

ANDRZEJ P. KOWALSKI

Uniwersytet Gdański

Wydział Historyczny

e-mail: a.p.kowalski@wp.pl

ORCID: 0000-0003-2009-2689

DOI: 10.34813/ptr4.2020.1

Przejawy ekskluzywizmu religijnego w tradycjach indoeuropejskich

Manifestations of religious exclusiveness in indoeuropean traditions

Abstract. Primitive and tribal religions were not ideologically consistent. There was no concept of the only true faith and apostasy. The article is devoted to religious exclusivism in its veiled forms. In Indo-European tradition, religious differences emerged from a social organization. According to G. Dumézil's theory, each caste had its gods and its own variety of religion. Also, some tribes, e.g. Goths, shaped their ethnic identity on the basis of myth, rituals and taboo. In totem groups, religion was defined by the clan. Each member of a given family had to follow their own customs and reject foreign religions. The price was the life of the whole community. Indo-European mythology, literary and archaeological data suggest the religious authority of the clan. Studies on the specificity of religious exclusivity in ancient traditions are possible, but they must be implemented with methodological caution.

Keywords: Indo-European religion, Dumézil's tripartite ideology, religious exclusivism and obligations, social forms of beliefs.

Do ważnych zagadnień religioznawczych należy problem ekskluzywizmu i zasad warunkujących wyłączność w dostępie do określonych wartości życia religijnego. Chciałbym wesprzeć tezę, że w kulturze indoeuropejskiej można odnaleźć pewne przejawy ekskluzywizmu, ale wymaga to dostosowania pojęć dotyczących religii do realiów życia duchowego naszych odległych przodków.

Najdawniejsze społeczności indoeuropejskie, identyfikowane z ludnością neolityczną osiadłą na rozległych obszarach Euroazji, mają udokumentowane archeologicznie ślady rozbudowanych praktyk religijnych. Są to przede wszystkim pozostałości rytuałów pogrzebowych, założeń sepulkralnych w postaci monumentów kamiennych, kurhanów, czasem relikty dokonywanych niegdyś gestów wotywno-ofiarniczych (Mallory, 1989). W antropologii i historii religii dominuje pogląd, że religia tych ludów nie miała jakiegoś jednolitego wykładu wiary, nie dysponowała korpusem twierdzeń teologicznych, nie znała problemu apostazji, była religią praktykowaną i tolerancyjną wobec innych religii (Haudry, 1992, s. 71–73). W związku z tym zagadnienie ekskluzywizmu religijnego w odniesieniu do tych społeczności bywa uważane za teoretyczne nadużycie.

Możemy jednak w pewnych sytuacjach mówić o przejawach ekskluzywizmu. Jest tak wtedy, gdy zasady życia religijnego i powiązane z nimi wartości są jakoś reglamentowane. Nie brakuje przykładów świadczących o tym, że już w pradziejach pewne formy wierzeń były przypisane tylko do wybranych grup, że niektóre rytuały były obsługiwane przez wyselekcjonowane gremia, że dobrodziejstwa ze strony bogów udzielane były w ograniczonym zakresie, że eschatologicznie wyznaczony los wspólnoty wyznawców nie był dla wszystkich jednakowy. Domyślać się należy, że w epoce praindoeuropejskiej funkcjonowały reguły określające osiągnięcie mitologicznie formułowanych obietnic związanych z egzystencją religijną. Żłudzenie pewnej egalitarności plemion pierwotnych sugeruje „demokratyczny” udział w konsumpcji dóbr religijnych. Tak jednak nie było. Morfologia społeczna ludów indoeuropejskich charakteryzowała się rozmaitymi hierarchizacjami w tym zakresie, co bez wątpienia sprzyjało ujawnianiu się mechanizmów ekskluzywizmu.

