

JACEK WOŹNY  
BYDGOSZCZ

## SYMBOLIKA ŚMIERCI I RYTUAŁÓW POGRZEBOWYCH W KULTURACH WCZESNOTRADYCYJNYCH NA ZIEMIACH POLSKICH

Śmierć jest najgłębszym i najbardziej znaczącym faktem życia, który nawet najmizerniejszego z wszystkich śmiertelników wynosi ponad codzienność i bezbarwność egzystencji. Jedynie fakt śmierci sprawia, że pytanie o sens życia nabiera głębi. Przesłanie Mikołaja Bierdiajewa (VAN DER LEEUW 1997, s. 175), wypływające z nowożytno-europejskiej tradycji kulturowej, wprowadza nas w problematykę symbolizmu śmierci rytuałów pogrzebowych. Zagadnienie to poza kulturą nowoczesną posiadało zmienny i złożony charakter. Dlatego sposób jego ujęcia powinien obejmować historyczne wzory percepcji śmierci, idee łączące się z mitologiami zmarłych jak też ich odzwierciedlenia w rytuałach pogrzebowych, dokumentowanych badaniami archeologicznymi.

### *1. Historyczne wzory percepcji śmierci*

Wyróżnić można trzy historyczne przeciwstawne sobie, wzory wyobrażeń o śmierci. Nawiązują one w pewnym zakresie do teorii Jerzego Kmity, który scharakteryzował typy kultur: wczesnotradycyjny, późnotradycyjny oraz nowoczesny w oparciu o relacje pomiędzy działaniami regulowanymi w trybie techniczno-użytkowym i symbolicznym (KMITA 1995, s. 278). Badanie wzorów percepcji śmierci wymaga zmodyfikowania wspomnianej teorii. Przesłanką w tym względzie jest fakt, iż Jerzy Kmita wskazał właściwą egzemplifikację początków kultury późnotradycyjnej w narodzinach myśli platońskiej chrześcijaństwa (KMITA 1995, s. 283-284).

### 1.1. Śmierć nowoczesna

Podstawową cechą nowoczesnego rozumienia życia jest jego liniowa rozciągłość pomiędzy granicznymi biegunami narodzin i śmierci. Czas pomiędzy nimi dzielimy na mniejsze odcinki, których granice oznaczają wielkie fazy przejściowe: dojrzałość, małżeństwo, początek pracy zawodowej, emerytura, ciężka choroba itp. Poszczególne odcinki życia w nowożytnym sensie nie są sobie równoważne, bowiem każdy z nich posiada inną wartość. To, co działo się przed naszymi narodzinami, nie należy do naszego życia, to zaś, co nastąpi po naszej śmierci, może być tylko przedmiotem naszej wiary (VAN DER LEEUW 1997, s. 174). W kulturze Zachodu śmierć doświadczana jest jako przerwanie zarówno dla człowieka zmarłego, który rozstał się z życiem, jak i dla żałobników odsuniętych na jakiś czas od społeczeństwa. Załamał się wzorzec śmierci z tradycyjnymi zakazami i poczuciem zła. Przybrała ona na koniec charakter zupełnie świecki (ARIES 1989, s. 598-603).

### 1.2. Śmierć w kulturze późnotradycyjnej

W eschatologii chrześcijańskiej, reprezentującej typ kultury późnotradycyjnej, życie miało swój kres, ale nie zbiegał się on nigdy ze śmiercią fizyczną. Dalsze istnienie było oczekiwaniem w spokoju i spoczynku na to, co według obietnicy Kościoła stanowiło prawdziwy koniec życia: zmartwychwstanie w chwale i życiu przyszłym. Święte życie posiadało kolistny przebieg a śmierć była elementem jego periodyczności (ELIADE 1993, s. 266-267). W świadomości religijnej granica pomiędzy życiem a śmiercią dzieliła dwa stany istnienia.

Chrześcijańskie wyobrażenie śmierci zawierało się w ogólnej koncepcji czasu cyklicznego ograniczonego. Pismo Święte głosiło, że zapowiedzią końca świata będzie ciąg klęsk kosmicznych i historycznych. Po nadejściu Mesjasza wstaną martwi, Bóg odniesie zwycięstwo nad śmiercią i nastąpi odnowienie świata. Myśl chrześcijańska usiłowała w swojej doktrynie eschatologicznej przekroczyć stare motywy wiecznego powtarzania się, uwolnić człowieka od konieczności okresowej regeneracji, pozostawiając oczekiwanie na nowy akt stworzenia (TOKARCZYK 1986, s. 132-150). Śmierć nie była tu momentem, w którym by przeciwstawiały się sobie istnienie i nicość, jak w kulturze nowoczesnej.

