

Marek Kempski, Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 57/1, 119-131

1987

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.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. SPRAWOZDANIA. Dni Judaistyczne w Pieniężnie. II. OPRAWIANIA. Teoria monoteizmu pierwotnego i jej krytyka*.

I. SPRAWOZDANIA

Dni Judaistyczne w Pieniężnie

W dniach 16—17 kwietnia 1986 roku w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Werbistów w Pieniężnie odbyły się Dni Judaistyczne, które były kontynuacją Pieniężnieńskich Spotkań z Religiami. Podobnie jak zeszłoroczna sesja o tematyce muzułmańskiej, również obecna miała na celu wypełnienie postulatów Soboru Watykańskiego II zachęcającego do dialogu i kontaktów z wyznawcami innych religii: „Kościół (...) wzywa synów swoich, aby z roztropnością i miłością poprzez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wierze i życiu chrześcijańskiemu, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują” (DRN 2). Poszczególnymi celami sesji było poznanie religii, wpływ na usunięcie wzajemnych antagonizmów, podejrzliwości i uprzedzeń, nauka szacunku względem człowieka inaczej myślącego i inaczej oddającego cześć i chwałę Stwórcy, uświadomienie istnienia podobieństw we wszystkich religiach zgodnie z soborową *Deklaracją o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*: „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2). Oprócz tego spotkanie to było szkołą pogłębiającą spojrzenie na własną religię, a przez to wyrazem chrześcijańskiego przeżywania przykazania miłości Boga i bliźniego (por. 1 J 4, 20). Fundamentem jednoczącym zebranych podczas spotkania było dawanie autentycznego świadectwa wiary przez wspólną modlitwę do jednego Ojca.

Dwa dni dialogu judeo-chrześcijańskiego zapoczątkowała Msza św. koncelebrowana z homilią pod przewodnictwem przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski do Spraw Misji ks. bpa dra Edmunda Piszczka, administratora apostolskiego diecezji warmińskiej, który dał wyraz potrzebie dialogu opierającego się w szczególności na wierze, a nie tylko na teologii ukazującej różnice i sprzeczności.

Pierwszym prelegentem był ks. mgr M. Magda, który przedstawił uwarunkowania historyczno-teologiczne dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Kontakty z judaizmem istniały od początku chrześcijaństwa, które formalnie zostało na zawsze odłączone od religii żydowskiej. Zewnętrznymi oznakami takiej sytuacji były prześladowania chrześcijan, które ustały dopiero za czasów uznania wiary w Jezusa Chrystusa religią imperium rzymskiego. Już Ojcowie Kościoła w swych polemikach zarzucali Żydom zabójstwo Jezusa Chrystusa, podobnie jak i proroków starotestamentalnych. To, że Żydzi byli

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa.

inni, było powodem ich prześladowań w starożytności oraz w okresie od XI wieku do wielkiej rewolucji francuskiej. Wtedy to prześladowani byli prawie w całej Europie Zachodniej.

Inna sytuacja występowała w Polsce w wiekach XV—XVIII, jak twierdzi dr A. Leszczyński, adiunkt Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce, gdzie Żydzi, chociaż mieli wielorakie ograniczenia prawne, to jednak posiadali swój sejm oparty na organizacji stanowej, na cele której stał marszałek generalny. Napływ Żydów do Europy Wschodniej był masowy, dlatego też najwięcej ich zamieszkiwało wschodnie rubieże Rzeczypospolitej. Zazwyczaj Żydzi zamieszkiwali oddzielne dzielnice miast i części wiosek, lecz z biegiem czasu ludność żydowska uzyskała pełne prawo zamieszkania. Podobnie było z pozwoleniami na budowę bóżnic i domów oraz zakładanie cmentarzy.

Nawiązując do referatu ks. M. Magdy warto zwrócić uwagę na problem antysemityzmu, który zapoczątkowany został wojnami krzyżowymi. Najbardziej umocnił się on za czasów panowania w Niemczech Hitlera i ekspansji zbrojnej faszystów w Europie. Swoje źródło posiadał w nacjonalizmie państw współczesnych. Żydzi związani byli zawsze bardziej z internacjonalizmem własnego narodu niż z ojczyzną, w której żyli. Opanowywali banki i kierowali obrotami pieniężnymi, co powodowało zarzuty społeczno-polityczne przeciw nim. Dopiero po drugiej wojnie światowej zwrócono uwagę na to, że nie należy wroga Jezusa i chrześcijan zamieniać nazywać „Żydem”, gdyż Jezus również był Żydem, który nas zbawił. Zbawienie było miłością Boga nie tylko do pogan, lecz także do Żydów. Sobór Watykański II potraktował Żydów w sposób pozytywny, o czym świadczą wydane przez niego dokumenty. Jesteśmy jako chrześcijanie w pewnym stopniu semitami z ducha. Powstała Komisja do Kontaktów z Judaizmem, która wydała dokument o właściwym nauczaniu prawd religijnych dotyczących wiary Izraela.

Referat o charakterze teologicznym wygłosił ks. dr B. Wodecki. Przedstawił poglądy religijne judaizmu, o którym właściwie można mówić po niewoli babilońskiej, a więc w VI wieku przed n. Chr. Prorok Ezechiel, ojciec judaizmu, praktycznie stworzył ten kierunek religijny z myślą odbudowania świętego Jerozolim. Obecnie na całym świecie czyta się Prawo i Proroków w synagogach. Dużą rolę w kształtowaniu religii odgrywały szkoły rabinackie. Wypracowały one naukę o Bogu, której filarem jest monoteizm i takie elementy, jak transcendencja czy personifikacja przymiotów Boga, partykularyzm i uniwersalizm, eschatologia, etyka w łączności z literą prawa, teokracja jako forma rządów oraz rytuał. Sednem kosmologii judaistycznej jest Bóg i człowiek.

Dr St. Krajewski w swoim referacie wskazał na trzy filary judaizmu, które tworzą Tora, służba Boża i dobre uczynki. Tora, czyli Prawo, Pięcioksiąg lub zwój Pism jest wyrazem przymierza zawartego na Synaju, którego gwarantem nie są ojcowie narodu wybranego czy Prorocy, lecz dzieci Izraela. Pojęcie wybrania było często motywem poczucia wyższości nad innymi narodami. Duma ta jest częstokroć przyjęciem łask Bożych, ale i kar za wszystkie narody, gdyż Tora jako pierwszy filar, na którym spoczywa świat, dzięki Izraelowi stanowi życie całego świata. Służba Boża dotyczy każdego Żyda. Po zniszczeniu świątyni każdy żydowski dom stał się w pewnym sensie świątynią. Różnica między mężczyzną a kobietą nie odnosi się do natury, lecz do obowiązków religijnych.

