

I. ІСТОРІЯ

1.1. Джерела до історії релігій з найдавніших часів до модерної доби

УДК 9 903

Anna Glód

Wybrane wizje religii prehistorycznych w historiografii

Анна Глод

Деякі погляди на доісторичні релігії в історіографії

Розглядаються деякі методи реконструкції релігійної системи, що функціонувала в доісторичні часи. Аналізуються спроби реконструкції найдавніших релігійних вірувань у творах європейських авторів XIX і XX століть, зокрема Едуарда Ларте і Генрі Крісті, Еміля Дюркгейма, Ендрю Ланга, Зигмунта Фрейда, Мірча Еліаде та Девіда Льюїс-Вільямса. Коротко описуються докази для підтвердження обґрунтованості кожної теорії та методи дослідження, які вони використовують. Звертається увага на аналогію етнографічних досліджень культу шаманізму в первісних релігіях. Приділяється увага характеристиці тотемізму у розумінні французького соціолога Еміля Дюркгейма. Примітивні форми релігійного життя.

Ключові слова: доісторичні релігії, “мистецтво для мистецтва”, пра-монотеїзм, тотемізм, шаманізм, феноменологія релігії

Anna Glód

Some views on prehistoric religions in historiography

The aim of this article is to present some methods of reconstruction of the oldest religious system that had functioned in prehistory and according to the researchers was the primary system. The examples cited were selected from

the European historiography of the 19th and 20th centuries and constitute only a small part of many other attempts at reconstruction of prehistoric religions / beliefs. The authors of the described theories are Édouard Lartet and Henry Christy, Émile Durkheim, Andrew Lang, Sigmund Freud, Mircea Eliade and David Lewis-Williams. These scientists were dealing with various scientific disciplines, which only confirm the popularity of this research topic. The evidence supporting the validity of each theory and the research methods they used are briefly described.

Keywords: prehistoric religions, “art for art”, pre-monotheism, totemism, shamanism, phenomenology of religion

Na wstępie należy zaznaczyć, że sama definicja religii przysparza sporych trudności [1]. Jest to termin o wymiarze wieloznacznym i subiektywnym, jednak od dawna związany z bytowaniem człowieka, jego tożsamością. Religia stanowiła wielokrotnie istotny czynnik wpływający na kształt sytuacji politycznej, społecznej, gospodarczej, kulturowej. Poszukuje się funkcjonowania systemów religijnych już w pradziejach. Historiografia dostarcza nam wielu przykładów takich rekonstrukcji. Ich wielość wskazuje, że jest to bardziej wytwór aniżeli rekonstrukcja rzeczywistości pradziejowej. Z całą pewnością jest to temat sam w sobie. Interesującym zagadnieniem jest problem, co miało wpływ na ową “rekonstrukcję”.

Zaprezentowane w niniejszym artykule wizje religii odnosić się będą do najstarszych dziejów człowieka, czyli również okresu, w którym wielu badaczy poszukiwało genezy religii jako takiej. Po krótko wskazane zostaną przytaczane dowody na uznanie takiego a nie innego systemu religijnego. Zaprezentowane zostaną również przyczyny, czynniki, które miały wpływ na sposób rekonstrukcji przeszłych wierzeń.

Jedną z nowożytnych prób zaprezentowania najstarszych dziejów ludzkości zawdzięczamy Édouardowi Lartet’owi i Henryemu Christy’owi (1864) [2]. Ujęcie to jest istotne, gdyż stanowi niejako punkt wyjścia dla moich rozważań. Wizja ta zaprzeczała jakoby w okresie dziejów, jakim był paleolit, żyło społeczeństwo, w ra-

1.1. Джерела до історії релігій з найдавніших часів...

