

**Przeszłość społeczna**  
Próba konceptualizacji

PUBLIKACJA PRZYGOTOWANA  
PRZEZ KOMISJĘ ANTROPOLOGII PRADZIEJÓW I ŚREDNIOWIECZA  
DZIAŁAJĄCĄ PRZY KOMITECIE NAUK PRA- I PROTOHISTORYCZNYCH PAN

KOMITET REDAKCYJNY:  
ARKADIUSZ MARCINIAK — PRZEWODNICZĄCY  
JAN MICHAŁ BURDUKIEWICZ  
DOROTA CYNGOT  
HANNA KOWALEWSKA-MARSZAŁEK  
FRANCISZEK M. STĘPNIOWSKI  
STANISŁAW TABACZYŃSKI  
ANNA ŻALEWSKA

# Przeszłość społeczna

## Próba konceptualizacji

---

Redakcja: Stanisław Tabaczyński, Arkadiusz Marciniak,  
Dorota Cyngot, Anna Zalewska

Wydawnicwo Poznańskie • Poznań 2012

© Copyright by Autorzy, 2012  
© Copyright by Wydawnictwo Poznańskie Sp. z o.o., Poznań 2012

Redakcja: Roman Bąk

Projekt okładki: Teresa Murak, Dariusz Wyczółkowski  
Rzeźba: Teresa Murak, Chrystus Pantokrator 2010, Centrum Rzeźby Orońsko;  
materiał: żeliwo, piasek; wym. średnica 2 m  
Fotografia: Dariusz Zgutka

Komputerowe opracowanie okładki: Jacek Dudek

Praca współfinansowana ze środków PAN – Komisji Archeologicznej przy Oddziale Poznańskim PAN oraz Instytutu Archeologii i Etnologii PAN.

Niniejszy projekt został zrealizowany przy wsparciu finansowym Komisji Europejskiej (Program Kultura 2007-2013). Publikacja odzwierciedla jedynie stanowisko jej autorów i Komisja Europejska nie ponosi odpowiedzialności za umieszczoną w niej zawartość merytoryczną.

The project has been funded with support from the European Commission („Culture” 2007-2013). This publication reflects the views only of the authors, and the Commission cannot be held responsible for any use which may be made of the information contained therein.



DG Edukacja i Kultura

Program „Kultura”



archaeology in contemporary europe

professional  
practices &  
public outreach

ISBN 978-83-7177-791-2

Wydawnictwo Poznańskie Sp. z o.o.  
ul. Fredry 8, 61-701 Poznań,  
Sekretariat: tel. +48 61 853-99-10, faks +48 61 853-80-75  
Dział handlowy: tel. +48 61 852-38-44  
<http://www.wydawnictwopoznanskie.com>  
e-mail: [sekretariat@wydawnictwopoznanskie.com](mailto:sekretariat@wydawnictwopoznanskie.com)



## Wierzenia — religia

*To godne pożałowania, że człowiek został wymyślony zarówno z ciałem, jak i duszą; ten pierwotny grzech, prześladowający bezustannie refleksyjny umysł za pośrednictwem mitów, religii, teologii i metafizyki, [tego] rozdarcia pomiędzy duszą a ciałem, umysłem i materia... połączyć nie zdołano ani w swobodnych rozważaniach poprzedzających naukę, ani też w obrębie samej nauki.*

B. Malinowski 1923: 314

### 1. BADANIA RELIGII Z PERSPEKTYWY ARCHEOLOGICZNEJ

Zachowane źródła pisane emanują bogactwem wierzeń i zjawisk religijnych odległych społeczności (inskrypcje klinowe i hieroglificzne, Herodot, Pauzaniusz, Cezar, Tacyt i inni). To, co przetrwało, niewątpliwie stanowi jedynie mglisty fragment skarbicy bezpowrotnie utraconej.

Z tym faktem zмага się w swojej pracy archeolog, a stopień trudności analiz poświęconych wierzeniom i religii potęguje się wraz z badaniami reliktyw kultur społeczności przedpiśmiennych. Nie dziwi więc nikogo ogromny sceptycyzm i powściągliwość względem poruszania zagadnień dotyczących analiz, np. symboliki, wierzeń, rytuałów, obrzędowości religijnej wykraczających poza kontekst funeralny (Insoll red. 2009). Stan ten oddaje funkcjonująca w środowisku badaczy anegdota, przytoczona przez Jerzego Gąssowskiego: „kiedy badacz odnajduje przedmiot, którego znaczenia nie może określić, uznaje go za kultowy” (Gąssowski 2008: 24).

Rozwojowi metod i wyznaczaniu nowych pól analiz poświęconych tej tematyce niewątpliwie zaszkodziły publikacje charakteryzujące się łatwością sądów i nieprzemyślanymi, pochopnymi uogólnieniami, co podkreślali już m.in. Lewis R. Binford (1971), Edmund Leach (1998) i in. Paradoksalnie więc temat ten objęty został swoistym tabu. Ta postawa uwarunkowana była niewątpliwie także świadomością badaczy, iż religia wiąże się z nieogarniętą wciąż wielością i różnorodnością zjawisk, i to zarówno w odniesieniu do dawnych, jak i współczesnych społeczności. Poza tym, że religia jest faktem społecznym, jest też zjawiskiem psychicznym, a także ontycznym, określającym związek człowieka z rzeczywistością transcendentną.

Przez kilka ostatnich dziesięcioleci obserwujemy toczące się dyskusje naukowe oscylujące wokół możliwości badań zjawisk religijnych, prowadzo-

nych także z perspektywy interpretacji zachowanych reliktyw materialnych, i to nie tylko w odniesieniu do społeczeństw piśmiennych (Skeates, Toms 1989; Barrett 1991 i in.). Dostrzeżono, iż dotychczasowy warsztat metod i analiz prowadzonych pod tym kątem jest wysoce niewystarczający (Insoll red. 2009). Ważne stało się założenie, iż za materialnymi szczątkami mogą kryć się relikty działań i systemy wierzeń, będące odpowiedzią na konieczność zaspokojenia potrzeb ludzkich, zrozumienia sensu egzystencji i możliwości kontynuacji życia po śmierci (Wierciński 1994).

Konieczność rozwijania dalszych badań nad zjawiskiem religii obrazuje pogląd Waltera Burkerta, według którego „z powszechnym występowaniem religii współgra jej zdolność przetrwania tysiącleci. Niewątpliwie zdołała ona przetrwać najgłębsze przemiany społeczno-gospodarcze: rewolucję neolityczną, rewolucję miejską, a nawet rewolucję przemysłową. Nawet jeśli przyjąć, że religia została wynaleziona w określonym momencie dziejów, nie zmienia to faktu, że przeniknęła praktycznie do każdej postaci kultury (ludzkiej) i nigdy też nie została ewidentnie wynaleziona po raz wtóry, lecz istniała zawsze, przekazywana z pokolenia na pokolenie od niepamiętnych czasów” (2006: 16).

