

Edward Bulanda

Powstanie i początki religii w świetle nowszych badań prehistorii i etnologii

Collectanea Theologica 32/1-4, 85-104

1961

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EDWARD BULANDA TJ

POWSTANIE I POCZĄTKI RELIGII W ŚWIETLE NOWSZYCH BADAŃ PREHISTORII I ETNOLOGII

Na pasjonujące dzisiaj pytanie, jak wyglądał praczłowiek i jego religia, jakie były szlaki jej rozwoju, odpowiedzieć usiłują liczne teorie, które można ująć w dwie grupy zasadnicze.

Jedna, wsparta jasno na zasadzie ewolucjonizmu, umieszcza na początku człekozwierza areligijnego i alogicznego, który dochodzi w swym rozwoju na końcu do człowieka monoteisty, o wysokowartościowej etyce. Można ją nazwać kategorią teorii progresywnie ewolucyjnych ¹⁾.

Druga grupa podchodzi do rozwiązania zagadnienia genezy i rozwoju religii na drodze historycznej. Nie wyłącza z góry ewolucji, stara się jednak najpierw ustalić fakty, na szerokiej podstawie porównawczej wszystkich znanych dotychczas ludów pierwotnych globu ziemskiego. Przy pomocy obiektywnych kryteriów jakości, ilości i pomocniczych kryteriów ciągłości i stopnia pokrewieństwa odkryła i ustaliła pewne kręgi kulturowe jak i warstwy kulturowe. Opracowała przed 50 laty pewien schemat, jako hipotezę roboczą, której głównymi autorami byli Graebner i W. Schmidt. Schemat ten kreślił rozwój kultury ludzkiej a z nim religii następująco:

¹⁾ Joh. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgart 1861; por. L. H. Morgan, *Ancient Society*, New York 1877; Pinard de la Boullay, *Étude comparée des religions*, Paris 1922—25, I vol.

Pierwsze stadium kultury ludzkiej nazwano prakulturą. Należą do niej te wszystkie ludy, które znajdują się na stopniu tzw. zbieraczy, czyli nie obrabiają przyrody, aby podnieść jej wydajność, ale biorą od niej, czego im ona samorzutnie dostarcza, co potrzebne do pożywienia, ubioru i mieszkania. Zamieszkują tereny globu ziemskiego najbardziej nieużyte, albo trudno dostępne; są one jakby zepchnięte przez ludy o wyższej kulturze. I tak w pasie południowym ziemi:

w Australii: ludy Wiradiuri — Kamilapi, w pd. Afryce: Buszmeni, w pd. Ameryce: ludy Jamana i Selknam;

w pasie środkowym ziemi:

na Filipinach: Negryci — na Malace: Senai i Semang, na wyspach Andamańskich: Andamanie, w Afryce środkowej: Pigmeje nad rzeką Ituri, w Ameryce pd. nad Amazonką: ludy Gez-ta-pua;

w pasie północnym:

na Sachalinie: Ainowie, w Azji pn.: Czukczowie, Samojezdzi, Koriacy, Tunguzi, Jukagirzy, Kamczadalowie, w Ameryce pn.: Eskimosi — Paleokaliifornijczycy w środkowej Kalifornii.

Stwierdzono u nich, że zwyczajną formą pożycia małżeńskiego jest monogamia, równouprawnienie mężczyzny i niewiasty; rodziny żyją w mniejszych lub większych grupach, brak im jednak wszelkiej organizacji politycznej, nie posiadają żadnych narzuconych kierowników; interesy wspólne rodzin załatwiają zwykle rady starszych; dziedziczość przechodzi po linii ojca. Moralność w całości surowa, zwłaszcza wewnątrz grupy; wysoki altruizm; kradzież, zabójstwo, cudzołóstwo zakazane i rzadko się spotyka. Magia w pewnym stopniu u wszystkich tych ludów zachodzi, najslabiej u Pigmejów; silniejsza jest u bardziej rozwiniętych szczepów, zależnie od rozwoju kultury; animizm pojęty jako cześć względnie wiara w duchy i związane z tym praktyki są najbardziej rozwinięte u ludów pasa północnego, najslabiej u Pigmejów, na Nowej Gwinei, w Azji, Afryce nie znają „chatek duchów”, chociaż posiadają je ich sąsiedzi.

Politeizmu we właściwym znaczeniu słowa nie spotyka się u żadnego z wymienionych ludów prakultury. Wszystkie one przyjmują w rzeczywistości Najwyższą Istotę, w jakimś znaczeniu Stwórcę. Idea jedyne go Ducha szczególnie czysta panuje u większości Pigmejów, szczepów Ziemi Ognistej, u Samojedów, Koriaków, Ainów, Eskimosów środkowych i Kalifornijskich ludów pierwotnych. U ludów arktycznych przesłaniają je inne postacie; ofiary jednak roczne z niedźwiedzi składają tylko Najwyższej Istocie.

Taki obraz przedstawia prakultura w swych trzech odcieniach na podstawie bogatych materiałów, zebranych przez etnologów wieku XX, głównie szkoły wiedeńskiej.

Z prakultury miał pójść rozwój — wg. schematu W. Schmidta — w trzech równoległych kierunkach: totemistycznym, matriarchalnym i pasterskich nomadów. Nazwano je kulturami zasadniczymi.

Kulturą totemistyczną określono pewien zamknięty w sobie zespół wytworów kulturowych, zaspakajający wszystkie główne potrzeby życia wielkich łowców. Mieli oni być założycielami rękodzieła, sztuki, handlu czy kultury miejskiej. Najwyższą Istotę z prakultury przesłonił w tej kulturze kult słońca. Właściwa jej jest także magia czynna, sympatyczna.

