

KS. MACIEJ MAŁYGA *

**POCZĄTEK RELIGII ORAZ PIERWSZE MOŻLIWE OBRAZY BOGA
W PIERWOTNYM RELIGIJNYM DOŚWIADCZENIU CZŁOWIEKA**

Pytanie o początek religii ma nie tylko historyczny charakter, lecz jako próba osiągnięcia konstytuującej ją rzeczywistości wiąże się z prawdą o niej, zatem i jej przyszłością. Jeśli religia jest nie wytworem ewolucji ludzkiego światopoglądu, lecz konstytuuje ją Bóg, a człowieczeństwo stanowi nie przyczynę, lecz warunek jej istnienia, to czasem religii jest każdy czas człowieka, zaś jej porzucenie jest niewiernością wobec bytu.

Pytanie o początek religii chętnie podejmuje teologia fundamentalna, tak w uzasadnieniu religii jako więzi z Bogiem, jak i w jej apologii wobec zarzutów sformułowanych już przez Ludwiga Feuerbacha: „Najpierw człowiek stwarza Boga na swój obraz, i dopiero wtedy ten Bóg znów stwarza człowieka na swój obraz”¹. Niniejsza refleksja będzie podróżą na „antypody” świata, jaki opisywał i o jaki walczył inny prorok ateizmu, Fryderyk Nietzsche, na „drugą stronę” nowożytnych religijnych procesów: czy tamten pierwotny świat zamieszkiwał człowiek, dla którego Bóg był martwy, bo jeszcze się w ludzkim umyśle nie narodził – czy może ów świat zamieszkiwał człowiek, który dopiero się stał i dlatego zaczął doświadczać Boga?

Już odtworzenie dziejów fizycznej strony rozwoju człowieka jest problematyczne, tym trudniejsze do uchwycenia są dzieje niematerialnej w swej istocie religii. Religia ma wiele sposobów urzeczywistniania siebie². Część jest uchwytana zewnętrznie, w pismach czy budowlach, ale część nie zostawi śladów, jak religijne zdumienie czy wypowiedziana modlitwa. Część elementów religii ma znaczenie wtórne, jak pewne instytucje, ale część należy do jej istoty, jak wiara w Bóstwo. Część jest owocem późniejszego rozwoju, jak obecność

* ks. dr Maciej Małyga – wykładowca teologii fundamentalnej i adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; e-mail: maciej.malyga@gmail.com

¹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1984, s. 215.

² Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 107.

danych struktur, ale część pojawia się u samego początku, jak modlitwa. Z powodu tej ulotności religii próby umiejscowienia jej początku w czasie i przestrzeni będą raczej „rozumnymi spekulacjami”³.

Natura pierwotnego aktu religii

Religia w swym rdzeniu jest zbawczą relacją człowieka do Boga⁴. To dający się człowiekowi „Bóg jest wielkością, która jako pierwsza konstytuuje religię”⁵. W tej relacji człowiek jest najpierw słuchaczem⁶. Pierwszym doświadczeniem religijnym człowieka było więc jakieś poczucie określenia przez Boga, danie się Boga człowiekowi, na które człowiek był otwarty, ale którego nie spowodował. By odnaleźć historyczny początek religii należy więc odnaleźć czas i miejsce otwarcia się w człowieku „okna religijności”.

Najbardziej pierwotny akt religii był doświadczeniem przed-pojęciowym, przed-kultycznym, przed-teologicznym; był to akt spontaniczny, nie zreflektowany, irracjonalny („przed-”, „poza-racjonalny”). Do tego odwołał się Paweł, mówiąc o Bogu, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Tę intuicję podjęła teologia⁷. Wymowne jest tu stwierdzenie Soboru Watykańskiego II: „Od pradawnych czasów aż do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca”⁸.

Takie ujęcie jest uzasadnione przez pewne refleksje filozofii religii, zrodzone w reakcji na nowożytny prąd, redukujące religię do ludzkiego produktu⁹. Szczególne miejsce zajmuje tu Rudolf Otto (1869-1937)¹⁰. Swe życiowe

³ E. Norbeck, *Religion in Primitive Society*, New York 1961, s. 15.

⁴ Por. G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 33-37.

⁵ B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 53.

⁶ Por. S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 104-107.

⁷ Teologia przyznaje doświadczeniu religijnemu uprzywilejowane miejsce. Edyta Stein pisze o przeżyciu Boga, które przerosło jej siły i pozbawiło ją wszelkiej aktywności, co było możliwe dzięki „biernej chłonności tkwiącej w strukturze osoby”, za: I. Adamska, *O nocy, którąś prowadziła...*, Kraków 1973, s. 71. Romano Guardini pisze o obiektywnym uchwyceniu pewnego elementu rzeczywistości, w którym człowiek zostaje ogarnięty przemożnym odzuciem Świętego; por. R. Guardini, *Bóg daleki i Bóg bliski*, tłum. J. Koźbiał, Warszawa 1991, s. 93; S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998, s. 99-110.

⁸ Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 2.

⁹ Począwszy od Friedricha Daniela Ernsta Schleiermachera (1768-1834), który podkreśla w religii nie rozum, lecz „kontemplację i uczucie” oraz „ogład *Universum*”; por. F. D. E. Schleiermacher, *Mowa druga. O istocie religii*, w: tenże, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 67-117.

¹⁰ Filozoficzna wizja religii Rudolfa Otto „może być potraktowana jako jeden z elementów apologetyki katolickiej, i to element podstawowy, przygotowujący, tzw. *preambula fidei*”; J. Keller, *Rudolf Otto i jego filozofia religii*, w: R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu Bóstwa*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 25. Nie można przy tym przeoczyć pewnej ambiwalencji tego ujęcia, gdzie Świętość może być interpretowana i jako

powołanie widział on w nadaniu „postaci pojęciowej temu, co w religii irracjonalne i naznaczone uczuciem jako pierwotnym wyrazem pewności obecności Bożej”¹¹. Otto podkreśla irracjonalny element religii i pierwotną rolę intuicji jako sposobu realnego poznania misterium; równocześnie i wewnątrz siebie człowiek posiada jakieś wyobrażenie Boga, niezależnie od zewnętrznego doświadczenia; istnienie Boga jest jasne samo przez się, nie należy przeceniać roli racjonalnego uzasadnienia. Otto sprzeciwia się poglądom, które wywodzą religię z uduchowienia elementów świata materialnego, kultu zmarłych, czci potęgi natury; według niego jest to tylko „przedsięwzięcie uczucia religijnego”, nie zaś właściwe źródło religii¹².

