

JANINA KLAWE.

TEORJA ANIMISTYCZNA W ETNOLOGJI.

TREŚĆ: Niejasność terminu animizm s. 13. — Teoria animistyczna E. Tylor'a s. 14. — Krytyka poglądów Tylor'a s. 16. — Teoria animistyczna H. Spencer'a s. 16. — Krytyka poglądów Spencer'a s. 17. — Teoria animistyczna a filozofja religji s. 18. — Teoria animistyczna a zagadnienia współczesne etnologji s. 19. — Przykład zastosowania teorii animistycznej w etnologji: W. Klinger: *Żiwotnoje w anticznom i sowremiennom sujewierji* (Zwierzę w przesądach starożytnych i współczesnych) Kijów 1911. a) Ogólne stanowisko autora s. 21. — b) Wierzenia i podania o bocianie s. 22. — c) Też same wierzenia w innem oświetleniu s. 23. — Wnioski s. 24.

Niejasność terminu animizm.

Do „przeżytków animizmu“ zaliczają się zjawiska bardzo różnorodne. I tak np. wierzenie, że ogniska domowe rozmawiają ze sobą, mszczą się za zanieczyszczenie ich i t. d. uważane jest za pozostałość animizmu; animistyczne pochodzenie przypisywane jest postaci wilkołaka; jako pozostałość animizmu wyjaśniana jest wiara w pewnego rodzaju przeznaczenie, prześladowające człowieka i stojące na przeszkodzie jego zamiarom i t. d. i t. d. Już z tych paru przykładów widać, jak wiele zjawisk różnego rodzaju zaliczanych jest do jednej i tej samej kategorii. Wzbudza to nieufność do terminu animizm i nasuwa przypuszczenie, czy wypadkiem termin ten, a wraz z nim i sama teoria nie kwalifikują się już do „przeżytków naukowych“ — przynajmniej w tym zakresie, w jakim stosowane są obecnie.

Wyrazu „animizm“ używa się zasadniczo w trzech znaczeniach:

1. wierzenia, tyjące się duszy;

2. wierzenia, tyjące się duchów;

3. pogląd, przypisujący wszelkim zjawiskom przyrody życie, właściwe istotom organicznym (t. zw. używotnienie przyrody).

Już między dwoma pierwszemi pojęciami istnieje taka różnica, że zupełnie niewłaściwym jest stosowanie do nich jednej i tej samej nazwy. Dusza, nawet w pojęciach pierwotnego człowieka, jest czemś innem niż duch: siedliskiem jej właściwym jest ciało i chociaż może je ona opuszczać i wieść nawet samodzielną egzystencję, jednak istnieją zawsze jakieś cechy, świadczące o dawnym lub obecnym z ciałem tem związku. Z chwilą, gdy cech tych zabraknie, mamy do czynienia nie z duszą, lecz z duchem o całkiem już samodzielnem istnieniu. Duchy takie rezydują w źródłach, rzekach, drzewach, skałach i t. d.

Jeżeli zaś niewłaściwym jest obejmowanie jedną i tą samą nazwą wierzeń o duszy i o duchach, to tembardziej jest niem używanie animizmu w znaczeniu używotniania przyrody, utożsamiania różnych zjawisk z istotami, obdarzonymi życiem organicznem. Jeżeli ktoś np. przytacza wierzenie ludowe, że ogniska domowe rozmawiają w nocy ze sobą i objaśnia je jako przeżytek animizmu, traktowania ognia jako istoty żywej, obdarzonej czuciem i wolą, to z wyjaśnieniem tem można się zgodzić, (choć, prawdę mówiąc, niewiele ono tłumaczy). W zastosowaniu jednak do kultu zwierząt np. znaczenie to nie miałoby żadnego sensu. Niejasność i wieloznaczność terminu występują tu w całej pełni.

Co się tyczy samej teorii, to chcąc ją należycie oświetlić, przypomnę w paru słowach historję jej powstania i okoliczności temu towarzyszące, przyczem ograniczę się do scharakteryzowania poglądów Tylor'a i Spencer'a, od tego bowiem czasu nie uległa ona zmianom w swym zasadniczym kształcie.

