

**Przeszłość społeczna**  
Próba konceptualizacji

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

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

# Przeszłość społeczna

## Próba konceptualizacji

---

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

Wydawnicwo Poznańskie • Poznań 2012

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

Redakcja: Roman Bąk

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

Komputerowe opracowanie okładki: Jacek Dudek

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

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

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



DG Edukacja i Kultura

Program „Kultura”



archaeology in contemporary europe

professional  
practices &  
public outreach

ISBN 978-83-7177-791-2

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

BOŻENA JÓZEFÓW-CZERWIŃSKA

## Obrzędowość pogrzebowa

*...bytu nie przerywa nawet śmierć, która w ogóle nie gra żadnej roli, Ani pozytywnej, ani negatywnej. Nie osiąga się szczęśliwości dając się pogrzebać. Ale też danie się pogrzebać nie stanowi przerwy w życiu duchowym.*

(J.G. Fichte, za R. Otto 2000: 262).

### 1. WPROWADZENIE DO PROBLEMATYKI BADAŃ I DEFINICJI OBRZĘDOWOŚCI POGRZEBOWEJ

Obrzędowość pogrzebowa (ang. *funeral rituals, death rites*; fr. *funerailles*; łac. *funus, funer*) manifestująca się intencjonalnymi pochówkami należy do najbardziej uniwersalnych zachowań ludzkich, choć — zdaniem części etologów — pewnych jej przejawów można doszukiwać się także u niektórych gatunków zwierząt (Kortlandt 1972).

Pierwsze znaleziska, które można uznać za groby, należą do *Homo neanderthalensis* i znane są z Bliskiego Wschodu, Azji i Europy, ze stanowisk: La Chappelle-aux-Saints w Correze i Régourdou w Dordogne (Francja); Spy w Belgii; Amud, Tabun i Qafzeh w Izraelu; Shanidar IV w Iraku i innych (za: de Lumley 2009: 19). Frekwencja dobrze rozpoznanych pochówków rośnie dla okresu górnego paleolitu (przykładowe stanowiska: Abrigo do Lagar Velho; Dolní Věstonice; Sungir, i inne).

#### 1.1. Definicje

Za obrządek pogrzebowy uznawano zazwyczaj całokształt zabiegów fizycznych i czynności psychicznych wywołanych zgonem i pogrzebem człowieka (Szydłowski 1964: 13; Zoll-Adamikowa 1979 i in.). Utrzymywały się one jako wynik wierzeń, zapatrywań religijnych i czynników społeczno-gospodarczych (Kowalski 1961: 7; Szydłowski 1964 i in.). Podejmując się próby kompilacji definicji, możemy przyjąć, że obrzędowość pogrzebowa:

to złożony proces zachowań społecznych, praktyk rytualnych o podłożu religijno-symbolicznym, o wymiarze transcendentnym i egzystencjalnym, który w kategoriach społecznych uruchamia mechanizmy prowadzące do przywróce-

nia równowagi, zaburzonej kontaktem z fizyczną śmiercią człowieka, bądź świadomością jego straty (zgonu) (Józefów 2007).

Obrządek pogrzebowy jawi się nam w kategoriach: uczuć, wartości, wierzeń, przekonań, więzi, różnic społecznych itp.; tym samym zakres jego badań rozszerza się o poziom religijny, psychologiczny, socjologiczny, ekonomiczny i in.

Z jednej strony, czynności związane z obrządkiem pogrzebowym niwelują kryzys społeczny wywołany stratą człowieka – jednostki łączą się w społeczności niejako rodzajem więzi: „solidarności mechanicznej” (Durkheim 1999: 166), a to może wyrażać się także w trosce o dalsze losy zmarłego. W wymiarze wspólnotowym obrządek pogrzebowy zapewnia poczucie ontologicznego bezpieczeństwa (Kaufmann 2004: 30). Z drugiej strony może być on wyrazem lęku, i to nie tylko względem ciała zmarłego, ale i ludzkiej bezradności wobec własnej śmiertelności (Lévi-Strauss 1969; badana w psychologii – *Teoria opanowywania trwogi*).

Alfonso di Nola podkreśla, iż „obok uporczywej manifestacji uczuć (towarzyszących obrzędowości pogrzebowej) pojawia się (...) potrzeba usunięcia martwego ciała (...), wypędzenia samego widma śmierci (...). Te dwa rodzaje emocji łączą się również (...) z poczuciem winy (...) żyjących w stosunku do zmarłego” (2006: 243-244).

Zgodnie z tezą Edmunda Leacha i Juliána A. Greimasa, śmierć nie była ostatecznym końcem ludzkiej egzystencji, a jedynie stanem przejściowym, na który można było wpływać za pośrednictwem odpowiednich rytuałów, wpisanych w ceremonie pogrzebowe (Leach, Greimas 1989: 81-83).