Kultura pasterskich nomadów jest znowu zespołem wytworów kulturowych, zaspakajających wszystkie główne potrzeby życia ludów pasterskich, składających się z dużych rodzin; to późniejsi zdobywcy; obejmowała ona ludy uralsko-ałtajskie, indoeuropejskie i chamickie. Cechą ich religii jest kult Boga Niebios.

Trzecią kulturą zasadniczą z prakultury rozwiniętą, równoległą z tamtymi dwoma, to kultura niższych rolników, z przewagą stanowiska kobiety, która najprawdopodobniej odkryła uprawę roślin. To tzw. kultura matriarchalna, która nie wykazuje, podobnie jak totemizm, bardziej zamkniętych terenów. Znajduje się we wschodniej i zachodniej Australii, w środkowej Melanezji, w częściach Indonezji, w Indiach przed i zagangesowych, we wschodniej i środkowej Afryce,

w częściach północnych i południowych Ameryki. Cechą właściwą jej religii jest kult księżycy, animizm, kult przodków i magia bierna, ofiary z ludzi.

Z wymienionych wyżej kultur zasadniczych miały się rozwinąć kultury wyższe i najstarsze cywilizacje azjatyckie, europejskie i amerykańskie — z pomieszania się ich w różnych kombinacjach ²⁾).

Z naszkicowanego wyżej przekroju rozwoju kultury ludzkiej, a z tym religii, jak go zaobserwowała na podstawie materiału etnologia kierunku historycznego, przedstawiają się etapy religii jako stadia degeneracji i odchyłeń od pierwotnego monoteizmu.

Z kolei przeprowadzimy ocenę obu wyżej naszkicowanych schematów rozwoju religii w świetle ostatnich badań prehistorycznych i etnologicznych.

I

Progresywny ewolucjonizm wysuwa trzy argumenty na potwierdzenie swej tezy o areligijności pierwszego człowieka.

1) Najpierw z założeń przyrodniczych o pochodzeniu człowieka ze świata zwierzęcego. Siłą rzeczy istota przejściowa, człekozwierz, musiała być w tym stadium alogiczną, względnie prelogiczną, a co za tym idzie także areligijną.

O formach jednak ludzkich najstarszych możemy rozprawić jedynie na podstawie materiałów paleontologicznych. Czy zaś odkryte przez paleontologa szkielety należą do świata zwierzęcego czy ludzkiego, rozstrzygają o tym znalezione przy nich narzędzia. Jak długo ich brak, można snuć różne

²⁾ Por. W. Schmidt, *Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie*, Münster 1937; *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, Münster 1930; *Ursprung der Gottesidee*, Bd. VI, 1936.

Prehistoria nazywa epokę najstarszą „paleolitem” czyli kamienia łupanego. W niej zaś wyróżnia kultury: „levalois” względnie klaktońską, następnie „szelską”, „aszelską” i „mustierską”. Ta ostatnia zamyka tzw. paleolit starszy; w niej znika bezpowrotnie człowiek formy „neandertalskiej”. W paleolicie młodszym występują kultury: „oryniacka”, „magdaleńska” i „solustrejska”.

fantastyczne obrazy o przedludzkich formach alogicznych. Z chwilą jednak, gdy natrafimy przy szkieletach na narzędzia, ślady ognia sztucznie roznieconego i pracy wspólnej, stwierdzamy istnienie ludzi; dlatego nie można w tej dziedzinie mówić o „przedludziach” — powiada prehistoryk prof. G. Kraft³⁾, który zresztą przyjmuje zwierzęce pochodzenie ciała ludzkiego. „Homo faber” to cecha człowieka jako istoty rozumnej i logicznej.

Kraft wykazuje, że nie chodzi tu o proste rzutowania organów albo naśladownictwa narządów, ale o coś specyficznego, czego brak zwierzęciu. Nie trudno dojrzeć, pisze on, że ta objawiająca się zdolność pracownika polega na możliwości przyczynowego poznania i tworzenia pojęć powszechnych.

Na podstawie tych założeń wytworzone przez człowieka narzędzia zachodzą od początku (Clactonński okres prehistoryczny ocenia Kraft na 500.000 lat). Owszem są one od początku w swoim rodzaju doskonałe i młodszy paleolit nie zmienia w tym nic zasadniczo.

2) Autorzy diamentu powołują się na dowód prehistoryczny, że nie znaleziono żadnych śladów religii przed kulturą mustierską.

Lecz ten argument negatywny nie wystarczy na poparcie tezy o areligijności najstarszego okresu ludzkości, gdyż żaden wytwór kulturowy nie mówi nam nic o działalności duchowej ludzi tych czasów.

Natrafiono jednak na uderzające zjawisko, które E. Bächler⁴⁾ opisał w r. 1940. W alpejskiej grocie „Wildenmannli” odkryto jakby cmentarzysko z czaszek i piszczeli niedźwiedzich, pochodzące z okresu Premustierskiego, sprzed laty ok. 150.000. Czy mamy tutaj do czynienia ze zjawiskiem magii, czy kultem skierowanym do Najwyższej Istoty, sami prehistorycy nie umieli rozstrzygnąć. Prawdopodobne objasnienie mogła przynieść dopiero etnologia. I przyniosła.

³⁾ C. Kraft, *Der Urmensch als Schöpfer. Die geistige Welt des Eiszeitmenschen*, Berlin 1942; por. W. Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Wien 1949, 44 ns.

⁴⁾ E. Bächler, *Das alpine Paläolithikum der Schweiz*, Basel 1940.

Prof. Al. Gahs⁵⁾ w swoim artykule „Kopf-, Schädel- und Lang-knochenopfer bei Rentiervölker” w r. 1928 ogłosił wyniki swych badań o ludach paleoazjatyckich północnej Azji. Stwierdził, że istnieje u nich szeroko rozpowszechniony zwyczaj składania ofiar-pierwocin Najwyższej Istocie z czaszek i piszczeli renów i niedźwiedzi. Mózg i szpik kostny uważają za najwyższy przysmak i stąd składają je w ofierze Najwyższemu Bóstwu.

