

ks. Grzegorz Stępień, Radom

## GENEZA RELIGII W ŚWIETLE ETNOLOGII RELIGII

Religię można ogólnie określić jako zbawczą relację między Bogiem a człowiekiem. Jej geneza oraz istota należą do podstawowych zagadnień religiologicznych. Najnowsza refleksja religiologiczna wskazuje, że istotę religii, a zwłaszcza zagadnienie genezy religii, można właściwie określić jedynie w świetle teologii religii. Według teologów religii, genezy religii jako fenomenu nadprzyrodzonego i zbawczego nie da się wyjaśnić na terenie nauk religioznawczych. Nie można na terenie tych nauk przedstawić elementów objawieniowego i zbawczego, ponieważ nie pochodzą one od człowieka – z ludzkiej natury, są natomiast obecne w religii stanowiąc o jej genezie i istocie. W dawniejszej teologii i apologetyce katolickiej próbowano rozwiązać problem genezy religii wykazując, że człowiek ze swej natury jest istotą religijną, czyli że jest *homo religiosus*, powołując się między innymi na fakt powszechności religii, prezentowany przez etnologię religii.

Etnologia religii bada zwyczaje, obyczaje, wierzenia, kultury i języki ludów prakulturny, istniejących obecnie w niektórych regionach świata i żyjących w jakimś stopniu na pierwotnym etapie kultury. Do badanych ludów należą np.: Pigmeje afrykańscy i azjatyccy, Kurnajowie (Australia), Czuczowie i Jakuci (Syberia), Yamanowie (Afryka Południowa), Indianie i Eskimosi. Gruntowne badania etnologiczne, prowadzone przede wszystkim przez werbistów pod koniec XIX i w pierwszej połowie XX wieku, przyczyniły się do potwierdzenia faktu powszechnego zasięgu religii i jej odrębności od innych przejawów życia kulturowego u tych ludów.

Ze względu na ograniczenia kompetencyjne, etnolog nie może wypowiadać się na temat genezy religii czy religijności człowieka. W praktyce jednak w literaturze przedmiotu można dostrzec stwierdzenia dotyczące wprost lub też pośrednio tej problematyki. W niniejszym artykule dokona się zatem ich przedstawienia i oceny.

Zostanie podjęta także próba oceny rozstrzygnięć zmierzających do wyjaśnienia istnienia *homo religiosus* w genezie religii, poprzez odwołanie się do istnienia objawienia pierwotnego i faktu powszechności religii. Zostaną zatem przedstawione stanowiska: W. Schmidta, W. Koppersa, A. Le Roy'a, T. Chodźdło, F. Rosińskiego, H. Zimonia, M. Ruseckiego, W. Howells'a, B. Piepiórki, F. M. Bergounioux'a, J. Goetza'a, J. Bowker'a, H. Ringgrena i A. V. Ström'a. Zostaną także zaprezentowane i poddane ocenie stanowiska niektórych antropologów i etnologów podejmujących próby rozstrzygnięcia kwestii genezy religii. Przedstawione zatem zostaną wypowiedzi: F. Gölza'a, wspomnianego już F. M. Bergounioux'a i J. Goetz'a, a także: M. Yingera, M. Kamppinena, W. Howells'a, C. Vogelsanger'a, J. Bowker'a, M.E. Spiro, E. Evans – Pritchard'a.

### 1. Kwestia objawienia pierwotnego w genezie religii

W XVI wieku, mimo głosów krytycznych, powszechnie przyjmowano teorię prajawienia – objawienia przekazanego przez Boga Adamowi, czy pierwszym rodzi-

com w raju. W wieku XX, jej propagatorem był W. Schmidt. Według tej teorii, Bóg objawił się pierwszym ludziom na ziemi, przekazując im podstawowe prawdy wiary i zasady postępowania. Ci natomiast mieli przekazać je następnym pokoleniom. Praobjawienie zatem miało być przekazywane wszystkim ludziom na drodze tradycji. Uważano je jednocześnie za fakt historyczny i nadprzyrodzony. Bezbłędny przekaz prawd tego objawienia miał zapewniać – jak pisze M. Rusecki – „albo tak zwany rozum ogólny, albo też zmysł ogólny, czy raczej zmysł wiary”<sup>1</sup>. Wszyscy poznawaliby praobjawienie poprzez ustny przekaz. Poznanie Boga, poznanie religijne, moralne miało wypływać z poznania wiary i przez wiarę<sup>2</sup>.

Idea praobjawienia w tradycjonalizmie była reakcją na skrajny racjonalizm oświeceniowy. Racjonalizm ten akcentował szczególną zdolność rozumu ludzkiego do odnalezienia i określenia powszechnych i podstawowych prawd dotyczących Boga, człowieka i świata<sup>3</sup>. Chciał on sprowadzić wiarę w objawienie – niektóre elementy tej wiary – do granic czystego rozumu, by w ten sposób poddać ją kontroli rozumu<sup>1</sup>.

H. Waldenfels stwierdza, że oświecenie podkreślało autonomię rozumu, przeciwstawiało się różnym formom zewnętrznego zdeterminowania, tradycji, w końcu religii objawionej<sup>5</sup>. Tradycjoniści natomiast nie doceniali wartości ludzkiego rozumu, wskazując na objawienie jako na jedyne źródło wiary i wszelkiej wiedzy.

Wspomniana idea praobjawienia łączyła się w sposób ścisły z pojęciem objawienia pierwotnego, które przyjmowano w religioznawstwie i teologii katolickiej<sup>6</sup>.

Aktualnie zostaną przedstawione stanowiska autorów opowiadających się za hipotezą praobjawienia w genezie religii, by następnie zaprezentować ogólną ocenę hipotezy praobjawienia w genezie religii.

W. Schmidt - założyciel i najwybitniejszy przedstawiciel Wiedeńskiej Szkoły Kulturowo-Historycznej uważał, że praobjawienie miało być głównym źródłem pramono-teizmu, a ostatecznie i religii monoteistycznej<sup>7</sup>. Schmidt chciał wyjaśnić pochodzenie zrekonstruowanej przez siebie prereligii. Uwzględniając religię dzisiejszych ludów zbieracko-łowickich, szukał pośrednio racji wyjaśniających powszechność i jednorodność wierzeń tych ludów, rozproszonych po całej ziemi. Wskazując na fakt, że myślenie przyczynowe nie jest wystarczającym źródłem wierzeń religijnych najstarszej ludzkości, przyjmował on praobjawienie za definitywne źródło prereligii.

Analizując elementy zrekonstruowanej prereligii, Schmidt przytoczył dwa argumenty dotyczące tradycji religijnej ludów prakultury, z których pierwszy dotyczył pochodzenia ich religii, a drugi jej treści<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 184.