Aby to bliżej wykazać, należy spojrzeć na liturgię szabatu, którą przedstawił K. Gebert. Szabat to dzień święty, w czasie którego należy powstrzymać się od pracy. Przez sześć dni w tygodniu przekształcamy świat, natomiast w piątek wieczorem, kiedy zaczyna się żydowski dzień święty, mężczyźni udają się do synagogi, aby tam rozpocząć święto. Gdy mężczy-

zna jest w świątyni, Kobieta przygotowuje świąteczny posiłek i czyści świeczniki. W sobotę cały Izrael dochodzi do wypełnienia posłannictwa świętego narodu. Synom i córkom życzy się, by byli podobni do postaci biblijnych jak Abraham, Rachel i in. W sobotni wieczór kobieta zapala świece, przy których czyta się fragmenty Tory o stworzeniu świata i błogosławieństwa Pana w łączności z błogosławieniem pokarmów. Tego dnia każdy mężczyzna jest jak kapłan, a każda kobieta jak królowa. Do późnych godzin nocnych śpiewa się pieśni. Wszystko kończy się modlitwą z błogosławieństwami, po których w kroplach wina gasi się świece. Wracając do wypowiedzi dra St. Krajewskiego należy podkreślić, że celem praktyk religijnych Żydów, składających się z modlitw i błogosławieństw, jest uświęcanie imienia Bożego, bez jego słownego wymieniania.

Drugi filar judaizmu przedstawił Zb. Targielski, pracownik naukowy biblioteki Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce. Trzykrotnie w ciągu dnia Żyd zwraca się do Boga, czyniąc to w dowolnym miejscu, indywidualnie lub wspólnotowo. Jest to modlitwa poranna, przedwieczorna i wieczorna. Pierwszą z nich ustanowił Abraham, drugą Izaak, a trzecią Jakub. Fakt wiązania modlitwy z godzinami dnia wywodzi się stąd, że podczas wschodu i zachodu słońca człowiek składa swój los w rękach Stwórcy. Modlitwa poranna rozpoczyna się serią błogosławieństw. W każdym z nich występuje imię Bożej Opatrzności oraz słowa o wszechobecności Boga. Są to błogosławieństwa radości, dziękczynienia i hołdu za to, że możemy korzystać z Bożej pomocy; błogosławieństwa przed wykonaniem każdego uczynku oraz błogosławieństwa dziękczynne za dobroć Boga. Przed i po odmówieniu modlitw obmywa się ręce. Z kolei następuje modlitwa przypominająca miejsce Tory wśród narodu izraelskiego i wiążący się z tym obowiązkiem codziennego studiowania jej, co przynosi błogosławieństwo temu, który się nią zajmuje. Tendencją indywidualnej modlitwy jest zawsze jedność z modlitwą całej społeczności. Modlitwa, jak kiedyś ofiara, jest konieczna do odpuszczenia grzechów. Ofiarę zastępuje tutaj czytanie z Biblii na temat sposobów jej składania.

Trzeci filar judaizmu, mianowicie dobre uczynki, opiera się na Dekalogu danym przez Boga, którego pośrednikiem był Mojżesz. Cokolwiek czyni każdy Żyd, musi wziąć pod uwagę dziesięć przykazań zapisanych przez Boga na kamiennych tablicach.

Kulturę umysłową Żydów w dawnej Polsce przedstawił prof. M. Horn, zastępca dyrektora Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce do Spraw Naukowych. Żydowskim językiem religijnym był język hebrajski, natomiast językiem potocznym był jidysz, oparty na języku niemieckim z dodatkami elementów hebrajskich, słowiańskich i romańskich, notowany pismem hebrajskim. Już w XVI w. istniały na ziemiach polskich żydowskie szkoły prywatne oraz kahalne, na których utrzymanie Żydzi płacili podatek. Chłopców w wieku trzech do czterech lat uczono modlitw po hebrajsku i w języku jidysz. Drugi stopień nauczania to początki nauki Talmudu oraz innych podstawowych dziedzin potrzebnych do życia. Dziewczęta z bogatych rodzin uczyły się w domu. Wyższe szkoły talmudyczne powstały w Krakowie, Lublinie, Poznaniu, Lwowie i innych miastach, które w XVIII wieku przeszły z systemu scholastycznego na sofistyczny. W owych latach rozwinęła się literatura rabinistyczna, w szczególności w postaci komentarzy talmudycznych. Znajomość Talmudu była warunkiem osiągnięcia wyższego poziomu społecznego.

Od kultury umysłowej Żydów przejdźmy do pomników kultury materialnej, jakie znajdują się w Polsce. Symbolikę cmentarzy żydowskich ukazała M. Krajewska, artysta plastyk. Cmentarze są autentycznym świadectwem życia Żydów w naszym kraju. Obyczaj wznoszenia nagrobków istnieje już od czasów biblijnych, by zaznaczyć miejsce pochówku i ostrze-

gać przed zetknięciem się ze zwłokami, co groziło nieczystością. W starożytnej Palestynie umarłych chowano w pieczarach, a w czasach greckich i rzymskich były wznoszone dla znamienitych osób ozdobne, monumentalne grobowce. Dla pospólstwa żłobiono katakumby. Średniowieczne groby to tylko płyta. Renesans przyniósł płytę poziomą bądź sarkofag odkryty płaskorzeźbami scen biblijnych lub współczesnych. Styl ornamentacji wyłonił się w XVII wieku, chociaż występowały jeszcze wówczas nagrobki z samym napisem. Symbole jak lew — strażnik Tory, czapla, korona, zwoje ksiąg, jelenie, ptak karmiący pisklęta, rośliny, dłoń, gryfy i in., mówiły o cechach zmarłego Żyda. W okresie międzywojennym spotkać można wszystkie style sztuki uniwersalnej. Tradycyjne nagrobki to maceba, czyli pionowa płyta zakończona prostokątnie, trójkątnie lub półokrągło z reliefem i epitafium, często malowana na różne kolory. Sarkofag ma z przodu wysoką płytę, a cały pokryty jest ornamentem. Inny typ grobu to ohel. Jest to skromny domek z cegły lub drzewa zawierający jeden lub więcej grobów. Dwa największe cmentarze żydowskie w Polsce znajdują się w Warszawie i Łodzi. Cmentarze żydowskie przestają powoli istnieć ze względu na brak społeczności, której służyły. Istniejące cmentarze, jako zabytki odzwierciedlające historię naszej wspólnej ojczyzny, wymagają troskliwej opieki.