Te same i związane z nimi zagadnienia w ciągu następnych lat wyjaśniali podobnie inni badacze, jak K. Meuli *Griechische Opfergebräuche*, Basel 1945, W. Schmidt, *Die Primizialopfer in der Urkultur*, Festschrift für E. Bächler, St. Gallen 1948.

W tym samym mniej więcej czasie dokonał podobnych odkryć K. Hörmann⁶⁾ w grocie Piotra w pobliżu Velden koło Norymbergi.

Biorąc pod uwagę wspomniane wyżej odkrycia etnologiczne G. Kraft oświadcza, że premustierskie cmentarzyska Szwajcarskie, jak i pod Norymbergą można najprawdopodobniej tłumaczyć jako ślady ofiar-pierwocin składanych Najwyższemu Bóstwu przez ludy paleolitu starszego.

3) Dowodem etnologicznym na potwierdzenie alogiczności pracźłowieka stała się dla zwolenników diamatu teoria Lévy-Brühla⁷⁾. Utrzymywał on, że umysłowość prymitywna tym się różni od cywilizowanej, iż tamta jest raczej „prelogiczna” niż logiczna, chociaż nie jest antylogiczna. Ta jej właściwość polega na tym, że nie poddaje się ona, jak nasza, prawu logicznemu unikania sprzeczności. Dzięki prelogizmowi mogą przedmioty, byty, zjawiska, być w sposób dla nas nieuchwytny równocześnie sobą i czymś innym. Lévy jednak zaznacza, że umysłowość ta nie jest znamiennej dla stadium, poprzedzającego myśl logiczną, lecz tylko że jest właściwa

⁵⁾ Al. Gahs, *Kopf- Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölker*, W. Schmidt-Festschrift, Mödling-Wien 1928.

⁶⁾ K. Hörmann, *Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken*, *Abhandl. der Naturhist. Ges. in Nürnberg* 21 (1923).

⁷⁾ Por. L. Lévy-Brühl, *La mentalité primitive*, Paris 1922.

ludom pierwotnym; ale i to zauważa, że nie są one ani antylogiczne, ani alogiczne.

W rok potem, bo 15.II.1923, Lévy-Brühl przyznał, że jego studium umysłowości pierwotnej jest bardzo niekompletne, gdyż nie uwzględniło całej techniki tych ludów. Hipotezę Lévy-Brühla prawie wszyscy etnologowie odrzucili, jako bezpodstawną. Można co najwyżej mówić o „mniejszej krytyczności” ludów pierwotnych⁸⁾.

Teorię o areligijności najniższej pod względem kultury stojących ludów pierwotnych rozpowszechniły pamiętniki K. Darwina z jego pobytu u ludów Ziemi Ognistej⁹⁾.

W połowie grudnia 1832 r. przybył on na tamte tereny, celem zbadania roślinności i fauny tych krajów. Badania swe przeprowadzał do połowy stycznia następnego roku. Po raz drugi wybitny przyrodnik przyjechał tam z końcem maja 1834 i pozostał do 10 czerwca tegoż roku. W całości zatem poświęcił on swym badaniom około dwóch miesięcy. W tym mógł tylko bardzo powierzchownie zebrać wiadomości o ich życiu i kulturze. Zresztą nie to było celem jego wyprawy naukowej. Ogólnie odniósł on wrażenie, że te najbardziej pierwotne ludy nie posiadają żadnych pojęć religijnych, są bez religii.

To wrażenie Darwina przyjęło się wśród uczonych, jako pewnik. Po roku 1850 osiedli wśród wspomnianych ludów Ziemi Ognistej misjonarze anglikańscy. I zastanawiające jest to, że nie doszli oni do właściwej oceny tych szczepów nawet po przeszło 50 latach pracy wśród nich.

W latach 1919 i 1920 wybierał się w okresie wakacyjnym na wyprawy do plemion Jamana i Selknam nauczyciel przyrody z liceum Aleman w Santiago (Chile) Marcin Gusinde. W trzeciej jego podróży wziął udział wybitny profesor etnologii na uniwersytecie wiedeńskim, Wilhelm Koppers. Spędzili oni obaj na badaniach tubylców cały rok, od 1921 do

⁸⁾ Por. Pinard de la Boullay, dz. cyt. II, 214.

⁹⁾ Por. W. Koppers, dz. cyt. 185 ns.

1922. Bardzo sprzyjającą okolicznością w tych badaniach było to, że jeden z synów anglikańskiego misjonarza J. Lawrence był ożeniony z rodowitą Jamanką. Ta to senora Lawrence, gospodyni skromnej farmy, dopomogła najbardziej w poszukiwaniach Gusindego i Koppersa. Rozstrzygającym ostatecznie momentem stało się pełne zaufanie, jakie zdobyli sobie wnet u tubylców obaj uczeni. Gusindego nazywali od pierwszej wyprawy swoim przyjacielem. Kiedy w dwa lata później przybył do nich Koppers, powitali go słowy: „musisz i ty być dobrym człowiekiem, skoro jesteś przyjacielem Marcina”.

W ciągu lat 20 publikacje Gusindego i Koppersa o wynikach tych badań objęły ponad cztery tysiące stron. Z tego olbrzymiego materiału podamy sprawozdanie o wierzeniach religijnych szczepu Jamana.