### 1.3. Śmierć w kulturze wczesnotradycyjnej

W kulturach wczesnotradycyjnych wyobrażenia o śmierci wynikały z koncepcji czasu cyklicznego nieskończonego, regenerującego się okresowo

od podstaw (ELIADE 1993, s. 272). W najstarszych okresach dziejów śmierć rozumiana była wielorako, gdyż najprawdopodobniej zakres doświadczeń łączących się z umieraniem był dawniej o wiele szerszy niż dzisiaj. Słownictwo praindoeuropejskie wiązało ze śmiercią różnorodne znaczenia, takie jak zanikanie, odchodzenie, drętwienie czy stłumienie, oraz doświadczenia, utożsamiające śmierć z chorobami, działaniami obrzędowymi, zmianami stanu ciała i zabijaniem (KOWALSKI 1999, s. 180-181). W każdym wypadku nie była ona traktowana jako ostateczny fakt ludzkiej egzystencji. Śmierć była stanem przejściowym, którym można kierować za pośrednictwem odpowiednich ceremonii (LEACH, GREIMAS 1989, s. 81-83).

Ponieważ zgon nie stanowił granicznego punktu egzystencji, nie był też w kulturach wczesnotradycyjnych postrzegany jako naturalna a przez to oczywista przypadłość każdego człowieka. Śmierć wyjaśniano wyłącznie jej aktualnymi okolicznościami. Wobec tego pytanie o przyczynę śmierci oznaczało za każdym razem co innego. Nie było zatem problemu przyczyn śmierci w ogóle. Nie było także rytualnie manifestowanej odpowiedzi i standaryzowanej reakcji na taki problem (KOWALSKI 1999, s. 179).

Wydaje się, że ważniejsze znaczenie wówczas posiadało to, kim byli zmarli, jak silną posiadali moc i jak rozstawali się z życiem. Pod koniec neolitu śmierć została w specyficzny sposób odkryta, uświadomiona nie jako wydarzenie egzystencjalne, ale jako kryterium pozwalające oddzielić ludzi od bogów a także umieranie gwałtowne od naturalnej śmierci (KOWALSKI 1999, s. 181). Potwierdzeniem tego przypuszczenia są zmienne losy zmarłych w przekazach mitologicznych.

## 2. *Mitologie zmarłych*

Chociaż myśl mityczna odsuwa wszelkie wprost wypowiedane sądy o śmierci, dotrzeć można do podstawowych zasad kształtujących owe poglądy. Są one zróżnicowane na dwie główne grupy wyobrażeń, dzielące zmarłych według rodzaju poniesionej śmierci.

### 2.1. *Śmierć gwałtowna*

Wzór śmierci gwałtownej występował w mitologiach północnoeuropejskich. Tylko ci, którzy padli w boju, trafiali do Walhali - niebiańskiej siedziby Odyna. Na miejscu czekały wojowników nieustanne radości pojedynków, ćwiczeń i turniejów. Zadaniem armii Odyna było wspomaganie

ziemskich walk plemion germańskich oraz oczekiwanie na ostateczne starcie z siłami zagrażającymi porządkowi kosmosu (ROŚ 1969, s. 252-253). Całkowicie inny był los ludzi umierających „dobrą naturalną śmiercią”. Wędrowali oni do podziemnej siedziby bogini Hel. Pobyt w jej państwie nie miał radosnego charakteru, był raczej trwaniem w spokoju i rozplynięciem się w nicości (ROŚ 1969, s. 236).

Mitologie północnoeuropejskie lokowały w siedzibach niebiańskich zarówno najważniejszą grupę zmarłych – obrońców, jak i szerzej pojmowane źródła dobrobytu (PIEKARCZYK 1979, s. 100). Zbliżone sposoby różnicowania zmarłych: na bohaterów – wojowników i zwykłych ludzi, występują w innych systemach mitologicznych, np. w mistyczno-wojennej wizji świata Azteków (FRANKOWSKA 1987, s. 266-268), w mitologiach Irańczyków (BOYCE 1988, s. 30-31), Ariów (RADHAKRISHNAN 1958, s. 257) oraz ludów ugrofińskich (SZYNKIEWICZ 1984, s. 78-79).