Teorja animistyczna E. Tylor'a.

Rozdziały „Cywilizacji pierwotnej“, poświęcone animizmowi, rozpoczynają się temi słowy: „Czy istnieją lub istniały szczepy ludzkie z tak niską kulturą, któreby nie posiadały żadnych pojęć religijnych?“¹⁾

Dla rozwiązania zagadnienia o powszechności religii Tylor

¹⁾ Przekł. polski. Warszawa. 1896. T, I, s. 343.

musiał dać przedewszystkiem określenie cechy istotnej samej religii. Za taką uważał on wiarę w duchy, istoty nadprzyrodzone, ożywiający cały wszechświat. „Sądzę, że najlepiej jest sięgnąć od razu do rzeczywistego źródła i określić religję, jako wiarę w duchy“¹⁾. Wiarę tę, odnajdywaną przez niego u wszystkich ludów pierwotnych, nazywał on animizmem, uważając religie ludów cywilizowanych za dalszy etap rozwoju tegoż. „Pod nazwą animizmu zamierzam badać tutaj głęboko zakorzoną naukę o duchach, czyli istotach nadprzyrodzonych“. „Animizm jest cechą plemion stojących na bardzo niskim stopniu kultury. Wychodząc aż stamtąd i przekształcając się znacznie podczas przebiegu swego, sięga on aż do czasów wysokiej cywilizacji nowożytnej, wiążąc się od początku do końca nieprzerwanemi ogniwami“²⁾.

Wierzenia zaś o duchach wypłynęły podług Tylora z pojęć o duszach. „Nauka o duszach, oparta na spostrzeżeniach człowieka pierwotnego, dała początek nauce o duchach... Człowiek, utworzywszy sobie raz pojęcie o duszy ludzkiej, posługiwał się niem zapewne jako wzorem, według którego ukształtował nietylko inne dusze niższego rzędu, ale także istoty nadprzyrodzone, poczynszy od małego chochlaka, który skacze po trawie, aż do Wielkiego Ducha, niebieskiego kierownika i stwórcy świata“³⁾.

Animizm więc utożsamia się u Tylor'a właściwie z religją; nazwą tą obejmuje on zarówno wierzenia, odnoszące się do dusz ludzi żyjących i zmarłych, ich wędrówki i przemiany, jako też kultury przyrodnicze, kult sił kosmicznych, zwierząt, roślin, ciał astralnych oraz bóstw wyższego rzędu o kształtach antropomorficznych.

Dusza przytem identyfikowana jest przez umysł pierwotny, zdaniem Tylor'a z pierwiastkiem życiodajnym. Dusze i duchy są uosobieniami przyczyn, wywołujących wszelkie zjawiska życiowe⁴⁾.

Ponieważ wierzenia dotyczące się duszy i duchów, odnalazł Tylor u wszystkich, znanych wówczas ludów, przeto zagadnienie o powszechności religii rozwiązał on w duchu twierdzącym.

¹⁾ Tamże, s. 349

²⁾ Tamże, s. 350 i 351.

³⁾ T. II, s. 91.

⁴⁾ T. I, s. 352—412.

Krytyka poglądów Tylor'a.

Jako środek do rozwiązania zagadnienia o powszechności religji, teoria animistyczna dała nauce bardzo wiele. Zagadnienie to wywoływało przed laty kilkudziesięciu gorące dyskusje, materiałem bowiem etnograficznym był wówczas nietylko zbyt skąpy, ale i zbyt chaotycznie podany, żeby się w nim można było zorientować w tak zasadniczych kwestiach. Teoria animistyczna rzuciła nań bardzo dużo światła. Dziś wszakże zagadnienie o powszechności religji przestało istnieć: wiadomo ogólnie, że niema na kuli ziemskiej ludu nie posiadającego jakichkolwiek przejawów religji, gdyby zaś lud taki został odkryty, byłoby to raczej sensacyjnym wyjątkiem od reguły, niż faktem, obalającym ogólną zasadę.