mach którego mógł funkcjonować system wierzeń i praktyk z nim związanych. Badacz ten udowodniał, że owa społeczność była na etapie tzw. fazy przedreligijnej. Przedstawił on w swojej pracy wizję człowieka prymitywnego, który nie posiadał umiejętności abstrakcyjnego myślenia. Pozostałości materialne w formie np. malowideł naskalnych, miały stanowić efekt wrodzonej chęci ozdabiania przestrzeni, by przebywać w miejscu, które sprawia przyjemność. Miała to być forma wyrażania samego siebie – potrzeba estetyczna. Wpisuje się to w nurt tzw. “sztuki dla sztuki”, czyli jest to efekt kultu piękna. Sądzono, iż w owym okresie człowiek żył w niemal idyllicznych warunkach. Środowisko przyrodnicze dostarczało mu wszelkich potrzebnych do życia rzeczy, więc niejako dla zabicia czasu ludzie mogli tworzyć “sztukę”. Nie miało to związku z myśleniem abstrakcyjnym, a jedynie było odwzorowaniem widzianej rzeczywistości [3].

Przyczyny takiego ujęcia należy doszukiwać się w niewiedzy. Zaistnienie sztuki paleolitycznej w świecie naukowym przypada właśnie na drugą połowę XIX wieku i związane jest z odkryciami egzemplarzy sztuki ruchomej i działalnością Lartet’a. Początkowo odkrycia paleolitycznej sztuki (w tym także jaskiń z malowidłami np. 1875 Altamira) były, jak trafnie określił to Józef Żurowski, lekceważone. Trwało to niemal do końca XIX wieku [4]. Co ciekawe pozostawione w jaskiniach z paleolitycznymi malowidłami nowożytny graffiti poświadczają, że niejako były one wielokrotnie odkrywane [5].

Początkowo również trudno było uwierzyć w tak starą metrykę owych znalezisk, okres owych odkryć związany był z czasem przełomu światopoglądowego, który nastąpił około połowy XIX wieku. Wcześniejszy paradygmat badawczy opierał się przede wszystkim na głównym źródle wiedzy, jaki stanowiła “Biblia”. Wystarczy tu przywołać dokonania James’a Usshera (XVII-wiecznego arcybiskupa z Armagh), który obliczył datę stworzenia Ziemi na 4004 rok przed narodzinami Chrystusa. Podstawą do jego dociekań

były informacje zawarte w “Biblii”. Znamienny jest fakt, iż datę tę zaakceptowano i uznawano do około połowy XIX wieku. Wtedy to w wyniku wydarzeń naukowych, m. in. wydanie prac Charleśa Lyella (1830–1833), badania i publikacje Jacquesa Boucher de Perthes (1839; 1847); badania Ferdinanda Kellera w Meilen, wydanie pracy Ch. R. Darwina w (1859), a w rok później komunikatu dla francuskiej Akademii, której autorem był Lartet, jak i wielu innych działań, doszło do zmiany w dominującym paradygmacie badawczym [6]. Mimo owych przemian opisany w pracy Lartet’a i Christy’ego człowiek prehistoryczny, ten który to jest zbyt prymitywny, by móc wyznawać jakąś wiarę, jednak żyjący w idyllicznej krainie dostatku, czy dla złudzenia nie przypomina ona wizji biblijnego raju?

Dominująca myśl ewolucjonistyczna i rozwój badań etnograficznych pozaeuropejskich społeczności pierwotnych przyczynił się do wykrystalizowania wielu rekonstrukcji religii pradziejowych. Niestety przez wielu naukowców wyniki badań etnograficznych traktowane były bezkrytycznie zakładając, iż wierzenia badanych społeczności można traktować jako pewny, niekiedy i jedyny, materiał badawczy do rekonstrukcji religii i wierzeń pradziejowych [1; 6]. Jak słusznie zauważył Józef Keller w swojej pracy z 1986 roku, poglądy badawcze na temat wierzeń pierwotnych, konstruowane w ciągu ostatnich stu lat, oparte na badaniach etnograficznych były niezwykle popularne i “każdy badacz uważał za swoją powinność konstruowanie teorii najwcześniejszych wierzeń. Zdaniem Maxa Müllera taką postacią był kult nieskończoności, zdaniem P. Tielego i B. Tylora kult dusz i duchów, według E. Durkheima totemizm grupowy, według T. Preussa nieporadne zabiegi magiczne, zdaniem R. Otto mistyczna trwoga uwarunkowana czynnikami metafizycznymi, według W. Jamesa magiczno-myślowe praktyki człowieka pierwotnego, zdaniem M. Eliadego poczucie jedności ducha indywidualnego z wszechświatem” [1]. Oczywiście samo korzystanie z badań etnograficznych jest wartościowe, ale z uwzględnieniem

інних źródeł badawczych i faktu, iż nie można traktować ich jako odbicie wierzeń pradziejowych [1].