Wychodząc z założenia, iż praktyki rytualne i wierzenia podlegają, podobnie jak i badane społeczności, procesom przemian, stwierdzono, że różnią się one zarówno w czasie, jak i przestrzeni oraz że są one uwarunkowane całą problematyką złożoności badań zjawiska religii na tle zróżnicowanych społeczności.

Dawne praktyki, kultury, a nawet wierzenia nie zanikały od razu, choć stopniowo mogły być zastępowane przez nowe, mogły też podlegać procesowi degradacji, czego dowodem są ich relikty odkrywane jeszcze współcześnie w źródłach etnograficznych. Zmiany te mogły objawiać się w tym procesie np. jako nowa generacja bogów (choć bezpośrednio wywodzących się z dawniej czczonych bóstw), itp. Zachowane mitologie odzwierciedlają procesy przemian religijnych związanych z przeobrażeniami społecznymi. Inspirujące były w tym zakresie osiągnięcia antropologii strukturalnej Claude’a Lévi-Straussa (2009), który podjął się analizy i opracował metody badań struktury mitu i tzw. myślenia mitycznego. Występował on przeciwko stworzonej przez funkcjonalistów fikcji plemiennych „społeczeństw” jako samodzielnych, izolowanych jednostek. Podobne stanowisko zajął Edmund Leach (1998: 79).

W latach 60. XX wieku wraz z archeologią procesualną „skoncentrowano się na procesach, bardziej niż na wydarzeniach” (Trigger 1994: 118). Vere Gordon Childe (por. Trigger 1994: 20) uznał, iż wierzenia mogły zostać oddane w holistycznej, materialistycznej perspektywie procesu przemian ludzkości. W książce pt. *Man makes himself* podjął on próbę ukazania religii na tle określonych stadiów jej rozwoju (1936). W podejściu Childe’a do religii odnajdujemy wpływy Karola Marksa. Socjologiczny aspekt znaczenia religii

w ujęciu marksistowskim ukazywał ją w kategoriach ideologicznych, ekonomicznych, legitymujących władzę elit, manipulujących stojącymi niżej w hierarchii społecznej (Renfrew 2004: 49-50).

Na podstawie dorobku nauk humanistycznych, poruszających problem wierzeń i religii, w ramach archeologii procesualnej prowadzono debaty, czy i jak można rozpoznać artefakty i zdarzenia powiązane ze sferą kultu religijnego (Binford 1971; Whitehouse 1996). Stwierdzono, iż to, z czym archeolog spotyka się najczęściej w trakcie badań wykopaliskowych, w kontekście religijnym zazwyczaj ma związek z fizycznymi pozostałościami działań obrzędowych, praktyczną sferą kultu i rytuału. Ten praktyczny aspekt kultu może zawierać w sobie relikty zachowań, czynności, zabiegów i postaw, poprzez które wspólnota powiązana religią nawiązywała i utrzymywała kontakt ze światem nadprzyrodzonym i wyrażała swój stosunek do sakralnych mocy, zjawisk, bóstw bądź demonów.

Archeolodzy, w tym również polscy, podejmowali udane próby prezentacji i interpretacji dawnych religii (por. np. Łuka 1973; Gediga 1976; Gąssowski 1978 i wiele innych prac polskich i zagranicznych). Badania te obejmują także studia nad symboliką zachowań lub praktyk religijnych ludów w czasach przedpiśmiennych (por. polskie prace, np. Woźny 1996; 2000).

Colin Renfrew rozszerzył i znacząco pogłębił zakres zainteresowań archeologii sferą kultu, poszukując jednocześnie odpowiedzi na pytanie o cel odprawianych praktyk rytualnych i postulując badania związku społeczności w ich możliwym odniesieniu do transcendentalnej rzeczywistości (Renfrew 1985: 16; Renfrew, Zubrow 1994, Mithen 1999; i in.). Badania te zyskały wymiar wielopłaszczyznowy: przestrzenny, czasowy, wspólnotowy.

Archeologia procesualno-kognitywna, inspirowana osiągnięciami psychologii poznawczej, podkreślała aspekt wewnętrzny przemian religijnych, dostrzegając w nich charakter metaforyczny. Oznacza to strategię badawczą opartą na założeniu, że organizm człowieka funkcjonujący w określonym środowisku naturalnym jest swego rodzaju „ucieleśnieniem” owego środowiska (za: Mamzer, Ostoja-Zagórski 2007).

Szczególny nacisk położono na możliwości i sposoby analiz sfer poznania i symbolu. Badania te są aktualnie rozwijane m.in. w ramach archeologii kognitywnej postprocesualnej (patrz: Lewis-Williams 1997; 2002; Mithen 1996; 1999 i in.). Przedmiotem zainteresowania stały się analizy procesu przemian m.in. społeczności górnopaleolitycznych, które to przemiany prowadziły do wyodrębnienia się sztuki naskalnej jaskiń; te ostatnie interpretowane były jako jedne z najwcześniejszych rozpoznanych sanktuariów ludzkich, jak np. Lascaux, Altamira i in. (patrz: Leroi-Gourhan 1965; Lewis-Williams 2002; Gąssowski 2008). Zdaniem psychologa Merlina Donalda najprawdopodobniej czas ich powstania był także czasem kształtowania się symbolicznych wartości, rozwoju systemów symbolicznej komunikacji, a w konsekwencji zdolności kumulowania wiedzy i sposobów jej utrwalania (Donald 1991). Tym

samym jeszcze w górnym paleolicie mogło dojść do rozwoju procesów prowadzących do rejestracji, swoistego „zapisu” opowieści mitycznych, odzwierciedlających relacje człowieka ze środowiskiem poprzez sztukę. To m.in. z tego powodu coraz częściej odnajdujemy w literaturze pojęcie rewolucji górnopaleolitycznej, rozumianej jako czas transformacji (Renfrew 1998). Przedstawienia zwierząt, ale zwłaszcza istot hybrydalnych (półzwierzęcych i półludzkich), jak z jaskini Les Trois-Frères (Francja), zdaniem m.in. Jamesa Davida Lewisa-Williamsa (1997), Roberta E. Ryana (1999) bądź Stevena Mithena (1996: 176), mogą wskazywać na możliwość kontaktu ze sferą nadprzyrodzoną, a może i na wyodrębnianie się osób mediacyjnych, odpowiedzialnych za sferę kultu. Z dużym prawdopodobieństwem można je łączyć z „magią łowiecką”. Analizom poddawane są nie tylko relikty materialne, ale i możliwe interpretacje zachowań, reakcji, odczuć wynikających z uwarunkowań psychiki ludzkiej powiązanych z tą sferą aktywności człowieka (patrz: Lewis-Williams 1998: 14; Boyer 1994; Donald 1991; i in.). Roy A. Rappaport ujmował rolę religii w kategoriach mechanizmu, który poprzez rytuał reguluje i przywraca zjawisko homeostazy (Rappaport 1971). Wpływ tego nurtu odkrywamy np. w dorobku Andrzeja Rozwadowskiego badającego zagadnienia szamanizmu (2001; 2003; → „Archeologia szamanizmu jako archeologia religii”, s. 331-343).