Jeszcze przed przybyciem K. Darwina do Ziemi Ognistej, zetknięto się w Londynie i poddano badaniom frenologicznym trzy osoby z młodzieży Jamana przywiezione do Anglii przez kapitana Fitz-Roy w r. 1830. Z okazji wyprawy do Ziemi Ognistej zabrał on na pokład swego statku troje młodych Jamańczyków: dwóch chłopców, lat ok. 14 i 18 i jedną dziewczynkę, lat 10. Kiedy ujechał z nimi jakiś odcinek drogi, chciał ich wysadzić, by wrócili z powrotem do swoich. Nie zgodzili się jednak młodzi Jamańczycy na opuszczenie statku z obawy, by ich innoplemieńcy, do których lądu statek przybił, nie zabili, wobec tego zabrał ich do Anglii, skąd po półtora roku wrócili do Ziemi Ognistej statkiem, na którym odbywał swoją podróż K. Darwin do ich kraju. Zachowały się do dziś sprawozdania dokładne, jakie przeprowadzono wtedy w Londynie nad ich cechami psychicznymi. Odnosnie do cech religijnych zanotowano o dwojgu z nich „Strong feelings for a Supreme Being” — silne uczucia dla Najwyższej Istoty. U trzeciego, najstarszego, stwierdzono również uczucia religijne dla Najwyższej Istoty, ale zauważono, że nie występują one tak silnie, jak u tamtych dwojga. Fakt ten przeoczono względnie puszczono w niepamięć.

Już w pierwszych tygodniach swego pobytu wśród Jamancańczyków zwróciło uwagę Koppersa stałe zachowanie się wysoce moralne u tubylców, z którymi się codziennie stykali. Na skutek tego spostrzeżenia wypowiedział on kiedyś do swego kolegi Gusinde'go refleksję: „Zdziwiłoby mnie niemało, gdyby ta etyka była bez religijnego podłoża”¹⁰. Gusinde wstrząsnął na to ramionami i odrzekł, że dotąd nic pewnego nie mógł zauważyć u szczepu Jamana odnośnie do ich religii.

23 stycznia 1922 zebrały się — jak to zresztą często bywało — trzy, może cztery niewiasty w mieszkaniu Guside'go i opowiadały przeróżne historie i podania swojego szczepu. Naraz padło słowo: „Watauinewa”, za którym, jak to zaraz odczuli nasi badacze, kryła się jakaś tajemnica. Nawiązali do tego i zapytali, kto by to był. Nie otrzymali odpowiedzi od żadnej niewiasty. W końcu po pewnym zakłopotaniu jedna z kobiet rzekła tonem nieśmiałym: „Watauinewa jest jak Bóg chrześcijan”. Potem znowu wszystkie umilkły i zauważyliśmy — pisze Koppers — że tym razem nic więcej nie da się z nich wyciągnąć. Powiedzieliśmy tylko, że chętnie byśmy czegoś więcej o tym posłuchali, ale nie muszą tego zaraz nam mówić, może kiedyś, później. I na to nie dały kobiety żadnej odpowiedzi.

Dwa dni później przyszły dwie młodsze spośród tamtej grupy niewiast i zaskoczyły nas słowami: „Tak, teraz opowiemy wam wszystko o „Watauinewa”. Kiedyście nas wtedy o niego pytali, były przy tym obecne kobiety, którym za jego sprawą dzieci umarły. Nam nie pozwolił on, by dzieci nasze pomarły, dlatego możemy o nim swobodnie mówić. Śmierć bowiem zsyła Watauinewo na dzieci, jako karę dla rodziców. Stąd to ci, którym on zabrał dzieci przez śmierć, nie będą nigdy w waszej obecności wspominać o Watauinewa, wymawiając jego imię. Odczuwają to jako zawstydzenie”.

Tymi słowami, jakby za jednym pociągnięciem zerwano pieczęć tajemnicy. Obie te niewiasty, którym Watauinewa za-

¹⁰⁾ Koppers, dz. cyt. 197 ns.

chowal dzieci, nie miały żadnych przeszkód i opowiedziały w pierwszej rozmowie dość dużo o nim. Znając już przyczynę milczenia i wstrzeźliwości pod tym względem, łatwiej było badaczom mówić o tym z innymi tubylcami, nawet z zagrożonymi w smutku. Odtąd powracali oni do tematu Watauinewa ze wszystkimi innymi Jamańczykami, tak z mężczyznami jak z kobietami i wkrótce przekonali się, że to, co im opowiedziały najpierw dwie młode kobiety o Watauinewa, było rzeczywiście wspólnym dziedzictwem szczepu.

Watauinewa znaczy tyle, co Stary, Wieczny, Niezmienny. Z innych imion tej Najwyższej Istoty słyszy się u Jamańczyków szczególnie często: „Hitapuan”, tj. mój ojciec. Kiedy i jak stał się ten Watauinewa, nikt nie umie podać; uchodzi on za „Prastarego, który już zawsze był”.

Nie mówi się, że On wszystko zrobił albo stworzył. Uchodzi jednak Watauinewa za Pana i Rządcę wszystkiego, Jemu przede wszystkim zawdzięcza się pożywienie (zwierzęce i roślinne). Stałym wyrażeniem w mowie Jamana jest Watauinewasirh, tj. rzecz, dar Watauinewa (tyle, co nasz „Boży dar”). Tak określa się wszystko w przyrodzie, zwłaszcza każdą istotę żyjącą.

Watauinewa może wszystko, dla Jego potęgi nie ma granic, dlatego zwie się „Abailakin”, tj. silny, potężny. Watauinewa jest przede wszystkim Panem życia i śmierci, On daje życie, ale On też sprawia, że umieramy, pozwalając na śmierć. On uchodzi za Najwyższego „Monauanakin”, stoi ponad wszystkimi dobrymi i złymi duchami, w które Jamańczycy wierzyli. Przeciw niemu nic nie może nawet żaden czarownik. Potrafi tylko wtedy coś zrobić, jeśli zgodzi się na to Watauinewa. Stąd za śmierć człowieka, do której przyczynił się czarownik swoimi czarami, czynią ostatecznie odpowiedzialnym Watauinewa.