W XVIII wieku powstała nowa postać religijna judaizmu — chasydyzm. Główne idee chasydyzmu Żydów polskich zreferowała dr A. Żuk, pracownik naukowy UMCS w Lublinie. Pierwsza forma chasydyzmu powstała w II wieku i miała na celu rygorystyczne przestrzeganie prawa odrzucając w ten sposób hellenizm. Chasydyzm Żydów polskich eliminował historyczne i centralne pojęcia żydowskie jak ziemia, świątynia i in., przenosząc je na teren duchowy. Mesjanizm stał się terazniejszością w indywidualnym odnawianiu Boga, którego wynikiem jest zbawienie. Człowiek otrzymał rolę mesjaszopodobną przez działanie mistyczne i moralne. Zbawienie ogólne miało być sumą zbawień poszczególnych osób, czyli źródło zbawienia nie tkwi w literze Prawa, lecz w komunii z Bogiem. Wygnanie chasydzi rozumie jako wygnanie od Boga, gdyż ziemia obiecana to kraina ducha. Chasydyzm polski godzi się wręcz z wygnaniem, gdyż diaspora jest nie tylko karą, lecz także możliwością krystalizowania się innych wartości. W ten sposób, na tak rozumianym wygnaniu, łatwiej jest osiągnąć zbawienie niż w Ziemi Świętej. Chasydyzm to religijny emocjonalizm i życie, w którym poszukuje się ziemi obiecanej przez czynienie dobra i pogłębianie wiary przy pomocy takich elementów jak radość, taniec, muzyka, entuzjazm itp. Krzyk radości to nieartykułowane wywołanie Bożego imienia. Chasydzi twierdzili, że grzech nie powinien przekreślać radości, ponieważ jedynie radość przystoi służbie Bogu. Należy nauczyć się, jak postępować w tym wspaniałym świecie, by wiedzieć, co w nim święte, i według tego żyć. Radość powinna być silna, by prowadzić nawet do heroiczych czynów. Prawdziwy mistyk przeżywa tylko stany krytyczne bez stanów pośrednich. Stan upadku jest to czas walki, dzięki któremu dochodzi się do stanu uniesienia. Upadek jest po to, by człowiek mógł podnieść się na wyższe poziomy. W tym stanie chasyd skupia się na tym, co może stanowić odrobinę radości, przy pomocy której wychodzi na powierzchnię stanu uniesienia. Na początku uważano, że każdy człowiek może łączyć się z Bogiem przez doświadczenie mistyczne. Ponieważ nie każdy ma do tego tak wielki talent, dlatego z czasem wykształciła się idea cadyka, czyli przywódcy religijnego, posiadającego szczególne cechy duchowe. Cadyka uważano za cudotwórcę i otaczano go czcią ze względu na pośredniczenie między Bogiem a ludźmi.

Omawiając mesjanizm Żydów polskich XIX w. dr A. Żuk zwróciła uwagę na związki tegoż mesjanizmu z mesjanizmem polskim opartym na filozoficznej zasadzie niesprzeczności, np. dzieła Mickiewicza i Słowackiego. Mesjanizm żydowski posługuje się językiem wiary, a polski — językiem logiki.

W obydwu kierunkach uwidacznia się dynamiczna wizja rzeczywistości. Zbawienie w mesjanizmie odnosi się do czasu, a nie do wieczności. Ta dynamiczna wizja rzeczywistości jest typowa dla myśli Słowackiego, w której dynamizm i ruch ma znaczenie zbawcze. Nie uważa się, jakoby transcendencja, Bóg i Jego znaki były odizolowane od czasu. Nawet chasydyzm, który przekłada geograficzne i ekonomiczne kategorie judaizmu na kategorie wewnętrzne, twierdzi jakoby zbawienie dokonywało się w czasie, w miejscu, po prostu teraz. Czas ma łączyć ludzi z Bogiem, chodzi o czas mistycznego przemieniania, czas egzystencjalny, mający właściwości transcendentne.

Interesujący był referat dra B. Kosa, który przedstawił kabałę jako tajemną naukę i mistykę żydowską. Kabała to język mistyczny. Bóg przejawia się za pomocą swych emanacji. Każde poznanie powinno być czule, delikatne, a język subtelny. Jest to poznanie intencjonalne, lecz również poznanie złe, diaboliczne, odłączające od poznania Boga. Język mistyczny powinien dobrze operować dobranymi parami pojęć biegunowych, np. męski—żeński, jedność—wielość. Język mistyczny powinien mieć możliwość rozwoju, przekraczać swoje struktury, pozostawiać pole tajemnicy. Kabała nazywa Boga Tajemnicą tajemnic. Takie i inne powinności starano się zachować w kabale, której fundamentem jest jedność Absolutu obecnego w całym świecie.

Sympozjum towarzyszyły filmy krótkometrażowe poruszające takie tematy, jak kultura żydowska w Polsce — obiekty, cmentarze i synagogi, ze szczególnym uwzględnieniem nauki Prawa; obraz Żyda u mieszkańców kielecczyzny; martyrologium Żydów polskich — problem getta. Nastąpiło również otwarcie wystawy sztuki religijnej mozaizmu, w której wykorzystane zostały obiekty wypożyczone przez Muzeum Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie i Muzeum Synagogi w Tykocinie. Ekspozyty zostały ułożone według świąt żydowskich. Pierwszeństwo dano szabatowi, następnie zaprezentowano obiekty związane z Rosz Ha-Szana — Nowym Rokiem, inaczej Świętem Trąbek, z Jom Kippur — Dniem Pojednania, Sukkot — Świętem Szałasów, Chanuka — Świętem Poświęcenia Świątyni, Purim — Świętem Losów, Pesech i Szawuot — Świętem Tygodni. Kolejną grupę stanowiły przedmioty kultu używane w synagogach, związane z obrzezaniem i obyczajami narodzin chłopca. Przedstawiono także żydowskie stroje i inne akcesoria związane z kultem mozaistycznym. Uzupełnienie kolekcji, swego rodzaju ilustrację obrzędowości żydowskiej, stanowiła wystawa malarstwa oraz druków, które w poszerzonej formie oglądać można było na wystawie urządzonej obok sali wykładowej. Zadaniem filmów i wystaw była pomoc uczestnikom w zdobyciu pełniejszego obrazu życia i wierzeń ludu żydowskiego. Wystawa jest udostępniona zwiedzającym Muzeum Miśnjno-Etnograficzne Seminarium Duchownego Księży Werbitów w Pieńźnie.

Pieniężnińskie Spotkania z Religiami, jak stwierdził ks. dr E. Śliwka, dyrektor muzeum, będą przeprowadzane odtąd każdego roku w miesiącach wiosennych. Najpierw zostaną ukazane religie pozachrześcijańskie występujące w Polsce. Po islamie i judaizmie przyjdzie kolej na karaimów, buddystów, hinduistów, dżynistów i wyznawców Kriszny. Obraz ten zostanie uzupełniony innymi religiami pozachrześcijańskimi nie występującymi w Polsce. Po zapoznaniu się z głównymi religiami świata będą kontynuowane spotkania wybranych uprzednio problemów i zagadnień, na które religie usiłują dać swoją odpowiedź, wśród nich m. in. pojęcie Boga, zbawienie, problem bytu, kosmos, człowiek, dobro — zło, cierpienie, szczęście, śmierć, misyjność, mesjanizm, modlitwa itp.