## 2.2. Śmierć naturalna

Inny model wyobrażeń o śmierci występował w mitologii Słowian. Życie pozagrobowe trwało w ciemnej i mglistej krainie podziemnej, którą władał Weles – określany także jako patron bogactwa. Dusze ludzi naturalnie zmarłych chroniły zasiewy oraz roztaczały opiekę nad zbiorami przechowywanymi w spichlerzach. Dzięki temu, że przebyły niezakłócenie wszystkie fazy cyklu kosmicznego, zaliczano je do sfery płodności, której głównym symbolem wśród społeczeństw rolniczych pozostawała ziemia (TOMICCY 1975, s. 138-139). Odmienne los czekał ludzi ginących nagłą, przedwczesną śmiercią. Zatrzymywali się oni w połowie drogi do ostatecznego spoczynku i musieli trwać w stanie wiecznego „niezaspokojenia” wewnętrznej mocy. Na skutek tego stawali się symbolicznie istotami nieprzyjawnymi, zagrażającymi doczesnym wartością życia (PEŁKA 1987, s. 67).

Wegetacyjny rolniczy sposób myślenia o zmarłych towarzyszył ludziom, gdy na podobieństwo nasion czuli się włączeni w obieg czasu cyklicznego nieskończonego. Pogląd ten różnił się zdecydowanie od mistyczno-wojennych mitologii zmarłych, funkcjonujących wśród myśliwych i wojowników, między innymi w tradycji skandynawskiej oraz ugrofińskiej. Dzięki impulsom płynącym z południa na ziemie polskie we wczesnym neolicie upowszechniała się uprawa roli a wraz z nią uznanie wartości niezakłóconej śmierci, następującej po wyczerpaniu mocy życia (KOWALSKI 1991, s. 31-42).

### 3. Symbolika zmarłych i rytuałów pogrzebowych

Dotychczasowe ustalenia wskazują, że w kulturze wczesnotradycyjnej ważniejszą rolę pełnili zmarli, aniżeli ogólny problem śmierci. Przyczyny utraty życia podlegały wartościowaniu, zgodnie z obowiązującymi preferencjami kulturowymi. Ludzie zmarli posiadali jednak zawsze przypisaną siłę o pochodzeniu sakralnym. Fenomen tego zjawiska rozpatrywać można w trzech odrębnych aspektach: mocy zmarłych, więzi ze społeczeństwem oraz ochrony tradycji kulturowej. Wobec braku w kulturze wczesnotradycyjnej standaryzowanego podejścia do śmierci, właściwa charakterystyka rytuałów pogrzebowych łączy się z analizą symboliki zmarłych.

#### 3.1. Sakralna moc zmarłych

Do głównych cech symbolizmu zmarłych, przenoszonego na rytuały pogrzebowe, należała emanacja sakralnej siły (VAN DER LEEUW 1997, s. 117-121). Przerastała ona żywych, lecz jednocześnie wymagała ciągłego podtrzymywania. Fakt określany przez nas mianem śmierci, traktowany współcześnie jako wartość absolutna, dla społeczeństw wczesnotradycyjnych był tylko stanem przejściowym. Należało go przewyciężyć ceremonią pochówku. Była to sytuacja niebezpieczna dla zmarłego oraz osłabiająca moc wszystkich, którzy mieli z nim jakiś związek.

Od właściwego spełnienia zwyczajów żałobnych zależała nie tylko ciągłość życia społecznego, lecz także – odnowione – życie przyszłe samego zmarłego. Przejście z grupy do grupy, z jednej sytuacji społecznej do następnej, postrzegane było zawsze jako istotny element egzystencji. Do takiej kategorii zaliczały się również obrzędy towarzyszące pogrzebowi. Umożliwiały one okiełznanie sakralnej siły zmarłych a równocześnie chroniły przed ich wpływem pozostałych uczestników ceremonii pogrzebowych (VAN GENNEP 1977, s. 2-3).

W obrębie społeczeństw wczesnotradycyjnych większość rytuałów przejścia była nie tylko metaforą śmierci, ale także duchowego oczyszczenia. Kontakt ze zmarłymi obejmował fazę przygotowań, moment właściwego pochówku oraz obrzędy oczyszczające żałobników przed ich powrotem do lokalnej wspólnoty (WOŹNY 2000, s. 126). Najdoskonalszym żywiołem był w tym względzie ogień, dzięki temu, że przyspieszył wszelkie zmiany materii a równocześnie umożliwiał zachowanie rytualnej czystości. Wykorzystanie ognia w obrzędach pogrzebowych odsłania jeden z podstawowych

aspektów wczesnotradycyjnej symboliki śmierci: jej przejściowy charakter, odpowiadający pośredniczącej roli żywiołu ognia (CIRLOT 2000, s. 489-490).