W istocie swej Watauinewa uważany jest za dobrego Boga. Świadczy o tym zwłaszcza używane często imię „Hitapuan”, mój ojciec. Kiedy jednak umrze ktoś z bliskich, w przystępie bólu i wzburzenia nazywają Watauinewa „za-

bóją w niebie” — „wolapatox-sef”. Watauinewa jest duchem, i dlatego nie można Go widzieć. Nieraz z tego powodu wyrażają Jamańczycy żal: „gdyż chciałoby się z Nim spotkać oko w oko, aby Mu raz prawdę powiedzieć: dlaczego On dopuszcza często śmierć na małe dzieci?”

Watauinewa przebywa w niebie, stąd mówi się Watauinewa-sef (sef tj. niebo). Ale On widzi i wie jednak wszystko, co się dzieje na ziemi. On widzi także, gdy ktoś czyni źle w ukryciu. Złych ludzi karze głównie wczesną śmiercią — Watauinewa zatem, jak widać z powyższych danych, jest istotą na wskroś etyczną.

Gusinde i Koppers jedno jeszcze stwierdzili, że mianowicie postać Watauinewa nie zachodzi w żadnym opowiadaniu mitycznym. Już w r. 1920 zebrał Gusinde prawie cały materiał mitologiczny, dość zresztą bogaty. Znamienne było to, że nigdzie w tym materiale nie natrafił na postać Watauinewa, nie mówiąc już o tym, że w związku z opowiadaniem baśniowymi nic nie wskazało Gusinde’mu na istnienie Najwyższej Istoty u Jamańczyków. Żeby sobie pod tym względem sprawę zupełnie wyjaśnić, jak pojmują Jamańczycy naturę Watauinewa, wystawiał Koppers ludzi tego plemienia na taką próbę: z miną zupełnie obojętną zapytywał ich, z kim Watauinewa jest ożeniony? Odpowiedzią było zdumienie. Watauinewa żonaty? — o czymś podobnym nigdy nie słyszeli. Owszem, niektórzy wzięli Koppersowi przez chwilę za złe, że mógł takie głupie — w ich pojęciu — i niesłychane postawić pytanie.

Za żywotnością wiary Jamańczyków w Watauinewa przemawiają liczne i wzruszające nieraz swą bezpośredniością modlitwy. Można je podzielić na cztery grupy:

skargi modlitewne, prośby, dziękczynienia i naturalne wypowiedzi.

Skargi modlitewne stanowią prawie połowę wszystkich formuł. I Jamańczycy borykają się z problemem zła na świecie, a zwłaszcza śmierci, która im także wydaje się najwięk-

szym nieszczęściem. Dlaczego Watauinewa zsyła ją często na małe dzieci? To główna skarga ich.

„A więc dlatego dał mi je (dziecko), aby mi je znowu zabrać?”. „Jesteś ciężko nawiedzony przez Tego tam w górze, dobrze że masz silne serce, to możesz to znieść”. „On sam, Ten w górze, powinien mnie teraz wziąć za żonę, Ojczy smutku!”

Dobra pogoda, obfite pożywienie, powodzenie w polowaniu, powrót do zdrowia, wyratowanie z niebezpieczeństwa — to główne przedmioty próśb modlitewnych i dziękczynienia.

Wyrażenia neutralne wypowiadają wiarę w istnienie Watauinewa i Jego panowanie.

„Jeżeli mój Ojciec będzie mi dobry, to powrócę”. „Watauinewa patrzy na ciebie, leniwcze” — tymi słowami napominają młodzież przy obrzędach wtajemniczenia i grożą jej, jeśli nie zachowa obowiązków swoich. Streszczają się zaś one w zachowaniu prawa naturalnego, mówiąc konkretnie dekalogu i żądają od młodzieży dużego altruizmu w myśleniu i działaniu ¹⁴⁾).

Wielkie zdumienie wystąpiło na twarzy starego misjonarza anglikańskiego, John Lawrence, kiedy Gusinde i Koppers opowiedzieli mu 25 stycznia 1922 r. po raz pierwszy o swoim odkryciu Watauinewa. „Od lat 53 pracuję wśród nich i nie dowiedziałem się od nich tyle, co wy zaledwie w ciągu trzech czy czterech tygodni. Zaufania, jakim was obdarzyli, nie okazali mi nigdy...” zakończył Lawrence. „Tego, coście mi opowiedzieli o ich religii, o Watauinewa i ich stosunku modlitewnym do niego nie otrzymali Jamańczycy od nas misjonarzy: jest to ich rodzime, dobre dziedzictwo” — zapewnił stary misjonarz anglikański.

Znał on dobrze język tubylców i potwierdził spostrzeżenia Gusinde'go, że wiele słów i zwrotów w tekstach Jamana

¹⁴⁾ W. Koppers, dz. cyt. 199—210.

posiadało charakter archaiczny. Nic w tych nazwach i formułach modlitewnych nie wskazuje na pochodzenie chrześcijańsko-europejskie. Przyjąwszy, że wszystko przejęli od misjonarzy, dlaczego w całym kompleksie Watauinewa brak wszystkiego, co jest specyficznie chrześcijańskie? Dlaczego ani wzmianki o Jezusie Chrystusie, o którym przecież zawsze wszyscy misjonarze mówią? Nie wytłumaczy się w tym założeniu brak obrazów i pojęć stworzenia świata biblijno-chrześcijańskiego. Watauinewa z całą pewnością występuje w wierzeniach Jamana jako pan świata, ale nie mówią o nim wyraźnie, że stworzył świat z niczego. Wprawdzie nie przeczyli temu zapytani, lecz odpowiadali, że nie wiedzą o tym, gdyż im przodkowie ich co do tego nic nie przekazali.