Odbyte sympozjum nastąpiło w kontekście nawiedzenia rzymskiej synagogi przez Jana Pawła II w kwietniu 1986 r. Idąc za słowami Soboru Watykańskiego II: „Kościoł, który potępia wszelkie prześladowania przeciw

jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, oplakuje — nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej — akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom”, należy dołożyć wszelkich starań, by atmosfera Pieniężnińskich Spotkań z Religiami miała zawsze charakter rzeczywistej wspólnoty wiary oraz wzajemnego szacunku i zrozumienia.

ks. Marek Kempski SVD, Pieniężno

II. OPRAWOWANIA

Teoria monoteizmu pierwotnego i jej krytyka

Problem genezy religii i monoteizmu ludów pierwotnych był na przełomie wieków XIX i XX przedmiotem szczególnych zainteresowań religioznawców i etnologów kierunku ewolucjonistycznego oraz szkoły kulturowo-historycznej. Szkoła antropologiczno-ewolucjonistyczna opierająca się na francuskiej myśli filozoficznej XVIII w. i filozoficznej teorii rozwoju H. Spencera oraz biologicznym ewolucjonizmie K. Darwina dominowała w etnologii i religioznawstwie w latach 1870—1920. Przyjmując jedność natury ludzkiej uczeni tej szkoły stosowali do zjawisk społecznych i religijnych wypracowaną w naukach przyrodniczych ewolucyjną zasadę jednokierunkowego rozwoju od form prostych do złożonych. W oparciu o tę zasadę przedstawiciele kierunku ewolucjonistycznego (A. Comte, J. G. Frazer, J. Lubbock, R. R. Marett, W. R. Smith, H. Spencer, E. B. Tylor) uznawali monoteizm za ostatnią fazę rozwoju religii, choć punkt wyjścia i kolejność poszczególnych faz rozwojowych u wymienionych uczonych były różne.

Reakcją na uproszczone i etnologicznie słabo udokumentowane schematy anglosaskiego kierunku ewolucjonistycznego była szkoła kulturowo-historyczna, rozwinięta w Europie szczególnie na obszarze języka niemieckiego. Szkoła ta zwróciła uwagę na zjawisko dyfuzji, tzn. na proces przenikania, rozszerzania się i krzyżowania wytworów kulturowych, który jest faktem równie realnym jak ewolucja. Z przedstawicieli szkoły kulturowo-historycznej (B. Ankermann, W. Foy, L. Frobenius, F. Graebner, F. Ratzel) zagadnieniu religii ludów pierwotnych i jej genezie najwięcej uwagi poświęcił Wilhelm Schmidt SVD (1868—1954), założyciel wiedeńskiej szkoły etnologicznej i jej najbardziej reprezentatywny, a zarazem kontrowersyjny przedstawiciel. Po raz pierwszy zastosował on metodę etnologii kulturowo-historycznej do analizy religii ludów nie posiadających pisma i do uzasadnienia teorii monoteizmu pierwotnego. Opinie o wartości tej teorii, jak zresztą i o wartości szkoły kulturowo-historycznej W. Schmidta, jak dotychczas są w religioznawstwie porównawczym krańcowo odmienne; są jej balwochwalczy wyznawcy¹, ale są i ultrakrytyczni oponenty². Gdzieś w środku między tymi dwoma skrajnymi opiniami mieści się rozprawa habilitacyjna H. Zimonia³, wykładowcy w Katolickim Uni-

¹ Por. np. H. Kühn, *Die moderne Ethnologie. Ihr Ursprung, ihre Natur, ihre Ziele*, *Anthropos* 1(1906) 136—163, 318—388, 592—644, 950—997.

² Np. W. E. Mühlmann, *Die Mythologie der austronesischen Völker*, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft zu Wien* 39(1909) 240—259.

³ Henryk Zimonia SVD, *Wilhelma Schmidta teoria monoteizmu pierwotnego i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Warszawa 1984, s. 285. (*Materiały i Studia Księży Werbistów* Nr 22); por. tenże, *Monoteizm ludów pierwotnych w świetle badań Wilhelma Schmidta*, *Zeszyty*

wersytecie Lubelskim, członka Instytutu Anthropos, a także International African Institute, Société Suisse d'Ethnologie — Schweizerische Ethnologische Gesellschaft, Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Autor koncentrując swoją uwagę na teorii monoteizmu pierwotnego w ujęciu W. Schmidta (część I pracy) oraz na krytyce tejże teorii przez 15 przedstawicieli etnologicznej szkoły wiedeńskiej (część II), stawil sobie konkretny cel do osiągnięcia, jakim było możliwie wyczerpujące przedstawienie głównych zasad etnologii kulturowohistorycznej i bazujących na nich tez W. Schmidta o monoteizmie pierwotnym oraz merytorycznego waloru ich krytyki. Za dwuczęściową strukturą rozprawy przemawiały takie względy, jak brak w literaturze polskiej całościowego ujęcia poszczególnych tez teorii monoteizmu pierwotnego, rozwój i modyfikacje poglądów W. Schmidta wymagające szerszej prezentacji oraz konieczność odwoływania się w drugiej (krytycznej) części do zasad metodycznych etnologii kulturowohistorycznej i tez Schmidtownskiej teorii monoteizmu pierwotnego.

Monoteizm pierwotny

Część pierwsza rozprawy (s. 30—116) poświęcona jest omówieniu teorii monoteizmu pierwotnego W. Schmidta, który inspirowany przez A. Lang'a nie wypracował zasad metody kulturowohistorycznej, lecz ją zastosował do analizy religii ludów niepiśmiennych i uzasadnienia teorii monoteizmu pierwotnego. Zagadnieniu metody etnologii kulturowohistorycznej poświęcone są (w całości lub częściowo) następujące prace W. Schmidta: *Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie* (1911), *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika* (1913), *Völker und Kulturen* (1924), drugie wydanie pierwszego tomu *Der Ursprung der Gottesidee* (1926), *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (1930) oraz drugie (we fragmentach, nie opublikowane) wydanie *Völker und Kulturen*. Syntezę poglądów W. Schmidta i systematyczne przedstawienie metody zawiera jego podręcznik *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie* (1937).

Za podstawę źródłową dla zrekonstruowania prapreligii autor przyjął tom VI *Der Ursprung der Gottesidee* (1935), *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (1930), *Der Entwicklungsgedanke in der ältesten Religion* (1933), *Die Religion der ältesten Völker der Vorzeit* (1934), *Vorlesungen in Uppsala* (1935), a także rękopis drugiego wydania *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (1935). Problematyką genezy i źródeł prapreligii W. Schmidt zajmuje się w wielu publikacjach, z których najważniejsze to *L'origine de l'Idée de Dieu* (1908—1910), *Die Offenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes* (1911), oba wydania tomu I *Der Ursprung der Gottesidee* i tom VI tegoż dzieła, *Menschheitswege zum Gotterkennen* (1923) oraz *Die Schöpfungsgeschichte der biblischen und ethnologischen Urzeit* (1938).