Ślady działalności ognia spotykane są w grobowcach megalitycznych przy czym wielokrotnie wiązały się one z symbolicznym, oczyszczającym wypaleniem ich podłóg i ścian komór (KRZAK 1994, s. 107). Istotną rolę odgrywać mogło w innych wypadkach stosowanie do wykończenia wnętrza komory megalitów przepalonego gruzu krzemienno-suwrowca o jednoznacznych związkach z symboliką ognia (KRZAK 1994, s. 225). Kilka podobnych obiektów wystąpiło na cmentarzyskach kultury amfor kulistych (TETZLAFF 1963, s. 3; KEMPISTY 1964, s. 389-391). W odróżnieniu od znanych przykładów rozpalania ognia we wnętrzu komory megalitów, paleniska sytuowane na zewnątrz znajdowały się w pobliżu wejścia, zwykle od południowej lub wschodniej strony grobowców (KOWALCZYK 1964, s. 217-225).

Ślady rozniecania ognia występują również na cmentarzyskach kultury ceramiki sznurowej w schyłkowej fazie neolitu. Na obszarze Śląska wypalanie ścian i wnętrza komory grobowej interpretowano jako zabiegi puryfikacyjne, organizujące świętą przestrzeń, którą należało oczyścić. W innych wypadkach dostrzegano ślady operowania ogniem już po złożeniu zwłok, aczkolwiek nie zawsze wiązały się one z równoczesnym nadpaleniem kości (SZAFRAŃSKI, 1987, s. 111-115).

Dalsze przykłady palenisk cmentarnych pochodzą z wczesnej epoki brązu, z grobowców kultury unietyckiej. Na terenie nekropolii kurhanowej w Szczepankowicach krąg ognisk wyznaczał rozmiary i zasięg konstrukcji. Według W. Sarnowskiej, stratygrafia stanowiska wskazuje, iż rozpalano ognie, aby dopiero później na nich układać największe głady wieńca kamiennego otaczającego pochówek (SARNOWSKA 1969, s. 22).

Rozpalanie ognia w obrębie przestrzeni grzebalnej udokumentowano wielokrotnie na terenie nekropolii z II okresu epoki brązu, związanych głównie z kulturą trzciniecką. Między innymi w Dominikanówce (MACHNIK 1960, s. 80) Guciowie, (ROGOZIŃSKA—GOSZCZYŃSKA 1966, s. 53) i Łubnej (Gardawski 1959, tabl. LXIII) stwierdzone zostały paleniska otaczające centrum grobowca i jednocześnie wyznaczające je swym regularnym układem. Problem interpretacji palenisk z nekropolii trzcinieckich rozstrzygany bywa zgodnie z powszechnym i ogólnikowym równocześnie wzorem niesprecyzowanych czynności rytualnych. Badacze przychylają się też ku łączeniu owych obrzędów z etapem następującym

raczej po złożeniu szczątków stosu lub zwłok w centrum kurhanu (ROGOZIŃSKA – GOSZCZYŃSKA 1966, s. 52-54).

Na podstawie przeglądu sytuacji, w których paleniska towarzyszyły pochówkom, zauważyć można zróżnicowanie tego zjawiska. Jego istota jednak pozostawała niezmienna, wiążąc się z etapem pogranicza obrzędów pogrzebowych i opuszczania cmentarzyska, bądź samej konstrukcji grobowej. Stąd większość ognisk służyła oczyszczaniu świętej przestrzeni lub miejsc które do niej prowadziły (korytarzy, przerw w obstawie kamiennej itd.).

### 3.2. Społeczna więź zmarłych

Ludzie zmarli emanowali mocą, eliminowaną dzięki oczyszczającemu działaniu ognia w rytuałach pogrzebowych. Zarazem jednak pozostawali członkami archaicznych społeczności pod postacią duchów opiekuńczych (WOŹNY 2000, s. 93-94). W związku z tym dobra stanowiące ich własność za życia, stawały się również składnikami rytuałów pogrzebowych. Zgodnie z koncepcją synkretyzmu kultur wczesnotradycyjnych przedmioty i obiekty o charakterze użytkowym jednocześnie rozumiane były jako nośniki magiczno-religijnej mocy (KOWALSKI 1999, s. 80-84). Więź społeczna zmarłych przejawiała się między innymi poprzez symbolikę domostw, w których mieli oni przebywać po śmierci. W społecznościach wczesnorolniczych grób przejął znacznie nocnego, mrocznego pobytu ludzi. W ten sposób stał on się odpowiednikiem określonych, pierwotnych cech domu. Potwierdzają to wczesne tradycje indoeuropejskie, będące odległą aluzją do pierwotnie spójnych cech domostwa, obejmującego fazę życia i fazę śmierci, rozdzielonych później przez granice stref mieszkalnych i sepulkralnych (KOWALSKI 1991, s. 32-33). Rzadziej eksponowano inne elementy łączące groby i domostwa. Stefan Nosek podkreślał m.in. duże podobieństwa pomiędzy budowlami słupowymi odkrytymi przez W. Chmieleckiego w obrębie grobowców kujawskich kultury pucharów lejkowatych a konstrukcją chat mieszkalnych kultury amfor kulistych (NOSEK 1967, s. 286), natomiast B. Balcer wysunął tezę, iż w grobowcach późnoneolitycznych na terenach lesowych Małopolski występowały te same formy wkopów zastosowane jako komory grobowe, które w osadach środkowoneolitycznych budowane były do celów gospodarczo-produkcyjnych (BALCER 1989, s. 352). Podobne wnioski formułował W. Schulz, stwierdzając analogie w konstrukcji późnoneolitycznych budynków (Klein Meinsdorf) i wczesnobrązowych grobowców (Leubingen) z Niemiec (SCHULZ 1923, s. 81-82).

Archeolodzy analizujący problematykę epoki brązu czerpali wiele odniesień dla cmentarzysk ciałopalnych ze wspomnianych poglądów badaczy neolitu. Jerzy Gąssowski poszukiwał odzwierciedlenia idei grobu – domostwa w zwyczaju grzebania zmarłych pod nasypem kurhanu, podkreślając, że powszechnym terenem występowania kurhanów są obszary stepowe, na których rozwijała się gospodarka pasterska i dominowały siedziby mieszkalne w formie jurt oraz szałasów stożkowego kształtu (GĄSSOWSKI 1957, s. 22-23). Nieco inaczej związki symboliczne pomiędzy grobami i domostwami interpretował T. Malinowski. Stwierdził on bowiem, że budowle nagrobne w tradycji łużyckiej oraz pomorskiej są echem dawnych zwyczajów przyznających zmarłemu prawo do tego wszystkiego, czym rozporządzał za życia a więc również i do zajmowanego przez niego mieszkania. Dowodów dla swej hipotezy T. Malinowski poszukiwał w przykładach konstrukcji drewnianych nad pochówkami kultury łużyckiej i obudowach grobowców kultury pomorskiej (MALINOWSKI 1962, s. 90).

Konstrukcje określane w literaturze przedmiotu jako „domki zmarłych” typowe były dla zachodniej części Niżu środkowoeuropejskiego w starszych okresach epoki brązu. Nawiązują do nich regularnie rozmieszczone słupy odkryte w Mikowicach, pow. namysłowski i Skoroszowie, woj. wrocławskie, gdzie wyznaczały one czworobok, w obrębie którego znajdowała się jama grobowa (KŁOSIŃSKA 1994, s. 22-24). Ślady konstrukcji drewnianych wystąpiły również w Kietrze. Słupy pełniły zapewne funkcje konstrukcyjne w obrębie jamy pochówkowej, podtrzymując zadaszenie osłaniające „trumnę”. Według M. Gedla być może nad niektórymi grobami typu kietrzańskiego wznosiły się drewniane konstrukcje nagrobne, w formie tzw. domku zmarłych (GEDL 1984, s. 7-21). Elżbieta Kłosińska wskazała, że idea budowy dużych, prostokątnych komór grobowych wykładanych drewnem, składania pochówków w trumnach z dranic czy kłód drewnianych oraz wnoszenia nad nimi obiektów w typie „domków zmarłych” (Totenhaus) zdaje się być wyrazem zwyczajów przyznających zmarłemu prawa do posiadania siedziby, jaką zajmował za życia. Drewniane konstrukcje wokół pochówków pochodzą m.in. z cmentarzysk trzcinieckich w Żernikach Górnych, Borku – co dość prawdopodobne – spod nasypów nekropolii w Okalewie. Założenia „domku zmarłych” odślonięto także w Wolicy Nowej, zaś zarysy słupów przy niektórych obiektach konstantynowskiej grupy kultury łużyckiej



wskazują na możliwość wznoszenia analogicznego typu konstrukcji (KŁOSIŃSKA 1994, s. 24).