Nie spotyka się także w tradycjach szczepu Jamana tak właściwie chrześcijańskiego elementu, jak wiara w życie pozagrobowe. Wierzą, że dusza po śmierci jakoś żyje nadal, ale czy się także poza grobem z powrotem zobaczą, czy jest tam nagroda czy kara, o tym nie wiedzą. Dlatego powiadają często, że są bardzo smutni po śmierci kogoś ze swoich bliskich, ponieważ nie wiedzą, czy się z nim jeszcze zobaczą, czy nie. W każdym razie jednak nie odchodzi stąd żaden człowiek zły bez kary.

Sami Jamańczycy zapytani przez obu przyjaciół europejskich, skąd wzięli tę swoją wiarę w Watauinewa, twierdzili stanowczo, że jest to ich stare, własne dziedzictwo, przekazane im przez przodków.

„Dlaczego zatem nie mówiliście dotąd nic o tym, tak długo pracującym wśród was misjonarzom?” — spytał Gussinde, a potem Koppers.

Otrzymywali zawsze tę samą odpowiedź, że ich misjonarze nigdy o to nie pytali, lecz przeciwnie, dawali im niierzadko do poznania, że to, co mają, wszystko jest niemądre i muszą o tym zapomnieć: „A myśmy jednak od razu spostrzegli, że Bóg chrześcijan, o którym nam mówili chrześcijanie, jest w istocie tym samym, co nasz Watauinewa”. To po-

stepowanie z nami misjonarzy i te ich mowy sprawiały nam ból — wyznawali w końcu szczerze ¹²⁾).

W oparciu o dowody etnologiczne, podane przez L. H. Morgana i J. F. Mac Lennan'a twierdzą zwolennicy diamatu, że najstarszy okres ludzkości cechuje oprócz alogizmu i areligijności promiskuiizm seksualny, a następnie małżeństwa grupowe. Dopiero po wielu szczeblach życia społecznego miała ludzkość dojść do monogamii, jak i monoteizmu.

Zdecydowany przeciwnik historycznej szkoły etnologicznej kierunku Graebnera i Schmidta, etnolog Van Gannep nazywał teorię Morgana „fantazją”; szczegółową zaś krytykę tej hipotezy, opartą na dużym materiale dowodowym nowszych zdobyczy etnologicznych, podał E. A. Westermarck w dziele „Historia ludzkiego małżeństwa” (The history of human Marriage, London, 1889—1891), gdzie pisał: „Hipoteza według której promiskuiizm stanowił stadium ogólne w historii ludzkiej, zamiast być zaliczoną do kategorii hipotez naukowo dopuszczalnych, jest moim zdaniem jedną z najbardziej nienaukowych, jaka kiedykolwiek została wysunięta w dziedzinie całej spekulacji socjologicznej. W tym sensie także wypowiadają się — uwzględniając niekatolickich etnologów — R. H. Lowie, A. A. Goldenweiser, A. M. Tozzer, W. H. R. Ribers, L. T. Hobhouse, N. W. Thomas, E. Grosse, W. Wundt.

Etnologowie kierunku ewolucjonistycznego śladem Morgana popełniali błąd zasadniczy, sięgając po dowody na swoją tezę o promiskuizmie do ludów znacznie młodszych kultur, a nie najprymitywniejszych. Morgan wskazywał na Hawajczyków, jako szczególnie pierwotny lud. Tymczasem Hawajczycy należą do Polinezyjczyków, którzy wśród wielu warstw ludów pierwotnych Oceanu Południowego, należą do najmłodszych, z wysoko rozwiniętym ustrojem naczelników plemion. Podobnie rzecz się przedstawia ze szczepami Dieri i Aranda w Australii, które Morgan przytacza jako przykłady małżeństw grupowych. W rzeczywistości szczepy te nie są z gru-

¹²⁾ W. Koppers, dz. cyt. 213—216.

py najstarszych ludów pierwotnych Australii, lecz znacznie młodsze i były pod wpływem najmłodszego prądu pierwotnych kultur australijskich, jaką jest kultura szczepu Aranda. Gdy zatem chodzi o początki, jasne jest, że nie można zwracać się z zapytaniem do takich szczepów¹³⁾.

II

Ostatnią, najmłodszą formą religii wg schematu diamentu, jest monoteizm, który zjawił się dopiero w społeczeństwach etnologicznie najmłodszych o ustroju feudalnym. Bóg Najwyższy to odbicie najwyższego władcy pośród licznych wasali i naczelników szczepów.

Odpowiedzią na to zagadnienie pochodzenia monoteizmu jest dzieło lat 50 W. Schmidta „Ursprung der Gottesidee”, liczące 12 tomów. Z nich pierwsze sześć tomów poświęcił nowoczesny Herodot (jak go nazwał jeden z etnologów niemieckich) religii starych ludów etnologicznych. Głównym wynikiem badań religijno-historycznych Schmidta jest znana nam teza, że najstarsza dostępna naszemu poznaniu ludzkość posiadała względnie czystą i określoną wiarę w jednego Boga.

Jaki jest główny dowód W. Schmidta na tę tezę?

Nie wychodzi on z religii jakiegoś jednego starożytnego ludu pierwotnego (np. ludu Jamana Ziemi Ognistej, czy Pigmejów Afryki). Oczywiście tego rodzaju poszczególne badania ludów pierwotnych są ważne i konieczne: nasza nauka zależnie od tych badań żyje lub ginie. Wiedział o tym lepiej, niż kto inny, W. Schmidt. Świadectwem są te liczne ekspedycje naukowe etnologów w tereny ludów najbardziej pierwotnych (Ziemi Ognistej, Pigmejów, Buszmenów, Negrytów), które właśnie Schmidt inspirował. Jednak nie wolno wyników pojedynczych badań bez zastrzeżeń uogólniać.

Przedmiotem badań W. Schmidta stały się pierwotne ludy łowców i zbieraczy, które jeszcze dzisiaj w ogólności uprawiają właściwie system gospodarki przyswajania sobie

¹³⁾ Por. W. Schmidt — W. Koppers, *Völker und Kulturen*, Regensburg 1924, 144.

darów przyrody i można wykazać, że nigdy przedtem nie posiadały istotnie wyższej formy gospodarczego życia. Niezależnie od tego rozgraniczenia nie odgrywają w tej syntezie W. Schmidta żadnej praktycznej, a już żadną miarą decydującej roli, wymienione wyżej podziały na kręgi kulturowe etnologicznego czasokresu; tym mniej dotyka tych badań W. Schmidta tzw. kryzys kręgów kulturowych, o którym dzisiaj się wiele mówi wśród etnologów zachodnich nawet w Szkole Wiedeńskiej. Ten ostatni odnosi się do zaawansowanych, zatem młodszych stadiów rozwoju ludzkości.

W sześciu pierwszych tomach wielkiego dzieła Schmidta wysuwa się zawsze na czoło kompleks 20—30 głównych elementów religijnych. Materiału dostarczyły najniższe pod względem kultury materialnej ludy trzech pasów globu ziemskiego, które wymieniliśmy na początku obecnego rozdziału. Pokazuje się coraz więcej, że zespół religijny posiada nieporównanie większą stałość, niż zewnętrzna kultura, zależna silniej od czynników środowiska danej kultury. Do względnie silnej trwałości duchowo-religijnego pierwiastka niemało przyczyniła się bez wątpienia także zachowana gospodarka przyswajania sobie darów przyrody.

Po ustaleniu zasadniczej jednolitości tego religijnego kompleksu u starych etnologicznie ludów stawia sobie W. Schmidt pytanie jako dobry historyk, o czas powstania tego zespołu. Wyłącza przejęcie późniejsze od sąsiadów kulturalnie bardziej rozwiniętych, gdyż te ostatnie — jak to wszystkim znawcom etnologii wiadomo — nie rozporządzały tak czystym pojęciem Bóstwa Najwyższego. Jeżeli natomiast najstarsze pierwotne ludy względnie ich przodkowie doszli do tego kompleksu dopiero później na podstawie samodzielnego myślenia i rozważania, to ta właśnie jednolitość kompleksu tylko bardzo trudno, albo wcale nie da się wyjaśnić. Pozostaje zatem jako najbardziej zadowalające wyjaśnienie przyjęcie jakiegś wspólnoty od początku.

Doszedłszy tak daleko w swych dociekaniach stanął W. Schmidt wobec zagadnienia skąd, nasunęło się pytanie

o przyczynę tego zjawiska monoteizmu pierwotnego. I wtedy po raz pierwszy rzucił myśl, wobec takiego stanu rzeczy, o pouczeniu na początku ludzkości — czyli o praobjawieniu.

Nie ten był cel studiów W. Schmidta w początkach; jeszcze w r. 1930 pisał w swym podręczniku historii porównawczej religii, że nie umie odpowiedzieć na pytanie o pochodzeniu monoteizmu pierwotnego ¹⁴⁾. Dopiero w końcowej syntezie, w VI tomie swego dzieła, doszedł do przekonania, że wobec tak niezaprzeczalnych faktów etnologicznych jak i niewystarczalności wyjaśnienia innych teorii przyjęcie praobjawienia ze strony Najwyższej Istoty najstarszemu człowiekowi jest jedynie zaspokajającym wyjaśnieniem ¹⁵⁾.

W. F. Albright ¹⁶⁾, wybitny prehistoryk protestancki w Ameryce, tak ocenił wyniki pracy i metody W. Schmidta: „Nie ulega już żadnej wątpliwości, że szkoła etnologiczna wiedeńska obaliła najpierw schemat rozwoju religii nakreślony przez pozytywistę Comte'a (fetyszyzm — politeizm — monoteizm) a później przez Taylora (animizm — politeizm — monoteizm). Niemniej musi ulec radykalnej zmianie poprawka Margette'a: preanimizm (dynamizm — animizm — politeizm — monoteizm)”. „Jest to zasługą — pisze dalej — wielkiego katolickiego etnologa W. Schmidta, że w swym monumentalnym dziele „Ursprung der Gottesidee“ zebrał bogaty materiał na dowód wiary u ludów pierwotnych w Istoty Najwyższe, i że odnośne zjawiska etnologiczne i poglądy sklasyfikował”.

W świetle powyższych danych możemy zatem rozróżnić trojaki monoteizm:

1° Monoteizm ludów pierwotnych etnologicznie najstarszych. Zachodzi u nich wiara i kult Najwyższej Istoty z cechami rzeczywistego monoteizmu.

¹⁴⁾ W. Schmidt, *Handbuch der Vergleichenden Religionsgeschichte*, 277.

¹⁵⁾ Por. W. Koppers, Professor P. W. Schmidt S. V. D., *Eine Würdigung seines Lebenswerkes*, *Anthropos* 51 (1956).

¹⁶⁾ W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, Bern 1949, 170.

Imiona nadawane tej Istocie przez owe ludy można zebrać w trzy grupy: najbardziej rozpowszechnione to imiona, oznaczające ojcostwo: „ojciec mój, nasz, ojciec” — nie w znaczeniu pochodzenia od niego, ale wyrażającego stosunek czci i wewnętrznego zaufania. Rzadziej spotykane, przede wszystkim zaś u ludów starych kultur Ameryki pn. to imiona, określające czynność stwórczą. I wreszcie nazwy Istoty Najwyższej od miejsca zamieszkiwania: „Ten w górze, Ten w niebie”.

