie są potomkami plemienia, którego przedstawicielami są dzisiejsi Indowie, a które czciło ogień, jako żywioł. Cześć ognia stanowi ogniwo historyczne, łączące obrzędy Wedów i Zoroastra; Agnisztoma (dosłownie „ofiara przez ogień”), czyli chwała Agni, Ognia, ofiarowanie i spalenie czterech kóz jest też treścią obrzędu, spełnianego przez kapłana parsyjskiego, a polegającego na włożeniu szczypty sierści wołowej do naczynia i pokazania go Ogniowi ¹⁾. Rozwinięcie bardziej filozoficznych zasad zaratustrjanizmu stało się przyczyną zjawiska, powtarzającego się często w historii religji: dawny, jasny rytuał stał się prostym symbolem i jako taki zdołał utrzymać się w nowszej teologii.

Coś podobnego zdarzyło się w plemieniu europejskiem, które zdaje się być w pewnych względach najbliżej spokrewnione z dawnymi Persami. Historia słowiańska przechowała, zdaje się, ślady bezwzględnej i bezpośredniej czci ognia; pogan czeskich opisywano jako czcicieli ognia, gajów, drzew i kamieni. Chociaż Litwini, dawni Prusacy i Rosjanie należą do ludów, którym religja nakazywała utrzymywanie ciągłych ogni, zdaje się jednak, że obrzędy te miały charakter symboliczny i były przeznaczone do czczenia wielkich bogów słoneczno-niebieskich, nie zaś boga Ognia ²⁾. Religja klasyków posiadała osobnych bogów ognia. Hefajstos, Wulkan, boski kowal, obrabiający kruszce, który miał świątynie na Etnie i na Lipari, jest przedewszystkiem spokrewniony z podziemnym, wulkanicznym ogniem, a z natury podobnym jest do polinezyjskiego Mahuiki i czerkieskiego Tlepsa.

¹⁾ Max Müller *Chips* I, 169. Haug *Essays on Parsis* IV.

²⁾ Hanusch *Slaw. Myth.* 88, 98.

Hestja grecka, boskie ognisko, wiecznie dziewicza bogini, której Zeus, zamiast małżeństwa, wyznaczył zaszczytne zadanie, siedzi po środku domu, przyjmując ofiary z tłuszczu:

„Τῇ δὲ πατὴρ Ζεὺς δῶκε καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο
Καὶ τε μέσῳ οἴκῳ κατ' ἄρ' ἔζετο πῖταρ ἐλοῦσα.”

We wspaniałych gmachach na cześć bogów i ludzi ma ona stałe miejsce; bez niej nie odbywają się biesiady u śmiertelników: na początku i na końcu uczty otrzymuje ona obiad ze słodkiego, jak miód, wina:

„Ἐστίη, ἥ πάντων ἐν δόμασιν ὑψηλοῖσιν
Ἀθανάτων τε θεῶν, χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων
Ἐδρὴν αἰθῖον ἔλαχε, πρεσβυτὴ δα τιμὴν,
Καλὸν ἔχουσα γέρας καὶ τίμιον· οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ
Εἰλαπίναι θνητοῖσιν, ἵν' οὐ πρώτῃ πυράτῃ τε
„Ἐστίη ἀρχόμενος σπένδει μελιτῆδέα οἶνον.” ¹⁾

W codziennem życiu Greków Hestja siedziała w domu i w zgromadzeniu, jako przedstawicielka porządku w domu i w społeczeństwie. Podobną do niej z nazwy i pochodzenia, lecz inaczej rozwiniętą była Westa, posiadająca własny kult u Rzymian. Dziewice pilnowały świętego, wiecznego ognia w jej świątyni; bogini zaś nie potrzebowała być wyobrażaną, bo mieszkała w ogniu:

Esse diu stultus Vestae simulacra putavi:
Mox didici curvo nulla subesse tholo.
Ignis inextinctus templo celatur in illo.
Effigiem nullam Vesta nec ignis habet.” ²⁾

Ostatnich, coraz bardziej niknących zabytków czci ognia w Europie dostarczają nam, jak zwykle, zabobony plemion turańskich i aryjskich. Estońska panna młoda poświęca nowe ognisko i nowy dom ofiarą pieniężną, rzuconą w ogień, lub położoną na kominie dla Tule-ema, Ognia-matki ³⁾. Wieśniak korutański „karmi” ogień, aby zyskać przychyłność jego i rzuca weń słoninę, lub tłuszcz, aby nie było pożaru w domu. Czesi poczytują za grzech plucie w ogień,

¹⁾ Homer *Hymn. Aphrod.* 29, *Hestia* 1. Welcker *Griech. Götterl.* II, 686, 691.

²⁾ Ovid. *Fast.* VI, 295.

³⁾ Boecler *Ehsten Abergl. Gebr.* 29 itd.

który nazywają „bożym ogniem”. Nie należy wyrzucać okrucichów, pozostałych po posiłku, bo są one własnością ognia. Trzeba dać ogniewi troszeczkę każdej potrawy, a co wykupi, należy do ognia, więc nie można o to się gniewać. Zaniedbanie wszystkich tych obrzędów sprawia, że bywają tak częste pożary ¹⁾.

Czem jest morze dla czcicieli wody, tem do pewnego stopnia jest słońce dla czcicieli ognia. Pomijając przepisy i obrzędy, dotyczące ognia ziemskiego, a tak rozliczne i różnorodne pod względem charakteru, będące często uogólnieniem wielu zjawisk i służące do rozmaitych celów, przejdziemy do czci ognia niebieskiego, którego wielkie bóstwo, wcielone w jeden wielki fetysz, w słońce, zupełnie wyraźnie na jaw występuje.

Współzawodnicząc w potędze i sławie z wszystko pokrywającym niebem, Słońce przoduje bogom przyrody. Nie jest ono oddalonym światem, wpływającym na inne siłą światła, ciepła i ciężkości, lecz żywym władcą i panem:

„O thou, that with surpassing glory crown'd,
Look'st from thy sole dominion like the God
Of this new world.” (Milton.) ²⁾

Wilhelm Jones nie przesadzał, twierdząc, że źródłem bałwochwalstwa we wszystkich częściach świata jest cześć słońca. Ale nie można się zgodzić z przesadnem nieco zdaniem Helpsa, że cześć słońca w Peruwji była czemś koniecznem. Cześć słońca nie jest bynajmniej powszechną u niższych ludów, ale ujawnia się na wyższych stopniach rozwoju dzikiej religji w różnych okolicach całego świata i zdobywa sobie wybitne stanowisko, które zachowuje później w religjach świata barbarzyńskiego. Trudno odpowiedzieć w krótkości na pytanie, czemu niektóre plemiona są czcicielami słońca, a inne nie. Jedna tylko przyczyna od razu jest widoczną, mianowicie, że słońce nie musi być tak niezbędnie bogiem dzikich myśliwców i rybaków, jak jest bogiem rolników, którzy codzień spostrzegają, że słońce daje, lub zabiera im bogactwo i środki do życia. O geograficznem rozmieszczeniu czcicieli słońca D'Orbigny uczynił uwagę nie zupełnie trafną, ale niemniej mającą pewne podstawy, że

¹⁾ Wuttke *Volksabergl.* 86. Grohmann *Aberggl. aus Böhmen* 41.

²⁾ „O ty, który ukoronowany chwałą, przechodzącą wszystko, Spoglądasz z samotnej siedziby twojej, jak Bóg Tego nowego świata.”

słońce za bóstwo żywiołowe, ale stawia je niżej od rzek świętych ¹⁾. Kolowie bengalscy, Mundanie, Oraonowie, Santalowie uznają za najwyższe bóstwo i czczą boga słońca, Singbonga. Niektóre plemiona składają mu w ofierze białe zwierzęta na znak czystości jego, a chociaż nie poczytują go za sprawcę chorób i niedoli, uciekają się jednak do niego, gdy pomoc od innego boga nie przybywa ²⁾. Bura Pennu, bóg światła, lub Bella Pennu, bóg słońca, jest dla Chondów stwórcą wszech rzeczy i pierwiastkiem dobra. Jako taki odbiera on cześć od wyznawców, którzy stawia go wyżej od całego szeregu mniejszych bogów, których stworzył, aby wykonywali szczegóły wielkiego dzieła jego ³⁾. Plemiona tatarskie jednomyślnie uznają słońce za wielkiego boga i umieszczają wizerunek jego obok księżycy na bębenkach czarodziejskich, które można widzieć w Syberji i Laponji. Etnolog Castrén, mówiąc o wyrazie samojedzkim, oznaczającym niebo, albo bóstwo wogóle (Dżylibimbercze), opowiada anegdotę ze swej podróży, dającą wyborne pojęcie o niezmiernej prostocie religji przyrody, którą do dziś dnia wyznają może ci koczownicy stepowi. „Samojedka opowiadała mi, że wychodzi z namiotu co rano i co wieczór i kłania się słońcu. Rano mówi: „Kiedy ty, Dżylibimbercze, wstajesz, to i ja wstaję z łoża,” a wieczorem: „Kiedy ty, Dżylibimbercze, zachodzisz, to i ja udaję się na spoczynek.” Kobieta opowiadała to na dowód, że nawet Samojedzi odmawiają modlitwę poranną i wieczorną, dodała jednak ze smutkiem, że „bywają między nimi dzicy ludzie, którzy nie posyłają nigdy modlitwy do Boga.” Dziś jeszcze można spotkać w hordach mongolskich szamanów, którzy się modlą do słońca i składają mu mleko w ofierze, wylewając je w powietrze. Tatarzy karagazyjscy składają mu też ofiary z głowy i serca niedźwiedzia, albo jelenia. Tunguzi, Ostjacy i Wogułowicze czczą słońce, stawiając je jednym poziomem z bogiem nieba; natomiast u Lapończyków słońce, Baiwe, aczkolwiek uchodziło za potężnego boga, jednak było niższe, niż Tiermes, bóg pioruna i wielki pan nieba, który u Norwegów zwał się Storjunkare ⁴⁾.

¹⁾ Hodgson *Abor. of India* 167, 175 (Bodowie itd.).

²⁾ Dalton *Kols w Tr. Eth. Soc.* VI, 33 (Oraonowie itd); Hunter *Annals of Rural Bengal* 184 (Santalowie).

³⁾ Macpherson *India* 84 itd. (Chondowie).

⁴⁾ Castrén *Finn Myth.* 16, 51 itd. Meiners, l. c. Georgi *Reise im Russ. Reich* I, 275, 317. Klemm *Cultur-Geschichte* III, 87. Cześć słońca w Japonji, u Siebolda *Nippon* część V, 9. Inne przykłady dzikiej i barbarzyńskiej czci słońca, jako najwyższego bóstwa, ob. w różdz. XVII.

Cześć słońca u starożytnych pasterskich ludów aryjskich miała źródło w bezpośredniem uosabianiu i czczeniu przyrody, jak i u nowożytnych plemion koczujących w Syberji. Twórca pieśni wedyjskich opiewa wielkiego boga Surję, znającego wszystkie istoty, wyjawiającego wszystko, przed którym gwiazdy jak złodzieje uciekają wraz z nocą. Zbliżamy się do Surji (powiada), jasnego boga wśród bogów, światła najwspanialszego. Świeci on nad ośmioma strefami, trzema światami i siedmioma rzekami; Sawitar złoto-ręki, wszystkowiedzący przechodzi między niebem i ziemią. Do niego modlą się: O, Sawitarze, po odwiecznych drogach twoich, bez kurzu, utartych, w powietrzu, po tych dobrych ścieżkach prowadź nas, zachowaj i błogosław nam, o boże!” Nowożytny hinduizm zawiera bardzo wiele zabytków starożytnej czci słońca pod postacią ofiar, pokłonów, obrządków codziennych i świąt ustalonych, a Słońce, Sawitar, wzywane jest w „gajatri,” przez czas uświęconej formułce, od wieków powtarzanej codziennie przez każdego bramina: „Tat Savitur varenjam bhargo devasja dhimahi, dhijo jo nah prakodajat”=rozmyślajmy o pożądanem świetle boskiego Słońca; niech obudzi ducha naszego. Bramin oddaje co rana cześć słońcu; stając na jednej nodze, oparłszy drugą na pięcie, albo na kostce, wyciąga ręce z dłońmi wklęsło złożonemi, patrzy ku wschodowi i powtarza modlitwę: „Promienie światła zwiastują wspaniałe, potężne słońce, wschodzące prześlicznie, aby świat oświecić.” „Wstaje on, przedziwny, oko słońca, wody i ognia, potęga zbiorowa bogów; napełnia on niebo, ziemię i sklepienie niebieskie siecią światła; jest on duszą wszystkiego, co ruchome, lub nieruchome.” „Najdobroczynniejsze oko to wstaje czyste ze wschodu; obyśmy je sto lat widzieli; obyśmy żyli sto lat; obyśmy słyszeli sto lat.” „Obyśmy, strzeżeni boską mocą, podziwiali niebo nad państwem ciemności, zbliżali się do bóstwa, najjaśniejszego ze światel!” ¹⁾ Wedyjskie bóstwo nieba, Mitra=przyjaciel, stało się w religji perskiej wielkiem, panującym bóstwem światła, zwycięskim Mithrą, panem życia i głową wszystkich istot stworzonych. Starożytny perski Mihr-jaszt wzywa boga tego, jako mającego charakter światła słonecznego, Mithrę o ogromnych pastwiskach, którego panowie wszystkich okolic wielbią o świcie, jako pierwszego niebieskiego Jazatę, który wstaje nad Hara-berezaiti przed słońcem, nieśmiertel-

¹⁾ *Ryg-Weda* I, 35, 50; III, 62, 10. Max Müller *Lectures* serja 2-ga, 378, 411; *Chips* I, 19. Colebrooke *Essays* I, 30, 133. Ward *Hindoos* II, 42.

nego, o szybkonogich rumakach, który złotą poświatą chwytą naprzód piękne wierzchołki, a potem otacza całą krainę aryjską. Mithra stał się powoli samem słońcem, tak, że Bachus może mówić do tyryjskiego Bela: „εἴτε σὸ Μίθρας, Ἡέλιος Βαβυλῶνος.” Cześć jego rozszerzyła się od zachodu, przez cesarstwo rzymskie i postawiła go w rzędzie wielkich bogów słonecznych, utożsamionych z uosobieniem słońca, jak w napisie na rzymskim ołtarzu z czasów Trajana: „Deo Soli Mithrae” ¹⁾. Starożytniejsza cześć słońca w Europie, w której to czci zaszczeploną została ta nowa wschodnia zasada, posiada w niektórych swoich stopniach rozwoju to samo uosobienie. Grecki Helios, któremu na szczycie Taugietu składano konie w ofierze, był tem samem uosobieniem słońcem, do którego modlił się Sokrates przed odejściem, gdy pierwsze blaski dnia zastały go pogrążonego w modlitwie (ἐπεὶ ὥχεται ἀπὸν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ) ²⁾. Cezar poświęcił teologii giermańskiej trzy wiersze w Komentarzach swoich. Uważają oni za bogów, powiada, tylko te istoty, które dostrzegają i których dobrodziejstw doświadczają: Słońce, Wulkan i Księżyc; o reszcie nie wiedzą nawet ze słyszenia ³⁾. Krótka wzmianka Cezara nie ogarnia wprawdzie istotnej liczby bogów nieba giermańskiego, ale jest zapewne słuszną co do bezpośredniego ubóstwiania słońca, księżyca i może nawet ognia, co musiało mieć miejsce na najpierwotniejszym szczeblu rozwoju. Z drugiej znowu strony cześć słońca w Europie prowadzi do najzawilszego zagadnienia mitologicznego. Cyceron miał słusność, wołając: „Ileż to słońc teologowie wyciągnęli na jaw!” ⁴⁾. Badacz nowożytny, który w bogach słonecznych ludów europejskich chce oddzielić pierwiastki słoneczne od niesłonecznych, np. w greckim Apollinie i Heraklesie, albo w słowiańskim Światowidzie, ma do zwalczania nieprzezwyćzione trudności, towarzyszące zawsze poszukiwaniom mitologicznym,

¹⁾ Khordah-Avesta XXVI, w *Aweście*, tłum. przez Spiegla, III; M. Haug *Essays on Parsis*. Strabo, XV, 3, 13. Nonnus, XL, 400. Movers *Phönizier* I, 180: „Ἡλίῳ Μίθρα ἀνικήτῳ”; „Λιὸς ἀνικήτου Ἡλίου.”

²⁾ Plat. *Sympos.* XXXVI. Ob. Welcker *Griech Götterlehre* I, 400, 412.

³⁾ Cezar *De bello Gallico* VI, 21: „Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt.”

⁴⁾ Cycero *De natura Deorum* III, 21.

gdy niema klucza do bezpośredniego porównania z przyrodą.

Wiemy dużo o religii Egiptu starożytnego, a jednak wiemy tak mało; wiemy dużo o świątyniach, rytuałach, imionach bóstw, formułkach liturgicznych, ale mało o niewidomych pojęciach religijnych, ukrytych pod temi zewnętrznymi objawami. Nie ulega jednak wątpliwości, że zasadnicze pojęcia o słońcu przenikają całą teologję egipską. Ra, który przebywa w łodzi górne i niższe przestworza wszechświata, jest słońcem w całej pełni swej osobowości kosmicznej. Można też wskazać charakter słoneczny w dwóch innych bóstwach: w Ozyrysie, ogłaszającym dobro i prawdę, który umiera pod przemocą ciemności i staje się sędzią w zachodnim kraju Amenti, oraz w synu jego Horusie, zabójcy potwornego Seta ¹⁾. W religjach szczepu semickiego stanowisko Słońca zaznacza się przez długi szereg stuleci. Przestroga dla Izraelitów, aby nie czcili i nie służyli słońcu, księżycowi i gwiazdom, oraz wzmianka o Jozjaszu, który „zniósł konie, które byli dali królowie judzcy Słońcowi, a wozy słońcowe spalił ogniem” ²⁾, zgadzają się najzupełniej ze stanowiskiem, które bóg słońca zajmuje w innych religjach semickich, jak Szamas w Asyrii, lub Baal, nazywany wyraźnie Baal-Szemesz, czyli Pan-Słońce. Religja syryjska, zarówno jak perska, wprowadziła do Rzymu nowy rodzaj czci słońca, kult Elagabala, a wstrętny kapłan i cesarz zarazem, który nosił imię Heljogabala, upamiętnił je w historii ³⁾. Euzebjusz pisał wprawdzie o religii semickiej w czasach późniejszych; ale posiadając fakta powyższe, nie mamy powodu wątpić o twierdzeniu jego, gdy opisuje Fenicjan i Egipcjan, jako poczytujących słońce, księżyc i gwiazdy za bogów, za jedyne przyczyny powstawania i niknięcia wszech rzeczy. ⁴⁾

Bardzo rozpowszechniona i głęboko zakorzeniona religja słońca stawiała mocny opór wpływom chrześcijaństwa i było to oznaką przewrotu w pojęciach religijnych świata cywilizowanego, gdy Konstantyn, ten zapamiętały wyznawca słońca, porzucił wiarę w Apolla dla Chrystusowej. Pokazu-

¹⁾ Ob. Wilkinson *Ancient Egyptians*; Renouf *Religion of Ancient Egypt*.

²⁾ *Deut.* IV, 19; XVII, 3; *Ks. Królewskie* XXIII, 11.

³⁾ Movers *Phönizier* I, 162, 180, itd. Lamprid. *Heliogabal.* I.

⁴⁾ Euseb. *Praeparat. Evang.* I, 6.

je się, że nawet połączenie sabeizmu z chrześcijaństwem było możliwe, bo w Armenji i jej okolicach sekta czcicieli słońca przetrwała aż do czasów nowożytnych pod nazwą chrześcijan Jakobitów. ¹⁾ Coś podobnego pojawia się też w łonie wiary mahometańskiej, gdyż są Arabowie Beduini, którzy nie przestali jeszcze czcić wschodzącego słońca, pomimo zakazu proroka kłaniania się słońcu i księżycowi i pomimo muzułmańskiego twierdzenia, że „słońce wschodzi między rogami diabła” ²⁾. Cześć słońca spadła na poziom przeżytków w chrześcijaństwie. Za czasów Lucjana Grecy całowali sobie ręce, co było oddawaniem czci wschodzącemu słońcu. Tertuljan skarżył się jeszcze na chrześcijan, że mają pociąg do oddawania czci ciałom niebieskim i że poruszają wargami ku wschodzącemu słońcu (Sed et plerique vestrum affectatione aliquando et coelestia adorandi ad solis ortum labia vibratis ³⁾). Leon Wielki w piątym wieku po Chr. powstawał przeciwko pewnym chrześcijanom, którzy, wchodząc do bazyliki św. Piotra, lub stojąc na szczycie wzgórza, zwracali się do wschodzącego słońca i bili mu pokłony; czyniąc to, powiada, w części z niewiedomości, a w części w duchu pogaństwa ⁴⁾. Wieśniak z Górnego Palatynatu uchyła dziś jeszcze kapelusza przed wschodzącym słońcem, a na Pomorzu człowiek chory na gorączkę powinien powtórzyć trzykrotnie, patrząc w słońce wschodzące: „Kochane słońce, zejdź prędko i zabierz ode mnie te siedmdziesiąt siedm gorączek. W Imię Ojca i t. d.” ⁵⁾.

Starożytne obrzędy czci słońca zachowały się w chrześcijaństwie nowożytnem przeważnie w dwojaki sposób: na-przód w obrzędach związanych ze zwracaniem się na wschód, o czem rozwiędziemy się obszerniej w jednym z następujących rozdziałów (mówiąc o „orjentancji”) i powtóre w przetrwaniu wielkich uroczystości słonecznych, którym chrześcijaństwo sprzyjało i które nawet włączyło do obrzędów religijnych. Początek wiosny, będący u wielu ludów początkiem roku, obchodzony uroczyscie, przelał swoje cechy charakteru słonecznego na święta Wielkanocne. Ognie wielkanocne, palone na wzgórzach Niemiec północnych a rozkładane co mila, utrzymały się jeszcze gdzieniegdzie, jako zwy-

¹⁾ Neander *Church History* VI, 341. Carsten Niebuhr *Reisebesch.* II, 396.

²⁾ Palgrave *Arabia* I, 9; II, 258. Ob. *Koran* XLI, 37.

³⁾ Tertuljan *Apolog. adv. Gentes* XVI. Ob. Lucjan *de Saltat* XVII; por. Job XXXI, 26.

⁴⁾ Leo. I, *Serm.* VIII w *Natal Dom.*

⁵⁾ Wuttke *Volksaberglaube* 150.

czaj miejscowy. Wieśniacy sascy i brandeburscy dziś, jak przed laty, udają się w dzień Wielkiejnocy na szczyty wzgórz, aby zobaczyć, jak wschodzące słońce wesoło trzy razy skoczy. To samo czynili niegdyś Anglicy za czasów, gdy Tomasz Browne bronił dziwnej naówczas tezy, że „słońce nie płasza w dzień Wielkiejnocy.” Że obrzęd słoneczny niecenia nowego ognia został przyjęty przez Kościół chrześcijański, dowodów tego dostarczają nam różne kraje europejskie, gdzie zachowuje się zwyczaj gaszenia ognia w przeddzień Wielkiejnocy i uroczystego zapalania nowego ognia ¹⁾. Dwie inne uroczystości chrześcijańskie, do których przyłączono obrzędy słoneczne, są, jak się zdaje, nawet pochodzenia pogańskiego. Rzymska uroczystość w dzień przesilenia zimowego, obchodzona 25 grudnia (VIII Kal. Jan.) w związku z czcią boga-słońca Mitry, została zaprowadzona w takiej postaci zapewne po wyprawie wschodniej Aureljana, roku 273 po Chr. i dzięki tej uroczystości dzień ten nazwano urodzinami niezwyciężonego słońca, „Dies Natalis Solis invicti.” Z najzupełniejszym zastosowaniem symbolicznem, chociaż bez żadnej podstawy historycznej, dzień ten przyjęto w kościele zachodnim za rocznicę narodzenia Chrystusa; widzimy to w IV-tym wieku wszędzie na zachodzie, a stąd i kościół wschodni począł też święcić ten sam dzień, jako Dies Natalis. Usiłowano usprawiedliwić datę tę historycznie, ale bez powodzenia, albowiem nie stwierdza tego, ani nawet prawdopodobnem nie czyni żadna tradycja starochrześcijańska. Przeciwnie, z pism ojców Kościoła po ustanowieniu święta tego można wnosić o niezaprzeczonem słonecznem pochodzeniu jego. W roztrząsaniach symbolizmu religijnego o słońcu materialnem i duchowem Augustyn i Grzegorz z Nissy rozprawiają o światłości promieniejącej i rozpraszającej ciemności po Narodzeniu, a Leon Wielki, za którego czasów widocznie dobrze jeszcze pamiętano pierwotne słoneczne znaczenie uroczystości, gromi w jednym swem kazaniu zgubne mniemanie (pestifera persuasio), jak je nazywa, jakoby dzień ten święcono nie na pamiątkę urodzenia Chrystusa, ale, jak powiadają, na cześć nowego słońca ²⁾. Pamięć obrzędów

¹⁾ Grimm *Deutsche Myth.* 581 i dalej. Wuttke, 17, 93. Brand *Pop. Ant.* I, 157 itd. *Early Hist. of Mankind* 260. Murray *Handbook for Syria and Palestine*, 1868, str. 162.

²⁾ Ob. Pauly *Real-Encyclop.* pod wyr. „Sol”; Petavius *Juliani Imp. Opera* 290—2, 277. Bingham *Antiquities of Christian Church* ks. XX, rozdz. IV; Neander *Church Hist.* III, 437; Beausobre *Hist. de Manichée* II, 691; Gibbon, rozdz. XXII; Crenzer *Symbolik* I, 761 itd.

słonecznych, w związku z przesileniem zimowym, przechowała się dotąd w Europie i dostarcza również świadectwa, iż dzień Bożego Narodzenia był pierwotnie świętem słońca, że przypomnimy tu tylko ognie, zwane w Anglii „yule-log”, a we Francji „souche de Noël.” Dawne pojęcia posłużyły nawet do użycia przenośni w kolędzie kościelnej: „Sol novus oritur” ¹⁾. Letnie przesilenie stanowi niby dopełnienie zimowego. W całej Europie obchodzono je uroczyscie paleniem ognia na wzgórzach, płasaniem dokoła i przeskakiwaniem przez stosy, oraz staczaniem płonących kół w doliny, na znak zniżającego się biegu słońca. Wszystkie te starożytne obrzędy chrześcijaństwo przeniosło na wigilię św. Jana ²⁾. Zdaje się, że ten sam kierunek symbolizmu, który złączył obrzędy zimowego przesilenia ze świętem Bożego Narodzenia, działał w połączeniu uroczystości letnich z dniem św. Jana Chrzciciela, szukając aluzji do słów: „On musi rosnać, ja zaś muszę ustępować.”

Cześć księżycy, która pod względem ważności niżej stoi od czci słońca, ogarnia ten sam obszar kultury. Zdarza się czasami, że księżyc uznawany bywa za wielkie bóstwo przez plemiona, które niezbyt wysoko cenią słońce, a nawet je lekceważą. Dzicy brazylijscy zdają się szczególną czcią otaczać księżyc, według którego ustanawiają święta i regulują czas, oraz wróżą o przyszłości. Podnoszą ręce do księżycy z okrzykami zdziwienia „teh! teh!” i każą czarownikom okadzać dzieci, aby je ochronić od chorób, zsyłanych przez księżyc, a kobiety podnoszą niemowlęta ku promieniom jego. Botokudowie wyznaczają księżycowi, Taru, pierwsze miejsce wśród ciał niebieskich, uznając go za sprawcę grzmotu i błyskawicy, oraz nieurodzaju w roślinach i owocach; czasem spada on nawet na ziemię i wtedy wielu ludzi umiera ³⁾. Dawne opisy Karybów przedstawiają ich, jako oddających większą cześć księżycowi, niż słońcu; na nowiu wybiegali oni z domów, wołając: „Oglądajcie księżyc!” ⁴⁾. Ahtowie

¹⁾ Grimm *D. M.* 593, 1223. Brand *Popular Antiquities* I, 467. Monnier *Traditions Populaires* 188.

²⁾ Grimm *D. M.* 583; Brand, I, 298; Wuttke, 14, 140. Beausobre, l. c.

³⁾ Spix i Martius *Reise in Brasilien* I, 377, 381; Martius *Ethnog. Amer.* I, 327; ks. Maks. v. Wied. II, 58; J. G. Müller, 218, 254; również Muster *Patagonians* 58, 179.

⁴⁾ De la Borde *Caraïbes* 525.

na wyspie Vancouvera czczą podobno słońce i księżyc, a szczególnie księżyc w pełni i słońce u zenitu. Uważając księżyc za męża, a słońce za żonę, zwracają modlitwy przeważnie do księżyca, jako do bóstwa wyższego; jest on głównym przedmiotem czci i powiadają o nim, że „spogląda na ziemię, odpowiadając na modlitwy i widząc każdego” ¹⁾. Huronowie pojmowali rzecz tę nieco inaczej, uważając księżyc Aataencik za stwórcę ziemi i człowieka i za babkę Jouskehy, słońca, z którym wspólnie rządzi światem ²⁾. W Afryce cześć księżyca panuje w wielu okolicach, gdzie cześć słońca jest nieznana, albo niewyraźna. Szczepy, zamieszkałe na południu Afryki środkowej, wyczekują pierwszych promieni księżyca na nowiu i witają je radośnemi okrzykami „kua!”; wykrzykują też wielkim głosem modlitwy do niego. W podobnych okolicznościach Makololo dra Livingstonea modlił się: „Niech podróż nasza z białym człowiekiem wypadnie pomyślnie!” i t. d. ³⁾. Ludzie ci naznaczają święta na nowiu, który też wpłynął w wielu krajach na ustanowienie uroczystości perjodycznych. Plemiona murzyńskie zdają się witać nów z radością, albo z obawą. Mieszkańcy Gwinei podskakują, poruszając się dziwnie i rzucają nawet głownie ku niemu; Murzyni z plemienia Fetu podskakują trzykrotnie ze złożonemi rękami i ślą mu dziękczynienia, a ludzie z plemienia Aszango spoglądają na nów z zabobonnym strachem ⁴⁾. Dzicy w Kongo padają na kolana, albo stojąc, klaskają w ręce i krzyczą: „Obym odnowił życie, jak ty się odnowiłeś!” ⁵⁾. Na początku zeszłego stulecia opisywano Hotentotów, że tańczą i śpiewają przez całą noc księżycową na nowiu w pełni, nazywając księżyc „wielkim wodzem” i wołając: „Bądź pozdrowiony!” „Daj nam zdobyć dużo miodu!” „Oby było nasze miało obfitą paszę i dawało dużo mleka!” Zgodnie z poglądem, któryśmy przytoczyli, mówiąc o plemionach na północo-zachodzie od nich, Hotentoci połączyli w podaniach swych księżyc z owem fatalnem posłannictwem do ludzi, które zapowiadało ludziom odmładzanie się na podobieństwo księżyca, ale które stało się obietni-

¹⁾ Sproat *Savage Life* 206; *Tr. Eth. Soc.* V, 253.

²⁾ Brebeuf w *Rel. des Jés.* 1635, str. 34.

³⁾ Livingstone *S. Afr.* 235; Waitz, II, 175, 342.

⁴⁾ Römer *Guinea* 84; Du Chaillu *Ashango-land* 428; ob. Purchas, V, 766. Müller *Fetu* 47.

⁵⁾ Merolla *Congo*, u Pinkertona, XVI, 273.

ca śmierci skutkiem pomyłki zwierzęcia, niosącego tę wiadomość ¹⁾.

Księżyc zajmuje jednak najczęściej miejsce drugorzędne, które mu sama przyroda wskazuje, miejsce niższego towarzysza słońca, czego ślad zachował się nawet w języku angielskim, gdyż niedziela, Sunday (dzień słońca), poprzedza poniedziałek, Monday (dzień księżyca). O stosunku ich wzajemnym do siebie jako brata i siostry, albo męża i żony wspominaliśmy już powyżej, jako o rysie mitologicznym. Z mnóstwa dzikich ludów, które pod względem religii mogą stanąć obok siebie, wyliczymy tu tylko Delawarów w Ameryce północnej ²⁾, Ajnów na wyspie Jesso ³⁾, Bodoan w Indjach północno - wschodnich ⁴⁾ i Tunguzów w Syberji ⁵⁾. Obok meksykańskiego boga-Słońca, Tonatiuh, znajdował się Mectli, Księżyc, który miał mniejszą piramidę i świątynię ⁶⁾. W Bogocie księżyc, utożsamiany w mitach ze Złym Bogiem, miał miejsce i obraz swój w świątyni obok słońca, które było mu mężem ⁷⁾. Peruwjańska Matka-Księżyc, Mama-Quilla, miała srebrną twarz, w przeciwieństwie do złotej twarzy brata swego i męża, Słońca, którego towarzyszką była w bajecznem cywilizowaniu kraju ⁸⁾. W starożytnej religii japońskiej Kami, najwyższy bóg-Słońce, był potężniejszym, niż bóg-Księżyc, którego czczono pod postacią lisa ⁹⁾. Zwracając się do ludów historycznych starego świata, znajdujemy Słońce obok Księżyca w zabytkach kultury semickiej. Prawo żydowskie nakazywało ukamienować męża, lub kobietę, która „poszła i służy innym bogom i czci bądź słońce, bądź księżyc, bądź inne z ciał niebieskich.” Ciekawym dokumentem jest też opis przysięgi, towarzyszącej zawarciu przymierza między Filipem Macedońskim, a wodzem wojsk kartażyńskich i libijskich; jest ona wymownym dowodem, do jakiego stopnia doszło zapomnienie pierwotnej tożsamości bo-

¹⁾ Kolbe *Beschryving van de Kaap de Goede Hoop* część I, XXIX. Ob. wyżej, t. I, str. 294.

²⁾ Loskiel *Ind. of N.-Am.* część I, 43.

³⁾ Bickmore *Aimos*, w *Tr. Eth. Soc.* VII, 20.

⁴⁾ Hodgson *Abor. of India* 167.

⁵⁾ Georgi *Reise im Russ. R.* I, 275.

⁶⁾ Clavigero *Messico* II, 9, 35; Tylor *Mexico*, l. c.

⁷⁾ Waitz, IV, 362.

⁸⁾ Garcilaso de la Vega *Commentarios Reales* III, 21.

⁹⁾ Siebold *Nippon* część V, 9.

gów przyrody, które miały wszędzie charakter lokalny, tak, że to samo bóstwo występowało dwa, lub trzy razy pod właściwym sobie kształtem i nazwą miejscową. Herakles i Apollo znajdują się tam w towarzystwie Słońca, a obok uosobionego księżyca zjawia się „bóstwo kartagińskie”, które dla słusznych powodów uznać trzeba za Astartę, boginię o charakterze księżycowym. Oto szereg bogów, których wzywano: „Przed Zeusem, Herą i Apollem; przed boginią kartagińską (δαίμωνος Καρχηδονίων), Heraklesem i Jolaosem; wobec Aresa, Trytona, Posejdona; wobec bogów, którzy walczyli z wojskami, wobec Słońca, Księżyca i Ziemi, wobec rzek, łąk i wód; wobec wszystkich bogów, którzy rządzą Macedonią i resztą Grecji, wobec wszystkich bogów, którzy byli na wojnie i którzy byli świadkami tej przysięgi...”¹⁾. Gdy Lucjan zwiedzał sławną świątynię w Hjerapolis w Syrii, widział tam wyobrażenia innych bogów, „ale nie pokazano mu obrazów Słońca i Księżyca.” Kiedy spytał o przyczynę tego, odpowiedziano mu, że nie wszyscy widzą postaci innych bogów, ale Słońce i Księżyc są jawne i wszyscy mogą je widzieć²⁾. W teologii egipskiej, nie mówiąc już o innych istotach nadprzyrodzonych, którym przypisywano charakter księżycowy, Chonsu, Księżyc, jest zupełnie odrębnem bóstwem³⁾. W teologii aryjskiej Księżyc, Selenē, stoi obok więcej zbliżonych do ludzi Hekaty i Artemidy⁴⁾, a Luna obok mniej zrozumiałej Lucyny i Djany z zapożyczonemi atrybutami⁵⁾; starożytni zaś Teutoni przedstawiali na właściwej nazwie jego: Moon (Mond, księżyc)⁶⁾. Co do przeżytków czci księżyca w wyższych religjach, to są one bardzo zbliżone do zabytków czci słońca. Muzułmanie wierzą w jednego Boga, a jednak klaskają w ręce i modlą się, ujrzawszy księżyc na nowiu⁷⁾. Jeszcze w XV wieku powstawano w Europie przeciwko czcicielom nowiu, którzy klękali przed nim, zdejmując czapkę, lub kapelusz; ale dziś jeszcze można widzieć ludzi, którzy, wpół żartem, wpół przez konserwatyzm,

¹⁾ Deuteron. XVII, 3; Polib. VII, 9; ob. Movers *Phönizier* 159, 536, 605.

²⁾ Lucjan *De Syria Dea* IV, 34.

³⁾ Wilkinson *Ancient Egyptians*, wyd. Birch, III, 174. Ob. Plutarch *Is. et Osir.*

⁴⁾ Welcker *Griech. Götterl.* I, 550 i dalsze.

⁵⁾ Cic. *De nat. Deor.* II, 27.

⁶⁾ Grimm *D. M.* rozdz. XXII.

⁷⁾ Akerblad *Lettre à Italinsky*. Burton *Central Afr.* II, 346. Mungo Park *Travels*, u Pinkertona, XVI, 875.

zdejmują kapelusz przed księżycem. Że srebro uchodziło za kruszec księżycowy, okazuje się to ze zwyczaju przewracania srebrnych pieniędzy po spełnieniu aktu czci, a praktyczny rozsądek wieśniaka utrzymuje dziś jeszcze, że to zła wróżba, jeżeli osoba, widząca nów po raz pierwszy, nie ma przy sobie srebrnika ¹⁾.

Badając rozwój czci przyrody, przekonaliśmy się, że chociaż Ogień, Powietrze, Ziemia i Woda nie zostały przez ludy niższe ułożone w system czterech żywiołów, to jednak w czci ich, oraz w czci Słońca i Księżyca, przeświecają już w kulturze pierwotnej typy wielkich bogów, które w wyższym wielobóstwie dalej się rozwijały.

¹⁾ Grimm *D. M.* 29, 667; Brand, III, 146; Forbes Leslie *Early Races of Scotland* I, 136.

ROZDZIAŁ XVII.

Animizm (ciąg dalszy).

Wielobóstwo zawiera szereg bogów, rządzących przyrodą i życiem człowieka. — Bóg urodzin. — Bóg rolnictwa. — Bóg wojny. — Bóg zmarłych. — Pierwszy człowiek jako boski przodek. — Dualizm; jego pierwiastkowy i nie etyczny charakter u ras niższych; rozwój jego z postępem kultury. — Dobrze i źle bóstwo. — Wiara w przezwagę jednego głównego bóstwa zbliżona, a jednak odmienna od jednobóstwa. — Pojęcie o bóstwie najwyższym, lub panującym, jako dopełnienie systemu wielobóstwa, pochodzącego z filozofji animistycznej, a rozwijającego się u wyższych ludów. — Pogląd ogólny na animizm, jako na filozofję religji. — Zebranie teorji o rozwoju animizmu na wszystkich stopniach kultury; pierwotna postać jego zarysowuje się najlepiej u niższych ludów, a przeżytki jego u wyższych ludów są świadectwem przejścia animizmu z wiary dzikich do wiary świata barbarzyńskiego i cywilizowanego. — Przemiany animizmu w historji religji; pierwotne i późniejsze stanowisko jego, jako filozofji wszechświata; późniejsze przekształcenia jego stają się zasadą moralności.

Obok wielkich bóstw-fetyszów, jak niebo, ziemia, słońce i księżyc, wielobóstwo uznaje wielkich bogów innego rodzaju, których znaczenie polega na wykonywaniu pewnych ważnych czynności w biegu przyrody i życiu człowieka. Ludy niższe tworzą bóstwa takie, dając uznanym bogom osobne zadania do spełnienia, albo przypisując czynności te istotom nadprzyrodzonym, stworzonym w tym celu. Tworzenie bóstw tego rodzaju doszło w złożonym systemie wyższego wielobóstwa do bez porównania znaczniejszych rozmiarów.

Spotykamy tu też świat podziemny demona Supaja ¹⁾. Wierzenia tego rodzaju wzbudzają podejrzenie, że się zrodziły pod wpływem europejskim, albo że je zapożyczono od Europejczyków; lecz posiadamy też dowody samodzielnego ich początku. W Polinezji można podejrzewać, że zły bóg Wiro, pan kraju Reigna, na zachodzie położonego świata dusz zmarłych Nowozelandczyków, jest przetworem pojęcia o djablu, przyjętego od kolonistów, lub misjonarzy. Ale mało jest równie oryginalnych pomysłów, jak pojęcie Samończyków o bóstwie Saveasiuleo, które włada przeznaczeniem, wojną i innemi sprawami ludzkiemi i jest władcą podziemnego Bulotū. Górna część ciała boga tego jest ludzka i mieszka w wielkim domu własnym, wraz z duchami zmarłych wodzów, a dolna, wyglądająca, jak ogon węgorza, lub węża, przebywa w morzu. Dziwna ta istota pojawia się też pod podobnie brzmiącym imieniem (Siuleo=Hikuleo) w pokrewnych mitach sąsiednich wysp Tongańskich. Tongański Hikuleo mieszka w Bulotū, krainie duchów, leżącej na zachodzie, daleko na morzu. Dowiadujemy się tu o przeznaczeniu ogona jego. Ciało jego odbywa wędrówki, ogon zaś zostaje na straży w Bulotū i tym sposobem może on wiedzieć, co się w dwóch miejscach dzieje. Hikuleo zabierał zwykle synów pierwotnych wodzów tongańskich, aby zaludnić wyspę błogosławionych i tak przerzedził zastępy żyjących, że wreszcie litość obudziła się w innych bogach. Tangaloa i Maui pochwycili Hikuleo i otoczyli go mocnym łańcuchem, którego jeden koniec przymocowali do nieba, a drugi do ziemi. Inny bóg zmarłych, o silnie zaznaczonym typie krajowym, rarotongański Tiki, duch przodków, jak w Nowej Zelandji, posiada długi dom, miejsce nieustannej radości, dokąd udawać się muszą umarli ²⁾. Z pośród szczepów turańskich Samojedzi wierzą w bóstwo, zwane „A”, przebywające w nieprzejrzanym ciemnościach, zsyłające chorobę i śmierć ludziom i renom i panujące nad tłumem duchów, które są przodkami zmarłych. Tatarzy mówią o dziewięciu Irle-Hanach, którzy panują w ponurem, podziemnem króle-

¹⁾ *Rites and Laws of Yncas*, tłum. i wyd. C. R. Markhama, 32, 48 (modlitwa z rękopiśmiennej notatki C. R. M.); Garcilaso de la Vega, ks. II, rozdz. 2, 7; Brinton *Myths of New World* 251.

²⁾ Turner *Polynesia* 237; Farmer *Tonga* 126; Yate *New Zealand* 140; J. Williams *Missionary Enterprise* 145. Ob. Schirren *Wandersagen der Neuseeländer* 89; Williams *Fiji* I, 246.

stwie i rządzą nie tylko duszami zmarłych, ale także wielką ilością niższych duchów podrzędnych, widzialnych i niewidzialnych. W ciemnym podziemnym świecie Finnów panuje Mana, czyli Tuoni, istota, która powstała z uosobienia smutnego kraju zmarłych, albo śmierci ¹⁾. To samo powiedzieć można o greckim Aidēsie (Hadesie) i o skandynawskiej Heli, których imiona mniej może przez zmieszanie pojęć, ile raczej przez myśl o właściwym ich znaczeniu posłużyły do oznaczenia smutnych miejscowości, nad którymi wyobraźnia, uosobiwszy je, kazała im panować ²⁾. W podobny sposób, chociaż wychodząc z innego wyobrażenia, starożytni Egipcjanie użyli wielkich bogów słonecznych do rządzenia światem podziemnym na zachodzie: Ozyrys stał się panem zmarłych w Amenti ³⁾.

Do szeregu wielkich bogów całego świata ważnej gromady dostarczają czciciele cieniów przodków, logicznie pojęcia swe rozwijając. Kult duchów rodzinnych, który łączą zwykle z bóstwami plemiennymi, wiedzie do uznania wyższych bóstw, w rodzaju boskiego przodka, lub pierwszego człowieka. Uwierzywszy w istnienie takiej istoty, dochodzi się z łatwością do postawienia jej na czele zmarłych, których była przodkiem i głową. Anegdota, którą książę Maksymilian von Wied zaczerpnął od Mandan, jest próbką pojęć, stanowiących jedną z podstaw dzikich religji, mianowicie myśl o boskości pierwszego przodka, o mitycznym związku śmierci słońca i zejścia jego do krainy podziemnej z takąą dolą człowieka, oraz o naturze obcowania duszy ludzkiej z bóstwem. Powiadają oni, że pierwszy człowiek przyrzekł Mandanom być im pomocą w potrzebie i poszedł na zachód. Zdarzyło się, że wróg tymczasem zaczął Mandan. Jeden z nich chciał posłać ptaka do wielkiego przodka, prosząc o pomoc, ale żaden ptak nie mógł lecieć tak daleko. Inny pomyślał, że wzrok dosięże owej krainy, ale wzgórze stały mu zaporę. Natenczas trzeci oświadczył, że myśl jest z pewnością najpewniejszym sposobem dostania się do pierwszego człowieka. Odział się w skórę bawoła, upadł na ziemię i rzekł: „Myślę — myślałem — wracam.” Gdy zrzucił skórę, był obłany potem; ale boski opiekun, którego wzywał

¹⁾ Castrén *Finn. Myth.* 128, 147, 155; Waitz, II, 171 (Afryka).

²⁾ Weleker *Griech. Götterl.* I, 395. Grimm *Deutsche Myth.* 288.