Co do poglądu, uważającego pojęcie o duszy za jedyne źródło wierzeń religijnych, to krytykować go tu nie będę, gdyż kwestja genezy religji należy do dziedziny filozofji religji, — nie etnologji. Zauważę natomiast, że obejmowanie wszelkich zjawisk religijnych nazwą animizm, która, ściśle biorąc oznacza pojęcie o duszy, stało się właśnie przyczyną nieporozumień w obecnem stosowaniu tego terminu. Sam Tylor wykazując związek wierzeń o duchach z pojęciem duszy traktował jednak każde z nich w oddzielnych grupach; nadawanie im zaś jednej wspólnej nazwy, dlatego tylko, że jedne jakoby rozwinęły się z drugich było zupełnie niewłaściwem; wszak gąsienica, poczwarka i owad są przeobrażeniami jednej i tej samej istoty, a jednak mając zupełnie odrębną postać, różne też noszą nazwy.

Toż samo powiedzieć można o używaniu terminu animizm w znaczeniu używotniania przyrody. Cóż z tego, że człowiek pierwotny utożsamia duszę z pierwiastkiem życiodajnym, z cieniem, oddechem i t. d. Nie idzie zatem, aby wierzenia, tyjące się wiatru, ognia i t. d. nazywać animistycznymi, dlatego tylko, że zjawiskom tym przypisywane są cechy żywych istot. Wierzenia te stanowią mimo to odrębną grupę, gdyż poza ich rzeczywistym, czy też domniemanym związkiem z duszą, występują tu inne czynniki, bardzo różnorodne, stanowiące właściwe wierzeń tych oblicze.

Teoria animistyczna H. Spencer'a.

Jakkolwiek Spencer zastosował teorię animistyczną w sposób nieco odmienny, jednak zasadniczo pozostała ona tą samą co

u Tylora. I tu i tam bowiem punktem wyjścia jest dusza, z tą różnicą, że u Spencera jest to kult dusz przodków, który stanowi podstawę wszelkich systemów religijnych. Nie u wszystkich wszakże ludów spotyka się on: cześć przodków uwarunkowana jest już pewnym stopniem spoistości społecznej, istnieje ona u ludów, które wzniosły się już na pewien poziom ogólnego rozwoju, u najbardziej zaś dzikich, luźno i niewielkimi gromadami koczujących plemion nie można jej odnaleźć. Plemionom tym odmawia Spencer jakiegokolwiek bądź religji¹⁾, różniąc się pod tym względem z Tylorem. Różnica owa wszakże nie jest zbyt silnie zaakcentowana, Spencer bowiem nie przywiązywał tak wielkiej wagi do stwierdzenia, że religja jest zjawiskiem powszechnem. Jemu, jako socjologowi chodziło przede wszystkim o wykazanie, że duchowe życie ludów podlega, podobnie jak i zjawiska świata fizycznego prawu ewolucji, określonemu przez niego jako postęp od niespoistej jednorodności do spoistej różnorodności.

Świat istot nadprzyrodzonych, zrazu ubogi ilościowo i jakościowo staje się coraz liczebniejszy i bogatszy pod względem form. Wyobrażenia duchów, z początku mgliste i niejasne, stają się stopniowo wyraźniejsze i bardziej określone w przypisywanych im własnościach, wreszcie pojawia się hierarchja, wzorowana na urządzeniach społecznych²⁾.

Krytyka poglądów Spencera.

Różnica główna między Tylorem i Spencerem polega na tem, że pierwszy zajął się raczej samą istotą animizmu, wykazaniem, że jest on źródłem wszelkich wierzeń religijnych, drugi zaś badał rozwój tychże. Tylor stał na stanowisku filozofji religji, Spencer — socjologii.

