

Teoria pramonoteizmu W. Schmidta na tle badań nad początkami wierzeń religijnych w XIX i XX w.

Zbigniew Sobczak



Wydaje się, że czasy namiętnych dyskusji nad genezą religii, tak nasilone na przełomie XIX/XX w. przeminęły. We wspomnianym okresie, w obszarze religioznawstwa i etnologii religii, dominującym poglądem był ewolucjonizm. Syntetycznie rzecz ujmując – głosił on nieustanny postęp ludzkości – od form prostszych do bardziej złożonych – także w interesującej nas dziedzinie religii i kultury. Na bazie tej hipotezy uczeni jednomyślnie przyjmowali tezę, iż monoteizm jest ostatnią fazą w rozwoju religii.

Reakcją na powyższe hipotezy anglosaskiego ewolucjonizmu były badania Andrew Langa, których wyniki wskazywały na istnienie wysoko rozwiniętej wiary w Istotę Najwyższą wśród najstarszych plemion żyjących na ziemi. Hipotezy A. Langa znalazły naukową podbudowę w postaci metody kulturowo-historycznej, której zwolennicy zostali określani jako „szkoła kulturowohistoryczna”. Początkowo rozwijała się w niemiecko-języcznej części Europy, a na jej czele stanął Wilhelm Schmidt, który w oparciu o obfity i szczegółowy materiał badawczy, w swoich publikacjach wskazywał, podobnie jak Lang, na istnienie monoteizmu wśród najstarszych ludów pierwotnych (tzw. prakultury). Stało się jasne, że w dziedzinie religii i jej rozwoju – zasady przyjęte przez ewolucjonistów są błędne. W miarę cywilizacyjnego, gospodarczego rozwoju ludzkości mamy tu do czynienia ze zjawiskiem dokładnie odwrotnym: dewolucją, degeneracją monoteizmu, który stanowił pierwotną fazę religii człowieka.

Istnieje obszerna literatura etnologiczna i religioznawcza analizująca wyniki prac uczonych szkoły kulturowohistorycznej, a Wilhelm Schmidt na stałe wpisał się na listę światowej klasy badaczy języków, kultur, religii i pozostał najważniejszą postacią etnologii i religioznawstwa pierwszej połowy XX w.

Wstęp

Początki zainteresowań religią sięgają najbardziej odległych czasów znanych człowiekowi. Już w starożytności Babilonii, Asyrii, Egipcie, później Grecji i kolejnych cywilizacjach, znajdujemy opisy wierzeń i praktyk religijnych. Wszystkie tego typu odkrycia wydają się potwierdzać tezę, że człowiek jest istotą religijną „ze swej natury”.

Naukowe religioznawstwo, którego początki datujemy na koniec XIX w.¹ postawiło pytanie o początkową fazę religii, a następnie jej rozwój. Rozwijając się równolegle z hipotezą o ewolucyjnym rozwoju ludzkości, zarówno w dziedzinie nauk przyrodniczych, jak i społecznych, religioznawstwo początkowo stało się światopoglądową bazą dla ewolucjonistycznego ujęcia religii w jeden łańcuch rozwojowy. Również w obszarze religii zastosowano ewolucjonistyczną tezę o monolinearnym rozwoju ludzkości.

Kierunek antropologiczno-ewolucjonistyczny

Praktyczne zastosowanie zasady postępu, od form prostszych do złożonych, w obszarze religii i kultury, prowadziło ogół religioznawców do wspólnego wniosku: monoteizm jest ostatnią fazą w rozwoju religii. Jednak w kwestii początków religii oraz kolejnych faz przejściowych, każdy ze znaczących uczonych ewolucjonistów miał inne zdanie:

- J. Lubbock: brak religijności (nie w znaczeniu negacji, odrzucenia – jak ma to miejsce w ateizmie), fetysyzm, totemizm, szamanizm, antropomorfizm, monoteizm²;
- H. Morgan: okres „przedreligijny”, kult żywołów, przyrody, kult wyobrażeń osobowych bóstw, politeizm, monoteizm;
- A. Comte: fetysyzm, politeizm, monoteizm³;

¹ Na tak późny czas powstania tej nauki złożyło się wiele przyczyn, m. in. konieczność uprzedniego rozwoju nauk dostarczających wstępnego, empirycznego materiału oraz metod do badań religioznawczych (teoria kultury, etnologia, prehistoria, itp.), powstanie samodzielnych form organizacyjnych, placówek badawczych; i inne.

² *Początki cywilizacji. Stan pierwotny człowieka i obyczaje dzikich współczesnych*, t. 1–3, Warszawa 1873.

³ *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, Warszawa 1961.

- E.B. Tylor: animizm, manizm, fetysyzm, politeizm, monoteizm;
- H. Spencer: manizm, antropomorfizm (bałwochwalstwo), fetysyzm, naturyzm, politeizm, monoteizm;
- R. Marett: pre-animizm, animizm, politeizm, monoteizm.

Ponieważ kryteria „postępu” przyjmowane przez ewolucjonistów nie były wyraźnie określone – ich badania nacechowane były subiektywnym podejściem badacza, wartościowaniem tego co „starsze” (prymitywne, barbarzyńskie) i nie gwarantowały naukowej obiektywności. Ponadto podejście do tych obszarów funkcjonowania człowieka na sposób nauk przyrodniczych doprowadziło do biologizacji sfery ducha (jej przeżywania i duchowej twórczości człowieka) i sfery społecznej (relacje międzyludzkie – rasizm).

Kierunek kulturowohistoryczny

W opozycji do ewolucjonistycznego nurtu badań religioznawczych – na przełomie XIX i XX w. pojawiła się teoria głosząca, iż monoteizm, czyli wiara w istnienie jednej Istoty Najwyższej, jest najdawniejszym, najstarszym, zjawiskiem religijnym (teoria pramonoteizmu).

1. Andrew Lang

Powszechnie przyjmuje się, że twórcą i pierwszym obrońcą teorii monoteizmu ludów najstarszych był Andrew Lang (1844–1912), profesor Uniwersytetu w Oxfordzie i St. Andrew. Dał się poznać jako pisarz, etnolog i historyk. Pochodził prawdopodobnie z rodziny Romów.⁴ Początkowo bezwzględny zwolennik E. Tylora (1832–1917) broniący wraz z nim animizmu przed teorią naturystyczną Maxa Mullera – z czasem zmienił swe poglądy, dochodząc do wniosków znacznie od twierdzeń E. Tylora odbiegających.⁵ Wprawdzie nie odrzuca on animizmu, jako jednej z form dawnych wierzeń religijnych, ale nie godzi się z twierdzeniem, jakoby miałyby to być pierwotna ich forma, z której dopiero miałyby się rozwinąć monoteizm. Wnioski wynikające z jego własnych badań domagały się innego wytłumaczenia. Przedstawił je w pracy *The Making of Religion*. Zebrał w niej i z dużym krytycyzmem opracował obszerny materiał etnologiczny, częściowo nigdzie dotąd nie publikowany.⁶