Prace nad metodologią badań wierzeń i zjawisk religijnych z perspektywy archeologii trwają. Niewątpliwie do realizacji tego zadania przyczynić się może umiejętność podjęcia dialogu specjalistów z wielu dziedzin i korzystania ze wspólnego dorobku naukowego. Wychodzimy z założenia, że już sama świadomość pól badawczych, kryjących się pod tymi hasłami, stanowi dla pożądanej realizacji celu wartość kluczową. Z tego powodu najpierw przedstawiony zostanie wybór najważniejszych badań poświęconych religii, na tle zróżnicowanych dyscyplin naukowych, a w dalszej części odniesienie do badań przekazów pisanych pod kątem ich interpretacji religijnej.

## 2. ZAKRES POJĘCIA, DEFINICJE

Roy A. Rappaport napisał, że: „ani historia, ani antropologia nie znają społeczeństw, którym religia byłaby całkowicie obca” (1971: 23). Nasuwa się wniosek, że zjawisko powstawania i występowania religii wydaje się uniwersalną cechą ludzką. Podobieństw pomiędzy różnymi religiami, widocznych we wszystkich kulturach, jest wiele. Walter Burkert zaliczył do nich sformalizowane zachowania rytualne stosowane dla wyrażenia czci – praktyki składania darów wotywnych, ofiar, ślubów i modlitw wznoszonych do istot nadprzyrodzonych – a także pieśni, opowieści, nauki i wyjaśnienia dotyczące tych istot oraz kultu, którego się domagają (Burkert 2006: 19-20). Cechą wspólną ludzkości jest też dążenie do porządkowania świata. Niklas



Luhmann zjawisko to określa mianem tzw. „redukcji złożoności” (1977). Mary Douglas stwierdziła, że: „...w chaosie zmiennych doznań każdy z nas tworzy sobie stabilny obraz świata, w którym przedmioty mają rozpoznawalne kształty” (Douglas 1996: 48). To dążenie możemy odnieść m.in. do rozpoznania przestrzeni i zaprowadzenia porządku w chaosie zgodnie z matrycą, jaką w praczasie utworzył bóg (lub bogowie).

Nie oznacza to, iż wierzenia czy religie łatwo można sprowadzić do wspólnej definicji. Szeroki wachlarz ich ujęć w literaturze jest nie tylko warunkowany dostrzeganymi kryteriami badań dyscyplin naukowych, nurtów poszczególnych szkół i poglądów badaczy, ale wynika przede wszystkim z podkreślanego we wstępie bogactwa zjawisk religijnych, jak również z rozległości tematyki trudnej do przedstawienia wspólną tezą. Zapewne pod wpływem tego bogactwa Charles Baudelaire stwierdził, że nie ma nic bardziej interesującego niż religia.

Obecnie w religioznawstwie najczęściej przyjmuje się definicję religii w ujęciu Corneliusa Petrusa Tiele’go i Nathana Söderbloma (1931): „Religią nazywamy w sensie ogólnym stosunek między człowiekiem i potęgą nadludzką, w którą on wierzy i od której czuje się zależny. Stosunek ten znajduje swój wyraz w specjalnych uczuciach (zaufanie i lęk), wyobrażeniach (wiara) i czynnościach (modlitwy, obrzędy, wśród nich specjalne ofiary), a także w wypełnianiu moralnych przykazań”. Wedle Andrzeja Szyjewskiego, za religię można uznać „stosunek człowieka do różnie pojmowanej świętości (*sacrum*) manifestujący się w wymiarze doktrynalnym (wiara religijna), w czynnościach religijnych (kult) i w wymiarze społecznym (organizacja religijna)” (Szyjewski 2008: 37). Model trychotomicznej struktury religii (w podziale na wymiar doktrynalny, kultowy i organizacyjny), wywodzący się z koncepcji Joachima Wacha (1961), nie wyczerpuje zagadnień z nią związanych, bowiem pomija aspekty natury sfer wewnętrznych, subiektywnych elementów religii, które badane są m.in. na gruncie psychologii religii (takie jak np.: więzi wspólnoty wierzących, moralność religijna, uczucia religijne, itd.; por. np. Jaworski, w druku).

Aspekt doktrynalny, jak podaje Henryk Hoffman, dotyczy kwestii teoretycznych: teologii (w tym dla niego również: mity, teoria Boga lub bogów, ich pochodzenia, cech, funkcji), antropologii (teoria człowieka, problemy jego pochodzenia oraz sensu i celu istnienia, koncepcji duszy, śmierci i życia pozagrobowego oraz kwestie dotyczące zbawienia) i kosmologii (geneza świata, jego konstrukcja oraz zasady funkcjonowania). Aspekt kultowy obejmuje sfery religii związane z działalnością praktyczną wiernych, a głównymi czynnościami kultowymi, występującymi w wielu religiach, są: modlitwa, ofiara, pielgrzymka i obchodzone święta. Aspekt organizacyjny dotyczy kwestii systemu kapłańskiego i jego funkcjonowania oraz (miejsca świętego) świątyni (Hoffman 2007: 18).

Ogrom tematyki objętej badaniem można systematyzować według różnych kryteriów, np.: wiary w Boga lub bogów (religie monoteistyczne, politeistyczne,

henoteistyczne i in.); wiary w moc znajdującą się w przedmiotach kultu (jak np. fetyszyzm); rodzaju religii (teocentryczne, antropo- i kosmocentryczne); ze względu na zasięg (religie lokalne bądź uniwersalne, czy — jak postulował Helmuth von Glasenapp (1957) — plemienne, narodowe i światowe); w socjologii religii postulowany jest podział Władysława Piwowarskiego na: kosmologiczne, społeczne, zbawienne i religie wewnętrznej przemiany (1996: 67).

Ten złożony obraz, przedstawiony jedynie w zarysie, komplikuje jeszcze bardziej stosunek do pojmowania świętości, widoczny choćby w religiach archaicznych, w których — zdaniem Andrzeja Szyjewskiego — „do pewnego stopnia można prowadzić rekonstrukcję w oparciu o adaptacyjne podejście antropologiczne, w którym kluczowe dla zrozumienia ewolucji religii pierwotnych są zmiany trybu życia. Zgodnie z tym poglądem istnieje odpowiedniość między trybem i warunkami życia społecznego a jej systemami religijnymi. W zależności od tego, czy mamy do czynienia ze zbieracko-łowickim, rolniczym, czy pasterckim trybem życia, nieco inaczej realizuje się w nim relacja do *sacrum*” (Szyjewski 2010: 511). Ten aspekt różnicowania religii podkreślił też w swych badaniach Andrzej Wierciński (1994), uznając religię za system adaptacyjny, pełniący funkcje ideologiczne podsystemu sterującego zachowaniami kulturowymi tak, by relacje człowieka ze środowiskiem ułatwiały mu przetrwanie biologiczne, stanowiąc tym samym podstawę życia ludzkiego.