Zagadnienie genezy monoteizmu ludów pierwotnych, a zwłaszcza rekonstrukcja najstarszej religii ludzkości opiera się na metodzie kulturowohisto-

Misjologiczne ATK 3(1978) 239—271; *Geneza monoteizmu ludów pierwotnych w ujęciu Wilhelma Schmidta*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, 171—183; *Problem monoteizmu ludów pierwotnych w świetle współczesnych badań etnologiczno-religioznawczych*, w: H. Zimoń (red.), *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*, Pieniężno 1980, 25—60 (*Materiały i Studia Księży Werbistów* Nr 17); *Problem monoteizmu ludów pierwotnych na przykładzie środkowoafrykańskich Pigmejów Bambuti*, *Zeszyty Naukowe KUL* 23(1980) nr 2, 11—31.

rycznej. Etnologia kulturowohistoryczna próbuje w sposób obiektywny i empiryczny, na drodze analizy wytworów kulturowych, ustalić przyczynowe i czasowe następstwa kultur, by w ten sposób odtworzyć historię ludzkości nie posiadającej dokumentów pisanych. Jako nauka historyczna opiera się na zasadach właściwych badaniom historycznym, ale równocześnie korzysta ze środków wykraczających poza pisane dokumenty badające kultury oraz ich wytwory. Dlatego też nazywa się etnologią lub szkołą kulturowohistoryczną, w odróżnieniu od historii opierającej się na źródłach pisanych. Szkoła ta w szczególny sposób zwróciła uwagę na zjawisko dyfuzji, czyli na proces rozchodzenia się, przecinania i krzyżowania komponentów kulturowych. Choć idea powiązań kulturowych, jak słusznie twierdzi F. Graebner, wyjaśniająca podobieństwa kulturowe na drodze wędrówek i zapożyczeń, nie była nigdy kwestionowana, to jednak ewolucjoniści nie przypisywali jej większego znaczenia. W. Schmidt, mimo że wprowadził pewne nieistotne zmiany do metody F. Graebnera, jako pierwszy, szczególnie w dziele *Der Ursprung der Gottesidee*, w sposób konsekwentny i na szeroką skalę zastosował metodę kulturowohistoryczną.

Według H. Zimonia metoda etnologii kulturowohistorycznej w ujęciu W. Schmidta polega 1) na ustaleniu za pomocą kryteriów formy i ilości oraz przez porównywanie podobieństw kulturowych, wzajemnych relacji i powiązań komponentów kulturowych w przestrzeni umożliwiających wyodrębnienie kręgów kulturowych (*Kulturkreise*); 2) na ustaleniu za pomocą określonych mierników czasowych wynikających z położenia przestrzennego styku, mieszania się, przecięcia, nakładania i kierunku wędrówek większych kompleksów kulturowych i całych kręgów kulturowych, czasowego następstwa (chronologii) zjawisk kulturowych, a więc w efekcie warstw kulturowych (*Kulturschichten*); 3) na wyjaśnieniu zewnętrznych i wewnętrznych przyczyn rozwoju kultury oraz 4) na badaniu pochodzenia poszczególnych komponentów składowych kultur (narzędzi, instytucji, rodziny, państwa, religii). W oparciu o te podstawy autor przedstawia kryteria powiązania komponentów kulturowych oraz przestrzenną i chronologiczną analizę kultury (pojęcie i schemat kręgu kulturowego, warstwy kulturowej), gdyż na ich podstawie W. Schmidt zrekonstruował najstarszą religię ludzkości, wyodrębniając u ludów zamieszkujących najodleglejsze lub niedostępne tereny kontynentów wspólne elementy religijne, których charakterystyczne podobieństwa muszą posiadać jeden wspólny początek. Przy pomocy tej metody dochodzi do ustalenia wieku rozwojowego religijnego kompleksu, tzn. do najstarszej (pierwotnej) religii.

Istotne znaczenie metodologiczne dla rekonstrukcji prareligii posiada religia dzisiejszych ludów zbieracko-łowickich, która według W. Schmidta (nie tylko) ma charakter monoteistyczny (wiara w Istotę Najwyższą). Monoteizm ten polega na uznaniu jedyne Boga, prawodawcy moralnego, od którego człowiek pierwotny czuje się zależny i z którym utrzymuje kontakt przez modlitwę, ofiarę i obrzędy religijne odprawiane na Jego cześć. Monoteizm ludów pierwotnych, według W. Schmidta, może być teoretyczny (wierzenia związane z Istotą Najwyższą wyrażane w mitach i obrzędach) lub praktyczny (etyka usankcjonowana religijnie, kult Istoty Najwyższej).

Podstawowe znaczenie w konstrukcji pracy H. Zimonia ma rozdział III (s. 78—94), gdyż autor relacjonuje w nim Schmidrowską rekonstrukcję najstarszej wspólnej religii ludzkości oraz podaje charakterystykę monoteizmu pierwotnego. Zgodnie z celami etnologii kulturowohistorycznej monoteizm dzisiejszych ludów zbieracko-łowickich domaga się wyjaśnienia jego genety. Dlatego W. Schmidt uznawana już przez A. Langa tezę o monoteizmie ludów pierwotnych wzbogaca dwiema dalszymi tezami, dotyczącymi pramonoteizmu i praobjawienia. Teza o pramonoteizmie głosi, że rekonstruowana najstarsza wspólna religia ludzkości ma charakter pramonoteistyczny, który

z jednej strony tłumaczy monoteistyczną religię dzisiejszych ludów zbieracko-łowieckich, a z drugiej strony umożliwia znalezienie odpowiedzi na pytanie o jego pochodzenie i źródła. Rekonstrukcja najstarszej religii przedstawiona w tomie VI *Der Ursprung der Gottesidee* opiera się na postępujących syntezach częściowych. Nie polega ona na dodawaniu elementów religijnych poszczególnych prakultur, gdyż w każdej postępującej i zakresowo coraz szerszej syntezie częściowej uwzględniane są elementy wspólne (starsze) dla każdej z porównywanych prakultur, a eliminowane pierwiastki młodsze, tak że w syntezie ostatecznej wszystkie elementy młodsze nie mogą być w ogóle brane pod uwagę. Taka progresywna synteza, zdaniem W. Schmidta, sięga coraz dalej w przestrzeń i coraz głębiej w czas. W ten sposób zrekonstruowana prareligia koresponduje z biblijnie uwarunkowaną tezą o umysłowo uzdolnionym oraz moralnie i religijnie idealnym przalowieku, stworzonym przez Boga i będącym podmiotem tej prareligii.