³⁾ Brugsch *Religion der alten Aegypter; Księga Zmarłych.*

w niedoli, zjawił się ¹⁾. Pouczające są różnorodne drogi, któremi ludy amerykańskie rozwinęły pojęcie o boskim przodku. Plemiona Mingo czczą i składają ofiary pierwszemu człowiekowi, który został ocalony z wielkiego potopu i który jest potężnem bóstwem, stojącym obok Pana Życia i z nim utożsamianem. Niektórzy Indjanie z nad Misisipi twierdzą, że pierwszy człowiek wstąpił do nieba i grzmi stamtąd, a Dog-ribowie (Psie-żebra) utrzymują, że to on stworzył słońce i księżyc ²⁾. Tamoi, pradziad i „starzec nieba” Guaranjan był pierwszym ich przodkiem, mieszkał wśród nich i uczył ich uprawy roli; wreszcie wstąpił do nieba od wschodu, obiecując pomagać ludziom w potrzebie i zabierać ich po śmierci z drzewa świętego do nowego życia, w którym spotkają się wszyscy i nie uczują braku polowania ³⁾.

Wierzenia o boskim przodku rozwinęły w Polinezji osobną grupę różnorodnych i zlewających się z sobą bóstw przyrody. Ludzie pochodzą od boskiego Maui, którego Europejczycy nazwali Adamem Nowej Zelandji, albo od Tiki Rarotongan, który jest mu zapewne równoznacznym (Mautiki) i zjawia się jako Tii na wyspach Towarzyskich; jednakże Adamem polinezyjskim jest właściwie Taata = człowiek, syn Tii’ego, przodek rodzaju ludzkiego. Można też nie bez słuszności utożsamiać Maui’ego i pierwszego człowieka z Akeą, pierwszym królem hawajskim, który, skończywszy żywot na ziemi, zstąpił do państwa podziemnego, gdzie objął rządy nad zmarłymi; ci zaś obozują pod rozłożystem drzewem kou, piją wodę rzek piekielnych i żywią się jaszczurkami i motylami ⁴⁾. W mitologii Kamczatki pierwszy człowiek jest krewnym stwórcy, ale nie bywa z nim utożsamiany. Jeden z synów Kutki, stwórcy, nazwiskiem Haecz, był pierwszym człowiekiem, mieszkał na ziemi, a po śmierci zeszedł do Hadesu i został panem świata podziemnego; tam przyjmuje on zmarłych i zmartwychwstałych Kamczatczyków, którzy pędzą życie, podobne do ziemskiego, tylko że w pięknej podziemnej krainie panuje spokój i dostatek, jaki panował

¹⁾ Ks. Maks. v. Wied *N. Amerika* II, 157.

²⁾ J. G. Müller *Amer. Urrel.* 133 i dalej, 228, 255. Catlin *N. A. Ind.* I, 159, 177; ks. Maks. v. Wied, II, 149 i dalej. Por. Sproat *Savage Life* 179 (Kuawteah, Wielki Duch jest też pierwszym człowiekiem).

³⁾ D’Orbigny *L’Homme Américain* II, 319.

⁴⁾ Schirren *Wandersagen der Neuseeländer* 64 i dalej, 88 i dalej. Ellis *Polyn. Res.* I, 111; IV, 145, 366.

niegdyś na ziemi, w czasach, gdy stwórca po niej chodził ¹⁾. Żadne z plemion, które stworzyły sobie boskiego przodka, nie dorównywa jednak Zuluanom, gorliwym czcicielom przodków. Cześć ich dla cieniów przodków nie tylko zamienia po kilku pokoleniach przodków szczepu w bóstwa plemienne (Unkulunkulu), ale widzi jeszcze poza nimi pierwotne bóstwo rasy, zbyt odległe i zbyt mało znane, by mogło odbierać cześć istotną, a jednak utożsamiane ze stwórcą i zwane pierwszym człowiekiem, który „oddzielił się na początku”, prastarym, wielkim Unkulunkulu. Najżywsze uczucia religijne Zuluani zwracają się do duchów zmarłych. Dziś składa pradziadowi swemu ofiary z ulubionych wołów, śle do niego błagalne modlitwy i rozciąga cześć swą aż do tych boskich przodków, których zaszczytne imiona żyją dotąd w pamięci wyznawców; pierwszy człowiek nie należy do ich szeregu. „Na początku zobaczyliśmy, żeśmy stworzeni przez Unkulunkulu. Lecz kiedy choroba nas trapiła, nie czciliśmy go i nie prosiliśmy o nic. Czciliśmy tylko tych, których widzieliśmy na własne oczy, których śmierć i życie są nam znane Unkulunkulu nie miał syna, któryby mógł czcić go; nikt nie wracał myślą do początku, bo ludność wzrastała, aż wkońcu rozsypała się w różne strony i każdy dom miał swoje stosunki; nikt nie powiedział „Ja to jestem z rodu Unkulunkulego!” Co dziwniejsza, Zuluanie, którzy nie śmieją obrazić prostego ducha „idhlozi”, bojąc się, że rozgniewany może ich pozabijać, posuwają się aż do wyszydzania imienia wielkiego pierwszego przodka. Dorośli, chcąc zgromadzić się na pogawędkę, albo na ucztę, wysyłają dzieci, aby wołały „Unkulunkulu” na całe gardło. „Imię Unkulunkulu nie wzbudza w czarnych szacunku, bo ród jego już nie istnieje. Jest ono zupełnie jak imię starej baby, która nic dla siebie zrobić nie może, tylko siedzi ciągle na jednym miejscu, od rana do nocy. Dzieci naigrawają się z niej, bo nie może już schwytać ich i ukarać, tylko puszcza wodze językowi. Takim jest imię Unkulunkulu, gdy wszystkie dzieci wysyłają, aby je wykrzykiwały. Stało się ono igraszką dziecięcą” ²⁾.

W religii Arjów znajdujemy bóstwa, odpowiadające powyżej opisanym. Jama indyjski, mający trojaką naturę, jest zarazem pierwszym człowiekiem, bogiem słonecznym piekła i sędzią zmarłych. Profesor Maks. Müller w następujący sposób określa istotę bóstwa tego, syna Wiwaswata, Słońca: „Słońce, pojmowane jako zachodzące, lub umierające co

¹⁾ Steller *Kamtschatka* 271.

²⁾ Callaway *Religion of Amazulu* 1—104.

wieczór, jest pierwszym podróżnym, który przebył ścieżkę żywota od wschodu do zachodu, pierwszym śmiertelnikiem, który pokazał nam drogę, gdy wędrówka nasza się skończy i gdy słońce nasze zajdzie na zachodzie. Tam to udawali się ojcowie za Jamą, tam siedzą z nim, radując się; tam też i my podążymy, gdy wysłannicy jego (dzień i noc) nas znajdą Jama przeszedł podobno przez bystre wody, aby pokazać drogę innym, gdyż on jeden znał gościniec, którym kroczyli ojcowie nasi." Jest to zupełnie konsekwentne rozwinięcie mitu, że słoneczny Jama stał się pierwszym śmiertelnikiem, który umarł i odkrył drogę na tamten świat i który zgromadza ludzi w ojczyźnie, zapewnionej im na zawsze. Jako przedstawiciel śmierci, Jama od początku wzbudzał grozę, a w późniejszej teologii indyjskiej został nie tylko panem, ale i groźnym sędzią zmarłych; niektórzy Indowie czczą jego tylko z pośród innych bogów, utrzymując, że tylko Jama stanowi o ich przyszłym życiu, że więc niczego złego, ani dobrego od innych bóstw spodziewać się nie mogą. W dzisiejszych czasach Indowie i Parsowie bombajscy dowiadują się od uczonych europejskich o łączności dwóch nieprzyjaznych sobie sekt, a także iż Jama, syn Wiwaswata, siedzący na groźnym stolcu sędziowskim, nagradzający dusze dobrych, a karzący złych okropnymi mękami i że Ima, syn Wiwanhão, który na początku świata panował nad szczęśliwem królestwem dobrych ludzi Zaratustry, są postaciami, rozwiniętymi z biegiem wieków z tego samego aryjskiego mitu słonecznego ¹⁾. W teologii żydowskiej, chrześcijańskiej i muzułmańskiej pierwszy człowiek zajmuje zaledwo stanowisko poprzednika rodzaju ludzkiego w piekle, lub w niebie, nie zaś wysokie stanowisko pana zmarłych. Ale pociąg do ubóstwienia domniemanego przodka, silnie ujawniający się u niższych ludów, i tu wpływ swój wywarł. Adam rabinów jest istotą olbrzymią, sięgającą od nieba do ziemi, na dowód czego Rabbi Eljezer przytacza ustęp z Deuteronomium, IV, 32, „Bóg stworzył człowieka (Adama) na ziemi od kraju nieba do kraju jego” ²⁾. W jednym z bardziej znanych ustępów Koranu czytamy, że Bóg kazał aniołom pokłonić się Adamowi, zastępcy Allaha na ziemi,

¹⁾ *Ryg-Weda* X. *Atharva-Weda* XVIII. Max Müller *Lectures*, serja 2-ga, 514. Muir *Yama* itd. w *Journ. As. Soc. N. S.* I, 1865. Roth w *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. G.* IV, 426. Ward *Hindoos* II, 60. Avesta: *Vendidad* II. Pictet *Origines Indo-Europ.* część II, 621.

²⁾ Eisenmenger, część I, 365.

lecz pychą uniesiony Eblis (Diabolus) odmówił posłuszeństwa ¹⁾. Walentyńjanie (sektą gnostyków) wierzyli, że Adam, pierwszy człowiek, w którym Bóstwo się objawiło, jest ziemskim przedstawicielem Demiurga i zaliczali go do Eonów ²⁾.

Postacie wielkich bogów politeistycznych, któreśmy tu naszkicowali z uwzględnieniem pojęć zasadniczych, stanowiących ich podstawę, są wymownym przykładem, że pojęcia, zrodzone w umysłach dzikich i pierwotnych, przechodząc do wyższej kultury, ulegają z biegiem czasu najróżnorodniejszym losom, bywają rozszerzane, przetwarzane, albo zapominane. A jednak filozofja czasów nowożytnych postępuje dotąd bardzo często ścieżką, uitorowaną przez dzikie pojęcia, tak, jak gościńce krajów naszych ciągną się często śladem dróg z czasów barbarzyńskich. Spróbujmy oględnie i ostrożnie wyśledzić bieg szerokich a ważnych uogólnień, dążących do utworzenia dwóch najważniejszych kierunków religijnych: dualizmu i monoteizmu.

Pierwotna forma dualizmu: przeciwstawienie dobrego i złego bóstwa, znane jest niższym plemionom. Badanie tych dzikich i barbarzyńskich wierzeń wymaga jednak szczególnej ostrożności. Stykając się z dzikimi plemionami, Europejczycy, przeniknięci najczęściej dualistycznym duchem chrześcijaństwa do tego stopnia, że w umyśle ich cały świat ulega wpływowi gromad dobrych i złych duchów, poddanych wrogim sobie panom, Bogu i djabłu, bywali bardzo skłonni do przesady i mylnego rozumienia wyobrażeń dzikich w tej sprawie, tak, iż ich opisy wierzeń krajowców należy przyjmować z zastrzeżeniem. Obok tego nie ulega też wątpliwości, że pojęcia dualistyczne zostały w wielu razach wprowadzone i rozwinięte u dzikich pod wpływem Europejczyków. U Australczyków np. krążą podania o istnieniu wielkiego bóstwa Nambadžandi, które mieszka w raju niebieskim, gdzie szczęśliwe cienie czarnych uczują, śpiewają i tańczą bez końca. Przeciwstawionym mu jest zły lecz wielki War-rūgūra, który mieszka w najniższych przestworach, zsyła wielkie nieszczęścia, trapiące ludzkość, a którego krajowcy wyobrażają z rogami i ogonem, chociaż kraj nie posiada miejscowych zwierząt rogatych ³⁾. Na dnie tych pojęć leży zapewne podkład krajowy; ale niepodobna nie dostrzec rysów

¹⁾ *Koran* II, 28; VII, 10 itd.

²⁾ Neander *Hist. of Chr.* II, 81, 109, 174.

³⁾ Oldfield w *Tr. Eth. Soc.* III, 228. Ob. również Eyre, II, 356; Lang *Queensland* 444.

zapożyczonych od szerzących się wyobrażeń chrześcijaństwa. Religja krajowa Indian Ameryki północnej uległa też niejakim zmianom pod wpływem białych ludzi. Pojawił się tam nawet pogląd dualistyczny, o którym Loskiel, misjonarz hennhucki, mający głównie do czynienia z plemionami Algonkinów i Iroków, daje następujące ciekawe szczegóły z roku 1794. „Pojęcia o djable, księciu ciemności, otrzymali oni (Indianie) dopiero w czasach nowożytnych od Europejczyków. Uważają go za bardzo potężnego ducha, który może czynić tylko złe; stąd nazywają go Złym. Tak więc wierzą teraz w dwa wielkie duchy, dobrego i złego; pierwszemu przypisują wszystko dobre, drugiemu wszystko złe. Około trzydziestu lat temu nastąpił wielki przewrót w przekonaniach religijnych Indian. Niektórzy kaznodzieje z pośród krajowców poczęli głosić, że mieli objawienia nadprzyrodzone, że byli w niebie i rozmawiali z Bogiem. Opowiadali przeróżne rzeczy o podróży do nieba, ale zgadzali się na jedno, że nikt dostać się tam nie może bez wielkiego niebezpieczeństwa, bo droga wiedzie pod samemi bramami piekła. Siedzi tam djabeł w zasadzce i czyha na każdego, kto idzie do Boga. Ci, którzy miną szczęśliwie to niebezpieczne miejsce, przychodzą najpierw do Syna Bożego, a potem do samego Boga, który, jak utrzymują, dał im rozkaz nauczania Indian, jaka jest droga do nieba. Oni to oznajmili Indianom, że niebo jest mieszkaniem Boga, a piekło mieszkaniem Djabła. Niektórzy z tych oratorów nie dotarli do samego mieszkania Boga, ale utrzymywali, że zbliżyli się tak, iż słyszeli pianie kogutów w niebie i widzieli dym, wychodzący z komińów, i t. d.”¹⁾

Tak jawne dowody, że dzikie plemiona mogą przyjmować i włączać do narodowych wierzeń swoich wyobrażenia Europejczyków o Dobrym i Złym Duchu, muszą pobudzać nas do ostrej krytyki wobec wszelkich opisów religji ludów nieucywilizowanych i nie pozwolą uznawać spaczoności odbicia chrześcijaństwa za rodzinną teologję Australji, lub Kandy. Owszem, trzeba rzucić na sprawę tę jaknajwięcej światła, aby religja niższych ludów zajęła właściwe stanowisko wobec wyższych. Prawdziwie dzikie wierzenia przedstawiają nam wistocie pierwotne pojęcia zasadnicze, będące podstawą teorii dualistycznych u wyższych ludów. Nie ulega wątpliwości,

¹⁾ Loskiel *Gesch. der Mission unter den Ind. in Nord-Amer.* część I, rozdz. 3.

że myśl dzikich hord obracała się już dokoła zagadnienia o złem i dobrem. Dzikie ich, lecz poważne rozumowanie usiłowało rozwiązać wielką tajemnicę, której żadne wysiłki moralistów i teologów dziś jeszcze odsłonić nie zdołają. Że jednak wogóle doktryna animistyczna ludów niższych nie jest systemem etycznym, lecz filozofją człowieka i przyrody, przeto dualizm dzikich nie jest teorią oderwanych zasad moralności, ale teorią zadowolenia, lub cierpienia, zysku, lub straty, dotyczącą jednego osobnika, rodziny jego, albo co najwyżej plemienia. Ten ciasny, pierwotny pogląd na różnicę między złem i dobrem odmalował się dobrze w oświadczeniu dzikiego, że gdyby kto zabrał mu żonę, to byłoby źle, lecz gdyby on zabrał komu żonę, toby było dobrze. Dzikie i barbarzyńce, którzy działaniu duchów przypisują przejawy życia i prawa rządzące przyrodą, skłonni są uważać te duchy za stale, lub chwilowo przyjazne, albo wrogie, jak ludzie, na których są oczywiście wzorowane. Tutaj sama przez się nasuwa się analogja z duszami ludzkiemi, które opuściły ciało, gdyż te ostatnie bywają zwykle uważane za przyjazne, albo wrogie żyjącym. Bardzo charakterystycznym jest wierzenie Zuluan, że dwa hufce duchów walczyły z sobą przez trzy dni o mężczyznę i o kobietę; jeden z hufców owych chciał ich zgładzić, drugi ocalić. Przyjazne duchy zwyciężyły, wykopały zaczarowane worki z urokami, które zakopano, aby sprawić chorobę i rzuciły je między ludzi, czekających w milczeniu, tak samo, jak duchy rzucają obecnie kwiaty w zgromadzenie spirytystów, skupionych koło stolika pukającego ¹⁾. O duchach, nienależących właściwie do rzędu strachów (tj. duchów zmarłych), dowiadujemy się z zapisku Rocheforta z XVII wieku o dwóch gatunkach duchów, dobrych i złych, w których wierzą Karybowie Indji Zachodnich. Pisarz ten prawi, że dobre duchy, czyli bóstwa są naprawdę djabłami, które ludzi uwodzą i trzymają w przeklętej służbie swojej; niemniej jednak ludność odróżnia je od złych duchów ²⁾. Rozróżnienia tego nie możemy nazwać bezpodstawnym, bo z innych źródeł dowiadujemy się, że zadaniem pewnej części tych duchów było czuwać nad ludźmi, jako duchy rodzinne; inne przynosiły chorobę. Przytoczywszy tyle szczegółów w rozdziałach poprzednich, byłoby zbyt zbytecznem powoływać się na inne dowody, że dzicy i barbarzyńcy dzielą duchy na dwie przeciwne sobie gromady,

¹⁾ Callaway *Rel. of Amazulu* 348.

²⁾ Rochefort *Iles Antilles* 416. Ob. J. G. Müller, 207.

Uczyniwszy przegląd wszystkich ludów na świecie, etnograf znajdzie kilka takich, które nie posiadają żadnego jasnego wyobrażenia o bóstwie najwyższem. Często jednak znajdujemy w opisach tak ogólnikową wzmiankę o istnieniu tego wyobrażenia, albo źródło bywa tak wątpliwej wiarogodności, że nie można go zużytkować. Wszakże w większości wypadków, stwierdzonych wskazówkami z różnych okolic świata, można odnaleźć pojęcia przewodnie, występujące pojedynczo, lub w zmieszaniu z innemi. Wiele dzikich i barbarzyńskich religji rozwiązuje największe zagadnienie prostem nadaniem pierwszeństwa jednemu bóstwu z liczby wielu. Nawet religja czcicieli cieniów przodków zdobyła się na najwyższe bóstwo w osobie pierwszego przodka. Częściej jednak przemagała zasada czcicieli przyrody, stawiać na czele innych bogów jedno z wielkich bóstw przyrody. Wybór padał przeważnie na jedno z dwóch potężnych i widzialnych bóstw, na Słońce, które wszystkiemu życie daje i na Niebo, które wszystko obejmuje, a wyborem tym nie kierowała żadna tajemna spekulacja, lecz tylko wskazówki przyrody. Badając takie poglądy, znajdujemy się przeto na pewnym gruncie duchowym. W religjach ras niższych możemy też zauważyć inną gromadę pojęć, będących na pozór w ścisłym związku z poprzedniemi. Stawiają one przed nami panteon niebieski, urządzony na wzór instytucji politycznych na ziemi: pospółstwo stanowią tłumy dusz ludzkich i inne rodzaje duchów, przenikających świat, arystokrację wielkie bóstwa politeistyczne, a królem jest Najwyższe Bóstwo. Ta strona przedmiotu jest stosunkowo zrozumiała; ale obok niej znajduje się druga, ciemna i zawiła. Ludzie myślący, którzy na podstawie teorii o ożywiającej ciału duszy, doszli do wniosku, że boski duch ożywia ogrom całej ziemi i nieba, rozwijając pojęcie to do ostatnich granic, utworzą doktrynę, że wszechświat ożywionym jest przez największe i wszystko przenikające bóstwo, Ducha-Świata. Co więcej, jeżeli filozofja teoretyczna zwraca się do wielkiego zagadnienia świata, to rozwiązanie następuje przez wzniesienie się od wielości do jedności, oraz przez usiłowanie dostrzeżenia we Wszechświecie pierwszej przyczyny. Jeżeli rozumowanie opiera się na gruncie teologii, to pierwsza przyczyna staje się najwyższem bóstwem. Śledząc przeto do ostatecznych granic wyobrażenia animistyczne, które zawierają się w filozofji religji wszystkich ludów, dojdziemy wkońcu do odkrycia pojęcia o duszy świata, stwórcy, ducha ożywczego, władcy wszech rzeczy. Stanąwszy w tej dziedzinie teologii transcendentnej, nie powinniśmy się dziwić, że różnica i odrębność wyobrażeń o niższych istotach nadprzyrodzonych zaciera się

w oczach naszych. Dusze ludzkie, podrzędne duchy przyrody i wielkie, politeistyczne bóstwa przyrody posiadają, wraz z przeznaczeniem do celów określonych, właściwe sobie cechy i postacie; ale poza temi granicami kształty i czynności zlewają się w coś nieokreślonego i ogólnego, w wyobrażenie o najwyższym bóstwie. Są dwie różne drogi do urzeczywistnienia tej ogólnej myśli. Pierwsza zasadza się na zgromadzeniu wszystkich przymiotów wielkich potęg politeistycznych w jednej, mniej, lub więcej ogólnej postaci, wyobrażając sobie zarazem, że ta sama najwyższa istota, która podtrzymuje niebo, świeci słońcem, bije nieprzyjaciół piorunem, stoi na pierwszym miejscu między ludźmi, jako boski przodek rodzaju ludzkiego. Druga polega na posunięciu granic spekulacji teologicznych aż do bram pustki i nieokreśloności. Bezkształtna istota boska w mglistej przestrzeni, spokojna i ciemna, wzniesiona ponad światem materialnym, zbyt dobroduszna, lub zbyt wyniosła, aby potrzebować czci ludzkiej, zbyt olbrzymia, zbyt oddalona, zbyt obojętna i niezależna, zbyt przejęta własnem istnieniem, aby zajmować się nędznym rodzajem ludzkim, — oto mistyczny kształt, czy bezkształt, w który wierzenia pierwotne nieraz przyoblekają Najwyższego.

Okazuje się tedy, że teologia ludów niższych posuwa wyobrażenie o panu bogów do ostatecznych granic i że wyobrażenie to w świecie dzikich i barbarzyńców nie jest odbiciem jednego wspólnego typu, lecz oryginałem, przybierającym wszędzie odmienną postać. Teoria zwyrodnienia nie bez pewnej słuszności uważa niektóre z tych wierzeń za zwyrodniałe zabytki wyższej religji. Najczęściej jednak teoria rozwoju dostarcza rozwiązania zagadki ich bytu, nie szukając źródeł w stopniach kultury wyższej od tego, na którym dany szczep żyje. Jeżeli wiarę w bóstwo najwyższe uważać za wytwór religji przyrodzonej, to wiara ta nie przechodzi, jak się zdaje, pojęcia i rozumowania umysłów w niskiej kulturze zostających, ani siły ich wyobraźni. Wszak istniały i istnieją ludy barbarzyńskie, a nawet dzikie, które doszły do takich wyobrażeń same przez się, bez pomocy ludów ucywilizowanych. U ludów tych wiara w Najwyższe Bóstwo jest wyraźnem i logicznem dopełnieniem politeizmu i nieuniknionym wynikiem animizmu.

Religja krajowców Ameryki południowej i Indji Zachodnich obfituje w typy znamienne tego rodzaju. Plemię Moluczów przyznawało oddawna pierwszeństwo słońcu, przed pojawieniem się u nich jezuitę misjonarza. Dzicy ci mówili: „Aż do tej chwili nie widzieliśmy nic większego, nic lepszego-

Nawet u dzikich plemion Ameryki północnej znajdujemy dowody pierwszeństwa boskiego słońca. Opowiadanie ks. Hennepina o czci słońca, jako stwórcy, u plemienia Sju, jest bardzo wymownym przykładem i zgadza się z twierdzeniem nowożytnych Szawnjów, że słońce ożywia wszystko i że dla tego jest panem życia, czyli Wielkim Duchem ¹⁾. Wielce rozpowszechniona wiara w Wielkiego Ducha słusznie zwracała oddawna uwagę myślicieli europejskich na religję plemion północno-amerykańskich. Nazwa „Wielki Duch” pochodzi od równoznacznego imienia „Kitczy Manitu” w języku Indian Algonkinów. Przed przybyciem Europejczyków w w. XVII, plemiona te nie miały bóstwa tak nazwanego, ale, jakśmy to już zaznaczyli, nazwa ta powstała przez dodanie krajowego imienia manitu=demon, albo bóstwo do imienia Boga chrześcijańskiego. W późniejszych czasach nazwa „Wielki Duch”, wraz z przywiązaniem do niej pojęciami rozeszła się po całym kontynencie. Stała się ona zwykłym wyrażeniem, używanem przez Europejczyków w opisach religii Indian i w rozmowach, prowadzonych po angielsku przez Europejczyków z Indianami i tym sposobem weszła w użycie u samych Indian. Miało to na religję wpływ niemały: powstało nowe bóstwo; ale, jak to zwykle bywa w takich razach, nowe bóstwo zachowało główne przymioty dawnych bogów i nie przestało być rzecznikiem wyobrażeń narodowych. Istota nadprzyrodzona, której cechy znamienne są tak przeciwne temu, co stosunek z Europejczykami mógłby być wprowadzić, nie może być obcego pochodzenia ²⁾. Torn-gasuk, czyli Wielki Duch Grenlandczyków (którego nazwa jest rozszerzoną formą wyrazu „torgak”=demon) znanym był pierwszemu misjonarzowi duńskiemu, Egedemu, jako bóstwo-wyrocznia angekoków w świecie podziemnym, do którego dusze miały nadzieję dostać się po śmierci. Wyobraźnia krajowców tak wyraźnie przyznawała mu rolę najwyższego bóstwa, że według nieco późniejszego opowiadania misjonarza Cranza, wielu Grenlandczyków, słysząc o Bogu i wszechmocnej potędze jego, wyobrażali sobie, że mowa o Torngasuku. Utożsamiono go oczywiście z djabłem ³⁾.

¹⁾ Sagard *Hist. du Canada* 490. Hennepin *Voy. dans l'Amérique* 302. Gregg *Commerce of Prairies* II, 237.

²⁾ Le Jeune *Rel. des Jés.* 1637, str. 49; Brinton, 52; Lafitau *Moeurs des Sauvages Américains* I, 126, 145.

³⁾ Egede *Decr. of Greenland* rozdz. XVIII; Cranz *Grönland* 263; Rink *Eskimorske Eventyr* itd. 28.

Podobnież Indianie Algonkini, dowiedziawszy się w XVII wieku o Bóstwie białych ludzi, utożsamili je ze znanym sobie oddawna Atahokanem, Stwórcą. Gdy misjonarz Le Jeune począł mówić im o wszechmocnym Stwórcy nieba i ziemi, słuchacze zaczęli szeptać między sobą: „Atahokan, Atahokan, to Atahokan!” Tradycja o tej istocie była, jak się zdaje, mitem bardzo mglistym, gdyż krajowcy utworzyli czasownik „Nitatahokan”, który znaczy: „Opowiadam bajkę, starą fantastyczną opowieść” ¹⁾.

W późniejszych czasach Schoolcraft przedstawiał Wielkiego Ducha, jako Duszę Wszechświata, mieszkającą we wszystkich rzeczach i ożywiającą je, przebywającą w skałach, drzewach, wodospadach i chmurach, piorunie, błyskawicy, burzy i wietrze, wcielającą się w ptaki i zwierzęta, jako bóstwo znane, istniejące na świecie pod wszelkimi postaciami, ożywionemi, lub nieożywionemi ²⁾. Czy jednak duch Czerwonoskórych był rzeczywiście skłonny do tak krańcowego panteizmu, pozwalamy sobie wątpić. Opisy z pierwszych czasów odkrycia Ameryki przedstawiają zupełnie inne i częściej spotykane pojmowanie najwyższego bóstwa. Najgodniejszymi uwagi z pośród tych starożytnych opisów są następujące. Jakub Cartier w drugiej swej podróży do Kanady (1535) opowiada, że krajowcy nie mają ustalonej wiary w Boga i twierdzą, że jest bóstwo, które nazywają Kudouagni i które często rozmawia z niemi, mówiąc, jaka będzie pogoda; powiadają też, że, jak się rozgniewa, to zasypuje im oczy ziemią. Thevet pisał później nieco: „Co do ich religii, to nie znają ani modlitwy, ani czci Boga, tylko przyglądają się nowemu księżycowi, zwanemu przez nich Osannaha i mówią, że Andouagni go tak nazywa i wysyła go, aby zwolna podnosił, lub opuszczał wody. Zresztą wierzą najzupełniej, że jest stwórca, większy od słońca, księżyca i gwiazd, który nad wszystkim panuje. Jego to nazywają Andouagni; ale nie umieją zrobić jego podobizny, ani modlić się do niego ³⁾. Heriot pisze o Wirginji w r. 1586, że krajowcy wierzą w wielu bogów, których nazywają „mantoak”, mających rozmaite

¹⁾ Le Jeune, 1633, str. 16; 1634, str. 13.

²⁾ Schoolcraft *Indian Tribes* część I, 15.

³⁾ Cartier *Relation*; Hakluyt, III, 212; Lescarbot *Nouvelle France* 613. Thevet *Singularitez de la France Antarctique*, Paryż 1558, rozdz. 77. Ob. również J. G. Müller, 102. Andouagni jest może skażeniem nazwy Kudouagni. Zdarzają się też inne formy, jak Kudruagni itp.

przymioty i zajmujących rozmaite stanowiska, a także mają jednego głównego boga, który stworzył innych, wielkich bogów, a później pomniejszych: słońce, księżyc i gwiazdy. W Nowej Anglii krajowcy wierzą, według Winslowa (1622), tak, jak Wirginijczycy, że jest kilka potężnych bóstw, ale jedno panuje nad niemi. Plemię Masaczuset nazywa wielkiego boga swego Kiehtanem; stworzył on wszystkich innych bogów i mieszka na zachodzie nad niebem, dokąd wszyscy ludzie pójdą po śmierci. „Nie widzieli oni nigdy Kiehtana, ale czczą go, uważając to sobie za obowiązek, przechodzący z pokolenia na pokolenie. Urządzają uroczystości dla niego, krzyczą, śpiewają i proszą o dostatek, zwycięstwo i inne dobra.” Innem znanem imieniem amerykańskim dla najwyższego bóstwa jest Oki. Kapitan Jan Smith, bohater kolonizacji Wirginji w r. 1607, który uwolnienie swe zawdzięcza pięknej Potachontas („La Belle Sauvage”), tak opisuje religję tamtejszą, a szczególnie szczepu Powhatanów, z którego dziewczyna pochodziła: „Nie odkryto dotąd takiej okolicy w Wirginji, któraby była tak bardzo dziką, iżby nie miała religji, zwierzyny, strzał i łuków. Ludzie czczą wszystko, co może im szkodzić, a czemu zapobiec nie mogą, jak ogień, woda, błyskawica, grzmot, nasze wystrzały z broni palnej, konie itp. Ale najważniejszym bogiem, któremu cześć oddają, jest djabeł. Nazywają go Oki i służą mu więcej ze strachu, niż z miłości. Mówią, że są do niego podobni i dokładają wszelkich starań, aby nadać ciału swemu taki kształt, jaki jemu przypisują. Mają w świątyniach brzydko z drzewa ciosane posążki jego, pomalowane i przystrojone łańcuchami z miedzi i pereł; pokrywają je też skórą, tak, że bożek staje się bezkształtnym bałwanem, odpowiedniem zupełnie wyobrażeniem takiego boga” ¹⁾. Dziwne to opowiadanie przytoczyliśmy w całości, gdyż jest ono przykładem, jak napół-cywilizowani i uprzedzeni Europejczycy obchodzą się z bóstwami dzikich, które, zdaniem ich, mają wprost djabelską naturę. Wiadomo z innego źródła, że nazwa Oki w języku hurońskim jest imieniem pospolitem ducha, albo bóstwa. O istotnej wierze Indian tych sądzić możemy lepiej z opisu boga nieba przez ks. Brebeufa, którego słowa przytaczaliśmy w poprzednim rozdziale: wyobrażają oni sobie, że jest w niebie Oki, to jest demon, czyli potęga, rządząca porami roku

¹⁾ Smith *Hist. of Virginia*, Londyn 1632; u Pinkertona XIII, 13, 39; *New England* tamże, 244. Brianton, 58; Waitz, III, 177 itd. J. G. Müller, 99 i dalej; Loskiel, część I, 33, 43.

i kierująca wiatrami i falami; jest to istota, której gniewu się boją i której wzywają przy uroczystych przysięgach ¹⁾. W sto lat później ks. Lafitau pisał uwagi, które są wyborynym okazem przemiany pojęć animistycznych u krajowców, zaszłej pod wpływem misjonarzy i podobnych wierzeń chrześcijańskich. Imiona pospolite duchów, „oki”, albo „manitu”, stały się nazwą jednej, najwyższej istoty. „Wielki Duch, znany Karybom pod imieniem *Czemain*, Algonkinom jako *Manitu*, a tym, którzy używają języka hurońskiego, jako *Okki...*” itd. Wszystkie plemiona amerykańskie, powiada on, używają wyrażań, które mogą oznaczać tylko Boga: „Nazywają go Wielkim Duchem, czasem Panem i Sprawcą życia...” itd. ²⁾. Im dłużej plemiona amerykańskie zostawały w stosunkach z wierzącymi Europejczykami, tem oględniej powinniśmy wywodzić ze źródła krajowego schematy teologiczne, które się wyrobiły w religji dzikich. Pomimo to jednak Krykowie zachowali do końca zeszłego stulecia niektóre żywioły dawnej wiary. Wierzyli w Wielkiego Ducha, Pana Oddechu (Bartram przedstawił bóstwo to, jako duszę i władcę wszechświata). Do niego skierowane były częste modły i westchnienia, chociaż jednocześnie słońce, księżyc i gwiazdy odbierają cześć, jako pośrednicy i wielkorządcy Wielkiego Ducha, rozdający ludziom dary jego i powodzenie w życiu ³⁾. Wielki Duch jest do dziś dnia stwórcą i najwyższym bóstwem Komanczów stepowych, panem słońca, księżyca i ziemi. Jemu poświęcają pierwszy kłęb dymu tytoniowego (słońce dostaje drugi) i pierwszy kęs strawy ⁴⁾.

Przejdźmy teraz od pierwotnych wierzeń dzikich plemion Ameryki północnej do pół-cywilizowanego narodu meksykańskiego. Znajdziemy tam, jak się tego można było spodziewać, zawiły politeizm, utworzony z pomieszania kilku panteonów różnych ludów, a obok tego wiarę w jakąś najwyższą istotę. Zdaje się jednak, że o wierzeniach tych mówiono z większą stanowczością, niż na to pozwalają dowody.

¹⁾ Brebeuf w *Rel. des Jés.* 1636, str. 107; ob. wyżej, 210. Sagard, 494; Cuoq, 176; J. G. Müller, 103. Inne wzmiarki o Najwyższym Bóstwie u plemion północno-amer. ob. Joutel *Journal du Voyage* itd., Paryż 1713, str. 224 (Luizjana); Sproat w *Tr. Eth. Soc.* V, 253 (wyspy Vancouvera).

²⁾ Lafitau *Moeurs des Sauvages Américains*, 1724, t. I, 124—6.

³⁾ Bartram w *Tr. Amer. Eth. Soc.* III, 20, 26.

⁴⁾ Schoolcraft *Ind. Tribes* część II, 127.

Trzeba wszakże uznać godny uwagi rozwój teizmu Meksykan, polegając na słowach własnego ich historyka Ikstlikso-czytla, który opowiada, jak Nezahualcoyotl, król-poeta z Tezkuko, oddawał cześć niewidzialnemu najwyższemu Tlo-kue Nahuakue, przyczynie przyczyn, która wszystko obejmuje. W piramidzie o dachu gwiazdzistym, poświęconej bóstwu temu, nie było posągu; nie przyjmowało ono krwawych ofiar, tylko kwiaty i kadzidło. Pomimo to jednak pożądanem byłoby potwierdzenie przez inne źródła tych opowiadań Azteka, panegirysty królewskich przodków swoich. Ślady pierwszeństwa jednego z bogów w religii meksykańskiej otaczają przeważnie Tezkatlipoka, „Błyszczące Zwierciadło”, bóstwo, które pierwotnie podobne było do boga-słońca, a które z czasem stało się duszą świata, stwórcą nieba i ziemi, panem wszech rzeczy, Najwyższem Bóstwem. Wyobrażenia tego rodzaju mogły powstać w umyśle krajowców, ale nie trzeba zapominać, że formuły religijne Azteków, zebrane przez Sahaguna, w których bóstwo Tezkatlipoka odgrywa tak ważną rolę, noszą ślady domieszki chrześcijańskiej pod względem treści i wpływu chrześcijańskiego pod względem stylu. Wszyscy znawcy starożytności meksykańskich znają wiarę w Mikltan, Hades umarłych. Gdy jednak w jednej z tych azteckich utartych modlitw (odnoszącej się do usznej spowiedzi, zmycia grzechów i odrodzenia) jest wzmianka o grzesznikach, zanurzonych w jezioro nieżnośnej męki i udęczenia, to zwrot ten, tak widocznie europejski, zdradza, że wierzenie nie jest czysto krajowego pochodzenia. Co się dotyczy rozwoju pojęć pierwotnych przez kapłanów i filozofów meksykańskich, zmierzających do panteizmu ¹⁾, albo to teizmu, to zagadnieniem tem zająć się powinna dalsza krytyka.

Na wyspach oceanu Spokojnego wyobrażenie o bóstwie najwyższem okazuje się szczególnie wyraźnie w postaci wielkiego, mitycznego bóstwa rasy Polinezyjskiej, które Nowozelandczycy nazywają Tangaroa, ludność Hawai Kanaroa, Tonganie i Samoanie Tangaloa, a mieszkańcy Gieorgji i wysp Towarzyskich Taaroa. Badacze historii religii, uważający wielobóstwo za spaczenie pierwotnego pojęcia o jedynym Bogu, które to pojęcie, pomimo spaczenia, istnieć ma w dalszym ciągu, znajdują najlepszy przykład, stwierdzający ich poglądy, w tem bóstwie wysp oceanu Południowego.

¹⁾ Prescott *Mexico* ks. I, rozdz. VI. Sahagun *Hist de Nueva España* ks. VI, ob. Kingsborough, V; Torquemada *Monarqu. Ind.* ks. X, rozdz. 14. Waitz, IV, 136; J. G. Müller, 621 itd.

Według Moerenhouta Taaroa jest najwyższym, a raczej jedynym bogiem dzikich, bo wszystkie inne bóstwa są, tak, jak w innych znanych systemach politeistycznych, zaledwo czemś więcej, niż obdarzonemi świadomością postaciami i wciele niem niezliczonych przymiotów, zgromadzonych w jednej, boskiej osobie. Oto ich poetyczne określenie stwórcy. „On był; imię jego było Taaroa; mieszkał w przestrzeni. Ani ziemi, ani nieba, ani ludzi. Taaroa zawołał, ale nicość odpowiedziała; i sam istniejąc, stał się wszechświatem. Słupy, to Taaroa; skały, to Taaroa; piaski, to Taaroa. Tak on jeden się nazywa.” Ellis utrzymuje, że Taaroa na wyspach Liward występuje, jako wieczny, niestworzony, nie mający rodziców stwórcą, mieszkający sam w najwyższym niebie, którego cielesnej powłoki nie mogą widzieć śmiertelnicy, a który po upływie niezliczonych czasów zrzuca ciało, czy powłokę i odnawia się. On stworzył Hinę, córkę swoją i z jej pomocą uczynił niebo, ziemię i wody. Oparł świat na silnej skale, którą utrzymuje wraz ze wszystkiem siłą swą niewidzialną. Potem stworzył zastępy niższych bogów, które panują nad morzem, ziemią i powietrzem, wojną i pokojem, które kierują życiem przyrody i rolnictwem, budową łodzi, kryciem dachów i złodziejstwem. Na wyspach Windward panuje wiara, że żoną Taaroa była skała, podstawa wszystkiego i że ona dała życie ziemi i morzom. Szczęściem można zrozumieć mit powyższy, gdyż imię żony Taaroa, z której pomocą stworzył niższe bóstwa, zapisano na Tahiti za czasów jeszcze kapitana Cooka. Była ona skałą, zwaną Papa, a imię jej pozwala przypuszczać, że jest tem samem, co Papa (ziemia), żona Rangi’ego (nieba), w micie nowozelandzkim o niebie i ziemi, pierwszych potężnych rodzicach. Jeżeli przypuszczenie to nie jest błędem, natenczas Taaroa (stwórcą) nie jest uosobieniem teizmu pierwotnego, lecz poprostu boskiem niebem, przemienionem w boga nieba. Turner, przytaczając mity samońskie o Tangaloa’im w niebie, rozkazującym ziemi wynurzyć się z wody, albo rzucającym skały z nieba, które utworzyły wyspy, miał słuszość zastosować do bóstwa tego nazwę klasyczną, opisującą wybornie przymioty jego i pochodzenie: nazwał Tangaloę Jowiszem polinezyjskim. Ale też na wszystkich wyspach południowych widzimy imię potężnego stwórcy nieba, nadawane innym, słabszym istotom mitycznym. Na Tahiti pojęcia czci cieni zmarłych stosują nie tylko do mniejszych bogów, ale nawet do Taaroy, samego stwórcy, o którym niektórzy mówią, że jest poprostu człowiekiem, zaliczonym po śmierci do rzędu bogów. W mitologii nowozelandzkiej Tangaroa występuje, jako bóg morza i ojciec ryb i płazów, a także jako złośliwy bóg, podślu-

chujący pode drzwiami i wyjawiający tajemnice. Na wyspach Tonga Tangaloa był bogiem rzemieślników i kunsztów, a kapłanami jego byli cieśle. On to wyruszył był raz na połów ryb i wyciągnął z głębi morza wyspy Tonga. Pod tym względem zbliża się on do Maui'ego i rzeczywiście Tangaroa i Maui zlewają się z sobą w Polinezji najzupełniej. Nie jest rzeczą łatwą, ani bezpieczną kreślić pochodzenie postaci o cechach Proteuszowych w mitologii wyspiarzy oceanu Południowego; lecz nie można zaprzeczyć, że wogóle mity narodowe zdolne są wcielać pojęcia kosmiczne i jak myśl o słońcu przeważa w Mauim, tak myśl o niebie w Taaroy ¹⁾. Na wyspach Fidży, gdzie mitologia krajowa różni się zupełnie od mitologii Polinezji właściwej, dziwna istota zajmuje pierwsze miejsce wśród bogów. Bóg ten nazywa się Ndengei, wąż jest powłoką jego, a niektóre tradycje przedstawiają go z głową węża, resztą zaś ciała kamienną. Pędzi on życie jednostajne w ciemnej jaskini, nie odczuwa żadnych wrażeń, ani apetytu, ani głodu. Nie zajmuje się też nikim, tylko Utem, sługą swoim i nie daje znaku życia, tylko je, odpowiada kapłanowi swojemu i przewraca się z boku na bok. Nic dziwnego, że Ndengei mniej bywa czczony, niż mniejsi bogowie. Krajowcy ułożyli nawet pieśń kosmiczną o nim, w której rozmawia ze sługą. Uto wraca z uroczystości w Rakiraki, gdzie Ndengei ma osobną świątynię i szczególnie cześć odbiera.

Ndengei. „Czyś był dzisiaj przy rozdawaniu jedzenia?”

Uto. „Tak. Były żółwie, ale nam oddano tylko dolną skorupę.”

Ndengei. „Doprawdy, Uto! To bardzo źle. Jakże więc? Zrobiliśmy ich ludźmi, umieściliśmy ich na ziemi, daliśmy im pożywienie, a teraz oddają nam tylko dolną skorupę? Uto, jakże to jest?” ²⁾.

¹⁾ Moerenhout *Voy. aux Iles du Grand Océan* I, 419, 437. Ellis *Polyn. Res.* I, 321 itd. J. R. Forster *Voyage round the World* 540, 567. Grey *Polyn. Myth.* 6. Taylor *New Zealand* 118; ob. wyżej I, 244. Turner *Polynesia* 244. Mariner *Tonga Is.* II, 116, 121. Schirren *Wandersagen der Neuseeländer* 68, 89.

²⁾ Williams *Fiji* I, 217.

Religja krajowców Afryki, gdzie przeważają pojęcia o boskiej hierarchji i bóstwie najwyższem, dostarcza bardzo odpowiednich dowodów do zajmującego nas zagadnienia. Jak podatną jest wiara czcicieli cieniów do rozwinięcia się w tym kierunku, o tem sądzić można z wyobrażeń religijnych Zuluan, u których wysledzić możemy, jako pierwszy człowiek, pra-pra-stary Unkulunkulu, staje się zwolna ideałem Stwórcy, Gromowładcą i bogiem Nieba ¹⁾. Przejrzawszy zbiór dokumentów, dotyczących zasad wiary plemion zachodnio-afrykańskich, od Hotentotów na południu, do Berberów na północy, dojdziemy do wniosku, że wierzenia ich, jakkolwiek przejęte obcym wpływem, niemniej jednak opierają się przeważnie na pojęciach krajowych o niebie uosobionem ²⁾. Kiedy myślą, że najwyższe bóstwo przenika czynnie wszechświat i nim kieruje, albo kiedy sobie wyobrażają, że działa ono przez podwładnych, albo że usunęło się od dzieła swego i pozwala niższym duchom czynić, co im się podoba, to pomimo wszystko nie przestaje ono być dla nich boskim panem, bogiem nieba. Przytoczymy tu kilka przykładów, z których każdy obfituje w dowody. Skłonność do religji teistycznej rozwinęła się w umyśle Murzynów ze Złotego Wybrzeża przez wyobrażenie o Njongmie, uosobieniu nieba, albo ożywiającem je bóstwie. Niebo bezbrzeżne, dające deszcz i światło, które było, jest i będzie, stanowi dla Murzyna najwyższe bóstwo. Niebo jest stworzeniem Njongma, chmury są zasłoną jego, a gwiazdy ozdobą twarzy. Stwórca wszech rzeczy i ożywiających je potęg, których jest panem i najstarszym, siedzi w majestatycznym spokoju, otoczony dziećmi, wongami, duchami powietrznymi, które mu służą i przedstawiają go na ziemi. Chociaż ludzie oddają cześć przeważnie tym licznyim duchom, nie pomijają jednak Njongma, najstarszego, najwyższego. Codzień widzimy, powiedział czciciel fetyszów, że trawa, zboże i drzewa rosną dzięki deszczowi i słońcu, które Njongmo zsyła; jakże więc nie ma on być stwórcą? Powtóre, potężny bóg nieba, bardzo oddalony od człowieka i wtrącający się bardzo rzadko do spraw ziemskich, jest typem, według którego Murzyni z Gwinei ukształtowali wyobrażenia swe o bóstwie najwyższem, które zdało rządy świata niższymi i złymi duchom ³⁾. Religja innej oko-

¹⁾ Callaway *Religion of Amazulu* część I. Ob. wyżej str. 95, 260.