Rozwój obrzędowości pogrzebowej wiąże się z koncepcją *ducha, duszy, dusz* jako niematerialnego pierwiastka człowieka, który ma zdolność przekraczania granic ludzkiej śmiertelności. Według Andrzeja Szyjewskiego: „Wiara w duszę powstała w wyniku obserwacji świata i szukania odpowiedzi na nierozwiązywalne zagadki: po pierwsze, skąd biorą się różnice między żywym a umarłym; po drugie, co dzieje się w czasie snów i widzeń; i wreszcie, jaka jest przyczyna choroby [...]. Rozważania nad tymi kwestiami doprowadziły do powstania wierzenia o człowieku jako kompleksu składającego się z: ciała; życia, dającego ciału możliwość myślenia, czucia, działania; duszy; pewnego sobowtóra ciała (cień). Kolejnym etapem formowania się teorii człowieka jest połączenie życia z duchem w postaci widziadła, widma, ducha, czyli duszy, widzianej z reguły jako przezroczysty, bezcielesny obraz ludzki” (Szyjewski 2008: 18).

Stopniowo też musiał następować proces dywersyfikacji świata żywych, w efekcie którego zaczęto wydzielać miejsca przeznaczone dla zmarłych (kreacja wizji zaświatowych krain; innego świata).

## 2. WYBRANE ZAGADNIENIA DOTYCZĄCE ROZWOJU BADAŃ OBRZĘDOWOŚCI POGRZEBOWEJ

W badaniach archeologicznych podejście do sposobów analizowania i metod badań obrządku pogrzebowego zmieniało się wraz z rozwojem dyscypliny. Od początku w tradycyjnej archeologii opracowywano model sygnowania obrządku pogrzebowego, np. ze względu na sposób potraktowania zwłok: od skrajnej „dbałości” (mumifikacja) po destrukcję ciała zmarłego (kremacja). W literaturze przedmiotu przyjęto kryteria rodzajów obrządku pogrzebowego, różnicując go na: szkieletowy, ciałałpalny, birytualny, cząstkowy, jednoetapowy (pierwotny) i wtórny (wieloetapowy – kilkustopniowy) i in. Wyróżniono typy grobów, np.: płaskie, podkurhanowe; wziemne, naziemne, nadziemne (pochówek tzw. „powietrzny”, gdy zwłoki umieszczano na platformie wzniesionej na palach); jamowy, popielnicowy, busta itp. W budowanych taksonomiach odkrywanych depozytów grobowych dostrzeżono, iż zmarli byli wyposażeni w przedmioty codziennego użytku, jak np.: broń, ozdoby, części stroju, narzędzia i inne dary grobowe.

Na gruncie archeologii tradycyjnej rozwinęły się tendencje do pogłębiorych analiz dotyczących m.in. zagadnienia symboliki pochówków (np. Jerzego Gąssowskiego [1957]). Z czasem ukazały się też opracowania i monografie badające obrzędowość pogrzebową na tle wyróżnionych taksonomicznych jednostek kulturowych, jak np. Jerzego Szydłowskiego, Tadeusza Malinowskiego, Jana Jaskanisa, Ryszarda Wołągiewicza, Andrzeja Kempistego, Leona Jana Łuki, Andrzeja Niewęglowskiego, Krzysztofa Walenty, Henryka Machajewskiego, Artura Błażejewskiego, Jacka Woźnego i innych.

Postulaty poszerzania pól badawczych egzemplifikują już m.in. prace Jerzego Szydłowskiego, który razem z Januszem Piontkiem (1976) w ramach archeologii doświadczalnej przeprowadził eksperyment kremacji. Inspiracje czerpane z osiągnięć etnograficznych dostrzegamy w pracach Tadeusza Malinowskiego (1969), a z myśli fenomenologicznej u Aleksandra Posern-Zielińskiego i Janusza Ostoja-Zagórskiego. W celu doskonalenia warsztatu badawczego wskazywano na konieczność podjęcia współpracy interdyscyplinarnej (Posern-Zieliński 1977; 1982).

W duchu tzw. Nowej Archeologii powstałej w latach 60. XX wieku, zwanej też archeologią procesualną, na tle analiz wielu rodzajów obrządku pogrzebowego manifestujących się wielością sposobów traktowania zmarłego, przyjęto, iż cmentarzyska odzwierciedlają rzeczywistość społeczną, a pozostałości materialne dają asumpt do głębszych rozważań dotyczących np. struktury społecznej. W opinii Lewisa R. Binforda, już sam charakter uroczystości mógł być uzależniony od stopnia złożoności organizacji i hierarchii społecznej, a także wieku, płci, rangi i pozycji zmarłego (Binford 1971: 17). W archeologii polskiej Kazimierz Godłowski zwrócił uwagę na elitarny charakter „grobów książęcych” i ich znaczenie: „(...) można w niektórych wy-