Spośród wymienionych przez Kellera teorii wierzeń dokładniej omówiony zostanie totemizm ze względu na popularność w pewnym okresie tego zjawiska jako sposobu tłumaczenia i rekonstrukcji przeszłych religii. Fakt ten zainteresował już Bronisława Malinowskiego, który w swojej pracy z 1915 roku pisał: “wśród wielu różnorodnych form religii pierwotnej, takich jak manizm, animizm, fetyszyzm i inne, w ostatnich czasach zaczął totemizm zajmować w literaturze etnologicznej coraz poważniejsze stanowisko, stał się, rzecz można, modnym, a moda jego doszła obecnie do najwyższego rozkwitu. Nie ma prawie zjawiska etnologicznego, któregooby w ten lub inny sposób nie wiązano z totemizmem w jednej z jego postaci. Nie ma takiego ludu ani takiej kultury, w którychby nie widziano przynajmniej śladów przeżytków totemizmu” [7]. Scharakteryzowany zostanie totemizm prehistoryczny, jednak najpierw pokrótce omówione zostaną podstawowe cechy tej formy religii, a następnie wskazany zostanie sposób jej pojmowania i rekonstrukcji w wydaniu francuskiego socjologa Emila Durkheima. Totemizm to zbiór wierzeń i organizacji społecznych, wyznawanych i przestrzeganych przez społeczności, które cechuje organizacja rodowa i szczepowa. Jej członkowie uznają, iż wywodzą się od wspólnego przodka, zwykle jest to określony gatunek zwierzęcia lub uznają owo zwierzę (niekiedy roślinę lub przedmiot np. wodę) jako coś w rodzaju patrona blisko związanego z przodkiem – jest to tzw. totem. Totemowi oddawany jest specyficzny kult np. poprzez wykonywane ceremonie, powstrzymywanie się od zabijania danego gatunku zwierząt itp., a także związany z nimi system nakazów i zakazów obowiązujących w danej grupie totemicznej. Podkreślana jest także często silna solidarność owej grupy, poczucie wspólnoty jej członków [1; 7].

Durkheim swoją wizję przedstawił w dziele z 1912 roku pt. “Les formes primitives de la vie religieuse”. Twierdzenia oparł na bada-

niach etnograficznych dotyczących totemizmu australijskiego. Badacz ten doszedł do wniosku, że skoro, jego zdaniem, funkcjonujący ówczesnie totemizm plemion Australii środkowej jest najprostszą ze znanych form religii, to stanowić ona może podstawę do zrozumienia religijnej natury człowieka, jak i wytłumaczyć ją samą. W swojej rekonstrukcji podkreślił socjologiczną rolę religii, twierdząc, że społeczności pierwotne cechuje swoisty socjomorfizm. Jednostka podporządkowana jest grupie, plemię jest najważniejsze, a wierzy się w to, w co pozostali członkowie grupy, jest to niejako przymus. W takim ujęciu czynniki społeczne odgrywają decydującą rolę, a sama religia stanowi instytucję społeczną, jest tworem społecznym i jej zrozumienie jest możliwe jedynie poprzez badanie zjawisk socjologicznych. Dodatkowo religia pełni funkcję integracyjną grupy i reguluje zachowania jej członków. Stanowi najbardziej elementarne zjawisko społeczne [8]. Jak stwierdza Malinowski, Durkheim “przecenia doniosłość społecznych czynników religii, a raczej nadaje roli społeczeństwa jakąś metafizyczną wartość, hipostazyuje społeczeństwo, jako ponadindywidualną rzeczywistość, z której religia wprost wypływa i wlewa się od zewnątrz w duszę jednostki” [7]. Więcej, samo społeczeństwo/grupa/klan jest tu czymś świętym. Czy, jak to trafnie stwierdzili Jolanta Swolkień i Łukasz Trzciniński, w tym ujęciu “Bóg klanu jest samym klanem, któremu nadano cechę boskości” [8]. Tak więc wśród przyczyn wykrystalizowania się wizji religii w wykonaniu Durkheima można doszukiwać się w dominującym ówczesnie ewolucjonistycznym paradygmacie badawczym, rozwoju i popularności badań etnograficznych, a w ich wyniku także popularności samego totemizmu, czyli swoistej mody badawczej [7; 9].