Na człowieka działa *Numinosum*, niepoznawalna siła, którą on, dzięki posiadanemu *sensus numinis*, odczuwa jako przerażające *mysterium tremendum* i pociągające *mysterium fascinans*¹³. *Numinosum* jest dostępnym uczuciem: „Uczucie to może łagodnym strumieniem przepłynąć przez jaźń w formie lekkiego, spokojnego nastroju głębokiego skupienia, może ono w ten sposób przejść w permanentne usposobienie duszy, które długo trwa i sygnalizuje swe istnienie [...] Może też wydobywać się z duszy nagle i mogą towarzyszyć mu wstrząsy i konwulsje. Może prowadzić do dziwnego podniecenia, do upojenia, zachwyty i ekstazy [...] Ma swoje nieokrzesane i barbarzyńskie przejawy i stopnie przygotowawcze. I ma też swój rozwój w kierunku tego, co subtelne, co oczarowuje i opromienia. Może w cichym, pokornym drzeniu i oniemieniu stanąć przed tym, co... – no, przed czym? Przed tym, co w niewysłowionej tajemnicy istnieje nad wszelkim stworzeniem”¹⁴. To uczucie jest prawdziwym początkiem religii¹⁵. Doświadczenie numinotyczne ma różne stopnie, początkowo może pojawiać się w ograniczonym charakterze¹⁶. Jest fakt istotny, gdyż w niniejszej refleksji nieraz natknijemy się na pytanie, czy danemu poprzednikowi dzisiejszego człowieka można przypisać jakieś adekwatne do jego warunków umysłowych „uczucie numinotyczne”.

Spontaniczność pierwotnego aktu religijnego podkreśla również Mircea Eliade. Dla człowieka pierwotnego świat był przejrzysty, odsłaniał w sobie „nieskończoną dal, transcendencję boga”, „różnorodne formy przejawiania się

przedmiot, i jako subiektywne przeżycie bez odpowiadającej mu rzeczywistości; por. tamże, s. 20.

¹¹ J. Schneider, *Rudolf Otto: religia jako spotkanie ze świętością*, w: *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, Kraków 2008, s. 75.

¹² Por. R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu Bóstwa*, Wrocław 1993, s. 135-147; zob. tamże, s. 85-88, 152.

¹³ Por. tamże, s. 39-55, 59-67.

¹⁴ Tamże, s. 39-40.

¹⁵ Por. tamże, s. 41.

¹⁶ Por. tamże, s. 147.

sacrum”¹⁷. Nie jest to efektem racjonalnego, logicznego procesu, lecz „objawia się całemu człowiekowi – jego rozsądkowi tak samo jak jego duszy”¹⁸.

Pierwotne doświadczenie religijne człowieka leży więc poza zasięgiem dzisiejszych badaczy¹⁹. Archeolog próbujący odtworzyć treść religii na podstawie znalezisk napotka problemy nie do pokonania. Większość z kultury materialnej człowieka stanowią niszczone przedmioty z miękkich materiałów, kultura materialna jest zaś drobnym fragmentem całej kultury²⁰. Odnalezione artefakty nie będą najstarszymi przedmiotami w ogóle, lecz tylko najstarszymi znanymi. Bez odpowiedzi pozostanie pytanie, czy istnieją starsze ślady religii, dotąd nieodkryte, a także pytanie o artefakty, które się nie zachowały. Nie do uniknięcia jest więc odniesienie do założeń, których nie da się uzasadnić w oparciu o intepretowany przedmiot, lecz pochodzących spoza, z filozofii religii czy teologii.

Ludzkie warunki dla pierwotnego aktu religii

Odnalezienie człowieka zdolnego do uczucia obecności Boga pozwoliłoby na wstępne umiejscowienie początku religii w dziejach. Uczucie numinotyczne może pojawić się „dopiero wtedy, kiedy zostaną spełnione pewne warunki: warunki rozwoju organów cielesnych, zdolności pobudliwości i spontaniczności pozostałych sił duchowych, życia uczuciowego w ogóle, zdolności odbierania wrażeń i zdolności przeżywania tego, co się dzieje zewnątrz i wewnątrz nas. Ale takie warunki są warunkami, a nie przyczynami czy elementami”²¹.

Bytem zdolnym do religii na pewno będzie ktoś na miarę dzisiejszego człowieka. Jeśli dziś *homo sapiens* cieszy się zdolnością do religii, to uzasadnione jest, iż jego duchowa natura posiadała tę zdolność również tysiące lat temu. Jednakże podobieństwo fizyczne *homo sapiens fossilis* do człowieka dzisiejszego nie oznacza od razu podobieństwa umysłowego; możliwe jest istnienie organizmu pod względem fizycznym identycznego z naszym, w którym brak pewnych zdolności umysłowych. Bezpośrednie stwierdzenie obecności życia umysłowego zdolnego do religii możliwe byłoby poprzez dostęp do ich materialnych wyrazów, ale wobec ich braku pozostaje spekulacją. Innym pytaniem jest to, czy i ewentualnie jak daleko poza naturę *homo sapiens* sięga

¹⁷ M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, Warszawa 2008, s. 121-122.

¹⁸ Tamże, s. 124.

¹⁹ Por. A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, Warszawa 1966, s. 5-6: czy przybywająca na europejską ziemię istota rozumna, która nie wie, że człowiek jest religijny, byłaby w stanie poznać fenomen religii przez zwiedzanie chrześcijańskich świątyń? „Ujrzałyby tam baranki, osła, wołu, wiele postaci ludzkich torturowanych, chłostanych, zranionych, umierających, spoczywających w grobowcach; jak odtworzyłyby myśl chrześcijańską? W jaki sposób przeszłyby od zwodniczej powierzchowności przedstawień do mistycznej głębi pojęć? Lascaux jest dla nas tym samym”; por. tamże, s. 69.

²⁰ Por. I. Tattersall, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, Warszawa 2010, s. 46-47.

²¹ R. Otto, dz. cyt., s. 141.

irracyjalna zdolność religijna. Czy *homo neanderthalis* doświadczał *Numinosum*? Czy lęk i fascynację odczuwał *homo* sporządzający proste narzędzia?

W poszukiwaniu śladów człowieka religijnego

Im bardziej paleoantropologia przesuwana się w dół drzewa filogenetycznego, tym mniej pewności i więcej spekulacji: „Proces rekonstrukcji naszej biologicznej przeszłości przypomina puzzle, ale tylko z niewielką ilością części, a poza tym brakuje pudełka z obrazkiem do odwzorowania”²². O ile możemy stwierdzić, że człowiek kromanionowski to my, tylko 50 tys. lat wcześniej, i że ów człowiek był zdolny do doświadczenia Świętości, to nie wiemy, na ile lat wstecz da się „epokę religii” przesunąć. Dodatkową trudnością jest fakt, że rozwój duchowy nie jest nieodłącznym towarzyszem rozwoju fizycznego. Dokonuje się on w jeszcze większych skokach niż procesy zachodzące w sferze czysto fizycznej: neandertalczyk miał mózg o objętości większej niż u *homo sapiens*, ale nie przełożyło się to na jego zdolność przetrwania; w dziejach *homo* nowe wynalazki pojawiały się, znikwały, były zastępowane przez bardziej archaiczne, a następnie znajdowały się ponownie²³.

Zgodnie z wynikami badań dziejów człowieka wewnątrz rzędu naczelnych (*primates*) w nadrodzinie małp człowiekowatych (*hominoidea*) doszło około 13-6 milionów lat temu do wyodrębnienia się rodziny człowiekowatych dwunożnych *hominidów*; po jakimś czasie pojawiły się różne rodzaje *homo* potrafiące wytwarzać narzędzia, w końcu zaś człowiek rozumny, *homo sapiens*. Najstarszy prawdopodobny odnaleziony ślad *australopiteków* (wymarłe gatunki hominidów poza rodzajem *homo*) pochodzi sprzed około 7 milionów lat (*Sahelanthropus tchadensis*). Pierwszym pewnym znaleziskiem *hominida* jest *Australopithecus anamensis* sprzed 4,2-3,9 milionów lat. *Hominida* czyniły nie wielkość mózgu czy rodzaj chwytu, lecz wyprostowana postawa i poruszanie się na dwóch nogach, co miało wpływ na kształt całego układu kostnego aż po czaszkę i niosło ze sobą szereg korzyści²⁴. Mimo rozwoju fizycznego nie można przeceniać możliwości umysłowych owych istot, które nie potrafiły wytwarzać narzędzi²⁵. Był to raczej „dwunożny szympan”²⁶.

Nie musi to oznaczać, że pytanie o ewentualną religijność *hominidów* nie może być przynajmniej postawione, tym bardziej, że opracowań doczekał się nawet problem „religijności zwierząt”²⁷. Zwierzęta nie są zdolne do religii na sposób ludzki; jest im ona obca²⁷. *Hominidy* nie były zdolne do rozwinięcia

²² I. Tattersall, *Dzieje człowieka...*, dz. cyt., s. 41.

²³ Por. tamże, s. 118-119.

²⁴ Por. tamże, s. 50-63.

²⁵ Por. tamże, s. 68.

²⁶ Por. I. Tattersall, *I stał się człowiek. Ewolucja i wyjątkowość człowieka*, Warszawa 2001, s. 131.

²⁷ Por. J. Wojtyśiak, *Czy zwierzęta mogą być religijne? O relacji: zwierzęta – człowiek – religia*, w: *W poszukiwaniu osobliwości natury ludzkiej*, red. A. Gut, Z. Wróblewski, Lublin 2015, s. 155-178.

określonych rytów i pojęć, za tym zdaje się iść jego niezdolność do pojęcia jakiejś wyższej istoty i przeżywania jakiejś pozytywnej z nią więzi. Mogły mieć one jakąś intuicyjną wiedzę w podstawowych dziedzinach życia (społecznej, technicznej, językowej), jednak nie były w stanie rozwinąć religijnej idei na miarę *homo sapiens*²⁸. Czy jednak ich udziałem nie był jakiś rodzaj wczesnego „proto-uczucia numinotycznego”, pojawiającego się w kształcie jakiegoś prymitywnego zdumienia i lęku²⁹?

Eliadego widział w wyprostowanej postaci przyczynę rewolucyjnych zmian w myśleniu. Postawa taka miała wykształcić u „człowieka pierwotnego” nowe spojrzenie na przestrzeń, spowodowała odczucie „wrzucenia” w pozornie nieograniczoną, nieznaną i groźną rozciągłość³⁰. Eliade nie łączy jednak pojęcia „człowieka pierwotnego” z danymi paleoantropologii.

Kluczowe dla stania się *homo* było wytwarzanie narzędzi³¹. Najstarszym znanym wytwórcą narzędzi jest *homo habilis*, „człowiek zręczny” (2,5-1 milion lat wstecz). Posiadał pewne zdolności umysłowe – planował, wyobrażał sobie kształt narzędzia, antycypował przyszłość, choć ciągle wyglądał jak australopitek³². *Homo habilis* jest bezpośrednim przodkiem *homo ergaster* (1,9-1,6 miliona lat wstecz), „człowieka pracującego”, z wyglądu już podobnego do dzisiejszego człowieka. W stosunkowo krótkim czasie dokonał się więc bardzo szybki rozwój fizyczny, „prawdopodobnie z powodu stosunkowo niewielkiej zmiany w genie regulatorowym, która wywarła efekt kaskadowy na budowę całego ciała”³³. *Homo ergaster* posiadał większy potencjał poznawczy, wytwarzał bardziej złożony rodzaj narzędzi, którego obraz wcześniej musiał mieć w umyśle. Ostatecznie jednak za rozwojem ciała nie nadążył rozwój umysłu, gdyż ów *homo* przez kilkaset tysięcy lat stosował ciągle te same narzędzia. Nowy rodzaj *homo* nie musiał oznaczać nowej aktywności kulturowej³⁴.

Czy w przypadku ewentualnej religijności tego przedstawiciela *homo* pomocna byłaby analogia do dzisiejszej religijności dzieci³⁵? To znów spekulacja. Psychologia religii wysuwa twierdzenia, że religijność dziecka jest zwyczajną częścią jego rozwoju, dziecko „bardzo wcześnie może wejść w żywą i dyna-

²⁸ Por. I. Wunn, *Beginning of religion*, „Numen” 47(2000), nr 4, s. 421-424.