Wiedza dotycząca przekonań i postaw religijnych potomków najdawniejszych wspólnot indoeuropejskich jest odtwarzana ze źródeł pisanych. Najstarszą poświadczoną historycznie jest tradycja anatolijska, szczególnie hetycka, znana z przekazów datowanych od końca III tysiąclecia przed Chr. Ukazuje ona obraz religii dość niejednoznaczny z punktu widzenia problematyki ekskluzywizmu. Składają się na to dwie kwestie. Po pierwsze, jest to religia w wysokim stopniu synkretyczna. W tekstach hetyckich słownictwo dotyczące sfery religijnej częściowo zachowuje spuściznę indoeuropejską. Szybko jednak doszło do wielu zapożyczeń z wcześniejszej religii, np. hatyckiej, lub religii ościennych, np. huryckiej (Haas, 1994, s. 298–300). Sformułowanie „religia tysiąca bogów” odnoszące się do wierzeń Hetytów sugeruje obecną w ich kulturze praktykę włączania do rodzimego panteonu bóstw początkowo uważanych za obce (Gurney, 1977, s. 4). Taka addytywność jest interpretowana jako przejaw swoistej akceptacji bogów innych plemion tudzież jako brak ekskluzywizmu. Kryje się tu jednak specyficzna postawa – jeszcze magiczna – przewidująca opanowanie danego terytorium lub danej dziedziny życia przez oswojenie lub przejęcie ich boskich patronów. Dochodzi do tego typowe dla starożytnych przekonanie, że do obcych bogów należy zwracać się w ich rodzimym języku (Taracha, 2009, s. 36). Dzięki temu relacja z bogami mogła być skutecznie nawiązana. Śladem takiego przeświadczenia są rekonstruowane indoeuropejskie formularne zwroty mówiące o wezwaniach do bogów, którzy wysłuchują prośb, modlitw i którzy mają konkret-

ne imię, np. *kludhí moy* (wysłuchaj mnie) lub *priyó h₁neh₃men-* (własne/właściwe imię) (Kowalski, 2017, s. 237). Po drugie, wizerunek religii hetyckiej odzwierciedla wyłącznie życie duchowe dworu królewskiego. Brakuje świadectw na temat religii ludowej. W tym sensie udział w ceremoniach religijnych był ekskluzywny, zarezerwowany tylko dla najwyższych dostojników państwa. Poza ceremoniałem dworskim, państwowym nie było możliwe osiągnięcie określonych religijnych wartości.

Według zwolenników koncepcji Georgesa Dumézila mitologia indoeuropejska, ujawniająca model trójfunkcyjnego społeczeństwa, zawiera oznaki socjalnego i religijnego ekskluzywizmu. Nie wiemy, czy kastowy podział plemion indoeuropejskich według trzech funkcji (kapłańsko-królewskiej, wojowniczej, producenckiej) miał realne odniesienia w pradziejach (Dumézil, 1930). Niemniej tak rekonstruowany wzorzec mitologiczny przewiduje dla każdej z tych kast inny harmonogram życia religijnego, patronat bogów o precyzyjnie wykrojonych kompetencjach i – co najważniejsze – rozmaite formy soteriologii, a zwłaszcza eschatologii (Lyle, 1982). Tak oto funkcja królewsko-kapłańska, czyli władzy, była otoczona opieką bogów, którym także przypisywano kompetencje zwierzchników, np. w Indiach – Varuna i Mitra, w Iranie – Aša i Vohu Manah, w Rzymie – Jupiter i Dius Fidius, u Germanów – Odyn i Tyr. Funkcja wojownicza otoczona była opieką bogów wojny lub ucieleśniona w charakterystykach bohaterów eposów opiewających siłę fizyczną, czyny zbrojne, np. w Indiach – Indra i Vayu, w Iranie – Kərəsāspa, w Grecji – Herakles i Achilles, u Germanów – Thor, wśród Słowian – Perun. Funkcja obejmująca producentów, wytwórców, złożona z ludności rolniczej znajdowała się pod patronatem bogów dostatku, piękna, płodności i zdrowia. Nierzadko były to bóstwa bliźniacze podkreślające aspekt mnogości i ciągłego wzrostu dobrobytu, mające związek z pomyślnością całego plemienia czy ludu, np. w Indiach – Nāsatyowie, w Rzymie – Remus i Romulus, wśród Germanów – Nerthus i Njörd lub Freya i Frey (Dumézil, 1999, s. 154–193). Niezależnie od tego znane są badania nad ogólnymi określeniami boga i boskości w odniesieniu do poszczególnych kast. Przedstawiciele funkcji pierwszej mogli nazywać boga imieniem *deywós* (jasne niebo), wojownicy mogli boga oznaczać słowem *dhēh₁s-* (bóstwo siły), a grupy należące do trzeciej kasty mogły stosować określenie *aysós* (bóstwo zdrowia i dobrobytu) (Danka, Witczak, 1998).