Oczywiście wśród prac badawczych nie wszystkie uznawały ewolucjonistyczną wizję rozwoju religii, a w opozycji wykrystalizował się kierunek kulturowo-historyczny. Jego źródeł należy upatrywać w teorii Andrew Langa (pisarz, etnolog, historyk), którego badania stały się podstawą i zostały rozbudowane przez tzw.

1.1. Джерела до історії релігій з найдавніших часів...

szkołę kulturowo-historyczną [10] wykształconą w ramach kierunku opozycyjnego względem ewolucjonizmu – dyfuzjonizmu [8]. Idea Langa została przejęta przez Wilhelma Schmidta uznawanego za twórcę szkoły kulturowo-historycznej. Wracając do samej teorii to opublikowana została w pracy “The Making of Religion” (1898 r.). Badacz ten podobnie jak wielu mu współczesnych swoje tezy opierał na wynikach badań etnograficznych (badał plemiona zamieszkujące Amerykę Południową, Amerykę Północną i Australię), jednak stwierdził, że najwcześniejszą formą religii był pramonoteizm, który opierał się na wierze w Istotę Najwyższą [9, 10]. Dostrzegł wśród niektórych plemion m. in. brak funkcjonowania kultu przodków, czy wiary w duchy, a za to wiarę w Istotę Najwyższą, a owe przekonanie w jej istnieniu łączyło się również z wiarą w dane przez nią zakazy i nakazy. Genezy tej idei upatrywał w zasadzie przyczynowości, czyli ludzkiej chęci wykrycia przyczyn zjawisk [10]. Człowiek pierwotny poprzez analogie tłumaczył sobie, że skoro narzędzia powstają w wyniku jego działania, to również cały świat powstał w wyniku stworzenia go przez Najwyższą Istotę [11].

Wracając jeszcze do totemizmu, to znalazł on również uznanie, jako religia pierwotna w pracy Zygmunta Freuda (“Totem i tabu” 1913). Ten austriacki lekarz, twórca psychoanalizy, stwierdził, że początkowo totemem mogło być jedynie zwierzę, które uznawano za przodka. Dziedziczenie totemów odbywało się wyłącznie w linii matki. Cecha ustroju panującego w społeczności totemicznej jaką miał być podział na klany, jego zdaniem, tłumaczyła zasadę egzogamii i zakazu kazirodztwa. Funkcjonujące w społecznościach współczesnych zakazy tabu mają swoje źródło w najstarszym kodeksie ludzkości. Na podstawie badań klinicznych oraz analizy marzeń sennych doszedł do wniosku, że kompleks Edypa ¹ został

¹ “Chłopiec, dla którego matka stanowi źródło spełniające wszystkie jego potrzeby, w fazie genitalnej chce mieć matkę wyłącznie dla siebie. I tutaj spotyka się ze stanowczą odmową, którą kojarzy z istnieniem ojca. Pojawia się więc u dziecka chęć usunięcia ojca jako konkurenta, co jest jednoznaczne, jak sądzi Freud,

wpisany poprzez wydarzenie mające miejsce w początkach dziejów i od tamtego momentu jest przekazywany z pokolenia na pokolenie. Badacz nawet opisał owo wydarzenie. Jego zdaniem, związane ono było z morderstwem ojca przez jego synów, które miało zostać spowodowane przez zazdrość. Ojciec zabierał wszystkie kobiety w grupie, przez co byli oni zmuszeni do homoseksualizmu. W efekcie zabili oni i zjedli ojca (zdaniem Freuda, grzech pierworodny). Jednak nie mogąc dorównać ojcu wyrzekli się kobiet ze swojej grupy. Problem jest bardziej zawiły, gdyż synowie nienawidzili ojca, ale jednocześnie kochali go i uwielbiali. “Aby rozładować lęk powstały na skutek tej dwoistości, bracia przenieśli ambiwalentne uczucia z ojca na zwierzę, które stało się totemem i tabu” [8]. Totem w tym ujęciu stanowi symbol praojca, zakaz zabijania owego zwierzęcia totemicznego powstał w wyniku poczucia winy, z którym łączyć należy również zasadę egzogamii. Uczta totemiczna, w wyniku której dochodzi do zabicia zwierzęcia stanowić miała powtórzenie zbrodni ojcobójstwa, ale i odnowienie z nim więzi i identyfikacji tożsamości. Totem więc stanowi substytut ojca, dokładniej pierwotny substytut, który później miał przybrać już ludzką postać. Pierwotna organizacja społeczeństwa w systemie totemicznym jego zdaniem posiada cechy matriarchatu, a dopiero później w wyniku tęsknoty oraz powrotu stłumionych pragnień identyfikacji z ojcem, wyrzutów sumienia, dochodzi do wykształcenia się patriarchatu – zemsta zabitego praojca. Tak więc Freud podobnie jak Durkheim (z prac którego zresztą sam wiele czerpał) sądził, że pierwotną formą religii był totemizm, jednak stosowana metoda jak i materiał badawczy były różne u tych badaczy [8].

z życzeniem mu śmierci. Tworzące się w tej fazie superego potępia niezwykle silnie pragnienie usunięcia ojca – i pojawia się wstyd. Cała ta sytuacja zostaje wyparta w nieświadomość, gdzie istnieje przez całe życie, między innymi jako przyczyna poczucia winy, a w dogodnych warunkach ujawnia się, przyjmując nieraz formę patologiczną. Tak więc istotą kompleksu Edypa jest chęć zabicia ojca i współżycia z matką” (Swołkień J., Trzciński Ł. Wprowadzenie do etnologii religii. Cz. 1. – Kraków, 1987. – S. 80-81; tam więcej o teorii Freuda).

Autorem kolejnej wizji religii czasów najdawniejszych jest Mircea Eliade i rozpatruje się ją w ramach tak zwanego nurtu fenomenologii religii. Sama fenomenologia, najprościej określając jest nauką o zjawiskach [8]. Eliade zajmował się różnymi zajęciami był m. in. dziennikarzem, powieściopisarzem, nauczycielem akademickim, dyplomata, historykiem religii, religioznawcą. Wpływ na kształt jego teorii naukowych zapewne miała m. in. tradycja prawosławna, w której został wychowany, ale także znajomość filozofii indyjskiej, na co wskazują badacze. Odbył prawie trzyletnią podróż do tego kraju. Zajmował się szamanizmem, alchemią, jogą. Posługiwał się wieloma językami [8; 9]. “Sposób podejścia Eliadego do religii jest tak mocno związany z jego osobowością i biografią, że naśladownictwo staje się niemożliwe” [9]. Stwierdził, że pozostałone przez paleolityczne społeczności świadectwa/znaleziska naznaczone są znaczeniem religijnym, którego jednak jeszcze nie jesteśmy w stanie odczytać. Ważne są natomiast te obiekty (dzieła sztuki, grobowce), których związek z dawną religią jest czymś dla badacza pewnym. Bo np. grobowce są dowodem na wiarę w życie pośmiertne. Dodatkowo występujące w najstarszych grobowcach ozdoby, przedmioty codziennego użytku, kości zwierząt czy ochra poświadczają tę teorię. Stanowią dowód wiary, iż po śmierci zmarły będzie musiał kontynuować pewne czynności w innym świecie. Także orientowanie zwłok zgodnie ze stronami świata stanowi dla niego dowód łączenia losu osoby zmarłej z biegiem słońca (nadzieja odrodzenia). Kolejną praktyką, na którą zwraca uwagę są odnajdywane skupiska kości zwierzęcych, na podstawie analogii etnograficznych stwierdza, iż może być to dowód na wiarę w możliwość odrodzenia się zwierzęcia z kości, co jest spotykane w wielu kulturach. Swoje wnioski opiera m. in. na fakcie, że w paleolicie żyły społeczności zbieracko-łowieckie. Opierając się na badaniach współczesnych plemion myśliwskich dostrzegł, że funkcjonowały tam wierzenia zakładające podobieństwo zwierząt i ludzi, które mogą przybierać nawzajem swoje postaci. Grupę myśliwych i zwierzyny