Zrekonstruowana prareligia umożliwia w dalszym postępowaniu badawczym rozwiązanie problemu genezy religii. Teza o pramonoteizmie, według W. Schmidta, znajduje swoje uzasadnienie w monoteizmie etycznym ludów zbieracko-łowieckich, właściwym natomiast i wystarczającym wyjaśnieniem pochodzenia religii jest teza o praobjawieniu. W tomie VI *Der Ursprung der Gottesidee* sposób rozumowania uzasadniająca tezę o praobjawieniu przybiera formę alternatywną: prareligia albo powstała w drodze przyczynowego myślenia i rozumowego wnioskowania człowieka, albo jest wynikiem objawienia Bożego. Po odrzuceniu możliwości pierwszej pozostaje druga jako definitywna racja wyjaśniająca prareligię. Niemniej w wielu pracach W. Schmidt zwracał uwagę, że choć praobjawienie jest definitywnym źródłem prareligii, to jednak nie jedynym, oraz podkreślał znaczenie racjonalnego myślenia człowieka pierwotnego w powstaniu i poznaniu idei Boga.

Krytyka teorii monoteizmu pierwotnego

W części drugiej dysertacji (s. 117—205) H. Zimoń prezentuje krytykę twierdzeń i zasad metody etnologii kulturowohistorycznej i poszczególnych tez teorii monoteizmu pierwotnego, przeprowadza weryfikację tezy o monoteistycznym charakterze religii ludów zbieracko-łowieckich na podstawie wyników badań P. Schebesty wśród środkowoafrykańskich Pigmiejów Bambuti oraz przedstawia krytykę teorii pramonoteizmu i praobjawienia.

„Krytykę” autor rozumie w znaczeniu szerszym, tzn. oceny negatywnej i pozytywnej. Zakres natomiast krytyki dotyczącej metody etnologii kulturowohistorycznej i poszczególnych tez monoteizmu pierwotnego ogranicza do przedstawicieli wiedeńskiej szkoły etnologicznej. Obejmuje ona zarówno „szkołę wiedeńską” (*die alte Wiener Schule*), do której należeli przedstawiciele ośrodków naukowych Wiednia i werbiści — członkowie Instytutu Anthropos z siedzibą do 1938 r. w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Werbistów w Mödling koło Wiednia, jak i „nowszą szkołę wiedeńską” (*die neue Wiener Schule*), składającą się po drugiej wojnie światowej, po przeniesieniu Instytutu Anthropos do Szwajcarii, wyłącznie z badaczy ośrodków naukowych Wiednia.

Do reprezentantów szkoły wiedeńskiej należeli następujący etnologowie, pracownicy nauki Instytutu Etnologicznego Uniwersytetu Wiedeńskiego: W. Koppers SVD (1886—1961), J. Haekel (1907—1973), R. Heine-Geldern (1885—1968), F. Flor, D. J. Wölfel (1888—1963), W. Hirschberg (ur. 1904), K. Jettmar (ur. 1918). Do przedstawicieli tej szkoły zaliczyć należy również następujących werbistów, członków Instytutu Anthropos: P. Schebestę (1887—1967), M. Hermannsa (1899—1972) oraz F. Bornemanna (ur. 1905). Ponadto z wiedeńską szkołą etnologiczną związani byli: G. van Bulck SJ, absolwent Instytutu Etnologicznego,

L. Walk (1885—1949), profesor religioznawstwa na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Wiedeńskiego oraz prahistorycy, pracownicy naukowi Instytutu Prahistorycznego Uniwersytetu Wiedeńskiego O. Menghin (1888—1973), F. Hančar (1892—1968) oraz R. Pittioni (ur. 1906).

Działalność naukowa wymienionych przedstawicieli wiedeńskiej szkoły etnologicznej związana była w okresie między- i powojennym z Uniwersyte-tem Wiedeńskim lub innymi ośrodkami naukowymi Wiednia (Muzeum Etnologiczne, Wyższa Szkoła Handlowa) oraz z Instytutem Anthropolos. O przynależności poszczególnych uczonych do wiedeńskiej szkoły etnologicznej (oprócz powyższego kryterium geograficznego, polegającego na związaniu z ośrodkami naukowymi Wiednia) decydują jeszcze inne kryteria, jak uważanie etnologii za naukę historyczną, zmierzającą do chronologicznego i przyczynowego ujęcia zjawisk kulturowych w aspekcie ich rozwoju, przemian i wzajemnych zależności (kryterium metodologiczne) czy zajęcie aprobującego lub krytycznego stanowiska w publikacjach na temat metody etnologii kulturowohistorycznej i bazującej na niej Schmidtownskiej teorii monoteizmu pierwotnego (kryterium merytoryczne). Chociaż relacja pracowników naukowych Instytutu Etnologicznego do teorii kręgów kulturowych i monoteizmu pierwotnego była różnicowana, to jednak wszyscy opowiadali się jednoznacznie za historycznym charakterem etnologii. Podobnego zdania byli werbiści, członkowie Instytutu Anthropolos.

Niezależnie od uznania pojęcia i kultu Istoty Najwyższej u wielu ludów pierwotnych, w literaturze etnoreligioznawczej wyraźnie zauważalna jest krytyka poszczególnych tez Schmidtownskiej teorii monoteizmu pierwotnego. Krytyka ta jest różnicowana i mniej lub więcej zabarwiona emocjonalnie. Jej charakter uzależniony jest od tezy, której dotyczy, obiektywności i rzetelności naukowej krytyków i ich orientacji filozoficzno-metodologicznej oraz światopoglądowej. Krytycy poglądów W. Schmidta są zwolennikami różnych kierunków i metod etnologii i religioznawstwa. Zasadnicza i całościowa krytyka metody kulturowohistorycznej — podstawy teorii monoteizmu pierwotnego, pochodzi zarówno od jej zwolenników w początkowej fazie rozwoju (W. Koppers, J. Haekel), jak i jej oponentów od samego początku (R. Heine-Geldern, W. Hirschberg, F. Bornemann). Pierwsza w ogóle fundamentalna krytyka tej metody pochodzi od F. Bornemanna, na którego krytyczne uwagi, zawarte w metodologiczno-etnologicznej rozprawie doktorskiej o prakulturze, powoływali się późniejsi krytycy etnologii kulturowohistorycznej. W. Koppers i J. Haekel natomiast byli w początkowej fazie zwolennikami metody etnologii kulturowohistorycznej. Szczególnie wnikliwa i wszechstronna była krytyka J. Haekela. Bardziej ogólny charakter miały krytyczne uwagi R. Heine-Gelderna i W. Hirschberga, którzy nigdy nie byli zwolennikami teorii i schematu kręgów kulturowych, a do których podważenia w znaczny sposób przyczyniły się wyniki badań etnologicznych i prahistorycznych M. Hermannsa, D. J. Wölfela, K. Jettmara oraz F. Hančara.