padkach uchwycić związek pomiędzy najbogatszymi pochówkami z okresu wczesnolateńskiego i sąsiadującymi z nimi współczesnymi im grobami, [a występowanie elitarnych grobów powiązać z] centrami życia politycznego i gospodarczego (...). Podkreślił też, iż „znajdowane w [grobach elit] bogato zdobione przedmioty pomimo wspólnych cech stylistycznych noszą wyraźne piętno indywidualne i sprawiają wrażenie wytworów [pochodzących z] wysoko wyspecjalizowanych warsztatów złotniczych, pracujących na zamówienie (...) odbiorców wywodzących się z najwyższych kręgów ówczesnego społeczeństwa”. Wskazał też znaczenie badań przestrzeni nekropoli jako zjawiska mogącego odzwierciedlać relacje społeczne: „skupiska grobów odpowiadające być może kilku mniejszym jednostkom społecznym użytkującym wspólne miejsce pochówków” (Godłowski 1977: 24, 26, 40). Warto dodać, że relacje między świadomością wartości przedmiotów luksusowych składanych w grobach a kryteriami postrzegania symboli prestiżu i władzy ujęte zostały w tzw. koncepcji *peer polity interaction* (Renfrew, Cherry red. 1986) oraz w koncepcji tzw. kultury wysokiej (Baines, Yoffee 1998: 235).

Pogląd, iż kultura materialna może być częściowo potraktowana jako język, przedstawiony został w ramach archeologii kontekstualnej, syntetyzowanej przez Iana Hoddera (1995: 155-157). Tym samym depozyty grobowe podlegały interpretacji tekstualnej, prowadzonej na podstawie szerszego kontekstu – dotyczącego całej struktury społecznej, nie tylko sfery religijnej czy kultowej, ale także hierarchii społecznej, problemów związanych z tożsamością płciową i innymi przejawami życia społecznego (za: Ciesielska 2007). Obrzędowość pogrzebowa może być postrzegana przez pryzmat procesu komunikacji rozumianej jako wielowarstwowy proces transmitowania, odbioru i wymiany informacji przekraczający granice tego i innego świata. W założeniu związek między znakiem a przedmiotem oznaczanym istnieje zawsze dla jakiegoś odbiorcy, interpretatora (Kłoskowska 1981: 129).

Badania nad kulturą jako tekstem i jego znaczeniem spowodowały chęć „powrotu do kategorii rzeczy” w ich materialnej podmiotowości (Domańska 2008). Dla przedstawienia dynamiki procesów transformacji społecznej w archeologii amerykańskiej poddawane są analizom zmiany w obrzędku pogrzebowym w zestawieniu z modą, produkcją, organizacją społeczną, systemem władzy, ikonografią itd. – tzn. w możliwie pełnym kompleksie kategorii. Wykorzystywana jest do tych badań np. teoria aktora-sieci (*actor-network-theory*; por. Latour 2010).

Mike Parker Pearson w pracy *The Archeology of Death and Burial* (1999) zastanawiał się, czy materialne świadectwa rejestrowane w kontekście grobów reprezentują rzeczywistość, czy też stanowią rodzaj manipulacji, tworząc „wyidealizowany” obraz społeczeństwa. Napisał, że: „obchodzenie się ze zmarłym, czy to współczesnym, czy też starożytnym, musi nieuchronnie służyć żywym” (Parker Pearson 1999: 192). Społeczność żywych pragnie



przedłużać pamięć o zmarłych w imię ochrony własnych wartości (Woźny 2000: 11). Podejście to odzwierciedla myśl Jacka Kolbuszewskiego, wedle której cmentarze w istocie więcej mówią o żyjących niż o umarłych (Kolbuszewski 1995: 36).

W ostatnich dekadach jesteśmy świadkami ożywionej dyskusji naukowej poszukującej pełniejszych kategorii badań obrządku pogrzebowego, m.in. prowadzonych w ramach archeologii kognitywnej (Renfrew 2000; Renfrew, Bahn 2002). Proces rozwoju archeologii obrazuje podejmowanie nowych zagadnień w tematyce funeralnej, jak np.: etyka, ekshumacja, feminizm, tożsamość płciowa, czy choćby relacja zachodząca między pamięcią a śmiercią (Parker Pearson 1999). Cytując Danutę Mintę-Tworzowską: „w zachowaniach pogrzebowych społeczność kumuluje wartości swojej kultury. Kumulowanie prowadzi do powstania «sedymentacji» emocji, *performansów* i sensów kulturowych właśnie w kulturze materialnej grobów, cmentarzysk. Dlatego archeologia ma tak duże znaczenie w «eksploracji» tychże «sedymentacji»” (2009).