Jak podkreślone zostało na początku, badania religii wykraczają w swym przedmiocie analiz poza ramy jednej dyscypliny, wkraczając równocześnie na grunt filozofii, teologii, religioznawstwa, psychologii, lingwistyki po szeregu innych nauk wchodzących w skład antropologii kulturowej, także archeologii, czy — wywołującej liczne kontrowersje — socjobiologii. Wierzenia stały się przedmiotem badań m.in. socjologii religii, analizującej ich znaczenie w wymiarze wspólnotowym (patrz: Émile Durkheim — 1912 [1990]) i uznającej religię za zjawisko społeczne, czy np. geografii religii, badającej zależności między zjawiskami religijnymi a przestrzenią. Jedną z ważniejszych dyscyplin, powiązanych ściśle z badaniami archeologicznymi, jest etnologia religii, analizująca jej rozwój w społecznościach przedpiśmiennych.

### 3. GENEZA I FUNKCJA RELIGII; INSPIRACJA ANTROPOLOGICZNA

Zdaniem Roya A. Rappaporta (2007) początki zjawisk religijnych splatają się prawdopodobnie z początkami ludzkości, a w opinii Andrzeja Szyjewskiego — z początkami człowieczeństwa (Szyjewski 2010: 512). Pomimo iż poszukiwaniu genezy zjawisk religijnych poświęcono prawie tyle samo uwagi, co próbom wyznaczenia jednej, uniwersalnej definicji religii, nie ustalono — jak dotąd — jednego zgodnego stanowiska co do mechanizmu prowadzącego do jej powstania. Złożoność problematyki obejmującej to zagadnienie doprowadziła do wyodrębnienia się działu religioznawstwa, w którym przy-

jęto stosować podział koncepcji dotyczących źródeł religii na: naturalistyczne, ewolucjonistyczne i teologiczno-filozoficzne.

W ujęciu naturalistycznym za główny czynnik wpływający na powstanie religii uznawano lęk przed niezrozumiałymi siłami przyrody (*mysterium tremendum*), wynikający z braku wiedzy „człowieka pierwotnego” (Comte 1830-1842). To podejście odzwierciedla definicja Augusta Comte’a, dla którego „religia — to najniższy etap rozwoju wiedzy, a więc jest wynikiem umysłowego prostactwa, lęku, zachwytu, jakiego pierwotny człowiek doznawał, oglądając cuda przyrody. W miarę rozwoju religia przechodzi w metafizykę, a następnie zmienia się w naukę” (1830-1842). Z drugiej strony podkreślono, pozostającą w opozycji do lęku, fascynację (*mysterium fascinans*). W nawiązaniu do myśli ewolucjonistycznej poszukiwano stadialności rozwoju religii (Comte 1830-1842; Tylor 1871; 1873; Frazer 1890; i in.).

Przyczyny zaczątków różnorodnych religii nie są jasne, co wywołuje skrajne postawy badaczy. Spór w badaniach sprowadza się do głównego pytania: czy decydującym czynnikiem w rozwoju religii była natura czy kultura, dziedziczenie czy oddziaływanie środowiska (Jaworski, w druku).

Przedmiotem badań na poziomie psychologii stały się wprawdzie indywidualne, a później zbiorowe doświadczenia religijne oraz określenie ich wpływu na psychikę człowieka (Freud 1967); analiza archetypów, nieświadomości (patrz: Jung 1970; 1981; Fromm 2000). Pod ich wpływem wyodrębniła się psychologia religii, badająca m.in. przyczyny prowadzące do narodzin idei boga z perspektywy badań psychologicznych i psychiatrycznych (patrz: Pruyser 1984; Rizzuto 1979; Vergote 1997; Król 1982) i ich oddziaływanie na kształtowanie się, tworzenie obrazu Boga. Józef Król określił ten mechanizm jako: naśladownictwo, identyfikację, generalizację i projekcję (1982). Zaobserwowano, iż rozwój religijny w życiu jednostki podlega periodyzacji, określonym fazom życia religijnego człowieka (Fowler 1981). Współczesne badania prowadzone w nurcie psychologii religii koncentrują się częściej na analizie zbiorowości religijnych, ale dążą także do odkrycia np. powiązań ze sferą osobowości (Chlewiński 1982) i osobowego funkcjonowania człowieka, w badaniach nad jego osobowością i religijnością czy typami religijności (Allport 1967).

Genezy religii poszukiwano także w ramach antropologii kultury. Najpierw na gruncie ewolucjonizmu wskazywano na okresy i stadia rozwoju religijnego. Dla Jamesa Frazera najwcześniejszym przejawem zjawisk prowadzących do wykształcenia się religii była magia, a rozwój łączył on z chęcią kontrolowania zjawisk natury i wpływania na nie (1890). Dla Edwar-da Tylora stadium poprzedzającym powstanie religii był animizm (dla innych totemizm, manizm itd.). Funkcjonalisci wskazywali na rolę religii w zakresie regulacji życia społecznego: miała się ona wykształcić jako realizacja potrzeb społecznych.

W myśli antropologicznej Claude’a Lévi-Straussa (1969) czy socjologicznej Émile’a Durkheima (1960) i in., poszukujących genezy religii, jako potencjal-

ne jej źródła, wskazywano: instynkt religijny, doświadczenie własnej ograniczoności, lęk przed śmiercią, potrzebę sensu egzystencji, czy całą gamę potrzeb psychicznych, takich jak poczucie bezpieczeństwa (wedle Claude'a Lévi-Straussa, religia pomaga w przewyciężeniu strachu, wyjaśnieniu nieznanego [1969: 39]), stabilizacji, afiliacji, opiekowaniu się i doznawaniu opieki, sprawiedliwości, znaczeniu, moralności, integracji społecznej, regulacji i wyznaczaniu ram, nie tylko życia społeczności w sensie ziemskim, ale i w nadprzyrodzonym. W tym aspekcie wierzenia i religie pełnią również funkcję komunikacyjną. Claude Lévi-Strauss uważał, iż: „[...] kultura jest systemem komunikacji między ludźmi, albo inaczej: systemem relacji, w obrębie którego poszczególne przedmioty stają się znakami i jako takie są wymieniane, umożliwiając przeto istnienie organizacji społecznej” (1969: 39).

Poszukując genezy religii, Pascal Boyer dostrzegł, że nie może ona funkcjonować bez symbolizmu, podkreślając jednocześnie rolę autorytetów społecznych, także w powiązaniu z kultem przodków (Boyer 1994). Z symboliką religijną wiążą się sztuka i komunikacja manifestujące się w przedstawieniach języka pozawerbalnego, przedstawieniach malarstwa, plastyce figuralnej i wszelkich źródłach ikonograficznych. Przejawy symbolizmu dostrzegalne są, według Stevena Mithena, już w początkach górnego paleolitu. Bez symbolizmu idea nadprzyrodzonego bytu nie mogłaby zaistnieć (Mithen 1996: 165). To dlatego w genezie religii Steven Mithen dopatruje się przyczyn wykształcenia się nowych struktur psychicznych, zdolności, które umożliwiły powstanie kultury i wykroczały poza zaspokajanie podstawowych potrzeb życiowych (1996). Stosowanie zapisu symbolicznego, dowodzi wykształcania się nowych form komunikacji manifestowanej zapisem w źródłach materialnych. Nurt badań nad religią z perspektywy symbolu jest reprezentowany m.in. przez Clifforda Geertza. W tym ujęciu religia to system symboli, budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje poprzez formułowanie ogólnego ładu istnienia i tworzenia wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste (1973: 90). Ale w istocie religię tworzy coś więcej, co podkreślił Walter Burkert.