Źródłem krytyki pojęcia kręgu kulturowego, zdaniem H. Zimonia, jest m.in. jego niejasność i wieloznaczność (znaczenie treściowe i geograficzne). Zwolennicy etnologii kulturowohistorycznej (W. Koppers, J. Haekel) przy stałe narastającej krytyce zarzucają ostatecznie pojęcie kręgu kulturowego w rozumieniu W. Schmidta, które opierało się na przyjęciu znacznej stałości kulturowej. Systemy kręgów kulturowych o zasięgu światowym opierają się na schematycznych uproszczeniach i nieuzasadnionej tendencji zastosowania wypracowanych dla Oceanii kręgów kulturowych do innych kontynentów. Na pewnym etapie badań kręgi kulturowe posiadały znaczenie typologiczne jako hipotetyczna próba selekcji, porządkowania i systematyzacji materiału etnograficznego. Złożonych procesów historycznych, decydujących o rozwoju kultur w przeszłości, oraz faktu współczesnego pluralizmu kulturowego nie można wyjaśnić uproszczonymi schematami kręgów kulturowych o zasięgu

uniwersalnym. Do ustalenia mniej lub więcej pewnej chronologii zjawisk kulturowych nieodzowne jest uwzględnienie przez etnologa źródeł pisanych, tradycji ustnej ludów pierwotnych oraz wyników badań prahistorii i archeologii.

Czy i w jakim stopniu krytyka ta miała wpływ na podważenie zasadności poszczególnych tez Schmidrowskiej teorii monoteizmu pierwotnego? Zrekonstruowane przez P. Schebestę, na przykładzie związanych z Istotą Najwyższą wierzeń i obrzędów środkowoafrykańskich Pigmejów Bambuti, pojęcie osobowego Boga nie odpowiada koncepcji W. Schmidta, przyjmującego monoteistyczny charakter religii Pigmejów Bambuti. W świetle badań P. Schebesty pojęcie Istoty Najwyższej nie jest jednoznacznie sprecyzowane. Manifestuje się Ona w mitycznych symbolach i w różnorodnych formach i postaciach, o czym świadczy różnorodność nazw i imion. Zasadnicza jednak różnica w ujęciu obu uczonych polega na tym, że (według P. Schebesty) nie oddaje się bezpośrednio czci Istocie Najwyższej. Religia Pigmejów Bambuti ma charakter teistyczny, obejmujący zarówno monoteizm, jak i politeizm oraz formy pośrednie (henoteizm). W przeciwieństwie do koncepcji W. Schmidta, według którego Pigmeje Bambuti uznają jedną Istotę Najwyższą, w świetle wyników badań P. Schebesty centralną pozycję w mitologii i w życiu religijnym Pigmejów zajmują dwie manifestacje Istoty Najwyższej: bóstwo niebiańskie oraz bóstwo puszczy i zwierzyny. Z całkowitym uzależnieniem egzystencji Pigmejów Bambuti od puszczy i ich optymalnym przystosowaniem się do środowiska lasów tropikalnych koresponduje rola, jaką spełnia w ich życiu bóstwo puszczy i zwierzyny. Na podstawie dostępnego materiału etnograficznego kwestia nie rozstrzygnięta pozostaje istota relacji zrekonstruowanej Istoty Najwyższej do Jej manifestacji. Czystemu monoteizmowi Pigmejów Bambuti, w ujęciu W. Schmidta, sprzeciwia się również wyraźnie dualistyczny charakter zarówno Istoty Najwyższej, jak i obu bóstw: niebiańskiego oraz chthonicznego. Za teistycznym i magiczno-dynamistycznym, a nie monoteistycznym charakterem religii Pigmejów Bambuti przemawia również analiza wierzeń i kultu religijnego, opierająca się na empirycznych badaniach terenowych P. Schebesty. Tym samym potwierdza ona opinie współczesnych etnologów i religioznawców, którzy w odniesieniu do ludów pierwotnych unikają terminu „monoteizm”, wywodzącego się z tradycji judeochrześcijańskiej. J. Haekel zamiast „monoteizmu” zaleca pojęcie Boga Najwyższego (*Hochgott*) lub Istoty Najwyższej. Chociaż etnolodzy i religioznawcy negują występowanie u ludów pierwotnych idei monoteistycznej w czystej formie, to jednak przyjmują wykazany w szczególności przez W. Schmidta w monumentalnym dziele *Der Ursprung der Gottesidee* fakt istnienia wiary i kultu Istoty Najwyższej u wielu ludów pierwotnych, niezależnie od naukowej interpretacji tego faktu.

Końcowy rozdział książki H. Zimonia omawia krytykę Schmidrowskiej teorii pramonoteizmu i praobjawienia, którą zajęli się głównie F. Bornemann, W. Koppers i J. Haekel. Tezy o pramonoteistycznym charakterze prareligii oraz o praobjawieniu jako źródle tej religii okazały się najbardziej kontrowersyjne, a historycznie niemożliwe do udowodnienia, gdyż wyjaśnienie przez W. Schmidta źródeł prareligii wykracza poza granice poznawcze prahistorii, etnologii i religioznawstwa.

Najbardziej szczegółowo z etnologów wiedeńskich zajął się problematyką genezy religii W. Koppers, który niejednokrotnie broni W. Schmidta i samego siebie przed zarzutem założeń światopoglądowych. W dziele *Der älteste Mensch und seine Religion* przyznaje wprawdzie, że zagadnienie idei Boga z formalnego punktu widzenia jest problemem filozoficznym, a nie historycznym, niemniej w tej samej książce i innych publikacjach podkreśla, że analiza psychologiczna i filozoficzna powinna opierać się na badaniach etnoreligioznawczych. Niektórzy etnolodzy i religioznawcy uważają, że w świetle nowszych badań etnologii kulturowohistorycznej i opierającego się

na nich religioznawstwa widoczne jest, iż W. Schmidt i W. Koppers opowiedzieli się za etnologią kulturowohistoryczną ze względów apologetycznych lub innych pozanaukowych racji. Zdaniem W. Koppersa takie stanowisko wynikało z postępującego i stale narastającego procesu nowych danych etnologicznych. Nie kryje przy tym, że z zadowoleniem akceptuje fakt zgodności głównych wyników etnologii kulturowohistorycznej z podstawami światopoglądu chrześcijańskiego. Broni równocześnie prawa teologów do zajmowania się badaniami religioznawczymi. Każdy badacz powinien być światopoglądu oraz brać je pod uwagę jako potencjalne źródło błędu, zniekształcającego obiektywne poznanie faktu religii. Tak więc poglądy W. Koppersa dotyczące genezy prareligii wykazują daleko idącą zgodność z argumentacją W. Schmidta. Zgodność ta wcale jednak nie wynika z uwarunkowanej racjami dogmatycznymi konieczności akceptacji praobjawienia. W. Koppers był zdania, że chociaż Pismo Święte naucza o praobjawieniu, to jednak wierzący etnolog nie jest zobowiązany do znalezienia śladów tego praobjawienia u dzisiejszych ludów pierwotnych. Zasadnicza różnica w tym względzie między W. Koppersem a W. Schmidtem polega na tym, że (zdaniem W. Koppersa) podane przez W. Schmidta w tomie VI *Der Ursprung der Gottesidee* racje nie dowodzą historyczności praobjawienia.