Badając ludy stojące na najniższym szczeblu kultury materialnej, mimo wyraźnego zastoju pod względem gospodarczym, cywilizacyjnym, dostrzegł u nich wysoko rozwinięte pojęcia religijne. Szczegółowo analizował wierzenia ludów zamieszkujących tereny Ameryki Południowej (szczególnie mieszkańców Ziemi Ognistej, należących do najstarszych ludów na świecie, dziś już wymarłych), Ameryki Północnej (ludy Poni, Zunni w Nowym Meksyku, Irokezi, Huroni, Algonkinowie, mieszkańcy wyspy Vancouver, Indianie „Czarne Stopy” – gdzie stwierdził całkowity brak kultu przodków lub duchów). Badając wierzenia najbardziej pierwotnych plemion z terenu Australii (m.in. Kurnajów, Juinów), stwierdził nikłe ślady animizmu, brak kultu zmarłych przodków i bardzo rozwiniętą wiarę w Istotę Najwyższą.⁷ Analizując wierzenia ludów zamieszkujących Afrykę (szerzej zajął się Buszmenami, Hotentotami, ludami Zulu, Yao) – stwierdził, iż nieco wypaczona idea Istoty Najwyższej nie jest jakimś zarodkiem rodzącej się dopiero czystej formy religijnej, lecz jej szczątkową pozostałością. Zajmując się najstarszymi ludami Azji, szczególną uwagę zwrócił na mieszkańców Wysp Andamańskich. Dotąd ludzi tych przedstawiano jako dowód na pierwotny ateizm – brak jakichkolwiek pojęć związanych z religią. Szczegółowe badania A. Langa, a wcześniej uczonego brytyjskiego H. Mana wykazały bogatą, z głęboką refleksją filozoficzną, religię tych ludów, skażoną, zdaniem Mana, przez wpływy mitologii.⁸

⁴ S z y d e l s k i, S., *Studia nad początkami religii*, Lwów 1916, s. 350.

⁵ O zmianie poglądów Langa zob. P e t t a z z o n i, R., *Wszechwiedza bogów*, Warszawa 1967, s. 4; S z y d e l s k i, jw., s. 350.

⁶ London 1898, 1900².

⁷ Odnośnie Ameryki Północnej – zob. tamże, London 1900², s. 247. *Ze wszystkich ras obecnie istniejących Australijczycy prawdopodobnie mają najniższy stopień kultury i tak jak fauna tego kontynentu, są najbliżsi pierwotnego wzoru. (...) Jest to bardzo ważne ponieważ, pod pewnymi względami, ich religijne pojęcia są tak wzniosłe że byłoby zupełnie naturalne wyjaśniać je jako wynik – albo wpływu europejskiego, albo jako pozostałości wyższej cywilizacji z przeszłości. Pierwsze przypuszczenie zupełnie należy odrzucić wobec faktu, że ich najwznioślejsze pojęcia religijne są związane z ich dawnymi misteriami i wtajemniczeniami, natomiast na drugie pojęcie, że są one zwyrodniałą formą jakiejś wyższej cywilizacji, absolutnie nie ma dowodów – tamże s. 175.*

⁸ E.H. M a n znał język Andamańczyków i mieszkał z nimi przez 11 lat. Jako pierwszy zaprzeczył jakoby mieszkańcy Wysp Andamańskich nie posiadali żadnej religii. Zob. M a n, E.H., *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*, Londyn 1883.

W wynikach badań A. Langa wyraźnie występowała idea Istoty Najwyższej, tym czystsza i prostsza, im bardziej pierwotny był lud badany. Idea ta, nawet u najdzikszych ludów, łączyła się ściśle z moralnością, gdyż Istota Najwyższa była uważana między innymi za prawodawcę sankcjonującego ważniejsze reguły postępowania indywidualnego i społecznego.⁹ Przyczyną pojawienia się idei Istoty Najwyższej i wiary w jej istnienie było, jego zdaniem, naturalne pragnienie wykrycia przyczyn zjawisk i ludzkiego rozumowania opartego o zasadę przyczynowości. Należy podkreślić zrównoważone, ostrożne podejście A. Langa do wniosków wynikających z nagromadzonego materiału.¹⁰

Wyniki badań A. Langa ukazały rozbieżność pomiędzy jednokierunkowym ujęciem antropologiczno-ewolucyjnym a rzeczywistością historyczną. Jego teoria została zlekceważona i pominięta milczeniem przez religioznawców i etnologów brytyjskich, natomiast zauważona w Szwecji (N. Soderblom) i w Niemczech (P. Ehrenreich – uniwersytet w Berlinie).¹¹

2. Szkoła kulturowohistoryczna

Historia

Mniej więcej po upływie 25 lat, hipotezy A. Langa znalazły naukową podbudowę w postaci metody kulturowohistorycznej, której zwolenników określono mianem *szkoły kulturowohistorycznej*. Zasluguje ona na uwagę z kilku względów. Powstała na gruncie etnologii w oparciu o metodę historyczną. Rozwinęła się w okresie wzrastającej krytyki wcześniejszego, ewolucjonistycznego sposobu podejścia i badania wierzeń religijnych. Wysunęła wobec niego wiele poważnych i słusznych zastrzeżeń. Zdjęła klątwę braku jakiegokolwiek kultury i historii z ludów niepiśmiennych (pierwotnych) i umieściła je na jednym poziomie z ludami piśmiennymi. W procesie rozwoju religii i kultury podkreśliła znaczenie dyfuzji: procesu zależności, zapożyczania, krzyżowania się i przenikania tak elementów jak i całych kompleksów kulturowych. Dostarczyła bezcennych wyników badań terenowych najstarszych ludów – obecnie już wymarłych. Równocześnie stanowiła zakończenie pewnego etapu w badaniach religioznawczych. Nie prowadzono później badań nad genezą religii oraz idei Istoty Najwyższej (Boga).¹²

Do rozwoju metody kulturowohistorycznej przyczynił się F. Ratzel, prof. uniwersytetu w Lipsku (1844–1904), L. Frobenius, pierwszy naukowiec systematycznie badający wierzenia ludów pierwotnych w Afryce, B. Ankerman (1859–1943); F. Graebner (1877–1934) oraz W. Schmidt (1868–1954). Z pochodzenia Niemiec, obywatel Austrii, od wybuchu wojny zamieszkały w Szwajcarii, członek Zgromadzenia Słowa Bożego, prof. etnologii na uniwersytecie w Wiedniu, a od 1939 r. – na uniwersytecie we Fryburgu, posiadacz sześciu tytułów doktorskich „honoris causa”, założyciel Instytutu Anthropos i czasopisma pod tym samym tytułem, wydawanego do dzisiaj, lingwista [autor 120 prac lingwistycznych; wykaz wszystkich prac autora, nie licząc kompozycji muzycznych, zawiera ok. 650 tytułów, w tym monumentalne, 12-tomowe dzieła *Der Ursprung der Gottesidee (Pochodzenie idei Boga)*].¹³