Aprobatę istnienia symbolicznej idei grobu – domu zawierają też studia nad kulturą grobów kloszowych, prowadzone przez T. Malinowskiego, G. Proniewskiego i J. Michalskiego. Wyrażają oni wspólnie sugestię, że „jeżeli w formie grobów wolno dopatrywać się podobieństwa do zamieszkałych przez ludność ówczesną domostw, to klosz najbardziej przypomina jurę koczownika, zwłaszcza, że na brzegu swym nosi jakby sznurek, za pomocą którego niby ściągnięto poły wyobraźnalnej jurty skórzanej, zwężając ją przez to u dołu (PRONIEWSKI 1921, s. 91). Gdyby przyjąć słuszność takiej hipotezy, jak sądził J. Michalski, pozostałoby to w zgodzie z kamienną konstrukcją skrzynkowych grobów kultury pomorskiej, będących prawdopodobnie odbiciem budowli mieszkalnych. Powieleniem tej samej idei byłyby przypadki znajdowania urn domkowych we wnętrzu kamiennych komór grobowych (MICHALSKI 1977, s.142-144).

W obrębie tradycji grzebalnej kultury przeworskiej za pozostałości „domu zmarłego” uznano ślady słupów na obrzeżu jam pochówków szkieletowych, jak również drewniane komory grobowe w tzw. grobowcach książęcych. Są one wyjaśniane wiarą w kontynuację ziemskiego życia, składają bliskich zmarłego do zapewnienia mu odpowiedniego schronienia (domu). Udokumentowane są także groby popielnicowe z prostokątnymi obudowami drewnianymi (Nosocice) oraz przypadki występowania na współczesnych im osadach kultury przeworskiej (Poświętne) pochówków popielnicowych, które – chociaż pojedyncze – mogą nawiązywać do wyobrażeń związanych z ideą domu zmarłego. W opinii badaczy funkcję „mieszkania dla duszy” spełniały również kamienne stele nagrobne (NIEWĘGŁOWSKI 1981, s. 123-128).

Kosmologiczna symbolika domostwa jest zaświadczana wśród wielu społeczeństw archeologicznych. Mniej lub bardziej wyraźnie, mieszkanie uznane zostaje tam za imago mundi, czego przykłady odnaleźć można na wszystkich poziomach kultury (ELIADE 1988, s. 32). Implikacje wynikające z przytoczonych opinii o zależnościach symbolicznych pomiędzy grobami a domostwami doprowadzają do wniosku, że groby miały tę samą symbolikę kosmologiczną i funkcjonalną co domy; były bowiem domami zmarłych, w których okresowo oni przebywali.

### 3.3. Zmarli w tradycji kulturowej

W kulturze wczesnotradycyjnej ludzie zmarli posiadali siłę o charakterze sakralnym, lokalizowani byli według ścisłych zasad w obrębie społeczeństwa a zarazem strzegli jego moralności i obyczajów, wspomagając też żywych w chwilach zagrożenia. Ziemia rodzinna każdego ludu posiadała swoje punkty charakterystyczne, służące „oswojeniu najbliższego” otoczenia. Mogły być nimi elementy bardzo widoczne i powszechnie zrozumiałe, jak sakralizowany krajobraz z grobowcami i cmentarzyskami. Wypełniony nimi pejzaż był zapisem historii osobistej i plemiennej. Niezależnie od tego, czy rozważamy wędrownie społeczności myśliwych i zbierraczy, czy też osiadłych rolników, stabilizatorami ich egzystencji pozostawali przodkowie (TUAN 1987, s. 189-203).

Wczesne przykłady tradycyjnej roli zmarłych w rytuale pogrzebowym pochodzą z neolitycznych osad Anatolii i Bałkanów. W Catal Hüyük pochówki męskie i kobiece składano pod podłogami budynków mieszkalnych. Na terenie młodszych osad w Hacilar i Lepenskim Virze podobnie lokowano tylko pochówki dziecięce. Silną więź ze zmarłymi przodkami ukazują rytuały młodszych społeczności naddunajskich z Kujaw. Groby w obrębie osady wystąpiły między innymi w Osłonkach, Biskupinie i Brześciu Kujawskim. W rytuałach tych przejawiały się jeszcze tradycyjne, zindywidualizowane praktyki pogrzebowe. Wyrazem wzrostu znaczenia praktyk zbiorowych i kształtowania się większych jednostek społecznych był zanik pochówków w domostwach i stopniowy rozwój cmentarzysk poza osadami, szczególnie od przełomu 4 i 3 tys. p.n.e. (GROBLICA 1996, s. 14-21).