Stanowisko Spencera nie było jednak wyłącznie socjologicznem: w dziele jego wprowadzicie uwzględnione są czynniki, wpływające na rozwój i modyfikację wierzeń religijnych, czynniki takie, jak organizacja rodzinna, hierarchja społeczna, nie występują one jednak zbyt wyraźnie, Spencer bowiem, podejmując teorię animistyczną, starał się przede wszystkim o wykazanie, że wierzenia

¹⁾ *Principes de Sociologie*. Paris 1883. (tłum. fr.) T. I, s. 390.

²⁾ *Op. cit.* T. I, s. 576 i nast.

religijne we wszystkich stadjach swego rozwoju zachowują ślad pierwotnego podłoża, na którem wyrosły, ślad kultu dusz przodków.

Główny tedy zarzut, jaki postawić można Spencerowi, jest to traktowanie wierzeń religijnych jednocześnie z punktu widzenia socjologa śledzącego ich rozwój, oraz filozofa-animisty, nawiązującego wciąż do jedynej cechy istotnej, związanej z domniemanem źródłem tych wierzeń.

Był to błąd metodologiczny, który nadał badaniom jego cechę jednostronności.

Teorja animistyczna a filozofja religji.

Teorja animistyczna jako zajmująca się genezą religji i jej istotnymi cechami, należy, jak to już zaznaczono, do dziedziny filozofji religji. Ponieważ zaś Tylor utożsamiał pierwotną religję z filozofją, uważając animizm za jedną z najdawniejszych form rozumowania, przeto utworzona przez niego teorja łączyła się bezpośrednio z racjonalistycznym kierunkiem myśli filozoficznej.

Obok niej jednak rozwijała się, nieco wcześniej nawet powstała teorja naturystyczna, wyrosła na podłożu empirycznym. Teorja ta, mająca za przedstawicieli M. Müllera, E. Kuhna i w. i. wyprowadzała religję z kultu sił przyrody, z uczuć obawy pierwotnego człowieka przed otaczającemi go, a niezrozumiałemi żywiołowemi potęgami przyrody, wyższością zwierząt w walce o byt i t. d.¹⁾

Żadna z tych teoryj nie odniosła zwycięstwa; stanowiska ich w nauce są współrzędne, gdyż nikomu nie udało się dowieść, co było starszem, czy pojęcie o duszy czy też kult przyrody: u wszystkich zaś ludów pierwotnych stwierdzono fakty, świadczące o jednym i o drugim.

Wobec tego nie było żadnej racji utożsamiać w dalszym ciągu animizmu z religją: termin ten uległ pewnemu zwężeniu, pozostał jednak, jak to już zaznaczyłam, niejasnym i wieloznacznym.

¹⁾ Na odmiennem zupełnie stanowisku stanęła szkoła francuskich socjologów E. Durkheima, wywodzącego religję z kultu społeczności (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris 1911). Szkoła ta nie zyskała jednak wielu zwolenników.

Teoria animistyczna a zagadnienia współczesne etnologji.

Zagadnienia, uważane jako wytyczne dla badań etnologicznych, grupowały się do niedawna zasadniczo w dwóch szkołach: przyrodniczej (zwanej także antropologiczną, psychologiczną lub ewolucjonistyczną) i historycznej¹⁾.

Przedstawiciele pierwszej (Tylor, Spencer, Bastian i inni) dążyli do stwierdzenia stałych praw w rozwoju dziejowym ludów; materiał etnologiczny służył tu do wykazania, że pewne formy urządzeń ludzkich następują jedne po drugich w jednej i tej samej kolejnej następności, podobnie jak w ewolucji form organicznych. Na takim stanowisku stał np. Spencer, określając pewne typy wierzeń religijnych, właściwe różnym stopniom rozwoju ludów.

W szkole historycznej (Graebner, P. W. Schmidt, Ankermann, Foy) postawiono jako problem zasadniczy badanie pokrewieństwa, łączącego między sobą kultury różnych ludów, na drugim zaś planie — badanie rozwoju tychże kultur²⁾.