Morfologia społeczna ludów indoeuropejskich z pokazanym podziałem na kasty regulowała wiele rodzajów aktywności. Do takich należała silnie powiązana kiedyś z magią i religią pierwotna medycyna. Także w tym przypadku zaznaczają się podziały kompetencji ze względu na reprezentowaną funkcję/kastę, zarówno przez znachorów, jak i przez pacjentów. Na przykład w tradycji irańskiej praktykowano trzy sposoby leczenia (*baēšaza*): zamawiania, zaklęcia (*mąθrō*), operowanie nożem (*karātō*), leczenie ziołami (*urvarō*). Trzy indoeuropejskie funkcje społeczne zostały tu wyrażone w trzech technikach leczenia (Benveniste, 1945, s. 7).

Ważną dziedziną wierzeń jest eschatologia. Wizje egzystencji pośmiertnej nie we wszystkich tradycjach znalazły wyrazisty przekaz. Na przykład informacje na ten temat dotyczące dawnych Słowian są sprzeczne i niejednoznaczne. Już Louis Leger podkreślał ten fakt, zestawiając dane z dziejów Czech, gdy Kosmas wspominał o wierze w dusze zmarłych, z przekazem Thietmara mówiącym o tym, że według Słowian po śmierci

wszystko się kończy, z relacją Nestora opowiadającą o tym, jak książę Włodzimierz dziwił się Grekom uważającym, że istnieje świat pozagrobowy (Leger, 1900, s. 1–2).

Biorąc pod uwagę ustalenia mitologii porównawczej, można dojść do wniosku, że ludy indoeuropejskie dokonywały podziału praktyk pogrzebowych i wyobrażeń eschatologicznych według schematu funkcyjno-kastowego. Dla przedstawicieli pierwszej kasty przewidziane były pochówki symbolizujące wyniesienie lub ekspozycję zmarłego. Zazwyczaj były to mogiły w postaci nasypów, kurhany. Wojownicy również zasługiwali na upamiętniający monument, ale ich ciała poddawano kremacji. Ogień wojennej pożogi był symbolicznie powiązany z ciepłopalaniem. Na podstawie zachowanych tekstów mówiących na temat tego rytuału wiemy, że nie chodziło o kult ognia oczyszczającego czy słońca, ale o oddanie ogniom zmarłych śmiercią poniesioną w walce. Obrzęd ten przysługiwał też członkom rodów wojowników (Witczak, Kowalski, 2002). Ludności wiejskiej przypisany był obrzęd inhumacji. Wyobrażenia na temat świata pozagrobowego nie są spójne. Istnieje jednak parę ważnych rozgraniczeń uwzględniających różnice społeczne. Otóż tylko dla szlachetnie urodzonych, posiadających ogromne zasługi dla swojego plemienia, otwierała się pośmiertnie perspektywa wejścia do Elizjum. Wyobrażenie raju jako pastwiska należy do prastarych wątków mitologii indoeuropejskiej i być może miejsce takie nosiło nazwę *wel-nutyom pedyom* (Puhvel, 1969). Zawierająca w swej nazwie ten sam słowny rdzeń *wel-* (śmierć poniesiona w walce) nazwa nordyckiej krainy zmarłych Walhalla mówi o miejscu, do którego trafić mogą tylko dusze wojowników poległych w boju. Prawdopodobnie wraz z rozwojem społecznych idei heroicznych ustaliły się formy ekskluzywnych eschatologii. Były one udziałem osób wybranych. Aby zasłużyć na rajska egzystencję pośmiertną, musieli pochodzić z zacnego rodu, a do tego wypełnić swoją biografię chwalebnymi dokonaniem, głównie wojennymi. W czasach, gdy kształtowały się wzorce, heroiczne wojny były elementem życia religijnego. Uważano je za rodzaj świętego przedsięwzięcia służącego pokonywaniu wrogów pojmowanych często jako istoty wręcz demoniczne, uosabiające zło zagrażające danej wspólnotce. Można wobec tego stwierdzić, że rajska przyszłość, eschatologia „pogodna” nie wywodzi się z mitologii kierowanej do każdego członka wspólnoty. Niezbędne było odpowiednie usytuowanie społeczne, wypełnianie postulatów kodeksu honorowego oraz przestrzeganie określonego tabu.

W tradycji indoeuropejskiej najwcześniej cechy ekskluzywności mogła uzyskać religijność związana z powołaniem wojownika. Powstały osobne opracowania na temat kultowej funkcji związków wojowniczej młodzieży, tzw. Männerbunde (Wikander, 1983, s. 42–66). Nie jest wykluczone, że w trakcie licznych podbojów grupy wojowników wydzieliły się w osobną instytucję wraz z właściwymi dla niej przepisami i praktykami religijnymi. Obecność takich drużyn odnotowano w wielu tradycjach: w Indiach – Marutowie, w Rzymie – Celeres, u Germanów – einharjowie, a szczególnie berserkowie, u Celtów – Fianowie, u Greków – kuretowie (Sergeant, 2003, s. 11–17). Zarówno bogowie reprezentujący funkcję wojny, zatargu i konfliktu, jak i mityczni wojownicy odznaczają się osobliwą etyką. Są to postaci waloryzowane ambiwalentnie. Odwagę i brawurę wykorzystują do zdobycia sławy. Jednocześnie gwałtowne, pełne przemocy poczynania wiodą ich na ścieżkę występku, przewinienia. Co ciekawe,

indyjski Indra, germański Starkadhr czy rzymski Tullus Hostilius dopuszczają się analogicznych do siebie wykroczeń przeciw poszczególnym kastom (Dumézil, 1969).

Wojownicy cieszyli się przywilejami, które dla kasty kapłańskiej były przedmiotem tabu. Dumézil wykazał, że indyjski *rāj-brahman* i rzymski *rēx-flāmen* w odróżnieniu od wojowników nie mógł spożywać napojów odurzających, zaplatać włosów i używać węzłów w ubiorze, nie wolno mu było zbliżać się do stosu pogrzebowego, dotykać psa i surowego mięsa, miał nakaz oddalania się na dźwięk szczęku oręża itp. (Dumézil, 1948, s. 27–30).

Widoczny tu proces społecznego zamykania się pewnych grup funkcjonalnych przypomina nieco mechanizm krystalizacji feudalnego układu stanowego. Do ciekawych faktów należy ewidentny przejaw ekskluzywizmu plemiennie-religijnego dokonany przez niektóre starożytne szczepy germańskie. Ludy te przeszły jakąś reformę religijną, w wyniku której wycofały prastare wyobrażenie indoeuropejskiego boga jasnego nieba imieniem *deywós* i zastąpiły je nowym określeniem *ghutom* (por. niem. Gott, ang. God) oznaczającym odtąd boga, do którego zanosi się wezwania. Nie wiadomo, w jakiej mierze to nowe imię boga tkwi w plemiennej nazwie Gotów. Niektórzy historycy są skłonni sądzić, że Goci, którzy na początku nowej ery podjęli wędrówkę ze Skandynawii nad Morze Czarne, przemierzając ziemie dzisiejszej Polski, wykształcili swoją tożsamość etniczną właśnie na bazie związku kultowego lub silnie odczuwanej tradycji mitycznej (Heather, 1998). Ich opisywana archeologicznie kultura, zwana wielbarską, była początkowo „odporna” na kontakty z sąsiednimi ludami, np. kulturą przeworską. Można przypuszczać, że celowo stronili oni od adaptacji sąsiedzkich rytuałów (Kokowski, 2007). Separatyzm ten widoczny jest w regułach obrzędowości pogrzebowej Gotów przestrzegających zakazu chowania do ziemi narzędzi pracy i uzbrojenia. Przez trzy wieki był to lud migrujący, którego spoiwem była specjalnie pielęgnowana religia legitymizująca nowe dynastie królewskie, ale też dająca atrakcyjną formę identyfikacji miejscowym grupom, które przez konwersję pragnęły realizować gocką peregrynację do położonej gdzieś na wschodzie krainy zwanej Oium. Nazwa ta oznaczała soczystą łąkę i zapewne nasuwała skojarzenia z omawianym dawnym wyobrażeniem eschatologicznym o rajskim pastwisku. Zaangażowani w walkę naczelnicy, odważni wojownicy mogli nawet liczyć na pośmiertne ubóstwienie, o czym wspomina dziejopis Gotów Jordanes. W dziele *Getica* mówi on o takich ludziach jako półbogach z rodu Asów (*semideos, id est anses*). Nie jest wykluczone, że w początkowym okresie wędrówki akces do wspólnoty Gotów był obwarowany konkretnymi wymogami w zakresie życia religijnego, być może nakazem rygorystycznie przestrzeganej lojalności wobec bóstw tego ludu. Domyślać się można, że poza wspólnotą Gotów nie wyobrażano sobie możliwości osiągnięcia pośmiertnej deifikacji.

Tendencja do ekskluzywizmu religijnego widoczna w życiu niewielkich wspólnot funkcjonalnych mogła zaznaczać się wcześniej w ramach organizacji klanów i rodów totemicznych. Pomijając zawiłe dyskusje nad istotą pierwotnej organizacji klanu, wystarczy wskazać, że początkowo miała ona silne podstawy religijne i mityczne. Możemy śledzić rozmaite przejawy zobowiązania wobec rodu jako społecznego nadzorcy, egzekutora, ale też dłużnika w sferze powinności religijno-rytualnych. Antyгона w obliczu tragicznego wyboru ostatecznie decyduje się spełnić obowiązek

rodowy i pochować zmarłego brata Polinejesa – mimo zakazu królewskiego. Gdy Odyseusz odwiedza Hades, przybywa do niego duch Elpenora, prosząc o należyty pochówek dla swego pozostawionego bez czci ciała. Elpenor wzywa do dopełnienia obrzędu i uświadamia Odyseuszowi nieszczęścia, jakie niechybnie bogowie zesłają na króla Itaki i na jego ród, gdy zapomni o obowiązku urządzenia pochówku. Ród zatem ponosi konsekwencje niedopełnienia koniecznego rytuału przez jednego z jego członków. Odmowa bezwzględnej lojalności wobec klanu pozbawia każdego z członków szans na religijnie godziwą egzystencję.

Do drastyczniejszych przykładów mogących potwierdzić taką tezę należą losy mitycznych kobiet dzieciobójczyń. Literackie dane porównawcze, które dotyczą okoliczności i motywów działania bohaterek uśmiercających własne dzieci z powodów naruszenia stabilności klanu, zdają się dowodzić odległej prehistorii takich zasad religijnej sankcji rodowej. Oto Altea pozbawia życia swego syna za to, że ten podczas sprzeczki zabił jej braci. Prokne przez zabójstwo własnego dziecka dokonuje zemsty na swym małżonku (Karamucka, 2011). W *Eddzie poetyckiej* występuje Gudrun, która zabija swoich synków, gdy dowiaduje się, że jej mąż, a ich ojciec, Atli dopuścił się zbrodni na jej braciach. Klan operował zasadą odpowiedzialności zbiorowej. Świadczą o tym przestrogi Elpenora kierowane do Odyseusza. To nie tylko Odyseusz odpowie za brak szacunku wobec zwłok zmarłego towarzysza, ale konsekwencje poniosą także jego bliscy. Interesującym świadectwem na ten temat może być spektakularne znalezisko archeologiczne neolitycznego grobu zbiorowego z miejscowości Koszyce w Małopolsce. Pochowano tam kilkanaście spokrewnionych ze sobą osób w różnym wieku i różnej płci. Przy szkieletach matek spoczywały szczątki małych dzieci. Wszystkich uśmiercono uderzeniem siekierką kamienną w głowę, a następnie ułożono i wyposażono zgodnie z rytuałem. Analiza genetyczna wykazała, że był to klan (Przybyła, Szczepanek, Włodarczak, 2013). Wydaje się, że jednoczesna eksterminacja tego rodu musiała mieć powody religijne, skoro nie była to egzekucja, lecz uśmiercenie z troską o należyty pochówek. Motywy tego gestu pozostaną w sferze domysłu. Pouczający w tym kontekście jest następujący fragment z *Iliady*: „Zeusie przesławny, największy i inni nieśmiertelni bogowie / Tych, co pierwsi podepczą ten święty układ / niech mózgi ich samych i ich dzieci spłyną jak wino” (III, 298–300). Widzimy, że siła powinności religijnej powiązana z lojalnością i nieuniknioną odpowiedzialnością za naruszenie zakazu czy pogwałcenie jakiejś mitycznie określonej normy nie ma względu na np. uczucia rodzicielskie. Również perspektywa nieubłaganej śmierci, przelania krwi całego rodu, nie prowadzi do kwestionowania nawet najbezwzględniejszych wymogów religijnych. Zasady te nie wyłączają nikogo z kręgu podmiotów objętych sankcją ze strony rodowych bogów.