<sup>2</sup> Tamże, s. 184.

<sup>3</sup> W. Anz, *Aufklärung*, w: *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart*, K. Galling (red.), Tübingen 1957–1956, t. 6, s. 703. Cyt. za H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 165.

<sup>4</sup> M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg 1980–1983, s. 60. Cyt. za: H. Waldenfels, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 166.

<sup>5</sup> H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, dz. cyt., s. 166.

<sup>6</sup> M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt., s. 183–184.

<sup>7</sup> H. Zimoń, *Wilhelma Schmidta metoda etnologii kulturowo-historycznej a problem genezy religii*, w: *RTK 26 (1979)*, z. 2, s. 6. Por.: L. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, Poznań 1958, s. 305–310.

<sup>8</sup> Tenże, *Znaczenie Wilhelma Schmidta w historii etnologii i religioznawstwa*, w: *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*, H. Zimoń (red.), Warszawa 1986, s. 163.

Pierwszy, który dotyczy tradycji prawie wszystkich ludów prakultury ukazuje, że ich wierzenia religijne, moralne nakazy i przepisy kultowe pochodzą od praojców, pośrednio od samej Istoty Najwyższej<sup>9</sup>. Religia nie jest dla nich wytworem własnego rozumowania lub zapożyczeń od ludów sąsiednich. Ich wierzenia religijne nie stanowią wyniku powolnego doskonalenia się, wypływającego z poszukiwań i starań ludzkich. Należy w tym miejscu zauważyć, że zwolennicy naturalistycznych teorii genezy religii (D. Hume, Th. Hobbes, F. W. Nietzsche, religioznawcy marksistowsky), a także zwolennicy ewolucjonistycznych teorii religii (J. Lubbock, E. B. Tylor, H. Spencer) pragnęli widzieć genezę religii w inicjatywie człowieka<sup>10</sup>.

Drugi argument, przemawiający za praobjawieniem, wynika z treści prareligii i sprowadza się do wiary w czynną dobroć a także moralną doskonałość Istoty Najwyższej, niezależnie od istnienia w świecie fizycznego i moralnego zła. Istota Najwyższa jest uważana za ideał i wzór ludzkiej dobroci oraz postępowania moralnego. Taki obraz Istoty Najwyższej nie jest wyłumaczalny w kategoriach naturalnego myślenia ludzkiego<sup>11</sup>.

Przeświadczenie najstarszej ludzkości o nadprzyrodzonym pochodzeniu religii połączone z niezachwianą wiarą w czynną dobroć i świętość Najwyższej Istoty, zdaniem Schmidta jasno wskazuje na praobjawienie jako na najbardziej prawdopodobne i definitywne źródło prareligii. Argumenty podane przez Schmidta nie dowodzą w sensie ścisłym faktu praobjawienia. Wspomniany etnolog nie ogranicza się do przedstawienia wierzeń i przekonań religijnych najstarszej ludzkości, ale opowiada się także za prawdziwością tych przekonań i wierzeń.

Tymczasem, kwestia prawdziwości religii, przekonań, wierzeń, a także stwierdzenia i uzasadnienia istnienia obiektywnego, nie czysto intencjonalnego przedmiotu przeżytych religijnych, leży poza kompetencjami etnologa<sup>12</sup>.

Koncepcja Schmidta, dotycząca praobjawienia, jest trudna, a nawet niemożliwa do zweryfikowania na gruncie nauk religioznawczych. Schmidtowi chodziło jednak o stwierdzenie, że praobjawienie w porównaniu z ewentualnym naturalnym źródłem prareligii – którym jest racjonalne myślenie przyczynowe – wydaje się być bardziej uzasadnione. Należy przyznać, że u omawianego autora właściwe jest – w rozważaniach dotyczących genezy religii – zwrócenie uwagi na ponadnaturalne źródło prareligii – objawienie. Można zatem stwierdzić, że Schmidt ukazuje swoją koncepcję praobjawienia jako próbę wyjaśnienia pochodzenia religii przyjmując, że praobjawienie stało się przyczyną zaistnienia religii. Koncepcji tej nie traktuje jednak jako wyczerpującej i definitywnej. Sam w końcu przyznaje, że objawienie nie jest przedmiotem ba-

<sup>9</sup> „Diese älteste Religion aber wird immer und überall, wo eine Antwort gegeben wird, auf das Höchste Wesen selbst zurückgeführt, das entweder unmittelbar oder durch Beauftragung des Stammvaters die Glaubenslehren den Menschen mitgeteilt, die sittlichen Gebote aufgestellt und eingescharft, die Kultformen eingesetzt und ihre beständige Feier gefordert hat. Gerade bei der ältesten Schicht innerhalb dieser Völker wird das noch dadurch anschaulicher und plausibler gemacht, daß nach ihrem Glauben das Höchste Wesen selbst in der Urzeit auf Erden mit den Menschen vertraut zusammenlebte und nun persönlich die Menschen in allem unterrichtete.“ – W. Schmidt, *UdG*, Bd. 6, *Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas*, dz. cyt., s. 479; również s. 477–480, cyt. za: H. Zimoń, *Znaczenie Wilhelma Schmidta w historii etnologii i religioznawstwa*, art. cyt., s. 163.

<sup>10</sup> M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt., s. 152–163 i inne, a także 163–164.

<sup>11</sup> W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Bd. 6, Münster 1935, s. 480–487, w: H. Zimoń, *Znaczenie Wilhelma Schmidta w historii etnologii i religioznawstwa*, art. cyt., s. 163.

<sup>12</sup> H. Zimoń, *Znaczenie Wilhelma Schmidta w historii etnologii i religioznawstwa*, art. cyt., s. 163.

dań etnologii i nie może być zweryfikowane wprost<sup>13</sup>.

Zgodnie z tradycyjną teologią, Schmidt praobjawienie rozumiał intelektualistycznie i jednostronnie, jako spotkanie Istoty Najwyższej z człowiekiem, w którym Bóg komunikuje pewne prawdy człowiekowi (*locutio Dei*), by przez to wzbogacić ludzkie poznanie<sup>14</sup>.

Schmidt zajmuje podwójną postawę (etnologa i teologa) w stosunku do problematyki praobjawienia. Historyczność praobjawienia przyjmuje nie na podstawie badań etnologicznych, ale z racji teologicznych. Twierdzi on, że na podstawie badań nauk humanistycznych, do których zalicza etnologię religii, nie można wykluczyć praobjawienia. Odróżnia on fakt i treść praobjawienia. Uważa, że przyjęcie praobjawienia z racji teologicznych nie pozwala na to, by powoływać się na nie przy analizie treści wierzeń religijnych obecnie żyjących najstarszych ludów pierwotnych, bo nie wiemy nic pewnego o treści praobjawienia<sup>15</sup>.