²⁾ Ob. szczególnie u Waitza, II, 167 itd; J. L. Wilson *W. Afr.* 209, 387; Bosman *Mungo Park* itd. Por. Ellis. *Madagascar* I, 390.

³⁾ Steinhauser *Religion des Negers* w *Mag. der Miss.* Bazyleja 1856, nr. 2, str. 128. J. L. Wilson *W. Afr.* 92, 209; Römer *Guinea* 42. Ob. Waitz, II, 171, 419.

licy przedstawia nam jasno drogę, którą przebiegły te pojęcia. Suku-Vakange jest najwyższą istotą plemienia Kimbunda w Kongo. Zajmuje się on bardzo mało ludzkością, oddając istotne kierownictwo świata dobrym i złym duchom, czyli kilulom, którymi stają się także dusze zmarłych. Że zaś jest więcej złych duchów, które dręczą ludzi, niż dobrych, które ludziom dobrze czynią, przeto nędza ludzka byłaby nieznośną, gdyby Suku-Vakange, rozgniewany złością złych duchów, nie przerażał ich czasami grzmotem, albo nie ukarał opornych, rzucając w nich strzały piorunowe. Uczyniwszy to, wraca do dawnego stanu spoczynku i pozwala kilulom rządzić jak poprzednio ¹⁾. Czemże jest to bóstwo spokojne i obojętne, którego gniew objawia się burzą? To chyba niebo. Stosunek najwyższego bóstwa do mniejszych bogów w wielobóstwie uwydatnia się w następującym ustępie opowiadania misjonarza amerykańskiego o stosunku Olorunga, pana nieba u plemienia Joruba do mniejszych bogów (orysów), z pomiędzy których najważniejszymi są dwupłciowy Obatala, przedstawiający twórcze potęgi przyrody i Szango, bóg piorunu. „Zasady bałwochwalstwa, panującego u Jorubów, są prawdopodobnie utworzone na wzór zasad urządzeń cywilnych. Jest jeden tylko król w państwie i jeden Bóg we wszechświecie. Kto żądał czego od króla, przedstawiał mu prośbę za pośrednictwem sług, dworzan i dostojników, jednając ich dobrem słowem i podarkami. Tak samo nikt nie może zbliżyć się do Boga; ale wszechmocny wyznaczył różnego rodzaju orysów, którzy są orędownikami i pośrednikami pomiędzy nim, a ludzkością. Bóg niczego nie potrzebuje, więc nie trzeba składać mu ofiar; ale orysowie są bardzo podobni do ludzi i lubią ofiary z owiec, gołębi i innych rzeczy. Ludzie usiłują pozyskać przychylność orysy, czyli pośrednika, ażeby im błogosławił nie we własnem imieniu, ale w imieniu Boga” ²⁾.

Wiara w pierwszeństwo słońca, lub nieba przed innemi bóstwami, zakorzeniona głęboko w czci przyrody, znajduje też swój wyraz w religjach ludów azjatyckich. Boskie słońce zaznacza wyraźnie pierwszeństwo swoje w wierzeniach dzikich, tubylczych plemion Indji. Chociaż jedna sekta Chondów z Orysy oddaje głównie cześć bogini ziemi, Tari Pennu, lecz w zasadzie zgadza się z sektą, która czci boga światła,

¹⁾ Magyar *Reisen in Süd-Afrika* 125, 335.

²⁾ Bowen *Gr. and Dic. of Yoruba* str. XVI, w *Smithsonian Contr.* I.

lub słońca, Būra Pennu, lub Bella Pennu i przyznaje mu pierwszeństwo nad cieniami - bogami, bóstwami przyrody i wszystkimi potężnymi duchami ¹⁾. Sing-bonga, bóg słońca jest najwyższym bóstwem, panującym nad wszystkimi szeregami bogów plemienia Kol w Bengalu. Plemiona Munda przyznają bogowi temu wielką potęgę i odwołują się o pomoc do niego, jeżeli mniejsze bóstwa nie zaradzą złemu. Tymczasem kult jego tak zanikł u Santalów, że mniejszą cześć odbiera, niż podwładne mu złe duchy i tylko przygodnie dawana mu bywa uczta i składana czołobitność ²⁾. Plemiona te są dzikie i, ile wiemy, zawsze były takimi. Japończycy, należący do stosunkowo ucywilizowanych narodów, są dla badacza kulturę przedmiotem bardzo pouczającym z powodu niewzruszonej zachowawczości, skutkiem której prastarą religję z czasów barbarzyństwa uświęcili tradycyjnym poszanowaniem i poparciem powagi ustaw państwowych. Jest to religja Kami, religja duchów, starożytna, lecz spaczona wiara w boskie duchy przodków, w duchy przyrody i bóstwa politeistyczne, które zajmują dotąd oficjalnie miejsce obok później zapożyczonych zasad Buddy i Konfucjusza. Bogini słońca Amaterasu, „jaśniejąca na niebie”, która wyszła z lewego oka rodzica swego Izanagi, została powoli wyniesiona nad innych bogów, zwanych Kami; drogą fikcji, zastosowanej do czci przodków, potomstwo słoneczne stało się, jak w Peruwji, rodziną królewską, a duch wielkiej bogini zstępuje w Mikada. Z historii Japonji Kaempfera, napisanej na początku XVIII stulecia, dowiadujemy się, że Tensio Dai Sin, pojmowany jako pan i władca niższych potęg, zajmuje pierwsze miejsce. Autor wspomina też o dziesiątym miesiącu japońskim, zwanym „bezbożnym miesiącem”, z powodu, że niżsi bogowie udają się do świątyń swoich, aby złożyć doroczny hołd Dairi'emu. Za owych czasów celem wielkich pielgrzymek japońskich było Yse. Była tam mała jaskinia we wzgórzu nad morzem, gdzie boskie słońce schowało się raz i pozbawiło świat jasności, aby pokazać, że jest wyższem nad wszystkie bóstwa. W starożytnej świątyni, stojącej tuż obok, według opisu i rysunku, zamieszczonego w książce japońskiej, były tylko nagie ściany, obwieszone

¹⁾ Macpherson *India* 84 i dalej.

²⁾ Dalton *Kols* w *Tr. Eth. Soc.* VI, 32. Hunter *Rural Bengal* 184.

jak zwykle kawałkami białego, pociętego papieru, a na środku wygładzone zwierciadło metalowe ¹⁾.

Najwyższe bóstwo występuje najczęściej pod postacią nieba u licznych plemion tatarskich. Praktykują one cześć przyrody, posuwając ją do ostatecznych granic i wyobrażają sobie duchy, elfów, demonów i wielkie potęgi ziemi i powietrza pod postacią ludzką i pod władzą boskiego nieba, wszechmocnego i wszystko obejmującego. Zbadawszy wyobrażenia Samojedów o uosobieniu nieba (Num), przechodzące zwolna w niejasne pojęcie o bóstwie, przenikającym wszystko; przekonawszy się, że Boa, bóg nieba Tunguzów, niewidzialny, lecz wszystko wiedzący, dobrotliwy, lecz obojętny, zdał rządy świata mniejszym potęgom, jak słońce, księżyc, ziemia i ogień; zrozumiałwszy znaczenie mongolskiego Tengri, nieba, które zwolna rozplynęło się w boga nieba, a wreszcie w boga lub ducha wogóle; przejrawszy opowiadania o czci nieba u dawnych Turków i Hiong-nu; porównawszy najpotężniejszego z bogów lapońskich, Tiermesa, gromowładcę, z fińskim Jumalą i Ukkiem, bogiem nieba i pradziadem niebiańskim, przekonamy się, że wszystko to potwierdza tylko zdanie Castréna, iż wiara w boskość nieba stanowi podkład wszystkich pierwotnych pojęć turańskich, nie tylko o bogu nieba, ale nawet o najwyższym bóstwie, które z czasem, po wprowadzeniu chrześcijaństwa, przybrało postać boga chrześcijańskiego ²⁾. Odnajdujemy też przeżytki religijne z czasów dzikości u plemienia ucywilizowanego, utrzymujące się dotąd dzięki poparciu ustawy państwowej. Chińska religja państwowa zasadza się przeważnie na czci nieba, Tien, które jest zarazem najwyższym cesarzem, Szang-ti, mającym ziemię, Tu, przy swym boku. Oprócz tego odbierają tam cześć duchy przyrody i przodków. Być może, że przypuszczenie profesora Maks. Müllera jest słuszne i że wiara ta jest zarówno etnologicznie, jak językowo odłamem czci nieba, ogólnej u plemion turańskich w Syberji. W każdym razie zgadza się z nią zupełnie pod względem myśli przewodniej: uwielbienia najwyższego Nieba. Dr. Legge dostrzega w wywodach Konfucjusza skłonność do zastępowania nazwy Szang-ti, osobowego bóstwa panującego, używanej oddawna w starych

¹⁾ Siebold *Nippon*, cz. V, 9; Kaempfer *Hist. of Japan*, 1727, ks. I, rozdz. I, IV. Dokładne, nowożytnie opisy pióra Chamberlaina i Satowa w *Tr. As. Soc. Japan* i Murraya w *Handbook*.

²⁾ Castrén *Finn. Myth.* str. 1 itd. Klemm *Cultur-Gesch.* III, 101. *Samojedja*, u Pinkertona, I, 531. Georgi *Reise im Russ. Reich.* I, 275.

obrzędach i książkach, imieniem Tien=Niebo. Zdaje się wszakże, iż mędrzec ów zachowywał w tym razie tradycję starożytną, co byłoby zresztą zgodne z zasadami, któremi się chlubił, że nie tworzył, ani objawiał, lecz tylko zachowywał i przechowywał dawną wiedzę. Zgadza się to również ze zwykłym przebiegiem rozwoju teologii: boskie Niebo panuje w mitologii pierwotnej nad niższymi duchami świata; później dopiero dziecinne to, a poetyczne pojęcie przechodzi w polityczne raczej wyobrażenie o cesarzu na niebie. Plath zauważył słusznie: „Według systemu chińskiego, całą przyrodę ożywiają duchy, które postępują podług stałego porządku. Chińczyk nie może wyobrazić sobie państwa chińskiego z jednym tylko cesarzem, bez tłumu książąt-lenników i urzędników; tak samo też nie pojmuje cesarza niebieskiego bez tłumu duchów.” W dalszym rozwoju swoim pojęcie o najwyższym Niebie poczyną przenikać filozofję chińską, oraz etykę i staje się ogólnym wyrazem przeznaczenia, rozkazu i powinności. „Rozkazem Nieba jest przyroda.”—„Mędrzec czeka z gotowością na rozkazy Nieba.”—„Człowiek powinien uczynić przedewszystkiem to, co do niego należy; kiedy wszystko robi, wtedy może czekać, żeby Niebo dokończyło dzieła.”—„Wszyscy urzędnicy państwowi są sługami i przedstawicielami Nieba.”—„Jakże Niebo przemawia? Cztery pory roku zmieniają się kolejno, sto rzeczy powstaje; cóż ono mówi?”—„Nie, Niebo nie mówi: daje się rozumieć przez bieg wypadków i nic więcej” ¹⁾.

Te luźne urywki ze starożytnej literatury chińskiej są zrozumiałe dla uszu Europejczyków, gdyż nasza rasa aryjska czerpała pierwiastki pojęć religijnych z podobnegoż źródła i rozwinęła je w tym samym kierunku. Bóg nieba Samojeďów, lub Tunguzów jest bardzo podobny do Nieba (Dju) hymnów wedyjskich. Zeus ten, oznaczający niebo i uosobienie nieba, nabierał coraz więcej znaczenia w umyśle poetów i filozofów greckich i wzniósł się wreszcie do „pojęcia, które jest wzniosłością, jasnością i nieskończonością, a przechodzi wszystko inne, tak, jak szafirowe, świetlane niebo przewyższającą wspaniałością wszystkie rzeczy na świecie.” Religja mityczna znajdowała się na niższym poziomie rozwoju, gdy nastąpił zwrot idealniejszy w wyobrażeniach Greków; więc świat bogów ustalił się u nich według pierwotnej normy monar-

¹⁾ Plath *Rel. der Alten Chinesen* część I, 18 itd. Ob. Max. Müller *Lectures on Science of Religion* nr. III, w *Fraser's Mag.* 1870. Legge *Confucius* 100.

chicznej, zupełnie tak samo, jak np. u Kolów z Czota-Nagpur i u Gallan w Abisynji. Zeus jest królem bogów olimpijskich, a pod zwierzchnością ich znajdują się półbogowie, bohaterowie, demony, nimfy, duchy. Na wyższym poziomie spekulacji teologicznych wszystkie wniosłe pomysły o przyczynie i istocie wszech rzeczy, o prawach moralnych i fizycznych skupiano w Zeusie. W bezpośredniej łączności z historycznym rozwojem klasycznego kultu nieba znajdują się zabytki jego w śpiewach i widowiskach naszych, w najdziwniejszym z dziwnych przeżytków, w jakiejś religji Opery włoskiej, w której, gdy dla celów artystycznych potrzebna jest modlitwa, to się zwraca zawsze jeszcze do boskiego Nieba (Cielo). Nawet zwroty mowy codziennej są dla etnografa zabytkami dawno minionego stopnia w rozwoju religji. „Niebo” zsyla, broni i błogosławi dotąd w mowie, tak, jak to czyniło niegdyś wistocie.

Zbadanie prawdziwego znaczenia i historii wiary w najwyższe bóstwo u wyższych ludów jest niezmiernie trudne; lecz istnieją pewne wskazówki, ułatwiające zadanie. Wiara w potężne duchy przyrody, mieszkające i panujące na niebie, ziemi i morzu, jak się zdaje, rozrosła się w Azji w takie potężne uogólnienia, jak Mahâtman, Wielki Duch, Paramâtman, Duch Najwyższy, który uosabia się w Bramie, wszystko przenikającej, i wszystko obejmującej duszy ¹⁾. W Europie pojęcie to urosło aż do typów filozoficznych, których odbicie widzimy np. we wspaniałych słowach Keplera, że wszechświat jest całością harmonijną, której Bóg jest duszą. Jest też zdanie Comte'a, które rzuca jasne światło na ten przebieg teologii spekulacyjnej: twierdzi on, że pojęcie starożytnych o duszy wszechświata, przekonanie, że ziemia jest olbrzymiem, żyjącem stworzeniem, a za dni naszych mglisty panteizm, który tak się rozwinał wśród metafizyków niemieckich, są poprostu fetysyzmem, uogólnionym i ułożonym w pewien system ²⁾. Wielobóstwo, z całą swą gmatwaniną osób i czynności, spełnianych przez wielkich bogów i z pojęciem, że rządy świata sprawuje najwyższa istota, która łączy w sobie przymioty kilku mniejszych bogów, dąży również do wiary w powszechną jedność, stanowiącą podstawę wszystkiego.

¹⁾ Ob. Colebrooke *Essays* II. Wuttke *Heidenthum* część I, 254. Ward *Hindoos* I, str. XXI; t. II, str. 1.

²⁾ Comte *Philosophie Positive*. Por. Bp. Berkeley *Siris*. Nowożytna rozprawa o powszechnym eterze, czyli boskiej duszy świata ob. Phil. Spiller *Gott im Lichte der Naturwissenschaften*, Berlin 1873.

Maks. Müller w odczycie o Wedzie nadał nazwę katenoteizmu zasadzie o boskiej jedności w różnorodności; ta sama myśl zawiera się i w tych ciekawych słowach:

„Indram Mitram Varunam Agnim âhur atho
divyah sa suparno Garutmân:
Ekam sad viprâ bahudha vadanti Agnim
Yamam Mâtariçvânam âbuh.”

„Nazywają go Indra, Mitra, Waruna, Agni: wtedy jest on ślicznie uskrzydłony, niebieski Garutmât. To, co jest jednością, mędrcy nazywają rozmaicie; nazywają Agni, Jama, Matarisvan” ¹⁾.

Postać najwyższego bóstwa, bez względu na to, czy jest ono bogiem nieba, albo słońca, albo Wielkim Duchem, a które występuje już w umysłach nieucywilizowanych i przybiera cechy, oraz spełnia czynności boskiego pana świata, jest pomysłem, którego rozwój i określenie jest dziełem teologii systematyzującej. Tak w Grecji powstał Zeus najwyższy, największy, najlepszy, „który był, jest i będzie”, „początek i głowa wszystkiego”, „który panuje nad śmiertelnymi i nieśmiertelnymi”, „Zeus, bóg bogów” ²⁾. Takim jest Ahura Mazda w religji Persów, a w liczbie siedmdziesięciu dwóch imion potęgi jego znajdują się i te: Stwórca, Opiekun, Żywiciel, Najświętszy, Niebieski, Uzdrawiający, Kapłan, Najczystszy, Najwspanialszy, Wszechwiedzący, Wszechwładny i Samowładny ³⁾. Jest też zapewne nieco prawdy w twierdzeniu, że ezoteryczna religja starożytnych Egipcjan obraca się dokoła wiary w boską jedność, objawiającą się w różnorodnym tłumie bogów ludowych ⁴⁾. Daremnie jednak usiłowanoby rozebrać zagmatwane osobistości Baala, Bela i Molocha i żaden badacz nie zdoła rozwiązać w zupełności zagadki, w jakim stopniu boskie imię El łączyło się u Żydów i innych ludów semickich z wiarą w bóstwo najwyższe ⁵⁾. Wielkie syryjsko-fenickie królestwa i wiary są oddawna pogrążone w mroku i tylko zabytki starożytnicze świadczą o minionej ich potędze. Zupełnie inaczej ułożyły się losy pokrewnych im Żydów, którzy zachowali dotąd

¹⁾ *Ryg-Weda* I, 164, 46. Max Müller *Chips* I, 27, 241.

²⁾ Ob. Welcker *Griech. Götterlehre* 143, 175.

³⁾ *Awesta*, tłum. Spiegel, *Ormazd-Yasht*. 12.

⁴⁾ Wilkinson *Ancient Eg.* IV, rozdz. XII; Bunsen *Egypt* IV, 325.

⁵⁾ Movers *Phönizier* I, 169 itd.

odrębność narodową i religję patryarchalną wśród narodów, wyznających wiarę izraelską w jedyne Boga, wszechmocnego, najwyższego, który panuje od wieków i po koniec wieków.

Zamykając poszukiwania nasze, przytoczymy pokrótce powody, dla których zajmowaliśmy się animizmem dzikich nowożytnych, jakgdyby do pewnego stopnia przedstawiał animizm starożytnej ludzkości. Dzikie animizm, oparty na wierze w dusze, przeniesiony do świata ucywilizowanego, przybiera niebywale przedtem rozmiary i przechodzi w jeszcze bogatszą w szczegóły wiarę w duchy różnego rodzaju, ożywiające wszechświat i rządzące wszystkim; wreszcie staje się teorią o uosobionych przyczynach wszech rzeczy, rozwiniętą w ogólną filozofję człowieka i przyrody. Filozofję tę można słusznie uważać za bezpośredni wytwór religji przyrodzonej, używając określenia tego w tem znaczeniu, w jakim je rozumiał biskup Wilkins: „Nazywam religją przyrodzoną to, co człowiek może wiedzieć, lub do czego bywa doprowadzony przez same wnioski rozumu, wspartego rozumą i doświadczeniem, bez pomocy objawienia” ¹⁾. Żaden teolog obeznany z religjami dzikich plemion nie zechce utrzymywać, że religje te są bezpośrednim, lub prawie bezpośrednim wytworem objawienia, bo teologia nowoczesna obaliła, lub przekształciła wszystkie artykuły wiary dzikich, tak, że ani jeden nie został nietkniętym. Jądrzem tego zagadnienia jest pytanie, czy animizm dzikich jest pierwotnym utworem niższej kultury, czy też składa się po części, lub w zupełności z wierzeń, poczętych w wyższej kulturze, a przyjętych przez niższą, lub zwyrodniałych. Pierwsze przypuszczenie nie jest jeszcze dowiedzione w zupełności, ale ma wszelkie pozory prawdopodobieństwa, tem bardziej, że nie można przeciwstawić mu dowodów przeciwnych dostatecznie przekonujących. Animizm niższych ludów, opierając się

¹⁾ *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, Londyn 1678, ks. I, rozdz. VI, w *Johnson Dictionary* pod wyrazem. Wyrażenie *Natural Religion* używane bywa w różnem, a często sprzecznem znaczeniu. Butler w dziele *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* nazywa religją przyrodzoną jakiś pierwotny system, który nie został wyrozumowanym, ale danym ludziom przez objawienie. System ten, którego głównymi zasadami jest wiara w jednego Boga, Stwórcę i duchowego rządcę świata i w przyszłą zapłatę moralną, różni się zasadniczo od rzeczywistych religji ludów niższych.

tylko na sobie, ściśle związany ze świadectwami zmysłów, które początkowo służyły mu prawdopodobnie za podstawę, jest systemem, którego istnienie u ludzi byłoby zupełnie zrozumiałe, nawet gdyby ludzkość nie była się nigdy wzniosła ponad stan dzikości. Zdawałoby się jednak, że animizm wyższych ludów nie jest w tak bezpośrednim i pełnym związku ze stanem ich umysłowości; nie ogranicza się on tak ciasno zasadami, wynikającymi z prostych wrażeń przyrody. Zasady bowiem niższego animizmu ulegają na stopniach wyższej kultury coraz większym zmianom, odpowiadającym stosowaniu ich do wyższego nastroju ducha, do poziomu ściślejszej wiedzy i do wymagań wyższej wiary; w wyższym animizmie zasady te utrzymują się obok innych nowych wierzeń, których religje niższego świata posiadają zaledwo zarodki. Cenną wskazówką przy badaniu rozwoju pojęć animistycznych, wznoszących się na coraz wyższy stopień kultury, jest zarówno ogrom zmian, jak siła ich żywotna. Animizm dzikich przez to, co ma i przez to, czego mu brakuje, zdaje się przedstawiać poglądy, od których rozpoczęło się trwające przez wieki kształcenie się ludzkości. Trzeba szczególnie zwrócić uwagę na to, że rozliczne zwyczaje i wierzenia, które się utrzymują silnie w niższym animizmie, jakgdyby były wzrosły na nim, w wyższym należą raczej do ludu, niż do filozofów, istnieją raczej jako zabytki przeszłości, niż jako wytwory swego wieku i tracąc pełnię życia, stają się przeżytkami. Jest to przyczyna, dla której dzika religja może nieraz wytłumaczyć zasady i obrzędy religji ucywilizowanej. Nierównie rzadziej zdarza się odwrotnie. Wszystko to posiada doniosłość tak praktyczną, jak i historyczną. Teorja zwyrodnienia nakazywałaby oczekiwać, że dżicy mają wiarę i obrzędy, zrozumiałe jedynie, jako zwyrodniałe zabytki wyższej cywilizacji. Tymczasem teorja rozwoju każe przypuszczać, że ludzie ucywilizowani zachowują takie obrzędy i wierzenia, które mają rzeczywiste znaczenie tylko u mniej ucywilizowanych społeczeństw. Ile wyniki badania przeżytków pozwalają nam sądzić o tych dwóch teorjach, to zdaje się, że teorja rozwoju potwierdza się przez pewnik, że to, co jest zrozumiałem, jako wiara niższych ludów, bywa u wyższych przesądem bez znaczenia. Zgadza się to też ze wskazówkami, których dostarcza archeologia przedhistoryczna. Życie dzikich, odtwarzając za dni naszych życie wieku kamiennego, uchodzić może słusznie za obraz pierwotnego stanu ludzkości pod względem duchowym i materialnym; a jeżeli tak jest, to religja animistyczna bardzo pierwotna, lecz podatna do rozwoju, zajmuje takie same miejsce w dzikiej kulturze czasów naszych, jak i w epoce najdawniejszej.

bóstwa, sprawiającego burzę, związują nogi psu i rzucają go w wodę ¹⁾. Wymowną wskazówkę zasady takich ofiar daje następujące opowiadanie z Gwinei. Razu jednego w r. 1693, gdy morze było niezwykle wzburzone, wodzowie zanieśli skargę do króla; ten pocieszył ich, że uspokoi morze nazajutrz. Stosownie do obietnicy, wysłał znachora z dzbanem oliwy palmowej, workiem ryżu i zboża, dzbanem pitto i butelką wódki, oraz ze sztuką barwnego perkalu i innemi rzeczami, które należało dać morzu. Stanąwszy nad brzegiem morza, czarownik począł przemawiać do niego, zapewniając, że król jest jego przyjacielem i lubi białych ludzi; są oni uczciwi i handlują z nim, o co zechce; że prosi morze, ażeby się nie gniewało i nie przeszkadzało w dostawianiu na ląd towarów. Wreszcie znachor powiedział, że jeżeli potrzebuje oliwy palmowej, to mu jej król właśnie przysłał, i rzucił dzban z oliwą w morze; tak samo postąpił z ryżem, zbożem, wódką i innemi darami ²⁾. U Indian północno-amerykańskich ziemia otrzymuje również ofiary, które w niej grzebią. W legendzie plemienia Sju myśl ta jest bardzo dobrze przedstawiona. Duch ziemi wymaga, jak się zdaje, ofiary od tych, którzy spełniają czyny nadzwyczajne: stepy się rozstępują, a ziemia się trzęsie pod zwycięskim bohaterem bajki; wrzuca on kuropatwę w przepaść i przeskakuje szczelinę ³⁾. Do najszczegółowiej opisanych ofiar dla Ziemi należy wstrętna ofiara dla bogini ziemi, spełniana przez Chondów z Orsy: odrywają oni mięso od kości ludzkiej ofiary, kapłan bierze połowę i zagrzebuje ją w dole za plecami, nie oglądając się za siebie, a resztę mięsa rozbierają po kawałku ojcowie rodzin i zakopują je w taki sam sposób na ulubionych polach ⁴⁾. Przykładu ofiar dla Ognia zapożyczymy od Jakutów, którzy nie tylko oddają mu pierwszą łyżkę strawy, ale zamiast mycia naczyń glinianych, pozwalają mu oczyszczać je z resztek ⁵⁾. Podajemy tu zakłęcie nowozelandzkie, zwane Wangaïhau, t. j. karmienie Wiatru:

¹⁾ Charlevoix *Nouv. France* I, 394. Ob. również Smith *Virginia*, u Pinkertona, XIII, 41.

²⁾ Phillips w Astley'a *Voyages* II, 411. Lubbock *Origin of Civiliz.* 216. Bosman *Guinea*, u Pinkertona, XVI, 500. Bastian w *Zeitschr. für Ethnol.* 1869, str. 315.

³⁾ Schoolcraft *Alaic. Res.* II, 75. Ob. Tanner *Narr.* 193 i wyżej str. 223.

⁴⁾ Macpherson *India* 129.

⁵⁾ Billings *Exp. to Northern Russia* 125. Ofiary zakopywane przez Chińczyków dla duchów ziemi, ob. wyżej I, 100. Plath, część II, 50.

„Unieś ofiarę jego,
Ofiarę dla Uenga-a-te-Rangi;
Jedź, o niewidzialny, słuchaj mię,
Niech to pożywienie sprowadzi cię z nieba” ¹⁾.

Do przykładów powyższych można też dołączyć dziwną wiadomość o Murzynach z plemienia Fanti, którzy, będąc obecni przy składaniu ofiar z ludzi i bydła miejscowemu fetyśzowi, żywili przekonanie, że trąba wietrzna porywa ofiary ze szczupłego, po środku stojącego grona kapłanów i kapłanek: jednakże wichru tego nie mogły dostrzec zmysły otaczających ²⁾. Wszystkie te szczegóły, zebrane z niższej cywilizacji, rzucają światło na ciekawe zagadnienie, jakie wyobrażenia miał świat klasyczny o ofiarach: co Kserkses rozumiał, gdy rzucił złoty kubek i miecz do Hellespontu, obiwszy go poprzednio i włożywszy mu kajdany; czemu Hannibal wrzucił zwierzęta w morze na ofiarę Posejdonowi; jakie religijne znaczenie miała patriotyczna legiendra rzymska o skoku Marka Kurcjusza? ³⁾.

Święte zwierzęta, mające rozliczny charakter bądź istot nadprzyrodzonych, bądź wcieleń, przedstawicieli, wykonawców, lub symbolów, otrzymują z kolei rzeczy ofiary z jadła i napoju, a nawet inne dary. Wspomnimy tu ptaki słoneczne (tonaculi), dla których Apalaczowie z Florydy stawiają kukurydzę tłuczoną i nasioną ⁴⁾; bóstwa polinezyjskie, wcielające się w ptaki, aby spożywać ofiary z jadła i ciał ludzkich, wystawianych na wzniesieniach, zastępujących ołtarze ⁵⁾; dobrze karmione węże święte w Afryce zachodniej i miejscowe zwierzęta fetysze, jak ów aligator w Dix Cove, który zjawia się, gdy zagwizdać i gotów iść za człowiekiem ćwierć mili, jeżeli ten niesie białą kurę; owa haja w Bonny, która przypływa codzień do brzegu, aby się przekonać, czy przygotowano dla niej ofiarę ludzką ⁶⁾; wspomnimy też nowożytnych Indjan, którzy z oznakami czci najwyższej karmią krowę świeżą trawą; ofiary z mięsa dla Durgi, składane na ka-

¹⁾ Taylor *New Zealand* 182.

²⁾ Römer *Guinea* 67.

³⁾ Herodot, VII, 35, 54; Liwjusz, VII, 6. Grote *Hist. of Greece* X, 589, 715.

⁴⁾ Rochefort *Iles Antilles* 367.

⁵⁾ Ellis *Polyn. Res.* I, 336, 358. Williams *Fiji* I, 220.

⁶⁾ Bosman *Guinea*, u Pinkertona, XVI, 494; J. L. Wilson *W. Afr.* 218; Burton *W. & W. fr. W. Afr.* 331.

mieniach na rzecz szakali, wreszcie sławnych aligatorów w stawach świątyniowych ¹⁾. Cześć dla świętego zwierzęcia rozciąga się także i na człowieka. W Meksyku modlono się do młodego jeńca, czczono go, jako przedstawiciela Tezkatlipoki, urządzając dlań uczty w ciągu owych hulaszczyczych dwunastu miesięcy, poprzedzających dzień uroczysty, w którym ofiarowywano chłopca bóstwu, którego miał być uosobieniem. Za także uchodził sam Cortes, gdyż Montezuma miał go za wcielenie Quecalcoatla, wracającego do kraju; wysłał mu więc ofiary z ludzi, ażeby je dlań zabijano, gdyby krwi żądał zapalał ²⁾. Taką jest w Indjach nowożytnych kobieta, która, jako przedstawicielka Radhy, je i pije ofiary, składane w czasie bezwstydnyczych orgji plemienia Saktów ³⁾. Najczęściej wszakże lwia część ofiar, albo wyłączne prawo spożywania ich przypada kapłanowi, jako słudze bóstwa. Szereg kapłanów, korzystających z ofiar, rozpoczyna kapłan fidżyjski, który wyczekuje żółwi i potraw, wyznaczanych bogowi jego ⁴⁾, oraz kapłan zachodnio-afrykański, który zabiera pożywienie, oddawane duchom miejscowych gór, rzek i gajów i spożywa je, jako pełnomocnik duchów ⁵⁾, a kończą bramini, którzy przyjmują ofiary dla boskich przodków od czcicieli, nie mających ognia świętego do ugotowania potraw, „bo niema różnicy między ogniem a braminem, takie jest mniemanie tych, co czytali Wedy” ⁶⁾. Zbytecznie byłoby przytaczać więcej przykładów praktyki, tak rozpowszechnionej w wielkich systemach religijnych świata, gdzie kapłani stali się sługami bóstwa i pełnomocnikami jego z powołania i spożywają ofiary jadalne. Nie idzie jednak za tem, iżby kapłan spożywał ofiary, jako przedstawiciel bóstwa: brak na to wyraźnych dowodów, to też zwyczaj ten tłumaczyć tylko wolno, jako zwyczaj obrzędowy; zresztą doświadczenie uczy, jak wiele trzeba ostrożności w tłumaczeniu obrzędów religijnych, którym w wielu razach przypisywano znaczenie wręcz odmienne od pierwotnego.

Karmienie bożka, jak u Ostjaków, którzy nalewają codzień rosołu do miski przed ustami posagu ⁷⁾, albo jak u Az-

¹⁾ Ward *Hindoos* II, 195.

²⁾ Clavigero *Messico* II, 69. J. G. Müller, 631.

³⁾ Ward, II, 194; *Mem. Anthropol. Soc.* I, 332.

⁴⁾ Williams *Fiji* I, 226.

⁵⁾ J. L. Wilson *W. Afr.* 218.

⁶⁾ *Manu* III, 212. Ob. *Awesta*, tłum. Spiegla, II, str. LXXVII (ciasta ofiarne, spożywane przez kapłanów).

⁷⁾ Isbrants Ides *Reize naar China* 38. Meiners, I, 162.

teków, którzy wlewali krew i kładli serce zabitej ofiary ludzkiej do ust potwornego bożka ¹⁾, jest zapewne obrzędem, polegającym na złudzeniu, które jednakże dowodzi, że wyobrażano sobie niekiedy, iż bóstwo spożywa ofiary w jakiśkolwiek sposób. Wprawdzie pojęcia niższych plemion o bóstwie, jako o duchu, który opuścił ciało, jeszcze mniej zgadza się z wyobrażeniem, że taka istota może spożywać ciała stałe; jednakże pogląd taki spotyka się czasami. Znajdujemy go w starożytności, w podaniu o Belu i o Smoku; lecz tu ślady stóp na posypanym popiele zdradzają kapłanów oszustów, wchodzących tajemnymi drzwiami i spożywających jadło, zastawione przed posągami Belsa. Dobrego przykładu dostarczają nam też Murzyni z Labode, którzy słyszą szmer, powstający z tego, że bóg Dżimawong wypróżnia jedną po drugiej butelki wódki, wręczone mu u drzwi słomą pokrytej świątyni ²⁾. Pallas opowiada, że Ostjacy mieli zwyczaj kładzenia rogu z tabaką dla bożka, a także skrobanego łyka wierzbowego, którem zwykle krajowcy nos sobie zatykają. Podróżnik opisuje ich zdumienie, jeżeli bywało, że Rosjanin innowierca wypróżniał róg w nocy, skąd wnoszono, że bóstwo musiało być na polowaniu, skoro tyle zażywało ³⁾. Ale przykłady te opierają się na oszustwie, podczas gdy największe niedorzeczności, do których skłonne są rasy niższe, wynikają zwykle z bezwiednie błędnego mniemania. Ale naprawdę najbardziej rozpowszechnione pojęcia ich o sposobie, w który bogowie odbierają ofiary, zgodne są z faktami i trzeba je uważać za ściśle racjonalny i na dobrej wierze oparty wynik niższego animizmu. Najzrozumialszymi i najpowszechniej przyjętymi są poglądy następujące.

Ludzie, którzy wierzą, iż bóstwo przyjmuje naprawdę pokarmy, lub inne ofiary, wyobrażają sobie, że następuje to przez zabranie życia, smaku, istoty, własności ofiary, czyli, ściślej biorąc, jej duszy, lub ducha. Stałe ciało ofiary może umrzeć, zwiędnąć, być zabrane, spożyte, zniszczone, albo pozostać nietkniętem. Najbardziej materialnem z tych wyobrażeń jest odwieczne, pierwotne przekonanie, że krew, to życie. To też krew bywa składana bóstwu w ofierze. Twierdzono, że nawet duchy bezcielesne są w stanie pochłaniać krew, jak owe cienie, dla których przy wejściu do Hadesu Odyseusz wlał do dołu krew barana i czarnej owcy, poczem

¹⁾ Clavigero, II, 46. J. G. Müller, 631.

²⁾ Römer *Guinea* 47.

³⁾ Bastian *Mensch* część II, 210.

blade cienie piły i przemawiały ¹⁾; albo owe złe duchy, których Mintyranie z półwyspu Malajskiego odpędzali od kobiety położnicy, kładąc ją przy ognisku, bo demony piją krew ludzką, gdzie tylko mogą ²⁾. W Wirginji Indianie (naprawdę, albo pozornie) czynili ofiary z dzieci, wierząc, że Oki, czyli duch, wysysał im krew z lewej piersi ³⁾. Kajanie z Borneo składali ofiary z ludzi, gdy wielki wódz wprowadzał się na mieszkanie do nowowzniesionego domu. Około roku 1847 kupiono w tym celu dziewczynę Malajkę, niewolnicę, wytoczono z niej krew, która jedynie ma skutkować, obłano wszystkie słupy, nalano krwi pod dom, a ciało wrzucono do rzeki ⁴⁾. Krajowcy Indji, zarówno w Bengalu północnym, jak w Dekanie, żywią podobne przekonanie, bo składając zwierzę w ofierze, oddają krew bóstwu, a mięso zatrzymują dla siebie ⁵⁾. Tak samo w Afryce zachodniej Murzyni Benińscy ofiarowują podobno bóstwu krew koguta, a mięso sami ze smakiem zjadają ⁶⁾. W krainie Jorubów zabijają zwierzę na intencję chorego, oblewają krwią ściany i smarują nią czoło jego w przekonaniu, że życie ofiary weń wstąpi ⁷⁾. Prawa żydowskie o ofiarach zaznaczają wyraźnie różnicę między przelewaniem krwi, jako życia, a ofiarowaniem jej, jako pożywienia. Izraelici nie chcieli jeść mięsa ze krwią, która ma być samem życiem: wylewali ją na ziemię, jak wodę; to samo prawidło stosowało się do ofiar: należało wylewać krew przed przybytkiem i nalać jej, albo pomazać nią rogi ołtarza, ale nie stawiać jako ofiary z napoju: „w ofierze napojów z krwi nie będę dawał” ⁸⁾.

Animizm niższy uważa duchy za istoty eteryczne, jak dym, czy mgła, to też zupełnie słusznie przypuszczał, że ofiary, sprowadzone do takiej postaci, dostaną się do duchów,

¹⁾ Homer *Odys.* XI, XII.

²⁾ *Journ. Ind. Archip.* I, 270.

³⁾ Smith *Virginia*, u Pinkertona, XIII, 41; ob. J. G. Müller, 143; Waitz, III, 207. Por. Meiners, II, 89. Ob. również Bollaert w *Mem. Anthropol. Soc.* II, 96.

⁴⁾ *Journ. Ind. Archip.* III, 145. Ob. St. John *Far East* I, 160.

⁵⁾ Hodgson *Abor. of India* 147; Hunter *Rural Bengal* 181; Forbes Leslie *Early Races of Scotland* II, 458.

⁶⁾ Bosman *Guinea*, list XXI, u Pinkertona, XVI, 531. Ob. Waitz, II, 192.

⁷⁾ Bastian *Psychologie* 96.

⁸⁾ Lewit. I itd; Deuteron, XII, 23; Psalm XVI, 4.

albo zostaną przez nie pochłonięte, wzniosłszy się ku nim w powietrzu. Myśl ta występuje najjawniej w zwyczaju kadzenia, a szczególnie w kadzidle osobnego rodzaju, używanem przez krajowców Ameryki. Zwyczaj palenia tytoniu nie ma u nas nic wspólnego z obrzędami religijnymi; ale w ojczyźnie tej rośliny, gdzie niezmiernie rozpowszechniony jej użytek jest chyba najlepszym dowodem istnienia łączności kultury północnego z kulturą południowego kontynentu, zwyczaj palenia jest ważnym obrzędkiem religijnym. Osagowie rozpoczynają każde przedsięwzięcie od zapalenia fajki, przy czem mówią taką modlitwę: „Wielki Duchu, zejźdź i pal ze mną fajkę, jak przyjaciel! Ogniu i Ziemio, palcie ze mną i pomóżcie mi obalić wroga!” Za czasów Hennepina krajowcy z plemienia Sju patrzyli w słońce, paląc fajkę, a gdy zapalali „lulkę przyjacielską,” podawali ją słońcu, mówiąc: „Pal, Słońce!” Wódz plemienia Naczeów palił o wschodzie słońca, posyłając najpierw dym ku wschodowi, a potem dopiero ku innym stronom i t. p. Ale kłęby dymu z fajki nie tak się poświęcają bóstwu, jak np. kilka kropel napoju, albo okruch pożywienia. „Lulka pokojowa” jest szczególnym darem Słońca, albo Wielkiego Ducha, a tytuń jest świętem zieleń, palenie zaś jest zwykłą ofiarą, posyланą w powietrze, ku mieszkaniu duchów i bogów ¹⁾. Czarownik karaibski, chcąc wywołać ducha, napełnia powietrze dymem tytoniowym, w mniemaniu, że przyjemny zapach przyciągnie ducha; czarownicy zaś brazylijscy otaczają kłębami dymu obecnych i chorego, o którego uzdrowienie chodzi ²⁾. Że kadzidło jest tem samem, co ofiara palona, okazuje się z tego, że Zuluanie palą je wraz z tłuszczem zabitego zwierzęcia, aby duchom ludu posłać przyjemny zapach ³⁾. Kadzidla właściwego codziennie używano w świątyniach meksykańskich, a do najliczniejszych zabytków starożytności Meksyku należą kadzielnice, garnki gliniane, w których palono „copalli” (skąd wyraz „kopal”) i smołę ⁴⁾. Chociaż w starożytnej religji chińskiej kadzidło

¹⁾ Waitz, III, 181. Hennepin *Voyage* 302. Charlevoix *Nouvelle France* V, 311, VI, 178. Schoolcraft *Indian Tribes* część I, 49, część II, 127. Catlin, I, 181, 229. Morgan *Iroquois* 164. J. G. Müller, 58.

²⁾ Rochefort *Iles Antilles* 418, 507. Lery *Voy. en Brésil* 268. Ob. Musters w *Journ. Anthropol. Inst.* I, 202 (Patagonja).

³⁾ Callaway *Religion of Amazulu* 11, 141, 177. Ob. Casalis *Basutos* 258.

⁴⁾ Clavigero *Messico* II, 39. Ob. Piedrahita, część I, ks. I, rozdz. 3 (o Mujskach).

nie było używane, jednak w nowożytnych domach i świątyniach laska do kadzenia i kadzielnica służą do czczenia wszystkich istot nadprzyrodzonych, od cieni przodków, aż do wielkich bogów nieba i ziemi ¹⁾. Historia kadzidła w Grecji i Rzymie uwydatnia różnicę między starodawną oszczędnością, a późniejszym marnotrawstwem. Pierwotne kadzenie ziołami i kawałkami pachnącego drzewa zastąpiono z czasem paleniem perfum wschodnich, mirry, „kassji” i innych wonności ²⁾. W świątyniach Egiptu starożytnego widzimy na niezliczonych wyobrażeniach obrzędów ofiarnych palenie ziarenek kadzidła w kadzielnicach przed obrazami bogów; Plutarch zaś mówi o trzykrotnem paleniu kadzidła dla Słońca: rano kadzono żywicą, w południe mirrą, a o zachodzie rośliną „kufi” ³⁾. Kadzenie było także ważnym obrzędem u ludów semickich. W doroczną uroczystość Bela w Babilonie Chaldejczycy, według Herodota, spalali kadzidła za tysiąc talentów na większym ołtarzu w świątyni, gdzie się znajdował złoty posąg bóstwa ⁴⁾. Między innemi zabytkami z czasów izraelskich, pozostał też przepis przygotowywania kadzidła na sposób aptekarski. Kapłani mieli każdy swoją kadzielnicę, a na ołtarzu, gdzie je palono, a który był pokryty złotem i znajdował się przed zasłoną przybytku, dymiły się wonne substancje rano i wieczorem, jako wieczne kadzidło przed Panem ⁵⁾.

Plemiona północno-amerykańskie znają zwyczaj palenia ofiar. Algonkini rzucają w ogień pierwszy kęs pożywienia, a ciskając tłuszcz w płomienie, modlą się do ducha: „Daj nam znaleźć pożywienie.” Catlin opisał i naszkicował Mandan, tańczących wkoło ogniska, w które wrzucają pierwszy kociel zielonego zboża Wielkiemu Duchowi w ofierze, po czem następuje uczta ⁶⁾. Peruwjanie palili lamy na ofiarę dla Stwórcy, Słońca, Księżyca, Pioruna i mniejszych bogów. Myśl, przewodnicząca ofiarom, uwydatnia się dobrze w le-

¹⁾ Plath *Religion der alten Chinesen* część II, 31. Doolittle *Chinese*.

²⁾ Porfirjusz *de Abstinencia* II, 5. Arnobjusz *Contra Gentes* VII, 26. Meiners, II, 14.

³⁾ Wilkinson *Ancient Egyptians* V, 315, 338. Plutarch *De Is. et Osir*.

⁴⁾ Herodot, I, 183.

⁵⁾ Exod. XXX, XXXVII. Lew. X, 1, XVI, 12 i dalej.

⁶⁾ Smith *Virginia*, u Pinkertona, XIII, 41. Le Jeune w *Rel. des Jés.* 1634, str. 16. Catlin *N. A. Ind.* I, 189.

giendzie, w której Manko Kkapak zarządził ofiarę z najładniejszego z synów swoich: kazał mu „uciąć głowę i wylać krew na ogień, aby dym doszedł do Stwórcy nieba i ziemi ¹⁾. Tunguzi i Burjaci syberyjscy czynią ofiary w tej samej myśli, rzucając w ogień kawałki mięsa, wątroby i tłuszczu ²⁾. Cel ofiar chińskich dla słońca, księżyca, gwiazd i gwiazdozbiorów jest zupełnie zrozumiały; palone bywają tam zwierzęta, a nawet jedwab i drogie kamienie, aby dym z nich doszedł do tych boskich duchów ³⁾. Podobne znaczenie mają ofiary Sjamczyków dla bóstwa domowego, składające się z dymiącego ryżu, araku i kadzidła. Bóstwo nie spożywa ani jednej cząsteczki potraw, ale lubi wdychać wonną parę ⁴⁾. Również jasno zaznaczają się podobne poglądy w opisach ofiar aryjskich. Gdy bramin pali ofiary na ołtarzu, są one przyjmowane przez boski ogień, Agni, usta bogów, posła od Wszystkowiedzącego; jemu śpiewany bywa wiersz z Wedy: „Agnil ofiara, którą otaczasz ze wszystkich stron, idzie między bogów!” ⁵⁾. Z utworów Homerycznych dowiadujemy się, jakie prawdziwe znaczenie Grecy barbarzyńscy przywiązywali do hekatomb, z których zapach palonej ofiary unosił się wraz z dymem ku niebu, „Κνίσση δ'ὀβρανὸν ἔχεν ἐλισσομένη περὶ καρπῶ” ⁶⁾. Umysł ludzki na znacznie wyższym szczeblu rozwoju nie zapomniał jednak tego starego pojęcia i nawet Porfirjusz wiedział, jak to demony, które pragną być bogami, cieszą się z libacji i dymu ofiar, od czego duchowa i cielesna substancja ich tyje, bo żyją tylko z pary i mgły i posilają się dymem z krwi i mięsa ⁷⁾.

Mniemanie komentatorów, że ofiara, jako akt religijny bardzo starożytny i bardzo rozpowszechniony, została przyjęta, ściśle określona i uprawniona przez prawo żydowskie, zgadza się z ogólną etnografią przedmiotu. Ofiara występuje tu nie jako dar miły bóstwu i użyteczny, lecz jako wyżej pojęty wyraz czci pobożnej, albo pokuty za grzechy. Jak wszędzie, tak i u Żydów ofiary składały się zwykle z pokar-

¹⁾ *Rites and Laws of Incas* 16 i t. d., 79; ob. *Ollanta, an ancient Ynca Drama*, tłum. C. R. Markham, 81. Gar. de la Vega, ks. I, II, VI.

²⁾ Klemm *Cultur-Gesch.* III, 106, 114.

³⁾ Plath, część II, 65.

⁴⁾ Latham *Descr. Eth.* I, 191.

⁵⁾ *Ryg-Weda* I, 1, 4.

⁶⁾ *Iliada* I, 317.

⁷⁾ Porfirjusz *De Abstinencia* II, 42; ob. 58.

mów, które palono. Do szczegółowych opisów ich obrzędów ofiarnych, do przepisów palenia skór wołów i owiec, albo sposobu składania bezkrwawych ofiar mąki z oliwą, dodawane jest za każdym razem wytłumaczenie celu obrzędu: jest to „ofiara palona, mile woniejąca przed Panem.” Obszerne opisy ofiar Starego Testamentu pozwalają nam śledzić, w jaki sposób rozwinęły się one z prostego patriarchalnego obrzędu plemienia pasterskiego i stały się okazałym a złożonym procederem, odbywanym w celu utrzymania dawnych wierzeń w ludnem i uporządkowanym królestwie. Z pośród pisarzy, zajmujących się religją żydowską, dziekan Stanley odtworzył najżywszy obraz świątyni, o podwórzach, napelnionych stadami owiec i wołów, z wielkim przyrządem do zabijania, wyniosłym ołtarzem do całopalenia, górującym nad tłumami, na którym składano zabite zwierzęta i ze ściekami do odprowadzania strumieni krwi. Historyk ten, którego więcej pociąga duch proroków, niż obrzędy kapłanów, zatrzymuje się z upodobaniem na usilnem dążeniu późniejszego judaizmu ku zapewnieniu przewagi religji etycznej nad obrzędową ¹⁾. W owej chwili historii hebrajskiej prorocy potępiają surowo tych, którzy przenoszą obrzędy religijne nad ważniejsze przepisy prawa. „Żądam miłości, nie ofiary; więcej żądam znajomości Boga, niż ofiar całopalnych.”—„Nie kocham się w krwi wołów, owiec i kóz...” „Umyjcie się, oczyśćcie się; zabierzcie złe uczynki wasze z przed oczu moich. Przestańcie czynić złe, nauczcie się czynić dobrze.”

Badając dalej rzeczową stronę ofiar, napotkamy zupełnie inne wyobrażenia. Nizka kultura dostarcza wielu przykładów mniemania, że bóstwo, zostawiając na pozór nietkniętymi postawione przed sobą ofiary, spożywa z nich jednak część, którą w sposób niedokładny określić można jako esencję. Zuluanie zostawiają mięso zabitego w ofierze byka na całą noc, aby duchy przodków pożywiły się niem; ale nazajutrz mięso okazuje się nietkniętem. Opisując obrzęd ten, Zuluanie tłumaczył go naiwnie w następujący sposób: „Gdy spytamy, co jada Amadhlozi? (bo rano znajdujemy mięso całe), to starzy odpowiadają: Amatongo liże je; a my nie możemy im zaprzeczać, lecz milczymy, bo oni starsi są od nas i mówią nam wszystkie rzeczy, a my słuchamy; bo mówią nam wszystkie rzeczy, a my zgadzamy się, nie wiedząc dobrze,

¹⁾ Stanley *Jewish Church*, serja 2-ga, 410, 424. Ob. Kalisch o *Lewitykusie*; Barry w *Smitha Diction. of the Bible*, art. „Sacrifice.”

czy to wszystko prawda, czy nie¹⁾. Takie same pojęcia panowały w religii krajowców wysp zachodnio-indyjskich. Za czasów Kolumba Roman Pane opisywał sposób składania ofiar przez krajowców i uwzględnił szczególnie Hispanjolę. W dzień uroczysty, na który przygotowano wielkie zapasy żywności (ryby, mięso, lub co innego), wierni zanoszą je do domu Cemjów, aby bałwan się posilił. Nazajutrz zabierają znowu wszystko do siebie, bo Cemi już się pożywił. I niechże im Bóg tak pomaga (powiada mnich), jak Cemi jada cokolwiek, będąc martwym drewnem, lub kamieniem. W półtora wieku później utrzymywało się tam jeszcze podobne przekonanie, które tak pobudzało wyobraźnię Karaibów, że byli pewni, iż słyszą, jak duchy poruszają w nocy naczynia i jak żują strawę, dla nich przeznaczoną, chociaż nazajutrz wszystko bywało nietknięte. Utrzymywano, że pokarm, naruszony przez duchy, stawał się świętym, tak, że tylko starzy i dostojni ludzie mogli go kosztować; ale nawet i oni musieli posiadać pewną czystość cielesną²⁾. Wyspiarze z Pulo Aur przyznawali, że duchy choroby, wypędzone z ciała, nie jadają ziarenek ryżu dla siebie postawionych, ale wierzyli przytem, że duchy przyswajają sobie esencję ryżu³⁾. Krajowcy Indji, zamieszkujący wzgórza Garo, składają głowę i krew zwierzęcia, zabitego w ofierze, oraz trochę ryżu pod łukiem bambusowym, okrytym białem płótnem; bóstwo przychodzi i bierze, co potrzebuje, a po pewnym czasie ofiarę tę spożywają wraz z resztą zwierzęcia zgromadzeni⁴⁾. Bóstwa Chondów żyją zapachami i esencją ofiar, albo zwierząt i zbóż, którym odbierają życie, lub siłę⁵⁾. Burjaci syberyjscy, złożywszy owcę w ofierze, gotują baraninę i stawiają ją na wzniesieniu dla bogów, podczas gdy szaman śpiewa pieśń swoją, a potem wszyscy obecni rzucają się na strawę⁶⁾. Według wierzenia ludowego w Europie średniowiecznej, Domina Abundia przychodziła z kobietami swojemi w nocy do domów; jadły one i piły z naczyń, postawionych dla nich umyślnie,

¹⁾ Callaway *Religion of Amazulu* 11 (amadhlozi, czyli amatongo = duch przodka).

²⁾ Roman Pane, rozdz. XVI, w *Life of Colon*, u Pinkertona, XII, 86. Rochefort *Iles Antilles* 418; ob. Meiners, II, 516; J. G. Müller 212.

³⁾ *Journ. Ind. Archip.* IV, 194.

⁴⁾ Eliot w *As. Res.* III, 30.

⁵⁾ Macpherson *India* 88, 100.

⁶⁾ Klemm *Cultur-Gesch.* III, 114.

z których jednak nic nie ubywało. Odwiedziny takie sprowadzały dostatek dla gospodarza ¹⁾.

Bardzo wyraźnie animistycznym pojęciem ofiary jest, że dusza ofiarowanego zwierzęcia, lub rzeczy zabieraną bywa przez bóstwo, albo przechodzi do niego. Wyobrażenie, że duchy zabierają dusze, istnieje w postaci nieco zmienionej u Binuan z Johory, którzy wierzą, że złe duchy rzeczne sprowadzają chorobę na człowieka, zjadając „semangat,” czyli „ciało niematerjalne” (w zwykłej mowie zwane duchem), w którym życie przebywa ²⁾. Djabeł Karenów nie pożera ciała, lecz „la,” ducha, czyli pierwiastek życia; tak więc, gdy zje oczy, materja zostanie, lecz człowiek oślepnie ³⁾. Teorja ofiary Polinezyjczyków opiera się na podobnem pojęciu. Kapłan może dawać zlecenia na przyszłe życie ofiarom ludzkim; duchy zmarłych są pokarmem bogów, lub duchów; duch ofiar zjadanym bywa przez ducha bałwana (t. j. bóstwa mieszkającego, albo wcielonego w posąg), przed którym się znajdują ⁴⁾. Według wierzenia Fidżyjczyków, tylko dusza wielkich uczt ofiarnych należy do bogów, którzy uchodzą za wielkich żarłoków; substancję zaś zjadają ofiarodawcy. Tak, jak w innych okolicach świata, ofiara z ludzi jest tu poprostu ofiarą mięsną; ludożerstwo zostało wcielone do religji Fidżyjczyków, a bogowie są podobno miłośnikami mięsa ludzkiego ⁵⁾. Podobne pojęcia panują też u plemion indyjskich nad jeziorami amerykańskimi. Dzicy ci wierzą, że duch ofiar idzie do bóstwa, dla którego były przeznaczone, bez względu na to, czy zostają spożyte przez wyznawców, czy nie. Podania krajowe są w tym razie najwymowniejszym przykładem. Przytaczamy tu ustęp z bajki ottawajskiej o przygodach Wassama, którego duch-dziewczyna zaprowadziła do mieszkania ojca swego, Ducha wydm piaskowych pod wodami jeziora Wyższego. „Zięciu, rzekł Stary Duch, potrzebuję tytoniu. Wrócisz do rodziców i możesz im opowiedzieć moje życzenia; albowiem zdarza się bardzo rzadko, aby nieliczni, którzy przechodzą przez te góry piaszczyste, ofiarowali choć trochę tytoniu. Jeżeli to czynią, to otrzymuję go natychmiast, oto tak” — dodał, wysuwając rękę z siedziby swojej

¹⁾ Grimm *Deutsche Myth.* 264.

²⁾ *Journ. Ind. Archip.* I, 27.

³⁾ Mason *Karens*, l. c. 208.

⁴⁾ Bastian *Mensch* II, 407. Ellis *Polyn. Res.* I, 358. Taylor *New Zealand* 104, 220.

⁵⁾ Williams *Fiji* I, 231.

i chwytając kilka szczypt tytoniu, które właśnie w tej chwili ktoś ofiarował Duchowi, z prośbą o spokojną i szczęśliwą przeprawę przez jezioro. „Widzisz—powiada starzec—każda rzecz, którą mi kto złoży w ofierze, dostaje się niezwłocznie do przybytku mego.” Wassamo widział także, jak dziewczyna wysunęła ręce na dwór i rozdała potem wszystkim coś, co wszyscy spożywali; przekonał się, że to były ofiary jadalne, złożone na ziemi przez śmiertelników. Czysto duchowy charakter tej części ofiar, która dochodzi do bogów, okazuje się z tego, że Wassamo nie może żyć, jedząc sam tylko pokarm duchów; jakoż duch-żona wysuwa ręce z siedziby i łapie prawdziwą rybę, aby ją ugotować dla męża ¹⁾. Inne podanie ottawajskie, mit przyrodniczy o słońcu i księżycu, któryśmy już przytoczyli, jest bardzo zajmujący nie tylko, jako rozwinięcie tego kierunku pojęć, ale także dlatego, że zawiera jasny obraz pobudek, któremi dzicy animiści się powodują, składając ofiary bóstwom, oraz wyobrażeń o tem, jak bogowie przyjmują dary. Onowuttokwutto, młodzian z plemienia Odżybua, poszedł za księżycem (rodzaju żeńskiego) na piękne stopy niebieskie, aby zostać jego mężem. Dnia jednego brat księżyca, słońce, zabrało go z sobą, aby mu pokazać, jak się żywi. Obadwaj spojrzeli w dół przez otwór w niebie nad samą ziemią. Słońce pokazało mu gromadkę dzieci, bawiącą się przed chatą i w tej samej chwili rzuciło mały kamyczek, żeby uderzyć najładniejszego chłopca. Dziecko upadło; zanesiono je do mieszkania, rozległy się dźwięki szyszygwuna (grzechotki) i śpiew, oraz modlitwa czarownika-znachora, aby zachować dziecko przy życiu. Na prośby znachora słońce odpowiedziało: „Przyślij mi tu białego psa.” Wtedy dwaj widzowie ujrzeni na ziemi hałaśliwe i śpieszne przygotowania do uczyty; zabito białego psa, upieczono go i wszyscy zgromadzeni udali się do chaty. Podczas gdy się to działo, słońce zwróciło się do Onowuttokwutta, mówiąc: „Są między wami na świecie ludzie, których nazywacie wielkimi znachorami, a to dlatego, że uszy ich są otwarte i słyszą głos mój, gdy kogo uderzę i mogą przynieść ulgę choremu. Nakazują oni ludowi przysyłać mi wszystko, czego żądam, a kiedy to uczynią, odejmuję rękę od tego, na którego zesłałem chorobę.” Kiedy skończyło mówić, biały pies został podzielony na części dla wszystkich zgromadzonych na uczcie. Gdy już mieli zabrać się do jedzenia, znachor powiedział: „Posyłamy ci to, Wielki Manito.” W tej samej chwili

¹⁾ Schoolcraft *Algic Researches* II, 140.

albo od uszanowania, okazanego w ten sposób; tak samo nie łatwo określić, czy ludzie nieucywilizowani czynią to rozróżnienie w postępowaniu z bóstwami. Wogóle jednak pojęcie o praktycznej pożyteczności pokarmu, lub innych darów dla bóstwa od najpierwszych czasów poczyną zacierać się i ustępować przed uczuciem, że pokorna ofiara, chociażby małą posiadająca wartość dla potężnego boga, ucieszy go jednak i przyjaźnie usposobi. Te dwa kierunki pojęć o ofiarach uwydatniają się doskonale u Karenów, którzy składają duchowi ofiary z araku, ziarna, lub części zwierzyny, zabitej na polowaniu, z przekonaniem, że modlitwa bez ofiary jest bezskuteczną ¹⁾, i u Murzynów z Sierra Leone, którzy zabijają wołu, „aby ucieszyć Boga, iżby czynił dobrze ludziom z plemienia Kru” ²⁾.

W bardzo wielu przykładach ofiar niepodobna orzec, czy czciciel ma zamiar obdarzyć bóstwo, czy je tylko ucieszyć; ale są też liczne wypadki, w których trudno przypuścić, iżby ofiarodawca miał inną myśl, niż zamiar okazania czci. Jednym z najbardziej wymownych obrządków ofiarnych jest ofiarowanie za pomocą ognia, lub innych sposobów części potraw, lub napojów. Zwyczaj ten widzimy w religjach Indian północno-amerykańskich, u Greków klasycznych, u starożytnych Chińczyków i nawet u ludu w Europie ³⁾. Inne zwyczaje przechodzą jeszcze widoczniej w formalne czci złożenie. Spójrzmy na Murzyna z Gwinei, przechodzącego w milczeniu mimo świętego drzewa, lub jaskini i rzucającego liść, albo muszlę w ofierze dla ducha miejscowego ⁴⁾; na Taleina z Birmy, który przy każdej uczcie podnosi naczynie z potrawą w górę, ofiarując ją Natowi, poczem dopiero zgromadzeni mogą zabrać się do jedzenia ⁵⁾; na Inda, który przed jedzeniem bierze trochę ryżu w palce i podnosi go w górę do wysokości czoła, ofiarowując go w myśli Siwie, lub Wisnuowi ⁶⁾. To samo rozumowanie daje się zastoso-

¹⁾ O'Riley w *Journ. Ind. Archip.* IV, 592. Bastian *Oestl. Asien* II, 12.

²⁾ R. Clarke *Sierra Leone* 43.

³⁾ Smith *Virginia*, u Pinkertona, XIII, 41. Welcker *Griech. Götterlehre* II, 693. Legge *Confucius* 179. Grohmann *Aberglauben aus Böhmen* 41, itd.

⁴⁾ J. L. Wilson *W. Afr.* 218; Bosman *Guinea*, u Pinkertona, XVI, 400.

⁵⁾ Bastian *Oestl. Asien* II, 387.

⁶⁾ Roberts *Oriental Illustrations* 545.

wać do innych przykładów ofiar, których dostarczają wszystkie religie, a które polegają na urządzeniu uczty, bez względu na pierwotne jej przeznaczenie. Uczta, która jest rzeczywistą dla czcicieli, a udaną dla bóstwa, jest dla nas jakby pośmiewiskiem ofiary; jednakże ludzie uważają ją za poważny obrzęd religijny, o czym świadczy następujące podanie indyjskie z Ameryki północnej. Gromadka dzikich z plemienia Potawatomi znajdowała się w podróży. Przez trzy dni nie napotkali oni wcale zwierzyny i doznawali straszного głodu. Trzeciej nocy wódz, imieniem Saugana, miał sen: ukazała się mu jakaś osoba i oświadczyła, że towarzysze i on sam są w takim udręczeniu z powodu tego, że wyruszyli w drogę, nie urządziwszy uczty ofiarnej. Postać owa wyraziła się, że się puścił w podróż „jak biały człowiek,” nie uczyniwszy żadnego przygotowania religijnego; Wielki więc Duch ukarał ich za to głodem. Dwunastu ludzi powinno teraz pójść i zabić cztery jelenie, zanim słońce wzniesie się do pewnej wysokości (około dziewiętej godziny). Wódz widział też we śnie cztery jelenie zabite, co się sprawdziło i urządzono ucztę ofiarną ¹⁾. Przykłady uczt ofiarnych czerpać możemy na wszystkich stopniach kultury. Zuluanie składają czarne woły w ofierze bogowi nieba, aby go sobie zjeść i deszcz otrzymać; wodzowie wioski wybierają woły, zabijają jednego, a o innych wspominają tylko. Zgromadzeni spożywają mięso w domu w zupełnem milczeniu, na znak pokornego poddania; kości palą poza obrębem wioski, a po uczcie lud odśpiewuje dźwięczną pieśń bez słów ²⁾. Wyspiarze z Serwatty składają ofiary z bawołów, świń, kóz i drobiu, ilekroć ktoś, albo cała gmina przedsięwzięć ważną sprawę, lub wyprawę; że zaś mięso spożywane bywa przez wyznawców, więc się zgromadzają bardzo licznie, jeżeli ofiary są obfite ³⁾. U dzikich plemion Indji północnych ofiary zwierzęce połączone są z obiatami z płynów fermentowanych, a wyrazy, oznaczające ucztę i ofiarę, można używać jeden zamiast drugiego ⁴⁾. Aztekowie czynili z jeńców wojennych ofiarę miłą bogom, a potem urządzali z nich ucztę dla siebie i przyjaciół ⁵⁾; u starożytnych zaś Peruwjan lud zjadał całe stada lam, złożonych

¹⁾ M'Coy *Baptist Indian Missions* 305.

²⁾ Callaway *Religion of Amazulu* 59. Ob. Casalis, 252.

³⁾ Earl w *Journ. Ind. Archip.* IV, 174.

⁴⁾ Hodgson *Abor. of India* 170, ob. 146; Hooker *Himalayan Journals* II, 276.

⁵⁾ Prescott *Mexico* ks. I, rozdz. III.

w świecie chrześcijańskim, a toczył się głównie o to, czy ofiara jest obrządkiem chrześcijańskim.

Zwróćmy się z kolei do innej kategorii obrzędów, mianowicie do postu i innych sposobów wywoływania zachwycenia (ekstazy), albo chorobliwego podniecenia (egzaltacji) w celach religijnych. W poszukiwaniach naszych o animizmie zaznaczaliśmy niejednokrotnie, że wierzenia niższych ludów opierają się często na świadectwie widzeń i snów, które uchodzą za rzeczywiste dowody stosunków ludzi z duchami. Od najniższych stopni kultury religja znajduje się w ścisłym związku z ekstatycznym stanem ciała. Taki stan chorobliwy wywoływany bywa różnemi sposobami, które przerywają zdrową czynność ducha i ciała, a nie potrzebujemy chyba przypominać, że według teorii filozoficznych, które poprzedziły nowożytne teorie medyczne, chorobliwe objawy tego rodzaju służyły za dowód nawiedzenia przez bóstwo, lub inną istotę nadprzyrodzoną. Do najsilniejszych sposobów sprowadzania zaburzeń w czynnościach ducha i wywoływania widzeń należy post, w połączeniu z innymi umartwieniami ciała, oraz dłuższem rozmyśleniem w odosobnieniu, na puszczy, lub w lesie. Bardzo często zdarza się wśród dzikich, że myśliwy doświadcza przymusowych skutków takiego życia przez długie dni, a nawet tygodnie i w takich okolicznościach poczyną obcować z widziadłami, które poczytuje za rzeczywiste, osobowe duchy; poznawszy tedy raz sposób zawierania stosunków z duchami, doszedł z łatwością do wniosku, że powtórzenie tych samych przyczyn wywoła ten sam skutek.

Zwyczaj poszczenia występuje z niezwykłą siłą u dzikich plemion Ameryki północnej, gdzie to, co my nazywamy objawami chorobliwemi, uchodzi za najzupełniej przedmiotową rzeczywistość. U Indian (opisy dotyczą przeważnie plemion Algonkinów) bardzo młode dziewczęta i chłopcy muszą już zachowywać długie i ścisłe posty. Zdolność długiego poszczenia wzbudza powszechną zazdrość: dzicy wstrzymują się od jedzenia przez trzy do siedmiu dni, pijąc tylko wodę. W czasie postu zwraca się szczególną uwagę na sny. Tanner opowiada o niejkiej Net-no-kwa, która, mając dwanaście lat, pościła dziesięć dni z rzędu, aż wkońcu ukazał jej się we śnie człowiek, a porozmawiawszy z nią o wielu rzeczach, dał jej dwa kije, mówiąc: „Daję ci je, abyś z niemi chodziła i na to, żeby włosy twoje były jak śnieg;” obietnica ta długiego życia była dla niej pociechą w chwilach nieszczęścia i niepokoju. Młodzieniec indyjski, dochodząc do dojrzałości, usuwa się od ludzi, pości, rozmyśla i modli się na osobności, miewa widzenia, które piętnują usposobienie jego na całe życie,

a przedewszystkiem czeka, aby się mu we śnie ukazało zwierzę, albo rzecz, która będzie odtąd „lekarstwem” (medicine) jego, fetyszem, przedstawicielem ducha opiekuńczego, czyli manitu. Pewien stary wojownik, któremu nietoperz przysnił się za młodu, nosił skórę nietoperza na wierzchu głowy i stał się odtąd nietykalnym dla wrogów, jak nietoperz, którego niepodobna zranić w skrzydło. W późniejszym życiu Indjanin, który czegoś potrzebuje, pości, dopóki manitu nie zapewni mu żądanej rzeczy we śnie. Kiedy dorośli dzicy są na polowaniu, dzieci muszą nieraz pościć, aby otrzymać przepowiednie o wyniku polowania. Myśliwi, poszcząc przed udaniem się na wyprawę, miewają sny prorocze o legowiskach zwierza i o sposobach ułagodzenia gniewu złych duchów. Gdy znachor wyobrazi sobie, że widzi Indjanina, który oddawna nie żyje, i że słyszy go mówiącego: „Jeżeli złożysz mi ofiarę, to będziesz miał tyle zwierzyny, ile tylko zapragniesz,” wtedy czyni ofiarę i pali kawał zwierzyny na cześć widma. Szczególnie „Meda,” czyli wieszczek zdobywa postami znaczną część uzdolnienia do spełniania świętych obowiązków swoich. Prorokini z plemienia Odżybua, znana później jako Katarzyna Wabose, opowiada z czasów młodości swojej, jak w chwili dojścia do dojrzałości pościła w osobnej chatce, aż wreszcie uleciała do nieba i ujrzała na wstępie ducha, Jasne, Błękitne Niebo. Był to początek stosunków jej z istotami nadprzyrodzonymi. Schoolcraft podaje opowiadanie Czaingwauka, wodza Algonkinów, wtajemniczonego w wierzenia mistyczne i pismo obrazowe ludu swego: „Czaingwauk oświadczył przedewszystkiem, że starożytni Indianie uważali post za wielką zasługę. Pościli oni czasem sześć, lub siedm dni, dopóki myśl ich i ciało nie stały się wolne i lekkie, co przygotowywało ich do snów. Głównem pragnieniem dawnych jasnovidzących było śnić o słońcu, bo wierzyli, że taki sen pozwoli im widzieć wszystko na ziemi; udawało się im to zwykle po długich postach i rozmyślniach o niem. Oddawano się postom i snom od najwcześniejszego wieku. Młodzieniec uważa za prawdę wszystko, co widzi i czego doświadczy w czasie snów i postów i stosownie do tego postępuje przez całe życie. Wierzy też silnie, że objawienia się sprawdzą. Jeżeli posty powiodą się mu szczęśliwie, a lud uwierzy, że posiadał dar widzenia przyszłości, wtedy otwiera się przed nim droga do najwyższych zaszczytów. Prorok, mówił wódz dalej, próbuje władzy swej w tajemnicy, wobec jednego wybranego, którego świadectwo jest potrzebne w razie powodzenia. W dalszym ciągu tych przygotowań zaznacza on na korze, lub na czemś innem wyobrażenia, albo symbole, przedstawiające treść snów i objawienia;

czasem cała zima mija na takim postępowaniu i wtedy wróżbita posiada już opis głównych swych widzeń. Jeżeli sprawdzi się, co przepowiedział, wtedy towarzyszy jego objawia fakt wszystkim, napisy służą za dowód daru jasnowidzenia i umiejętności, a sława jego rośnie z czasem. „Ki-ki-winy” jego, czyli spisy objawień, zostają wreszcie przedstawione starcom, którzy się zgromadzają i radzą nad temi wróżbami, bo cały naród w nie wierzy. Wreszcie dają przyzwolenie swoje i oświadczają, że jest on wybrany na proroka, że jest natchniony mądrością i może kierować przekonaniem całego narodu. Taki to był, zakończył wódz, stary obyczaj i sławni wodzowie dawnych czasów doszli do władzy w ten sposób.” Trzeba dodać, że u tych plemion amerykańskich „dżossakid,” czyli wróżbita, przygotowuje się postami i kąpielami, wywołującami poty, aż do stanu konwulsyjnej ekstazy, w której wypowiada rozkazy swego ducha opiekuńczego ¹⁾.

Post znany też jest w innych okolicach świata dzikiego, jako sposób wywoływania sztucznego podniecenia i stosunków z istotami nadprzyrodzonymi. Roman Pane w „Życiu Kolumba” opisuje posty, zachowywane na Haiti dla otrzymania wiadomości o przyszłości od duchów (cemi); w sto, czy dwieście lat później surowy post stanowił część przygotowania ucznia, pragnącego zostać „boyé,” czyli czarownikiem, zaklinaczem duchów, mogącym je ułagadzać i zasięgać od nich wskazówek ²⁾. „Kibèt” czyli zaklinacz Abiponów uchodził u krajowców za czarownika, mogącego zadać komuś chorobę, leczyć wszelkie cierpienia, przepowiadać rzeczy nieznane i przyszłe, sprowadzać deszcz, grad i burzę, wywoływać cienie zmarłych, przybierać postać tygrysa, dotykać się węży bez szkody itp. Wszystko to czyniono za sprawą djabła, a ks. Dobrizhoffer tak opisuje sposób zdobycia tej mocy: „Ci, co chcą zostać kuglarzami, siadają podobno na starej wierzbie, zwieszającej się nad jeziorem i wstrzymują się od jedzenia przez kilka dni, dopóki nie zaczną widzieć przyszłości. Wydawało się mi zawsze bardzo prawdo-

¹⁾ Tanner *Narrative* 288. Loskiel *N. A. Ind.* część I, 76. Schoolcraft *Indian Tribes* część I, 34, 113, 360, 391; część III, 227. Catlin *N. A. Ind.* I, 36. Charlevoix *Nouv. Fr.* II, 170; VI, 67. Klemm *Cultur-Gesch.* II, 170. Waitz *Anthropologie* III, 206, 217.

²⁾ Colombo *Vita*, rozdz. XXV. Rochefort *Iles Antilles* 501. Ob. również Meiners, II, 143 (Gujana).

podobnem, że nicponie ci długiem poszczeniem nabawiają się słabości mózgu, obłądu, pewnego rodzaju gorączki, co sprawia, że wyobrażają sobie, iż są obdarzeni wyższą wiedzą i podają się za czarnoksiężników. Oszukują najpierw siebie, a później drugich ¹⁾. Malajczycy, którzy chcą stać się odpornymi na wszelkie pociski, udają się na trzy dni w miejsce odludne, w dżungle i zabierają z sobą bardzo mało pożywienia; jeżeli trzeciego dnia śni się im piękny duch, który zstąpił, aby z nimi rozmawiać, to czar będzie skuteczny ²⁾. Znachor zuluński nabywa przymiotów, potrzebnych do wejścia w stosunki z „amadhlozi,” t. j. duchami, które dają mu wskazówki, jak ma używać czarów, zachowując wielką wstrzeżliwość w jedzeniu, umartwiając i biczując się, odbywając samotne wędrówki, dopóki napady mdłości nie zbliżą go do duchów. Tacy wróżbici poszczą często i są wyczerpani postem kilkodniowym, gdy wpadają w zupełne, lub częściowe zachwycenie i miewają widzenia. Zuluanie przyznają najzupełniej łączność między postem, a ukazywaniem się duchów, tak, że nawet weszło u nich w przysłowie: „Wiecznie syte ciało nie może widzieć rzeczy tajemnych.” Nie wierzą oni tłustemu prorokowi ³⁾.

Skutki, do których postami dążą i które osiągają ludy nieucywilizowane, powtarzają się często na wyższym poziomie kultury. Nic dziwnego, że po odbyciu uroczystej pokuty i po trzydniowym poście, król Wasawadatta w bajce indyjskiej mógł wraz z żoną widzieć we śnie Siwę i otrzymać od niego łaskawe wiadomości; nic dziwnego, że nawet w obecnych czasach „jodźi” indyjski może za pomocą postów dojść do stanu, w którym widuje bogów na własne oczy ⁴⁾. Post był dla kapłanów wyroczni greckich uznanym sposobem wywoływania widzeń i snów proroczych; nawet pitja delfijska pościła, żeby się stać natchnioną; Galen czyni uwagę, że post czyni sny jaśniejszymi ⁵⁾. W późniejszych czasach przyczyna, zarówno jak skutek postów utrzymywały się i w chrześcijaństwie. Wszak Michał Archanioł z mieczem

¹⁾ Dobrizhoffer *Abipones* II, 68.

²⁾ St. John *Far East* I, 144.

³⁾ Döhne *Zulu Dic.* ob. wyraz „nyanga”; Grout *Zulu-land* 158. Callaway *Religion of Amazulu* 387.

⁴⁾ *Somadeva Bhatta*, tłum. Brockhaus, II, 81. Meiners, II, 147.

⁵⁾ Maury *Magie* itd. 237; Pauzan., I, 34; Filostrata *Apollon. Tyan.* I; Galen *Comment.* do Hipokratesa, I.

w prawicy, a szalami w lewicy, ukazał się pewnemu kapłanowi z Siponte, który w ciągu dwunastomiesięcznego postu i modlitwy zapytywał go, czy chce, aby wybudować świątynię na cześć jego:

„precibus jejunia longis
„Addiderant totoque orans se affligerat anno” ¹⁾.

Czytając opisy cudownych widzeń św. Teresy i jej towarzyszek i dowiadując się, że duch świętej zstąpił do piekła i widział tam ciemność, ogień i rozpacz niewypowiedzianą, że spostrzegał często obok siebie obrońców swoich, Piotra i Pawła, że w obecności siostry Marii Baptisty i innych święta uniesioną została w górę ponad bramę klasztoru, w którym przyjmowała święte sakramenta, że widziano obok niej anioła ze złotym, ognistym mieczem, na którego końcu był mały płomynek, że anioł przebił jej serce i wnętrzości, a wydobywszy je, napelnił ją płomieniem wielkiej miłości ku Bogu, czytelnik nowożytny zechce przedewszystkiem poznać szczegółły sposobu życia świętej i jej towarzyszek. Oczywiście przekona się on, że św. Teresa była chorowita od urodzenia, że od dzieciństwa podlegała napadom zachwycenia, że w późniejszym życiu umartwiała ciało długiem czuwaniem, praktykami religijnymi i surowym postem przez ośm miesięcy w roku ²⁾. Niema potrzeby pomnażać przykładów postów średniowiecznych, których naturalnym skutkiem bywały widzenia błogosławionych; wszak są one najszczegółowiej opisane w grubych foljałach Bollandystów. Dopóki post zachowywany będzie, jako obrządek religijny, póty skutki jego, chorobliwe podniecenie umysłu, będą dalszym ciągiem dawnej, dzikiej zasady, że wytwory chorej wyobraźni są objawieniem rzeczy nadprzyrodzonych. Chleb i mięso pozbawiłyby wielu ascetów odwiedzin aniołów, a otwarcie drzwi do jadalni zamykało nieraz bramy nieba dla oczu poszczących. Ale nie zajmujemy się tu całkowitą teorią postu, jako zwyczaju religijnego, lecz tylko tą ważną stroną jego, od której może wziął początek. Wstrzymywanie się od pokarmów zajmuje główne miejsce w rzędzie sposobów umartwiania się, albo odbywania pokuty, ale należy do szeregu przepisów religijnych, z którymi wywody nasze nie mają bliższego związku. Zapatrując się na posty ze stanowiska animistycznego, czyli jako na sposób wzbudzania

¹⁾ *Baptist. Mantuan. Fast.* IX, 350.

²⁾ *Acta Sanctorum Bolland.*, św. Teresa.

snów i widzeń, trzeba wspomnieć i o innych środkach, używanych do wywoływania objawów zachwycenia, czyli ekstazy.

Jednym z tych sposobów jest zażywanie leków. W epoce odkrycia wysp zachodnio-indyjskich, Kolumb opisał następujący obrzęd religijny: stawiano na głowie bożka naczynie z proszkiem „kohoba” i zażywano go za pomocą rurki o dwóch ramionach, przytkniętej do nosa. Pane opowiada zaś, jak kapłan tamtejszy, przyprowadzony do chorego, wchodzi w stosunki z duchami przez zażycie kohoby, „co go oszołamia, tak, że nie wie, co robi i mówi różne dziwne rzeczy; krajowcy twierdzą, że rozmawia z duchami (cemi), od których choroba pochodzi.” Ludzie z plemienia Omagua nad Amazonką ¹⁾ używali aż do ostatnich czasów roślin narkotycznych, które sprawiały odurzenie, trwające dwadzieścia cztery godziny, podczas którego miewali nadzwyczajne widzenia; z jednej z tych roślin wyrabiali proszek „kurupa,” który wciągali w nozdrza przez widełkowatą rurkę. Podobieństwo w nazwach i użyciu leków wskazuje wyraźnie, że istnieje łączność historyczna pomiędzy Omaguanami, a mieszkańcami wysp Antylskich. Indianie kalifornijscy dają dzieciom napoje odurzające, żeby przez następujące potem widzenia dowiedzieć się różnych rzeczy o nieprzyjaciolach; takich samych środków używali Mundrukuanie w Brazylii północnej, kiedy pragnęli, aby znachorzy widzieli w snach ludzi, którzy popełnili zabójstwo ²⁾. Indianie z plemienia Dari używali nasienia rośliny „datura sanguinea,” aby wywoływać u dzieci gorączkę proroczą, w której wyjawiały, gdzie są skarby ukryte. Kapłani peruwjańscy, którzy rozmawiali z fetyszami, czyli „huakami,” wprawiali się w stan gorączkowy przez użycie napoju narkotycznego, zwanego „tonka,” sporządzanego z tej samej rośliny i dlatego nazywali ją „huakakacza,” czyli „ziele fetyszowe.” Kapłani meksykańscy używali również maści, czy napoju z nasienia

¹⁾ Colombo *Vita* rozdz. LXII; Roman Pane, tamże, rozdział XV; u Pinkertona, XII. Condamine *Travels*, u Pinkertona, XIV, 226. Martius *Ethnogr. Amer.* I, 441, 631 (bliższe szczegóły o proszkach do zażywania u Omaguan, Otomaków i innych; nazwy krajowe curupá, paricá, niopo, nupa; przygotowywano je z nasion rośliny *Mimosa acacioides*, *Acacia niopo*).

²⁾ Maury *Magie* itd. 425.

³⁾ Seemann *Voy. of Herald* I, 256. Rivero i Tschudi *Peruvian Antiquities* 184. J. G. Müller, 397.

„ololiuhqui” dla wywołania gorączki i widzeń ¹⁾. W całej Ameryce używano tytoniu w tymże celu. Trzeba dodać, że palenie rozpowszechnione jest wśród krajowców głównie jako sposób zupełnego odurzania się, do czego pomaga im polywanie dymu. Czarodzieje brazylijscy doprowadzali się do ekstazy w orgjach swych konwulsyjnych, paląc tytuń; nic więc dziwnego, że nazwano tam tytuń „świętem ziele” ²⁾. Indianie północno-amerykańscy uważali zatrucie tytoniem za nadprzyrodzone zachwycenie, a sny ludzi zatrutych za objawienia ³⁾. Wyobrażenie to tłumaczy znaczenie osobliwego postępowania Indian z plemienia Delawarów. Podczas uroczystości boga ognia i dwunastu manitów jego, robiono w domu ofiarnym namiocik z dwunastu drągów, związanych u szczytu i pokrytych kołdrami; namiot był tak wysoki, że człowiek mógł w nim stanąć. Po uczcie, ogrzewano namiot dwunastu kamieniami, rozgrzanemi do czerwoności i dwunastu ludzi włożyło do wnętrza. Starzec rzucał na kamienie dwanaście fajek, napełnionych tytoniem, a owych dwunastu znosiło gorąco i dym duszący, dopóki nie wyciągnięto ich z tej łaźni zemdlonych ⁴⁾. Zwyczaj ten, zachowywany jeszcze w zeszłym stuleciu, godnym jest uwagi z powodu podobieństwa do opisywanego przez Herodota obyczaju Scytów oczyszczania się po pogrzebie. Opowiada on, że ludzie ci robili namiot z trzech drągów, zbiegających się u góry i pokrytych wełniakami, wnosili do wnętrza koryto kamieni, rozgrzanych do czerwoności i posypywali je nasieniem konopnem, które wydawało niezwykle wyziewy, przewyższające wszystko, do czego dochodziły łaźnie greckie, a Scyci wylili w tej łaźni z radości ⁵⁾.

Nie będziemy zatrzymywali się dłużej nad staroaryjskim uosobieniem napoju odurzającego, nad boskim „somą” Indów, boskim „haomą” Parsów, albo nad pijaństwem na cześć Bachusa w dawnej Grecji. Nizka kultura starego świata dostarcza nam jeszcze bardziej zbliżonych przykładów tego rodzaju. Plinusz wspomina o napoju, wygotowywanym z rośliny „thalassegle,” wywołującym gorączkę i wi-

¹⁾ Brasseur *Mexique* III, 558. Clavigero, II, 40. J. G. Müller, 656.

²⁾ J. G. Müller *Amer. Urrelig.* 277. Hernandez *Historia Mexicana* ks. V, rozdz. 51. Purchas, IV, 1292.

³⁾ D. Wilson *Prehistoric Man* I, 487.

⁴⁾ Loskiel *Ind. of N. A.* część I, 42.

⁵⁾ Herodot, IV, 73—75.

dzenia; Hezychjusz mówi o preparacie, którym wywoływano Hekate, a średniowieczne maści czarodziejskie sprowadzały widziadła przed oczy namaszczonego, przenosiły go na wiece czarownic i pozwalały mu zamieniać się w zwierzę ¹⁾). Najdokładniejszy przeżytek tych zwyczajów przechowuje się dotąd u derwiszów perskich. Ci mistycy zażywają nie tylko opjum, jak większa część ich współziomków, ale palą także haszysz, co wszystko sprawia, że podlegają wielkiemu podnieceniu, które przechodzi w silną halucynację. Dr. Polak powiada, że człowiekowi w tym stanie mały kamień wydaje się głazem, przez który z trudem przechodzi; ściek jest w oczach jego wielką rzeką, tak, że woła o łódkę, aby na drugi brzeg przejechać; głos ludzki brzmi jak grzmot w uszach jego; zdaje się mu, że ma skrzydła i że może unosić się nad ziemią. Wszystkie te skutki odurzenia, w których cud jest skutkiem kilkogodzinnego upojenia, uważane są w Persji za dowód wielkiej doskonałości religijnej; ekstacy i ich obrzędy uchodzą za coś świętego i przyczyniają się do nawracania niewiernych ²⁾).

Opisując wierzenia o opętaniu przez diabła, podaliśmy przy sposobności niektóre szczegóły, dotyczące wzbudzania ekstazy i zemdlenia przez ćwiczenia cielesne, śpiew, krzyk itp. Dodamy tu kilka jeszcze typowych przykładów, aby wykazać, że zwyczaj wywoływania przez ćwiczenia religijne sztucznych czy prawdziwych zemdleń i napadów chorobliwych rozpowszechniony był u dzikich i przeszedł z czasem na wyższe stopnie cywilizacji. Możemy osądzić, w jakim stanie ducha i ciała znajduje się kapłan, czyli czarownik w Gujanie, poznając, w jaki sposób przygotowywać się musiał do świętego powołania swego. Przygotowania te rozpoczynały się od bardzo ścisłego postu i biczowania; na zakończenie postu, nowicjusz musi tańczyć, póki nie padnie bez czucia na ziemię. Cucono go naparem tytuniowym, wywołującym gwałtowne nudności i plucie krwią. Postępowanie to powtarzało się codziennie, dopóki uczeń nie utwierdził się w stanie „konwulsjonisty”; wtedy z pacjenta zostawał doktorem ³⁾). W czasie uczyty znachorów plemienia Winnebago, członkowie brac-

¹⁾ Maury *Magie* itd. I. c. Plin. XXIV, 102. Hezych., pod wyr. „ὀπίηταιρα.” Ob. Bastian *Mensch* II, 152 itd.; Baring-Gould *Werewolves* 149.

²⁾ Polak *Persien* II, 245; Vambéry w *Mem. Anthropol. Soc.* II, 20; Meiners, II, 216.

³⁾ Meiners, II, 162.

twą zgromadzają się w długiej, sklepionej budzie, a wraz z nimi kandydaci, pragnący zostać wtajemniczonemi, którzy gotowali się do tego trzydniowym postem i gwałtownem poceniem się, oraz okadzaniem się ziołami, pod kierunkiem starych znachorów. Wtajemniczenie następuje wobec całego zgromadzenia przez pewną liczbę wróżbitów. Postępują oni szeregiem, a musi ich być tylu, ilu jest kandydatów i kandydatek; trzymają przed sobą worki swoje czarodziejskie w obydwóch rękach i tańczą zrazu wolno, wydając grube dźwięki gardłowe, a w miarę zbliżania się do uczniów, kroki ich stają się szybsze, głos nabiera siły, aż wkońcu krzyknąwszy gwałtownie „Ufi”, uderzają się w piersi workami. W tejże chwili uczniowie, jakgdyby piorunem rażeni, padają na twarz z wyciągniętymi członkami i naprężonemi mięśniami. Znachorzy okrywają ich chustami i pozwalają leżeć przez krótką chwilę; ale skoro tylko poczną dawać znaki życia, wtajemniczeni pomagają im stanąć na nogi i wyprowadzają. Wtedy dają im do rąk worki znachorskie i kładą do ust także kamienie. Są już odtąd znachorami (albo znachorkami), przyłączonemi do bractwa i stowarzyszenia. Chodzą dokoła szopy wraz ze starymi znachorami i obalają wszystkich, rzucając na nich workami. Uroczystość kończy się ucztą i tańcem, przy odgłosie bębna i grzechotki ¹⁾. Innego przykładu dostarcza nam plemię Alfuru na wyspie Celebes, wzywające Empong-Lembej’a, aby wśród nich zstąpił. Kapłani śpiewają, arcykapłan drży całym ciałem i zwraca oczy ku niebu; Lembej wstępuje w niego. Wtenczas nawiedzony skacze po desce, wykonywając najpotworniejsze ruchy i bijąc wkoło siebie pięścią liści; tańczy w podskokach i śpiewa pieśni o dawnych bogach. Po upływie kilku godzin, inny kapłan staje na jego miejscu i śpiewa o innem bóstwie. Wszystko to trwa bez przerwy cztery dni i noc, aż piątego dnia odcinają kawałeczek języka arcykapłanowi, który popada w zemdlenie, podobne do śmierci. Wtedy przykrywają go, okadzają benzoesem ów kawałek języka i bujają nad ciałem zemdłego kadzielnicą, wzywając duszę do powrotu. Kapłan wraca do życia i zaczyna tańczyć, ale mówić nie może, dopóki mu nie oddadzą odciętego kawałka języka ²⁾. Tak zwane „porażenia” są tak uznawane przez religję ludów nieucywilizowanych, że oszuści mogą z łatwością je praktykować.

¹⁾ Schooleraf *Indian Tribes* część III, 286.

²⁾ Bastian *Mensch* II, 145. Por. *Oestl. Asien* II, 247 (Arakanie).

Wypadki jednak, w których porażenia są rzeczywiście skutkiem stanu chorobliwego, łączą się ściśle z napadami, o których wiemy z historii epileptyków św. Medarda i natchnionych z gór Ceweńskich. Nie potrzebujemy nawet cofać się dalej, jak o jedno pokolenie, aby się przekonać, że objawy tego samego typu uznawane bywały pośród nas za znak łaski. Opisy medyczne scen, wywoływanych przez kaznodziei fanatyków przy tak zwanych „revivals” (odrodzeniach) w Anglii, Irlandji i Ameryce, są niezmiernie ciekawe dla badaczy historii obrzędów religijnych. Przytoczę tu tylko jeden przykład. „Młoda kobieta leżała wyciągnięta w całej swej długości. Oczy miała zamknięte, ręce zaciśnięte i podniesione, a ciało tak kurczowo wyprężone, że zdawało się leżeć łukowato, oparte tylko na piętach i na tylnej części głowy. W tem położeniu leżała przez jakąś chwilę, bez ruchu i głosu. Nagle wydała przeraźliwy krzyk i poczęła wyrывать sobie włosy garściami. Wyciągnęła ręce ruchem odpychającym i wyrażającym największe przerażenie i zawołała: „Och, jaka straszna przepaść!” Trzech silnych ludzi zaledwie zdołało utrzymać ją wtedy na miejscu. Wyciągnęła ręce na obie strony, chwytając spazmatycznie za trawę, drżąc ze strachu i trzęsąc się przed jakimś okropnem widziadłem. Wkońcu upadła wyczerpana, bezsilna i na pozór bez czucia” ¹⁾. Takie opisy przenoszą nas do początków historii ducha ludzkiego, pokazując nam nowożytnych ludzi, którzy dotychczas wywołują w szczerej niewiedomości napady i zemdlenia, którym od wieków dzikie plemiona przypisywały znaczenie religijne. Wszystkie te objawy w Europie nowożytnej są „odżytkami” jednej części religji, mianowicie religji rozstroju umysłowego.

Opuszczając tę sferę obrządków, mających często w praktyce bardzo szkodliwe następstwa, zwrócimy się do innej kategorii ceremonji, której rysami znamionnemi jest symbolizm obrazowy. Rozbierając mity słoneczne i cześć słońca, zbadaliśmy już, do jakiego stopnia umysł ludzki kojarzy wschód ze światłem, ciepłem, szczęściem, życiem i chwałą, a zachód z ciemnością, zimnem, śmiercią i zniszczeniem i jak od najdawniejszych czasów pojęcia te zakorzeniły się w wierzeniach religijnych. Wniosek nasz otrzymuje potwierdzenie i wyjaśnienie w fakcie, że ten sam symbolizm wschodu i zachodu przybrał kształty prawdziwego obrzędu i dał początek całemu szeregowi praktyk, odnoszących się do postawy zmar-

¹⁾ D. H. Tuke w *Journ. of Mental Science*, paździer. 1870 r., str. 368.

łych, złożonych w grobie i żyjących, modlących się w świątyniach; nazwiemy to ogólnem mianem „orientacji.”

Słońce w zachodzie pokazało ludziom jeszcze w czasach dzikości, gdzie się znajduje okolica śmierci, podczas gdy wschód słońca, budzący lepsze nadzieje, dał początek wieściom o miejscu zamieszkania bóstwa. Przeprowadzenie paralleli pomiędzy śmiercią a zachodem słońca, oraz pomiędzy wschodem a odrodzeniem wytworzyło dwa przeciwne przepisy grzebania, które jednak zgadzają się pod względem umieszczania nieboszczyka wzdłuż drogi słońca ze wschodu na zachód. Tak więc Australczycy w niektórych okolicach mają ustalone pojęcia o znajdowaniu się kraju zmarłych na zachodzie, a jednak nie obcym jest im też zwyczaj grzebania zmarłych w postawie siedzącej, z twarzą zwróconą ku wschodowi ¹⁾. Krajowcy wysp Samoańskich i Fidżyjskich, według których kraina umarłych znajduje się na zachodzie, grzebią nieboszczyków głową ku wschodowi, a nogami ku zachodowi ²⁾, tak, aby ciało potrzebowało tylko wstać, żeby iść za duszą ku nowej ojczyźnie. To samo wyobrażenie zaznacza się równie jasno u Winnebagów w Ameryce północnej; grzebią oni zmarłych, sadzając ich czasem w dole, sięgającym piersi, z twarzą zwróconą ku zachodowi, to znów kopią mogiłę od wschodu ku zachodowi i kładą ciało zwrócone głową ku wschodowi, mówiąc, że czynią to dlatego, aby „zmarły mógł patrzeć ku szczęśliwej krainie zachodniej” ³⁾. Porównamy z powyższymi zwyczaje niektórych plemion południowo-amerykańskich. Jumanowie grzebią zmarłych, zgiętych we dwoje, z twarzą ku wschodowi, gdzie jest ojczyzna wielkiego, dobrego bóstwa, które zabiera dusze do siebie ⁴⁾. Guarachowie grzebią nieboszczyków głową ku zachodowi, tam bowiem znajdują się szczęśliwe knieje boga Tamoi, „starca niebieskiego,” w których zmarli spotkają się z sobą ⁵⁾. Według zwyczaju peruwjańskiego, grzebano zmarłych w postawie siedzącej, z twarzą zwróconą ku zachodowi ⁶⁾. Przedstawicielami barbarzyńców azjatyckich mogą być w tym razie Ajnowie z Jesso, którzy grzebią zmarłych, przybranych

¹⁾ Grey *Australia* II, 327.

²⁾ Turner *Polynesia* 230; Seemann *Viti* 151.

³⁾ Schoolcraft *Indian Tribes* część IV, 54.

⁴⁾ Martius *Ethnog. Amer.* I, 485.

⁵⁾ D'Orbigny *L'Homme Américain* II, 319, 330.

⁶⁾ Rivero i Tschudi *Peruvian Antiquities* 202; ob. Ar-bousset i Daumas *Voyage* 277 (Kafrowie).

w białe szaty, z głową zwróconą na wschód, „bo tam słońce wschodzi,” albo Tunguzi, którzy kładą nieboszczyka głową ku zachodowi i Tatarzy średniowieczni, którzy usypywali nad zwłokami wielki kopiec i stawiali na nim posąg z twarzą, zwróconą na wschód, trzymający w ręku czarę koło pasa. Sjamczycy nowożytni nie śpiąją z głową, zwróconą ku zachodowi, bo w tem zwyczajowem położeniu ciała zmarłych bywają palone ¹⁾. Jeszcze jednym ogniwem w łańcuchu tych zwyczajów jest grzebanie zmarłych w Grecji starożytnej, według obrządku ateńskiego, czyli z głową ku zachodowi, lub odwrotnie ²⁾. To też dzięki starożytnym i bardzo rozpowszechnionym pojęciom słonecznym, lecz wcale nie skutkiem bezpodstawnej gry wyobraźni, powstała znana legiendaria, że ciało Chrystusa złożono zwrócone głową ku zachodowi, czyli patrzące na wschód, a chrześcijanie nie zapomnieli jeszcze zwyczaju średniowiecznego kopania grobów w kierunku od wschodu ku zachodowi. Przepis składania zwłok z głową ku zachodowi, aby zmarły zmartwychwstał z oczami, zwróconymi na wschód, znajduje potwierdzenie w następującem miejscu traktatu religijnego z szesnastego stulecia: „Debet autem quis sic sepeliri, ut capite ad occidentem posito, pedes dirigat ad orientem, in quo quasi ipsa positione orat: et innuit quod promptus est, ut de occasu festinet ad ortum: de mundo ad seculum” ³⁾.

U ludów niższych, u których cześć słońca poczyną się utrzymywać w rytuał systematyczny, jednocześnie orjentacja w postawie czcicieli i świątyń zaczyna też być ściślej określana zwyczajowo. Komancze, czciciele słońca, gotując się do wyprawy wojennej, wystawiają zawczasu broń na wschodniej stronie domu, aby na nią padły pierwsze promienie słońca. Jest to zabytek dawnej czci słońca, że nawróceni na wiarę chrześcijańską Indianie z Pueblo w Nowym Meksyku zwracają się do wschodzącego słońca ⁴⁾. Wspominaliśmy już, że dawny wódz słoneczny plemienia Naczeów luizjańskich stawał na progu domu, zwrócony ku wschodowi i posyłał w tę stro-

¹⁾ Bickmore w *Tr. Eth. Soc.* VII, 20. Georgi *Reise* I, 266. Gul. de Rubruquis, u Hakluyta, I, 78. Bastian *Oestl. Asien* 3, 228.

²⁾ Eljan *Var. Hist.* V, 14, VII, 19; Plutarcha *Solon* X; Djog. Laert. *Solon*; Welcker, I, 404.

³⁾ Beda in *Die S. Paschae*. Durand *Rationale Divinorum Officiorum* ks. VII, rozdz. 35—39; Brand *Popul. Antiquities* II, 295, 318.

⁴⁾ Gregg *Commerce of Prairies* I, 270, 273; II, 318.

nę pierwszy kłęb dymu tytuniowego, zanim się zwracał w inne strony świata ¹⁾. Świątynia jaskiniowa Apalcachów, florydzkich czcicieli słońca, miała otwór od wschodu; kapłan stawał tam w dni uroczyste i od świtu czekał, dopóki nie wpadł do wnętrza pierwszy promień, a wtedy dopiero wolno mu było rozpoczynać śpiewy, kadzenie i składanie ofiary ²⁾. W Meksyku starożytnym, gdzie cześć słońca była główną osią całego zawikłanego systemu religijnego, ludzie klękali do modlitwy, zwracając się na wschód, a drzwi przybytków znajdowały się zwykle w ścianie zachodniej ³⁾. Charakterystycznym rysem czci słońca w Peru było to, że wioski budowano tam zwykle na wschodnich stokach gór, aby wierni mogli widzieć wschód słońca i witać boga narodowego. W świątyni słońca w Kuzko wspaniała złota tarcza, wyobrażająca boga, zawieszona była na zachodniej ścianie, naprzeciwko drzwi wschodnich, tak, że o świcie pierwsze promienie słońca padały na nią i odbijając się, oświecały świątynię ⁴⁾.

Starożytna aryjska religja słoneczna ukazuje się w Azji z nieminiejszą jasnością w obrzędach orjentacyjnych; należą one do rzędu uciążliwszych, a dla braminów—codziennych. Odbyszy o świcie ablucję i rozmyślania nad jaśniejącem światłem słońca, które jest Brahma, najwyższą duszą, składa on cześć słońcu, stając na jednej nodze, a opierając drugą na pięcie, albo kostce i wyciągając ku wschodowi rozłożone ręce. W południe, oddawszy cześć słońcu, siada zwrócony ku wschodowi i czyta przeznaczony na każdy dzień ustęp Wedy. Musi on też patrzeć na wschód, ofiarowując bogom jęczmień i wodę, a potem dopiero zwraca się na północ i południe; w kierunku wschodnim odbywa się pierwsze i najważniejsze poświęcenie ognia i przyrządów ofiarnych, które jest podstawą wszystkich obrzędów religijnych ⁵⁾. Znaczenie czci, oddawanej jasnym przestworzom wschodu przez czcicieli słońca, podniesie się w oczach naszych, gdy postawimy obok niej ceremonję, należącą do ciemniejszego systemu religijnego; ta czci prawowiernych braminów, zwróconej ku wschodowi,

¹⁾ Charlevoix *Nouvelle France* VI, 178.

²⁾ Rochefort *Iles Antilles* 365.

³⁾ Clavigero *Messico* II, 24; J. G. Müller, 641. Ob. Oviedo *Nicaragua* 29.

⁴⁾ J. G. Müller, 363; Prescott *Peru* ks. I, rozdz. 3. Garcilaso de la Vega, *Commentarios Reales* ks. III, rozdz. 20, powiada, że od wschodu; por. ks. VI, rozdz. 21 (ofiary z lam z głową ku wschodowi).

⁵⁾ Colebrooke *Essays* I, IV i V.

przeciwstawia cześć zachodu, oddawaną Kali, bogini śmierci, przez Tugów, jej wyznawców. Na cześć Kali zabijano ofiary i jej był poświęcony topór, używany do kopania grobów dla zamordowanych. W czasie wyplenia tej sekty (zwanej Thuggee), Anglicy byli świadkami poświęcenia toporu, odprawionego na pokaz przez ludzi, którzy znali bardzo dobrze ciemny swój obrządek. Cień żywej istoty nie powinien był paść na to straszne narzędzie; człowiek, kierujący obrzędem, siedział zwrócony ku wschodowi, mył cztery razy narzędzie i przeciągał je siedm razy przez ogień, a gdy się przekonało, że narzędzie dostatecznie jest już poświęcone, bo przecięło od jednego zamachu orzech kokosowy, wtedy kładziono je na ziemi, a zgromadzeni oddawali mu cześć, zwracając się twarzami ku zachodowi ¹⁾.

Oba te przeciwne sobie rytuały, połączone z czią to wschodu, to zachodu, przyjęły się w nowożytnych religiach europejskich i utrzymują się dotychczas. Sądząc z danych historycznych, dotyczących tego przedmiotu, zdaje się, że wpływ żydowski wcale w tym razie nie działał. Świątynia żydowska miała wejście od wschodu, a przybytek od zachodu. Cześć słońca była przecież wstrętą żydom, a połączona z nią orientacja była wręcz przeciwna obrządkom żydowskim. Wszak czytamy w widzeniu Ezechjela: „a oto u drzwi domu Pańskiego między przysionkiem a ołtarzem, jakmiarz dwadzieścia i pięć mężów tyły mające ku kościołowi Pańskiemu, a twarzą na wschód: a kłaniali się na wschód słońca” ²⁾. Niema powodu przypuszczać, że orientację później wprowadzono do obrządku żydowskiego. Obrzędy słoneczne innych ludów, których pojęcia wywarły znaczny wpływ na rozwój chrześcijaństwa pierwotnego, tłumaczą zupełnie zadowalająco początek orientacji u chrześcijan. Do takich należy azjatycka cześć słońca, objawiająca się głównie w czci wschodzącego słońca w religji staroperskiej, której ślady przechowały się do dziś dnia w zachodniej części państwa tureckiego; sekciarze chrześcijańscy modlili się z twarzą zwróconą ku słońcu, a Izedowie zwracali się również ku wschodowi w kiblach swoich i grzebali zmarłych z twarzą skierowaną na wschód ³⁾. Orientacja uznana też była w klasycznej religji

¹⁾ *Illustrations of the History and Practices of the Thugs*, Londyn 1837, str. 46.

²⁾ Ezechjel, VIII, 16; Miszna, *Sukkoth* V. Ob. Fergusson, w *Smitha Dictionary of the Bible* pod wyr. *Temple*.

³⁾ Hyde *Veterum Persarum Religionis Historia*, rozdz. IV; Niebuhr *Reisebeschreibung nach Arabien* I, 396; Layard *Nineveh* I, rozdz. IX.

greckiej, lecz nie w postaci niewolniczego ulegania jakiemuś niezmiennemu prawidłu, lecz jako zasada, którą można było rozwijać i stosować w rozmaity sposób. W Atenach istniał zwyczaj umieszczania drzwi świątyni od strony wschodniej, tak, aby naprzeciwko stojący posąg bóstwa mógł widzieć wschodzące słońce. O tym zwyczaju myślał Lucjan, gdy pisał o rozkoszy spoglądania na najmilszy i najpożądańszy widok dnia, na powitanie słońca wschodzącego i przyjęcie potoków światła, wpadającego przez drzwi otwarte na oścież w świątyniach, budowanych według zwyczaju starożytnych. Ale i przeciwna zasada, o której mówi Witruwjuusz, ma również jasne znaczenie. Święte domy bogów nieśmiertelnych mają być tak urządzone, że jeżeli niema przeszkody i jest wolny wybór, wtedy świątynia i posąg w jej wnętrzu mają być postawione od strony zachodniej, tak, aby ci, którzy się zbliżają do ołtarza dla złożenia ofiary, ślubowania, albo modlitwy, mogli spoglądać na posąg, a zarazem na wschód, iżby się im zdawało, że bóstwo wschodzi na niebie i patrzy na pobożnych. Ołtarze bogów powinny stać zawsze od wschodu ¹⁾.

Aczkolwiek orientacja obcą była chrześcijaństwu pierwotnemu, przyjęła się jednak w pierwszych czterech stuleciach istnienia jego. Weszło w zwyczaj modląc się, spoglądać na wschód, w ową mistyczną okolicę światłości świata, słońca sprawiedliwości. Augustyn powiada: „Kiedy się modlimy, zwracamy się na wschód, gdzie nieba początek, nie dlatego, iżby Bóg miał być tylko tam, jak gdyby opuścił wszystkie inne strony świata, ale dlatego, żeby przypominać duchowi naszemu, że zwraca się do doskonalszej natury, to jest do Pana.” Nic dziwnego, że posądzano pierwszych chrześcijan, iż nie tylko pozornie, lecz w rzeczywistości czcili słońce. Tertuljan pisze: „Inni mniemają, i to z pewnym pozorem prawdy, że słońce jest naszym bogiem... Podejrzanie to zrodziło się wskutek tego, że wiadomo jest, iż przy modlitwie zwracamy się ku wschodowi.” Wszak istnieje dotychczas kilka z pomiędzy najstarszych i najślawniejszych kościołów, które świadczą, że orientacja nie była wprawdzie pierwotną zasadą budownictwa kościelnego, lecz rozpowszechniła się już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Jednym z dowodów upodobnienia kościoła do świątyni pogańskiej, które, jak wiadomo, odbyło się w znacznym stopniu, są też owe wskazówki autora „*Constitutiones apostolicae*,” według których

¹⁾ Lucjan *De Domo* VI; Witruwjuusz *de Architectura* IV, 5. Ob. Welcker, I, 403.

należało budować kościoły ku wschodowi (ὁ οἶκος ἐστὶν ἐπισημής, κατ' ἀνατολὰς τετραμμένος), zupełnie tak, jak Witruwiusz ustanowił regułę co do budowania świątyń dla bogów. Orientacja występuje najbardziej wyraźnie i malowniczo w obrzędzie chrztu. Stawiano katechumena z twarzą, zwróconą na zachód i nakazywano mu, ażeby się wyrzekł szatana, okazując wstręt odpowiednim ruchem, wyciągając ręce przeciwko niemu, albo uderzając w dłonie i dmuchając, lub plując trzy razy na niego. Cyryl z Jerozolimy opisuje scenę tę w swoim „Katechizmie mistagogicznym” jak następuje: „Przybyłście naprzód do przedsionka chrzcielnicy, zwróceniem na zachód (πρὸς τὰς δυσμὰς); kazano wam odpędzić szatana, wyciągając ręce, jak gdyby był obecny... A czemu staliście ku zachodowi zwróceniem? Tak trzeba było, bo zachód jest obrazem ciemności, a on jest ciemnością, więc patrząc na zachód, wyrzekacie się symbolicznie pana ciemności i nocy.” Potem, zwracając się na wschód, katechumen składał przyrzeczenie posłuszeństwa dla nowego pana, Chrystusa. Hieronim wykląda znaczenie obrzędu w tych słowach: „W tajemnicach (chrztu) wyrzekamy się najpierw tego, który jest na zachodzie i którego moc umiera wraz z grzechami naszymi; potem, zwróciwszy się na wschód, zawieramy związek ze słońcem sprawiedliwości, przyrzekając mu służyć” ¹⁾. Podwójny obrządek zwracania się na wschód i na zachód zachował się w obrzędzie chrztu w kościele greckim i można go widzieć w Rosji dziś jeszcze. Stawianie zaś kościołów w pewnym kierunku i zwyczaj zwracania się na wschód, jako akt czci, wspólne są obrządkom greckiemu i łacińskiemu. W Anglii zwyczaje te poczęły się zacierać od czasów reformacji, a na początku bieżącego stulecia zaczęły wychodzić z użycia; ale wraz z odrodzeniem ducha średniowieczczyny zyskały obecnie nowe znaczenie. Historyk znajduje tu uderzający przykład łączności pojęć i obrzędów religijnych, należących do niższej i do wyższej kultury i widzi, jak starożytny rytuał słoneczny żyje pośród nas, mając już tylko znaczenie symboliczne. Dawny wpływ boskiego słońca na czcicieli starożytnych trwa dotąd przed oczyma naszymi i działa mechanicz-

¹⁾ Augustyn *de Serm. Dom. in Monte* II, 5; Tertuljan *Contra Valentin.* III; *Apolog.* XVI; *Constitutiones Apostolicae* II, 57; Cyryl *Catech. Myst.* I, 2; Hieronim *Amos.* VI, 14; Bingham *Antiquities of Chr. Church* ks. VIII, rozdz. 3, ks. XI, rozdz. 7, ks. XIII, rozdz. 8; J. M. Neale *Eastern Church* część I, 956; Romanoff *Greco-Russian Church* 67.

nie jak siła djamagnetyczna, zwracająca oś kościoła i ciało wyznawcy w odpowiednim kierunku.

Ostatnia kategoria rytuałów, której historję podać tu musimy, zawiera rozmaite, dramatyczne, że tak powiemy, obrzędy oczyszczania się, czyli lustracji. Pomimo, że obrzędy te są ciemne i zawikłane wskutek zmian, którym ulegały z biegiem wieków, myśl ich pierwotna jest wcale zrozumiała. Jest nią przejście od rzeczywistego oczyszczenia do symbolicznego, od usunięcia nieczystości ciała do uwolnienia się od niewidzialnych, duchowych plam na duszy. Język stale towarzyszy temu rozwojowi, gdyż wyrazy oczyszczenie, obmycie, oznaczają także usunięcie obrzędowe skazy, przestąpienia prawa i grzechu na duszy. To, co my wyrażamy w przenośni, to ludzie niższej kultury stosowali czynnie, oczyszczając ludzi i przedmioty różnemi zwyczajowemi obrzędami, a przede-wszystkiem zanurzaniem w wodzie, lub skropieniem, albo też okadzaniem, lub przeprowadzaniem przez ogień. Najlepszym dowodem, iż obrzędy, które są teraz tylko formą, miały niegdyś praktyczne znaczenie, jest, że oczyszczenie obrzędowe jest zwykle w związku z okolicznościami życia, w których istotne oczyszczenie jest potrzebne i istnieje dotąd w obrzędzie oczyszczenia noworodka i matki, mężobójcy, który przełamał krew i grabarza, który dotknął ciała nieboszczyka. Zbadawszy rozmieszczenie różnych sposobów oczyszczenia u rozmaitych plemion na świecie i wzięwszy pod uwagę przejście z religii do religii i od narodu do narodu, dojdziemy do przekonania, iż wielka różnorodność w szczegółach i celu obrzędów sprzeciwia się pogładowi, że pochodzić mają wszystkie od jednej, lub od kilku religii starego świata. Są one raczej przykładem, jak niezależnie i w różnych kierunkach rozwinięło się pojęcie, wspólne całej ludzkości. Pogląd ten postaramy się uzasadnić, poznając bliżej szereg typowych przykładów oczyszczenia, które zarówno w dzikiej, jak w barbarzyńskiej kulturze mają cechy i charakter czynności, związanych z pewnemi wydatniejszymi okolicznościami życia ludzkiego.

Oczyszczenie noworodka znane jest niższym ludom pod rozmaitemi postaciami, lecz tylko w kilku wyjątkowych wypadkach przejęte zostało od plemion wyższych. Trzeba zaznaczyć, że chociaż nadawanie imienia dziecku łączy się zwykle z obrzędem oczyszczenia, to jednak niema istotnego związku między temi dwoma obrzędami, wyjąwszy tylko, że przypadają w tej samej pierwszej dobie życia. Dla pragnących poznać istotne źródło tego rodzaju ceremonii bardzo użyteczną wskazówką są wzmianki o jednoczesnem obmywaniu i nadawaniu imienia, bez żadnego względu religijnego,

w celach czysto praktycznych, jak np. u mieszkańców wyspy Kicztak, którzy myją dziecię nowonarodzone i nadają mu imię ¹⁾. Według zwyczaju Jumanów brazylijskich, jak tylko dziecko może usiąść, należy pokropić je płynem, wygotowanym z pewnych ziół i nadać mu imię, które nosił jeden z przodków ²⁾. Niektóre plemiona Jakunów na półwyspie Malajskim zanoszą dziecko zaraz po urodzeniu do najbliższej rzeki i myją je; wróciwszy do domu, rozpalają ogień, rzucają w płomienie drzewo pachnące i trzymają nad niem dziecko przez chwilę ³⁾. Chrzest dzieci u Nowozelandczyków nie jest nowym obrzędem, lecz uchodzi za odwieczny zwyczaj tradycyjny; nie zauważono jednak nic podobnego u innych szczepów polinezyjskich. Lecz mimo to, czy obrządek powstał samodzielnie, czy też nie, połączył się on z krajowymi wierzeniami religijnymi. Ósmego dnia po urodzeniu, lub wcześniej, odbywał się chrzest; kapłan plemienia pokrapiał dziecko wodą, maczając w niej gałązkę, albo pręcik; działo się to nad rzeką, albo gdzieindziej; czasami też je zanurzano. Przy tem oczyszczaniu nadawano także imię dziecku; kapłan wymieniał szereg imion przodków, dopóki dziecko nie uczyniło wyboru, kichnąwszy przy wygłaszaniu jednego z nich. Obrządek ten ma wszelkie cechy poświęcenia; towarzyszyły mu rytmiczne formułki zaklęć. Przyszłemu wojownikowi zalecano zapalczywość w gniewie, szybkość w skoku, zręczność w odbijaniu dzidy, nakazywano mu być zuchwałym i odważnym, przedsiębiorczym i rozpoczynać pracę, zanim rosa padnie na ziemię; przyszłej gospodyni domu nakazywano, żeby zdobywała pożywienie, chodziła po drzewo na ogień i tkła odzież, dysząc ze zmęczenia. Po upływie pewnej liczby lat odbywało się nowe skrapianie chłopca, ażeby go przyjąć do rzędu wojowników. Co do celu tego obrzędowego obmywania, wiedzieć należy, iż dziecko nowonarodzone jest do najwyższego stopnia „tapu”: dotykać go mogą tylko niektóre osoby, aż do chwili, w której zakaz zostaje zdjęty ⁴⁾. Na Madagaskarze palą ogień przez kilka dni we wnętrzu domu, potem, wśród stosownych obrzędów, wynoszą dziecko odpowiednio ubrane i wnoszą napowrót do mieszkania, przenosząc je za

¹⁾ Billings *N. Russia* 175.

²⁾ Martius *Ethnogr. Amer.* I, 485.

³⁾ *Journ. Ind. Archip.* II, 264.

⁴⁾ Taylor *New Zealand* 184; Yate, 82; Polack, I, 51; A. S. Thomson, I, 118; Klemm *Cultur - Gesch.* IV, 304. Ob. Schirren *Wandersagen der Neuseeländer* 58, 183; Shortland, 145.

każdym razem ponad ogniem, w pobliżu drzwi płonącym ¹⁾. W Afryce najgodniejszymi uwagi obrzędami tego rodzaju są następujące. W Saraku myją dziecię w trzy dni po urodzeniu, używając w tym celu świętej wody ²⁾. W tydzień po urodzeniu dziecka z plemienia Mandingo ucinano niemowlęciu włosy, a kapłan, modląc się o błogosławieństwo dla niego, brał je na ręce, szeptał do ucha, spluwał trzykrotnie w twarz jego i oświadczał głośno całemu zgromadzeniu, jakie mu imię nadano ³⁾. W Gwinei ogłaszają przyjście na świat dziecka: obnoszą niemowlę po ulicach, a naczelnik miasta pokrapia je wodą z naczynia, nadaje mu imię i błaga bogów o błogosławieństwo, zdrowie i bogactwo dla niego; inni przyjaciele idą za tym przykładem, kropiąc dziecko, dopóki nie zostanie zupełnie przemoczone ⁴⁾. Ze wszystkich obrzędów lustracji dzieci, najwięcej znaczenia etnologicznego mają obrzędy oczyszczania za pomocą ognia i to nie z powodu, iżby ten zwyczaj był dla dzikich bardziej przyrodzonym, niż kąpanie, lub skrapianie wodą, ale dlatego, że to ostatnie mogło być powstać przez naśladowanie chrztu chrześcijańskiego. Ale nawet w razie, gdy niema powodu powątpiewać, że niektóre obrzędy chrztu u dzikich są pochodzenia krajowego, byłoby nieroztropnością przyjąć to za pewnik w jakimkolwiek wyjątkowym wypadku.

Oczyszczanie kobiet po urodzeniu dziecka itp. odbywa się u niższych ludów wśród okoliczności, które nie pozwalają na przypuszczenie, że obrzędy te przyjęte zostały od ludów ucywilizowanych. Porównywano odłączanie i oczyszczanie kobiet u Indian północno-amerykańskich z takimiż zwyczajami, ustanowionymi przez Lewitów; lecz podobieństwo nie jest wielkie i istnieje raczej w stopniu osiągniętej cywilizacji, niż w poszczególnych zwyczajach różnych narodów. Dobrym przykładem niezależnego rozwoju takich obrzędów jest zwyczaj gaszenia ognia i niecenia „nowego,” co czynią Irokwie, oraz Sjuanie w Ameryce północnej ⁵⁾, oraz Basutowie w Af-

¹⁾ Ellis *Madagascar* I, 152.

²⁾ Munzinger *Ost-Africa* 387.

³⁾ Park *Travels* rozdz. VI.

⁴⁾ J. L. Wilson *Western Africa* 399. Ob. Bastian *Mensch* II, 279 (Watje); *Anthropological Review*, listop. 1864, str. 243 (Mpongwe); Barker-Webb i Berthelot, II, 163 (Teneryfa).

⁵⁾ Schoolcraft *Indian Tribes* część I, 261, część III, 243 itd.; Charlevoix *Nouvelle France* V, 425; Wilson w *Tr. Eth. Soc.* IV, 294.

ryce południowej, gdy kobieta wraca do zdrowia. Ci ostatni praktykują też ciekawy a charakterystyczny zwyczaj oczyszczania przez pokropienie dziewcząt, które doszły do dojrzałości ¹⁾. Hotentoci uważają kobietę i dziecko za nieczyste, póki nie zostaną obmyte moczem, jak chce wstrętny zwyczaj krajowy ²⁾. Obmywanie obrzędowe wodą było też rozpowszechnione w Afryce zachodniej ³⁾. Plemiona tatarskie w Mongolji używały w tym celu kąpeli, a w Syberji przeskoczenie przez ogień było obrzędem oczyszczającym ⁴⁾. U Mantran na półwyspie Malajskim ustalił się obrzęd kąpania matki po urodzeniu dziecka ⁵⁾. U plemion tubylczych Indji, zarówno w okolicach północnych, jak południowych, nazwanie dziecka i oczyszczenie matki było w ścisłym związku i odbywało się tego samego dnia ⁶⁾. Niema potrzeby powiększać tego szeregu przykładów, gdyż powyższe wystarczają, żeby przekonać, iż mamy do czynienia ze zwyczajem natury praktycznej, uświęconym przez tradycję i podniesionym do znaczenia obrzędu religijnego.

To samo można powiedzieć o oczyszczaniu ze zmazy po przelewie krwi, lub po pogrzebie u dzikich i u barbarzyńców. Plemię Dakota w Ameryce północnej używa łaźni parowej nie tylko jako lekarstwa, lecz także na usunięcie nieczystości obrzędowej z powodu zabicia człowieka, lub dotknięcia nieboszczyka ⁷⁾. Dzik z plemienia Nawacho, którego przeznaczono do grzebania trupa, uważał się za nieczystego, dopóki nie obmył się starannie wodą, przygotowaną w tym celu przez różne obrzędy ⁸⁾. Na Madagaskarze temu, kto był na pogrzebie, nie wolno wchodzić na podwórze pałacowe, dopóki się nie wykąpie i nie wypierze ubrania ⁹⁾. Wojownicy z plemienia Basutów (w Afryce połud.), wracając z potyczki, muszą się oczyścić ze krwi, którą przeleli, bo inaczej cienie poległych będą ich prześladowały i nawiedzały

¹⁾ Casalis *Basutos* 267.

²⁾ Kolben, I, 273, 283.

³⁾ Bosman, u Pinkertona, XVI, 423, 527; Meiners, II, 107, 463.

⁴⁾ Pallas *Mongolische Völkerschaften* I, 166 itd.; Strahlenberg *Siberia* 97.

⁵⁾ Bourien w *Tr. Eth. Soc.* III, 81.

⁶⁾ Dalton w *Tr. Eth. Soc.* VI, 22; Shortt. tamże, III, 375.

⁷⁾ Schoolcraft *Indian Tribes* część I, 255.

⁸⁾ Brinton *Myths of New World* 127.

⁹⁾ Ellis *Madagascar* I, 241; ob. 407, 419.

we śnie. To też w pełnem uzbrojeniu urządzają pochód do najbliższej rzeki i myją broń i siebie. Czarownik idzie wtedy nad rzekę i w wyższym jej biegu rzuca w nią jakieś zaczarowane ingredjencje, których też używa do przyrządzania świętej wody; pokrapia nią lud, zmaczawszy w niej ogon zwierzęcy w czasie obrzędu publicznego oczyszczenia, co zdarza się często. Basutowie używają też kadzenia palącym się drzewem dla oczyszczenia rosnącego zboża i zabranego nieprzyjacielowi bydła. Nawet w razie, kiedy przestępstwo jest zbyt drobne, aby potrzebną była ofiara, wystarcza kadzenie dla oczyszczenia; to też gdy matka widzi, że dziecko przestąpiło grób, woła je natychmiast, każe stanąć przed sobą i rozpala mały ogień u stóp jego ¹⁾. Zuluanie, którzy mają tak silny wstręt do zwłok, że porzucają w lesie chorych, a przynajmniej obcych chorych, oczyszczają się ablucją po każdym pogrzebie. Trzeba dodać, że obrzędy te poczęły z czasem oznaczać coś innego, niż zwykłe oczyszczenie. Kafrowie, oczyszczający się z nieczystości obrzędowej za pomocą wody, nie mają zwyczaju myć się, albo myć sprzętów w zwykłych okolicznościach, a psy wraz ze stonogami zajmują się czyszczeniem naczyń od mleka ²⁾. Średniowieczne plemiona tatarskie, w których liczbie znajdowały się też mające skrupuły sumienia przeciw kąpieli, uznawały za wystarczające oczyszczenie przejście przez ogień, lub między dwoma ogniami; w ten sam sposób oczyszczano sprzęty domowe po zmarłym ³⁾.

U ludów, mniej lub więcej uspołecznionych, półucywili-zowanych i ucywilizowanych, gdzie religja ukształtowała się w systematyczny i dobrze rozwinięty schemat, obrzędy oczyszczania, rozpowszechnione w niższej kulturze, stają się częścią ścisłego ceremonjału obrzędowego. Zdaje się, że właśnie na tym szczeblu rozwoju nabierają one, oprócz dawnego znaczenia obrzędowego, jeszcze znaczenia etycznego, które było im obce w chwili, kiedy się ukazywały na horyzoncie religji. Stanie się to dla nas jeszcze oczywistszem, gdy spojrzymy na przepisy oczyszczenia w wielkich, historycznych religjach narodowych. Zacniemy od przeglądu obrzędów półucywili-zowanych narodów amerykańskich, które nie miały wprawdzie praktycznego wpływu na cywilizację wogóle, lecz są bar-

¹⁾ Casalis *Basutos* 258.

²⁾ Grout *Zulu-Land* 147; Backhouse *Mauritius and S. Africa* 213, 225.

³⁾ Bastian *Mensch* III, 75; Rubruquis, u Pinkertona, VII, 82; Plano Carpini, u Hakluyta, I, 37.

dzo cennym okazem epoki przejściowej w kulturze, jeżeli pominiemy ciemne zagadnienie, czy ta cywilizacja samodzielna zostawała w dawnych, lub późniejszych czasach pod wpływem starego świata.

W religii peruwjańskiej oczyszczenie zajmuje wybitne i charakterystyczne stanowisko. W dzień urodzenia dziecka myto je i wylewano wodę do dołu w ziemi, przyczem kapłan, lub czarownik powtarzał zaklęcia: wymowny to przykład zmywania złych wpływów. Nadawanie imienia dziecku odbywało się też zwykle w połączeniu z obmyciem obrzędowym, jak np. w okolicach, gdzie odłączano dziecię dwuletnie, chrzczono je, odcinano uroczyście włosy nożem kamiennym i nadawano imię dziecięce. Indjanie peruwjańscy zachowali dotąd zwyczaj odcinania kędziorka włosów dziecku świeżo ochrzczoneму. Posiadamy też świadectwa, że w starożytnej Peruwji oczyszczenie miało zarazem znaczenie zmywania winy. Inka, wypowiadawszy się z grzechów, kąpał się w sąsiedniej rzece i powtarzał formułkę: „O rzeko, przyjmij grzechy; wypowiadałem się dziś słońcu; zanieś je do morza i niech się już nigdy nie ukażą” ¹⁾. W starożytnym Meksyku pierwszy obrządek oczyszczenia odbywano przy urodzeniu; mamka myła dziecię w imieniu bogini wody, ażeby usunąć nieczystości przyrodzone, oczyścić serce i zapewnić mu dobre i doskonałe życie; potem, dmuchnąwszy na wodę, trzymaną w prawej ręce, myła dziecko znowu, ostrzegając je o przyszłych próbach, nieszczęściach i pracach i wzywając bóstwo niewidzialne, ażeby zstąpiło na wodę, oczyściło dziecko z grzechów i nieczystości i uwolniło je od nieszczęść. Drugie oczyszczenie następowało w trzy, lub cztery dni potem, jeżeli astrologowie nie odroczyli go na później. Na uroczystość zgromadzali się ludzie między ogniami, płonącymi od pierwszej ceremonji; mamka rozbierała dziecię, zesłane przez bogów na ten smutny i nędzny świat, myła je, dawała mu połknąć wody, dającej życie i wypędzała złe z każdego członka, śląc do bogów zwykle modły o siłę i błogosławieństwo. Potem dawano dziecku do ręki zabawki, wyobrażające broń, albo narzędzia rzemieślnicze, lub domowe, stosownie do płci niemowlęcia (zwyczaj ten jest dziwnie podobny do obrzędu chińskiego), a inne dzieci, nauczane przez rodziców,

¹⁾ Rivero i Tschudi *Peruvian Antiquities* 180; J. G. Müller *Amer. Urrel.* 389; Acosta *Ind. Occ.* V, 25; Brinton, 126. Por. opowiadania o obrzędach wrzucania do rzek choroby i złego w *Rites and Laws of Incas*, przekł. i wydał C. R. Markham, 22.

nadawały mu imię dziecięce, które zmieniano, gdy dziecko doszło do dojrzałości. Niema nic nieprawdopodobnego w opowiadaniu, że przenoszono dziecko cztery razy przez ogień, ale źródło, z którego wiadomość ta pochodzi, nie jest pewne. Religijny charakter obmywania meksykańskiego widnieje szczególnie w tem, że stanowiło ono główną część codziennych obowiązków kapłana. Życie Azteka kończyło się tak, jak się zaczynało, oczyszczeniem obrzędowem; do ceremonji pogrzebowych należało też pokrapianie głowy trupa wodą oczyszczającą „tego życia” ¹⁾.

Spotykamy często wzmianki o obrzędach oczyszczenia u ludów Azji wschodniej i u bardziej ucywilizowanych szczepów turańskich Azji środkowej, ale etnografia znajdowałaby się często w trudnem położeniu, gdyby usiłowała orzekać w sposób ogólny, do jakiego stopnia obrzędy są pochodzenia miejscowego, a do jakiego zaczerpnięte zostały z obcych systemów religijnych. Przytoczymy tu kilka przykładów. W Japonji dziecko, mające miesiąc wieku, zostaje uroczyscie pokropione i dostaje imię; oprócz tego istnieją też inne obrzędy religijne oczyszczania ²⁾. W Chinach istnieje obrzęd religijny pierwszego mycia trzydniowego dziecka, podnoszenia narzeczonej nad rozżarzonemi węglami, kropienia świętą wodą ofiar, mieszkań i osób, będących w żałobie, wracających z pogrzebu ³⁾. W Birmie matkę oczyszczają przez ogień, a uroczystość pokrapiania powtarza się co roku ⁴⁾. Buddyzm, krzewiony przez lamów, dostarcza nam takich przykładów, jak oczyszczanie dziecka w kilka dni po urodzeniu (w Tybecie i Mongolji); wtedy lama błogosławi wodę i zanurzając w niej dziecko trzy razy, daje mu imię; jak poświęcenie u Burjatów przez trzykrotne obmycie, lub obrzęd tybecki, polegający na tem, że ludzie, wracając z pogrzebu, stają przed ogniem, myją ręce ciepłą wodą nad żarzącemi się węglami i okadzają się, powtarzając utarte formułki ⁵⁾. Z chrztem dzieci w Tybecie

¹⁾ Sahagun *Nueva España* ks. VI; Torquemada *Monarquía Indiana* ks. XII; Clavigero, II, 39, 86 itd.; Humboldt *Vues des Cordillères*; Mendoza *Cod.*; J. G. Müller, 652.

²⁾ Siebold *Nippon* V, 22; Kempfer *Japan* rozdz. XIII, u Pinkertona, VII.

³⁾ Doolittle *Chinese* I, 120; II, 273. Davis, I, 269.

⁴⁾ Bastian *Oestl. Asien* II, 247; Meiners, II, 106; Symes, u Pinkertona, IX, 435.

⁵⁾ Köppen *Religion des Buddha* II, 320; Bastian *Psychologie* 151, 211; *Mensch* II, 499.

i Mongolji można porównać obrzęd pokrewnych im etnologicznie ludów europejskich. Lapończycy, chociaż są półchrześcijanami, mieli odrębny obrzęd chrztu; nadawali oni nowe imię, pokrapiając dziecko i myjąc je trzy razy ciepłą wodą. Obrzęd nazywano „laugo,” czyli kąpanie, ale wyraz ten nie jest lapońskiego, lecz skandynawskiego pochodzenia. Chrztost ten można było powtarzać; uważano go za odwieczny zwyczaj lapoński, najzupełniej różny od chrztu chrześcijańskiego, który zresztą Lapończycy przyjęli bez oporu ¹⁾. Najłatwiejszem wyjaśnieniem etnograficznem tych ceremonii chrztu w Azji środkowej i Europie północnej jest przypuszczenie, że naśladowanie chrześcijaństwa wprowadziło tam nowe obrzędy, albo przystosowało nowe do dawniejszych krajowych.

Inne okolice Azji posiadają również obrzędy oczyszczenia, w postaci stałej i charakterystycznej. Żywot braminy znaczonej jest częstemi obrzędami oczyszczenia, od chwili, kiedy wraz z przyjściem na świat wnosi nieczystość do domu, którą należy usunąć obmyciem i włożeniem czystej szaty, przez wszystkie lata młodości, aż do starości, przez całe życie, w ciągu którego kąpiel jest główną częścią długich i drobiazgowych obrządków religijnych, spełnianych codziennie; dalsze obmywania i skrapiania stają się bardziej uroczystymi obrzędami religijnymi, aż wkońcu nadchodzi dzień, że krewni, wracając do domu z pogrzebu jego, oczyszczają się kąpielą ze skalania się szczątkami jego. Hindu zna rozliczne sposoby oczyszczania się, ucieka się np. do krowy świętej, ale najzwyczajniejszym sposobem zmycia nieczystości ciała i duszy jest woda, „boskie wody,” do których się modli: „Zabierzcie, wody, wszystko, co złe we mnie, co uczyniłem przemocą, przekleństwem i nieprawdą!” ²⁾. Religja Parsów posiada przepisy oczyszczenia, które świadczą o wspólnem ich pochodzeniu z obrzędami indyjskimi, bo w podobny sposób używają wody i moczu krowiego. Kąpiele, albo skrapianie wodą, lub stosowanie „nirang'u” (mocz krowiego), zmieszane go z wodą, stanowią część codziennych obrządków religijnych, a także takich specjalnych obrzędów, jak nazwanie nowonarodzonych, włożenie świętego sznura, oczyszczenie matki po urodzeniu dziecka, oczyszczenie tego, kto dotknął trupa; duch

¹⁾ Leems *Lapland*, u Pinkertona, I, 483; Klemm *Cultur-Geschichte* III, 77.

²⁾ Ward *Hindoos* II, 96, 246, 337; Colebrooke *Essays* II; Wuttke *Geschichte des Heidenthums* II, 378; *Ryg-Weda* I, 22, 23.

nieczysty zostaje wypędzony wtedy kropieniem dobrą wodą i wychodzi z wierzchołka głowy, przeskakuje z członka w członka, wreszcie wychodzi z ciała przez wielki palec lewej nogi i ucieka, jak mucha, ku złym okolicom północnym. Dzieje się to może raczej pod wpływem starej religii przodków, niż wskutek panujących praw islamu, że nowożytnych Persów poczytywać można za wybitny przykład przewagi ceremonijalności nad rzeczywistością. Czystość wiąże się u nich z pobożnością raczej w formie, niż w istocie („cleanliness is next to godliness”—mówi przysłowie angielskie). Pers posuwa zasadę oddalania wszelkiej nieczystości obrzędowej do tego stopnia, że, jako człowiek pobożny, myje sobie oczy, jeżeli skałał je widokiem niewiernego; nosi przy sobie garnek wody o długiej szyjce do obmywania, a tymczasem wyludnia kraj, zaniedbując najprostsze zasady zdrowotności; widać nie-raz, jak nad brzegiem sadzawki, w której kąpały się przed nim tłumy ludzi, rozgarnia rękami brudną pianę na powierzchni wody i zanurza się, ażeby zdobyć czystość obrzędową ¹⁾.

Aryjskim obrzędowi oczyszczania w religjach azjatyckich można przeciwstawić dobrze znane przykłady z religii Europy klasycznej. Na amfidromjach greckich, kiedy dziecko miało tydzień życia, kobiety, obecne przy urodzeniu, myły ręce, poczem mamka obnosiła dziecko wkoło ognia; wtedy też nadawano imię niemowlęciu. Dziecko rzymskie otrzymywało imię przy obrzędzie oczyszczenia, w tym samym mniej więcej wieku; czytamy też o zwyczaju, że mamka dotykała śliną czoła i ust jego. Mycie się przed każdym aktem czci, składanym bogom, utrzymywało się zarówno w greckim, jak w rzymskim rytuale w czasach klasycznych: καθάραις δὲ δρόσις ἀνυδρανόμενοι σταίχεται ναός—eo lavatum, ut sacrificem. Woda święcona z solą, woda święcona w naczyniu przy wejściu do świątyni, kropidło do skrapiania wiernych, wszystko to należy do starożytności klasycznej. Rzymianie oczyszczali siebie, oraz trzody, stada i pola z choroby i innych złych wpływów obrzędami, które świadczą, że woda i ogień uchodziły za równie skuteczne sposoby oczyszczania. Przechodzenie stad i pasterzy przez ogień, skrapianie gałązką wawrzynu, umaczanie w wodzie, okadzanie pachnącem drzewem, ziołami i siarką stanowiły część wiejskich obrzędów podczas wiejskich uroczystości Paliljów. Przelanie krwi wy-

¹⁾ Awesta *Vendidad* V—XII; Lord, u Pinkertona, VIII, 570; Naoroji *Parsee Religion*; Polak *Persien* I, 355 itd.; II, 271; Meiners, II, 125.

magą obrzędu oczyszczenia. Hektor nie śmiał niemytemi rękami wylać ofiary z ciemnego wina, ani modlić się, zbrukany krwią, do Zeusa, spowitego w chmury; Eneasza nie chciał dotknąć bogów domowych, dopóki nie zmył z siebie zabójstwa wodą bieżącą. Zupełnie odmienne myśli kierowały Owidjuszem, gdy pisał sławną naganę lekkomyślności współziomków, którzy myśleli, że woda może zmyć zbrodnię:

„Ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis
Fluminea tolli posse putetis aqua.”

Żałobnicy musieli oczyszczać się także od plamiącego zetknięcia się ze śmiercią. U drzwi greckiego domu żałobnego stało naczynie z wodą, żeby ci, którzy opuszczali przybytek, mogli oczyścić się pokropieniem się, a Rzymianie, wracając z pogrzebu, skrapiali się wodą i przechodzili przez ogień, oczyszczając się tym sposobem ¹⁾.

Przepisy oczyszczenia wedle prawa Lewitów stosują się szczególnie do zanieczyszczenia obrzędowego przez urodzenie, śmierć, lub inne zmyzy. Zalecano wtedy obmywanie się, albo skrapianie „wodą oczyszczenia” (wyrażenie z Biblii), czyli wodą z popiołem z czerwonej jałówki. Obmywanie było jednym z obrzędów poświęcających kapłana, bez czego nie mógł służyć przed ołtarzem i wchodzić do przybytku. W późniejszej historii narodu żydowskiego obmywania obrzędowe pomnożyły się, zapewne wskutek stosunków z ludami, u których obrzędy oczyszczenia zakorzenione były głębiej w życiu codziennym. Z tego samego czasu pochodzi prawdopodobnie obrządek, który zajął z biegiem lat tak wybitne miejsce w religii świata, a mianowicie chrzest prozelitów ²⁾. Oczyszczenie muzułmańskie polega na obmyciu się wodą, a w braku niej rosą, lub piaskiem; oczyszczenie częściowe odbywano

¹⁾ Szczegóły w Smitha *Dict. of Gr. and Rom Ant.*; Pauly *Real-Encycl.* pod wyrazami: *amphidromia*, *lustratio*, *sacrificium*, *funus*; Meiners *Gesch. der Rel.* ks. VII; Lomeyer *De Veterum Gentilium Lustrationibus*; Montfaucon *L'Antiquité Expliquée* itd. Por. Homer *Il.* VI, 266; Eurypides *Ion.* 96; Teokryt, XXIV, 95; Wergil. *En.* II, 719; Plaut *Aulular.* III, 6; Persjusz *Sat.* II, 31; Owid. *Fast.* I, 669, II, 45, IV, 727; Festus, pod wyr. *aqua et ignis* itd. Nie poruszaliśmy tu ciemnej roli oczyszczeń obrzędowych w misterjach.

²⁾ Exod. XXIX, 4, XXX, 18, XL, 12; Levit. VIII, 6, XIV, 8, XV, 5, XXII, 6; Num. XIX itd.; Lightfoot *Works* XI; Browne, ob. Smitha *Dic. of the Bible* pod wyr. *baptism*; Calmet *Dict.* itd.

przed modlitwą, a zupełne w pewne dni, albo dla usunięcia niezwykłych nieprawości. Są to obrządki ściśle religijne, należące w zasadzie do powszechnie przyjętego zwyczaju w religjach wschodnich. Szczegóły ich, powstałe samodzielnie w islamie, lub zapożyczone, nie pochodzą jednak ani od judaizmu, ani od chrześcijaństwa ¹⁾. Obrzędy oczyszczenia, które istniały i trwają w chrześcijaństwie, zostają w ścisłym związku historycznym z rytuałem żydowskim i pogańskim. Co się tyczy oczyszczania przez ogień, to pojawiało się ono jako prawdziwy obrzęd u niektórych, mało znanych sekt chrześcijańskich, oprócz tego trwa ono jeszcze w Europie w zwyczaju ludowym przenoszenia dzieci przez ogień, jeżeli zresztą nie jest to obrzędem ofiarnym ²⁾. Najzwyklejszym jednak sposobem oczyszczenia jest woda. Woda święcona jest stale używana w Kościele greckim i rzymskim. Poświęca ona wiernych przy wejściu do kościoła, leczy choroby, oddala czary od człowieka i zwierzęcia, wypędza djabła z opętanych, wstrzymuje olówek spirytysty, a jeżeli pokropić nią stół, poruszany przez duchy, to uderza się on gwałtownie o ścianę; tego rodzaju działanie przynajmniej przypisywane bywa wodzie święconej, a najbardziej zadziwiające jej skutki zostały w ostatnich czasach uznane nawet przez papieżów. Oczyszczanie wodą święconą łączy się tak widocznie ze starożytnym obrządkiem klasycznym, że obrońcy tego zwyczaju usiłują wytłumaczyć podobieństwo, dowodząc, iż szatan ukradł go dla swoich brzydkich celów ³⁾. Obrządek katolicki zachowuje starożytny zwyczaj ofiarny w obrzędowym myciu rąk kapłana przede mszą. Zwyczaj, że kapłan dotykał śliną uszu i nozdrzy dziecka, lub katechumena, mówiąc „effeta,” jest oczywiście w związku z ustępami Pisma Świętego; przyjęcie go do obrzędu chrztu porównywano może słusznie z klasycznym oczyszczeniem za pomocą śliny ⁴⁾. Wkońcu nadmienimy jeszcze, że oczyszczenie obrzędowe u chrześcijan ześrodkowało się w obrzędzie chrztu z wody, w tym symbolu wta-

¹⁾ Reland *De Religione Mohammedanica*; Lane *Modern Egypt* I, 98 itd.

²⁾ Bingham *Antiquities of Christian Church* ks. XI, rozdz. 2; Grimm *Deutsche Mythologie* 592; Leslie *Early Races of Scotland* I, 113; Pennant, u Pinkertona, III, 383.

³⁾ *Rituale Romanum*; Gaume *L'Eau Bénite*; Middleton *Letter from Rome* itd.

⁴⁾ *Rituale Rom.* Bingham, ks. X, rozdz. 2, ks. XV, rozdz. 3. Ob. Marek, VII, 34, VIII, 23, Jan IX, 6.

jemniczenia nawróconego, które znamy z obrzędów żydowskich jeszcze z czasów Jana Chrzciciela i które stało się od-
tąd zwyczajem chrześcijańskim. W późniejszych czasach chrzest
dorosłych odbywał się na wzór obrzędu żydowskiego przy-
jęcia prozelity, a chrzest dzieci był oczyszczeniem niemowlę-
cia. Przeszedłszy cały szereg znaczeń, które oddzielają sa-
krament centurjona rzymskiego od sakramentu rzymskiego
kardynała, chrzest, będący dla jednych uroczystym symbo-
lem nowego życia i wiary, dla innych aktem, mającym wpływ
nadprzyrodzony, stał się zewnętrznym znakiem wyznania
chrześcijańskiego.

Rozpatrując powyższą grupę obrzędów religijnych, za-
znaczyliśmy tylko pobieżnie ukształtowanie ich w religii wyż-
szych ludów porównawczo z pierwotną ich postacią w niższej
kulturze. Ale to nierównomierne opracowanie przedmiotu
wynikło z pobudek natury praktycznej i nie osłabia wniosków
etnograficznych, osiągniętych z poznania ich rozwoju dziejo-
wego, lecz raczej dodaje im siły. Poprzez rozmaite fazy prze-
ściowe przeżytków, przemian i przewrotów, dopatrzyliśmy
w każdym obrzędzie nici, wiążących we właściwy sobie spo-
sób wierzenia niższego z wiarą wyższego świata i przekona-
liśmy się, jak trudno jest człowiekowi ucywilizowanemu zro-
zumieć religję własnego nawet kraju, nie znając pierwotnego,
częstokroć zupełnie odmiennego znaczenia, jakie obrzędy
miały dla ludzi odległych wieków i okolic, zostających na
innym szczeblu kultury.

ROZDZIAŁ XIX.

Zakończenie.

Praktyczne wyniki badania cywilizacji pierwotnej. — Doniosłość ich mniejsza dla wiedzy pozytywnej, większa dla psychologii, moralności, polityki, socjologii i filozofji. — Mowa. — Mitologia. — Etyka i prawo. — Religja. — Nauka kultury, jako środek, sprzyjający postępowi i usuwający przeszkody, które go tamują, oraz wpływający na rozwój cywilizacji.

Doprowadziwszy do końca poszukiwania o stosunku cywilizacji pierwotnej do nowożytnej, powinniśmy wykazać praktyczną doniosłość poglądów, wypowiedzianych w tem dziele. Przypuśćmy, iż archeologia, prowadząc badacza do poznania najdawniejszych warunków życia ludzkiego, przekonała nas, że nosiło ono znamiona niewątpliwie dzikiego typu; przypuśćmy, iż zgruba ociosana siekierka krzemienna, wydobyta z pośród kości mamuta w odkopanem żwirowisku i położona na stole etnologa, jest dla niego wymownym obrazem kultury pierwotnej, że siekierka owa jest prosta, lecz silna, niezgrabna, lecz użyteczna, nisko stojąca pod względem artystycznym, lecz będąca początkiem całego szeregu, dążącego do doskonałości; jakież z tego wnioszek? Historia i czasy przedhistoryczne ludzkości zajmują oczywiście właściwe miejsce w ogólnym schemacie wiedzy, a zasada odwiecznego rozwoju cywilizacji zajmowała zawsze silnie ducha filozoficznego, będąc przedmiotem nauki oderwanej. Ale oprócz tego poszukiwania te mają i stronę praktyczną, jako źródło potęgi, przeznaczonej do wywierania wpływu na bieg pojęć i czynów

nowożytnych. Wykazanie związku między tem, co ludzkość nieucywilizowana myślała i czyniła, a tem, co ludzie ucywilizowani myślą i czynią, nie jest jedynie przedmiotem wiedzy teoretycznej, nie dającej się zastosować praktycznie, gdyż podaje zagadnienie, do jakiego stopnia przekonania i postępowanie ludzi nowożytnych opierają się na silnej podstawie wiedzy nowożytnej, a w jakiej mierze na wiedzy, stosowanej w początkach cywilizacji, w chwili, gdy tworzyły się typy postępowania i przekonań. Trzeba więc zaznaczyć, że historia pierwotna ludzkości dotyka najważniejszych i najżywotniejszych zagadnień umysłowych, przemysłowych i społecznych, chociaż z tego nie zdają sobie sprawy ci właśnie, których sprawy te najbliższej dotyczą.

Nawet w naukach wyżej posuniętych, odnoszących się do miary, siły i budowy wewnętrznej świata organicznego i nieorganicznego, zakorzenił się błąd zwykły, lecz poważny, przyjmowania zasady: że należy uważać przeszłość za minioną. Gdyby systemy naukowe były wyroczniami, jak to o sobie często mniemają, to możnaby było usprawiedliwić zupełne pominięcie stanu przekonań, lub pojęć, które stanowiły ich podstawę. Lecz badacz, który od nowożytnych podręczników naukowych zwróci się do przestarzałych rozpraw myślicieli z przeszłości, poznając dzieje wiedzy swojej, zdobywa jaśniejszy pogląd na stosunek teorii do faktu, uczy się z rozwoju jej w każdym potocznym przypuszczeniu oceniać jej rację bytu i rzeczywiste znaczenie, a nawet nabiera przekonania, że powrót do dawniejszych zapatrywań da mu możliwość odkrycia nowych ścieżek tam, gdzie nowożytne poszukiwania natrafiały na nieprzebyte zapory. Wprawdzie początki kunsztów i nauk są zwykle więcej ciekawe, niż pouczające, a to szczególnie dlatego, że w czasach nowożytnych wyniki wysiłków umysłów dzikich, oraz starożytnych przedstawiane są, jako wiadomości zgoła elementarne. Być może, iż rzemieślnik współczesny zdobędzie tylko kilka drobnych wskazówek, zwiedziwszy muzeum narzędzi ludów dzikich; że dla lekarzy środki lecznicze dzikich będą tyle tylko zajmujące, ile będą się odnosiły do stosowania lekarstw miejscowych; że matematycy najzawilsze tajemnice arytmetyki dzikich ludów nazwą rachunkami dziecinnymi; wreszcie, że astronomowie nasi znajdą w gwiazdoznawstwie ludów niższych tylko bezwartościową mieszaninę mitów i dykteryjek. Ale są przecie inne gałęzi wiedzy niemniej ważne od mechaniki, medycyny, arytmetyki i astronomji, dla których badanie najniższych stopni kultury ma wielkie znaczenie, wpływając na poznanie istotnego rozwoju wyższych szczebli i nie może być pozostawione na uboczu.

Poznając bliżej poglądy ludzi ukształconych, nie należących do jednej jakiejś szkoły, ale rozsianych po całym świecie, a szczególnie poglądy na zagadnienia, dotyczące człowieka, jego usposobienia duchowego i moralnego, czynności jego i stanowiska we wszechświecie i w społeczeństwie, przekonujemy się, że poglądy zupełnie sobie przeciwne istnieją obok siebie, jakgdyby były zupełnie równouprawnione. Niektóre, bezpośrednio poparte niezaprzeczonemi dowodami, opierają się na niewzruszonej prawdzie. Inne, aczkolwiek gruntujące się na najdzikszych teorjach niższych ludów, tak się zmieniły pod wpływem postępu wiedzy, że się stały zupełnie zadowalającym rusztowaniem dla faktów uznanych, a wiedza pozytywna, pomna na pochodzenie własnych schematów filozoficznych, nie może nie przyznać im tego. Są też poglądy, należące do niższego poziomu umysłowego, które zachowały dawne miejsce na wyższym poziomie tylko dzięki tradycji dziedzicznej; są to przeżytki. Praktycznem zadaniem etnografji jest zaznajomić tych, których to obchodzi, jak dalece poglądy zależne są od opinji publicznej, co powstało na podstawie bezpośredniego doświadczenia, co jest dzikiem, starożytnem wierzeniem, zastosowaniem do potrzeb nowożytnych, a co jest uświęconym przez wieki przesądem, który znalazł wstęp do wiedzy nowoczesnej.

Znaczenie etnografji do zrozumienia nowożytnego stanu ducha rzuca się w oczy na każdym kroku. Mowa, która u dzikich ludów występuje, jako umiejętność najzupełniej rozwinięta, używa już od początku środków dziecinnych, jak dźwięki wrażeniowe i przenośnia obrazowa, do wyrażenia myśli złożonych i oderwanych, które dziki umysł chce wysłowić. Zważywszy, jak dalece rozwój wiedzy zależy od dokładności i jasności w wyrażeniu myśli, czyż można nie przyznać, że jest to nader ważną okolicznością, iż język ludzi ucywilizowanych jest mową dzikich, tylko udoskonaloną do pewnego stopnia pod względem budowy, znacznie wzbogaconą w słownictwo i nadającą wyrazom ściślej określone znaczenie? Mowa wznosiła się z dzikiego poziomu kultury do wyższego, pozostając w zasadzie niezmienną, lecz rozwijając się głównie w szczegółach. Niema chyba przesady w twierdzeniu, że wielka niedostateczność mowy, jako sposobu wyrażania myśli i wielka niedoskonałość myśli, znajdującej się pod wpływem mowy, stąd wynikła, że mowa jest schematem, utworzonym przez dzikie i bezwzględne zastosowanie przenośni materialnej i niedokładnego podobieństwa, w sposób, odpowiadający raczej barbarzyńskiemu wykształceniu tych, którzy ją utworzyli, niż poziomowi naszego umysłu. Mowa jest jedną z tych dziedzin ducha ludzkiego, w której pozo-

staliśmy w stanie dzikości i w której mozolimy się dotąd, rąbiąc toporkiem kamiennym i niecąc ogień przez tarcie.

Spekulacje metafizyczne miały potężny wpływ na postępowanie ludzkości, a chociaż powstanie ich i, można powiedzieć, upadek należą do względnie ucywilizowanych czasów, nikt jednak nie zaprzeczy, że są one w pewnym związku z niższymi stopniami historii ducha. Dla przykładu wspomnimy tylko o zjawisku, które uwydatnialiśmy nieraz w dziele niniejszem, a mianowicie, że jednym z najważniejszych systemów metafizycznych jest przejście od religii do filozofii. Nastąpiło to dzięki filozofom, hołdującym teorii widm przedmiotów, którą się posługiwali do wytworzenia pewnego systemu myśli, dając w ten sposób początek epikurejskiej teorii idei.

Poznanie ducha dzikich i barbarzyńców ułatwia niezmierznie zbadanie mitologii. Przykłady, przytoczone powyżej dla wykazania stosunku mitologii umysłów dzikich do mitologii umysłów ucywilizowanych, uzasadniły już poniekąd to twierdzenie. Ze zgodnością tak wielką, że uznać ją można za prawo ducha, dowiedziono, że wpływ zjawisk zewnętrznych na umysł ludzki prowadzi wszystkie niższe ludy na świecie nie tylko do zauważenia i zapamiętania faktów, lecz także do tworzenia mitów. Ważną wskazówką dla badacza historii ducha jest przeświadczenie, że mity powstały wskutek pewnych określonych procesów i że, wzrastając ciągle, nabierały znaczenia, a przechodząc z ust do ust, przeistoczyły się w legiendy pseudo-historyczne. Poezja przepelniona jest mitami, a kto chce zrozumieć je analitycznie, dobrze zrobi, jeżeli zbada je ze stanowiska etnograficznego. A ponieważ mit, pojmowany poważnie, albo żartobliwie, jest treścią poezji i ściśle się wiąże z językiem, którego rysem znamionnym jest właśnie śmiała przenośnia, będąca zwykłym wyrazem myśli dzikiego, przeto stan ducha niższych ludów jest kluczem do poezji, a metafory dzikiego człowieka wypełniają znaczną część dziedziny poezji. Historia znowu jest potężnym i staje się coraz potężniejszym czynnikiem, a przez wielki wpływ, który wywiera na myśli ludzkie, działa też pośrednio na postępowanie ludzkości; a jednak jednym z najbardziej rażących błędów historyków jest, że, nie znając zasad rozwoju mitów, nie są w stanie stosować właściwego probierza do dawnych podań, ażeby oddzielić dzieje od mitu i są, z małemi wyjątkami, skłonni do przyjmowania różnorodnej masy tradycji z bezwzględną łatwowiernością, albo z bezwzględnym sceptycyzmem. Jeszcze szkodliwsze skutki braku krytycyzmu widzimy tam, gdzie niektóre tradycje, lub zabytki uważane są za coś świętego. Przeglądając skorowidze książek o dzikich

ludach, spotykamy nieraz tak wiele mówiący ustęp: „Religia—ob. mitologja;” nawet na wyższym poziomie cywilizacji w wielkich religjach historycznych, które dobrze znamy, widzimy, że opowiadania, będące dla jednej sekty historją świętą, są dla innej sekty podaniem mitycznem. Jedną z przyczyn, opóźniających postęp historii religji w świecie nowożytnym i to jedną z najważniejszych przyczyn jest, że wielu znakomitszych historyków, badając mitologję, szuka w niej broni dla pogńębienia przeciwników, nigdy zaś narzędzia do oczyszczenia własnego pola. Prawdziwy historyk powinien umieć patrzeć bezstronnie na mity, jako na przyrodzony i regularny wytwór ducha ludzkiego, przedstawiać fakta w sposób odpowiedni stanowi umysłów narodu, który je stworzył i uważać je za przyrostek, który należy oddzielić od prawdziwej historii, jeżeli dowody świadczą, że nie jest on faktem i jeżeli można wytłumaczyć jasno znaczenie jego, jako mitu. Znajomość głównych praw rozwoju mitów, potrzebną dla przeprowadzenia takiego rozbioru, można zdobyć najłatwiej, a może nawet jedynie przez badania etnograficzne ludów dzikich i barbarzyńskich.

Dwie wielkie łączne dziedziny moralności i prawa rozpatrywano dotychczas zbyt powierzchownie podług ogólnego etnograficznego schematu, tak, że nie osiągnięto dotąd pewnych i ważnych rezultatów. To jednak można śmiało twierdzić, że wszędzie, gdzie zbadano ten grunt chociażby powierzchownie, odkryto na każdym kroku nowe skarby wiedzy. Jest rzeczą dowiedzioną, że badacze, którzy przejrżeli systematycznie wszystkie poszczególne urządzenia prawne i moralne od czasów dzikości, poprzez barbarzyństwo, aż do cywilizowanego stanu ludzkości, wprowadzają do poszukiwań o tym przedmiocie pierwiastek niezbędny a płodny, który pisarze teoretyczni skłonni są omijać bez wahania. Inną rzeczą jest prawo, albo zasada, którą naród utworzył świeżo, stosując się do okoliczności i poziomu wykształcenia swego w danej chwili, a inną i wielce różną prawo, lub zasada, którą się odziedziczyło, jako puszczinę z dawnych czasów, a która uległa tylko pewnym zmianom, przystosowując się do nowych warunków. Etnografia musi być mostem nad przepaścią, dzielącą te dwa zjawiska, a będącą prawdziwą otchłanią, w którą wpadają ciągle wywody moralistów i prawoznawców, wypełzając z niej bezsilne i bezradne. Na nowożytnych stopniach rozwoju ta metoda historyczna znajduje coraz więcej zwolenników. Nikt nie zaprzeczy, że prawo angielskie trzyma się stale, jako puszcziny z przeszłości, teorii pierwotstwa i teorii posiadania; obie są tak odmienne od pojęć naszych czasów, że trzeba się cofnąć aż do wieków średnich,

ażeby znaleźć coś w rodzaju prawdopodobnego ich wyjaśnienia. Jeżeli chodzi o bardziej jaskrawe przeżytki, to przypomnijmy sobie ograniczenie obywatelskich praw żydów, stosowane praktycznie i pojedynki sądowy (*wager of battle*), istniejący nominalnie w prawie angielskim kilkadziesiąt lat temu. Szczególnie jednak to uwzględnić należy, że rozwój i przeżytek prawa jest procesem, który wcale się nie rozpoczyna dopiero z powstawaniem kodeksów u narodów stosunkowo cywilizowanych. Zgadza się zaś, że dla zrozumienia prawa ucywilizowanego, trzeba szukać wyjaśnień w barbarzyństwie, nie trzeba zapominać, że prawodawca barbarzyński powodował się także w poglądach swoich nie tyle pierwszymi zasadami, jak pełnem szacunku i to często nierozsądnego szacunku przywiązaniem do tradycji z dawnych, dzikszych jeszcze czasów.

Zasad tych nie można też pomijać przy badaniu naukowem uczucia moralnego, oraz zwyczajów i obyczajów. Kiedy systemy etyczne ludzkości zostaną zbadane, począwszy od najniższego szczebla dzikości i uporządkowane podług stopni rozwoju, wtedy dopiero wiedza etyczna, nie krępowana już zbyt wyłącznem uwzględnianiem poszczególnych faz moralności, uważanych mylnie za przedstawicielki moralności wogóle, użyje ścisłej metody do gruntownego zbadania długiej i zawilej historii powszechnej dobra i złego.

Zamykając dzieło, którego połowę zajmują przykłady, dotyczące filozofji religji, trzeba odpowiedzieć na pytanie: jaki jest stosunek tego szeregu faktów do dziedziny ściśle teologicznej? Stan religji w Anglii świadczy, że nowe dowody i metody potrzebne są koniecznie dla teologii całego świata. Wziąwszy np. protestantyzm angielski za ognisko przekonań religijnych, przeprowadźmy w myśli granicę przez sam jego środek, a przekonamy się, że myśl angielska rozstrzeli się w dwa wręcz przeciwne, krańcowe kierunki, jak dwa bieguny. Z jednej strony owej granicy znajdują się ci, którzy trzymają się dotąd stale wyników reformacji w XVI wieku, albo wracają do pierwotnych czasów chrześcijaństwa; z drugiej strony zostaną tacy, co nie chcą się krępować sądem doktrynerskim ubiegłych stuleci, lecz wprowadzają wiedzę nowożytną i krytykę, jako nowy czynnik, do przekonań teologicznych i dążą z całej siły do przeprowadzenia nowej reformacji. Są to jednak względnie ciaśniejsze granice, poza którymi znajdują się stronnictwa krańcowe, jeszcze bardziej oddalone od siebie. Jedno z nich, anglikańskie, zlewa się

stopniowo ze schematem łacińskim, systemem tak zajmującym dla etnologa z powodu utrzymujących się w nim zabytków kultury barbarzyńskiej, a tak niemiłym dla uczonego z powodu, że odrzuca wiedzę i że kasta kapłańska przywłaszcza sobie panowanie nad umysłami do tego stopnia, iż zgrzybiały jaki biskup, wiedziony nieomylnością, natchnieniem, może potępić wyniki długich poszukiwań, których metoda i argumenta są poza obrębem jego wiedzy i władz umysłowych. Ale z drugiej strony, nauka mści się za swe poniżenie i wkra-
cza nawet w dziedzinę religji, zdobywając tam coraz większą przewagę nad wiarą odziedziczoną; w podobny sposób czasami minister pałacowy zdobywa przewagę nad królem dziedziną pałacową. Najbardziej zaś krańcowe przekonania wydalają poprostu i usuwają religję z granic swoich i wznoszą tron dla bezwzględного rozumu, nie uznającego żadnego współzawodnika; uczucia i pojęcia, oparte w świecie religijnym na wierze teologicznej, wiążą się tu z filozofją przyrody i moralnością pozytywną, która ma o własnych siłach kierować postępkami ludzkiemi. Niezmierną jest różnica przekonań oświeconych mieszkańców jednej okolicy w wieku, któremu żaden inny nie dorównywa pod względem istotnej wiedzy i gorącego dążenia do zdobycia prawdy, jako rządzącej życiem zasady. Należy wspomnieć tu jeszcze o jednej z najważniejszych przyczyn, które wywołały tak wielkie zamieszanie w teologicznych przekonaniach ogółu, zajmujących tak poważne stanowisko w świecie. Przyczyną tą jest stronne i ciasne stosowanie metody historycznej do nauk teologicznych i zupełne zaniedbanie metody etnograficznej, która przenosi historję w odległe i pierwotne dziedziny myśli. Teologowie, spoglądając na każdą doktrynę, jako na zasadę i ze stanowiska prawdy oderwanej, albo nieprawdy, zamykali oczy na przykłady, które historia stawia ciągle przed ich oczyma. Przykłady te świadczą, że jedno wierzenie religijne jest następstwem drugiego i że religja wyrażała zawsze system filozoficzny, odbijający swoje mniej lub więcej transcendentalne poglądy w zasadach, które były zawsze najwierniejszym obrazem każdej epoki, ale które, wraz z postępem, musiały ulegać zmianom, bez względu na to, czy starożytne formułki zachowały dawną powagę, pomimo, iż zmieniły znaczenie, czy też zostały zreformowane, lub zastąpione innemi. Chrześcijaństwo dostarcza dowodów, potwierdzających to twierdzenie; porównajmy chociażby przekonania wykształconych Rzymian z V-go wieku (po nar. Chr.) z przekonaniami inteligentnych mieszkańców Londynu w XIX stuleciu, o takich rzeczach, jak natura i znaczenie duszy, ducha i bóstwa, a oszczędzimy przez porównanie, w jak zasadniczych punktach filo-

zoſja religji różni ſię w umyślach ludzi, będących przedſta-
wicielami tej ſamej wiary w różnych czasach. Zdaje ſię przeto,
że ogólne badania etnografji religijnej popierają ſtale teorię
rozwoju w najſzerszym jej rozumieniu. Zaſtanawiając ſię nad
niektórymi ſtronami tej teorii, wyraziłem przypuszczenia co
do porządku, w którym różne zaſady i obrzędy następowały
po ſobie w historii religji. Czy jednak przypuszczenia te
mają ſilne podſtawy, jeſt to dla mnie rzeczą mniejszej wagi.
Właſciwością metody etnograficznej, ſtoſowanej do teologii,
jeſt uznanie waŒności wyników badań porównawczych nad
religią na wſzystkich ſtopniach kultury.

Wobec takich badań porównawczych, ſtoſowanych do
teologii właſciwej, znaczna część rozpowszechnionych w ſwie-
cie wierzeń i obrzędów nie będzie mogła być uważana za
wytwór bezpośredni różnych uznających je ſystemów religij-
nych, lecz za puſzczną dawniejszych wierzeń, która uległa
mniejszym, lub większym zmianom. Teolog, badający czyn-
niki wiary i obrzędów, powinien poznać przedewſzystkiem,
jakie miejsce zajmują one w ogólnym ſchemacie religji. Gdy-
by ſię okazało, że obrzęd, albo wierzenie, o które chodzi, zo-
stało przeniesione z wcześniejszego ſtopnia pojęć religijnych do
późniejszego, to należy zbadać ſtanowiſko jego w rozwoju
kultury, jak kaŒdego innego zjawiska. Trzeba odпові-
dzieć ſobie na pytanie, do której z tych trzech kategorii wy-
pada zaliczyć zajmujący nas przykład: Czy to wytwór teolo-
gji pierwotnej, doſć żywotny, iżby mógł zajmować ſtoſowne
miejsce w teologii późniejszej? Czy powstał z dawniejszych
wierzeń i uległ takim zmianom, że stał ſię odpowiednim wy-
kładnikiem wyżej poſuniętych poglądów? Czy wreſzcie jeſt
przeżytkiem niŒszego poziomu umyſłowego, narzucającym ſię
wierze wyŒszego poziomu ſiłą odziedziczonej po przodkach
tradycji, ale nie mocą zawartej w nim prawdy? Są to pyta-
nia, pobudzające do roztrząsań i zachęcające bezstronnych my-
ſlicieli do dalszych badań, prowadząc ich do zdobycia takie-
go poznania rzeczy, na jakie nam pozwala rozwój umyſłowy
wieku bieżącego. Naukowe badanie religji, które, jak ſię
zdaje, będzie przez długie lata ſtanowiło przedmiot coraz to
bardziej zajmujący dla ludzkości, nie powinno opierać ſię wy-
łącznie na zdaniu teologa, metafizyka, biologa, lub fizyka;
powinni zostać wezwani do pomocy historyk i etnograf, aże-
by wykazali rodowód i miejsce kaŒdego pojęcia i kaŒdego
zwyczaju, a poſzukiwania ich muſzą ſięgać aż tam, gdzie ſta-
rożytność, albo dzikość mogą doſtarczyć wskazówek; bo niema
chyba tak pierwotnej myſli ludzkiej, iżby nie była w jakim-
kolwiek związku z myſlą naszą, ani tak ſtarożytnej, iżby nie
zostawała w pewnej łączności z życiem naszym.

Możemy poczytywać sobie za szczęście, że żyjemy w epoce, której rozwój moralny i duchowy tak w treść obfituje i w której bramy odkryć i reform, zwykle zamknięte, stoją otworem. Nie możemy przesądzać, jak długo trwać będą te lepsze czasy. Być może, iż wzrastająca potęga i wpływ metody naukowej, z właściwą sobie siłą dowodzenia i ciąglem powoływaniem się na fakta, przyczynią się do przyspieszenia i utrwalenia dotychczasowego postępu świata. Ale, jeżeli to prawda, że historia powraca często do przeszłości i powtarza to, co już raz było, to powinniśmy oczekiwać ciemnych czasów powrotu do epoki tradycjonizmu i komentatorstwa, kiedy wielcy myśliciele dzisiejsi uznawani będą za powagi nieomyłne przez ludzi, którzy przyjmą przekonania ich z niewolniczym nabożeństwem, nie będąc w stanie, lub nie śmiejąc użyć metody ich, aby z pomocą lepszych dowodzeń dochodzić do lepszych wyników. W każdym razie, zadaniem tych, których umysł sprzyja postępowi cywilizacji, jest korzystać ze sposobności tak, żeby, gdy w przyszłości postęp się zatrzyma, znajdował się przynajmniej na możliwie wysokim poziomie. Etnografja daje podwójną pomoc tym, którzy popierają zdrowe, a reformują zepsute pierwiastki kultury nowożytnej. Etnografja, napełniając umysł ludzki wiarą w zasadę rozwoju, skłoni go do prowadzenia w dalszym ciągu dzieła postępu, rozpoczętego od wieków, a nie wpływając wcale na osłabienie czci dla przodków, pozwoli człowiekowi zabrać się do dzieła z większą siłą, bo zaprawdę światło wzmogło się na świecie, a tam, gdzie hordy barbarzyńców błądziły w ciemnościach, ludzie ucywilizowani kroczą śmiało ku światłu. Trudniejszym i czasem nawet bolesnem zadaniem etnografji jest wykrywanie takich zabytków dzikiej, starodawnej kultury, które stały się szkodliwemi przesądami i skazywanie ich na zagładę; praca to mniej świetna, lecz koniecznie potrzebna dla dobra ludzkości. Tak więc, przyczyniając się do postępu i usuwając grożące mu przeszkody, nauka dziejów cywilizacji jest w gruncie rzeczy nauką reformowania.

PRZYPISY

DO TOMU DRUGIEGO.

Str. 7—15.—Ma słuszość W. Bugiel, twierdząc (w *Wiśle* VII, 678), że Tylor nie dość uwzględnia wiarę w metempsychozę u ludów aryjskich i popiera to licznemi dowodami, wziętymi z rozgałęzienia jednego tylko podania, które posłużyło za tło autorowi *Balladyny*. „Ciała, w których przebywa dusza po śmierci swego pierwotnego gospodarza, są albo ludzkie, albo zwierzęce, albo roślinne, często nawet nieorganiczne,” powiada tamże (676), a my od siebie poprzemy zdanie to licznemi przykładami, zaczerpniętymi z najbliższego otoczenia. Zaczniemy od przerodzeń w ciała nieorganiczne. Któżby przypuścił, że miotła może być przybytkiem duszy pokutującej? A jednak czytamy w *Zbiorze* X, 93, 158, że „dusza pokutuje czasem w miotle, dla tego nie wolno jej palić, ani rzucać na błoto.” Pokutuje też czasem i w węzłach powróśla (*Zb.* XIV, 127). Że dusze przechodzą w iskiere, błędne ogniki i gwiazdy, to nieraz u nas się słyszy. Grajnert, opisując wierzenia Wieluńskie, powiada (*Zbiór* IV, 192): „widują tu jeszcze po łąkach i mokradłach świeczniki, dusze o mętrów fałszywych błakające się,” J. Świętek obszernie opowiada o pokutujących lizimiérach (inżynierach) i innych szkodnikach, unoszących się w postaci białych tumanów nad mogiłami i moczarami, lub migocących blaskami „świeat na pokucie” (504—510); toż samo spotykamy i u Czechów; J. Kosztial opisuje „swietylki,” czyli błędne ogniki, przedstawiające się w wierzeniach ludu czeskiego, jako metempsychozę dzieci niechrzczonych, topielców, samobójców, ładnych uwiedzionych dziewcząt i t. d. (o tem *Wiśła* IV, 906). Por. artykuł mój

w *Encyklopedji ilustr.* VIII, 945 „Błędne ognie.” W powieście Poniewieskim lud mniema, że jasno świecące gwiazdy są duszami ludzi szczęśliwych, a ciemno migające nieszczęśliwych. Dusza przeradza się też i w parę piszczącą podczas gotowania wody (*Zbiór* XIV, 200, 193), wyskakuje iskierką z ogniska, piszczy w drzewie, palącym się w piecu (*Głuz.* 471) i w smutnie wyjąłym wietrze za węglem domu, lub w kominie. — Świat roślinny bardzo często daje przytułek duszom ludzkim; nieraz w pieśni, lub podaniu trudno jest wyrozumieć, czy drzewo jest przybytkiem tylko duszy zakłętej, albo pokutującej, czy też samo ono jest istotą, czującą i żyjącą, jak człowiek. Przytaczamy tu ciekawą piosnkę szlaską, zapisaną przez Hoffa (56). „Wędrowali Turcy, Przekraśni młodzieńcy, Wędrowali czasem jaworowym lasem. Znaleźli tam drzewo, Drzewo jaworowe, Na huśliczki (skrzypeczki) nowe. Jeden ciął do niego, Lała się krew z niego. Drugi ciął do niego, Odciął trochę z niego. Trzeci ciął do niego, Drzewo przemówiło: „Nie rąbajcie we mnie, Bo ja jest dziewczeczka Z nowego miasteczka; Ale wy mnie weźcie, Do mej matki wiedzcie, Postawcie mnie w sieni, W sieni za dwirzami; Tam mnie matka znajdzie, Obleje mnie łzami.” Wyjaśnienie powodu metamorfozy daje nam odmianka pieśni tej u Rogera (*Pieśni ludu pol. na Szlasku*, nr. 126): „Matka mnie przekleła, Jeszczech mała była.” Nie jest tu więc metempsychoza pośmiertna, lecz przemiana w drzewo za życia, podobna do tej, jaką czarami dokonywają różne złośliwe istoty na chłopcu, wędrującym z siostrą, o czem liczne baśni lud nasz opowiada, np. *Krak.* IV, 32; *Zbiór* IX, 142; XI, 246, 248; XII, 204; Gliński *Bajarz* I, 208; III, 93, 139; *Chetch.* II od 70 itp. Metempsychoza w ścisłym znaczeniu wyraża się w wierzeniach, baśniach i pieśniach słowiańskich tym sposobem, że „z kogoś wyrasta pewna roślina,” tj. że „z pogrzebionego ciała” (najczęściej zabitego), tj. nad mogiłą, rośnie kwiat lub drzewo; domyślnie powiedziano tu, że dusza tam pogrzebionego wchodzi w roślinę, a to już jest czystą metempsychozą. Obrazowo odpowiada Ksenia p. Bugłowi na pytanie, czemu kwiat wyrasta na grobie dziewczyny, zabitej przez upiora: „Ten kwiatek, to ona sama. Gdy stary umrze, to nic nie wyrośnie, a gdy młody, to ciało zgnije, ale dusza wciąż kwitnie” (*Wista* VII, 678). „Porumbciez me w drobny macek, Zasijszcz me w ogródeczek... Wyrośnie ze mnie troje ziela, Rutka, lelijo i sołwijo”, tak przepowiada uwiedzione dziewczę, które brat śmiercią karze (*Kozł.* 42). Coś podobnego zawiera śliczna piosnka szlaska (u Rogera, nr. 136). Tak samo z ciała wyrasta chojenka (*Łęcz.* 133), lilja i róża (*Wista* II, 138, nr. 7), róża (*Zbiór* X, 295), lilja (*Pozn.* VI, 230); jabłuszka wyrastają

z niewinnych duszyczek ofiar okrutnego Madeja (*Krak.* IV, 124), jabłoni z zabitego (*Zbiór* IX, 92); przykłady te możnaby znacznie pomnożyć. W „sośni” żyje cudowna jakaś pani (*Kiel.* II, 239—41), a lud w Lidzie nie pozwala rąbać sosen, rosnących na górze zamkowej, bo „krewby z nich pociekła” (*Wisła* III, 645), tak mię ustnie tam zapewniano; porówn. opowiadanie o sośni, która nie pozwala się ścinać w *Zbiorze* IX, 34; podobnież grzechemby było ściąć dąb święty pod Jaksicami, bo „płacze on krwią po uderzeniu siekierą” (*Wisła* VI, 202). Znany jest wątek podaniowy i pieśniowy o nieszczęśliwych kochankach, których pogrzebiono blisko, a drzewa, wyrosłe na ich mogiłach, zrastają się z czasem i splatają gałęziami (*Liebr.* od 182; *Child* I od 93 itd. itd.). Znane też jest podanie o bracie, zakochanym w siostrze i o przemianie ich w kwiatek, zwany brat i siostra, albo bratki. Przypomnijmy też sobie śliczną baladę ludową, znaną na całej kuli ziemskiej, o zabitej siostrze, na której grobie wyrasta roślina; z niej ktoś robi piszczalkę, a ta opowiada smutne losy zabitej (*Wisła* V, Motywy ludowe w „Liljach” Mickiewicza; tu na str. 88—90, 92 i od 393 obfita literatura; *Wisła* VII Tło ludowe „Balladyny” Słowackiego, str. od 339, 557 i 665). Dużo szczegółów, odnoszących się do przemiany w rośliny, zamieścił A. Mierzyński w pracy swej „Źródła do mitologii litewskiej,” 52—88. — Metempsychoza w ptaki i zwierzęta nie obcą też jest ludowi polskiemu. Że dusze ulatują z ciała w postaci gołębi, to znane jest powszechnie z pieśni i bajek (np. *Kal.* I, 126; *Kuj.* I, 103 itp.). „Robak, gdy w drewnie wierci lub kołata, mówią, że to jest dusza na pokucie” (*Gluz.* 471); przychodzi na myśl „kołatek” w *Dziadach* Mickiewicza, a jegoż cma, co „nie lubi światła,” poczytywana jest przez lud za duszę pokutującą (*Gluz.* 457). „Pokutujące dusze zamieniają się w kawki i trzymają się starych murów” (*Zbiór* XIV, 204). „Są błogosławione duszyczki, które w postaci maślanki, jaskółeczki, lub innej miłej ptaszyny, śpiewają po drzewach koło domu. Bywają to najczęściej duszyczki zmarłych dzieciaków” (*Maz.* V, 367). „Pszczoły mają takie dusze, jak ludzie; w nich są te dusze, które dawno wyszły z ludzi, z dawnych ludzi, co już poumierali” (*Chełm.* II, 174). Znany jest powszechnie cykl baśni o czyjejs wędrownicy na tamten świat lub o służbie w piekle, czyściu lub raju i o pasących się na łące rajskiej owcach, które są duszami zmarłych (np. *Zbiór* IX od 84), oraz o gryzących się psach, wieprzach itp., które są braćmi, sąsiadami itp., zmienionymi za karę po śmierci w zwierzęta za to, że się na ziemi kłócili. Töppen (*Wisła* VII, 31) podaje baśń mazurską, w której męczone dusze z szumowin kotła stają się owieczkami. „Niektórzy Mazurzy

z lasów (Tarnobrzeskich) wierzą, że dusze ojców ich po śmierci przechodzą w ich bydło, konie i inne zwierzęta i tam pokutują za grzechy" (*Zbiór* XIV, 200, 194). W Łowiczu żyd opowiadał p. Sarnowskiej, że dusza złego człowieka po śmierci często przechodzi w starego konia; ona to jęczy, kiedy biedna szkapą pada ze znużenia (listownie).