W środkowym neolicie cmentarzyska zaczęły pełnić rolę miejsc wyznaczających terytoria wspólnot lokalnych. Tego rodzaju przeznaczenie według Janusza Piontka i Andrzeja Webera obejmowało też grobowce megalityczne kultury pucharów lejkowatych w mikroregionie łupawskim (PIONTEK, WEBER 1987, s. 13-34). Podobna rola cmentarzysk występowała wśród społeczności późnoneolitycznych. Przy nieobecności stałych osad można przypuszczać, że funkcję stabilizatorów tradycji osadniczej przejęły wtedy zapewne cmentarzyska kurhanowe, jako trwałe miejsca pochówków grup ludzkich eksploatujących otaczające je obszary (KADROW 1995, s. 111-113).

Integracyjna dla tradycji kulturowej funkcja zmarłych i ich miejsc pochówków spełniana była także w epoce brązu. Przejawiała się ona między innymi w zjawisku występowania na wielkich cmentarzyskach

ciałopalnych grobów pochodzących z kilku okresów, niekiedy w skupiskach, z których każde odpowiadało jednej fazie użytkowania nekropolii. Do rzadkości należały przypadki nawarstwiania się i wzajemnego niszczenia grobów. Tradycyjna rola cmentarzysk ciałopalnych może być ogólnie odczytywana poprzez przykłady rozgraniczania nekropolii od otoczenia, nie uszkodzanie starszych części przez późniejsze pochówki oraz pełnienie przez cmentarzyska podstawowego zadania stabilizacji lokalnych struktur osadniczych (WOŹNY 2000, s. 109-120).

#### 4. Zakończenie

Poszukiwania istoty symboliki śmierci i rytuałów pogrzebowych w kulturach wczesnotradycyjnych niejednokrotnie opierały się na wiedzy pochodzącej spoza archeologii. Szczególnie przydatne były nawiązania do historii porównawczej i fenomenologii religii. Dzięki nim wyrazić można obecnie przekonanie, że symbolika śmierci ulegała zmianom, uzależnionym od dominujących wzorów stosunku wobec sfery sakralnej. Synkretyzm wczesnotradycyjny łączył jeszcze elementy praktyczne z symbolicznymi w trudną do rozdzielenia całość światopoglądu (BUCHOWSKI 1993, s. 29-32). Powodowało to w konsekwencji niestandardyzowane podejście do śmierci. Dlatego trudno doszukiwać się w pradziejach jednolitych obrządków pogrzebowych. Istotniejsze były zapewne przyczyny śmierci, rozumiane jako etap cyklu życiowego. W związku z tym rytuały pogrzebowe stanowiły główne odzwierciedlenie określonych sposobów traktowania ludzi zmarłych, poprzez ochronę przed ich mocą, utrzymywanie więzi społecznej i tradycji.

#### LITERATURA

**ARIÈS P.,**

**1989** Człowiek i śmierć, Warszawa

**BALCER B.,**

**1989** Z badań nad budownictwem w kulturze pucharów lejkowatych. Podziemia osady na wzgórzu „Gawroniec” w Ćmielowie, woj. tarnobrzeskie, *Archeologia Polski*, t. 34, nr 2, s. 259-367

- BOYCE M.,**  
1988 Zaratusztrianie, Warszawa
- BUCHOWSKI M.,**  
1993 Magia i rytuał, Warszawa
- CIRLOT J. E.,**  
2000 Słownik symboli, Kraków
- ELIADE M.,**  
1988 Historia wierzeń i idei religijnych, t. 1, Warszawa  
1993 Sacrum, mit, historia, Warszawa
- FRANKOWSKA M.,**  
1987 Mitologia Azteków, Warszawa
- GARDOWSKI A.,**  
1959 Plemiona kultury trzcinieckiej w Polsce, *Materiały Starożytne*,  
t. 5, s. 7-189
- GASSOWSKI J.,**  
1957 O roli cmentarzysk jako źródeł do badania struktury społecznej  
ludności, *Archeologia Polski*, t. 1, s. 19-34
- GEDL M.,**  
1984 Wczesnołużyckie groby z konstrukcjami drewnianymi, Wrocław-  
Warszawa-Kraków
- GROBLICA S.,**  
1996 Symbolika domestykacji społeczności wczesnorolniczych na  
ziemiach polskich, Poznań (mpis w Instytucie Prahistorii UAM)
- KADROW S.,**  
1995 Gospodarka i społeczeństwo. Wczesny okres epoki brązu w Małopolsce,  
Kraków
- KEMPISTY E.,**  
1964 Cmentarzyska kultury amfor kulistych w Małoszewku i Sikorzu,  
pow. Płock, *Wiadomości archeologiczne*, t. 30, z. 3-4, s. 388-393
- KŁOSIŃSKA E.,**  
1994 Uwagi o kilku obiektach kurhanowych odkrytych w Mikowicach,  
woj. Opole, *Silesia Antiqua*, t. 36/37, s. 7-27
- KMITA J.,**  
1995 Jak słowa łączą się ze światem, Poznań
- KOWALCZYK J.,**  
1964 Lud amfor kulistych, część 2, *Z Otchłani Wieków*, t. 30, z. 4, s.217-225