Zdaniem Schmidta etnologia nie może uzasadnić faktu praobjawienia, bo należy ono do porządku nadprzyrodzonego i jest dostępne człowiekowi jedynie w rozumnym akcie wiary. A zatem teoria praobjawienia ukazana przez Schmidta może pozostać jedynie hipotetyczną próbą wyjaśnienia problemu genezy religii. Powyższe stwierdzenie związane jest z koniecznością poszanowania kompetencji różnych nauk, w świetle których Schmidta koncepcja praobjawienia jest trudna do zweryfikowania.

Za praobjawieniem opowiadał się W. Koppers. Wskazywał on, że człowiek nie mógł o własnych siłach zdobyć wiedzy o pierwszej przyczynie, Stwórcy i Panu, na podstawie zasady przyczynowego myślenia, gdyż niektóre ludy o wysokiej kulturze intelektualnej

<sup>13</sup> W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, dz. cyt., Bd. 6, s. 480–487. cyt. za: H. Zimoń, *Znaczenie Wilhelma Schmidta w historii etnologii i religioznawstwa*, art. cyt., s. 163–164.

<sup>14</sup> H. Zimoń, *Znaczenie Wilhelma Schmidta w historii etnologii i religioznawstwa*, dz. cyt., s. 164. Różnie kształtował się u Schmidta zakres pojęcia „praobjawienie”. Przez pierwsze nadprzyrodzone objawienie, czyli praobjawienie, rozumie on przekazane przez Boga pierwszym rodzicom w raju prawdy naturalne i nadprzyrodzone. Praobjawienie może być jego zdaniem przekazywane słowami „mówiącymi” czynami Boga, a nawet przez wewnętrzne słowa (*durch blosser innere Einsprechungen*), których człowiek może być świadomy lub nieświadomy. Może to być też objawienie w formie tzw. wiedzy wlanej (*scientia infusa*), przyjmowane przez teologów, polegające na przekazaniu człowiekowi przez Boga gotowych idei poznawczych. Zob. W. Schmidt, *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes*, w: *Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete*, G. Esser, J. Mausbach (Hrsg.), bd. 1, Kempten 1913, s. 498, 513–516, cyt. za: H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny*, Katowice 1989, s. 115; o wiedzy wlanej i o oświeceniu mówi także w: *Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, Kempten 1923, s. 87, 154, 163 *inn*, cyt. za: H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny*, dz. cyt., s. 115; w szóstym tomie dzieła *Der Ursprung der Gottesidee*, Schmidt rozumie praobjawienie jako bezpośrednie zakomunikowanie prawd (*locutio Dei*), za którymi stoi autorytet objawiającego się Boga. Objawienie to pierwsi ludzie przyjęli ze względu na ten autorytet w wierze i poddaniu. Na podstawie tradycji ludów prakultury, Schmidt przyjmuje także, iż znaczna część treści praobjawienia została przekazana człowiekowi w bezpośrednim osobowym pouczeniu. Pozostała natomiast część prawd otrzymał człowiek przez słowo wewnętrzne. Zob.: W. Schmidt, *Der Entwicklungsgedanke in der ältesten Religion. Seine Wirklichkeiten und seine Begrenzungen*, MB Anth, Vol. 18, Poitiers–Freiburg 1954, s. 44, cyt. za: H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny*, dz. cyt., s. 115–116.

<sup>15</sup> Por.: H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny*, dz. cyt., s. 117.

(takie jak: Rzymianie, Grecy, Semicci, Chamici, Chińczycy, Japończycy) nie były w stanie dojść do przekonania o istnieniu jedyne go Boga w oparciu o tę zasadę. Przedstawiona niewystarczalność ludzkiego poznania zmuszałaby – zdaniem autora – do przyjęcia ponadnaturalnego czynnika, który przyczynił się do powstania takiego przekonania.

Ponadto zdaniem Koppersa, przekonanie o dobroci Boga nie mogło powstać bez interwencji Istoty ponadnaturalnej w świecie pełnym zła. Ludzie pierwotni nie mogliby także dojść – zdaniem wspomnianego autora – do poznania celu ludzkiej egzystencji i istnienia świata o własnych siłach<sup>16</sup>

Zaprezentowany zatem brak możliwości poznania przez człowieka – na podstawie przyczynowego myślenia – pierwszej przyczyny, Stwórcy, a także ostatecznego celu ludzkiej egzystencji, wskazywał zdaniem W. Koppersa na to, że wśród pierwotnych i najstarszych przedstawicieli ludzkości, obok uznania przyczynowego i logicznego wnioskowania, odnoszącego się do całości faktów dotyczących powstania świata, musiało dodatkowo istnieć i działać coś innego, czyli – jego zdaniem – samoobjawienie się Boga wśród ludzi<sup>17</sup>. Wydaje się, że Koppers przyjmował możliwość udowodnienia faktu praobjawienia na drodze naturalnej, i to z dużą pewnością<sup>18</sup>

A. Le Roy z kolei twierdził, że rodzaj ludzki wywodząc się z jednego wspólnego punktu, którego nauka nie jest w stanie dokładnie wskazać w czasie, wszedł w posiadanie istotnych prawd religijnych i moralnych, łącznie z pierwiastkami kultu, których rdzeń tkwi w samej naturze człowieka, przechowuje się w rodzinie, rozwija w społeczeństwie, tworząc stopniowo zewnętrznie różne formy, które nazywamy religiami. Autor opowiada się za hipotezą praobjawienia<sup>19</sup>. Widać jednak u niego brak konsekwencji w sposobie myślenia.

A. Le Roy redukuje religię do kultu. Można by stwierdzić, że religia to – według niego – rozwijający się pierwiastek kultu, przyjmujący różne formy. Istotnym również jest to, że autor traktuje wspomniany pierwiastek kultu jako wrodzony ludzkiej naturze. Redukcja religii do różnych zewnętrznych form kultu, którego rdzeń tkwi w ludzkiej naturze stwarza wrażenie, że Le Roy mimo woli uwzględniła naturalistyczną koncepcję genezy religii, co jest nie do przyjęcia.

Dokonując oceny hipotezy praobjawienia w genezie religii warto zaprezentować stanowiska T. Chodźdło, F. Rosińskiego, M. Ruseckiego odnoszące się do kwestii praobjawienia.