łączyła “mistyczna solidarność”. Duchy zmarłych mogły wchodzić w zwierzęta. Zwierzęta cechowały nadnaturalne moce, a także istniała więź między konkretną osobą i zwierzęciem. Był to świat przepelniony istotami magicznymi np. duchy buszu itp. Wyodrębnić w tym panteonie da się również bóstwo najwyższe – Pan Dzikiego Zwierza, który opiekuje się zwierzyną i myśliwym, a w trakcie polowania, które stanowi rytuał, pilnuje by zabito odpowiednią ilość zwierząt. Nawiązując do Lerouin-Gourhana przytacza jego twierdzenie o funkcjonowaniu w paleolicie tzw. “religii jaskiń”, czego dowodem jest ich występowanie na dużym obszarze i o długim okresie występowania i tworzenia nowych tego typu obiektów. Opierając się na przywołanych wyżej analogiach badacz dochodzi do wniosku, iż przedstawiona ludzko-zwierzęca hybryda na ścianie grotty Trois Frères może być ilustracją Pana Zwierzyny, albo personifikującego go czarownika. Natomiast malowidła ze Studni martwego człowieka w Lascaux, gdzie obok przedstawionego leżącego człowieka znajdującego się “na gałęzi” ptaka postrzega jako ducha opiekuńczego. Dodatkowo zwraca uwagę na fakt funkcjonowania w tym okresie szamanizmu (ekstazy typu szamańskiego), i wiary w “duszę”, która może opuścić ciało i podróżować. Dodatkowo w owej podróży może doświadczyć kontaktu z innymi nadludzkimi istotami, a nawet prosić o wsparcie. Jednak jest ostrożny z uznaniem tego za fakt. Mimo to zakłada, iż w okresie paleolitu znane były już pewne mity początku, których wyobrażenia są na tyle powszechne lub można je wiązać z onirycznymi i ekstatycznymi przeżyciami, że zapewne funkcjonowały już w paleolicie, ponieważ nacechowane są archaicznym charakterem [12]. W swojej innej pracy stwierdził, że społeczności pierwotne niejako przeciwstawiały się historii, gdyż stanowiła ona coś, czego nie dało się przewidzieć, było bezwartościowe. Egzystencja tych grup ludzkich odbywała się według wcześniej ustanowionych, pozaludzkich wzorców – archetypów, a zdarzenia niespodziewane np. katastrofy, postrzegano jako efekt naruszenia tabu, czy magicznych działań innej osoby – wroga. W

1.1. Джерела до історії релігій з найдавніших часів...

takim ujęciu nie istniała rozumiana wspólnie chronologia, a wszystko stanowi stale powtarzające się, ustanowiony na początku ponadczasowy cykl [13].

Warto jeszcze pokrótce omówić teorię szamanizmu, na którą zwrócił już uwagę Eliade. Szamanizm stał się dość popularnym sposobem rekonstrukcji religii pradziejowych pod koniec XX wieku. Spore zainteresowanie szamanizmem dostrzec można również w środowisku archeologicznym, gdzie rozpatrywano go w ramach tzw. archeologii kognitywnej. Sam termin “szaman” z przypisywanymi mu praktykami znany jest już od XVII wieku i odnosił się do obszaru Syberii i to właśnie szamanizm syberyjski jako pierwszy był przedmiotem badań już u schyłku XIX wieku. Początkowo w środowisku badaczy rosyjskich, a następnie w innych środowiskach naukowych. Różnie był postrzegany, zastanawiano się także, czy można nazywać go religią czy jest to jedynie pewien wzorzec zachowań. Na początku XX wieku, kiedy był rozpatrywany w kategoriach psychologiczno-psychiatrycznych, traktowano go jako tzw. chorobę arktyczną. Szamanizm syberyjski, aż do połowy XX wieku był jedynym badanym szamanizmem. Sytuacja ulega zmianie m. in. pod wpływem wspomnianego powyżej Eliadego. W roku 1950 napisał on pracę pt. “Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy”, gdzie szamanizm traktuje jako technikę ekstazy i postrzega go w kategoriach fenomenu wielokulturowego. A. Rozwadowski stwierdza, iż doprowadziło to do tego, że szamanizm zaczęto traktować jako “kontekst rytualno-wierzeniowy, w centrum którego znajduje się osoba, której zadaniem jest nawiązanie kontaktu ze sferą duchów poprzez wejście w stan rytualnej ekstazy, czyli trans” [14]. Istotną rolę w kreowaniu i upowszechnieniu tej wizji w środowisku archeologów zawdzięczamy archeologowi Davidowi Lewis-Williams, który w latach 80-tych XX wieku zajął się badaniem tego zjawiska w społeczności Buszmenów [15; 16].