18.—O życiu duszy po śmierci ciała ciekawe wiadomości zebrał Töppen od Mazurów pruskich. „Dopóki nie pochowano zwłok (powiada w *Wiśle* VI, 790 i dal.), dusza przebywa w pobliżu ich i niekiedy daje się widzieć. Małe dzieci często widywały matki swoje i pokazywały je palcami... Drzwi i okna trzeba czas jakiś zostawić otworem, żeby dusza... mogła je opuścić powoli i bez przeszkód. Przy wynoszeniu na cmentarz, dusza siada na górnej części trumny i opuszcza miejsce swej ziemskiej pielgrzymki dopiero przy zasypywaniu zwłok. Jeżeli dusza, wskutek zbyt wczesnego zamknięcia drzwi i okien, przemocą zostanie do zwłok nie dopuszczona, natenczas wogóle pozostaje ona nazewnątrz i niepokoi dom, jako strach.” Nieboszczyk, gdy go wynoszą, błogosławi bydło i pszczoły swoje. Duch jego podąża za zwłokami ku cmentarzowi, a na granicy wsi usiada i spoczywa na garści słomy, umyślnie na ten cel rzuconej; to samo czyni się i na rozdrożach. „Nie dobrze jest, kiedy się z pochodem pogrzebowym spotyka wóz, albo jeździec, gdyż zabiera on z sobą napowrót nieboszczyka do najbliższej wsi, albo miasta... Gdy wraca do domu pierwszy karawaniarz, towarzyszy mu nieboszczyk, co wszakże bynajmniej śmiaćka nie niepokoi; zapytuje on wtedy: „Czy dobrze ci łoże usłałem? Jeżeli nie dobrze, to ci je poprawię.” Po takim zapewnieniu nieboszczyk wraca już spokojny do mogiły. Przychodzi on czasem do składu, gdzie się przechowują czarne płaszcze żałobne, żeby podziękować. Ręczniki, na których się spuszcza trumnę do grobu, zawiesza się w domu na drzwiach; za nimi znajduje się nieboszczyk. Ponieważ dusza przed pogrzebem pozostaje przy zwłokach, ustawia się więc stołek przy nich, żeby dusza miała na czym siedzieć. Wieczorem w dniu pogrzebu stawia się nieboszczykowi stołek w izbie, w której umarł, zawiesza się ręcznik u drzwi i tak się na niego czeka; nieboszczyk wraca tego wieczora, siada na stołku, płacze bardzo i ociera łzy zawieszonym ręcznikiem. Potem znika już na zawsze... Gdzieindziej mówią, że nieboszczyk ze stołka przygląda się wszystkim ceremonjom żałobnym... Nieboszczyk wraca raz jeden, albo i więcej, przez mniej, lub więcej długi czas, do trzeciego, dziewiątego, piętnastego dnia, a nawet do czterech tygodni, sia-

da na stołku i ociera się ręcznikiem... Podczas stypy pozostawia się dla nieboszczyka wolne miejsce przy stole... Wodę, którą się wylewa przede drzwiami, trzeba lać albo tuż przy nogach, albo na ścianę, gdyż inaczej można oblać jednego z duchów, które się zazwyczaj znajdują przy wejściu do domu i ten byłby smutny. Nie każda dusza zaraz po śmierci udaje się do miejsca przeznaczenia swego; niektóre mają jeszcze ciężkie winy do odpokutowania i wiodą tu jeszcze długo nędzny byt, prosząc wciąż o zbawienie." W Wielkopolsce lud wierzy, że, po skonaniu nieboszczyka, dusza jego nie odstępuje ciała aż do chwili spuszczenia jego do grobu. Wtedy dopiero, za słyszeniem wyrazu „requiescat", ulatuje w powietrze i częstokroć błąka się dosyć długo po świecie" (*Pozn.* VII, 46). „Kiedy ciało wynoszą, wtedy dusza nieboszczyka chwyta się trumny, załamuje ręce i wyrzeka: „Nieszczęsne ciało, że mnie do grzechu zmuszało; Ciało w ziemi zgnije, Na duszę się wszystko zwinie." Wówczas dopiero, gdy pokropione wodą święconą ciało spuszcza ją do grobu, dusza precz ulata" (*Pozn.* II, 78, 218). Lud kielecki opowiada, że „dusza po śmierci umarłego idzie naprzód na sąd pana Boga, potem powraca do ciała i przy wyprowadzeniu zwłok postępuje na cmentarz i tam stoi przy grobie tak długo, dopóki ksiądz i obecni pogrzbowi nie rzucą grudki ziemi na zwłoki. Z cmentarza dusza udaje się na to miejsce, gdzie jej pan Bóg na sądzie wyznaczył" (*Zbiór* IX, 33). Podróż ta musi trwać długo, bo „powszechnie chowają kobiety w podwójnem ubraniu, tj. wdziewają na nie dwie koszule, dwoje spódnic, a to w tem mniemaniu, że jak w podróży zaziemskiej zniszczy się jej jedno ubranie, to znajdzie drugie w pogotowiu" (*tamże*, 32). „Nim ciało do grobu złożą, „duszyczka" błąka się koło domu, siada na śmietniku, a po pogrzebie uchodzi" (*Wisła* III, 730), tak powiadają w Małborskiem. W Radomskiem utrzymują, że duch nieboszczyka chodzi po świecie póki słyszy dzwony (*Radom.* I, 133). „Przez trzy noce po pogrzebie nieboszczyka, w domu nie gaszą światła i stawiają na oknie szklankę wody, kawałek chleba i kieliszek wódki na posiłek dla duszy, która zwykła przez trzy doby dom swój nawiedzać" (*Zbiór* XII, 229, z Podola). Porówn. *Chelm.* II, 217 i dał. „Skutkiem wiary w życie dusz pozagrobowe, lud uważa życie to już to za ciąg dalszy życia doczesnego, już za jego odbłask, czy echo. Więc wady i zalety, smutki i uciechy ziemskie, co większa, rozliczne wpływy i stosunki nieboszczyka z żyjącymi powtarzają się tam dość długo, a często i potęgują jeszcze" (*tamże* I, 187). Na Żmudzi lud opowiada, że pewna pani wróciła po śmierci i kazała pokojówce ubrać siebie w inną suknię i inaczej

uczesać (*Zbiór* XI, 245). Trzydniowa obecność duszy w pobliżu domu, lub grobu odbiła się w baśniach słowiańskich z takim wątkiem, że ojciec trzem synom nakazuje czuwać trzy noce nad swą mogiłą (np. *Chetch.* II, 132; *Zbiór* XI, 284 i in.). „Człowiek umarł... Kto spojrzy po trzykroć za piec, to śmierć zobaczy. Zaraz w izbie zatrzymują zegar, zwierciadło odwracają, aby się umarli w niem nie przeglądał, z łóżek zdejmują pierzyny i poduszki, aby się tam nie ukryła dusza... Do samej bramy cmentarnej dusza trzyma się jeszcze w człowieku, dla tego też i zwłoki jego są lżejsze; a dopiero gdy trumnę wnoszą na cmentarz, dusza opuszcza ciało i wtedy trumna staje się cięższą” (*Zbiór* XIV, 121—122, z Tarnobrzieskiego). Że dusza nie jest, w pojęciach ludu, czemś nie-cielesnem, na to mnóstwo mamy dowodów; przytaczamy tu niektóre. „Szyjąc suknie dla umarłego, tak mówią w Ropczyckiem, nie trzeba na nitce robić węzełków, boby go gniotły” (*Zbiór* X, 92, 145; XIV, 201, 209). Rzymskie „sit ei terra levis” brzmi echem w ukraińskim „niechaj jemu peròm zemlâ leżył” (*Zbiór* III, 133, 14). Nieboszczyk patrzy i widzi; może kogoś „wypatrzeć” i za sobą na tamten świat pociągnąć; więc starannie oczy mu zamykają, a czasami przykrywają pieniądzem, lub kamykiem (*Krak.* III, 179; *Zbiór* XIV, 121). Że dusze przysiadają na krzesłach i słomie, tośmy wyżej podali. Że się grzeją przy ognisku, to jeszcze w końcu XV w. w Polsce wiedziano (Jagić *Archiv* XIV, 191). Dusze na tamtym świecie jadają: „kto z Ukraińców przed „Spasem” zje jakiś owoc, ten swoich najmilszych krewnych, którzy już pomarli, pozbawia owoców przez cały rok” (*Zbiór* III, 96, 3); bo „w dniu tym Matka Boska rozdaje w niebie owoce dzieciom, a temu z nich, którego matka jadła owoce przed Spasem (6 sierp.), daje tylko połówkę” (*Zbiór* XIII, 165). Ale nie tylko owoce smakują duszom: spożywają one i rzeczy solidniejsze. „Gdy się wieczorem (po pogrzebie) rozejdą, gospodarujący w domu pozostawia zawsze na stole jeden pełny kieliszek gorzałki, lub szklanekę piwa, wraz z kawałkiem chleba, ciasta i pieczeni na noc dla duszy nieboszczyka. Czynią to i na drugą noc i wogóle dopóki ciało zmarłego nie zostanie pochowane” (*Lub.* I, 133). Górale Beskidowi opowiadają bajkę o pijaku, który, niby drugi Don Juan, przechodząc cmentarzem, zaprosił dusze na wieczerzę, a te odpowiedziały: „Jeno naryktuj dobrom wieczerze, to my ta przydziemy” (*Zbiór* V, 199, 7). W powieście Kamienieckim przekonani są, że dusze mają oczy, bo „jeżeli ktoś w domu umrze, to przez pewien czas nie biela izby, w której śmierć zaszła, boby się zachlapało oczy duszy” (*Wista*, VIII, 151). Dusze mają palce i drapią niemi ściany: w Gnieźnie pokazują na

ścianach zewnętrznych kościoła „maleńkie wydrążenia... lud twierdzi, że są to ślady dusz pokutujących, które raz w rok z grobów wstają i usiłują wejść do kościoła; znajdując zaś drzwi zawarte, starają dobyć się przez mur i suchemi palcami kościotrupów wiercą ściany” (*Pozn.* III, 218). Dusze wydają głosy: „Na cmentarzu często dają się słyszeć stękania, jęki; wydają je zmarli, którzy tym sposobem proszą żywych o modły” (*Wiśła* VIII, 149, 3).—Bardzo wiele dusz „pokutuje” w postaci duchów nadludzkich: rusałek, strzygoniów, planetników, mawek (miawek), perelesnyków, skarbników kopalniowych i stróżów skarbów, upiorów, strachów, ubożat (Jagięca *Archiv* XIV od 186), topielców itd.; nie przytaczamy szczegółów, boby to zanadto przypisy rozszerzyło; ciekawy czytelnik znajdzie wiele ich w artykułach F. S. Kraussa (*Wiśła* IV, 657—683), S. Jastrzębowskiego (*tamże* V, od 865), w dziele Lipperta *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch*, w Sozonowicza *Lenora*, str. 17—67, Spiessa *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode* itd.—Dodamy tu jeszcze kilka wskazówek, jak lud polski wyobraża sobie dalszą wędrówkę duszy po pogrzebie ciała, czyli po okresie mniej więcej trzydniowym, podczas którego dusza nie opuszcza okolic ziemskiego pobytu swojego. Posłuchajmy bardzo rozpowszechnionej pieśni pogrzebowej, której szczegóły lud przyjmuje z zupełną wiarą. „Wyleciała dusza z ciała, Na zielony łące padła. Wziena płakać, wziena krzyczyć: „Gdzież się teraś mám obrócić?” Usłyszał ją z nieba janioł I spuścił się do ni na dół. „Uchycze się, duso, prawy ręki, Przeprowadzę cię przez te męki. Uchycze mi się prawego skrzydła, Zaprowadzę cię do nieba”... „Wynijdz, Pietrze!”—„Kto kołace?”—„Dusa, panie, do raju chce”.—„Wynijdz, Pietrze, odpowiedz i: „Niech pokutuje rok w kolei” (*Kiel.* II, 146). Kolberg dodaje: „Powszechnie mniemanie między ludem o dusz zmarłych pokutowaniu w kolejach drogowych”. Odmianki pieśni tej znajdujemy w *Wiśle* III, 608, w *Łęcz.* 162, u *Kozł.* 258, *Pleszcz.* 188, *Święt.* 258, w *Wiśle* VIII, 787, *Kiel.* I, 64, *Kal.* I, 89, 126, *Lub.* II, 8 itd. „Jest dróżecka udeptana Do Jezusa Chrystusa pana; Udeptało ją dziewięć dus, A dziesiąta grzesná była, Za niemi stała. Wyleciały w rajske wrota, Pod niebiosą uderzyły...” (*Kiel.* II, 147).—Pobyt na „tamtym świecie” lud nasz wyobraża sobie według nauki chrześcijańskiej, więc w niebie, czyściu lub piekle; że zaś go pojmuje po ziemsku, to wynika z poziomu umysłu jego; w szczegóły pojąć tych tutaj nie wchodzimy, bo zbyt dobrze są czytelnikom znane.—Od czasu do czasu zmarli opuszczają przestworza zaziemskie i zstępują na padół nasz i to z rozmaitemi zamiarami. Co roku zgromadzają

się w kościele i odprawiają nabożeństwo: najczęściej mówią u nas, że to się odbywa w dzień Zaduszny. „W Zaduszki dusze zmarłych zgromadzają się do kościoła na nabożeństwo, które odprawia też zmarły ksiądz. Można je widzieć, ale dla ostrożności trzeba narzucić na siebie kożuch, wywrócony do góry włosiem, a na głowę garnek, aby, w razie poznania się dusz na obecności między niemi *świeżyny* (świeżego mięsa, ciała), czyli *przaśnej duszy* (żywego człowieka), ocalić się ucieczką, gdyż umarli starają się owego żywego człowieka, podpatrującego ich, rozerwać na części, a głowę urwać; więc gdy go dogonią, to rwą kożuch i zrywają garnek” (*Wisła* VIII, 149). „W Mikołajkach (na Mazurach), kiedy dzwonnik obudził się rano na Boże narodzenie i wstał, żeby dzwonić na ranną mszę, usłyszał śpiew w kościele. W mniemaniu, że zasnął, pośpieszył do kościoła. Kościół był rzeświście oświetlony i napełniony ludem; ale byli to sami nieboszczycy, a przy ołtarzu stał zmarły proboszcz” (*Wisła* VI, 795). Porówn. *Zbiór* X, 225; XIV, 79. *Pozn.* III, 44. *Maz.* I, 117 (procesja). *Krak.* I, 311; III, 23. *Chełm.* I, 142 (Wielkanoc). *Wisła* IX, 89 itd. Dusze zmarłych biorą udział w stypach. W Chełmskiem, w dzień Zaduszny (pomyślnica), gospodarz, sprawiający nabożeństwo za zmarłych ze swojej rodziny, zaprasza gości i usadzając ich za stół, „wprzód wzywa duchy swych umarłych krewnych, aby, wraz z gośćmi, zasiedli do stołu, czego ci dopełniają, acz widzialnie tylko dla psa i żebraka” (*Chełm.* I, 190). Wogóle wierzą tam, „że umarli mogą z grobów wychodzić na świat dla spełnienia jakiegoś zobowiązania, które zaniedbali, nawet dla zemsty itp.” (*tamże*, 187). „Kto pochodom pogrzebowym towarzyszy, skarbi sobie w przyszłości tę łaskę, że gdy sam umrze, wszystkie za życia przezeń wyprowadzone na cmentarz dusze wyjdą naprzeciw pogrzebowi jego na spotkanie (acz niewidzialnie dla żyjących), a każda ze świecą w ręku” (*tamże*, 186). W znanej u nas powszechnie pieśni zmarła Kasia rozmawia z grobu z Jasiem, który po siedmiu latach z wojny wraca (np. *Wójc.* I, 57); w innej znowu nieboszczyk uwozi narzeczoną na cmentarz (pieśni typu „Lenory”). W pieśni mazurskiej smutna kochanka idzie na grób swego miłego i woła: „O mój najmilejsy, odzywaj się do mnie, Co się rozweseli to tu serce we mnie.” On zaś odpowiada: „Moja najmilejsa, trudne odezwanie, Bo już trzeci rocek jak jam pochowany, A mój grób, kochana, na poły spróchniały, A moje gnacicki w proch się rozsypały” (*Kętrz.* 50). Nastusia odpowiada z grobu Iwaśnikowi, który ją zapytuje, kiedy się ma żenić (*Oles.* 399). Chociaż kochankowie nie pobiorą się za życia, na tamtym świecie będą należeli do siebie, a na sądzie ostatecznym staną

jako mąż i żona (*Chelm.* II, 160). Ileż posiadamy pieśni i podań o zjawianiu się zmarłej matki do drobnych dzieci, szczególnie gdy dostaną złą macochę!—Przypomnijny też sobie śliczne podanie o Zosi sierocie, unieśmiertelnione muzyką Moniuszki, co to tak płakała po matce, że ta dźwigać musiała pełne łez wiadra. Na weselu sieroty śpiewają, w imieniu zmarłej matki: „Ciężkość mię z grobu wstać, Swej córce błogostawieństwo dać!” (*Wójc.* II, 62). Naogół jednakże żywy człowiek woli, aby go zmarli nie odwiedzali. Wspominaliśmy już, że w różnych okolicach kładą pieniądze na oczach nieboszczykowi; Mazury wciskają mu monetę w rękę w tym celu, aby nie wracał, bo jest już wynagrodzony za swą pracę na ziemi (*Wista* VI, 789). W innych okolicach używają maku w tym celu. „Sypią mak na mogiłki wisielców, topielców, samobójców, pochowanych na rozdrożach, żeby z grobu nie wstawali i nie chodzili po świecie” (*Zbiór* III, 97, 17). Ale nie tylko w razach śmierci niezwyklej, lecz i pospolicie „wślad za wyniesioną trumną posypują makiem, żeby nieboszczyk wtedy tylko mógł przystąpić do domu, gdy wybiera wszystkie ziarnka maku” (*Zbiór* XIII, 148). Leją też wodę, aby przeszkodzić zmarłym powrót do domu. „Kobieta, która myła nieboszczyka, wynosi za nim wodę i wylewa ją za marami, albo karawanem. Ma to oznaczać: jeżeli dusza umarłego zechce wrócić, to przed domem będzie jezioro, którego przejść nie zdoła” (od Olsztyńka, *Wista* VI, 789).

30.—O zwyczajach w dzień Zaduszny pisałem w Nr. 44 *Wędrowca* r. 1891.

39.—Podróż żyjącego śmiertelnika do nieba znana jest w baśniach ludu naszego więcej ze strony humorystycznej. Czasami babę z kościoła złodzieje wyciągają w koszu, a jej się zdaje, że jedzie do raju; w innych znowu klechdach do wdowy przychodzi oszust i wmawia, że przybywa z tamtego świata i tam wraca, a kobieta daje mu różne rzeczy dla wręczenia nieboszczykowi mężowi (np. *Zbiór* XI, 274; Ciszewski „*Krakowiacy*” I, 216 i t. p.); w innym znowu cyklu bajek naszych, bardzo rozpowszechnionym, stary żołnierz złapał śmierć do torby i żywy stawi się w piekle, albo niebie, gdzie go nie chcą wpuszczać (np. *Zbiór* IX, 117; *Krak.* IV, 124; *Pozn.* VI, 195, 250; Zawiliński *Z powieści górali*, 65 i t. p.); w innym znowu szeregu baśni ktoś dostaje się do nieba na pnącej się w górę roślinie (*Święt.* 430; *Pozn.* VI, 350; *Zbiór* VIII, 299); humorystyczną bajkę o chłopie, który przez sen był w piekle i po obudzeniu się miał znak od policzka, podają

Rozprawy Akad. filol. VIII, 164. Bardziej poważnie występuje król ów, który, siedząc na orłach, postanowił „spenetrować” niebo, ale straszne gorąco omal nie naraziło go na los Ikara (*Krak.* IV, 103); musiał go zachęcić do tej wyprawy przykład króla „Salamuna”, który skrzydła sobie przyprawił, ale nie doleciał do celu, bo go anioł ostrzegł o niebezpieczeństwie (*Zbiór* VII, 38). Ciekawość, według ludu krakowskiego, zachęcała też prawnuków „Jadama” do stawiania wieży „Babilot”; chciało się im „zobaczyć niebo za życia” (*Krak.* III, 8). W pojęciu ludowem dostanie się do nieba za życia jest rzeczą niepodobną; chybaży trzeba zbudować wieżę z samych bochenków chleba (*Mátyás Świat i przyroda*, 8). Jeżeli zaś komu uda się ta wyprawa, to albo milczeć o niej musi, albo zaraz umiera, albo też czas na nią obrócony tak się przedłuży, że z kilku dni robią się setki lat i wędrowiec, wracając, nie zastaje już współczesników. Posiadamy w kilku odmiankach baśni o ubogim chłopie, zaproszonym na obiad do nieba, albo proszącym Pana Boga w kumy; w obu razach czas cudownie się przedłuża; to samo dzieje się z ludźmi, których np. Skarbnik, duch podziemny, oprowadza po przestworzach, przypominających otchłanie piekielne (np. *Zbiór* XI, 24; *Radom.* II, 220 i in.). Łatwiej jest za życia dostać się do czyścica i piekła, o czem niżej, w przypisie do str. 49. Podania o wdrapywaniu się na szklaną lub lodową górę, która niewątpliwie „tamten świat” przedstawia, należą, jak się zdaje, do tradycji przedchrześcijańskich (np. w Wójcickiego *Klechdach* II, od 34; por. artykuł W. Niedźwiedzkiego w *Niwie* XII, od 581). Umieszczenie „śpiących rycerzy” w czeluściach gór należy także, jak sądzę, do podań przedchrześcijańskich; por. *Wisła* III, od 845.

49.—Lud polski pojęcia swe o niebie, raju, tamtym świecie urobił głównie na podstawie podań chrześcijańskich, czerpiąc obficie dodatki i ubarwienie z opisów średniowiecznych i własnej wyobraźni. „Na tamtym świecie jest bardzo dobrze. Na jabłoniach rosną złote jabłka, na gruszkach złote gruszki, a kury niosą złote jaja. Ludzie są tam tacy mali, jak popki (lalki) i są bardzo dobrzy. Wszyscy w porządnej zgodzie z sobą żyją. Ci, którzy kopią sól w Wieliczce, słyszeli, jak na tamtym świecie baba na kury wołała: tiu, tiu, tiu!” (*Wisła* VII, 113). Również dobrze było w „ogrodzie rajskim”, gdzie Pan Bóg, na prośbę aniołów, umieścił pierwszych ludzi (*Krak.* III, 4). Nie tylko kury, ale są i koguty w raju: „skoro nadchodzi północ, niebo się wnetki otwiera, iskry spadają, a kogut rajski zaczyna pisać”, a za nim pieją ziemskie (*Zbiór* VII, III, 14). Owczarz, przewieziony przez wielką

wodę na grzbiecie ryby, trafił na tamten świat i myśli sobie, oglądając cuda jego: „Prześliczna ta kraina rajska! Sam cukier i kawa rośnie na drzewach, pomarańcze sam i cynamon”. Jaze strach, tak się najad, tak się napiął wody w źródle, co winny smak miała” (*Krak.* IV, 62.) Szczęśliwych mieszkańców raju lud nasz wyobraża sobie przeważnie w postaci białych owiec, pasących się spokojnie na przecudnej łące (*Chetch.* I, 167, *Kozł.* 197 i t. d.) „Jak się przyjdzie do nieba, to aż się dusza raduje: co tam złota, co tam srebra, djamentów... Posadzka tam jest z samych djamentów, a całe niebo to tak wygląda, jak u nas kościół w Dzikowie, tylko że ściany są ze złota, a sklepienie ze srebra i drogich kamieni. Jak dusza przyjdzie, tak zaraz Pan Bóg wychodzi na tęczę z wagą w ręce i na jednej wadze leżą jego (t. j. człowieka zmarłego) dobre uczynki, a na drugiej złe... Całe niebo tak jest zrobione, że jak człowiek popatrzy z nieba, to widzi wszystkich, co są w piekle i czyściu” (Matusiak *Nasze kwiaty* 15—16. Por. *Pozn.* VI, 350). „Blask pałacu niebieskiego przewyższa słońce, księżyc i gwiazdy... W niebie jest pełno okien na cały świat, ale ponieważ nie wolno ludziom widzieć, więc chmury są dane, które blask nieba zakrywają”. W środku pałacu siedzi Trójca Św., u stóp jej chóry anielskie, św. Piotr, apostołowie i t. d. „Dopieroż w niebie granie, śpiewanie rozkoszne i szczęście wiekuiste” (*Krak.* III, 21—22). „Gdy się błyska, powiadają, że się niebo otwiera”, a także i wtedy, gdy anieli wprowadzają duszę błogosławioną (Mątyás *Świat*, 8). „Największą liczbę przeciwieństw i niekonsekwencji w pojęciach ludu spotykamy w określaniu życia pozagrobowego”, mówi S. Jastrzębowski w *Wiśle* V, 865 i tamże podaje liczne tego dowody, a pomiędzy innymi zapisuje wierzenie, iż „w niebie dwory i chałupy nie są budowane z gliny i drzewa, lecz z dusz ludzkich”. „Niebo, powiada S. Polaczek (*Rudawa*, 96), lud sobie wyobraża, jako ogromny ogród, najcudniejszemi drzewami obsadzony, a najwonnieszemi zasiany zioły”.—Rzecz ciekawa, że się spotyka wskazówki, iż lud nie wszędzie ubożsamia raj z niebem. W piosnce, znanej z licznych odmianek, wyliczone są cztery przybytki pozaświatowe: „Do nieba panny, Do raju mężatki, Do oczyścia (tak!) wdowulinki, Do piekła babki” (*Roger*, nr. 514; *Kozł.* 158). „Tylko sami święci idą do nieba; inne dusze ludzkie idą albo wprost do raju, albo pierwiej przechodzą czyściec... Już z raju widać pałac niebieski; są do niego bramy, dróżki, gościńce, któremi z nieba wstępują w raj święci lub aniołowie... Kwiaty w raju są to dusze zmarłych dzieci. Raj, czyściec i piekło są na ziemi”, więc oczywiście niebo poza ziemią, nad nią leży (*Krak.* III, 22).—Czyściec w myśli ludu nie wiele się różni

od piekła. Leży on między niebem a piekłem (Jagić *Arch.* V, 648). „Droga do nieba prowadzi przez czyściec; czyściec ma więc leżeć obok nieba. Ogień czyściwy nie czepia się wszakże ludzi, których Pan Bóg przeznacza po śmierci wprost do nieba. Ogień czyściwy nie jest tak silny, jak ogień piekielny; zresztą nie utrzymują go djabli, lecz pali się sam przez się, mocą bożą” (*Święt.* 545). W Krakowskiem lud odróżnia otchłani od czyśca: w otchłani siedzą żydzi, a dawniej, przed Chrystusem, siedziały dusze, bez chrztu zmarłe; dzisiaj idą tam tylko żydzi i niedowiarki. Małe dzieci przechodzą czyściec, raz za siebie, drugi za rodziców, a trzeci raz za ojców chrzestnych (*Krak.* III, 21). „Do piekła idzie droga szeroka... Za piekłem są otchłanie dla żydów niedowiarków przeznaczone. Dalej następują zabudowania czyśca, bo czyściec wygląda jak zielonemi niwami otoczone wielkie miasto, gdzie każdy dom bez dachu jest sadzą (kozą, aresztem) dla pokutników. Słońce tam pali, kieby ogień rażący, lecz nic w nim nie spłonie. Djabli strzegą też czyśca, skąd idzie przez rzekę płomienistą bardzo wązki most do raj. Most ten nie szerszy nad stopę ludzką. Kto idzie z czyśca do raj, temu djabli przeszkadzają; pełno też ciernia i kolców na moście; drożyna licha i ciężka do przebycia; lecz w miarę zbliżania się do ogrodów rajszych, przeszkody ustają, gościniec się rozszerza. Wkońcu następują cudowne ogrody rajske. Tu się kończy ziemia, bo nad morzami górą idzie prościutki gościniec do nieba i z raj można widzieć niebo bez otwartą furtę. Tak tedy piekło, czyściec i raj są ufundowane na ziemi do skończenia wieków” (*Krak.* III, 38—39). Czyściec znajduje się tam, gdzie słońce zachodzi (*Zbiór* XIV, 189), leży pomiędzy niebem a piekłem (Jagić *Arch.* V, 648). Rozpowszechniona jest u ludu polskiego pieśń pobożna, w której do siedzącego na kamieniu pana Jezusa przychodzą święci „Pietr i Paweł”, a pan Jezus mówi do nich: „Pietrze-Pawle, weź te klucze, Idź do czyśca, wypuść dusze” (*Zbiór* IV, 87). W baśniach znowu Najśw. Panna uwalnia dusze-owieczki z piekła, ale wprzód, nim je do raj zaprowadzi, każe je pasać w czyścu (*Krak.* IV, 128). Do wielce zajmujących i obfitych w pomysły poetyckie należą legendy ludów słowiańskich, opowiadające o karach czyściwych i piekielnych za przewinienia ziemskie. Przybyszowi z ziemi ktoś, jak Wergiljusz Dantemu, tłumaczy, co znaczą różne pokuty i męki. I tak np. w baśni z Kujaw widzimy dwie kobiety, siedzące w płocie i wołające ratunku; znaczy to, że „chtórzy wyłamują na tym świecie drzewo z cudzego płota, to na tamtym świecie muszą ciągle w płocie ktwić (tkwić)”. Kobieta, pogrążona w okropnem błocie, cierpi na tej zasadzie, że „chto nie pozwala na

tym świecie, żeby jenni z jego studni wodę brali, to musi za te zazdrość na tamtym w błocie ciągle siedzieć". Tam znowu bodło się okropnie „dwóch wołów”; byli to dwaj mężczyźni, co się kłócili o rolę na świecie. Dalej pasło się stado niezmiernie chudych owiec, choć je otaczała tłusta trawa: zasada brzmiała: chto tu nigdy nie nasycony, chociaż we wszystko opływa, to i na tamtym świecie będzie ciągle głodny" (*Kuj.* I, 149—150). W innem znowu opowiadaniu siedzi pan w pustym pałacu o licznych komnatach i woła ciągle: Ciasno mi!, a chłop niesie kawał żelaza i krzyczy: Ciężko mi! Nasz Wergili tak to tłumaczy: „On pan, co wołał: Ciasno mi!, to wej był gospodarz, mniał strasny folwark, a jesce bidnem mniedze podorywał”, a o tym chłopie z żelazem tak prawi: „To wej było dwóch braci, jeden bidny, a drugi bogaty i ten bidny nie mniał sie cego jąc, bo tylo mniał kawał drewna; a ten bogaty przysed w nocy i porwał mu i te drewno” (*Chelch.* II, 48—50). Inne odmianki patrz *Krak.* IV, 136; *Zbiór* V, 219; VII, 26—27; XI, 244—45 i wiele in.—O piekle tak pieśń od Zgierza opowiada: „W tem piekle strawne dają, Siarką, smołą napawają; Ścielą, ścielą straszne łoże, Ostre szydła, brzytwy, noże” (*Łęcz.* 176); są tam „czartowskie płomienie” (*tamże*, 182). „Wkoło Lucypera kotły wielkie gotowały się ze smołą, z której duszyczki to ręce, to głowy wyciągały, płacząc, wyrzekając i przeklinając ciągle swoje życie ziemskie. Jednym djabli lali smołę palącą się w gardło, inne kuli, inne piekły, smażyli” (*Fozn.* VI, 200). Piekło zamknięte jest wielką żelazną bramą; poza nią na wielkim placu stoją ogromne gmachy, z których okopconych kominów wali dym gęsty i smrodliwy. Na placu pełno rozmaitych słupów, słupków, poręczy, szubienic, haków, łańcuchów, rusztowań i tym podobnych siepaczych narzędzi. Dalej jest druga brama i znowu plac za nią dokoła obudowany. „Wszędzie pełno dymu i smrodu siarczanego, a na samym środku widać studnię, z której nie tylko dym, ale nawet i żywy bucha ogień” (*tamże*, 213). Podług Nadrabian, piekło „jest wielką jaskinią w środku ziemi, w której djabli palą pod kotłami, smażąc w nich grzeszników... Głównym materiałem palnym ma być smoła, a obok niej siarka, którą palą tylko pod największemi kotłami... Brama i okienice piekielne zamykają się na wielkie żelazne zapory” (*Święt.* 544—45). „W piekle dusze gotują się w smole, mówi Mazur pruski; są jednak i kary osobliwe. Kto ukradł sieć, co się uważa za jeden z najcięższych grzechów, temu po śmierci będą wyrwane paznogie ze wszystkich palców i temi palcami będzie musiał rozwiązywać wszystkie węzły tej sieci” (*Wista* VI, 797). Ciekawe rysy piekła mieszczą się w baśniach naszych o Ma-

deju, p. *Wista*, w tomie III. Gdzie mianowicie znajduje się piekło, na to lud nasz daje różne odpowiedzi; w każdym razie mieści się ono gdzieś na ziemi, a raczej w ziemi. W Pieniążkowicach (powiat Nowotarski) opowiadają, że chłop z pewnej wsi sąsiedniej trafił w gąszczu na jaskinię i ujrzał u wejścia „małego djablaka”, a ten, na pytanie, co tam robi, odpowiedział: „Siedziem przy drzwiak piekielnyk” (*Zbiór* V, 189). Pod Lwowem znowu, „w lesie Basiowieckim, na łące ginie rzeka, zwana „djabelską” i w tem to miejscu jest otwór, przez który czarci zabierają ludzi do piekła” (*Wista* IV, 769). Gdzieindziej, daleko na północy, pod wsią Pokieuliszkami (powiat Marjampolski) jest góra zamkowa, a w niej „loch podziemny, niezgłębiony i bezdeny, uważany za bramę piekielną” (Połujański *Wędrówki po gub. August.* 341). Pod Ciechocinkiem także, w lesie Wydońskim, jest góra Piekielna i są wrota piekielne, „gdzie legendowe piekło i diabeł wielkie odgrywają rolę” (*Kuj.* I, 34). Krakowiacy zaś twierdzą, że „od kościołów św. Jakuba i Biernata widać kominy od piekła, co niby jak straszne góry wyglądają i od czasu do czasu ogniem sypią” (*Krak.* III, 38). W piekle panuje „najstarszy diabeł” Lucyper. Szczegóły o nim, ile się ukazuje w podaniach i wierzeniach, znajdują się w *Krak.* III, 19—25; *Chełch.* II, 139 i t. d. Ciekawa jest droga, jaką ten „światłonośca” (łacińś. lucifer, po grecku fōtofóros, albo fōsfóros=jutrzenka, gwiazda zaranna, Wenus) z niewinnej gwiazdy stał się przeklętym i umęczonym panem otchłani. Teologowie średniowieczni czytali w Izajaszu (XV, 12) patryjotyczne, a pięknie wyrażone uniesienia radości z upadku Babilonu i ironiczne nazwanie króla babilońskiego „jutrzenką”: „Jakoż to, żeś spadł z nieba, o jutrzenko, która wschodzisz rano? Powalonyś aż na ziemię, któryś wąlił narody!” Ustęp ten zestawiali ze słowami pana Jezusa (Łukasz X, 18), wyrzeczonemi przez wracających rozesłańców z wiadomością, że „djabli się nam poddają”: „Widziałem szatana, jako błyskawicę z nieba spadającego”; z tego zestawienia wysnuto wniosek, że owym szatanem jest jutrzenka (lucifer) Izajaszowa i tak Lucyfer, po naszymu Lucyper znalazł się w czeluściach piekła, jako herszt szatanów.

93.—Prof. Zíbrt (na początku pracy swej p. t. „Skříttek”, Praga 1891) tak mówi o czci bóstw domowych u Słowian: „Według starodawnego poglądu wszystkich podobno ludów na świecie, dusze zmarłych trwają w dalszych stosunkach z krewnymi swemi i to w stosunkach przyjacielskich... Zmarli przodkowie, według wierzeń ludowych, pozostają i nadal w kółku rodzinnem potomków... Z czci zmarłych przyjaciół, pradziadów, domniemanych opiekunów, z biegiem

czasu rozwinęła się u wszystkich narodów cześć i wzywanie duchów domowych, bóstw rodowych. Słowianie mieli i mają także swych bogów domowych. Nazwy ich, brzmiące po polsku dziad, po rusińsku diid, po rosyjsku i po czesku děd, świadczą, że w oczach plemion słowiańskich były to duchy przodków zmarłych, pradziadów". Tu autor wskazuje liczne źródła, z których można się dowiedzieć szczegółów tych wierzeń; dodamy do nich parę jeszcze wskazówek bibliograficznych i nieco faktów z polskich źródeł ludoznawczych. Wymieniamy więc Afanasjewa rozdziały XV i XXIV, oraz Lipperta *Christenthum*, Praga 1882, dział I części II. W *Wędrowcu* r. 1891, nr. 44 zwróciłem uwagę na przeżytek czci „dziadów” (przodków) w zwyczaju ludu naszego obdarzania „dziadów” (żebraków) w dzień Zaduszny. Porówn. *Ateneum* III, 139—140. Obrazki „patronów domowników” na ścianach chat mazowieckich p. *Maz.* IV, 88.

98.—Ktokolwiekby chciał spisać legendy o świętych, jak się one powtarzają u Słowian, w postaci podań, przysłówi i pieśni, musiałby sporą pracę przedsięwziąć, a byłaby nader wdzięczna i pożądana, zwłaszcza, gdyby dokonano ją porównawczo a krytycznie. Tutaj zamieścimy tylko spis imion świętych, które najczęściej znajdują się w pamięci i ustach ludu naszego, czy to z powodu oddawanej im czci, czy też ze względu na powtarzane o nich pieśni lub legendy: Adam, Agata, Aleksy, Anna, Antoni, Apolonja, Barbara, Bartłomiej, Błażej (i „błażejki”), Bronisława, Czesław, Dorota, Eljasz (szczególnie u Słowian północnych), Florjan, Franciszek, Grzegorz (i „gregorjanki”), Helena, Izydor, Jacek, Jadwiga, Jakub, Jan, Jerzy, Jędrzej, Józef, Katarzyna, Kazimierz, Kinga (Kunegunda), Klimas (Klemens), Kozmas i Damian, Krzysztof, Lenart (Leonard), Łucja, Łukasz, Maciej, Magdalena, Małgorzata, Marcin, Marek, Michał, Mikołaj, Paweł, Piotr, Roch, Rozalja, Salomea, Stanisław, Szczepan, Tekla, Tomasz, Urszula, Walenty, Wawrzyniec, Wit, Wojciech, Zofja, Zuzanna.

101.—Wieśniak słowiański, pod względem wyobrażeń o opętaniu i chorobach, stoi dzisiaj jeszcze na stanowisku dzikiego Afrykanina, lub Australczyka. „Lud tutejszy wierzy, iż choroba u ludzi zdarza się tylko za sprawą „złego”, czyli „djabła”, mówi p. I. Piątkowska o Sieradzkim (*Wista* VIII, 135). Twierdzenie to można śmiało przenieść na cały obszar Słowiańszczyzny, z tem tylko ograniczeniem, że często nie od djabła wprost, lecz przez pośrednictwo będących z nim w porozumieniu osób (ciot, czarownic, czaro-

że nie jest wstającym z grobu nieboszczykiem, lecz kobietą żyjącą, która, skutkiem różnych powodów, musi być zmorą. Lud polski opowiada, że jedną ze zwykłych przyczyn przestoczenia się dziecka w zmorę jest to, gdy rodzice chrzestni, podczas chrztu, na pytanie księdza niewyraźnie wymówią wyraz „wiary”, tak że słyhać „mary”, albo nawet gdy podczas obrzędu myślą o zmorze. Nazwy u nas, oprócz zmory, słyhać: Mara, Mora, Gnieciuch, Wiedźma, Wiek albo Gniotek (Matusiak *Nasze kwiaty*, 20; *Zbiór* XIII, 77), Kicimora (*Rad.* I, 262). W Poznańskim znają Morę żeńską i Morusa męskiego (*Pozn.* VII, 38). Kobieta, włócząca się po nocach, jako zmorą, wygląda blado i ma oczy podpuchnięte, a wargę dolną obwisłą. Nieraz trzy siostry, nawet siedm ich bywa zmorami; duszą i wysysają nie tylko ludzi, ale konie, bydło, drzewa, ciernie, piasek, kamienie, wodę itd.; duszą np. szakłak i ten dlatego nie prosto rośnie (*Wasil.* 91); hasają nocami na koniach, zaplatają im grzywy. Udaje się czasami je złapać: różne są na to sposoby; jedni nożem je przybijają do łóżka, inni łowią na pasek św. Franciszka; komuś udało się uwięzić zmorę uzdą z łyka lipowego; wtedy zmorą obróciła się w konia; pogromca jej kazał konia podkuć i trzy dni na nim jeździł; okazało się, że była to jego gospodyni (*Zbiór* IX, 69—70). Zmora, gdy ją łowią, zmienia się w różne przedmioty i istoty, a także wciska się do domów jako komar, mucha, mysz, żdźbło słomy, ziarno, kotka, piasek, trawka, tasiemka, podwiązka, igła, pies, klacz, krowa, pchła, ćma, lub „inny jaki robak” (*Wista* IV, 787). Znana jest w licznych odmiankach bajeczka o ojcu, który miał trzy, albo więcej córek zmorami; nocował u niego ksiądz, albo dziadek, podpatrzył, że dziewczyny są zmorami i ostrzegł o tem ojca. Kiedy jednakże zetnie się krzak cierniowy, lub drzewo, którego soki wysysa zmorą, to będąca nią kobieta zwykle zaraz umiera. Na Szląsku chodzi gadka o dziewczynie, która, urodziwszy się zmorą, w napadach „zmorowstwa” swojego kurczyła się tak dalece, że pozostawała z niej tylko głowa (*Rozprawy filol. Akademji Krak.* XII, 76—77). Zmora jeździ na kółku od kołowrotka (*Nadm.* 114—119), albo od pługa (*Kuj.* I, 103), albo też przybywa, jako wielkie toczące się koło (*Wista* III, 730); ssie człowieka śpiącego, wkładając język swój w jego usta (*Pozn.* VII, 42; *Zbiór* VIII, 291; XI, 19—20), „nasiadając śpiącego” (*Wista* VII, 733); człowiek, będący zmorą, nie ma kiszek (*Zbiór* X, 111—112). Psy czują zbliżanie się zmory i głośno szczekają (*Fed.* 427—430). Więcej szczegółów o zmorach patrz: *Zbiór* IX, 69—70; *Wista* I, 73; Ramuła *Słownik pomor.* od 285; *Wista* IV, 713 (w Czechach); *Zbiór* XIV, 186; *Kuj.* II, 266; *Krak.* III, 68—75; *Wasil.*

91; *Fed.* 427 — 430; *Wisła* IV, 787; VI, 177 — 180; VIII, 366. Wójcicki w *Kłosach* IV, 67 i w *Klechdach* II, 160; *Máchal* 175—180.

163.—Duchy domowe, opiekuńcze noszą różne nazwy u Słowian: Domowój u Wielkorusinów, Didko, Diduch i Domowýk u Ukraińców, Gospodarziczek u Czechów, Boże sedleszko u Łużyczan, a u nas w różnych okolicach: Chobołd, Kołbuk lub Kłobuk, Chowaniec albo Chowaniek, Gospodarczyk, Iskrzycki, Komornik, Latawiec albo Lataniec, Piecuch, Skrzytek, niegdyś Ubożę itd. Prastare podania o duchach domowych najwierniej przechował lud wielkoruski (*Afan.* II, od 66), chociaż i z wierzeń innych Słowian, układając rozsiane po różnych zakątkach rysy poszczególne, daje się ułożyć dość wyraźny obraz tej postaci mitologicznej. Jest ona przeważnie życzliwa ludziom i dobroczynna; trzyma się jednej rodziny i zagrody; przebywa najczęściej wpobliżu ogniska domowego (w piecu, za, lub pod piecem, w łaźni, suszarni, stodole, stajni); wygląda jak stary, mały, kudłaty i brodaty człowieczek; ubiera się w kożuszek i czapkę kosmatą; wykonywa nieraz roboty gospodarskie: młóci, czyści i przejeżdża konie itd.; przysparza ziarna i dobytku; broni domu od napaści innych duchów; miewa żonę i dzieci; wpada czasami w gniew i hałasuje na poddaszu. W wierzeniach ludu polskiego występuje nieraz w postaci znoszącego ziarna i pieniądze latawca. Zdaniem mitologów, podania dzisiejsze o duchach domowych są pozostałością i echem prastarej wiary w duchy przodków, która się odnajduje w wierzeniach wszystkich ludów aryjskich i niearyjskich. Więcej szczegółów o dotyczących podaniach słowiańskich patrz w dziele Máchala, 89—107.

172.—Patrz przypis mój do str. 101 tomu I dzieła niniejszego (o wodnikach i topielcach).

177.—Duchy leśne znane są dobrze Słowianom; rozpisuje się o nich *Máchal*, 124—132, *Afan.* w rozdziale XVII i Mannhardt w obszernem dziele *Der Baumkultus* 1875. Przytaczamy parę wiadomości o dotyczących wierzeniach ludu polskiego. „Wśród rozległych lasów puszczy Sandomierskiej można nieraz w wielu miejscach napotkać „ducha leśnego”. Poznaje się go po gwizdaniu, dolatującym z wysokich choic” (*Zbiór* XIV, 185). U Koziarów i Wochów, w Siedleckiem „Borowy (duch) mieszka w lasach, odzywa się, aby ludzi w błąd wprowadzić i podobno jest małego wzrostu, ale ma długą do samej ziemi brodę” (*Wisła* VII, 734). Jakiś „Borowiec

siedzi na drzewie i głosem zaczyna przechodniów (*Zbiór* XI, 41, z Olkuskiego); a kto „hopa” (woła „hop!”) po zachodzie słońca pod lasem, to może wywołać jakieś „lichy” z lasu, które lata, wygląda czarno i ma postać podobną do kopca siana” (*Zbiór* IX, 65, od Kielc). W pieśniach ludowych spotykamy porównanie do „leśnej potwory” (*Roger*, nr. 386) i do „leśnej bestyi” (*Kuj.* II, 54). Zmorski w *Wieży siedmiu mędrców*, 32, nazywa ducha leśnego „Leśnikiem”, a w *Podaniach*, 145, „djabłem leśnym.” Przypomnijmy też sobie znane podania o „Borucie” i „Rokicie”, niewątpliwych duchach leśnych. Wiele też baśni o „Rusałkach” wyprowadza na scenę także duchy w postaci pięknych, zdradliwych dziewcz, kołyszących się na drzewach i wabiących pięknem śpiewaniem.

197.—O czci węzów dużo wskazówek mieści w sobie rozprawa E. Majewskiego „Wąż w mowie i pojęciach ludu, przeważnie polskiego,” drukowana w t. VI *Wisły* (1893), oraz w odbitce.

202.—Autor nasz na str. 200 świetnie rozwija rodowód „bóstw gatunkowych,” niby uosobionych rodziców wszech jestestw, pojmowanych, jako gromady spokrewnionych ze sobą gatunków i rodzajów zwierzęcych, roślinnych, nawet mineralnych i wogóle nieorganicznych. Przytaczamy tu, jako ilustrację, szereg przykładów z najbliższych nam dziedzin, w których występuje jakiś przodek idealny, jakiś przodek domniemany różnych istot, zwany najczęściej „matką,” czasami „ojcem,” „królem,” „starszym” itp. Nie mówiąc już, że diabli w piekle mają swojego „najstarszego,” albo „ojca” (np. w *Zbiorze* VIII, 314), ale i wiatry nie są bez rodziców: u wszystkich Słowian znany jest „ojciec,” albo „król wiatrów” (*Máchal*, 71), zwany u Czechów także „matką wiatrów” (*Wisła* IV, 721; *Máchal*, 74), zupełnie tak samo, jak u Łotyszów „weja mâte” (Sprogis *Pamjatniki latyš. narod. tworē.*, 20). „Sojec,” inaczej zwany „szojec,” „sejec,” „seniec” (eupatorium cannabinum) „jest, w pojęciu ludu, najstarszą rośliną, bo ją p. Bóg pierwszą stworzył” (*Zbiór* VI, 310); „utrzymują (w Olkuskiem), że ojcem wszystkiego ziela jest „szojec,” matką zaś, według jednych, jest „saklak” (*rhamnus catharticus*), według innych „trojeść” (*lysimachia vulg.*)” (*Zbiór* XI, 51). W bajce krakowskiej występują „wilczy król” (ś. Mikołaj), „niedźwiedzi król” i „lwowski (lwi) król” (*Krak.* IV, 72), a w Woli Batorskiej powiadają, że „ziola mają swego ojca i matkę” (*Zbiór* VI, 204). W rękopisie łacińsko-polskim z XV w. czytamy: „artemisia bylycza (bylica) est mater omnium herbarum” (*Śprawozd. ko-*

misji język. III, 70); dzisiaj jeszcze lud nasz nazywa ją „matką zielną” (*Wista* V, 172), a dawni Czesi mianowali ją černo-był, albo „matka bylen” (*Živa* IX, 27). W bajkach naszych spotykamy „matkę myszy” (*Wista* VII, 154), „matkę żab” (*tamże*; toż i na Ukrainie, *Zbiór* IX, 96), „nastarsego scura” (*Święt.* 531), „najstarszą mrówkę” (*Zbiór* XI, 92). W baśni z Przasnyskiego widzimy pana zwierząt, pana ptaków i pana chmur (*Chetch.* I, 278—280). Jest podanie na Ukrainie, że sen-trawa (*anemone pratensis*) „nie ma matki, jak inne rośliny; ma ona tylko macochę, która ją co roku wypędza z ziemi rychlej od wszystkich innych kwiatów, używając do tego następującego wybiegu: skoro powietrze się ociepli, roztopi się śnieg i wiosenne zacznie przygrzewać słońce, macocha mówi do swego nie lubionego dziecięcia: „Son, son, stupaj won, bo uže usi ćwitki začwily, tilko tebe nemà,” a posłuszny sen wyłazi z ziemi, patrzy: jeszcze niema żadnego z jego towarzyszy, zwiesi więc swoją modrą główkę na bok, jak sierota i drżenie, póki się nie pojawią towarzysze: kozielcy, miodunki, fjołki i inne” (*Zbiór* III, 98. Toż w *Etnograf. obozr.* 1889, III, 115). W pieśniach łotewskich często się spotyka „matka” różnych rzeczy i istot, tak np. „matka morza” (*Sprogis*, 2), „matka wiatru” (*tamże*, 20, 93), „matka lasów” (*tamże* 26), „matka pszczoł” (*tamże*, 83), a nawet „matka ziemi” (*tamże*, 218), „matka cmentarza” (*tamże*, 218) i „matka nieboszczyków” (*tamże*, 219). W baśni z Bengalù mowa jest o „nasieniu ognia,” „nasieniu cierni” i „nasieniu wody,” ob. *Cosquin Contes pop. de Lorraine*, I, 153; porówn. *tamże* „król lisów” I, 55, „król myszy” I, 218, „królowa ryb” II, 56, „król ptaków,” „król zwierząt” II, 73, „król mrówek” II, 243 itd.; porówn. *Wista* IX, 160 (u Czyrów). — Więcej szczegółów i przykładów znajdzie czytelnik u *Afan.* II, 132—33 (z tak zwanej „Gołubinej knigi”) i w *Mannhardta Mytholog. Forschungen* 1884, w rozdziale o Demetrze.