- KOWALSKI A. P.,**  
1991 Próba analizy kontekstowej niektórych symboli wczesnego neolitu Europy Środkowej, [w:] *Interpretacje archeologiczne a etnologiczne koncepcje kultury*, Toruń, s. 31-42
- 1999 Symbol w kulturze archaicznej, Poznań
- KRZAK Z.,**  
1994 Megalithy Europy, Warszawa
- LEACH E., GREIMAS A. J.,**  
1989 Rytuał i narracja, Warszawa
- MACHNIK J.,**  
1960 Kurhan kultury trzcinieckiej z Dominikanówki, pow. Zamość, *Materiały Archeologiczne*, t. 42, z. 2, s. 137-144
- MALINOWSKI T.,**  
1962 Obrządek pogrzebowy ludności kultury łużyckiej w Polsce, *Przegląd Archeologiczny*, t. 14, s. 5-136
- MICHALSKI J.,**  
1977 Ślady naziemnych oznaczeń pochówków w kulturze grobów kloszowych, *Wiadomości Archeologiczne*, t. 42, z. 2, s. 137-144
- NIEWĘGŁOWSKI A.,**  
1981 Obrządek pogrzebowy ludności kultury przeworskiej na przełomie er. Wrocław-Warszawa-Kraków
- NOSEK S.,**  
1967 Kultura amfor kulistych w Polsce, Wrocław
- PELKA L.,**  
1987 Polska demonologia ludowa, Warszawa
- PIEKARCYK S.,**  
1979 Mitologia germańska, Warszawa
- PIONTEK J., WEBER A.,**  
1987 Bezkomorowe grobowce megalityczne na Pomorzu Środkowym – próba interpretacji, *Folia Praehistorica Posnanensia*, t.2, s. 13-34
- PRONIEWSKI G.,**  
1921 Pobrzeże Wisły w najbliższej okolicy Płocka pod względem archeologicznym, *Przegląd Archeologiczny*, t. 1, z. 3-4, s. 81-95.
- RADHAKRISHNAN S.,**  
1958 Filozofia indyjska, t. 1. Warszawa

**ROGOZIŃSKA-GOSZCZYŃSKA R.,**

**1966** Sprawozdanie z badań cmentarzyska kurhanowego kultury trzcinieckiej w Guciowie, pow. Zamość, w sezonie wykopaliskowym 1964r., *Sprawozdania Archeologiczne*, t. 18, s.51-55.

**ROŚ J.,**

**1969** Heroje północy, Warszawa

**SARNOWSKA W.,**

**1969** Kultura unietycka w Polsce, Wrocław-Warszawa-Kraków

**SCHULZ W.,**

**1923** Das Germanische Haus in Vorgeschichtlicher Zeit, Leipzig

**SZAFRAŃSKI W.,**

**1987** Prahistoria religii na ziemiach polskich, Wrocław-Warszawa-Kraków

**SZYNKIEWICZ S.,**

**1984** Herosi tajgi, Warszawa

**TETZLAFF W.,**

**1963** Grobowiec megalityczny kultury amfor kulistych w Złotowie, pow. Szubin, *Fontes Archeologici Posnanienses*, t. 13, s. 1-15

**TOKARCZYK A.,**

**1986** Tamten świat, Warszawa

**TOMICCY J. R.,**

**1975** Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka, Warszawa

**TUAN Y. F.,**

**1987** Przestrzeń i miejsce, Warszawa

**VAN GENNEP A.,**

**1977** The Rites of Passage, London

**VAN DER LEEUW G.,**

**1997** Fenomenologia religii, Warszawa

**WOŹNY J.,**

**2000** Symbolika przestrzeni miejsc grzebalnych w czasach ciepłopalenia zwłok na ziemiach polskich. Od środkowej epoki brązu do środkowego okresu lateńskiego, Bydgoszcz