Wracając do cech tego systemu to istotny jego element stanowi właśnie trans, który pojawia się w wielu definicjach tego zjawiska.

Sam szaman pełni funkcję pośrednika, który poprzez trans ma możliwość kontaktu ze światem nadnaturalnym i to on jakoby posiada ducha/duchy opiekuńcze towarzyszące także w życiu ziemskim. On przekazuje informacje ze świata duchów, jak i na odwrót duchom informacje ze świata ludzkiego. Więc jest to religia, która w centrum stawia osobę szamana. Rekonstrukcja szamanizmu jako religii pradziejowej opierała się po pierwsze, jak wiele innych wizji, na analogiach z badań etnograficznych. Uzasadniano to faktem, iż system ten występował wśród wielu społeczności łowieckich, a tam dostrzegalna jest silna więź człowieka ze światem zwierząt, co uwidacznia się w identyfikacji duchów z formami zwierzęcymi. Po drugie odwołano się do neuropsychologicznych uwarunkowań transu. Dostrzeżono analogie między tym, co doświadcza człowiek w transie, a paleolityczną sztuką (głównie sztuką jaskiń). Natomiast odnośnie do sposobów wywoływania transu w pradziejach wskazano możliwość stosowania środków halucynogennych (np. czerń manganowa, którą wykonywano niektóre malowidła może mieć działanie halucynacyjne, a do jej aplikacji na ściany używano zapewne ust [17]) oraz specyficznych warunków, które mogą wpływać na zmianę stanu świadomości (np. wycieńczający taniec, długotrwała izolacja, ale i choroby: padaczka, schizofrenia itp.). Już samo miejsce, gdzie miano doświadczać transu i w efekcie pozostawiać malowidła naskalne miało odgrywać istotną rolę. Jaskinię postrzegano jako naturalne miejsce stymulujące trans, gdyż malowidła występują często w głębokich ich partiach, gdzie nie docierało światło słoneczne. Dodatkowo sam jej kształt przypomina jedno z doświadczeń transowych, czyli wrażenia bycia w tunelu. Przedstawiane motywy miały ilustrować doznania doświadczone w trzech stadiach transu, o czym wspominają J. Clottes, D. Lewis-Williams. Także nieliczne, jednak występujące, przedstawienia hybryd ludzko-zwierzęcych miałyby stanowić wyobrażenia szamanów [18].

Przytoczone powyżej wybrane wizje religii prehistorycznych są jedynie niewielką częścią owych rekonstrukcji. Problem ten

1.1. Джерела до історії релігій з найдавніших часів...

od dawna cieszył się sporym zainteresowaniem w środowisku badawczym i zajmowali się nim przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych. W literaturze znaleźć można jeszcze wiele tego typu prób przedstawienia systemu wierzeń funkcjonującego w czasach prehistorycznych. Ich wielość dowodzi, iż jest to trudny do obiektywnego przedstawienia problem badawczy. Charakter źródeł, które mogłyby świadczyć o prawdziwości danej rekonstrukcji także jest subiektywny. Co jeszcze miało wpływ na kształt owych wizji? Była to zapewne sytuacja kulturowa, polityczna, dominujący paradygmat badawczy, przyjęta metoda badawcza, indywidualny sposób postrzegania świata przez badacza, własne przekonania, wyznawane ideały, czy w końcu przyjmowane dowody (od danych empirycznych, poprzez poszukiwanie analogii etnograficznych, wyników badań klinicznych i neuropsychologicznych itp.). Tak więc można stwierdzić, iż mają one charakter subiektywny, czy raczej każde te badania i płynące z nich wnioski są naznaczone swego rodzaju subiektywnością. Oczywiście wielu badaczy zwracało uwagę w swoich pracach na fakt, iż jest to temat, w którym trudno mówić o rzeczach pewnych i z tym stwierdzeniem należy się zgodzić. Jesteśmy indywidualnymi jednostkami, dlatego rekonstrukcja przeszłości, a przede wszystkim tak odległej naznaczona jest subiektywnością.