<sup>16</sup> W. Koppers, *Primitive Man and his World Picture*, London–New York 1952, s. 166–168, 177, 181–185; Tenże, *Der älteste Mensch und seine Religion*, w: *Christus und die Religionen der Erde*, F. König (Hrsg.), Wien–Freiburg 1961, s. 129, 155–158. Zob.: F. Helmich, *Urgeschichtliche Theorien in der Antike. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft*, Wien 1931, Bd. 61. Autor pisze o złotym wieku, okresie w historii, w którym to prawdopodobnie ludzie mieli możliwość szczególnego kontaktu z Istotą Najwyższą. W jego przekonaniu złoty wiek musiał kiedyś istnieć.

<sup>17</sup> W. Koppers, *Der älteste Mensch und seine Religion*, dz. cyt., s. 157.

<sup>18</sup> W. Koppers, *Der älteste Mensch und seine Religion*, dz. cyt., s. 158. Warto zauważyć, że autor wspomina nawet o historycznym dowodzie na istnienie Boga (choć wprost się za nim nie opowiada). Jeżeli się okaże, że religijno-historyczne fakty wymagają objawienia się Boga na początku, to byłby to dowód na egzystencję Boga, bo ten kto działa musi egzystować. Autor prezentuje tu stanowisko F. Lipowsky'ego, który próbował taki dowód sformułować. Zob.: F. Lipowsky, *Der historische Gottesbeweis und neuere Religionsethnologie*, Lobnig–Freudenthal 1938, s. 89. Cyt. za: W. Koppers, *Der älteste Mensch und seine Religion*, dz. cyt., s. 158–159.

<sup>19</sup> A. Le Roy, *Religia ludów pierwotnych*, Warszawa 1912, s. 323–337.

T. Chodźdło omawia przekaz tradycji wielu ludów, dotyczący przekonania o obecności Istoty Najwyższej wśród ludzi na ziemi. Istota ta miała troszczyć się o ludzi. Zająpatrywać ich we wszystko, co potrzebne do życia. Miała to czynić sama lub pośrednio przez prarodzica, pouczając ich o obowiązkach społecznych, moralnych, religijnych, ustanawiając obrzędy sakralne i biorąc w nich nawet udział. Wśród wielu ludów zachowały się wspomnienia o tych najpiękniejszych i najszcześniejszych czasach<sup>20</sup>.

Był to złoty okres w historii ludów, który według już wcześniej rozpowszechnionej tradycji zachowanej u afrykańskich i azjatyckich Pigmejów, u Kurnajów w Australii i u Maidu – Indian w północno-centralnej Kalifornii, zakończył się z winy ludzi<sup>21</sup>.

Chodźdło pyta o to, jak dalece w badaniach nad zagadnieniem praobjawienia, można polegać na wspomnianych tradycjach. Wydaje się, iż – jego zdaniem – specjalna ingerencja Boża w formie nadprzyrodzonego praobjawienia nie była absolutnie konieczna. Uważa, że człowiek pierwotny - obserwując regularny i prawidłowy przebieg zjawisk przyrody - mógł dojść do poznania istnienia stwórcy świata i porządku moralnego w świecie, i w ten sposób stworzyć podstawy religii. Mógł dojść do pojęcia istoty najlepszej jak i najgorszej, czyli do Boga jako koniecznie dobrego i do jego przeciwnika jako uosobienie zła<sup>22</sup>.

Pośrednio, swoje stanowisko wobec praobjawienia, wyraża także F. Rosiński. Przedstawiając zagadnienie wierzeń i kultu w pradziejach ludzkości, uważa, że nie da się stwierdzić na podstawie danych wykopaliskowych, czy prawięczenia były ewentualnie wynikiem jakiegoś praobjawienia<sup>23</sup>. Z teologicznego punktu widzenia idea praobjawienia ma pewien stopień prawdopodobieństwa. Nie można jej całkowicie wykluczyć. Nie można jej jednak zweryfikować na gruncie nauk religioznawczych.

Należy dodać, że u podstaw teorii praobjawienia leży założenie dotyczące początków ludzkości, która ma wywodzić się od jednej pary ludzkiej. Tymczasem dogmat o stworzeniu człowieka tego nie przesądza oraz nie wyklucza poligenizmu i polifiletizmu.

Ponadto, przyjmując teorię praobjawienia jako podstawę wszystkich religii, należałoby przyjąć jednocześnie, że wszystkie religie posiadają charakter nadprzyrodzony w równym stopniu. Tymczasem, chociaż element zbawczy jest obecny we wszystkich religiach, to jednak w różnym stopniu.

Teoria praobjawienia nie tłumaczy również w pełni różnicowań istniejących między religiami. Gdyby ich <sup>vll</sup>rodowód był faktycznie absolutnie wspólny, to zakładając przekazywanie treści objawienia drogą tradycji, trudno byłoby wytłumaczyć istniejące tak wielkie różnice między religiami.

Nie można zatem przyjąć teorii dotyczącej genezy religii głoszącej, że praobjawienie jest źródłem wszystkich religii. Powyższe stwierdzenie uzasadnia fakt istnienia wielu religii i ich rozwoju. Każda z nich stanowi rzeczywistość autonomiczną. Podobieństwa są niewystarczające, by można było przyjąć wspólny rodowód. Poza tym należy zauważyć, że konkretne religie powstawały w różnym czasie, od prakultury począwszy.

Wobec powyższych uwag trudno przyjąć, by źródłem wszystkich religii miało być praobjawienie. Zdaniem M. Ruseckiego, mimo że rozwiązanie problemu genezy

<sup>20</sup> W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Bd. 6, dz. cyt. s. 75 inn, cyt. za: T. Chodźdło, *Religie ludów pierwotnych*, w: Znak 10 (1958), z. 8–9, s. 943.

<sup>21</sup> T. Chodźdło, *Religie ludów pierwotnych*, art. cyt., s. 943.

<sup>22</sup> T. Chodźdło, *Powszechność zjawiska religijnego*, w: Ateneum Kapłańskie 52 (1960), t. 60, z. 1, nr 306, s. 28–29.

<sup>23</sup> F. Rosiński, *Problem wierzeń i kultu w pradziejach ludzkości*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, w: Akademia Teologii Katolickiej 11 (1975), nr 1, s. 135.

religii za pomocą teorii praobjawienia okazało się niezadowolające, to problem postawiono właściwie, mianowicie, iż początków religii nie powinno się doszukiwać w ludzkiej aktywności ale w objawieniu<sup>24</sup>.

## 2. Powszechność religii a jej geneza

Historia religii wskazuje jednoznacznie, że religie istnieją na wszystkich kontynentach naszego globu i u wszystkich jego ludów. Dołączając do danych historii religii osiągnięcia prehistorii i archeologii religii, należy stwierdzić, że religia jest znana wszędzie i zawsze, czyli że jest powszechna.

W. Howells wskazuje, że nie znaleziono społeczności pierwotnej bez religii<sup>25</sup>.

B. Piepiórka, analizując obraz wyników współczesnej prehistorii religii, mówi, iż obecnie coraz trudniej wykazać, że w dziejach ludzkich istniało stadium przedreligijne. Jego zdaniem najstarszy znany nam praczłowiek posiadał wyobrażenia i pojęcia religijne<sup>26</sup>. Piepiórka omawia religię alpejskich łowców niedźwiedzi jaskiniowych, myśliwych – łowców i pierwszych rolników, wyrażoną w sztuce jaskiniowej. Świadectwem religijności tych ludzi jest wiara w życie pozagrobowe i kult Istoty Najwyższej<sup>27</sup>.

Z kolei T. Chodźdło, po analizie religii ludów pierwotnych, stwierdza, że nie ma w prakulturach żadnej grupy szczepów, która nie posiadałaby obrzędów religijnych w jakiegokolwiek formie. Całość obrzędów świadczy o silnym życiu religijnym najstarszych ludów. Jego zdaniem, biorąc pod uwagę różnorodność ofiar, modlitw, ceremonii, można stwierdzić, że religia przenikała całe życie społeczności pierwotnej<sup>28</sup>.

Omawiając pojęcie Istoty Najwyższej Chodźdło twierdzi, że Jej idea nie jest związana ze ściśle określoną formą kultury. Można bowiem tę ideę spotkać w kulturze zbieraczy, pasterzy, rolników. Powyższe stwierdzenie jest bardzo ważne. Wskazuje ono, że idea Istoty Najwyższej nie jest wprost związana w swej genezie z określoną formą kultury. Ponieważ pojęcie Istoty Najwyższej wiąże się z rzeczywistością religii, stąd należy podkreślić, że religia w swej genezie nie jest wytworem kultury. Wiara w Istotę Najwyższą należy do zasadniczych składników kultury duchowej ludów zbierczych epoki paleolitu<sup>29</sup>. Natomiast F. Rosiński pisze, że specyficzny stan szczątków kostnych i inwentarz kulturowy człowieka paleolitycznego, pozwalają wnosić o istnieniu wierzeń we wczesnych stadiach ludzkości<sup>30</sup>. Autor nie określa jednak dokładniej wspomnianych stadiów w czasie.

F.M. Bergounioux i J. Goetz zauważają, iż pojęcie Boga nie występuje wyłącznie w jednej kulturze, ale jest obecne w różnych postaciach każdej z nich<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt., s. 184–185.

<sup>25</sup> W. Howells, *The Heathens Primitive Man and His Religions*, New York 1962, s. 10.

<sup>26</sup> B. Piepiórka, *Co wiemy o religii człowieka kopalnego?*, w: *Homo Dei* 31 (1962), nr 2, s. 120.

<sup>27</sup> Tamże, s. 114–119. Por.: H. Ringgren, V. Ström, *Religie w przeszłości i dobie współczesnej*, Warszawa 1975, s. 32.

<sup>28</sup> T. Chodźdło, *Religie ludów pierwotnych*, art. cyt., s. 952–953.

<sup>29</sup> T. Chodźdło, *Powszechność zjawiska religijnego*, art. cyt., s. 26. Por.: Tenże, *Etyka ludów pierwotnych*, w: *RTK* 19 (1972), z. 2, s. 131–134. Zob.: H. Zimoń, *Naturalne i nadprzyrodzone pochodzenie monoteizmu ludów pierwotnych w ujęciu W. Schmidta*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, W. Słomka (red.), Lublin 1986, s. 25–26.

<sup>30</sup> F. Rosiński, *Problem wierzeń i kultu w pradziejach ludzkości*, art. cyt., s. 135.

<sup>31</sup> F. M. Bergounioux, J. Goetz, *Primitive and Prehistoric Religions*, New York 1966, s. 55–58, 69. Analizując dla przykładu „the food gathering culture” (kulturę zbierania żywności), etap pośrednie pomiędzy zbieractwem i polowaniem, a także „Altaić and African pastoral

O powszechności religii pisze E. Norbeck, ukazując religie jako kulturowy uniwersał<sup>32</sup>. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę, że pomiędzy rzeczywistością religii a kultury zachodzi twórcza korespondencja, czy też kooperacja. Religia jednak jest faktem ponadkulturowym. Mimo iż z kulturą jest związana i w niej się wyraża, to jednak jest faktem nieredukowalnym do sfery kultury<sup>33</sup>.

O powszechności religii mówi także M. Eliade, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu historycznego i geograficznego<sup>34</sup>. Prezentuje on religie Australii, ludów arktycznych, Azji Środkowej, Dalekiego Wschodu, Indonezji, Indii, Afryki, basenu Morza Śródziemnego, wykazując jednocześnie ich obecność w różnych kręgach kulturowych.

J. Bowker wskazuje na proces gwałtownego rozszerzania się religii ze względu na ich akceptację, aż do stania się całym kontekstem życia człowieka<sup>35</sup>.

Dla wielu myślicieli fakt powszechności religii – zarówno w sensie geograficznym, jak i historycznym – stanowił koronny argument do przyjęcia tezy *homo religiosus* w genezie religii. Pierwsza część dowodu dotyczącego uzasadnienia *homo religiosus* wspierała się na analizie bytu ludzkiego. Dotyczyła ona faktu ludzkiej kontyngencji i potencjalności. Natomiast druga część wspomnianego dowodu uwzględniała dane empiryczne, dostarczone przez historię religii i jej nauki pokrewne. Wskazywały one na fakt powszechności religii.

Jednak fakt powszechności religii nie uzasadnia tezy *homo religiosus* w genezie religii. Należy tu zwrócić uwagę na wypowiedzi różnych wyznawców religii, którzy zawsze powołują się na jakieś objawienie. To objawienie stanowi zatem początek wszystkich autentycznych religii. Gdyby natomiast zgodzić się z tezą *homo religiosus* w genezie religii, to trzeba by uznać naturalistyczną koncepcję genezy religii i przyjąć istnienie t.z.w. religii naturalnych, traktując je jako twór człowieka, wynik odpowiednich warunków poznawczych, społecznych, stopnia świadomości i rozwoju kultury. Stąd autentyczne religie nie mogą być traktowane jako naturalne, jako wytwór człowieka. Rozstrzygnięcie kwestii genezy religii, ukazujące religię jako pochodną ludzkiej natury, przeczy istocie religii, gubi jej charakter zbawczy.

H. Ringgren i A. V. Ström ukazują, że w każdej religii są jednostki, które trzymają się z dala od religii swego otoczenia. Stwierdzają jednak, iż jest to zjawisko o wiele częstsze u ludów piśmiennych niż u niepiśmiennych.

cultures" (kulturę pasterską) – wskazują, że można mówić w nich o teizmie. Religia Boga nieba jest efektywnym centrum i oryginalną cechą tych kultur – zob.: tamże, s. 80. Por.: W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, cyt. za: W. Koppers, *Primitive Man and his World Picture*, dz. cyt., s. 166–168. Schmidt wskazuje, że w religiach ludów prymitywnych nie znajdujemy elementów pseudoreligijnych lub antyreligijnych, takich jak magia, mana, animizm. Religie te posiadają stosunkowo jasną i żywą wiarę w Byt Najwyższy. Stąd można wywnioskować, że ta jednolitość religii ludów pierwotnych wskazuje, iż religijne pojęcia były wspólne wszystkim starożytnym ludom pierwotnym.

<sup>32</sup> E. Norbeck, *Religion in Primitive Society*, New York 1961, s. 11. Autor przedstawia także na czym oparte są sugestie co do istnienia religii w kulturze neandertalskiej. Człowiek neandertalski nie był porzucany po śmierci, ale był w zamierzony sposób grzebany. Ciała były chowane z troską. Czasami zabezpieczane płaskimi kamieniami. Takie chowanie uważa się za wskazujące na wiarę w życie pozagrobowe. Po zaniknięciu człowieka neandertalskiego, ślady kultury religijnej pojawiają się u człowieka z Cro-Magnon. Tamże, s. 26–27. Por.: L. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, Poznań 1958, s. 301.

<sup>33</sup> M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt., s. 140.

<sup>34</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 7–153.

<sup>35</sup> J. Bowker, *The Sense of God*, Oxford 1973, s. 181–183.

Z przedstawionej obserwacji wynika, że sensownie jest mówić – patrząc na powszechność religii – o religijności ludów, niż budować wnioski o religijności człowieka z natury. Nie znaleziono bowiem społeczeństwa bez religii. Natomiast istnienie ludzi niereligijnych, obojętnych na wartości religijne, ateistów, jest faktem. Nie mogli więc być oni religijni z natury. Warto w tym miejscu przypomnieć kilka uwag W. Schmidta – zaprezentowanych już w poprzednim podrozdziale – a zbudowanych na analizie elementów zrekonstruowanej prareligii, dotyczących tradycji religijnej ludów prakultury, co do pochodzenia ich religii. Schmidt wykazuje, że tradycja prawie wszystkich ludów prakultury stwierdza, że zarówno wierzenia religijne, jak i moralne nakazy czy przejawy kultu, pochodzą od praocjów, a pośrednio od samej Istoty Najwyższej. Nie ma mowy, by religia była wytworem ich własnego rozumowania czy zapożyczeń<sup>36</sup>.

Należy przyjąć, że fakt powszechności religii rozpatrywany w jej genezie nie stanowi argumentu za istnieniem *homo religiosus* w genezie religii. Można natomiast przyjąć, iż fakt powszechności religii wskazuje pośrednio na otwartość człowieka ku Transcendencji. Otwartość ta realizuje się w społecznościach, religiach na różny sposób. Jednak otwartość nie jest religijnością i nie stanowi ostatecznego i wystarczającego warunku dla zaistnienia religii i religijności człowieka. Koniecznym tym warunkiem jest bowiem objawienie Boga. Gdyby było inaczej, trzeba by było przyjąć naturalistyczną koncepcję genezy religii.

### 3. Początki religii w interpretacji etnologów

W tym miejscu uwaga zostanie zwrócona na zagadnienie początków religijności człowieka. Zostaną przedstawione stanowiska antropologów i etnologów opowiadających się za istnieniem *homo religiosus* w genezie religii, by następnie wskazać na niewystarczalność badań prowadzonych na terenie antropologii i etnologii, a odnoszących się do rozstrzygnięcia kwestii początków religii i religijności człowieka.

Za *homo religiosus* w genezie religii opowiadają się: F. Gözl, M. Kamppinen, W. Howells, C. Vogelsanger. Podobnie twierdzą Bergounioux i Goetz. Zachodzi zatem potrzeba zbadania zasadności ich stanowisk, dotyczących genezy religii.

F. Gözl uważa, że pierwszy człowiek jako *homo religiosus*, był nastawiony na życie wieczne. Nie mógł pogodzić się ze śmiercią, dlatego musiał mieć religię i ją wyznawać, poszukując tym samym życia, które bardziej niż w napięciu przemijającego czasu, było dla niego widoczne i istniejące<sup>37</sup>. Tęsknota za życiem po śmierci, o której pisze F. Gözl, wskazuje na otwartość człowieka ku transcendencji, nie natomiast na *homo religiosus* w genezie religii. Autor w swej wypowiedzi traktuje zaistnienie religii jako konieczność wynikającą z sytuacji bytowej człowieka. Zmierza on tym samym ku naturalistycznej koncepcji genezy religii, co jest nie do przyjęcia.

Wspomniani wcześniej w artykule Bergounioux i Goetz stwierdzają, że człowiek nieszczęśliwy w obliczu tajemnicy śmierci i w obliczu troski o swoje istnienie, uznał, że odwaga i inteligencja są środkami uniknięcia strachu i zapewnienia sobie bezpieczeństwa materialnego przez poddanie się siłom ponadnaturalnym. Tym właśnie człowiek różni się od zwierząt, że jest religijny i modli się<sup>38</sup>.

M. Kamppinen pisze, że *homo religiosus* jest *intelligens*, który pragnie zrozumieć swe otoczenie i zaakceptować je. Zdaniem autora, zachowanie religijne jest sterowane przez

<sup>36</sup> W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Bd.6, dz. cyt. s. 479.

<sup>37</sup> F. Gözl, *Der primitive Mensch und seine Religion*, Gütersloh 1963, s. 200.

<sup>38</sup> F. M. Bergounioux, J. Goetz, *Primitive and Prehistoric Religions*, dz. cyt., s. 55–58.

nastawienia poznawcze (cognitive attitudes). Działanie, zachowanie, postępowanie (behave) jest angażowaniem się w rozwiązywanie życiowych problemów. Zachowanie religijne jest związane z nastawieniami ponadnaturalnymi (supranormal attitudes). Pojawienie się lub aktualizacja rozwiązania problemu religijnego jest uwarunkowana przez czynniki zewnętrzne, łącznie z negocjacjami prowadzonymi z rodziną i przyjaciółmi. Inne czynniki, które warunkują rozwiązanie problemu religijnego to rytualna komunikacja społeczna (ritualised social transitions), a także choroba, szczęście lub przydepadek<sup>39</sup>. Autor nie charakteryzuje jednak bliżej wymienionych czynników.