²⁹ W opinii niektórych badaczy małpy naczelne posiadają jakieś prymitywne odczucie zdumienia wobec potęgi i piękna natury, choć bez konceptualizacji Boga; por. J. Goodall, *Primate spirituality*, w: *The Encyclopaedia of Religion and Nature*, red. B. Taylor, New York 2005, s. 1303-1306; D. Schaefer, *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power*, Durham 2015. Innego zdania jest Franz De Waal, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelných*, Kraków 2014.

³⁰ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 1988, s. 4.

³¹ Por. I. Tattersall, *I stał się człowiek...*, dz. cyt., s. 62-71.

³² Por. I. Tattersall, *Dzieje człowieka...*, dz. cyt., s. 76-82.

³³ Tamże, s. 84.

³⁴ Por. tamże, s. 86-87.

³⁵ Por. I. Wunn, dz. cyt., s. 421: “Hominids as well as young children seem to have intuitive knowledge in four fundamental behavioural domains”.

miczną relację z Bogiem”³⁶. Problematyczne jest, jaką część religii dziecka stanowi podejmowane bez zrozumienia naśladowanie dorosłych³⁷; z drugiej zaś strony brakuje analogii między warunkami życia człowieka pierwotnego, zanurzonego w przerażającym i fascynującym kosmosie, a środowiskiem życia dzieci.

W oparciu o pewne znaleziska niektórzy badacze spekulują na temat duchowego świata *homo erectus*, kolejnego obok *homo habilis* i *ergaster* przedstawiciela przodków dzisiejszego człowieka: zgromadzone w jednym miejscu czaszki, rozbite wokół otworu potylicznego miałyby być wyrazem kultu przodków i kanibalizmu rytualnego, ryciny na kości udowej słonia również byłyby wyrazem duchowości³⁸. Krytycy odpowiadają, że *homo erectus* można przypisać jakiś system społecznych zachowań i uczuciowych relacji, ale nie religijną aktywność. *Homo erectus* prawdopodobnie nie był w stanie porozumiewać się z podobnymi sobie, co znów wyklucza możliwość rozwinięcia religii jako systemu pojęć³⁹.

Czwartym z omawianych *homo* jest *homo heidelbergensis* (500-200 tys. lat wstecz), prawdopodobny poprzednik *homo neanderthalis* oraz *homo sapiens*. Budował schronienia, używał ognia, wytwarzał doskonalsze narzędzia kamienne oraz drewniane⁴⁰. Mówić nie umiał, brak także jakichkolwiek śladów symbolicznego myślenia⁴¹. Choć nie wyklucza to spekulacji na temat jakiegoś adekwatnego dla jego umysłowych warunków „proto-uczucia numinotycznego”, nie znajdują one oparcia w znaleziskach.

W kwestii ewentualnej religijności żaden z poprzedników *homo sapiens* nie wzbudził tyle kontrowersji co *homo neanderthalis* (400-24 tys. lat wstecz)⁴². Opinia o jego religijności jest popularna wśród teologów⁴³. Przeko-

³⁶ Cz. Walesa, *Rozwój religijności człowieka*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 113-118. Por. J. Makselon, *Dynamika religijności*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1990, s. 283-290; J. Król, *Pojęcie Boga u dzieci i młodzieży w świetle dotychczasowych badań*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 227-229.

³⁷ Por. B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, Kraków 2009, s. 184-186, 195-203.

³⁸ Por. J. Tomczyk, B. Hałaczek, *U progów ludzkości. Podręcznik przyrodniczej antropogenezy*, Warszawa 2008, s. 90 z podaną literaturą. Według Eliadego wytwarzanie narzędzi powoduje powstanie „świata mityczno-religijnych wartości”; M. Eliade, *Historia wierzeń...*, s. 6, stąd „*homo faber* był jednocześnie *homo ludens*, *sapiens* i *religiosus*”; tamże, s. 8.

³⁹ Por. I. Wunn, dz. cyt., s. 426-427.

⁴⁰ Por. I. Tattersall, *Dzieje człowieka...*, dz. cyt., s. 96-104.

⁴¹ Por. I. Tattersall, *I stał się człowiek...*, dz. cyt., s. 172; I. Wunn, dz. cyt., s. 417.

⁴² Por. J. Tomczyk, B. Hałaczek, *U progów ludzkości...*, dz. cyt., s. 85.

⁴³ Por. S. Kowalski, *Spór o religię pierwotną*, Warszawa 1966, s. 245. Tezę o religijności neandertalczyka, opartą o pochówki, prezentuje J. Tomczyk, B. Hałaczek, *U progów ludzkości...*, s. 73: „neandertalczyk grzebał swoich zmarłych i władał swoistymi rytuałami pogrzebowymi, a zatem dysponował istotowo ludzkimi wyobrażeniami transcendencji”; por. podana literatura. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka Katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 426, tak pisze o neandertalczykach: „Mieli oni niewątpliwie religię. Grzebali zmarłych na sposób religijny, polowali zbiorowo na sposób rytualny, znali i uprawiali sztukę. Słowem: były to już na pewno istoty

nianie to opiera się na nielicznych znaleziskach pochówków, a także na domniemanej analogii między neandertalczykiem a współczesnymi ludami łowieckimi. Jednak neandertalczyk nie pozostawił po sobie przedmiotów o symbolicznym charakterze, najprawdopodobniej nie potrafił porozumiewać się za pomocą mowy⁴⁴. Nie znaleziono żadnych wyraźnych śladów kultu, pochówki są rzadkie, bez śladów rytuałów i pogrzebowych darów⁴⁵. Pochówki winny być raczej interpretowane powściągliwie: „Grzebanie zwłok przez neandertalczyków występowało [...] okazjonalnie i było obrzędkiem bardzo prostym, któremu nie towarzyszyło wkładanie do grobu przedmiotów osobistego użytku, sprzętów [...] Celowe grzebanie zwłok przez neandertalczyków prawie na pewno nie miało dla nich takiego znaczenia, jakie ma to dla człowieka nowoczesnego – [chodzi o] duchowość i życie przyszłe – niemniej jednak może to wskazywać na pewien rodzaj empatii wobec zmarłych”⁴⁶. Znaleziska związane z neandertalczykiem były wyraźnie nadinterpretowane⁴⁷. Przykładem jest tzw. „kult niedźwiedzia”: ułożenie niedźwiedziich kości w jaskiniach bywało odczytywane jako wyraz wierzeń, w rzeczywistości układ kości jest owocem przypadkowym działania niedźwiedzi i człowieka⁴⁸. Nie można uzasadnić twierdzenia Eliadego o wierze neandertalczyka w „Pana Zwierzyny” czy „Najwyższej Istoty”, opartego na domniemanej analogii między człowiekiem pierwotnym a kulturami ludów łowieckimi naszych czasów⁴⁹.