305. — Sposoby sprowadzania deszczu znane są, zdaje się, wszystkim ludom świata. Przypomnijmy sobie przysłowie: „Kiedy człowiek łakę kosi, lada babą deszcz uprosi”; tutaj przez babę nie należy rozumieć czarownicy, bo te przeciwnie najbardziej są podejrzewane o sprowadzanie posuchy. „Baba ciota siedzi gdzieś na jajach na dębie i dopóki nie wyleże, susza trwać będzie... Szedł borowy (gajowy), ujrzał gęś na gnieździe i postrzelił ją... Nie była to gęś, ale gościnna (karczmarka) z poblizkiego gościńca... Borowy znalazł w gnieździe trzy jaja; gdy je rozłupł, ujrzał w jednym z nich suszę, w drugim grad, a w trzecim wąsionki (gąsienice)” (*Pozn.* VII, 127—128). W tym też celu trzeba pławić czarownice (*Wista* IV, 868; porówn. zanurzanie Marabutów *Wista* V, 452).

Ponieważ czarownica przybiera czasami postać ropuchy, albo kury, więc skutecznym środkiem sprowadzenia deszczu w suszę, sprowadzaną zwykle przez czarownice, jest wieszanie żaby za nogę (*Zbiór* I, 106; IV, 69; XI, 207). Rośnie na łąkach trawa, sprowadzająca deszcz; tę, gdy się skosi, zaraz deszcz pada (*Fed.* 282—83; *Wista* VIII, 809). W niektórych okolicach sprowadzają duchownego, aby poświęcił studnię (*Zbiór* IV, 69); zdaje się, że przy tem chodzi nie o samo święcenie, lecz o poglądowe pokazanie władcom chmur i ulew, czego ludziom potrzeba; krople wody, spadające do studni, naśladują deszcz upragniony; z tą myślą i w tymże celu sypią mak do studni i leją do niej wodę (*Zbiór* XI, 207; XIII, 183; *Chetm.* II, 159; *Wista* VIII, 810; *Fed.* 283. Taką wskazówką poglądową, niby rozmowa na migi z istotami nadprzyrodzonymi, nie pojmującemi mowy ludzkiej, zawiera się w następnych obrzędach ku sprowadzeniu deszczu: wtaczają wóz, albo zanurzają wrota, nawet krzyżyk do wody (*Zbiór* III, 13; *Chetm.* II, 159; *Wista* VII, 621); ciągną beczkę z wodą na wzgórek (*Wista* III, 503); wreszcie „orzą wodę” (opis w *Wiśle* IV, 332—33). Pan H. Łopaciński udzielił mi notatki, spisanej ze słów p. R., człowieka dziś już wiekowego, opiewającej, że w r. 1825, we wsi Górki-Duże (powiat Piotrkowski) panowały takie upały, że aż torf się zapalił; sprowadzenie ich lud przypisywał złośliwości czarownicy. Aby deszcz sprowadzić, urządzono wprząc wszystkie kobiety do wielkich sań, na których umieszczono beczki z wodą. Kobiety, w liczbie około stu, ciągnęły sanie długim sznurem od sieci, a mężczyźni poganiiali. W ten sposób objechało staw, znajdujący się we wsi. Widać, że ludek dobrze sobie wymyślił, bo dnia tegoż wieczorem spadł deszcz obfity, ku wielkiej radości mieszkańców. W Serbji, w razie długotrwałej posuchy, odbywa się „oblewianie Dodoli”; obrządek ten polega na tem, że zwleczoną do naga dziewczynę towarzyszki obwijają w zioła i kwiaty, tak że staje się z niej niby słup zieleni i kwiecia. Z tak przybraną Dodolą obcho-dzą całą wieś, zatrzymując się przed każdą zagrodą; ona tańczy, a orszak śpiewa pieśń o deszcz do Boga; gospodyni wychodzi i zlewa Dodolę wiadrem wody (R. Zmorski w *Tygodniku ilustr.* ser. I, t. XI, str. 195). Zdaje się, że „kust” pole-ski i nasz „maik” i „gaik” są w zapomnianym dzisiaj związku z obrzędami, mającemi deszcze sprowadzać (o „kuście” patrz *Zbiór* II, od 260). Porów. *Máchal*, 63; *Ausland* 1872, str. 364; *Revue des deux mondes* 1874, styczeń 15, str. 283 (o Japonji); *Wista* III, 823 (o Włoszech); *Afan.* II, 171—179; III, 148, 184.

- i dal., ii, 1 i dal. Wędrowka dusz, czyli metempsychoza, ii, 2, odrodzenie się w ciele ludzkim, 3, w zwierzętach, roślinach, martwych przedmiotach, 9 i dal.; dusze zostają na ziemi przy ludziach w pobliżu mieszkań, zwłok lub mogił, i 133, 368, ii, 22 i dal., 123, 381 i dal. Wystawianie pożywienia dla duszy, ii, 27, jej mieszkanie po pogrzebie, 49 i dal., 61, jej życie przyszłe, i, 376 i dal., ii, 62 i dal. Stosunek duszy do ducha w ogólności, 171; dusze przechodzą w demony, duchy opiekuńcze, bóstwa, 91, 101, 157, 164, 303, 311; cześć przodków, 92 i dal.; dusze w ludziach, zwierzętach, roślinach, przedmiotach, 121, 124, 157, 191; mistyczne znaczenie wyrazu dusza, 298.
- Dusze roślin, i, 389.
- Dusze roślinne, czuciowe i umysłowe, i, 358.
- Dusze świata, ii, 277 i dal., 293.
- Dusza-widmo, i, 353; podobna do ciała, 369.
- Dwie ścieżki, alegoria, i, 387.
- Dwudziestkowy system, i, 220; przeżytek w języku francuskim i angielskim, 221.
- Dyn, ii, 213.
- Dzieci oczyszczanie, ii, 357 i dal.
- Dzieci, imiona porządkowe dla nich, i, 214; karmione przez dzikie zwierzęta, 237; otrzymują imiona i dusze przodków, i, 3. Ofiary z dzieci, 330, 334.
- Dziesiętny system, i, 220.
- Dzień, słońce jego okiem, i, 290.
- Dzień i noc, mity, i, 269, 280 i dal., ii, 41, 267.
- Dzika kultura przedstawicielką cywilizacji pierwotnej, i, 30, ii, 369. Magia, czarownictwo i spirytyzm, i, 104 i dal. Mowa, i, 200, ii, 371; liczebniki, i, 205; podanie, 239, 271; wiara w dusze, 410, życie przyszłe, ii, 85; animistyczna teoria natury, 148, 295. Politeizm 205, dualizm, 252, przewaga, 267, rytuały i ceremonie, 300, 311, 340, 350, 357.
- Dziki myśliwiec, i, 300, ii, 222.
- Dziura do wypuszczania duszy, i, 372.
- Dźwięki cmokane, i, 150, 166.
- Dźwięk uczuciowy, i, 148 i dal.
- Dżengis Chana cześć, ii, 96.
- Edda, i, 82, ii, 65.
- Egzorcyzm ob. wypędzanie.
- El, ii, 294.
- Elagabal, Elagabalus, Heljogabal, ii, 244, 331.
- Eljasz, bóg grzmotu, ii, 218.
- Elizeum, ii, 80.
- Endor(u), czarownica z, i, 366.
- Energumeni opętani, ii, 114.
- Entuzjazm, zmienione znaczenie e---mu, ii, 149.
- Ekspresyjny dźwięk modyfikuje wyrazy, i, 184.
- Eol, i, 355, ii, 222.
- Epileptyczne napady skutkiem opętania przez diabła, ii, 107, 113; sztucznie wywołane 318.
- Epikurejska teoria rozwoju kultury, i, 43, 62, duszy, 374, wyobrażeń, 374.
- Eponimiczni przodkowie, podania o nich, i, 319, 328, ii, 193.
- Erlkönig, Irle---Char, ii, 257.
- Esencja pożywienia zjadana przez dusze ii, 33, 315.
- Estulap, inkubacja w świątyni, ii, 99; węże jego, ii, 198.
- Eteryczna substancja duszy, i, 375; ducha, ii, 163.
- Etnologiczne dowody z mitów o plemionach potwornych, i, 311, i dal.; z eponimicznych rodowodów rasowych 331.
- Etykieta, znaczenie, i, 91.
- Etymologiczne mity: nazwy miejscowości, i, 326, ludzi, 327, ludy, miasta, itp. wyprowadzane od eponimicznych przodków lub założycieli, 338.
- Euhemeryzm, i, 225.
- Evans John o narzędziach kamiennych, i, 65.
- Evans Sebastian, i, 106, 425.
- Exeter, mit o nazwie, i, 326.
- Fantazja w mitologii, i, 263, 334, oparta na doświadczeniu, i, 230, 251, 256.
- Farrar ks. F. W. i, 143, ii, 69.
- Fauny i satyry, ii, 187.
- Feralia, ii, 35.
- Fergusson J. o czczeniu drzew, ii, 180, o czci węzów, 198.
- Fetysz, etymologia, ii, 117.
- Fetysyzm, określenie, ii, 117, nauka o fet... i, 392, ii, 128 i dal. 142, 169, 178, 222 i dal.; przeżytek f. 130; stosunek do filozoficznej teorii siły, 131, do czci przyrody 169, do czci zwierząt, 189; przejście do politeizmu, 200, do supremacji 276, do panteizmu, 293.
- Fidży i Afryka połudn., wspólny mit o księżycu, i, 293, 429.

- Filologia rozwojowa, i, 171, 196.
 Finnowie jako czarownicy, i, 82, 106.
 Formalizm, ii, 300, 307.
 Formułki, modlitwa, ii, 307; czary, 309.
 Franciszka św. jej Aniołowie stróże, ii, 167.
 Gajatri, codzienna modlitwa słoneczna braminów, ii, 242.
 Garncarstwo, dowody ze szczątków, i, 58, brak krążka, 59, 64.
 Gataker o losach, i, 77.
 Gatunków bóstwa p. Bóstwa gatunkowe.
 Gienjusz opiekunczy albo przy urodzeniu, ii, 164, 179, dobry i zły, 166, zmienne znaczenie wyrazu 148.
 Giermańska i skandynawska mitologia i religja, ofiary pogrzebowe, i, 381, 403, Walhalla, ii, 64, 74, Hel, i, 287, ii, 74, Odyn Wodan, i, 291, 300, ii, 222, Loki, i, 81, 302, Thor, Donner, ii, 219; słońce i księżyc, i, 242, ii, 243.
 Gibbon o rozwoju kultury, i, 40.
 Gheber albo Gour, ii, 233.
 Gheel, zakład dla obłąkanych, ii, 117.
 Glanvil, Saducismus Triumphatus, ii, 115.
 Głos strachów i innych duchów, szep, ćwierkanie, szemranie, i, 371, ii, 109.
 Głowa wieprza, ii, 339.
 Głuchoniemi liczący, i, 206, 221; wyobrażenia mityczne 250, 340.
 Gog i Magog, i, 318, 319.
 Goguet o zwyrodnieniu i rozwoju, i, 45.
 Gotowanie w skórze, i, 49.
 Góra magnesowa, podanie o niej, i, 309.
 Góra, mieszkanie dusz zmarłych, ii, 51; wchodzenie na górę dla otrzymania deszczu, ii, 214.
 Góra szklana, Auaifelas, i, 403.
 Graje, oko, i, 292.
 Grecka mitologia i religja, i, 267, 273, 289. Obrzędy pogrzebowe, 381, 402, życie przyszłe, ii, 44, 52 i dal. duchy przyrody i politeizm, 170 i dal. Zeus, 213 i dal. 294. Demetra 225, 254; Nereusz, Posejdon, 228, Hefajstos, Hestja, 234; Apollo, 243, Hekata, Artemida, 250; cześć kamieni 135, ofiara, 320, 328, orientacja, 354, lustracja, 364.
 Groble z muszli, i, 62.
 Groby, ślady ofiar pogrzebowych, i, 399.
 Grote o mitologii, i, 233, 332.
 Gry arytmetyczne, i, 74, 83, 417.
 Gry, stosunek gier dziecięcych do po-
 ważnych zajęć, i, 72; gry rachunkowe 73, stosunek gier hazardownych do wróżenia, 76.
 Guarani, nazwa, i, 331.
 Guntrama sen, i, 363.
 Gwiazda poranna i wieczorna, podanie, i, 234, 289.
 Gwiazdy, podania, i, 242, 294; dusze gwiazd, i, 118, 243.
 Gwiazdozbiory, podania, i, 244, 295, 430.
 Hades, świat podziemny duchów zmarłych, 279, ii, 54 i dal., 67, 78, 256; zjeżdżanie do H-su, i, 285, ii, 39, 44, 68, uosobienie H. ii, 45, 258.
 Haliburton o obrzędach przy kichaniu, i, 97.
 Halstuchy duchownych, i, 28.
 Hamadrjada, ii, 181.
 Hanuman, bóg-mała, i, 311.
 Hara-kari, i, 380.
 Harmodjusz i Arystogiton, ii, 52.
 Harpie, ii, 222.
 Haruspikacja, i, 113, ii, 147.
 Hazardowne gry w stosunku do wróżbiarstwa, i, 76,
 Haszys, ii, 348.
 Hebrydy, niska kultura, i, 49.
 Hefajstos, ii, 175, 231.
 Hejcz Kamezatzyków, ii, 39.
 Hekata, i, 134, ii, 250, 348.
 Hel, bogini śmierci, i, 252, 287, ii, 74, 258.
 Helleńska genealogja ras, i, 332.
 Henoeh, księga, i, 336.
 Hera, ii, 253.
 Herakles, ii, 243, Hezjona, i, 282.
 Hermes Trismegistus, ii, 146.
 Hermotimos, 361, ii, 11.
 Hestja, ii, 235.
 Hezjod, wyspy błogosławionych, ii, 52.
 Hiawatha, pieśń, i, 286, 299.
 Hieronim św., ii, 354.
 Histerja itd. wskutek opętania, ii, 106; sztucznie wywołana, 348.
 Historia, stosunek podania do historii, i, 234, 341, ii, 372, krytyka hist. i, 236, podobieństwo mitu przyrodniczego do hist., 266.
 Hjadi, i, 295.
 Hjerarchja politeistyczna, ii, 205, 278, 288.
 Holyoak, Holywood, i t. d., ii, 188.
 Horne Tooke o wykrzyknikach, i, 154.
 Huicilopochtli, ii, 210, 254.
 Humboldt W. o ciągłości cywilizacji, i,

- 29, o mowie, 200, o liczebnikach, 213.
 Hunnowie olbrzymi, i, 318.
 Huragan, i, 301.
- Idee, stosunek duszy epikurejskiej do duszy przedmiotowej, i, 408, bóstw platońskich do gatunkowych, ii, 200.
 Ilja, ii, 218.
 Imiona dzieci porządkowe, i, 214; stosunek imion przedmiotowych do podania, 254; wprowadzenie bohaterów indywidualnych do podań, 325; nazwy miejsc, plemion, krajów, tworzenie z nich podań 326; dzieci noszą imiona przodków, ii, 4; obrzędy przy dawaniu imienia. 357.
 Imiona osób w mitologii, i, 254, 325, 327.
 Imiona plemienne od przodków mitycznych, i, 328.
 Indochińskie mowy, barwa muzyczna dźwięku samogłosek, i, 149, 425.
 Indra, i, 268, ii, 218.
 Infernus, ii, 68.
 Inkowie, mity o pochodzeniu i cywilizacji, i, 243, 293, ii, 240, 249.
 Inkuby i sukkuby, ii, 156.
 Innocenty VIII, bulla przeciwko czarom, i, 126, ii, 156.
 Irlandja, niska kultura, i, 44.
 Isegrim, i, 340.
- Jama, ii, 45, 261.
 Jamblichus, i, 135, ii, 154.
 Jan św., święto śródlatnie, ii, 247.
 January św., krew jego, i, 139.
 Jasnovidzenie, i, 358.
 Jednobóstwo, ii, 274.
 Jednokie ludy, i, 322.
 Jezidizm, ii, 273.
 Johnson dr., i, 19, ii, 21.
 Jones sir W. o bogach przyrody, ii, 208, 236.
 Josko, Joskeha i Tawiskara, podania, i, 243, 288, ii, 267.
 Juliusz Cezar, i, 267.
 Jupiter, i, 290, ii, 213 i dal.
- Kaaba, czarny kamień, ii, 136.
 Kagoci, i, 106, 316.
 Kakodaimonia, ii, 113.
 Kalewala, epopea fińska, ii, 39, 67, 77, 215.
 Kali, ii, 354.
 Kami, religja japońska, ii, 96, 249, 290.
 Kamienie, cześć, ii, 132 i dal., 209, 322; kamienie stojące przedmiotem czci, ii, 135.
 Kong-hi o igle magnesowej, i, 309.
 Kapłani spożywają cztery ciarne, ii, 315.
 Karły, mity, i, 317; związek z dolmenami, 319; małpy, 319.
 Karły, podania, i, 317.
 Karty, i, 80, 115.
 Kassawa, i, 64.
 Katenoteizm, ii, 294.
 Kadzenie ob. Lustracja.
 Kadzidło, ii, 318.
 Kadzielnica, ii, 319.
 Kepler o wszechduszy, ii, 293.
 Kichanie, pozdrowienie, i, 92, 418; związek z wpływem duchów, 93.
 Kiczi Manitu i Maczi Manitu, dobry i zły duch, ii, 269.
 Kimerejska noc, ii, 40.
 Kinokefali, i, 321.
 Klemm Gustaw o rozwoju narzędzi, i, 65.
 Kobong, czyli totem, ii, 193.
 Kocia muzyka przy zaćmieniach, i, 274.
 Kolumb, poszukiwania raju ziemskiego, ii, 51. Kolumban św. i, 98.
 Kokosowy orzech używany przez wróżbitów, i, 78.
 Konfucjusz, i, 139; ofiary krwawe, 381, ii, 36; duchy, 169; imię bóstwa najwyższego 292.
 Konieczność przechodzenia dusz, ii, 11.
 Konwulsjonści, ii, 348.
 Koń prowadzony lub ofiarowany na pogrzebie, i, 380, 388.
 Kopal jako kadzidło, ii, 318.
 Koran, i, 335, ii, 65, 245.
 Kostka użyta do wróżby i gry, i, 79.
 Kości, i, 79.
 Kottabos, gra, i, 80.
 Krajowcy o niskiej kulturze, i, 53 i dal.; uważani za czarowników, 105; mity o krajowcach jako o potworach, 310 i dal.
 Krew w stosunku do duszy, i, 355; dla ożywiania duchów, ii, 47; bogom oddawana 383; ofiary zastępujące żywe, 403.
 Kromlechy i menhiry, przedmioty czci, ii, 136.
 Kronos pożera dzieci swoje, i, 283.
 Krowa, nazwa jej, i, 178; oczyszczenie nirangiem itd., ii, 364.
 Krwawa plama, mit o niej, i, 324.
 Krwi wysysanie, ii, 192.
 Kserkses, i, 241, ii, 314.
 Księga Umarłych w Egipcie, ii, 11, 80.
 Księżyć, wróżby i wpływ przez zmianę wróżb, i, 118, 423; podania o księżycu 242, 292; zmiany jego, 293, 429; wzór

- śmierci i nowego życia, i, 294, ii, 247.
 Podania o księżycu wspólne Afryce
 połudn. i wyspom Fidżyjskim, i, 294;
 Bengalowi i półwyspowi Malajskiemu,
 295; mieszkanie dusz zeszlých ze świata,
 ii, 58.
 Księżyca bóg i cześć, i, 243, ii, 247 i dal.
 250.
 Kultura, określenie, i, 15; szczeble, i, 34;
 pierwotna ma przedstawicielkę w nowo-
 żytniej i dzikiej, i, 30, 68, ii, 331 i dal.
 rozwój kultury i, 30 i dal., 63 i dal., 201,
 228, 343 i dal., ii, 295, 370. Dowody
 językowe co do pierwotnych stosunków
 kultury, i, 200, umiejętności liczenia,
 226, podania, 238, religij, 410, ii, 86,
 151, 295; praktyczna wartość badania
 kultury, ii, 369.
 Kurupa, Kohoba w Indiach Zachodn. i
 Ameryce połudn. używane jako narko-
 tyk, ii, 346.
 Kuwada w Indiach połudn., i, 81.
 Langue d'oc itd., i, 166.
 Łaska do kadzenia, ii, 319.
 Leczenie przez wysysanie, ii, 121.
 Legge J. o Konfucjuszu, ii, 292.
 Legiendy o świętych, ii, 98, 382.
 Leibnitz, i, 16.
 Lekarstwo Indjan północno-amerykań-
 skich, ii, 127, 164, 193, 342.
 Leki dla wywołania widzeń chorobliwych,
 podniecenia, snów, ii, 417.
 Lewes G. H., i, 408.
 Liczba podwójna i mnoga, i, 228.
 Liczby porządkowe, i, 217.
 Liczebniki główne, i, 217.
 Liczebniki francuskie w Anglii, i, 225.
 Liczebniki paleowe od liczenia na pal-
 cach itd., i, 208.
 Liczebniki u niższych ludów tylko do
 3-ich, lub 5-tu, i, 205, pochodzą od
 liczenia na palcach u rąk i nóg, 208;
 od innych przedmiotów, 212. Szereg
 imion dziecięcych, 214; nowoutworzo-
 ne, 215; etymologia, 217, 427, 228;
 z obcych języków pochodzące, 229; li-
 tery początkowe użyte jako cyfry 227;
 ob. metoda liczenia.
 Liczebniki używane przy grze, i, 225.
 Liczenie i, 31, 203 i dal.; na palcach, 206;
 za pomocą liter itp., 217; zapożyczanie
 liczebników, 208; liczebniki dowodzą sa-
 modzielnego rozwoju niższych plemion,
 227.
 Liczenie na palcach u rąk i nóg, i, 205.
 Liebrecht Feliks, i, 101, 154, 291—2, ii,
 21, 134, 160 i dal.
 Limbus Patrum, ii, 69.
 Litewska pieśń, i, 294, 430.
 Loki, i, 81, 302.
 Losy, zabawa i wróżenie za ich pomocą,
 i, 76.
 Lubbock sir J., dowody przeciwko te-
 orji zwyrodnienia oparte na obrobieniu
 narzędzi metalowych i garncarstwie, i,
 59; o niższych plemionach, nie mają-
 cych wyobrażeń religijnych, i, 347; o
 czci wody, ii, 178, zmarłych, 194.
 Lucjan, i, 134, ii, 11, 45, 56, 250, 355.
 Lucyna, ii, 250; 253.
 Ludzie jaskiniowi, stan ich, i, 60.
 Ludzie pochodzący od małp, podania o
 nich, i, 310; z ogonami, 315, 432.
 Lukrecjusz, i, 45, 62.
 Lnstracja ob. oczyszczenie.
 Luter o czarownicach, i, 124, o aniele
 stróżu, ii, 167.
 Lyell sir C. o teorji zwyrodnienia, i, 60.
 Łażnia narkotyczna u Sycytów i Indjan,
 ii, 419.
 Łodzie bez żelaza, podanie, i, 309.
 Łopatka, wróżenie, i, 114.
 Łoże paradne dla królów francuskich, ii,
 29.
 Łuk i strzała, i, 20, 26, 65, 72.
 Machina gadająca, i, 149.
 Magja, początek i rozwój, i, 104, 120;
 należy do niższych stopni kultury, 104;
 przypisywana niższemu szczepom, 105;
 oparta na kojarzeniu pojęć, 107; spo-
 sób wróżenia, 76, 108; stosunek do
 wieku kamiennego, 126; ob. fetysyzm.
 Mahomet, podanie, i, 335.
 Maistre hr. de o zwyrodnieniu kultury,
 i, 41; astrologja, 117, dusza gwiazd,
 245.
 Makrokefale, i, 323.
 Makrokosmos, i, 290, ii, 293.
 Malleus Maleficarum, ii, 115, 157.
 Małpy włochate, i, 311.
 Manicheizm, ii, 12, 274.
 Manitu, ii, 206, 269, 281.
 Manko Kapak, i, 293.
 Manoa, złote miasto, ii, 206.
 Manu, prawa—sąd wodny, i, 127; pitara,
 ii, 98.
 Mara nocna, ii, 155, 158, 394 i dal.
 Marka Kurejusza skok, ii, 314.

- Markham C. R., i, 13, ii, 279, 304, 325 i dal.
- Mars, ii, 255.
- Martins dr. o dualizmie, ii, 269.
- Marutowie w Wedach, i, 300, ii, 221.
- Matka-ziemia, i, 272, 302.
- Mani, i, 279, 284, 297, ii, 208, 220, 230.
- Maundevile sir J., ii, 38.
- Meiners, historia religii, ii, 23 i dal.
- Melissa, i, 402.
- Menander o giejuszku opiekuńczym, ii, 166.
- Messaljanie, i, 97.
- Metafizyki stosunek do animizmu, i, 408, ii, 202, 293.
- Metempsychoza, i, 312, 337, 385, 391, ii, 2; jej początek, 14, 378—381.
- Metody liczenia: piątkowa, dziesiętna, dwudziestkowa, i, 219.
- Micare digitis, i, 74.
- Middleton dr., i, 139, ii, 99.
- Midgard, robak, ii, 199.
- Mill J. St. o arytmetyce, i, 203.
- Milton o wojnach eponimicznych w Brytanji, i, 380.
- Minucius Feliks o duchach itd., ii, 147.
- Mitra, i, 290, ii, 242, 246.
- Mitologia, i, 31, 230 i dal.; tworzenie się i prawa m., 230; tłumaczenie alegoryczne, 233; pomieszanie z historją, 234; unarodowienie, euhemeryści, 235; klasyfikacja i tłumaczenie, 238, 266 i dal.
- Mity przyrodnicze, 239, 264 i dal.; uosobienie i dusza w przyrodzie, 240. Stosunek rodzaju gramatycznego do m. 253. Stosunek imion własnych dla przedmiotów do m., 254; chorobliwa omyłka, 255; podobieństwo mitów przyrodniczych do prawdziwej historii, 266; historyczne znaczenie mitologii, i, 341, ii, 372; stanowisko w kulturze, ii, 364; mity filozoficzne, i, 305; podania objaśniające, 323; mity etymologiczne, 326, 432; mity eponimiczne 329; podania oparte na fantazji i przenośni, 334; podania urzeczywistnione i pragmatyczne, 335; alegoria i parabola, 336.
- Mity: — zagadki mityczne, i, 89; początek obrzędów dotyczących kichania, 96; ofiary przy zakładaniu podwalin, 104; bohaterowie karmieni przez zwierzęta, 236; słońce, księżyc i gwiazdy, 242 i dal.; zaćmienia, 242; trąba wodna, 245; trąba piaskowa, 246; tęcza, 247, 427, 250. Wodospady, skały itp. 248; choroba, śmierć, mór, 248, zjawiska przyrody, 249, 267; niebo i ziemia, i, 269, ii, 285; wschód i zachód słońca, dzień i noc, życie i śmierć, i, 278, ii, 41, 51, 266; zmiany księżyca obrazem śmierci, i, 293; podania o początku cywilizacji, 45, 292; wiatry, 299, 431, ii, 220; grzmot, i, 300, 432, ii, 218, mały i ludzie, rozwój i zwyrodnienie, i, 311; mały ludzkie, 312; ludzie z ogonami, 315, 432; olbrzymy i karły, 317, potworni ludzie, 320. Wprowadzenie imion własnych, 325; rodowody ras, 332; bajki o zwierzętach, 337; odwiedziny w świecie duchów, ii, 39 i dal.; dusza olbrzyma w jaju, 125; zamiana w drzewa 181; podanie dualistyczne o 2 braciach, 265.
- Mity filozoficzne, i, 305.
- Mity o rozwoju, ludzie powstałi z mały i t. d., i, 310.
- M'Lennana teoria totemizmu, ii, 194.
- Moa, podanie o nim, ii, 42.
- Modlitwa; nauka o m., ii, 302 i dal.; stosunek do narodowości, 307; wprowadzenie pierwiastka moralnego, 310; modlitwy, i, 92, ii, 111, 171, 217, 282, 241, 245, 273, 303 i dal., 364; różaniec 308; młynek i koło do modlitwy, 309.
- Moloch, ii, 294, 335.
- Month's mind, i, 81.
- Moralne i socjalne stosunki niższych ludów, i, 37.
- Moralność i prawo, ii, 373.
- Moralny pierwiastek w kulturze, i, 36, nieznanym w niższych religiach, i, 351, ii, 298, oddziela religje wyższe od niższych, ii, 298; wprowadzenie go do ofiar pogrzebowych, i, 405, do wędrówki dusz, ii, 10, w życie przyszłe, 71 i dal., w dualizmie, 262 i dal., w modlitwie, 309, w ofierze, 320 i dal., w lustracji, 357.
- Morra, gra w Europie i Chinach, i, 74.
- Morski starzec, ii, 228.
- Morza bóg i cześć, ii, 227, 312.
- Morze, podania o niem, ii, 227.
- Morzinejska epidemia opętania, i, 136, ii, 115.
- Mór, uosobienie i podania, i, 248, 428.
- Moundbuilders, i, 58.
- Mowa, i, 28, 200, ii, 371; bezpośrednio ekspresyjny pierwiastek w mowie, i, 142; zgodność tegoż w różnych mowach, 144; formy, wykrzyknikowe, 153, naśladowcze, 172, różniczkowe, 187; mowa dziecięca, 190; początek i rozwój mowy, 194; stosunek mowy do mitologii, 251; rodzaj, 253; mowa przypię-

- sywana ptakom, 29, 384; stanowisko mowy w rozwoju kultury, ii, 371.
- Mowa dziecienna, i, 189.
- Mowa ruchów i ruchy towarzyszące mowie, i, 145; wpływ ruchów na dźwięk głosu, 147; pierwotna metoda liczenia za pomocą ruchów, 208.
- Mumje, ii, 16, 29, 124.
- Murzyni odradzają się białemi, i, 4.
- Muzyczne dźwięki użyte w mowie, i, 148, 158.
- Muzyczne przyrządy, nazwane stosownie do dźwięku, i, 178.
- Müller prof. J. G. o życiu przyszedł, ii, 75 i dal.
- Müller prof. Maks. i, 425, o mowie i podaniu, i, 251; obrzędy pogrzebowe braminów, i, 383; o bóstwie nieba, ii, 213, 292; mit słoneczny o Jamie, 261; religia chińska, 292, katenoteizm, 294.
- Myśli, wyjawiane przez dźwięki głosowe, i, 146; teoria Epikura, 409, ii, 372; wyobrażenie dzikich o myśli, ii, 258.
- Nacisk, i, 152.
- Naganie, węzochwalcy, ii, 180, 198.
- Narzędzi wynalezienie, i, 64 i dal.
- Natchniony idjota, ii, 105.
- Nauki tajemne, ob. magja.
- Nawodne mieszkania, i, 62.
- Nawoływania myśliwskie, i, 158.
- Nawoływania poganianczy, i, 157.
- Nawoływania na zwierzęta, i, 155.
- Nazwy miejscowości, mity z nich powstałe, i, 326, 432.
- Neo albo Hawaneu, ii, 276.
- Neptun, ii, 228.
- Nereusz, ii, 225.
- Neuri, i, 262.
- Newton sir Izaak o „sensible species”, i, 409.
- Nicejski sobór, pismo duchów, i, 133.
- Niebo i ziemia matką i ojcem wszech rzeczy, i, 269, ii, 224, 286.
- Niebo mieszkaniem dusz zmarłych, ii, 59, 387 i dal.
- Niebuhr o początku kultury, i, 46.
- Nieśmiertelność duszy nieznaną niższej kulturze, ii, 18.
- Niewolnicy zabijani dla zmarłych, i, 320.
- Nikodem, Ewangelija, ii, 46.
- Nilsson prof. o rozwoju kultury, i, 63, 65, 413.
- Nimfolepsja, ii, 112.
- Nimfy wodne, ii, 175; drzewne, 179, 187.
- Nirwara, ii, 10, 66.
- Niszczenie przedmiotów ofiarowanych zmarłym, i, 397; bogom, ii, 313 i dal.
- Noc w mitach, i, 278, ii, 40, 51.
- Normy czyli przeznaczenie, i, 291.
- Obiektywność snów, widzeń, i, 363, 393; porzucenie tego poglądu, 410.
- Obłęd wskutek opętania przez diabła, ii, 101 i dal.
- Obrazy spadłe z nieba, i, 139; zastępujące ofiarę, i, 380, ii, 406; uważane za żywe i spożywane, ii, 170; poruszające się, płaczące i t. d., 171; mające w sobie duszę bogów lub duchów, 172.
- Obrączka, wróżby, i, 116.
- Obrzędy religijne, ii, 300 i dal.
- Obrzędy w Dahomeju, i, 379.
- Obuwie śmiertelne, i, 333.
- Obyczaje, przechowanie ich, i, 70, 138; początek ich racjonalny, 90.
- Oczyszczenie przez wodę i ogień, ii, 357 i dal., nowonarodzonych dzieci, 357, kobiet, 359, splamionych krwią i trupem, 360, węgole, 361 i dal.
- Oddech, stosunek jego do duszy, i, 425.
- Odin czyli Woden, bóg nieba, i, 291, 300, ii, 222; jednooki, i, 291.
- Odległość wyrażona przez zmianę dźwięku, i, 187.
- Odrodzenie się duszy, ii, 2.
- Odurzające napoje, brak ich, i, 64.
- Odurzanie się obrzędowe, ii, 420.
- Odwiedziny w świecie duchów, i, 358 395, ii, 45 i dal.
- Odysseusza uwolnienie, i, 136; zejście do Hadesu, 287, ii, 40, 65.
- Odzybua mit, i, 286, ii, 39.
- Odżytek, chorobliwe objawy w religjach, ii, 350.
- Odżytek w kulturze, i, 124, 128.
- Odżytki, i, 129, 425.
- Ofiara, początek i teoria, ii, 311 i dal., 103, 170, 222; sposób przyjmowania albo spożycia przez bóstwo, 312 i dal.; pobudki ofiarodawcy, 326 i dal.; zastępstwo, 331; przeżytek, i, 75, ii, 337.
- Ofiara, pasmo włosów, ii, 333.
- Ofiary mszalne, ii, 340.
- Ofiary pogrzebowe, zabijanie żon i służących, i, 376; zabijanie zwierząt, 387; dawanie albo niszczenie przedmiotów, 393, pobudki, 376, 387, 396; przeżytki, 380, 383, 404; ob. ucztę zmarłych.
- Ofiary zastępcze, i, 98, 420, ii, 331 i dal.
- Ofiary z ludzi przy pogrzebach, i, 376; dla bóstw, ii, 224, 323, 330, 333.

- ba, 210, 277 i dal.; bóg deszczu, 214; bóg piorunu, 217; bóg wiatru, 220; ziemi, 223; wody, 225, morza, 227 bóg ognia, 229; słońca, 236, 294 i dal.; bóg księżyca, 247; bogowie urodzenia, rolnictwa, wojny itd. 252; bóg i sędzia umarłych, 256; pierwszy człowiek, boski przodek, 258, złe bóstwo, 263, najwyższe bóstwo, 275, stosunek wielobóstwa do jednobóstwa, 274.
- Wierzenia zapożyczone przez niższe ludy od wyższych; życie przyszłe, ii, 78; dualizm, 262; supremacja, 274.
- Widzenia—fantazja twórcza, i, 256; ukazywanie się duchów, 129, 365, 392, ii, 159, 342; dowody życia przyszłego, ii, 20, 41; post w celu wywołania widzeń, 341; środki lecznicze, 346.
- Wilk nocy, i, 282.
- Wilkołaki itp., wiara w nie, i, 105, 258, 263, 428 i dal., 357, ii, 159.
- Wilson D. o liczbie podwójnej i o mnogiej, i, 223.
- Wiry, duchy ich, ii, 171.
- Witruwjuś o orientacji, ii, 355.
- Włoskie liczebники w języku angielskim, i, 226.
- Woda, duchy przez nią nie przechodzą, i, 363; wodospady i trąby wodne, podania, 245, 247.
- Woda święcona, ii, 154, 365.
- Woden, ob. Odyn.
- Wodne duchy i potwory, i, 102, 421, ii, 172 i dal.
- Wodnica, i, 102, 421, ii, 174.
- Wojownicy, los dusz ich, ii, 72.
- Wong, ii, 144, 169, 288.
- Wota, ii, 336, 338.
- Wright T., ii, 46, 55.
- Wróżba ze sposobu wstania, i, 416.
- Wróżby, i, 93, 418, 108, 422 i dal., 130, 369.
- Wróżby—losy, i, 76; symboliczne, 79, 108; angarjum i t.d., 110, 423; sny 111; haruspikacja, 113; pierścień itp., 116; astrologia, 117; przedmioty zaczarowane, i, 115, ii, 127.
- Wschodząca gwiazda w horoskopie, i, 118.
- Wschód i zachód, grzebanie zmarłych, zwracanie się w modlitwie, budowanie świątyń w tym kierunku, ii, 318, 351, Wulkan, ii, 231, 235.
- Wulkan, wniknięcie do świata podziemnego, i, 265, 302, ii, 58; dzieło duchów, ii, 170.
- Wuttke Adolf, i, 375 i dal.
- Wykładanie snów, i, 111.
- Wykrzykniki, i, 153; wyrazy znaczące użyte jako wykrzykniki, 154; dźwięki bezpośrednio ekspresyjne, 159.
- Wykrzykniki twierdzące i przeczące, i, 165.
- Wynalazki, rozwój, i, 25, 63; mity o wynalazkach, 44, 329.
- Wypędzanie dusz i duchów, i, 97, 372, ii, 22, 34, 102 i dal., 120, 146, 164, 365.
- Wyraz twarzy przyczyną odpowiedniego dźwięku, i, 146, 159.
- Wyrazy naśladowcze, i, 172; słowa dmuchać, szemrać, pluć, kichać, jeść i t.d., 174; imiona zwierzęce, 176; nazwy przyrzędów muzycznych, 178; słowa bić, trzaskać, klapnąć, padać itd. 180; przezwaga wyrazów naśladowczych w mowach dzikich, 181; naśladowcze zastosowanie wyrazów, 183.
- Wyrazy wykrzyknikowe, czasowniki itd. bólu, śmiechu, łajania, skargi, strachu, popędzania itd. i, 162, 425; uspokajające, syczące, nienawiści itd., 170.
- Wyrazy dźwiękowe, i, 196.
- Wyrażenia potoczne, i, 415.
- Wyrocznia itd. i, 110, 423, ii, 180, 232.
- Wyrocznia, i, 89, ii, 342; przez natchnienie lub opętanie, ii, 101 i dal., 146.
- Wyrzutki odróżnić należy od dzikich, i, 47, 52; wypędzanie duchów, ii, 24, 153.
- Wyspa umarłych, ii, 51; błogosławionych, ii, 52.
- Wywoływanie konwulsji itp. w celach religijnych, ii, 108, 346.
- Zachód, wyobrażenia mityczne jako o dziedzinie śmierci i nocy, i, 281, 284, ii, 41, 51, 54, 258 i dal., 351, ob. Wschód i zachód.
- Zachwycenie, omdlenie itp. przez wyście duszy, i, 360; przez opętanie przez djabła, ii, 106; wywołane przez posty, leki, sztuczne podniecenie, ii, 341, 345 i dal.
- Zaczarowanie za pomocą przedmiotów i, 107.
- Zaćmienia, podania, i, 242, 273, 295.
- Zaćmienie przez potwora, przepędzanie jego, i, 273.
- Zaduszki, ii, 30 i dal. 386.
- Zagadki, i, 87; greckie, 89, 417.
- Zamek kołowy, i, 25.
- Zasługa i вина u buddystów, ii, 10, 81

- Zatoka zmarłych, ii, 54.
 Zdwojenie, i, 186.
 Zend-Awesta, i, 108, 290, ii, 81, 242, 272, 365.
 Zeus, i, 273, 290, ii, 213, 292.
 Żęby, wybijanie ich, początek mityczny, i, 324.
 Ziemia, bóstwa cześć, i, 269 i dal. ii, 222, 253, 313.
 Ziemia, podania, i, 269 i dal. 301, ii, 222, 266.
 Ziewanie i opętanie, i, 97, 419.
 Złe bóstwa ii, 262 i dal.; czczone wyłącznie, 265.
 Złoto, cześć jego, ii, 126.
 Zmarli zużytkowują ofiary; i, 398; uczy dla zmarłych, ii, 25; okolica przyszłego życia, ii, 49, 62, 202; Bóg sędzia zmarłych, ii, 63 i dal., 255.
 Zmartwychwstanie, ii, 4, 16.
 Zmiana dźwięku w mowie, i, 152, 425.
 Zmora, ii, 394 i dal.
 Zmrok, i, 281, 285.
 Zoroaster, Zaratustra, ii, 17, 82, 232, 272, 294, 310, 332, 365.
 Zółw, podpora świata, i, 302.
 Zwiastuny, i, 368, 371.
 Zwierzęta św. Wcielenia albo przedstawiciele bóstw, ii, 191; otrzymują i spożywają ofiary, 314.
 Zwierzęta, wróżby z tychże, i, 110, 423; głosy zwierząt i nawoływania, 155; nazwy naśladujące wołania itd. 176; traktowanie ich jak ludzi, 383, ii, 189; dusze zwierząt, i, 385, życie przyszłe i ofiary ze zwierząt, 387, ii, 62 i dal.
 Przejście i wędrówka dusz w zwierzęta i opętanie tychże przez duchy, ii, 5, 125, 132, 142, 191, 199, 313 i dal.; choroby na nie przeniesione, ii, 120; widzą duchy niewidzialne dla ludzi, ii, 161.
 Zwłoki wynoszone z domu przez osobny otwór, ii, 22; dusze przebywają w pobliżu zwłok, ii, 25, 123.
 Zwroty ludowe itp. i, 83; wyrażenia, i, 29, 80, 112, 262, ii, 221, 292.
 Zwyczaj, i, 28.
 Zwyrodnienie kultury, i, 40 i dal.; zjawisko drugorzędne, i, 44, 68; przykłady z Afryki, Ameryki półn. itd. i, 47.
 Żrenica oka w stosunku do duszy, i, 355.
 Życia przyczyną dusza, i, 358.
 Życie przyszłe, i, 345, 385, 393, ii, 1 i dal., 83; wędrówka dusz 2; dusza zostaje na ziemi albo idzie w świat duchów, 18; czy są rasy bez wiary w życie przyszłe, 17; związek ze świadectwem zmysłów w snach i widzeniach, 20, 41; miejsce pobytu dusz zmarłych, 61; w widzeniach, 39; skojarzenie z wyobrażeniami o słońcu, 41, 61, 258, 350; rodzaj życia przyszłego, 62; teoria dalszego trwania, 63; teoria zapłaty, 69; wprowadzenie moralnego pierwiastka, 8, 69; stopnie wiary w życie przyszłe, 83; praktyczny wpływ tejsze na ludzkość, 86; bóg zmarłych, 255.
 Żywioty, cześć ich, ii, 251.

WYKAZ WAŻNIEJSZYCH OMYŁEK DRUKU.

T O M I.

Wiersz	6	od dołu, str.	18,	zamiast	trakowania	ma być	traktowania
"	15	"	"	19	"	czasy	" czary
"	14	"	"	20	"	bumeraug	" bumerang
"	9	"	"	22	"	sięgające	" ściągające
"	22	"	"	24	"	dowodem	" dowodom
"	6	"	"	32	"	po kształtowania	" do kształtowania
"	20	od góry	"	64	"	tak jest	" tak jak
"	22	"	"	71	"	zwyczaj	" zwyczaj
"	20	"	"	72	"	porywanai	" porywania
"	8	od dołu	"	74	"	pożytek	" przeżytek
"	10	od góry	"	84	"	liczbwym	" liczbowym
"	4	od dołu	"	86	"	wymają	" wymagają
"	8	"	"	89	"	przenosią	" przenosię
"	8	od góry	"	94	"	czyli	" czynili
"	19	"	"	96	"	papierz	" papież
"	7	od dołu	"	"	"	zapewno	" zapewne
"	12	"	"	101	"	Kamczadali	" Kamczadale
"	7	"	"	102	"	przedków	" przedków
"	5	od góry	"	103	"	przed	" przed
"	14	od dołu	"	138	"	poznawanie	" poznawania
"	16	od góry	"	162	"	wyobrażenie	" wyobrażenie
"	3	od dołu	"	165	"	byłego	" tego
"	9	od góry	"	167	"	pszukiwaniach	" poszukiwaniach
"	7	od dołu	"	168	"	jego	" go
"	15	"	"	176	"	pyjawia się	" pojawia się
"	11	"	"	190	"	maan, n matkę	" maan, a matkę
"	18	od góry	"	192	"	gramatyczne	" gramatycznie
"	1	od dołu	"	242	"	veubent-ils	" veulent-ils
"	4	od góry	"	267	"	wylądujący	" wylądowujący
"	6	"	"	297	"	się	" się
"	7	"	"	407	"	tpou	" thou

T O M II.

Wiersz	9	od dołu, str.	86,	zamiast	jego	ma być	go
"	7	"	"	112	"	demon. „Epilepsja”	demon. Według Pitagorasa duchy powietrzne sprawiają choroby u ludzi i zwierząt. „Epilepsja”
"	3	od góry	"	155	"	przedsiębiorczy	" przedsiębiorcze
"	17	"	"	157	"	stosunok	" stosunek
"	9	"	"	158	"	wytłumaczenie jego	" wyprowadzenie go
"	15	"	"	159	"	rozmyślainach	" rozmyślaniach
"	3	od dołu	"	162	"	kukurydzianą	" kukurydzaną
"	18	od góry	"	172	"	łakawą	" łaskawą
"	12	od dołu	"	181	"	pieśń	" pień
"	12	"	"	366	"	oczyścienia	" oczyszczenia.