W 1911 r. niemiecki etnolog F. Graebner wydał w Heidelbergu książkę *Die Methode der Ethnologie*, w której po raz pierwszy przedstawił zasady metody kulturowohistorycznej. Od tej chwili był uważany za twórcę tej nowej szkoły. Wskazania Graebnera zostały częściowo uzupełnione przez B. Ankermanna, W. Foya i W. Schmidta. Z biegiem czasu W. Schmidt stał się głównym i najwybitniejszym przedstawicielem szkoły kulturowohistorycznej, niesłusznie uważanym niekiedy za jej założycie-

⁹ *Zupełnie niewłaściwe i wielkim uprzedzeniem jest zaprzeczanie, prawie ze wszystkimi antropologami, związku etyki z religią wśród najbardziej zacofanych ras.* – L a n g, jw., s. 196.

¹⁰ *Decyzje dogmatyczne co do pochodzenia religii wydają się nie zasługiwać na naukowe badanie.* - tamże, s. 301. Podobne opinie wygłasza L a n g w *Myth, Ritual and Religion*, vol. 1, Londyn 1901³, s. XII.

¹¹ *Lang nie był w stanie podać żadnej metody, za pomocą której daloby się ją uprawomocnić* – Bronk, A., *Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta. Analiza metodologiczna*, Lublin 1974, s. 10; por. S z y d e l s k i, jw., s. 350. O zasługach Langa zob. K r u s z y ń s k i, J., *Studia nad porównawczą historią religii*, Poznań 1926, s. 136–138; zob. też K w i a t k o w s k i, W., *Pierwotny monoteizm wobec świadectw etnologii*, (w:) *Idea Boga*, Warszawa 1930, s. 8.

¹² Ateistyczna biologizacja sfery ducha przeżywa obecnie swój renesans. Dziś badacze szukają źródeł idei Boga i religijności analizując komórkową strukturę mózgu człowieka (zob. P e r s i n g e r, M., /neurobiolog z Laurentian University w Kanadzie/, *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York 1987; także: N e w b e r g, A., /Uniwersytet Pensylwania/, *Why We Believe What We Believe*, New York 2006), inni badają spirale DNA (zob. H a m m e r, D., /genetyk z National Institutes of Health USA/, *The God Gene, Nowy Jork 2004, 2005*²; por. B r a d e n, G., *The God Code*, Carlsbed 2004, London 2004, Australia 2005), jeszcze inni szukają Go między cząsteczkami materii (np. bozon Higgsa). Zob. też: D a w k i n s, R., *The God Delusion*, Boston 2006, London 2006, 2007² (*Bóg urojony*, Warszawa 2007).

¹³ Munster, 1912–1955. Zob. Z i m o ń, H., *W dwudziestolecie śmierci o. Wilhelma Schmidta*, *Zeszyty Naukowe KUL* 17:1974, nr 3, s. 135–139; tenże, *Życie i działalność naukowa o. Wilhelma Schmidta SVD (1868-1954)*, *Colectanea Theologica* 45:1975, f. 1, s. 49–59.

la.¹⁴ Niewielu etnologów w tym okresie poświęcało tyle czasu i uwagi zagadnieniom metody etnologii, ile on.¹⁵

Etnologia jest dla niego nauką humanistyczną, historyczną. Jest przede wszystkim historią ludów pierwotnych, niepiśmiennych. Stąd wynika zadanie postawione przez W. Schmidta sobie i całej szkole kulturowohistorycznej: rekonstrukcja minionych procesów kulturowych.¹⁶

Szukając odpowiedzi na pytanie o początek religii, przyjmował W. Schmidt monogenezę ludzkości z Azji, grupową wędrówkę ludów z praojczyzny i zachowanie, z niewielkimi zmianami, dziedzictwa najprostszej kultury aż do dzisiaj. Obecnie należy jej szukać przede wszystkim wśród ludów najstarszych, niepiśmiennych, zbieracko-łowieckich ponieważ, relatywnie rzecz biorąc, znajdują się one najbliżej początków religii i kultury – mogły więc zachować najwięcej z jej postaci pierwotnej. Nie przeszły one jeszcze późniejszych faz (animizmu, fetyszyzmu, totemizmu, politeizmu), występujących u ludów młodszych. Ich usytuowanie w trudno dostępnych rejonach, pozwala odrzucić możliwość ewentualnego zewnętrznego wpływu kultur młodszych. Istotę, charakterystyczną cechę religii ludów pierwotnych, oddaje W. Schmidt przy pomocy terminu „religia monoteistyczna”. Wiąże się z nim ściśle pojęcie „Istoty Najwyższej”, które z taką wyrazistością i oczywistością nie pojawia się wśród późniejszych kultur.

A. Lang w 1898 r. postawił tezę o wierze w jedną Istotę Najwyższą w religiach ludów najstarszych. Mimo że przemawiało za nią wiele faktów, nie uwzględniono jej w dorobku badań etnologicznych. Twierdzenie A. Langa doczekało się naukowego uzasadnienia w kulturowohistorycznej metodzie F. Graebnera i zostało rozbudowane przez W. Schmidta w nową teorię religii.¹⁷

Na bazie naukowo opracowanych zasad metody kulturowohistorycznej oraz wyników niezwykle obszernych badań nie tylko A. Langa, ale także wielu innych uczonych, szczegółowo badających religie najstarszych, zbieracko-łowieckich, ludów pierwotnych na całym świecie – W. Schmidt podjął się sformułowania systemu wyjaśniającego zbadane fakty. Tak powstała „teoria monoteizmu pierwotnego”. Zawiera ona w sobie tezę A. Langa oraz dwie dalsze:

- religia współcześnie żyjących ludów najstarszych, pierwotnych, cechująca się świadomością istnienia Istoty Najwyższej, będącej prawodawcą moralnym, jej kultem, ma zasadniczo charakter monoteistyczny;
- monoteistyczny charakter religii dzisiejszych ludów pierwotnych znajduje swe źródło i wyjaśnienie w istniejącej wcześniej religii pramonoteistycznej, najstarszej, wspólnej religii ludzkości;
- źródłem pramonoteizmu oraz monoteistycznego charakteru religii współczesnych nam ludów pierwotnych jest praobjawienie. W niniejszej pracy skoncentrujemy się na tezie pierwszej i drugiej.

Możemy wyobrazić sobie, jak pionierski i rewolucyjny charakter miały tak brzmiące tezy na początku XX w., w dobie powszechnego panowania teorii ewolucji – także w obszarze kultury i religii. Do dziś stanowią one inspirację do badań lingwistycznych, etnologicznych czy religioznawczych.

¹⁴ Zob. P o n i a t o w s k i, *Rozwój pojęcia Boga*, Warszawa 1961, s. 126. S a m S c h m i d t tak o tym pisze: *Graebner miał tę przewagę nad innymi twórcami szkoły kulturowohistorycznej, że z wykształcenia był historykiem i stąd znalazł się na metodologii historii. (...) To Graebner włączył etnologię do nauk historycznych. Właśnie to zaszeregowanie umożliwiło Graebnerowi wypracowanie własnej metody w oparciu o historię. - Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte Gebrauch für Vorlesungen an Universitäten*, Munster 1930, s. 222.

¹⁵ Metodę tę omawia S c h m i d t w czterech pracach: *Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie*, *Anthropos* 6:1911 s. 1010–1036; *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, bd. I, Munster 1912; *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte; Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Munster 1937. Zob. też: B r o n k, jw., s. 20 n.

¹⁶ Szkoła kulturowohistoryczna dąży do wyanalizowania pradawnych i późniejszych tzw. 'kręgów kulturowych' czy w pewnym sensie 'kultur', do wykrycia ich względnej chronologii, punktów wyjścia, migracji, nawarstwień, by w ostatecznym rezultacie zrekonstruować ich historię, tzn. historię 'kultur świata' – M o s z y Ń s k i, K., *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław 1958, s. 79. Większa część ludzkiej historii kultury musi być wstecz odbudowana, po większej części przez pewien rodzaj metody odejmwania: po stwierdzeniu i odjęciu najmłodszych i dalej – młodszych ruchów kulturowych i zmian, dochodzi się do coraz starszych, bardziej pierwotnych i coraz obszerniejszych przestrzennie procesów i kompleksów – G r a e b n e r, *Die Methode der Ethnologie*, Heidelberg 1911, s. 125

¹⁷ Jego (Langa – przyp. Z.S) bardziej werbalny niż realny monoteizm obecnie przybrał sprecyzowaną i usystematyzowaną formę w teorii 'pierwotnego monoteizmu' (Urmonotheismus) ojca W. Schmidta, teorii mającej udowodnić istnienie pierwotnej wiary w Boga nieskończenie dobrego i sprawiedliwego – najdawniejszej formy religii dostępnej naszemu poznaniu – P e t t a z z o n i, jw., s. 4; *Wilhelm Schmidt stwierdził wbrew ewolucjonistycznej szkole etnologicznej to samo co Lang, tylko bardziej precyzyjnie i niezbitnie udokumentował, że u ludów najstarszych, 'najdzikszych' forma religii jest najwyższa, bo etyczny monoteizm, który ulegał stopniowej dewolucji, to jest degeneracji, aż do najgrubszych, najbardziej rozkładowych form wielobóstwa, bałwochwalstwa – S. Sobalkowski, *Z zagadnień i dziejów religii*, Kielce 1939, s. 48; por. M a r g u l, T., *Krótką historia zachodnich szkół religioznawczych*, Warszawa 1961, s. 89.*

W literaturze polskiej brakuje naukowych opracowań metody kulturowohistorycznej i jej krytyki poza cytowaną wyżej pracą A. Bronka (Katedra Metodologii KUL) *Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta. Analiza metodologiczna* oraz licznymi pracami H. Zimonia, przede wszystkim *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w Wiedeńskiej Szkole Etnologicznej*.¹⁸

Metoda

Dla ustalenia historycznych powiązań, zarówno pomiędzy poszczególnymi elementami różnych kultur, jak i pomiędzy całymi kompleksami kulturowymi szkoła ta posłużyła się kilkoma kryteriami. Były to: kryteria formy i ilości oraz wprowadzone przez W. Schmidta drugorzędne kryteria ciągłości i stopnia pokrewieństwa. W oparciu o wymienione kryteria wyróżniła kręgi i warstwy kulturowe oraz wyjaśniała przyczyny ich rozwoju. Następnie, odróżniając kręgi młodsze od starszych, ukazywała historię ludów najstarszych, pierwotnych, starając się uściślić względną chronologię ich kultur oraz dać odpowiedź na pytanie o ich początek.¹⁹

Już F. Ratzel zauważył, że *jednym z najważniejszych czynników w rozwoju kultury ludzkości są wędrówki i oddziaływanie jednych ośrodków kulturowych na drugie*.²⁰ Przed etnologią pojawiło się więc nowe wyzwanie, poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: Czy napotymane, a niejednokrotnie oddalone od siebie podobne zjawiska nie pochodzą z jednego źródła? Ustalenie charakterystycznych zbieżności kilku przedmiotów lub zjawisk, nie wynikających z ich celu, istoty lub funkcji albo z natury używanego materiału, z istnieniem możliwości innych ich form (np. form społecznych, elementów kultu) – pozwalało założyć ich historycznogenetyczny związek, nawet jeżeli ich zasięg był nieciągły. Graebner określił ten związek jako „kryterium formy”²¹, które w rozwiniętej wersji zostało później określone przez Schmidta jako „kryterium jakości”.²²

Kryterium jakości, oprócz pozytywnego wskazywania na określone cechy związków kulturowych, mogło także wskazywać na nieistnienie zarówno pewnych charakterystycznych cech, jak i przedmiotów (gdy te uważano za części większej całości). W przypadku zetknięcia się kilku charakterystycznych cech, zdaniem W. Schmidta, mamy do czynienia z „ilościowym kryterium jakości”, ponieważ *w wielu poszczególnych cechach posiada ono coś z natury kryterium ilościowego*.²³

Badania rozpoczęte przez Ratzla były nadal kontynuowane. L. Frobenius, uważany na początku XX w. za niepodważalny autorytet w kwestiach kultury afrykańskiej (12 wypraw badawczych w okresie 1904–1935), rozszerzył jego teorię na duże kompleksy, całości kulturowe. Jako pierwszy zastosował w niej „kryterium ilości”. Kryterium to – zdaniem Schmidta – polega na wielości niezależnych od siebie kryteriów jakości.²⁴ A więc nie występowało samodzielnie, bez „kryterium jakości” i, ujmując rzecz metodologicznie, było jego wzmocnieniem. Poprzez wielość charakterystycznych i niezależnych podobieństw miało wykluczyć element subiektywny. Podobny cel: wzmocnieniem obu powyższych kryteriów, przyświeca opracowanym przez Schmidta, kryteriom pomocniczym. Należy je stosować wobec bardzo oddalonych od siebie elementów czy kompleksów kulturowych. Wzmocnienie zachodzi, gdy na drogach oddalania się kultur istnieją ślady ich wzajemnych związków, „filary mostowe”,

¹⁸ Katowice 1989, Lublin 2001²; zob. inne publikacje tego autora: „Monoteizm ludów pierwotnych w świetle badań Wilhelma Schmidta”, *Zeszyty Misjologiczne ATK*, 3:1978, s. 239–271; *Geneza monoteizmu ludów pierwotnych w ujęciu Wilhelma Schmidta*, w: B. Bejze /red./ *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, s. 171–183; „Wilhelma Schmidta metoda etnologii kulturowohistorycznej a problem genezy religii”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 26:1979, z. 2, s. 5–28 (wersja poszerzona tego artykułu pod tym samym tytułem: *Zeszyty Misjologiczne ATK* 4:1982, s. 284–333.); „Problem monoteizmu ludów pierwotnych na przykładzie środkowo-afrykańskich Pigmejów Bambuti”, *Zeszyty Naukowe KUL* 23:1980, nr 2, s. 11–31; „Historyczny zarys religioznawstwa”, *Collectanea Theologica* 47: 1977, f. 1, 193–198; „Metodologia i problematyka historii religii”, *Roczniki Filozoficzne* 25:1977, z. 2, 163–169

¹⁹ *W ten sposób O. Schmidt przeciwstawił naturalistyczno-materialistycznemu obrazowi świata rozwój historii kultury, który opiera się na porównaniu pojedynczych elementów kulturowych i całych kultur. W tym celu rozwinął system kręgów kulturowych, który miał prowadzić do początków powstania religii i w ten sposób powstała ta duża synteza, która powstanie i istnienie religii włączyła w ogólne spojrzenie na rozwój kultury we wszystkich jej dziedzinach – gospodarczej, społecznej i duchowej.* – H e n n i n g e r, J., *P. Wilhelm Schmidt SVD (1868-1954). Einiges über sein Leben und sein Wers aus Anlass seines 25 Todestages /10 Februar 1954-1979/*. Referat wygłoszony 2. maja 1979 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i 5. maja na Sympozjum Naukowym w Pienskimie.

²⁰ K o n i e c z n y, F., *Modlitwa u ludów pierwotnych*, Lwów 1934, s. 2; więcej o F. Ratzlu zob.

B a b i c z, J., *Nauka o ludach Fryderyka Ratzla*, Wrocław 1962.

²¹ *Die Methode der Ethnologie*, s. 98; zob. też: S c h m i d t, *Handbuch der Methode*, s. 136

²² Różnica między zakresami obu kryteriów szczególnie ostro została wykazana w sporze z M. Haberlandtem – B o r n e m a n n, F., *Zum Form- und Quantitätskriterium*, *Anthropos* 33:1938, s. 614–650.

²³ *Handbuch der Methode*, s. 141

²⁴ Graebner kryterium ilości definiował inaczej. Dla niego nie było ono sumą kryteriów formy, ale czymś ze swej istoty zupełnie nowym. Szerzej na ten temat zob. B o r n e m a n n, jw., s. 636–638.

w których powraca to samo kryterium jakości (jest to „kryterium ciągłości”) lub wtedy, gdy obszary bliżej siebie leżące wykazują w silniejszym stopniu kryterium jakości a kryterium ilości w większej liczbie niż obszary leżące daleko (jest to „kryterium pokrewieństwa”). Stosowanie wymienionych kryteriów ma doprowadzić do rozróżnienia, oddzielenia starszych kompleksów kulturowych od młodszych, zarówno w ich przestrzennym położeniu wobec siebie, jak i w ich czasowym następstwie. W ten sposób dyfuzyjna teoria Ratzla rozbudowana została w teorię „kręgów kulturowych”.

Termin „krąg kulturowy” został użyty po raz pierwszy w 1857 r. przez H. Ruckerta w dziele *Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung*. Niezdefiniowany, był używany także przez F. Ratzla i E. Bernheima.²⁵ Wprowadzenie tego terminu na teren etnologii zawdzięczamy Frobeniusowi²⁶, a jego rozpowszechnienie B. Ankermannowi i F. Graebnerowi.²⁷ Ten ostatni najczęściej zastępował go terminem „kompleks kulturowy”, wskazując równocześnie na jego podwójny charakter (rozpowszechniający się w sposób ciągły i przerywany). To spostrzeżenie rozwinął Schmidt rozróżniając krąg kulturowy „w porządku bytu” oraz w „pojęciu metodycznym”, coraz wyraźniejszy w miarę postępu badań.

Ten pierwszy to funkcjonująca w naturalnej rzeczywistości kultura określonej grupy etnicznej, która powstała kiedyś w pewnym miejscu i obecnie, wskutek wędrówek poszczególnych elementów, grup czy nawet całych kompleksów kulturowych – została rozproszona na wielkich obszarach. Cechą charakterystyczną jest tutaj zaspokojenie wszystkich podstawowych potrzeb człowieka.²⁸

Krąg kulturowy posiada także duże formalne i metodologiczne znaczenie jako miara czasu. W postępowaniu naukowym jego istnienie stwierdza się głównie za pomocą kryteriów jakości i ilości. Na początku badań jest ustalany w sposób teoretyczny i hipotetycznie przyjęty. Obejmuje tylko część elementów kulturowych. Ale w trakcie badań staje się coraz bardziej kompletny, chociaż niekiedy – nie do końca (w pewnych okolicznościach nie sposób dotrzeć do wszystkich jego elementów, które w ciągu tysiącleci zanikły w życiu dawnych ludów lub zostały zastąpione elementami kultur młodszych). Inną trudność może stanowić fakt nakładania się kręgów kulturowych na siebie czy to poprzez kontakt nielicznych jego elementów, czy też poprzez kontakt dużych powierzchni kompleksów kulturowych (tu mówimy już o „mieszaniu kultur”). Teren, na którym zaszła tego typu wymiana, Schmidt nazywa „obszarem akulturacji”.²⁹ Mamy tu do czynienia z kryterium czasowym: każda forma, która opuszcza obszar akulturacji jest młodsza niż te wszystkie, które kiedyś do niej weszły. Drugie kryterium czasowe mówi, iż większe obszary kultury, na których doszło do akulturacji potrzebowały na to więcej czasu niż obszary geograficznie mniejsze.³⁰ Opierając się na opiniach Graebnera – Schmidt wprowadził też dodatkowe kryteria czasowe, wynikające z przemieszczania się kultur, ich nakładania się, krzyżowania, przenikania między- i wewnątrz kontynentów. Uwzględniały one element położenia geograficznego (ludy o prostej kulturze, w obszarach, gdzie się wycofały lub zostały zepchnięte – wykazują względnie wysoki wiek); element rozpowszechnienia geograficznego (bardzo szerokie rozpowszechnienie się elementów kulturowych pomiędzy poszczególnymi kontynentami wskazuje na ich bardzo wysoki wiek); element nawarstwiania się (kultura na którą nawarstwiły się inne, jest starsza od nich). W oparciu o powyższe kryteria można było dokonać jedynie względnej oceny wieku: kultura A jest starsza/młodsza od kultury B. Cofanie się etnologa do kultur coraz starszych nie mogło być mierzone latami.³¹

W oparciu o wymienione przestrzenno-czasowe kryteria przedstawiciele szkoły kulturowo-historycznej poprzez analizę kręgów kulturowych na poszczególnych kontynentach dążyli do wyodrębnienia kręgów najstarszych. Przygotowany w ten sposób, przez W. Schmidta, schemat kręgów kulturowych przedstawiał się następująco:

- prakultury (szczebel gospodarki zbieracko-łowieckiej; 4 kręgi: centralny, południowy, arktyczno-północnoamerykański, bumerangowy),

²⁵ Zob. L e s e r, P., *Zur Geschichte des Wortes Kulturkreis*, *Anthropos* 58:1963, s. 1–36.

²⁶ *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*, Berlin 1898. Próbowal tam wykazać przynależność do siebie kultury północnoafrykańskiej i malajonegryckiej. Tylko raz, na s. 283, używa pojęcia „zachodnioafrykański krąg kulturowy (na 368 stron dzieła).

²⁷ Pojęcie „krąg kulturowy” zostało użyte w tytułach wykładów, które wygłosili w listopadzie 1904 r. w Berlinie: G r a e b n e r, *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, A n k e r m a n n, *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*.

²⁸ *Ponieważ zamyka się sam w sobie tak jak krąg, wystarczy sam sobie, a przez to zapewnia sobie samodzielne istnienie-* S c h m i d t, *Handbuch der Methode*, s. 164.

²⁹ Tamże, s. 156.

³⁰ Tamże, s. 157.

³¹ *Taka miara jest możliwa, jak to zauważył W. Schmidt, tylko z pomocą prahistorii i geologii*–Bornmann, *Die Urkultur in der kulturhistorische Ethnologie. Eine grundsatzliche Studie*, Modling bei Wien 1938, s. 16–18; B r o n k, jw., s. 38 i przyp. 82.

38a. Tamże, s. 374.

- kultury prymarne (szczebel gospodarki produkcyjnej; 3 kręgi: wyższych łowców, rolniczy, pasterski – nie powstawały kolejno lecz równocześnie i samodzielnie),
- kultury sekundarne i
- tercjarnie.³²

Fakt istnienia trzech kręgów prakultury (nie licząc młodszego kręgu bumerangowego) wskazuje na kulturę jeszcze starszą, wspólną kulturę ludzkości, jaką posiadały te grupy etniczne jeszcze przed rozejściem się, a której istnienie do tej pory nigdzie nie zostało stwierdzone.

Schmidt w oparciu o metodę kulturowohistoryczną starał się ją odtworzyć i scharakteryzować. W tym celu skoncentrował się na religiach ludów pierwotnych, skupionych w kręgach prakultury. Za pomocą wymienionych kryteriów badał kolejno plemiona prakultur w poszczególnych kręgach, na różnych kontynentach, odnajdując wspólne ich elementy, starając się odkryć te, które posiadały jeszcze przed rozejściem się. Tak przeprowadzona synteza sięgała coraz dalej w przestrzeń i coraz głębiej w czas.³³

Na wstępie Schmidt dokonał syntezy religii najstarszych ludów arktycznych (Samojedzi z Syberii, Ajnowie z Japonii, Eskimosi z północnej Kanady, Czukcze, Koriacy) z religią najstarszych ludów Ameryki Północnej (Indianie z północno-środkowej Kalifornii, Indianie z północno-zachodnich wybrzeży oraz Indianie z północno-wschodniej i środkowej Ameryki). Występujące charakterystyczne podobieństwa pozwalają na stwierdzenie historycznych związków między tymi grupami oraz „cofnięcie” się do czasów, gdy grupy te były ze sobą blisko związane. Zrekonstruowana wspólna religia należy z pewnością do najstarszego stanu posiadania ludzkości w Północnej Ameryce (arktyczno-północnoamerykański krąg kulturowy). Jej główną cechą składową okazała się wiara w Istotę Najwyższą.³⁴

Następnie Schmidt przystąpił do zestawiania podobieństw religii najstarszych trzech plemion w Ameryce Południowej zepchniętych przez kultury młodsze w górzyste tereny Ziemi Ognistej (krąg południowy) – ze zrekonstruowaną najstarszą religią północno-amerykańską. Pomimo wielkich oddaleń, a co za tym idzie, długich okresów czasu, odkryte zostały charakterystyczne podobieństwa wystarczająco liczne do wykazania, iż *religie mieszkańców Ziemi Ognistej pochodzą z pradawnych czasów i stykały się w historii z religiami pierwotnymi plemion Ameryki Północnej. Możemy stwierdzić, że ta wiara w Najwyższego Boga dla całej Ameryki jest najstarszą formą religii*.³⁵

Dokonując kolejnych syntez cząstkowych, Schmidt odkrył więcej charakterystycznych cech wspólnych pomiędzy najstarszymi ludami południowo-wschodniej Australii (krąg południowy) i Indianami północno-środkowej Kalifornii (krąg arktyczno-północnoamerykański) niż z najstarszymi ludami Afryki – Pigmejami (krąg centralny) – co wskazywało na ich wspólne pochodzenie i wczesne, wspólne odłączenie się od grupy pigmejskiej.

Z syntez charakterystycznych cech wszystkich religii ludów prakultury tworzy W. Schmidt jeden obraz religii ludów pierwotnych. Została ona określona jako „religia monoteistyczna”. Nie jest to monoteizm w formie czystej. Również stopień kultu Istoty Najwyższej jest różny wśród ludów prakultury.

Pojęcie „monoteizmu” definiuje W. Schmidt dwukrotnie. *Monoteizm jest wyrazem kultycznej czci towarzyszącej wierze w jedną, Najwyższą Istotę, obojętnie czy zaprzecza się wyraźnie istnieniu innych, niezależnych wyższych istot, czy też tylko milcząco – a więc czci niezależnej od tego, czy te inne istoty istniały, czy też nie*.³⁶ *Nie można natomiast religii nazwać monoteistyczną, jeśli wraz z Istotą Najwyższą czci się inne istoty wyższe, od niej niezależne lub mające te samą władzę jak ona*.³⁷ Definicje te dopuszczają istnienie innych istot wyższych, które jednak zawdzięczają Istocie Najwyższej swe istnienie, funkcje i możliwości działania, są przez nią kontrolowane i w żaden sposób nie ograniczają kultu, przestrzegania zasad, na których oparta jest relacja między ludźmi a Istotą Najwyższą.

Warto odnotować fakt, iż wśród ludów wszystkich kręgów prakultury najczęściej używanym imieniem Istoty Najwyższej jest imię „Ojciec” („mój Ojciec”, „nasz Ojciec”) – świadczące nie o pochodzeniu, lecz o re-

³² *Der Ursprung*, I wyd. 2, s. 763–766; *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, s. 231–234. Nazewnictwo polskie przyjęto za: Z i m o Ń, *Wilhelma Schmidta metoda*, s. 24 n.; zob. też: tenże, *Monoteizm pierwotny*, s. 44. 56 n.