Wydaje się, że w poglądach ludzi sprzed tysiącleci nie istniała możliwość egzystencji poza wspólnotą krewnych i jej religijnie zadekretowanym losem. Można częściowo zgodzić się z twierdzeniem, że pokrewieństwo (biologiczne i symboliczne) jest jedną z najstarszych form religii, a zarazem religijnego ekskluzywizmu (MacIntyre, 2004). Przypomnijmy, że logika podziałów totemicznych przewidywała specjalne zasady wykluczenia. To, czemu hołdował klan A pozostający pod patronatem danego totemu, było zakazane dla klanu B mającego inne mityczne genealogie i koneksje.

Każdy z klanów kultywuje inny zestaw wierzeń i praktyk (Lévi-Strauss, 1998). Niezależnie od przynależności do tego czy innego klanu każdego obowiązywała jednakowa zasada partycypacji. Sprowadzała się ona do uczestniczenia w przewidzianej dla danej grupy religii, a nade wszystko do respektowania określonych zasad moralnych, praktykowania rytuałów, wypełniania przyrzeczeń sankcjonowanych religijnie. Taki schemat wierzeń zakotwiczony w morfologii społecznej dokumentują dane z mitologii indoeuropejskich. Bogowie są w nich postrzegani jako przedstawiciele rodziny, dynastii. Rzymski Jupiter, indyjski *Dyaus pita*, grecki *Dzeus patēr* kontynuują nazewniczo pierwotne określenie głównego boga jasnego nieba jako ojca klanu. Relacje zachodzące w łonie rodziny bogów wyznaczały wzorce i ideały, którymi mieli się kierować zwykli śmiertelnicy.

W kontekście dotychczasowych uwag nasuwa się pewna konkluzja. Prawdą jest, że pierwotna religia indoeuropejska nie należała do uniwersalistycznych systemów wyznaniowych, stanowiła raczej konglomerat wyobrażeń i praktyk. W pewnych okolicznościach stan taki nie przewidywał działania ekskluzywizmu. Dopuszczalne było wchłanianie obcych elementów religijnych. Wymowny byłby tu przykład dawnych Słowian, którzy znakomitą część terminologii religijno-etycznej zapewne przejęli od ludów irańskich i z czasem przyswoili ją tak dogłębnie, że pozbyli się świadomości dysponowania jakimś obcym słownictwem (Reczek, 1985). Początkowo więc nie mieli zamkniętego, homogenicznego zasobu wierzeń i opisujących je słów.

Przez tysiąclecia nie funkcjonowało pojęcie religii i wyznawcy, co nie oznacza, że zawsze brakowało intuicji przynależności do określonej wspólnoty wiary. Przykład misji i tragicznej śmierci św. Wojciecha, który zginął z rąk pogańskich Prusów, podsuwa ciekawe wnioski. Swoim przybyciem na terytorium tych ludów Wojciech naruszył ich poczucie bezpiecznej egzystencji. Został przez nich uznany za czarownika sprowadzającego kataklizmy. W przekazach hagiograficznych nie ma mowy o tym, że zagrażał on konkretnej religii. Źródła podają jedynie, że w kraju zamieszkanym przez Prusów obowiązuje wspólne prawo i jeden sposób życia (*communis lex imperat et unus ordo uiuendi*), zaś misjonarze to ci, którzy mają inne i nieznane prawa (*qui estis alterius et ignote legis...*) (Knaparski, wyd. 2009, I, 28).