W. Howells twierdzi, że religia jest zakorzeniona w człowieku. Jest manifestacją człowieka. Tak, jak potrzeby są zaspokajane przez wiedzę praktyczną człowieka, tak remedium na strach i lęk w społeczeństwach pierwotnych stanowi religia. Jest ona używana do „pokrycia odległości” pomiędzy tym, co człowiek może osiągnąć, a tym, co jego wyobraźnia mówi, że musi być osiągnięte. Religia jest zatem rozszerzeniem pragnień człowieka, jego przekonań poza to, co dostarczają mu zmysły. Jest to zdaniem autora charakterystyka religii dokonana z antropologicznego punktu widzenia.

Przedstawiając definicję religii, autor ukazuje ją jako: „zbiór strategii, które grupa ludzi przyjmuje pod wpływem, naciskiem nieświadomego impulsu, aby uporządkować rozchwiane relacje między sobą i między grupą a światem, który postzegają bez pomocy nauki”<sup>40</sup>. Stwierdzenia Howellsa są podobne do stwierdzeń marksistów. Według nich religia wyrosła jako skutek patologii ekonomicznej i społecznej. Jest potrzebna ludziom, którzy nie mogąc zmienić swoich warunków bytowania, uciekają w krainę marzeń i pragnień. Stąd marksiści ograniczają religię do tworzenia mirażu o życiu pozagrobowym, co ma przynieść pewną psychologiczną, ale całkowicie iluzoryczną pociechę i ulgę. Przedmiot religii – Bóg – dla nich nie istnieje<sup>41</sup>. Genezę religii widzą natomiast w ludzkiej aktywności, w człowieku, w jego psychice, wyobraźni. Jest to nie do przyjęcia.

C. Vogelsanger (etnolog) stwierdza, że istnieje szereg pojęć analogicznych do homo religiosus. Zawierają one antropologiczne założenie: *homo sapiens*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo hierarchicus*. Wszystkie wymienione nazwy, zdaniem autorki pragną określić człowieka w jego kulturze, ukazując jednocześnie to, co jest specyficznie ludzkie.

*Homo sapiens* przedstawia człowieka, który różni się od świata zwierząt oraz jako istotę posiadającą wiedzę i urzeczywistniającą się w sposób świadomy. *Homo faber* wskazuje na możliwości twórcze człowieka jako wynalazcy, który „podbija” materię. *Homo ludens* przedstawia człowieka, który rozwinął pewien typ kultury<sup>42</sup>. *Homo hierarchicus* określa człowieka w jego porządku społecznym. Natomiast *homo religiosus* mówi o człowieku jako o istocie, która poszukuje ostatecznych odpowiedzi na pytania o sens istnienia, znajduje je i kulturowo kształtuje<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> M. Kampinen, *Homo Religiosus Intelligens. An Outline for a Cognitivist Theory of Religions Behaviour*, *Temenos* 24 (1988), s. 29–38.

<sup>40</sup> W. Howells, *The Heathens. Primitive Man and His Religions*, New York 1962, s. 10, 17–18, 21.

<sup>41</sup> M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt., s. 107.

<sup>42</sup> Autorka powołuje się tu na stwierdzenia J. Huizinga. Zob.: J. Huizinga, *Versuch der Bestimmung des Spielelements der Kultur*, Basel 1940, cyt. za: C. Vogelsanger, *Grundsätzliches: homo religiosus als vir religiosus und femina religiosa*, w: *Homo religiosus*, H. Braun, K. Henking (Hrsg), Zürich 1990, s. 14.

<sup>43</sup> Autorka prezentuje myśl L. Dumonta. Między *homo hierarchicus* i *homo religiosus* istnieje tematyczny związek, który można wyjaśnić przy pomocy pojęcia hierarchia. Według Dumonta hierarchia „ma do czynienia praktycznie tylko z religijnymi wartościami”. Stanowi ona „uszeregowanie elementów całości w odniesieniu do tejże całości”, jest zatem związkiem religijnym. Dumont nie kwestionuje, że w pojęciu hierarchii zawiera

Autorka rozróżnia dwie możliwości rozumienia *homo religiosus*. W pierwszym przypadku może to być człowiek religijny, który przez pełnioną religijną funkcję wyróżnia się w grupie społecznej. Może nim być kapłan, szaman, uzdrowiciel, egzorcysta. Pełni on określoną funkcję w społeczeństwie i zinstytucjonalizowanej religii. Ponadto, zdaniem Vogelsanger, istnieją ludzie, którzy posiadają religijne powołanie i uzdolnienie, i nie muszą przy tym należeć do żadnej instytucji. W określonych warunkach spełniają oni również ważną rolę w społeczeństwie. Nie posiadają jednak formalnej władzy. Autorka ma tu na myśli mistyków, świętych i proroków.

W przypadku drugim, Vogelsanger ma na uwadze każdego człowieka, który jej zdaniem jest jednocześnie *homo religiosus*. Dzieje się tak – pisze – ze względu na religijność, będącą specyficzną cechą ludzką<sup>44</sup>. Tym samym Vogelsanger opowiada się za naturalistyczną genezą religii i religijności, co jest nie do przyjęcia.

Podsumowując dotychczasowe rozważania w punkcie trzecim należy stwierdzić, że F. Gözl, M. Kamppinen, W. Howells, C. Vogelsanger, a także F.M. Bergounioux i J. Goetz, genezę religii chcieliby widzieć w człowieku w ludzkiej naturze, co jest sprzeczne z istotą religii. Należy zauważyć, że w przedstawionym sposobie myślenia istnieje niebezpieczeństwo widzenia religii jedynie w perspektywie struktury ludzkiego bytu, wyobraźni, pragnień i przeżyć psychicznych człowieka, z niewystarczającym uwzględnieniem roli przedmiotu religii - Boga.

Proponowane przez autorów *homo religiosus* w genezie religii nie zostało przez nich uzasadnione, lecz przyjęte z tytułu wcześniejszych założeń antropologicznych.

Na zaprezentowanie czekają jeszcze stanowiska autorów ukazujących niewystarczalność badań prowadzonych na terenie antropologii i etnologii, odnoszących się do początków religii i religijności człowieka. Zostaną zatem przedstawione stwierdzenia M. Yinger'a, J. Bowker'a, M. E. Spiro, E. Evans – Pritchard'a.