### 3. BADANIA OBRĘDOWOŚCI POGRZEBOWEJ W ŚWIETLE ANTROPOLOGII KULTURY

Omawiając rozwój badań obrzędowości pogrzebowej, nie sposób nie wspomnieć, oddziaływających na rodzimą dyscyplinę, koncepcji wypracowanych na gruncie szeroko ujmowanej antropologii kulturowej. W jej ramach, już od ewolucjonizmu, w orbicie zainteresowań znalazły się badania zjawiska śmierci, początków religii czy np. wiary w duszę (koncepcja animizmu Tylo-ra 1871). Johann J. Bachofen, jako jeden z pierwszych w książce pt. *Versuch über die Gräbersymbolik*, zwrócił uwagę na występowanie symboli płodności i odrodzenia w motywach sztuki funeralnej wpisanej w zakres obrzędowości pogrzebowej (Bachofen 1859).

W trakcie rozwoju badań dostrzeżono, iż stosunek nie tylko do śmierci i jej rodzaju, ale i do samego zmarłego, zmieniał się. Pojawienie się cmentarzysk Zygmunt Bauman interpretuje jako celową separację zmarłych, budowanie granic, wydzielanie odmiennych przestrzeni świata. To, zdaniem Baumana, pozwala postrzegać cmentarzyska jako „archetypiczne getta”, a rytuały i ceremonie pamięci – jako kod, w którym zapisana i zaprogramowana jest nierówność ludzi (Bauman 1998: 68).

Na opozycje: bytu tego i tamtego świata, porządku ludzkiego i boskiego etc., wskazywano już w analizach strukturalnych. Tę dychotomię odzwierciedlają m.in. dwie przeciwległe strony życia i śmierci; początku i końca; porządku i chaosu; tego, co dozwolone i zakazane; czy np. pojęcia „tego” i „tamtego świata”. Ta ambiwalencja, zdaniem Claude’a Lévi-Straussa, zachodziła m.in. na poziomie symbolicznej wymiany (Lévi-Strauss 1969; Leach

1998: 59). Na przeciwstawnej — niż to ukazuje Zygmunt Bauman — szali cmentarzyska jawią się jako obszar szczególny, związany z kultem przodków, wciąż zmarłych, którzy mogli mieć wpływ na losy żyjących. Wpływu na losy żyjących dowodzą choćby inskrypcje nagrobne z okresu rzymskiego, jak np.: „Przechodniu, ten grób oto Marka Cecyliusza. Miło mi, żeś przystanął nad mogiłą moją. Bądź szczęśliwy i zdrowy, możesz spać w spokoju...” (inskrpcję tę odkryto przy drodze Apijskiej w Rzymie — za: Brożek 1946: 153). Symboliczna wymiana darów między żyjącymi a umarłymi była silnie wpisana w system obrzędowy; w opinii Andrzeja P. Kowalskiego (sformułowanej na podstawie odnajdowanych na cmentarzyskach zespołów przedmiotów) nie dotyczyła ona wyłącznie ceremonii związanych z pogrzebem, ale i późniejszego czasu (Kowalski 1998: 15).

Wraz z wydzielaniem sfer przeznaczonych dla zmarłych kształtować się musiała wizja zaświatowych krain. Te podlegały procesom przemian, co stało się przedmiotem badań m.in. Alana Bernsteina (2006). Zdaniem Andrzeja Szyjewskiego, zmiany religijne następują w wyniku procesów akulturacji, rebelii, odrzucenia czy synkretyzacji (Szyjewski 2008: 33). Znaczenie tych transformacji wymaga coraz wnikliwszych studiów, co postuluje m.in. Colin Renfrew (2000).

Analiza postaw i reakcji społeczności w odniesieniu do śmierci była przedmiotem zainteresowania we francuskiej szkole socjologicznej. Zdaniem Émile’a Durkheima, fakt, iż w obrzędowości pogrzebowej uczestniczy zbiorowość, pozwala w badaniach traktować śmierć indywidualną w kategoriach zjawisk społecznych (Durkheim 1990). Osoby biorące udział w obrzędzie stanowią zgromadzenie połączone nie tyle relacją bycia publicznością, co aktywnego uczestnictwa, choć — jak podkreśla Roy Rappaport — nie wszyscy muszą pełnić w nim równorzędne role i być na tym samym poziomie wtajemniczenia (Rappaport 2007: 72). Odprawienie ceremonii pogrzebowych (w religiach z wykształconymi koncepcjami zaświatów) wpływało na losy zmarłego.

Należy też wspomnieć o ambiwalentnym postrzeganiu śmierci. Maurice Bloch i Jonathan Parry rozróżnili w swych pracach kategorię tzw. „dobrej” i „złej” śmierci. Za „dobrą śmierć” uważano taką, która dawała potencjał potrzebny do odrodzenia i życia w zaświatach. „Zła śmierć” oznaczała straconą moc odbierającą nadzieję na życie po śmierci; „zła śmierć” — to np. taka, gdy ciało zmarłego zostało utracone, a ceremonie pogrzebowe nie dopełnione (Bloch, Parry 1982: 15-16). Poprzez dopełnienie obowiązków działań rytualnych żałobnicy mogli więc pomóc w przeobrażeniu się ciała w ducha i w bezpiecznym przejściu do krainy zmarłych (Alcock 1980: 50-52).

Należy podkreślić, iż kluczowe znaczenie dla rozwoju studiów tanatologicznych, wnoszących ogromny wkład do badań zjawisk dotyczących obrzędowości pogrzebowej, miały prace z drugiej połowy XX wieku, m.in.:

Louisa V. Thomasa, Philippe'a Ariès, Maurice'a Blocha i Jonathana Parry, Richarda Huntingtona i Petera Metcalfa, René Girarda, Jeana P. Mohena, Jacquesa Le Goffa i in. Badano m.in. historie cmentarzy jako historie postaw ludzkich wobec śmierci (Aries 1989), znaczenie ofiary (Girard 1993) i in.

#### 4. MODEL OBRĘDOWOŚCI PRZEJŚCIA ARNOLDA VAN GENNEPA I VICTORA TURNERA

Szczególne znaczenie w badaniach obrzędowości pogrzebowej na gruncie antropologii kulturowej zyskał model działań społecznych Arnolda van Gennepa, tzw. obrzędowości przejścia (*Rites de passage*). Poddawał on analizie obrzędy inicjacyjne, których nierozłączną częścią było przeświadczenie o konieczności przekraczania symbolicznych granic (Leach 1998: 81-83). Według tej teorii „życie każdej jednostki w jakimkolwiek społeczeństwie jest serią przejść z jednej grupy wiekowej do następnej — z jednego stanowiska do drugiego. Gdziekolwiek istnieje subtelna różnica pomiędzy poszczególnymi grupami wiekowymi i zawodowymi, przejściu (...) towarzyszą specjalne działania. Wśród ludów niecywilizowanych działania takie są przyodziane w ceremonie, gdyż dla umysłu niecywilizowanego żaden akt nie jest zupełnie wolny od elementu sakralnego” (van Gennep 1909: 2-3; za: Szafrąński 2007). Tym samym cykl życia człowieka przecinany jest stadiami — inicjacjami (od narodzin poprzez dojrzewanie, małżeństwo, macierzyństwo aż do śmierci biologicznej człowieka). W każdej z wymienionych sytuacji właściwa jednostce grupa społeczna symbolicznie, tj. przez powtarzalny cykl obrzędów, komentuje zmianę dokonującą się w jej życiu (Tokarska-Bakir 2006: 7). W efekcie życie jednostki przecinane jest okresami doświadczania (symbolicznej bądź biologicznej) śmierci i konieczności przebycia drogi prowadzącej do odrodzenia się w nowej rzeczywistości, konceptualizacji zmiany tożsamości, statusu itp. W doświadczaniu granic śmierć nie tyle byłaby końcem, co początkiem nowego cyklu życia (van Gennep 1909, wyd. pol. 2006: 8). Jak podsumował Mircea Eliade, śmierć przestała się jawić jako zatrzymanie i stała się obrzędem przejścia: doświadczano jej bowiem wielokrotnie już za życia („oswajanie zjawiska śmierci”: Eliade 1994: 238). Te aspekty w obrzędowości przejścia podkreślił również Roy Rappaport: „(...) w wykonaniu rytualnym ożywiony zostaje dokładnie «powtarzalny porządek», a wymogi wykonania nadają jednocześnie dość dokładną powtarzalność owemu ożywiającemu działaniu, w czym również zawierają się oznaki nieśmiertelności” (Rappaport 2007: 310). Ten uchwycony przez Arnolda van Gennepa wzór działania jawi się jako wysoce ustrukturyzowana rzeczywistość. Oznacza to, że — przytaczając myśl Adama Szafrąńskiego — tak jak każda struktura, również i ta związana z rytuałem jest osadzona w praktyce życia oraz w relacji do innych struktur, posiadając elementy afektywne i komunikacyjne.

Bywa tak, że wyakcentowanie w rytuale elementu afektywnego spycha w cień inne – komunikacyjny, symboliczny i egzegetyczny (Szafrński 2007: 94).

Zdaniem Arnolda van Gennepa, inicjacyjny obrzęd przejścia składa się z bardziej lub mniej rozbudowanych trzech sekwencji następujących po sobie elementów strukturalnych, oznaczonych jako fazy: separacji (*Rites de séparation*), marginalizacji (*Rites de marge*) i agregacji (*Rites de agrégation*). Tę sekwencję rytuałów przejścia obrazuje opis Wojciecha Burszty, wedle którego: „podczas separacji podmiot obrzędu wyłączony jest z dotychczasowej roli społecznej poprzez odizolowanie go od codziennej sytuacji i przechodzi w stan rytualnego «zawieszenia», zmarginalizowania – w którym jest jakby poza społeczeństwem” (Burszta 1998: 105). W obrzędowości pogrzebowej w pierwszej fazie – separacji – następują działania przygotowujące umierającego do śmierci; kolejna faza – marginalizacji – odpowiada sekwencjom rytuałów odłączenia zmarłego od społeczności żyjących i przygotowania go do wędrówki w zaświaty. Całość cyklu kończy faza agregacji – włączenia, integracji, przysposobienia do nowego statusu, nowej roli i inkorporacji osoby doświadczanej inicjacją do grona tych, których status pozwala na obcowanie ze sobą (van Gennep 2006: 8).

W obrzędowości pogrzebowej rytuały te wiążą się z uzyskaniem pewności, iż zmarły bezpiecznie dotarł do zaświatów. Z tej przyczyny należy sądzić, iż ceremonie pogrzebowe nie zawsze musiały kończyć się z chwilą zdeponowania zmarłego w grobie, lecz mogły trwać jeszcze jakiś czas po pogrzebie. Obrzędy fazy agregacji – włączenia – mają już za podstawę prochy, ciała zmumifikowane lub szczątki kostne zmarłego i mogą się przy tym bardziej lub mniej rozciągać w czasie (Thomas 1991: 94). Powodem wydłużonych sekwencji działań rytualnych w obrzędowości pogrzebowej mogły być podejrzenia, iż zmarły z jakichś przyczyn nie osiągnął celu swej pośmiertnej wędrówki. Reminiscencją tej hipotezy mogą być spotykane jeszcze współcześnie w kulturze ludowej przekonania, iż „...dusza zmarłego jest niespokojna i trzeba dać na mszę”. Z powyższych założeń wynika, iż nie wszyscy poddani „przejściu” przechodzili je pomyślnie i bezpiecznie. W rozwiniętych koncepcjach dotyczących zaświatów zmarli pozostają wtedy w strefie pogranicza, „zawieszeni” pomiędzy światami.

Model Arnolda van Gennepa wywarł duży wpływ na antropologów społecznych. Przedmiotem fascynacji stał się szczególnie dla Victora Turnera, który poddał badaniom zjawisko funkcjonowania rytuału jako źródła zmian społecznych. Skoncentrował się na badaniach znaczenia tzw. fazy *liminalnej* – dotyczącej okresu transformacji, miejsca inwersji (Turner 1967). Model obrzędu przejścia Turner odniósł do pielgrzymowania, które przedstawił jako przykład *communitas* (za: Szafrński 2007: 95). Uzupełniając model obrzędowości przejścia, poddał on szczegółowej analizie stan, gdy jednostka była już pozbawiona wcześniejszego statusu, tożsamości, ale

nie uzyskała jeszcze nowego (stan „bycia pomiędzy”, zawieszenia, „ani tu, ani tam”; *liminal stage*). Dla Victora Turnera to ten etap w obrzędowości przejścia miał kluczowe znaczenie w procesie rewitalizacji, regeneracji i odnowy (Turner 1985: 159). Etap ten, przykładowo, w ciałopalnym obrzędzie pogrzebowym dotyczył aktu kremacji, gdzie w miejscu stosu rozpoczynała się tzw. faza liminalna, znamionująca moment przejścia i rozpoczęcia podróży „na drugą stronę”, prowadząca do spełnienia przeznaczenia *post mortem*.

Wszelkie przejawy ludzkiej aktywności, spotykane zwłaszcza w kontekście funeralnym, nacechowane są znaczeniowością wykraczającą poza zwykłe treści. Obrzędowość pogrzebowa odzwierciedla sieć złożonych znaczeń, których nie możemy analizować w oderwaniu od kontekstu kulturowego, środowiskowego, ekonomicznego, aspektu płci, struktur i hierarchii społecznej, rysujących się wzorów badanej kultury, procesów przemian i stosunku do śmierci itp. bez odniesienia ich do krajobrazu, kontaktów międzykulturowych, obserwacji odmienności, zasad strukturalizowania światów, wyznaczania w ich przestrzeni mediacji, granic itd.

Clifford Geertz w swym podejściu systemowym porównał społeczeństwo do kompletnego, działającego organizmu, którego wszystkie elementy połączone są więzami wzajemnej zależności. Z tego powodu nie można wyjaśnić żadnej części kultury bez odniesienia jej do całości (za: Szyjewski 2008: 37). Pogląd ten można odnieść także do badań obrządku pogrzebowego, a nawet samych pochówków, ujętych nie tylko w szerokiej społecznej, ale i religijno-symbolicznej perspektywie. Colin Renfrew postuluje w tym zakresie podjęcie na nowo dyskusji naukowych, wskazując, iż prawie każdy grób jest ukonstytuowanym symbolicznym aktem wpisanym w kontekst religijny i, choć dowodzi wiary w życie po śmierci, równocześnie symbolizuje ostatni etap, dopełniający wszystkie obrzędy przejścia, jakie człowiek przeszedł za życia na ziemi. Badacz ten postuluje, by uwzględniać relacje pomiędzy grobem, obrzędowością pogrzebową i wierzeniami religijnymi, w kontekście zarówno społecznym, jak i jednostkowym (Renfrew 2000: 51-53).

W zaprezentowanym tu krótkim rysie ograniczyliśmy się do przedstawienia głównie historii badań obrzędowości pogrzebowej, podkreślając jednocześnie, iż kryteria dostrzegalnych poziomów analiz są uwarunkowane w ogromnej części spojrzeniem badacza. Zróżnicowanie obserwowane w przemianach obrządku pogrzebowego było zdeterminowane wieloma czynnikami i procesami, ale należy w nich uwzględniać przede wszystkim aspekt religijny i wierzeniowy. Te aspekty znajdują odzwierciedlenie w wyobrażeniach życia po śmierci, stosunku do niej, do samego zmarłego i innych zagadnień poruszanych w antropologii śmierci. Przykładowo, sposoby kremacji i pochówki ciałopalne dominujące w kulturze przeworskiej, w trakcie jej rozwoju przeszły znaczną modyfikację (Szydłowski 1964: 31). Dbałość o pieczołowite wybieranie szczątków zmarłego z pogorzeliska stosu i składa-

nie ich w grobie jest świadectwem działań przeciwnych niż pozostawianie ich po kremacji bez zabezpieczenia bądź deponowanie w postaci warstw ciałopalnych na cmentarzyskach typu dobrodzieńskiego. Konsekwencję tych przemian obrazuje m.in. brak możliwości wydzielania indywidualnych grobów i odprawienia wszelkich post-funeralnych ceremonii nad indywidualną mogiłą zmarłego (Józefów 2007: 150).

W opinii Clifforda Geertza „działania obrzędowości przejścia nie są jedynie odpowiedzią na potrzebę celebracji ważnych granicznych wydarzeń w życiu ludzkim, (...) rytuały, szczególnie te, odprawiane z okazji śmierci, niosą ze sobą najgłębsze przekonanie, że rozłąka dla osób nią dotkniętych jest jedynie chwilowa” (za: Szafranski 2007: 123-124). Znajomość koncepcji wypracowanych w ramach innych dyscyplin, jak np. tych wchodzących w zakres antropologii kultury, zwiększa nasze szanse na możliwość odczytywania skomplikowanych znaczeń ukrytych w relikwach materialnych (koncepcje wymiany małżeńskiej, psychologii działań społecznych, komunikacji, badań symboliki, procesów przemian itp). Prowadzenie wspólnych projektów, opartych nie tyle na interdyscyplinarności, co – jak podkreśliła Danuta Minta-Tworzowska – na transdyscyplinarności, może przyczynić się do dalszego pełniejszego rozwoju badań.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Alcock J.P.  
1980 *Classical religious belief and burial practice in Roman Britain*, „Archaeol. Journal” 137, s. 50-85.
- Ariès Ph.  
1989 *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa.
- Bachofen J.J.  
1859 *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Basel, Bahnmaier 1859.
- Baines J., Yoffee N.  
1998 *Order, legitimacy and wealth in ancient Egypt and Mesopotamia*, w: *Archaic States*, G.M. Feinman, J. Marcus (red.), Santa Fe: School of American Research Press, s. 199-260.
- Bauman Z.  
1998 *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski, Warszawa.
- Bernstein A.E.  
2006 *Jak powstało piekło, śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*, tłum. A. Piskozub-Piwosz, Kraków.
- Binford L.  
1971 *Mortuary Practices: Their Study and Potential*, w: *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, James Brown (red.), *Memoirs of the Society for American Archaeology*, nr 25, s. 6-29.
- Bloch M., Parry J.  
1982 *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge.
- Brożek M.  
1946 *Z pierwocin piśmiennictwa łacińskiego*, „Meander”, Rok I, z. 3, Warszawa, s. 143-154.

- Burszta W.J.  
1998 *Antropologia kultury, Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań.
- Ciesielska A.  
2007 *Memento Mori: Żyjący wobec śmierci i zmarłych na przestrzeni dziejów*, „Funeralia Lednickie”, t. 9, Ostrów Lednicki, s. 193-196.
- Domańska E.  
2008 *Problem rzeczy we współczesnej archeologii*, w: *Rzeczy i Ludzie. Humanistyka wobec materialności*, J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), Olsztyn, s. 27-60.
- Durkheim E.  
1990 *Elementarne formy życia religijnego; system totemiczny Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa.  
1999 *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Warszawa.
- Eliade M.  
1994 *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa.
- Gąssowski J.  
1957 *O roli cmentarzysk jako źródeł do badania struktury społecznej ludności*, „Archeologia Polski” t. 1, s. 19-34.
- Girard R.  
1993 *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań.
- Godłowski K.  
1977 *Okres lateński w Europie*, Kraków.
- Hodder I.  
1995 *Czytanie przeszłości: współczesne podejścia do interpretacji w archeologii*, tłum. E. Wilczyńska, Poznań.
- Józefów B.  
2007 *Sposoby kremacji zmarłych w okresie rzymskim na terenie Europy Zachodniej i Środkowej* (przygotowywana do publikacji praca doktorska, napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Stanisława Pazdy).
- Kaufmann J.-C.  
2004 *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. P. Wakar, Warszawa.
- Kłoskowska A.  
1983 *Socjologia kultury*, Warszawa.
- Kolbuszewski J.  
1985 *Wiersze z cmentarza*, Wrocław.
- Kortlandt A.  
1972 *New Perspectives on Ape and Human Evolution*, Amsterdam.
- Kowalski A.P.  
1998 *Dar, import i obcość. Szkic z prahistorycznej etnologii kontaktu kulturowego*, „Szkice Prahistoryczne. Źródła – Metody – Interpretacje”, Toruń 1999.
- Kowalski S.  
1961 *W poszukiwaniu początków wierzeń religijnych*, Warszawa.

- Latour B.  
2010 *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków.
- Leach E.  
1998 *Lévi-Strauss*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa.
- Leach E., Greimas A.  
1989 *Rytuał i narracja*, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzycyk, E. Umińska-Plisenko, Warszawa.
- Lévi-Strauss C.  
1969 *Mysł nieoswojona*, tłum. H. Krzeczkowski, seria: *Biblioteka socjologiczna*, Warszawa.
- Lumley H. de  
2009 *The emergence of symbolic thought: the principal steps of hominisation leading towards greater complexity*, w: *Becoming Human. Innovation in Prehistoric Material and Spiritual Culture*, C. Renfrew, I. Morley (red.), Cambridge University Press, Cambridge, s. 10-26.
- Malinowski T.  
1969 *Obrządek pogrzebowy ludności kultury pomorskiej*, Ossolineum.
- Minta-Tworzowska D.  
2009 *Archeologia i jej źródła wobec problematyki śmierci* – Abstrakt z konferencji pt.: „Interdyscyplinarne oblicza przeszłości (pamięci Jerzego Topolskiego)”, Poznań 19-20 lutego 2009 r.
- Nola A.M. di  
2006 *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, tłum. J. Kornecka, Kraków, Universitas.
- Otto R.  
2000 *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa.
- Parker Pearson M.  
1999 *The Archaeology of Death and Burial*, College Station.
- Piontek J.  
1976 *Proces kremacji i jego wpływ na morfologię kości w świetle badań eksperymentalnych*, w: *Archeologia Polski*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, t. 21, s. 247-277.
- Posern-Zieliński A.  
1977 *Amerykańska antropologia kulturowa i jej współczesne problemy*, „Lud”, t. 61, Wrocław, s. 15-46.  
1982 *Inspiracja fenomenologiczna w archeologicznych studiach nad religiami społeczeństw pradziejowych. Refleksje etnograficzne*, „Przegląd Archeologiczny”, t. 30, s. 187-200.
- Rappaport R.  
2007 *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków.
- Renfrew C.  
2000 *The archaeology of religion*, w: *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 47-54.
- Renfrew C., Bahn P.  
2002 *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*; tłum. M. Kasprzycka, K. Lewartowski, R. Oracz, D. Stabrowska i F. Stępniewski, Warszawa.
- Renfrew C., Cherry J.F. (red.)  
1986 *Peer Polity Interaction and Socio-political Change*, Cambridge: Cambridge University Press.



- Szafrański A.A.  
2007 *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, Lublin.
- Szyjewski A.  
2008 *Etnologia religii*, Kraków.
- Szydłowski J.  
1964 *Obrządek pogrzebowy na Górnym Śląsku w okresie wpływów rzymskich*, „Rocznik Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu, Archeologia”, z. 2. 1964.  
1965 *Ze studiów nad ciałopalnym obrzędkiem pogrzebowym kultury przeworskiej*, „Archeologia Polski”, t. 9/2, s. 430-451.
- Thomas L.V.  
1991 *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. K. Kocjan, Łódź.
- Tokarska-Bakir J.  
2006 *Przemiany – wstęp do polskiego wydania: A. van Gennep, Obrzędy przejścia systematyczne studium ceremonii*, Warszawa, s. 7-23.
- Turner V.  
1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, NY, Cornell University Press.  
1985 *On the edge of the bush: Anthropology as experience*, compiled by E.L.B. Turner, Tucson: University of Arizona Press.
- Tylor E.B.  
1986 *Cywilizacja pierwotna*, tłum. Z.A. Kawerska, Warszawa.
- van Gennep A.  
1909 *Les rites de passage*, Paris (wyd. 1); wyd. polskie A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Semantyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006.
- Woźny J.  
2000 *Symbolika miejsc grzebalnych w czasach ciałopalenia zwłok na ziemiach polskich (Od środkowej epoki brązu do środkowego okresu lateńskiego)*, Bydgoszcz.
- Zoll-Adamikowa H.  
1979 *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski*, cz. II.