Ujęcie poprzez symbolizm, zdaniem m.in. Waltera Burkerta, powoduje niedowartościowanie praktycznego aspektu religii, bowiem nie tylko symbole tworzą tę pozorną rzeczywistość. To nieustanna działalność żyjących ludzi, którzy wchodzą we wzajemne interakcje za pośrednictwem symboli, wymieniają znaki i reagują na nie, tworząc własną „rzeczywistość” (Burkert 2006: 20).

Émile Durkheim objął swymi badaniami nie tylko symbole, ale i dychotomię tzw. „rzeczy świętych” — *sacrum* i „rzeczy świeckich” — *profanum* (Durkheim 1960). Pomimo krytyki tego spojrzenia (patrz: Evans-Pritchard 1965), ważną kwestią badań stały się analizy znaczeń odkrywanych artefaktów w badanych kontekstach. Przytoczyć tu można myśl Güntera Kehra: „ta sama rzecz, do której podchodzi się z czcią i szacunkiem, stała się w in-



nych okolicznościach zwykłym przedmiotem użytkowym” (Kehrer 2006: 38). Taka ewentualność wydaje się możliwa do przyjęcia wtedy, gdy przedmioty naznaczone świętością tracą swą moc, bądź też, gdy po użyciu ich w kulcie poddano je oczyszczeniu. Z drugiej strony, zdaniem Waltera Burkerta, gdy moc nadprzyrodzona rozciąga się na przedmioty, powstaje ograniczenie ich dostępności lub użytkowania za pomocą tabuizacji (2006: 24). Warto też przywołać myśl Rudolfa Otto, który wprowadził do badań zjawisko boskiej mocy — *numinosum* (1968); według niego religia jest „postrzegana (...) jako sfera, w której człowiek spotyka się z tajemniczą rzeczywistością, poznawaną w przeżyciu emocjonalnym”. W tym nurcie, zwanym fenomenologią religii, nie sposób pominąć prac Gerardusa van der Leeuwa, Mircei Eliadego i in. Według Eliadego, „człowiek nie mogący wyrazić *numinosum*, potrafił jedynie wskazywać na to, co ukazuje *sacrum* (hierofanie, teofanie)”. W polskiej literaturze z inspiracji fenomenologicznej w archeologicznych studiach nad religiami społeczeństw pradziejowych czerpał Aleksander Posern-Zieliński. Konieczne jest także przywołanie Maxa Webera, którego dorobek wykorzystywany jest w socjologii religii.

#### 4. KOSMOLOGIE I KOSMOGONIE

Opowieści kosmogoniczne i koncepcje kosmologiczne stanowią wyjątkowo znaczący przekaz w odniesieniu do każdej społeczności, gdyż określają jej — a w ogólnym wymiarze ludzkości w ogóle — miejsce we wszechświecie i jego ustalonym porządku. Kosmogonie pradawne i starożytne miały charakter etnocentryczny, z danym ludem w centrum wyobrażonego wszechświata oraz swoistym chaosem (równoważnym pojęciowo chaosowi przed stworzeniem) obcych dookoła.

Religijne teksty kosmologiczne i kosmogoniczne pozbawione są elementów magii, w znaczeniu magii czarnej lub białej, determinującej szczęście bądź nieszczęście ludzkiej egzystencji. Teksty te są raczej wykładnikami teologii i wierzeń *sensu stricto* warstw wyższych danej społeczności. Co więcej, są rzeczywistym wyrazem i przekazem głębokiej wiary. Objawia się ona między innymi w przeświadczeniu o „religijnej kreacji rzeczywistości” — kreacji poprzez słowo — zapisane i w razie potrzeby wypowiedziane na głos (wyrażna jest tu sprawcza moc języka). Prowadzi to do swoistego religijnego stwarzania świata, materializacji przedmiotów i osób pożądanых lub niezbędnych podczas podróży oraz życia w zaświatach. Niemniej jednak w niektórych społecznościach obowiązują też tabu dotyczące głośnego mówienia w obliczu rzeczy świętych, w obliczu *sacrum*.

Jak się wydaje, koncepcje kosmologiczne rozwijały się, począwszy od tych, w których ciało praboga było niejako bierną materią wykorzystywaną do kreacji świata (np. wierzenia ludów Mezopotamii, Indonezji, Skandyna-

wii), aż po religie objawione, religie Księgi, w których to Bóg jest kreatorem świata i tchnie w każde stworzenie swego ducha, a stwarza z niczego.

W czasach starożytnych, równoległe do koncepcji mezopotamskich, rozwijały się wyobrażenia demiurga, który — po tym, jak poczuł wolę stworzenia — stworzył sam siebie i tworzył świat z własnego ciała, ale akt stwórczy nie wymagał unicestwienia jego samego, przemienienia go w budulec świata. Pra-bóstwo nie było bierną materią; stało się aktywne w swym akcie kreacyjnym (egipskie kosmologie: heliopolitańska — z bogiem Atumem jako demiurgiem stwarzającym ze swego nasienia oraz memficka — z bogiem-stwórcą Ptahem, stwarzającym słowem, ale w sposób fizyczny, za pomocą serca i języka, warg oraz zębów).

Demiurg, który stworzył sam siebie, nie potrzebuje miejsca, w którym oddawano by mu cześć. Każde stworzenie, każda istota żywa lub nieożywiona jest częścią stwórcy. On — uosobienie kompletności świata — z monady stał się trójcą, a następnie wielością świata. Świata we wszystkich jego aspektach — wszechświata i nicości, życia i śmierci, egzystencji i niebytu, wszechobecnego ruchu i inercji, jedności i wielości zarazem, tak by zachować pełnię życia i by je zaakceptować takim, jakie jest, wraz z akceptacją faktu, że życie karmi się śmiercią. „Ukrytą przyczyną wszelkiego cierpienia (...) jest śmiertelność, pierwszy warunek życia. Nie można jej negować, jeśli mamy afirmować życie” (Campbell 2009: 9).

W przekazach kosmogonicznych niezwykle ważne wydaje się także, dokonywane przez demiurga, przekazanie mocy i władz życiowych wraz z siłą witalną jego dziecku (np. niektóre koncepcje w starożytnym Egipcie) lub następnemu pokoleniu bogów bądź ludzi; czasami bywa ono uzyskane przez mocą (np. wierzenia Grecji starożytnej bądź Skandynawii i wielu innych nacji). Charakterystyczne jest wycofanie się boga demiurga albo odsunięcie go przez inne istoty, lub nawet uśmiercenie.