Dane co do kształtów tej Istoty Najwyższej można ująć w dwie kategorie określeń: Najwyższa Istota niedostępna dla poznania zmysłowego: „niewidzialna” zwie się u Kamilaroi, „nieuchwytna, jak wiatr”, „bezkształtna jak niebo” (Samojedzi), „lśniący-biała, jak ogień” (Semang na Malace). Druga kategoria wyobraża sobie Najwyższą Istotę jak ludzką postać, ale nadto jeszcze posiadającą coś szczególnego, jest osobą, ale przechodzi wszystkie osoby znane z doświadczenia.

Nigdzie w najstarszych kulturach etnologicznych nie spotyka się obrazu Najwyższej Istoty, jedynie tam, gdzie, jak np. u Yuin w Australii zlała się postać Najwyższej Istoty z praojcem szczepu, albo zespoliła się z synem słońca, jak u Kamilaroi w Australii.

Przymioty tej Najwyższej Istoty: „była zawsze, nigdy nie umiera”, „wszystko wie i zna myśli ludzkie”. Ten przymiot przypominają szczególnie w czasie obrzędów wtajemniczenia młodzieży (u Jamana).

Najbardziej typowym jej przymiotem to to, że jest dobra, od Niej tylko dobro; brzydzi się złem, karze je. Moc tej Najwyższej Istoty wielka, najsilniejsi czarownicy są wobec niej bezsilni. Nie ma rodziny, ani żony, ani dzieci, jest jak „sierota”. Taki obraz Najwyższej Istoty kreślą ludy najstarszych kultur Afryki, pn. i wsch. Australii, Ziemi Ognistej, Negryci na Filipinach, Samojedzi.

2° Oprócz tego monoteizmu chociaż nie wydedykowanego filozoficznie, nie abstrakcyjnego, a przecież czystego, duchowego — który dotąd stanowi zagadkę dla filozofów religii — zna historia inny jeszcze monoteizm, będący odbiciem stosun-

ków społecznych na ziemi. Wśród panteonu bóstw niższych i wyższych, bardzo skomplikowanej hierarchii, znajduje się na najwyższym szczycie bóg — władca, któremu na ziemi odpowiada posłany przezeń cesarz, król, imperator. Tak w Babilonii, w państwie Achamenidów, w świecie hellenistycznym, w Rzymie... Rośnie znaczenie tego boga — władcy zależnie od zdobyczy politycznych, cywilizacyjnych, a także w zależności od pracy filozoficznej abstrakcji. Lecz czy idzie w parze z tym monoteizmem postęp właściwie religijny społeczeństw, które go stworzyły? Nie zawsze, a często jak historia świadczy, wcale nie.

3° Wreszcie pojawia się monoteizm w tzw. „cudzie hebrajskim”, który nie jest wynikiem żadnego synkretyzmu, ani intelektualnego ani politycznego. Spotyka się on stale z opozycją i zaprzeczeniem: Bóg Jedyny, nieuznający żadnego innego obok siebie, który się nie wyłania z ewolucji dziejowej, ale nałożony jest przez „rewolucję” proroków. Tylko ten monoteizm posiada moc rozsadzającą, niesie rozwój religii, będący w zaraniu historii Izraela przemianą radykalną w pojęciach i w życiu religijnym. Ta forma monoteizmu zjawia się w ludzie liczebnie małym, w porównaniu z sąsiadami, o myśli ubogiej, ekonomii początkowej, kulturze o wiele mniej błyszczącej niż jego wielkich sąsiadów, którzy go po kolei w dziejach miażdżyli ¹⁷⁾.

Oto dlaczego nazwano ten monoteizm w historii „cudem hebrajskim”.

R é s u m é

ORIGINES ET DÉBUTS DE LA RELIGION À LA LUMIÈRE DES RECHERCHES SUR LA PRÉHISTOIRE RÉCENTE ET L'ETHNOLOGIE.

A la question de savoir quelle était la religion de l'homme préhistorique et quelles furent les lignes d'évolution de l'idéal religieux de l'humanité, il existe deux séries de réponse:

¹⁷⁾ Por. J. Bivort, *Essai sur Dieu, l'homme, l'univers*, Paris 1951, chap. VI.

— une première série, émanante des écoles à tendance historique, représentées en particulier par l'école ethnologique de Graebner — Schmidt, s'appuie sur un schéma d'évolution élaboré il y a une cinquantaine d'années comme hypothèse de travail. Elle distingue trois étapes dans l'évolution générale de l'humanité: une étape pré-culturelle, une étape de fixation des cultures essentielles, enfin les cultures de premier ordre et celles qui en dérivent. Une des caractéristiques des pré-cultures, selon cette hypothèse, c'est l'existence du monothéisme primitif. A mesure que l'humanité se développe, la religion monothéiste dégénère; l'Être Suprême des pré-cultures se voit progressivement évincé au profit des ancêtres, d'abord masculins puis féminins, en connexion avec des mythologies solaires ou lunaires.

— une seconde série s'appuie sur les théories évolutionnistes, estimant, au contraire des précédentes, que le monothéisme apparaît au terme de l'évolution religieuse, qui part de l'état areligieux et passe par l'animisme, la magie, le totémisme et les cultes agraires.

L'article donne une appréciation des deux schèmes de raisonnement et répond aux arguments des évolutionnistes, qui voudraient voir en l'homme primitif un être areligieux. Ces arguments viennent de trois sources: 1) hypothèse de l'origine animale de l'homme; 2) absence des traces de religion avant la période moustérienne; 3) théorie de Lévy-Brühl sur la mentalité alogique des primitifs et areligiosité des peuplades de la Terre de Feu observées par Darwin.

L'auteur résume, dans la seconde partie de son étude, les preuves de l'école ethnologique viennoise en faveur du monothéisme primitif.