³³ *To co jeszcze pozostało dla dokonania tej ostatecznej syntezy, mającej na celu otrzymanie ogólnego obrazu etnologicznie najstarszej religii, to zebranie obiektywnie najstarszych elementów religijnych, jakie można odkryć za pomocą badania historii kultury, a które pozostały po przeniesieniu z poprzednich syntez – S c h m i d t, *Der Ursprung*, bd. VI, s. 374.*

³⁴ S c h m i d t, *Der Ursprung*, bd. II, s. 867.

³⁵ Tamże, s. 1003. Elementy religii Indian Ziemi Ognistej okazały się starsze niż zrekonstruowana religia ludów pierwotnych Ameryki Północnej – zob. *Der Ursprung*, bd. VI, s. 148–150.

³⁶ *Der Ursprung*, bd. VI, s. XXI.

³⁷ *Der Ursprung*, bd. I, s. 638; na temat rozumienia pojęcia „monoteizmu” przez W. Schmidta zob. też Z i m o Ń, *Metodologia i problematyka historii religii*, *Roczniki Filozoficzne* 25:1977, z. 2, s. 162.

lacji tych ludzi w stosunku do niej.

Metodyczne stosowanie zasad szkoły kulturowohistorycznej w wymienionej syntezie pozwoliło na rekonstrukcję hipotetycznej „prareligii”. Jest to najstarsza, wspólna religia ludzkości. W. Schmidt określił ją mianem „religia pramonoteistyczna”.

3. Krytyczna ocena założeń i postępowania badawczego W. Schmidta

Metoda historyczna i badania szkoły kulturowohistorycznej na niej oparte dostarczyły zaskakujących rezultatów. Wyzwalały emocje i stały się obiektem ostrej krytyki jak i entuzjastycznych pochwał. Pierwsza, wyważona i szczegółowa krytyka wyszła z grona najbliższych współpracowników Schmidta.³⁸

Kryteria powiązania

Na sympozjum w Heidelbergu w roku 1911 po raz pierwszy zarysowała się różnica zdań w pojmowaniu kryterium formy u Graebnera a poszerzonym ujęciem tego kryterium u Schmidta, Haberlandta i Ankermanna. Różne ujęcia doprowadziły do dyskusji nad jednoznacznym i obiektywnym określeniem „podobieństwa charakterystycznego”. Najpierw Graebner, później Bornemann i Haeckel uważali, iż elementu subiektywnego nie da się tu uniknąć. Amerykański etnolog R.H. Lowie, recenzent książki Graebnera *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie* – zarzucił Schmidtowi brak obiektywnych kryteriów, na podstawie których można by stwierdzić, czy i kiedy przedmioty lub zjawiska są podobne.³⁹ Schmidt początkowo zgadzał się z tym zarzutem, później jednak, zmienił zdanie w stosunku do kryterium ilości, w którym wielość podobieństw charakterystycznych wykluczała, jego zdaniem, element subiektywny.⁴⁰

Kręgi i warstwy kulturowe

Krytyka dotyczyła głównie wieloznaczności pojęcia „kręgu kulturowego” jak i braku precyzji w określeniu elementów charakteryzujących go (trwałe zaspokojenie wszystkich potrzeb). Niektórzy krytycy zarzucali Schmidtowi uproszczenia i schematyzm przy rekonstrukcji kręgów kulturowych o światowym zasięgu. Między innymi W. Koppers i J. Haekel podważyli zasadę nieograniczonej stałości kulturowej, wskazując równocześnie, iż powyższa krytyka nie zaprzecza historycznemu charakterowi etnologii. Również inni krytycy podkreślają znaczenie kręgu kulturowego jako hipotetycznej próby selekcji, systematycznego porządkowania zebranego materiału etnograficznego.⁴¹ Późniejsi krytycy ze szkoły wiedeńskiej odrzucili schemat kręgów kulturowych. Dysponowali oni nowym materiałem i pogłębionym wglądem w życie najstarszych ludów, głównie dzięki postępom nauk zajmujących się prehistorią. Z kolei oni zostali surowo skrytykowani przez etnologów radzieckich.⁴²

Synteza końcowa i osiągnięte rezultaty

Na problemy wynikające z uwikłania syntezy końcowej w definicję ludów pierwotnych, przyjętej definicji monoteizmu i stwierdzenia, czy religie ludów pierwotnych rzeczywiście spełniają warunki przyjęte dla religii monoteistycznej wskazuje E. Lehman.⁴³ Musimy pamiętać, iż Schmidt w swej pracy dysponował opisanymi przejawami wierzeń ludów pierwotnych, które nie były „modelami”. Z nich starał

³⁸ Zob. krytyczną pracę doktorską B o r n e m a n n a z roku 1937 dedykowaną Schmidtowi pt. *Die Konstanz der Kultur der Kulturhistorischen Ethnologie*, opublikowaną w roku 1939 jako artykuł „Zum Form- oder Quantitätskriterium“, *Anthropos* 35:1938, s. 614–650 oraz w poszerzonej wersji jako *Die Urkultur der Kulturhistorischen Ethnologie. Eine grundsatzliche Studie*. Schmidt przeglądał jej rękopis i przyjął dedykację z okazji 70 rocznicy urodzin.

³⁹ *American Anthropologist* 40:1838, s. 142.

⁴⁰ *Za pomocą tych kryteriów możemy określić związek łączący dwa obszary kulturowe w sposób obiektywny i w wielu przypadkach z pewnością, bez subiektywnych sądów wartościujących, bez apriorycznych szeregów rozwojowych i bez posługiwania się hipotezami – niezależnie od tego, czy stykają się one bezpośrednio, czy też rozdzielone są innymi kulturami* – „Vorarbeiten zu einer Neuauflage von «Volker und Kulturen»”, *Micro-Bibliotheca Anthropos*, vol. 23, Posieux/Freiburg 1935, s. 107 n.

⁴¹ B i a n c h i, U., *The History of Religions*, Leiden 1975, s. 167; T r i m b o r n, H., *Von den Aufgaben und Verfahren der Volkerkunde*, w: A d a m L., /Hrsg./ *Lehrbuch der Volkerkunde*, Stuttgart 1958³, s.13.

⁴² Zob. T o k a r e v, S.A., *Zum heutigen Stand der Wiener Schule der Volkerkunde*, *Ethnographisch-Archaeologische Zeitschrift*, 1:1960, s. 109 n. H a e k e l, J. tak o tym pisze: *Ich kritika została podjęta w duchu historycznego materializmu i porusza się na ideologiczno-doktrynalnej płaszczyźnie, co często pozostawia wiele do życzenia od strony rzeczowości- Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie*. W: H a e c k e l, A., S l a w i k /Hrsg./, *Die Wiener Schule Volkerkunde*, Horn-Wien 1956, s. 6, przyp.12. Osiągnięciami etnologii radzieckiej z kolei, poza Haeklem, zajęli się inni krytycy: W. Koppers, M. Rosental.