## 5. JĘZYK RELIGIJNY

Język religii bywał i nadal bywa rozumiany jako język czysto metaforyczny, a zatem nie dosłowny, lecz operujący symbolami (por. Paul Tillich [1959] i inni badacze; patrz też to hasło wyżej). Niemniej jednak warto również przyrzec się tekstom religijnym jako wykładnikom wiary — a więc prawd nie podawanych w wątpliwość. Potęga religii zasadza się w tym właśnie, iż wyznając daną wiarę, nie kwestionujemy cudów i rzeczy z pozoru niemożliwych — po prostu wierzymy.

Nie chodzi tu jednak, co należy podkreślić, o odebranie przekazom religijnym wymiaru symbolicznego w ogóle, ale dotyczy to postrzegania konkretnej, wykreowanej, w tym wypadku religijnej, rzeczywistości. Jest to kreowanie świata za pomocą słowa, języka, a co to za sobą pociąga — charakterystycz-

nych dla języka stylistycznych bądź gramatycznych środków wyrazu: struktur powtarzających się w ramach jednego języka i danej kultury, ale różnych dla różnych języków i kręgów kulturowych. Celem jest wypowiedzenie niewypowiadalnego oraz tworzenie religijnej rzeczywistości, odmiennej od innych i rządzącej się własnymi, wewnątrznie ustalonymi prawami. Rzeczywistość ta jest ściśle określona i zbudowana raczej na toposach niż na symbolach, bo symbol, chociaż może mieć charakter uniwersalny, z założenia nie jest jednoznaczny.

Leszek Kołakowski uważał, że język *sacrum* to język odprawianego przez wyznawców religii kultu. To znaczy, że słowa i wypowiedzenia nabierają sensu w aktach będących obcowaniem z Bogiem, to jest: w działaniach rytualnych, w modlitwie, w spotkaniach mistycznych. „Religia nie jest zbiorem sądów, które sens czerpią z kryteriów referencji lub ze swej sprawdzalności. Poza kontekstem wiary poszczególne składniki języka *sacrum* muszą wydawać się niepojęte lub nonsensowne” (cytat za: Kołakowski 2004: 338).

Co więcej, „W aktach religijnego postrzegania — inaczej niż w spekulacji teologicznej — nie ma niczego takiego, jak czysto ‘faktyczne twierdzenie’: żaden wyraz słowny nie da się właściwie zrozumieć, jeśli nie jest odniesiony do całego obszaru mitycznego, i żaden nie jest w religijnym znaczeniu sensowny, jeśli nie pociąga za sobą podjęcia pewnego zobowiązania. (...) religia nie jest zbiorem sądów, lecz dziedziną kultu, gdzie rozumienie, wiedza, poczucie uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej (...) oraz zobowiązania moralne pojawiają się jako jeden akt, który można wprawdzie rozbić na rozłączne klasy twierdzeń metafizycznych, moralnych i innych, ale za cenę nieuchronnego wypaczenia właściwego aktu kultu” (Kołakowski 2004: 341).

Obszar mityczny nie jest jednak dobrym odniesieniem dla konceptów religijnych, jeśli dotyczy sfer rozumianych jako legendy, opowieści o bogach i bohaterach. Oczywiście te ostatnie też istnieją jako ubrane w fabułę rytuały, ale u podstaw religii znajdują się raczej przekazy i komunikaty słowne, które należałoby rozumieć jako wykładniki wiary. A immanentną cechą przekazu wiary jest fakt, iż choć bywa, że wątpimy, to wierzymy w to, co nam podano do wierzenia — w takiej formie i takich przejawach, jakie otrzymaliśmy od Boga bądź bogów.

To, co w przekazach ustnych lub pisemnych dnia codziennego tchnie absurdem, niedorzecznością lub wydaje się kompilacją dychotomii, w przekazach religijnych może stanowić chęć ukazania kompletności stworzonego przez bóstwo świata. Kompletność ta jest sumą pozornych przeciwieństw, będących wyrazem akceptacji złożoności świata, a nawet skrajnej bieguności aspektów życia — dobra i zła, życia i śmierci, wszechświata i nicości, twórczego działania i inercji. Religie prastare prezentują głęboką wiarę w tę właśnie religijną kreację rzeczywistości i sprawczą funkcję wypowiedzenia słów — wypowiedzi performatywne, rozkazy, zakazy, iniunkcje oraz różnorakie szczególne środki językowego wyrazu, jak np. konstrukcje narzędni-

kowe typowe dla myślenia mitycznego (termin wprowadzony przez Viktora Vladimirovicha Vinogradova, a następnie przyjęty przez Ninę Davidovną Arutjunovą [1979]). Konstrukcje te mogą w tekstach religijnych służyć wyrażeniu metamorfoz (por. Popielska-Grzybowska 2003: 111-117, szczególnie 114; 2011, w druku; por. też odmienne rozumienie terminu metamorfozy biblijnej w ujęciu Northorpa Frye'a [1998: 99, 115-116, 193]). Metamorfoz, czyli przemian niezbędnych zmarłemu do osiągnięcia miejsca i celu w zaświatach. Zmarły przyjmuje różne formy, by wykonać potrzebne zadania podczas wędrówki do krainy zmarłych i wchodząc lub będąc wpuszczanym przez strażników na jej teren. Nie chodzi o symboliczność i metaforyczność języka religijnego, bo one — metafory w szczególności — są dla nas, współczesnych badaczy dawnych religii, nieuchwytnie, gdyż pochodzimy z odrębnego kręgu kulturowego. Jeśli już mowa o symbolach, to raczej dotyczą one archetypiczności motywów religijnych, archetypicznych symboli rozumianych wręcz jako toposy, to jest trwałe motywy oparte na wspólnocie myśli, wiedzy uniwersalnej wewnątrz danej kultury lub kultur (por. Wheelwright 1968: 214-243). Równie ważne jest umiejscowienie danych obrazów słownych w konkretnej kulturze, w tym przypadku — w konkretnym kręgu religijnym, a więc określenie „kontekstu życiowego” (*Sitz im Leben*) danych wyobrażeń i pojęć.

Odmienne stanowisko od ukazanego tutaj prezentuje Paul Tillich. Uważa on bowiem, że dosłowne pojmowanie wyobrażeń, a nawet cech Boga, jest bezsensowne. „Symboliczny charakter tych cech musi zostać zachowany, w przeciwnym bowiem razie wszelkie mówienie o Bogu staje się absurdem” (Tillich 1994: 140-147; cyt. za: Godlewski red. 2004: 323).

Co więcej, jeszcze do niedawna teksty religijne często uważane były za niejednorodne, niespójne zbiory sprzeczności wzajemnie się wykluczających. Niemniej jednak tak się właśnie dzieje, gdy próbujemy interpretować teksty religijne, szczególnie starożytne, w kategoriach symboli i ujęć metaforycznych. Przekaz wydaje się tworzyć luźno połączone zbiory trudnych do zrozumienia i sobie zaprzeczających wyobrażeń.