W ostatnich kilku latach odzywać się zaczęły głosy, krytykujące problematykę tak jednej, jak i drugiej szkoły, oraz ukazały się prace, nie należące do żadnej z nich, wobec tego jednak, iż sami autorzy niedość wyraźnie określili zajęte przez nich stanowisko, w pracach tych dają się wprawdzie wyczuwać nowe dążenia, trudniej jest natomiast dążenia te streścić jako hasło, pod którym pracują lub chcą pracować dzisiejsi etnologowie.

Wyraźnie sformułowanego zagadnienia etnologji nie znajdujemy również w pracy S. Poniatowskiego p. t. „Zadanie i przedmiot etnologji“³⁾, choć, sądząc z tytułu możnaby się tego spodziewać. Prawda, że autora usprawiedliwia poniekąd ogólny pogląd jego na etnologję, której zakres zdaniem jego zostanie w przyszłości rozebrany przez inne nauki⁴⁾. To też, o ile nie zadowolimy się ogólnikowym określeniem etnologji, jako nauki o wy-

1) Analizę teoryj, dotyczących zadań etnologji, oraz literaturę odnośnie do ich historycznego rozwoju dał świeżo S. Poniatowski w pracy p. t. „Zadanie i przedmiot etnologji“. Archiwum Nauk Antropologicznych T. II, Nr. 2. Por. tegoż autora „O metodzie historycznej w etnologji i znaczeniu jej wyników dla historii“, Warszawa 1919, oraz Klawe „Metody i kierunki w etnologji ze stanowiska socjologii“. Arch. Nauk Antr. T. III, Nr. 1.

2) F. Graebner, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg 1911, s. 104 i 107.

3) Archiwum Nauk Antrop. T. II, Nr. 2.

4) j. w. s. 15.

tworach kulturowych ludów niecywilizowanych¹⁾, to o zadaniach jej możemy dowiedzieć się tylko pośrednio z określenia, jakie daje autor dla poszczególnych nauk socjologicznych. Zadaniem ich jest mianowicie poznanie genetycznych związków, łączących poszczególne wytwory i grupy kulturowe z innymi wytworami i grupami, poznanie całkowitego rozwoju poszczególnych przedmiotów, od ich powstania poprzez wszelkie dalsze stadia aż do ewentualnego upadku i zaniku²⁾.

Jeżeli teraz zestawimy wszystkie zasadnicze poglądy na zadanie etnologji, to dostrzeżemy, że mimo wielkich dzielących je różnic, zgadzają się one wszystkie na tym punkcie, że zjawiska stanowiące dziedzinę etnologji, badane są w ich rozwoju. Takiemi były w założeniu swem dążenia szkoły przyrodniczej, to samo wynika z poglądów szkoły historycznej (gdyż wzajemne wpływy kultur mogą być dostrzeżone jedynie podczas badania rozwoju zjawisk), też sama myśl wyrażona jest w wyżej przytoczonej pracy S. Poniatowskiego, to samo wreszcie wywnioskować należy ze stanowiska każdego uczonego, zaliczającego etnologję do nauk socjologicznych, a pogląd ten wyznaje obecnie ogół etnologów³⁾.

Czy wobec tego teoria animistyczna może być stosowana na gruncie badań etnologicznych? Wszak zwolennicy jej mają uwagę zwróconą nie na rozwój wierzeń religijnych, lecz na ich domniemane źródło i z tego jedynie stanowiska rozpatrują cały materiał wierzeniowy.

Teoria animistyczna, dążąc do wykazania duszy, jako wspólnego wierzeniom religijnym podłoża, nie pozwala na ujęcie badanego zjawiska w jego wszechstronnym rozwoju, na uwydatnienie wielorakich węzłów, łączących go z innymi dziedzinami życia, ani cech charakterystycznych, występujących w zależności od różnych wpływów zewnętrznych.

Zwróciłam już uwagę, że jednostronność w przedstawieniu wierzeń religijnych u Spencera była spowodowana animistycznym punktem widzenia. Spencer był jednocześnie socjologiem i etnologiem, gdyż w owym czasie nauki te nie były jeszcze rozdzielone; spostrzeżenia dotyczące się jego dzieła uważać więc trzeba

¹⁾ Poniatowski S. Zadanie i przedmiot etnologji, s. 11.