⁴³ *Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion*, (w:) L e h m a n n, E., B e r t h o l e t, A., /Hrsg./ *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, bd. 1, Tubingen 1924, s. 82.

się wydedukować „pra-model”. W ten sposób zbliżył się do niego bardziej niż inne modele badawcze. Zdaniem Haekla, ogólna ocena społeczeństwa „ludów starych” i jego duchowej kultury, dokonana przez Schmidta, mimo niejednokrotnie zbyt jednostronnych spojrzeń i pewnych uproszczeń, w istotnych punktach, przynajmniej częściowo, może być uważana za słuszną. Chodzi tu przede wszystkim o życie rodzinne, znaczenie jednostki, wychowanie, elementarne normy moralne, własność osobistą i zbiorową, względnie podkreślone wysokie wyobrażenie o „Bogu Najwyższym”, wartość wypowiedzi i mitów o stworzeniu świata i człowieka.⁴⁴ Również założenie stałości najstarszych kultur zbieracko-łowieckich mimo prób krytyki (W. Hirschberg, R. Heine-Geldern, R. Pittoni, F. Boas, R.B. Dixon) miało grono swoich zwolenników (W. Koppers, K. Jettmar, G. van Bulck, P. Schebesta).

Włoski religioznawca R. Pettazoni zarzuca Schmidtowi niewłaściwe zdefiniowanie monoteizmu, który jego zdaniem wyklucza istnienie większej liczby „istot wyższych”, a H. Goetz (jezuita z Uniwersytetu Gregoriańskiego) zbyt daleko posuniętą idealizację plemion współczesnych wyrażającą się w określeniu ich wierzeń jako monoteizmu.⁴⁵ Zestawienie definicji monoteizmu z jego znaczeniem w języku potocznym, użytych przez Schmidta w różnych, czasowo oddzielonych wypowiedziach wskazuje na istniejące między nimi różnice co do zakresu i treści.⁴⁶

Musimy pamiętać, iż dla Schmidta próba rozwiązania problemu genezy religii miała wartość jedynie hipotetyczną.⁴⁷ Zdawał on sobie sprawę z metodologicznej różnicy w sposobie uzasadniania monoteistycznego charakteru religii dzisiejszych ludów pierwotnych i hipotetycznego pramonoteizmu czasowo od tych religii oddzielonego. Zrekonstruowana praeligia nie jest jedynie sumą wspólnych elementów stwierdzonych w poszczególnych prakulturach.

Istnieje wiele przykładów krytyki na płaszczyźnie światopoglądowej, których nie zdołam tu przytoczyć, a której podsumowaniem może być wypowiedź znanego brytyjskiego religioznawcy E.J. Sharpe’a. Uważa on iż ważną przeszkodą dla naukowej obiektywności w oczach krytyków były osobiste przekonania religijne Schmidta, do których miał przecież prawo, a które zbyt łatwo usprawiedliwiały innych uczonych i zwalniały, w ich mniemaniu, z poważnego ustosunkowania się do jego postępowania badawczego i osiąganych wyników. Niekiedy jednym zdaniem przekreślano cały dorobek etnologiczny Schmidta i wielu współpracujących z nim uczonych.⁴⁸ Jeśli podstawą zarzutów dotyczących światopoglądowego ukierunkowania badacza jest odmienny światopogląd krytyka – wtedy zarzut ten działa w obie strony.⁴⁹ *W ocenie starej kultury przez Schmidta, szczególnie odnośnie tego, co dotyczy znaczenia wysokiej wiary w Boga – trzeba zauważyć, że żaden z tych krytyków nie podjął się i nie próbował odeprzeć jej za pomocą tak samo bogatego materiału faktów – tak, jak to zrobił Schmidt dla uzasadnienia swoich pojęć.*⁵⁰

Kończąc chciałbym zauważyć, iż mam świadomość, że powyższe streszczenie ogromnego materiału zawartego w wielu księgach i artykułach, a szczególnie w 12 tomach *Der Ursprung der Gottesidee* może razić uproszczeniami, schematycznością, myślowymi skrótami. Jednak mam nadzieję, iż zatrzymując się nieco szerzej nad opisem metody i wyników szkoły kulturowohistorycznej, udało mi się zasugerować bogactwo faktów, szczegółów, naukową wrażliwość, głębię analiz, erudycję autorów – w pełni widocznych dopiero podczas lektury ich dzieł.

Wydaje się, że chcąc ominąć wysuwane problemy i trudności lub zmniejszyć ich znaczenie dziś – etnologia kulturowohistoryczna winna w większym stopniu uwzględniać zdobycze innych nauk. Należy szczegółowo badać dostępne źródła pisane (oprócz relacji badaczy ludów, szczególnie niepiśmiennych, także administratorów kolonialnych czy podróżników). Częściej sięgać do wyników badań prehistorycznych, umożliwiających przynajmniej na niektórych obszarach (Ameryka Północna, Azja Północna i Środkowa, Australia) powiązanie kultur ludów pierwotnych z kulturami epok prehistorycznych. Stosunkowo dokładne datowanie prehistorycznych elementów kulturowych, dziś już możliwe, może być punktem odniesienia do ustalenia ściślejszej chronologii elementów i form różnych kultur. Niezależnie od tych wysiłków *dzieła naukowe Schmidta zawsze będą kopalnią wiadomości, źródłem inspiracji oraz punktem wyjścia do dalszych badań i rozważań teoretycznych.*⁵¹

Artykuł pierwotnie publikowany w materiałach konferencji Nauka – Etyka – Wiara w Rogowie, 18-21 Październik 2007. Przedruk za zgodą autora i organizatorów.

⁴⁴ *Zum heutigen Forschungsstand*, s. 21.

⁴⁵ Zob. K o w a l s k i, S., *Spór o religię pierwotną*, Warszawa 1966, s. 179.

⁴⁶ B r o n k, jw., s. 112 n.

⁴⁷ *Der Ursprung*, bd. II, s. IX n., por. *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, wyd. 2, s. 276 n.

⁴⁸ *Comparative Religion. A History*, London 1975, s. 179 n; por.: Z i m o ń, *Historyczny zarys religioznawstwa*, s.196.

⁴⁹ *W świetle ostatnich badań metodologicznych wszystkie nasze ujęcia poznawcze zawierają moment teoretyczny: założenia i interpretacje* – B r o n k, A., *Z teorii poznania religioznawczego*, symposium *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie etnologii i lingwistyki*, Pieniężno 5–6.V.1979.

⁵⁰ H a e k e l, *Zum heutigen Forschungsstand*, s. 21.

⁵¹ Z i m o ń, *Monoteizm pierwotny*, s. 237.