Kreacja świata przez praboga-demiurga oraz droga, jaką musi odbyć zmarły, by zająć należne mu w zaświatach miejsce, jest opisem religijnej rzeczywistości. Nie była zatem rozumiana przez wyznawców jako symbol ani tym bardziej jako metafora. Semantycznie metafora w przekazach religijnych mogłaby się równać jej występowaniu i roli w baśniach (por. Dobrzyńska 1973; 1974). Gdy mowa jest o tym, iż ktoś „ma serce z kamienia lub lodu”, to chodzi tu o prawdę dla danego świata przedstawionego, a nie jedynie o symbol czy metaforę. Podobnie jest w przekazach religijnych religii prastarych. Oczywiście, z czasem pewne działania i czynności rytualne obrosły znaczeniami symbolicznymi albo po prostu stały się symbolami, ale nie były nimi od zarania dziejów.

W niektórych religiach większe znaczenie sprawcze ma przekaz ustny (np. judaizm — Słowo Boże winno być przekazywane ustnie), w innych to

utrwalenie przekazu w postaci pisemnej, a potem odczytanie wypowiedzi prowadzi do materializacji wymienianych rzeczy lub zjawisk – religijnej kreacji rzeczywistości za pomocą języka (w tym językowych środków wyrazu). W ten sposób tekst zyskuje moc sprawczą, kreującą.

Pamiętajmy zatem: „Język *sacrum* nie jest uniwersalny. Znaczy to, że akty kultu nie zachowują swego sakralnego sensu w różnych cywilizacjach: słowa jednego języka można oczywiście przełożyć na inny, lecz nie sposób uczynić tego z ich religijnym znaczeniem” (Kołakowski 2004: 343).

Z drugiej strony jednak, nam – badaczom – nie wolno zapomnieć o pewnych uniwersaliach, właściwych ludzkiemu myśleniu religijnemu i stąd płynących pewnych obrazach, które funkcjonują w różnych i dalece różniących się od siebie koncepcjach religijnych.

#### BIBLIOGRAFIA

- Allport G.  
1967 *Personal Religious Orientation and Prejudice*, „Journal of Personality and Social Psychology”, nr 5, s. 432-443.
- Arutjunova N.D.  
1979 *‘Jazykovaja mietafora (Sintaksis i leksika)’*, w: *Lingvistika i poetika*, Moskwa.
- Assmann J.  
2000 *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten* (mit einem Beitrag von Macho T.: *Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich*), Frankfurt am Main.
- 2001 *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München.
- Barrett J.  
1991 *Towards an Archaeology of Ritual*, w: *Sacred and Profane*, P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates, J. Thoms (red.), Oxford, s. 1-9.
- Batson C.D., Ventis W.  
1982 *The Religious Experience. A social psychological perspective*, New York.
- Binford L.  
1971 *Mortuary Practices: Their Study and Potential*, w: *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, Brown J. (red.), *Memoirs of the Society for American Archaeology*, nr 25, s. 6-29.
- Boyer P.  
1994 *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press.
- Burkert W.  
2001 *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz.  
2006 *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*; tłum. L. Trzcionkowski, Kraków.
- Campbell J.  
2009 *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, tłum. I. Kania, Kraków.



- Childe V.G.  
1936 *Man makes himself*, Londyn.
- Chlewiński Z.,  
1982 *Psychologia religii*, Lublin: Tow. Nauk. KUL.
- Comte A.  
1830-1842 *Cours de philosophie positive*, tłum. W. Wojciechowska 1961, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, Warszawa: PWN.
- Dobrzyńska T.  
1973 *Metafora w baśni*, w: *Semiotyka i struktura tekstu*, M.R. Mayenowa (red.), Wrocław, s. 171-188.  
1974 *Metafora czy baśń? O interpretacji semantycznej utworów poetyckich*, „Pamiętnik Literacki” LXV, cz. 1, s. 107-122.
- Donald M.  
1991 *Origins of the Human Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard — Cambridge, MA.
- Douglas M.  
1996 *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and Taboo*, London-New York.
- Dumézil G.  
1912 *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris.
- Durkheim É.  
1912 (wyd. pol. 1960 i 1990) *Elementarne formy życia religijnego; system totemiczny Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa.
- Eliade M.  
1997 *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, Warszawa.  
1998 *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa.  
1999 *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa.
- Evans-Pritchard E.E.  
1965 *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Fowler J.W.  
1981 *Stages of Faith: The psychology of human development and the quest for meaning*, San Francisco.
- Frazer J.G.  
1890 *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*; pol. wyd. *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczowski, Warszawa 1978.
- Freud Z.  
1967 *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Fromm E.  
2000 *Psychoanaliza a religia*, tłum. J. Karłowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Frye N.  
1998 *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz.
- Gąssowski J.  
1978 *Mitologia Celtów*, Warszawa.  
2008 *Prahistoria sztuki*, Warszawa.

- Gediga B.  
1976 *Śladami religii Prastowian*, Wrocław.
- Geertz C.  
1973 *The Interpretation of Cultures*, New York, pol. wyd. *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków 2005.
- Girard R.  
1993 *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań.
- Glaser H. von  
1957 *Die nichtchristlichen Religionen*, Freiburg.
- Godlewski G. (red.)  
2004 *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa.
- Harris D.R. (red.)  
1994 *The archaeology of V. Gordon Childe: contemporary perspectives*, Chicago: University of Chicago Press, Londyn: University College London Press.
- Hodder I. (red.)  
1982 *Symbolic and structural archaeology*, Cambridge.
- Hoffman H.  
2007 *Naukowa refleksja nad religiami*, w: *Słownik wiedzy o religiach*, K. Banek (red.), Białsko-Biała.
- Insoll T. (red.)  
2009 *Archaeology, Ritual, Religion*, London: Routledge.
- Jaworski R.  
w druku *Psychological Interpretation of Genesis and Structure of Religiousness*, w: *Studies on Religion: Seeking Origins and Manifestations of Religion*, J. Popielska-Grzybowska, J. Iwaszczyk (red.), Pułtusk.
- Jung C.G.  
1970 *Psychologia a religia*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa: Wyd. Książka i Wiedza.  
1981 *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa-Kraków: Wyd. Czytelnik.
- Kehrer G.  
2006 *Wprowadzenie do socjologii religii*, tłum. J. Piegza, Kraków.
- Kolendo J.  
2010 *Mity etnogenetyczne w starożytności a kształtowanie się pojęć autochtonizmu i allochtonizmu*, w: *Wędrówka i etnogeneza w starożytności i w średniowieczu*, M. Salamon, J. Strzelczyk (red.), Kraków.
- Kołąkowski L.  
2004 *Mówić o tym, co niewypowiadalne*, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, G. Godlewski (red.), Warszawa, s. 338-344.
- Król J.  
1982 *Postawy rodzicielskie, poziom samoakceptacji, pojęcie Boga. Studium psychologiczne*, Lublin.
- Leach E.  
1998 *Lévi-Strauss*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa.
- Leach E., Greimas A.  
1989 *Rytuał i narracja*, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska-Plisenko, Warszawa.