²⁾ s. 17.

³⁾ Por. J. Czekanowski: Antropologja, etnologja i prehistorja. Lud. T. XXI, s. 12 i A. Fischer: Znaczenie etnologji dla innych nauk. Lud. T. XXI.

za punkt wyjścia dla krytyki teorii animistycznej z etnologicznego stanowiska.

Sądzę przytem, że najbardziej przekonującym argumentem będzie tu konkretny przykład, wybrany ze współczesnej literatury etnologicznej.

Przykład zastosowania teorii animistycznej w etnologji: W. Klinger: *Żiwotnoje w antycznym i sowremiennom sujewierji (Zwierzę w przesądach starożytnych i współczesnych)* Kijów 1911¹⁾.

a) Ogólne stanowisko autora.

W. Klinger jest wyznawcą animistycznej teorii Wundta, stanowiącej pewną tylko odmianę poglądów Tylora. Wundt uważa za najbardziej pierwotne nie pojęcie o duszy, istniejącej niezależnie od ciała, jak to przedstawiał Tylor, lecz pojęcie o duszy, związanej ściśle z powłoką cielesną (*Körperseele*). Jedną z form tejsze jest zwierzę-dusza (*Seelenthier*). Treści miał tu jakoby dostarczyć widok robaka, toczącego ciała zmarłego: umysł pierwotnego człowieka poczytał go za duszę cielesną o przeobrażonym kształcie²⁾.

Teorię Wundta podjął W. Klinger, wykazując, że zwierzęta, występujące w podaniach i wierzeniach starożytnych i współczesnych są wcieleniem dusz.

Bezwątpienia jest to spostrzeżenie słuszne, jeśli idzie o pewną tylko ilość faktów, tytuł jednak pracy W. Klingera wskazuje na bardzo uogólniający sposób ujęcia przedmiotu. W każdym zaś razie w książce jego znajdujemy dużo podań, zakazów, objawów czci dla zwierząt i t. d., nie mających nic wspólnego z duszą. Zwierzęta tu występujące zaliczono do kategorii zwierząt-dusz, jedynie w drodze sztucznej analogji. Jako przykład przytoczę tu cały materiał, tyjący się bociana.

¹⁾ Jakkolwiek książka ta ukazała się już przed 11 laty, wybieram ją jednak jako przykład dlatego, że będąc pracą w założeniu swem bardzo syntetyczną nadaje się ona właśnie do tego celu. Prof. Brückner napisał jej krytykę w „Ludzie“ T. XVII, s. 181—184, ale z zupełnie innego ocenił ją stanowiska.

²⁾ Wundt W. *Völkerpsychologie*. Cz. II. *Mythus und Religion*. Leipzig 1900.

b) *Wierzenia i podania o bocianie.*

„Bocian otoczony jest czią religijną: widząc go po raz pierwszy na wiosnę, lud w wielu stronach jeszcze i teraz, podobnie jak w starożytności pada na kolana“.

„Dwa są zasadnicze motywy ścisłego związku bociana z człowiekiem. Pierwszy brzmi tak: Bóg, stworzywszy świat, zawiązał w worek żaby, jaszczurki, węże i różne gady i dał go człowiekowi z poleceniem, aby rzucił w morze, nie rozwiązując; człowiek jednak rozwiązał worek, chcąc zobaczyć, co jest wewnątrz, — gady rozpełzały się po świecie, a winowajca, zmieniony w bociana, musi dotąd chodzić po ziemi, aż ją oczyści. Drugi motyw, znany w starożytności, teraz jeszcze szeroko jest rozpowszechniony. Podług bajki nowogreckiej bociany każdej jesieni ulatują na daleką wyspę, gdzie przebywają aż do wiosny pod postacią ludzi. Podług polskiego podania, znanego w Prusach Zachodnich „ziemia bociania“ leży gdzieś daleko na południe, za szerokiem morzem. Kto się znajdzie na jego brzegu, temu wystarczy uderzyć w dłonie, aby zmienić się w bociana i dostać się do tej obiecanej ziemi, królestwa wiecznej wiosny“... U Gerwazego Tilburyjskiego czytamy: „„twierdzą, że bociany w dalekich stronach — to ludzie, a (tylko) u nas żyją jako ptaki““.

„Stwierdzonem jest również wierzenie, że bociany przynoszą na świat dzieci“...

„Podobnie jak w starożytności, tak i teraz bocian przynosi ludziom drogie kamienie, wywdzięczając się tem zwykle za wyświadczone mu dobrodziejstwo“... „Podobnie, jak i w starożytności, dom, na którym znajduje się jego gniazdo, uważany jest jako zabezpieczony od piorunu i wszelkich klęsk, ciało zaś jego posiada siłę uzdrawiającą“¹⁾).

We wszystkich, wyżej przytoczonych podaniach i wierzeniach, bocian jest podług W. Klingera wcieleniem dusz zmarłych. Wiara, że bociany przemieniają się w ludzi i na odwrót, jest, jak się zdaje, dla autora bezpośrednim dowodem utożsamiania tego stworzenia z duszą. Tłumaczenie zaś pozostałych wierzeń opiera on na tem, że pewne cechy, przypisywane bocianowi znane są również jako towarzyszące upiorom (duszom zmarłych). I tak: upiory mają

¹⁾ Klinger W. *Żiwotnoje*, s. 92—94.

wpływ na rodzenie się dzieci, są stróżami skarbów podziemnych (bocian zaś przynosi drogi kamień), obdarzone są własnościami, odwracającymi złe.

Analogja to jednak bardzo daleka i niewystarczająca; przystępując do wierzeń o bocianie bez wszelkich apriorystycznych teoryj nie można w nich odnaleźć nic, coby upoważniało do podobnego wniosku. Nie jest również przekonywujące wierzenie Białorusinów, że „duszy człowieka, który, obcinając paznokcie, rzuca je na ziemię, nie przyjmie ani piekło, ani niebo; chodzi on jako bocian, póki wszystkich paznokci nie wyzbiera“¹⁾. Wierzenie to nosi wszak na sobie najoczywistsze piętno chrześcijańskich pojęć.

c) Wierzenia o bocianie w innem oświeceniu.

Cały materiał wierzeniowy o bocianie przedstawi nam się zupełnie inaczej, gdy przystąpimy do niego bez oglądania się na owo pierwotne źródło, z którego miały wypłynąć wierzenia, tyżące się świata zwierzęcego.

Bliski związek człowieka z bocianem, występujący w podaniach, wiara, że w postaci bociana zaklęty jest człowiek — są to fakty zupełnie zrozumiałe, gdy weźmiemy pod uwagę, że skłonność, jaką ptak ten okazuje do zamieszkiwania w obrębie ludzkiej siedziby, musiała na mieszkańcach jej robić niezwykle wrażenie i nasuwać im przypuszczenie o bliskich węzłach, łączących bociana z człowiekiem.

Wszak z wyjątkiem jaskółki żaden inny ptak nie trzyma się tak uporczywie domu ludzkiego, nic więc dziwnego, że oba te stworzenia zostały specjalnie wyróżnione, a analogiczny sposób ich traktowania dowodzi, że działały tu jedne i te same okoliczności: tak bociana, jak i jaskółkę uważano za członków wspólnoty domowej, mających w sobie coś z przenikającej atmosferę domu świętości.

Oba ptaki są przedmiotem tabu — nie wolno ich zabijać, dotykać się i t. d., oba przynoszą szczęście domostwu, z którym są związane i potrafią się też mścić za złe im wyrządzone. I co jest charakterystyczne, że kara b. często spotyka nie winowajcę, lecz kogoś innego z domowników, lub też domowe zwierzę (uwa-

¹⁾ Klinger, s. 92.

żane, jak wiadomo, również za członka domu). Mamy tu więc do czynienia z bardzo wyraźnym pojęciem zbiorowej odpowiedzialności.

Ktokolwiek zapoznał się z wierzeniami i praktykami ludowemi, stosowanemi do domowych zwierząt przy różnych okazjach, ten wie, że zasadniczym czynnikiem jest tu stanowisko każdej poszczególnej istoty, jako członka wspólnoty domowej. Zupełnie też jest zrozumiałe, że bocian (podobnie jak jaskółka), nie będąc źródłem praktycznych korzyści otrzymał wyższe od innych stworzeń stanowisko.

Specjalnie zaś ścisły związek bociana z domowym ogniskiem wyraża się w podaniach, podług których przynosi on w dziobie żarzący się węgiel, lub tlejącą się głownię, wzniecając niemi pożar, o ile się chce mścić. Najprawdopodobniej też podanie o przyniesieniu błyszczącego drogiego kamienia zjawilo się w następstwie kontaminacji pojęć¹⁾.

Wnioski.

Oświetlając wierzenia, tyczące się bociana z innego niż W. Klinger stanowiska, chciałam wykazać, do jak innych dochodzi się rezultatów, traktując materiał etnologiczny (w danym razie folklorystyczny) bez odwoływania się do przypuszczalnych źródeł wierzeń religijnych. Nie uciekając się do żadnej analogji, widzimy, że fakty tu mówią same za siebie, świadcząc o ścisłym stosunku, łączącym wierzenia z jedną z form życia społecznego, ze wspólnotą domową.

Stosunek taki, zachodzący między zjawiskami różnych kategorii, oddziaływanie jednych dziedzin życia na drugie ujawnia nam coraz częściej badania etnologiczne. Najciekawsze i najdonioślejsze prace o totemizmie np. charakteryzują właśnie stosunek łączący cześć zwierzęcia, jako bóstwa „gatunkowego“ z dziedziną zjawisk społecznych, w której toż samo zwierzę jest symbolem, skupiającym dokoła siebie członków wspólnoty rodowej²⁾.

Ale stosunek taki mógł skryształizować się w pewne formy

1) Stosunek ludu naszego do bociana i jaskółki oraz do domowych zwierząt wraz z podaniem źródeł omawiam obszerniej w pracy „Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce“. Warszawa 1920, s. 153—164.

2) Pracami takimi są np. J. G. Frazer „Totemism and Exogamy“, London 1910, E. Durkheim „Les formes élémentaires de la vie religieuse“, Paris 1912, i w. i.

dopiero podczas przebiegu danego zjawiska, w miarę jego rozwoju i może nie mieć nic wspólnego z ogólnym podłożem, na którym zjawisko owo powstało. Inaczej mówiąc, niezależnie od tego, czy genezą pewnych wierzeń jest pojęcie o duszy czy jakie inne, wierzenia te, badane nawet w najpierwszym, dla badań naszych dostępnym stadium rozwoju mogą już z owego pojęcia nic nie zawierać.

I dlatego to teoria animistyczna, jako obracająca się jedynie dokoła zagadnienia genezy wierzeń religijnych nie może być stosowana w etnologji, jako nauce socjologicznej, badającej zjawiska w ich rozwoju i wzajemnym do siebie stosunku.

LITERATURA.

- Czekanowski J. Antropologja, etnologja i prehistorja. Lud, T. XXI.
 Fischer A. Znaczenie etnologji dla innych nauk. Lud, T. XXI.
 Graebner F. Methode der Ethnologie. Heidelberg, 1911.
 Klinger W. Żywotnoje w anticznom i sowremiennom sujewierji. Kijów, 1911.
 Poniatowski S. O metodzie historycznej w etnologji i znaczeniu jej wyników dla historji. Warszawa, 1919. Odb. Przeglądu historycznego. T. I.
 „ Zadanie i przedmiot etnologji. Archiwum Nauk antropologicznych. T. II, Nr. 2.
 Spencer H. Principes de sociologie. Paris, 1883, T. I.
 Tylor E. Cywilizacja pierwotna. Warszawa, 1896, T. I i II.
-