M. Yinger stwierdza, iż zachowanie religijne wiąże się z troskami ostatecznymi (ultimate concerns). Jest ono ponadnaturalne<sup>45</sup>. Należy przyznać, że to stwierdzenie jest ważne dla rozstrzygnięcia kwestii genezy religii. Ponadnaturalny charakter zachowania religijnego – jak pisze autor – wskazuje pośrednio na ponadnaturalne źródło religii, co ukazuje nie tylko bezzasadność tezy *homo religiosus* w genezie religii, ale także niewystarczalność badań etnologicznych i antropologicznych odnoszących się do początków religii i religijności człowieka.

J. Bowker stwierdza, że do analizy zachowania religijnego i jego początków potrzebna jest wiedza o przedmiocie doświadczeń religijnych. Zadaniem teologii w stosunku do nauk behawioralnych jest określenie tego przedmiotu i podanie źródeł jego poznania<sup>46</sup>.

Z kolei M. E. Spiro stwierdza: „Testowalna to jest naukowa teoria początków religii prawdopodobnie zawsze wymknie się z naszej sieci eksplanacyjnej”<sup>47</sup>

Natomiast E. Evans–Pritchard wypowiada się na temat kompetencji antropologa na płaszczyźnie badania materiałów dotyczących wierzeń i obrzędów ludów pier-

---

się również władza, ale wychodzi od pojęcia wartości religijnej, lub wzoru religijnego i uważa je za podstawowe. Zob.: L. Dumont, *Gesellschaft in Indien. Die Sociologie des Kasteneresens*, Wien 1976, cyt. za: C. Vogelsanger, art. cyt., w: *Homo religiosus*, H. Braun, K. Henking, dz. cyt., s. 14.

<sup>44</sup> C. Vogelsanger, dz. cyt., w: *Homo religiosus*, H. Braun, K. Henking (red.), dz. cyt., s. 14, 16, 19.

<sup>45</sup> M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York 1970, s. 15.

<sup>46</sup> J. Bowker, *The Sense of God*, dz. cyt., s. 181–183.

<sup>47</sup> M. E. Spiro, *Anthropological Approaches to the study of religion*, London 1966, s. 99.

wotnych. Antropolog może je zebrać, wyjaśnić i zinterpretować. Pozostanie jednak zawiłą sprawą relacja człowieka do wartości nadnaturalnych. O tej relacji – zdaniem autora – antropolog nie może wiele powiedzieć<sup>48</sup>. Wewnętrzny stan (interior state) uzewnętrzniony jest w obrzędach. Sam opis, rozplanowanie, nagranie na taśmie, czy sfotografowanie nie odda znaczenia tego obrzędu dla tych, którzy w nim uczestniczą. Droga, przez którą można wnikać w znaczenie owych praktyk, jest umiejętność uchwycenia w ludzkich słowach, gestach, postawach, zawartej w nich rzeczywistości religijnej, związanej ze sferą przekonań i wierzeń<sup>49</sup>. Rzeczywiście kompetentny w tych działaniach jest teolog.

Podkreślenie – przez J. Bowker'a i E. Evans – Pritchard'a – istotnej roli teologa w kwestii rozstrzygnięcia początków religijności, genezy religii, w analizie materiałów dotyczących wierzeń i obrzędów ludów pierwotnych, wskazuje na fakt istnienia w genezie religii elementów będących nie do uchwycenia dla nauk religioznawczych, w tym etnologii religii. Elementy te stanowią natomiast przedmiot badania teologii. Są nimi – element objawieniowy i zbawczy. Gdyby je odrzucić, to trzeba by zaprzeczyć istocie religii. Tymczasem wyznawcy wszystkich religii powołują się na jakieś objawienie, wszyscy też sens religii widzą w zbawieniu człowieka.

Z przedstawionych w artykule rozważań wynikają następujące wnioski:

a) nie można jednoznacznie opowiedzieć się za teorią praobjawienia. Nie można przy pomocy tej teorii wytłumaczyć genezy religii ani na płaszczyźnie nauk religioznawczych (jak chcieli to uczynić W. Schmidt, W. Koppers), ani też teologii religii. Nie można uzasadniać tezy o istnieniu *homo religiosus* w genezie religii (jak chciałby to uczynić A. Le Roy) przez odwołanie się do istnienia praobjawienia. Należy jednak – jak twierdzi M. Rusecki – wskazać, że mimo niemożliwości rozstrzygnięcia kwestii genezy religii przy pomocy teorii praobjawienia, to zwrócono w niej uwagę na zasadniczy moment – ważny dla omawianego zagadnienia początków istnienia religii – mianowicie na to, by genezę religii wiązać z objawieniem. Tymczasem, przyjęcie tezy *homo religiosus* w genezie religii wiąże się z odrzuceniem elementów objawieniowego i zbawczego w genezie religii, a także ze zwróceniem uwagi na inicjatywę człowieka u początku zaistnienia religii, co nie jest zgodne z sensem i specyfiką religii.

b) nie można uzasadnić tezy *homo religiosus* w genezie religii, powołując się na fakt powszechności religii. Wyznawcy różnych religii powołują się na jakieś objawienie. Element objawieniowy i zbawczy stanowi zasadniczy warunek zaistnienia religii. Tymczasem, jak już wspomniano w poprzednim punkcie, przyjęcie tezy *homo religiosus* w genezie religii prowadzi do wyeliminowania tych elementów z rozważań odnoszących się do genezy religii. Nie można wtedy mówić o genezie religii, ale jedynie o tworcach ludzkiej wyobraźni. Można natomiast przyjąć, że fakt powszechności religii w wymiarze historycznym i geograficznym – chodzi o jej obecność we wszystkich kręgach kulturowych – wskazuje na otwartość człowieka ku Transcendencji oraz, że została ona zrealizowana.

Nie można ostatecznie rozstrzygnąć kwestii genezy religii na terenie etnologii religii (J. Bowker, E. Evans–Pritchard). Gdyby natomiast uznać możliwość rozstrzygnięcia kwestii genezy religii na terenie etnologii religii, to trzeba by elementy objawieniowy i zbawczy – trudne do uchwycenia dla etnologii religii, a obecne w każdej autentycznej religii – zamknąć w naturze człowieka. Tak uczynili zwolennicy *homo religiosus* w genezie religii na terenie etnologii religii (F. Gözl, M. Kampinen, C. Vogelsanger, W. Howells, F. M. Bergounioux, J. Goetz), opowiadając się tym samym za naturalistyczną koncepcją genezy religii.

<sup>48</sup> R. Needham, *Belief, Language and Experience*, dz. cyt., s. 14, cyt. za: A. Szafranski, art. cyt., w: *Z badań nad religią i religijnością ludową*, H. Zimoń (red.), Warszawa 1988, s. 66.

<sup>49</sup> A. Szafranski, art. cyt., w: *Z badań nad religią i religijnością ludową*, H. Zimoń (red.) dz. cyt., s. 66.