1. Keller J. Religia // Zarys dziejów religii / pod red. J. Keller, W. Kotański, W. Tyloch, B. Kupis. Warszawa, 1986. S. 5–30.

2. Lartet E., Christy H. Sur des figures d'animaux gravées ou sculptées // *Révue archéologique*. 1864. T. IX. S. 233–267.

3. Oliva M. Umění moravského paleolitu. Atlas sbírky Ústavu Anthropos Moravského zemského muzea. Palaeolithic Art of Moravia. The Anthropos Collection of the Moravian Museum, Antropos / Studies in Anthropology, Palaeoethnology, Palaeontology and Quaternary Geology. 2015. T. 38. N. S. 30. 172 s.

4. Żurowski J. Sztuka prehistoryczna Europy. Lwów, 1934. 74 s.

5. Zob. Lamiable J.-N. La grotte de Niaux au cours des Temps modernes. Etude préliminaire des graffitis de la grotte de Niaux et de leurs auteurs //

Préhistoire, art et sociétés: bulletin de la Société préhistorique Ariège-Pyrenees, "PAS". 2006. T. 61. S. 11–33.

6. Lech J. Prehistoria i przemiany światopoglądowe w Europie // Archeologia Polski. 1992. T. XXXVII. Z. 1–2. S. 265–285.

7. Malinowski B. Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu. Kraków, 1915. 364 s.

8. Swolkień J., Trzeciński Ł. Wprowadzenie do etnologii religii. Kraków, 1987. Cz. 1. 159 s.

9. Bronk A. Podstawy nauk o religii // Studia religioznawcze. Lublin, 2009. 30 s.

10. Sobczak Z. Teoria pramonoteizmu W. Schmidta na tle badań nad początkami wierzeń religijnych w XIX i XX w.: referat przedstawiony w ramach konferencji Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki "Nauka-Etyka-Wiara" w Rogowie, 18–21 X 2007 r.

11. Szafranski W. W sprawie tzw. "pramonoteizmu" w paleolicie // Światowit. 1960. T. 23. S. 151–160.

12. Eliade M. Historia wierzeń i idei religijnych. Warszawa, 1988. T. 1: Od epoki kamienia do misteriów eleuzyńskich / przeł. S. Tokarski. 405 s.

13. Eliade M. Sacrum. Mit. Historia. Warszawa, 1970. 309 s.

14. Rozwadowski A. Archeologia szamanizmu jako archeologia religii // Przeszość społeczna. Próba konceptualizacji / pod red. S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska. Poznań, 2012. S. 331–343.

15. Rozwadowski A. Indoirańczycy – sztuka i mitologia. Petroglify Azji Środkowej. Poznań, 2003. 242 s. Opis tego systemu został dokładnie przedstawiony w książce: Clottes J., Lewis-Williams D. Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach. Warszawa, 2009.

16. Zob. Lewis-Williams D., Dowson T. A. The sign of all time. Entoptic phenomena in Upper Paleolithic art // Current Anthropology. 1988. T. 29(2). S. 201–245 za: Clottes J., Lewis-Williams D. Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach. Warszawa, 2009.

17. Wasilewski M. Świadomość odmieniona w paleolitycznych jaskiniach // Fragile. 2011. Nr 3 (13). [dostęp. online].

18. Rozwadowski A. Archeologia szamanizmu jako archeologia religii // Przeszość społeczna. Próba konceptualizacji / pod red. S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska. Poznań, 2012. S. 331–343.