Możliwe, że neandertalczyk przeżywał uczucia smutku, straty i inne: „w mózgach ludzi paleolitu odbywały się już jakieś procesy, które w przyszłości miały nabrać wielkiego znaczenia; [ilość i jakość znalezisk] nie wystarczy natomiast nawet do zarysowania najogólniejszego obrazu jakiejś działalności religijnej. Wiemy, że odczuwali oni pewne zjawiska jako niezwykle, co pozwala przypuszczać, iż dopatrywali się w nich pierwiastka nadnaturalnego, ale prawdopodobnie nie w tym znaczeniu, w jakim pojmujemy to od kilku tysięcy lat. Na religijność nie składa się wyłącznie religia, składają się na nią liczne zjawiska fizjologiczne i psychologiczne, które tworzą podłoże emocjonalne, gdzie motywacja racjonalna nie odgrywa najważniejszej roli [...] Nazwijmy je praktykami religijnymi, gdyż świadczą o pewnej działalności wychodzącej poza życie wegetatywne”⁵⁰. Rozumną spekulacją będzie więc przyznanie nean-

ludzkie w naszym znaczeniu, a więc osoby ludzkie”; tenże, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 55: „Neandertalczyk miał już „zorganizowaną i określoną „wierzeniową” religię (religijność), a w konsekwencji i refleksję osobową, może nawet i jakieś „ja” religijne – świadome, wolne i twórczo-działaniowe, co tworzyło przejaw i zaczyn aktualizowanej osobowości. Za argumenty takie uchodzą: kult zmarłych, pierwsze groby ludzkie, rytuały myśliwskie”.

⁴⁴ Por. I. Tattersall, *Dzieje człowieka...*, dz. cyt., s. 116.

⁴⁵ Por. I. Wunn, dz. cyt., s. 447-448.

⁴⁶ I. Tattersall, *Dzieje człowieka...*, dz. cyt., s. 117. Podobnie I. Wunn, dz. cyt., s. 447.

⁴⁷ Por. tamże, s. 417.

⁴⁸ Por. A. Leroi-Gourhan, dz. cyt., s. 27-32; I. Wunn, dz. cyt., s. 436-443.

⁴⁹ Por. tamże, s. 433-434.

⁵⁰ A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, Warszawa 1966, s. 119-120.

dertalczykowi jakiejś analogicznej wobec *homo sapiens* formy „uczucia numinotycznego”.

Około 200-150 tys. lat temu w Afryce pojawił się *homo sapiens*; pierwszym dość pewnym śladem jest czaszka sprzed około 160 tys. lat (Etiopia)⁵¹. Najstarszym znaleziskiem świadczącym o jego symbolicznym myśleniu jest pokryty abstrakcyjnym wzorem kamień z jaskini Blombos w Republice Południowej Afryki, sprzed około 75 tys. lat. Około 100-50 tys. lat temu *homo sapiens* wyrusza z Afryki, zasiedlając kolejne kontynenty. Do Europy wkracza 40 tys. lat temu, już z nowoczesną świadomością symboliczną⁵².

Jest on *homo*, który właśnie przeszedł pewną umysłową rewolucję. Nie jest ulepszoną wersją poprzednika, lecz jakościowo nową i nieoczekiwaną istotą⁵³. Jego zdolności umysłu nie są „rezultatem precyzyjnego dostrajania się tego gatunku na przestrzeni eonów w wyniku nieuchronnego doboru naturalnego. Zdolności te były czymś zupełnie nowym i nie stanowiły jedynie prostej ekstrapolacji tendencji obecnych w zaprzeszłej historii hominidów”⁵⁴. Abstrakcyjne myślenie nie było owocem stopniowego przejścia do form bardziej doskonałych, ujawniło się późno jako rezultat emergencji; istniejące możliwości zostały uaktywnione przez jakiś specyficzny bodziec⁵⁵.

Zdolność *homo sapiens* do myślenia symbolicznego, przekraczania naturalistycznych wyobrażeń, poświadczają znaleziska: od regularnych nacięć na kościach i kamiennych płytkach sprzed 50 tys. lat przez instrumenty muzyczne sprzed lat 30 tys., po wielkie przedstawienia z Lascaux (20-25 tys. lat) i Altamiry (15 tys. lat)⁵⁶. Szczególnym świadectwem umysłowej kondycji ówczesnego *homo sapiens* jest fakt, że grzebał swoich zmarłych, wyposażając groby w przedmioty⁵⁷.

Nie ma wątpliwości co do podstawowego faktu religijności *homo sapiens fossilis*; pojawiają się one jednak w odniesieniu do konkretnych kształtów jego religii. Pewne znaleziska mogą być wyrazem jakiś wierzeń, ale niewiele mówią o ich treści⁵⁸. Jaskinie Lascaux czy Altamiry mogły być sanktuariami, symbo-

⁵¹ Por. I. Tattersall, *Dzieje człowieka...*, dz. cyt., s. 128.

⁵² Por. tamże, s. 134-139.

⁵³ Por. I. Tattersall, *I stał się człowiek...*, dz. cyt. s. 213-214; tenże, *Dzieje człowieka...*, s. 135; J. Tomczyk, B. Hałaczek, *U progów ludzkości...*, dz. cyt., s. 78.

⁵⁴ I. Tattersall, *Dzieje człowieka...*, dz. cyt., s. 136; por. tenże, *I stał się człowiek...*, s. 256-257.

⁵⁵ Tamże, s. 258. Tattersall uważa, że bodźcem, który „odpalił” tę samą od wieków anatomię, był język (mowa), niezbędna forma symbolicznego myślenia, por. tamże, s. 211, 253, 258; w przypadku *homo sapiens* anatomiczny „hardware” pojawił się kilkaset tysięcy lat przed „softwarem”, pozwalającym używać mechanizmu mowy. Por. tamże, s. 190-195; *homo ergaster* nie posiadał mechanizmów koniecznych dla mówienia; *homo heidelbergensis* mógł już taki aparat posiadać, ale brak wskazówek, żeby z niego korzystał; por. tamże, s. 190-195; neandertalczyk niemal na pewno mówić nie potrafił; por. tamże, s. 197; J. Życiński, *Wszystkie światy emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin 2009, s. 74-77.

⁵⁶ Por. A. Leroi-Gourhan, dz. cyt., s. 120; I. Tattersall, *Dzieje człowieka...*, dz. cyt., s. 136.

⁵⁷ Por. I. Tattersall, *Dzieje człowieka...*, dz. cyt., s. 116-117.

⁵⁸ Por. A. Leroi-Gourhan, dz. cyt., s. 113-115.

liczną przestrzenią⁵⁹, panteonem, mikrokosmosem⁶⁰, ale brak pewności co do ich dokładnego znaczenia. W odniesieniu do *homo sapiens fossilis* „bilans ‘religijny’ znalezisk jest znikomy”⁶¹. Zachowanie pewnych elementów szkieletu, na przykład czaszek, może być spowodowane nie ich znaczeniem kultowym, lecz większą odpornością na procesy rozpadu; rzekomy kult czaszek lub żuchwy jest więc „zwykłym przypadkiem korozji”⁶²; skupiska kości interpretowane jako „ofiary z renów” to raczej miejsce przechowywania mięsa⁶³. Samo pochowanie ciała w ziemi jest nie dowodem religii, lecz ewentualną wskazówką⁶⁴.

Archeolog szukający tu znaków religii podobny jest do kogoś, kto bada opustoszałą scenę teatru i na tej podstawie próbuje odtworzyć treści sztuki⁶⁵: „Postępujemy tak, jakbyśmy relacjonując jakąś sztukę teatralną podawali spis przedmiotów znajdujących się w szatni, łącznie z miotłą i toporkiem strażaka [...] religia paleolityczna jest jak zniszczona szatnia”⁶⁶.

Pomoc innych nauk

W poszukiwaniu początku religii mogą dopomóc inne nauki. Pewną rolę odegra etnografia, badająca religię współczesnych ludów pierwotnych, zakładająca przy tym jakąś analogię między dzisiejszym kulturami łowieckimi a człowiekiem sprzed kilkudziesięciu tysięcy lat. Do tej metody odnosi się szkoła „historii religii”⁶⁷. W taki sposób Wilhelm Schmidt próbował udokumentować hipotezę pierwotnego monoteizmu⁶⁸, podobnie Eliade widział ana-

⁵⁹ Por. I. Tattersall, *I stał się człowiek...*, dz. cyt., s. 32-38.

⁶⁰ Por. A. Leroi-Gourhan, dz. cyt., s. 124-125.

⁶¹ Por. tamże, s. 20. „Wystarczy, żeby jakiś ułamek ozdobionego rogu rena został uznany za ‘bulawę’, a wszystko staje się jasne; szlachetni starcy wylaniają się z mgieł, aby stanąć na czele hord myśliwych”, tamże, s. 56. Istotny wpływ na religijną interpretację znalezisk wywarł Mircea Eliade. Zgadza się on z pewnymi elementami krytyki, wystosowanej przez Leroi-Gourhan (na przykład co do rzekomego „kultu niedźwiedzia”), ale ciągle uznaje analogię między współczesnymi kulturami łowieckimi Arktyki a łowcami paleolitu, co umożliwia mu religijną interpretację pochówków, a tym samym w jego mniemaniu uzasadnia wiarę człowieka pierwotnego w „Pana Zwierzyny”; por. M. Eliade, *Historia wierzeń...*, s. 12, 14.

⁶² Por. A. Leroi-Gourhan, dz. cyt., s. 34-35.

⁶³ Por. tamże, s. 13-15.

⁶⁴ I. Wunn, dz. cyt., s. 443; por. A. Leroi-Gourhan, dz. cyt., s. 46-47; I. Tattersall, *I stał się człowiek...*, dz. cyt., s. 20-22.

⁶⁵ Por. A. Leroi-Gourhan, dz. cyt., s. 124-125.

⁶⁶ Tamże, s. 57.

⁶⁷ Por. L. Grabowski, *Wielki Nieznany. Zarys religioznawstwa*, Płock 1977, s. 162-163.

⁶⁸ Por. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, 12 tomów, Münster 1912-1955; L. Grabowski, dz. cyt., s. 165-170; L. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, Poznań 1958, s. 304-311. Hipotezę pierwotnej, czystej religii głosił już Arystoteles, *Metafizyka* XII, 7. Rudolf Otto nazwał hipotezę pierwotnego monoteizmu „wymysłem misjonarskiej apologetyki, która chciałaby uratować drugi rozdział Księgi Rodzaju”; por. R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu Bóstwa*, Wrocław 1993, s. 144.

logię między szamanizmem Pigmejów a religią paleolitu⁶⁹. To podejście ostro krytykuje Leroi-Gourhan, postulując bardzo ostrożne podejście do znalezisk. Według niego tendencyjnie wybrany „arsenał praktyk zebranych na chybił trafił z opowiadań podróżników na Antypody, obraźliwych dla samych Pigmejów i mieszkańców Ziemi Ognistej” nie daje podstaw do uzasadnionych stwierdzeń⁷⁰, tym bardziej, że współczesne przekonania ludów łowieckich także podlegały zmienności⁷¹.

Wskazówkę na temat kształtu pierwotnej religii może dać historia religii starożytnych. Pierwsze dostępne opisy religii z regionu Mezopotamii i Egiptu są jakąś kontynuacją wyobrażeń pierwotnych, choć poddaną poważnym zmianom w związku z przejściem ze stylu życia wędrownego i łowieckiego, czyli ściśle złączonego z naturą, do osiadłego i rolniczego stylu życia, z antropomorfizacją sił natury. Przykładem religijnej kontynuacji jest „zadziwiająca niezmiennosc” pewnych układów symboli, trwająca od kultury oryniackiej (30 tys. lat temu) aż po zniknięcie człowieka kultury magdaleńskiej (10 tys.)⁷². Podobnie trwała wydaje się również znajomość i używanie systemu oznaczania czasu, stąd podejrzenia o mocnych związkach pierwszych cywilizacji znających pismo z wcześniejszą kulturą paleolitu⁷³.

Gdy wraz z zakończeniem epoki lodowcowej i ociepleniem klimatu (od ok. 10 tys. lat przed Chr.) w różnych miejscach globu kultura łowiecka ustąpiła miejsca rolnictwu, dokonała się znacząca modyfikacja wyobrażeń religijnych. O ile pierwsze kultury identyfikowały się z przyrodą, będąc od niej zależne, to drugie z nią rywalizowały⁷⁴. Natura przestaje być hierofanią *Numinosum* i dokonuje się jego personifikacja; transcendentny, ale obecny Bóg, objawiający się poprzez Niebo, staje się „bogiem odległym”, w jego miejsce wkraczają nowe siły, związane z Ziemią, bardziej konkretne⁷⁵. W Egipcie dotychczasowe bezosobowe potęgi uległy antropomorfizacji i zyskały imiona⁷⁶. Podobny proces dokonał się w kulturach Mezopotamii, gdzie pierwotne bóstwa związane były z potęgami natury: An, czyli „Niebo”, Enlil – „Pan powietrza”, Enki – „Pan ziemi”, Nammu jako „pierwotne morze”, matka rodząca niebo i ziemię⁷⁷.

⁶⁸ Por. A. Leroi-Gourhan, dz. cyt., s. 67. We współczesnych religiach pierwotnych powszechne jest opisowe określenie „nasz/mój ojciec”, „ojciec w niebie”, „ojciec wszystkich”, „nasz wielki ojciec”, „ojciec życia”; T. Chodźdło, *Bóg. I. 1. W religiach ludów pierwotnych*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, kol. 887-890.

⁶⁹ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń...*, dz. cyt. s. 18-19.

⁷⁰ Por. A. Leroi-Gourhan, dz. cyt., s. 67.

⁷¹ Por. I. Wunn, dz. cyt., s. 433-434.

⁷² A. Leroi-Gourhan, dz. cyt., s. 126-127.

⁷³ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń...*, dz. cyt., s. 17.

⁷⁴ Por. I. Tattersall, *Dzieje człowieka...*, dz. cyt., s. 145-147, 163-166.

⁷⁵ Por. M. Eliade, *Sacrum a profanum...*, dz. cyt., s. 132.

⁷⁶ Por. C. Kundrewicz, *Bóg. I. 2. W religii starożytnego Egiptu*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, kol. 891.

⁷⁷ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń...*, dz. cyt., s. 41-42.

Pierwotne doświadczenie *Numinosum* nawet dziś można usłyszeć w ludzkich określeniach Boga: „Bóg” w językach słowiańskich pochodzi od słowa „dawca”, greckie „theos” to „dający oddech”, łacińskie „deus” odnosi się do „świecącego”, „niebiańskiego”⁷⁸.

W takim skomplikowanym świecie pytań i niepełnych odpowiedzi porusza się teolog. Jego metodologię streszczają słowa Jana Pawła II do naukowców: „Nauki doświadczalne z coraz większą dokładnością badają i opisują wielorakie przejawy życia umieszczając je na skali czasowej. Moment przejścia do sfery duchowej nie jest przedmiotem obserwacji tego rodzaju. Może ona jednak ujawnić – na płaszczyźnie doświadczalnej – zespół bardzo ważnych oznak specyficzności istoty ludzkiej. Natomiast doświadczenie poznania metafizycznego, samoświadomości i zdolności do refleksji, sumienia i wolności czy wreszcie doświadczenie estetyczne i religijne należą do sfery analizy i refleksji filozoficznej, podczas gdy teologia odkrywa ich sens ostateczny, zgodny z zamysłem Stwórcy”⁷⁹. Teolog chętnie wsłucha się w interdyscyplinarną dyskusję, uznając zarówno stwórcze działanie Boga, jak i obecność procesów ewolucji⁸⁰. Warunkującą religię zdolność doświadczenia numinotycznego nazwie już bardzo konkretnie: „capax Dei”, otwartość na Boga⁸¹.

Podsumowanie

Pytanie o początek religii pozostaje bez dokładnej odpowiedzi. Godną zaufania jest hipoteza, że pierwszym elementem religii w dziejach człowieka było „uczucie *Numinosum*” i w ogóle irracjonalne doświadczenie „jakiejś tajemniczej mocy”, w której człowiek czuł się zanurzony. Jako człowiek-łowca, wędrowiec zdany na świat przyrody, doświadczał owej mocy na sposób przedpojęciowy. Pierwsze bezdyskusyjne przejawy religii można datować na czas około 60 tys. lat temu, czyli epokę umysłowej rewolucji u *homo sapiens fossilis*⁸², nie jest jednak pewne, jak daleko można ten „moment” przesunąć w głąb ludzkiej historii, tym bardziej że religia w swym pierwotnym kształcie nie wymagała żadnych zewnętrznych wyrazów.

Po religijnym milczeniu, akcie najbardziej podstawowym, człowiek chce swoją relację do Boga wyrazić, rozjaśnić i pogłębić poprzez użycie języka

⁷⁸ Por. G. Widengren, *Fenomenologia religii*, Kraków 2008, s. 69; A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985, s. 33-34; J. Brinktrine, *Die Lehre von Gott*, t. 1, Paderborn 1953, s. 83-84.

⁷⁹ Jan Paweł II w Przesłaniu do Członków Papieskiej Akademii Nauk (22.10.1996); por. A. Lemańska, *Pochodzenie człowieka: ewolucja czy kreacja? Uwagi metodologiczne, w: Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, red. P. S. Mazur, Kraków 2013, s. 11-30.

⁸⁰ Por. Życiński, dz. cyt., s. 80-91.

⁸¹ Por. KKK 27; M. Skierkowski, *Boskie i ludzkie źródła religii*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia* (Biblioteka Teologii Fundamentalnej, t. 2), Lublin 2007, red. G. Dziewulski, s. 327-340.

⁸² Por. I. Wunn, dz. cyt., s. 419.

symbolicznego⁸³. Czyni to poprzez odwołanie do dwóch najbardziej elementarnych grup symboli; odnoszących się do relacji, bycia z ludźmi (ja, ty, ojciec, matka) i do podstawowej struktury świata, w którym żyje, do bycia w świecie (tu, tam, ziemia, niebo). Dlatego określenie „Ojciec w niebie” wydaje się być najbardziej pierwotnym imieniem, jakie człowiek mógł nadać Bogu⁸⁴: „Najbardziej rozpowszechniona modlitwa świata jest skierowana do ‘Ojca naszego, który jest w niebieszech’. Niewykluczone, że najdawniejsza modlitwa zwracała się do tegoż Ojca niebieskiego”⁸⁵.

THE ORIGIN OF RELIGION AND THE FIRST POSSIBLE IMAGES OF GOD IN MAN’S PRIMITIVE RELIGIOUS EXPERIENCE

Summary

This study attempts to answer the question of the origin of religion – understood as a human reference to God – both in the sense of searching for a temporal beginning of religion and for its very earliest, primitive form. This inquiry not only has historical significance, but through seeking the essence of religion, it is also relevant to contemporary religious experience.

The starting point is the statement that the foundation of religion is not an experience of lack or deficiency, as asserted by Ludwig Feuerbach and atheistic thought in general, but the experience of a God who manifests himself to humans as a “hidden power.” In this view, humanity is not the cause, but a condition for the rise of religion. Discerning the origin of religion is methodologically complex, requiring the interplay of various fields of study: the philosophy of religion, paleontology, anthropology, archeology, linguistics, theology etc. In its original, primitive shape, religion was a non-rational, pre-conceptual realization of – to use Rudolph Otto’s term – the “numinous,” an experience of a terrifying and fascinating divine reality (*mysterium tremendum et fascinans*). Because there is no empirical evidence of pre-historic man’s religious experience or practice, tracing the origin of religion is nothing more than rational speculation. However, by tracing man and his ancestors, we can confidently state that 40-60 thousand years before Christ humans like us existed, thus implying that a form of the “numinous feeling” existed in prehistoric human beings. Based on the study of the structure of language, the study of contemporary hunter-gatherer cultures and the oldest recorded forms of religion, it is likely that the first name given to God is “Father-Heaven”.

Key words: pre-historic man, primitive religions, origins of religion.

⁸³ Por. B. Welte, dz. cyt., s. 196-202.

⁸⁴ Por. tamże, s. 199.

⁸⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009, s. 47.

Bibliografia

- Adamska I. J., *O nocy, któraś prowadziła...*, Kraków 1973.
- Bartnik C. S., *Dogmatyka Katolicka*, t. 1, Lublin 2000.
- Bartnik C. S., *Personalizm*, Lublin 2000.
- Brinktrine J., *Die Lehre von Gott*, t. 1, Paderborn 1953.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985.
- Chodźdło T., *Bóg. I. 1. W religiach ludów pierwotnych*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, kol. 887-890.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009.
- Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1984.
- Gład S., *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998.
- Goodall J., *Primate spirituality*, w: *The Encyclopaedia of Religion and Nature*, red. B. Taylor, New York 2005, s. 1303-1306.
- Grabowski L., *Wielki Nieznany. Zarys religioznawstwa*, Płock 1977.
- Grom B., *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, Kraków 2009.
- Guardini R., *Bóg daleki i Bóg bliski*, tłum. J. Koźbiał, Warszawa 1991.
- Jan Paweł II, *Przesłanie do Członków Papieskiej Akademii Nauk* (22.10.1996).
- Kaczmarek L., *Istota i pochodzenie religii*, Poznań 1958.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1992.
- Keller J., *Rudolf Otto i jego filozofia religii*, w: R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu Bóstwa*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 7-28.
- Kowalski S., *Spór o religię pierwotną*, Warszawa 1966.
- Król J., *Pojęcie Boga u dzieci i młodzieży w świetle dotychczasowych badań*, w: *Podstawowe agadnienia psychologii religii*, red. S. Gład, Kraków 2006, s. 225-243.
- Kundrewicz C., *Bóg. I. 2. W religii starożytnego Egiptu*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, k. 891.
- Lanczkowski G., *Wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1986.
- Lemańska A., *Pochodzenie człowieka: ewolucja czy kreacja? Uwagi metodologiczne*, w: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, red. P. S. Mazur, Kraków 2013, s. 11-30.
- Leroi-Gourhan A., *Religie prehistoryczne*, tłum. I. Dewitz, Warszawa 1966.
- Makselon J., *Dynamika religijności*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1990, s. 283-309.
- Norbeck E., *Religion in Primitive Society*, New York 1961.
- Otto R., *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu Bóstwa*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.
- Schaefer D., *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power*, Durham 2015.
- Schleiermacher F. D. E., *Mowa druga. O istocie religii*, w: tenże, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 67-117.
- Schneider J., *Rudolf Otto: religia jako spotkanie ze świętością*, w: *Filozofia religii. Od Schleiermachersa do Eco*, red. V. Drehsen, W. Gräß, B. Weyel, tłum. L. Łysień, Kraków 2008, s. 75-82.
- Skierkowski M., *Boskie i ludzkie źródła religii*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, Lublin 2007, s. 327-340.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*.
- Tattersall I., *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, tłum. E. Suskiewicz, Warszawa 2010.
- Tattersall I., *I stał się człowiek. Ewolucja i wyjątkowość człowieka*, tłum. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2001.

- Tomczyk J., Hałaczek B., *U progów ludzkości. Podręcznik przyrodniczej antropogenezy*, Warszawa 2008.
- Waal F. de, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, tłum. K. Kornas, Kraków 2014.
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. A. Paciorek, Katowice 1993.
- Walesa C., *Rozwój religijności człowieka*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 111-146.
- Welte B., *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996.
- Widengren G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008.
- Wojtysiak J., *Czy zwierzęta mogą być religijne? O relacji: zwierzęta – człowiek – religia*, w: *W poszukiwaniu osobliwości natury ludzkiej*, red. A. Gut, Z. Wróblewski, Lublin 2015, s. 155-178.
- Wszolek S., *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004.
- Wunn I., *Beginning of religion*, „Numen” 47(2000), nr 4, s. 417-452.
- Życiński J., *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin 2009.