- Leeuw G. van der  
1933 *Phänomenologie der Religion*; wyd. pol. *Fenomenologia religii*, Warszawa: Książka i Wiedza 1978.
- Leroi-Gourhan A.  
1965 *Treasures of Paleolithic Art*, New York.
- Lévi-Strauss C.  
1969 *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa.  
2009 *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa.
- Lewis-Williams, J.D.  
1997 *Agency, art and altered consciousness: a motif in French (Quercy) Upper Palaeolithic parietal art*, „*Antiquity*” 71, s. 810-830.  
2002 *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*, Londyn.
- Luhmann N.  
1977 *Funktion der Religion*, Frankfurt/M.
- Łowmiański H.,  
1979 *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa: PWN.
- Łuka L.J.  
1973 *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*, Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Mamzer H., Ostoja-Zagórski J.  
2007 *Orientacje badawcze w polskiej archeologii*, w: „*Nauka*” 1/2007, s. 131-148.
- Mauss M.  
2001 *Szkic o darze. Forma i sposoby wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. M. Król, w: *Socjologia i antropologia*, Warszawa.
- Mithen S.  
1996 *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and Science*, Cambridge.  
1999 *Symbolism and the Supernatural*, w: *The Evolution of Culture: an interdisciplinary review*, R. Dunbar, C. Knight, C. Power (red.), s. 147-169.
- Otto R.  
1968 *Świętość, elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa.
- Piwowarski W.  
1996 *Socjologia religii*, Lublin.
- Popielska-Grzybowska J.  
2003 *Some Introductory Remarks on Topoi and Sacred Word-Symbols in the Pyramid Texts*, w: *Proceedings of the Second Central European Conference of Young Egyptologists. Egypt 2001: Perspectives of Research, Warsaw 5-7 March 2001*, J. Popielska-Grzybowska (red.), Światowit Supplement Series E: Egyptology, t. III, WES, t. IV, Warszawa, s. 111-117.
- w druku *Religious Reality Creation through Language in the Old Kingdom Religious Texts*, w: *Abusir and Saqqara in the Year 2010*, M. Bárta, F. Coppens, J. Krejčí (red.), Praga 2011.
- Posern-Zieliński A.  
1982 *Inspiracja fenomenologiczna w archeologicznych studiach nad religiami społeczeństw pradziejowych. Refleksje etnograficzne*, „*Przegląd Archeologiczny*”, t. 30, s. 187-200.



- Pruyser P.W.  
1984 *Religion in the psychiatric hospital. A reassessment*, „Journal of Pastoral Care”, 38, s. 5-16.
- Rappaport R.A.  
1971 *Nature, Culture, and Ecological Anthropology*, „Man, Culture, and Society”, H.L. Shapiro, (red.) Oxford: Oxford University Press.  
1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, wyd. pol. *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007.
- Renfrew C.  
1998 *Mind and Matter: Cognitive Archaeology and External Symbolic Storage*, w: *Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic*, C. Renfrew, C. Scarre (red.).  
2004 *The archaeology of religion*, w: *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, C. Renfrew, E.B.W. Zubrow (red.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Renfrew C. (red.)  
1985 *The Archaeology of Cult, the Sanctuary at Phylakopi*, Londyn: British School at Athens and Thames & Hudson.
- Renfrew C., Bahn P.  
2002 *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*; tłum. M. Kasprzycka, K. Lewartowski, R. Oracz, D. Stabrowska, F. Stępniewski, Warszawa.
- Renfrew C., Zubrow E.B.W. (red.)  
2004 *The ancient mind: Elements of cognitive archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rizzuto A.M.  
1979 *The birth of a living God. A psychoanalytic study*, Chicago: University of Chicago Press.
- Rozwadowski A.  
2001 *Sun Gods or Shamans? Interpreting the 'solar-head' petroglyphs of Central Asia*, w: *The Archaeology of Shamanism*, N. Pirce (red.), London, s. 65-86.  
2003 *Indoirańczycy – sztuka i mitologia: petroglify Azji Środkowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Ryan R.  
1999 *The Strong Eye of Shamanism: a Journey into the Caves of Consciousness*, Rochester (VT): Inner Traditions.
- Skeates R., Toms J. (red.)  
1989 *Sacred and Profane: Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*, Oxford University Committee for Archaeology, Monographs No. 32, Oxford, s. 1-9.
- Strzelczyk J.  
2001 *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Warszawa.
- Szafrański A.A.  
2007 *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, Lublin.
- Szyjewski A.  
2003 *Religia Słowian*, Kraków.  
2007 *Sacrum od działania do mowy – Roy Rappaport w środowisku rytualnym*, w: Rappaport R.A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków, s. XI-XXXIII.  
2008 *Etnologia religii*, Kraków.  
2010 *Religie plemienne*, w: *Słownik wiedzy o religiach*, K. Banek (red.), PWW, Warszawa-Bielsko-Biała, s. 509-538.

- Tiele C.P., Söderblom N.  
1931 *Kompendium der Religionsgeschichte*, Berlin.
- Tillich P.  
1959 *The Nature of Religious Language*, w: *Theology of Culture*, Nowy Jork; pol. wyd. J. Zycho-  
wicz, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, Kraków 1994, s. 140-147.
- Tokariew S.A.  
1967 *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa.
- Tokarski S.  
2006 *Psychologiczne źródła religijności*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, S. Głaz  
(red.), Kraków, s. 92-110.
- Trigger B.G.  
1994 *Childe's relevance to the 1990s*, w: *The archaeology of V. Gordon Childe: contemporary per-  
spective*, D.R. Harris (red.), Chicago-Londyn, s. 9-34.
- Tylor E.B.  
1871, 1873 *The Origins of Culture and Religion in Primitive Culture*, t. I i II, New York.
- Vergote A.  
1997 *Cause and Meaning, Explanation and Interpretation in the Psychology of Religion*, w: *Her-  
meneutical approaches in psychology of religion*, J. Belzen (red.), Amsterdam, s. 11-34.
- Wach J.  
1961 *Socjologia religii*, Warszawa.
- Weber M.  
1984 *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa: Książka i Wie-  
dza.
- Wheelwright Ph.  
1968 *The Archetypal Symbol*, w: *Perspectives in Literary Symbolism, Yearbook of Comparative  
Criticism*, t. I, Londyn 1968, s. 214-243.
- Whitehouse R.  
1996 *Ritual Objects. Archaeological Joke or Neglected Evidence?*, w: *Approaches to the Study of Ri-  
tual: Italy and the Ancient Mediterranean*, J. Wilkins (red.), Londyn, s. 9-30.
- Wierciński A.  
1994 *Magia i religia: szkice z antropologii religii*, Kraków.
- Woźny J.  
1996 *Symbolika wody w pradziejach Polski*, Bydgoszcz.  
2000 *Symbolika przestrzeni miejsc grzebalnych w czasach ciałopalenia zwłok na ziemiach polskich  
(od środkowej epoki brązu do środkowego okresu lateńskiego)*, Bydgoszcz.