Chociaż podane przekazy nie operują pojęciem religii, to jednak sugerują lokalne poczucie odmienności czy swojskości w zakresie, który my obecnie określilibyśmy mianem religii. Były to zwyczaje, prawa, sposoby życia, ale tak doniosłe w ocenie autochtonów, że ich naruszanie oznaczało niewyobrażalną katastrofę. Wydaje się, że była to prawidłowość typowa dla wielu dawnych ugrupowań indoeuropejskich. Nie ma zatem przeszkód w poszukiwaniu tak zawoalowanych przejawów wyłączności czy religijnego ekskluzywizmu nawet w odniesieniu do kultur odległych czasowo. Po odpowiednim przeformułowaniu definicyjnym pojęcia religii można realizować historyczne studia nad tym zagadnieniem. Nie wolno jednak zapominać o metodologicznej ostrożności. Zalecane jest wystrzeganie się bezwiednego wykorzystywania współczesnych kategorii w interpretacji zjawisk kulturowych z przeszłości.

Literatura

- Benveniste, E. (1945). La doctrine médicale des Indo-Européens. *Revue de l'Histoire des Religions*, 130, 5–12.
- Danka, I. R., Witczak, K. T. (1998). Three Indo-European Terms for „God” and the So Called G. Dumézil's Theory. *Studia Indogermanica Lodziensia*, 1, 43–44.
- Dumézil, G. (1930). La préhistoire indo-iranienne des castes. *Journal Asiatique*, 216, 109–130.
- . (1948). *Mitra – Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. Paris: Gallimard.
- . (1969). *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . (1999). *Mythes et dieux des Indo-Européens*. Paris: Flammarion.
- Gurney, O. R. (1977). *Some Aspects of Hittite Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Haas, V. (1994). *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.
- Haudry, J. (1992). *Les Indo-Européens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Heather, P. (1998). *The Goths*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.
- Kanapariusz, J. (2009). *Świętego Wojciecha żywot pierwszy* (oprac. J. Karwasińska, tłum. K. Abgarowicz). Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Karamucka, M. (2011). Dzieciobójstwo jako wyzwanie dla dramatu. *Acta Universitatis Wratislaviensis nr 3305. Classica Wratislaviensia XXXI*.
- Kokowski, A. (2007). *Goci od Skandzy do Campi Gothorum (od Skandynawii do Półwyspu Iberyjskiego)*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Kowalski, A. P. (2017). *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prehistorycznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Leger, L. (1900). Études sur la mythologie slave. L'idée de la mort et de la vie d'outre-tombe. *Revue de l'Histoire des Religions*, 42, 1–8.
- Lévi-Strauss, C. (1998). *Totemizm dzisiaj* (tłum. A. Steinsbergowa). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lyle, E. B. (1982). Dumézil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure. *History of Religions*, 22(1), 25–44.
- MacIntyre, F. (2004). Was Religion a Kinship Surrogate? *Journal of American Academy of Religion*, 72(3), 653–694.
- Mallory, J. P. (1989). *In Search of Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*. London: Thames and Hudson.
- Przybyła, M. M., Szczepanek, A., Włodarczak, P. (2013). *Koszyce, stanowisko 3. Przemoc i rytuał u schyłku neolitu*. Kraków, Pąkowice: Wydawnictwo Profil-Archeo.
- Puhvel, J. (1969). „Meadow of the Otherworld” in Indo-European Tradition. *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung*, 83(1), 64–69.
- Reczek, J. (1985). *Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki językowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sergent, B. (2003). Les troupes de jeunes hommes et l'expansion indo-européenne. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 29(2), 9–27.
- Taracha, P. (2009). *Religion of Second Millennium Anatolia*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Wikander, S. (1983). *Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*. Lund: Hakan Ohlssons Buchdruckerei.
- Witczak, K. T., Kowalski, A. P. (2002). Rytuał ciałopalenia w kontekście indoeuropejskich wyobrażeń na temat śmierci. W: J. Wrzesiński (red.), *Popiół i kości. Funeralia Lednickie. Spotkanie 4* (s. 59–74). Wrocław: Muzeum Śląskie w Sobótce.