Ostrożnie na temat pochodzenia prareligii wypowiada się J. Haekel. Idei Istoty Najwyższej występującej u dzisiejszych ludów zbieracko-łowieckich nie można w zadowalający sposób wyprowadzić z innych form religijnych (animizm, dynamizm, naturyzm, manizm). J. Haekel przyznaje, że wyjaśnienie źródeł prareligii przekracza możliwości poznawcze etnologii, dlatego o początkach religii nie można wypowiadać się z pozycji etnologa i prahistoryka, gdyż kultura i religia dzisiejszych ludów zbieracko-łowieckich nie jest identyczna z prakulturą i prareligią. Dane etnologiczne i prahistoryczne nie dowodzą, lecz jedynie uprawdopodobniają hipotezę przyjmującą religijność u człowieka paleolitu dolnego. Elementem konstytutywnym tej prareligijności prawdopodobnie była również wiara w Istotę Najwyższą. J. Haekel przypisuje człowiekowi pierwotnemu myślenie uniwersalne i przyczynowe również na płaszczyźnie duchowej, myślenie to jednak nie wyjaśnia w pełni treści prareligii. Materiał etnologiczny dotyczący religii ludów zbieracko-łowieckich zawiera pewne przesłanki (*Ansatzpunkte*) pozwalające na prawdopodobne przyjęcie praobjawienia rozumianego w sensie jakiegoś duchowego wpływu Boga na pierwszych ludzi. Rozważania te jednak, podkreśla J. Haekel, nie są już przedmiotem badań etnologii. Z racji światopoglądowych lub innych powodów taka możliwość wyjaśnienia genezy prareligii dla wielu będzie nie do przyjęcia.

Najbardziej krytycznie o uwarunkowaniach światopoglądowych wynikających z rozwiązania przez W. Schmidta problemu genezy prareligii wypowiada się F. Bornemann. Celem badań W. Schmidta było uzasadnienie na podstawie argumentacji etnologicznej istnienia pramonoteizmu, który historycznie łączy się z praobjawieniem biblijnym, tzn. ma charakter nadprzyrodzony. F. Bornemann zdecydowanie jednak twierdzi, że cel ten nie był pierwszorzędny; decydująca u W. Schmidta była chęć wykazania w pełnym sensie ludzkich właściwości człowieka prahistorycznego. Jest rzeczą pewną (*wohl sicher*), że w przedsięwzięciu tym autor *Der Ursprung der Gottesidee* świadomie kierował się poglądami teologicznymi, tzn. pozaetnologicznymi. Etnologia nie może udowodnić Schmidtowskiej tezy o umysłowo uzdolnionym oraz moralnie i religijnie idealnym praczłowieku. U W. Schmidta wyraźnie widoczne są uwarunkowania filozoficzno-teologiczne zgodne z lansowaną przez niego po 1930 r. koncepcją uprawiania etnoreligioznawstwa inspirowanego przez teologię katolicką. Podane przez siebie rozwiązanie problemu genezy prareligii W. Schmidt określił jako „próbę” (*Versuch*), jednakże jest to próba podana nie przez etnologa, lecz przez chrześcijańskiego filozofa i katolickiego

teologa. Ale do Schmidtownskich tez pramonoteizmu i praobjawieniu ze znaczną rezerwą odniosła się również oficjalna teologia katolicka, zarówno apologetyka, jak i egzegeza. Rozważania W. Schmidta dotyczące genezy religii nie wyrażają więc poglądów teologii katolickiej ani nawet katolickiego teologa, lecz jedynie człowieka wierzącego, który w swych badaniach etnologiczno-religioznawczych nie zrezygnował z inspiracji nauk filozoficzno-teologicznych dotyczących początków ludzkości.

U w a g i k o ń c e w e

Problematyka prezentowana w książce H. Zimonia dotyczy nowszych dzieł etnoreligioznawstwa i koncentruje się na jednym z centralnych zagadnień etnologii kulturowohistorycznej, jakim był w pierwszej połowie XX w. problem monoteizmu pierwotnego w ujęciu W. Schmidta. Ważnym powodem podjęcia naukowej refleksji nad teorią monoteizmu pierwotnego było dla H. Zimonia eminentne znaczenie w pierwszej połowie XX w. pionierskich prac badawczych W. Schmidta w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa, które owocują i inspirują badaczy po dzień dzisiejszy. O znaczeniu i wpływie W. Schmidta w tych dziedzinach świadczy bardzo obszerna literatura etnologiczna i religioznawcza, w której komentuje się, interpretuje i ocenia jego dorobek naukowy zarówno w tonie aprobującym, jak i krytycznym. Publikacje te najczęściej mają charakter przyczynków naukowych, w których interpretuje się mniej lub więcej obiektywnie i rzetelnie ściśle określone aspekty twórczości W. Schmidta. P. dręczniki natomiast i szersze opracowania podają zwykle zbyt ogólną i fragmentaryczną oraz często uproszczoną charakterystykę jego twórczości. Zasadniczym mankamentem tej literatury, a zwłaszcza skąpej literatury polskiej, jest nieuwzględnianie w ogóle źródeł lub też wykorzystanie ich w stopniu niewystarczającym czy w sposób wybiórczy.

O szczególnym znaczeniu, W. Schmidta w etnologii i religioznawstwie decydowały nie tyle określone wyniki jego badań, co raczej impulsy i inspiracje, których dostarczyły etnoreligioznawcom jego hipotetyczne koncepcje oraz kontrowersyjne i prowokujące krytykę twierdzenia. Dzięki jego inicjatywie ludy zbieracko-łowieckie należą do najlepiej zbadanych ludów pierwotnych. W historii etnologii i religioznawstwa W. Schmidt zajmuje ważne miejsce nie tylko jako teoretyk i badacz, lecz także jako organizator życia naukowego. Działalność naukowa i organizatorska W. Schmidta w dziedzinie etnologii i religioznawstwa miała również inspirujące znaczenie dla misjologii oraz tworzącej się po Soborze Watykańskim II teologii religii niechrześcijańskich. Stąd książkę H. Zimonia, jako całościową, źródłową, pierwszą w języku polskim dojrzałą próbę krytycznej syntezy badań nad monoteizmem pierwotnym, można polecić nie tylko religioznawcom i etnologom, lecz również misjologom, misjonarzom oraz zainteresowanym religiami i kulturami ludów pierwotnych.

ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa