

## **Ciałopalenie – obraz dawnej religii w świetle „nowej humanistyki”**

W dzisiejszych czasach, gdy nauki humanistyczne na tyle rozszerzyły zakres swoich zainteresowań, granice pomiędzy poszczególnymi dziedzinami nie tylko się przenikają, ale praktycznie uległy zatarciu. Jest to dla nas nie lada wyzwaniem, by powstała w ten sposób nową jakością przełożyć na grunt naszych działań. Archeologia współcześnie uprawiana nie może być nauką hermetyczną, powinna odnosić się do antropologii kulturowej i nauk społecznych.

Jeżeli chcemy być rzetelnymi badaczami ze wszech miar powinniśmy dążyć do poszerzania naszego warsztatu naukowego, jednak nie we wszystkich ośrodkach jest to postawa popularna. Usłyszałam nawet zdecydowaną opinię zalecającą by nie posługiwać się analogiami etnograficznymi, ponieważ w odniesieniu do naszej pracy nie są do końca wiarygodne i posługiwanie się nimi wymaga wielkiego wyczucia, a poza tym nie można być jednocześnie dobrym archeologiem i dobrym etnologiem. Równocześnie nie widać żadnego oporu w związku z posługiwaniem się narzędziami typowymi dla historyka.

W niechęci przed stosowaniem zdobyczy współczesnej humanistyki, dopatrzeć się można obawy przed stawianiem nowych pytań, dlatego, iż mogą zabrznieć niewłaściwie i przynieść niewygodne odpowiedzi, a także strach przed popełnieniem herezji.

Archeologia jako nauka o człowieku i jego kulturze dąży do możliwie wszechstronnej rekonstrukcji obrazu życia w dawnych epokach, ukazując jednocześnie mechanizmy zmian analizowanych systemów kulturowych. Ze względu na specyfikę źródeł zajmuje się ona w pierwszym rzędzie materialnymi podstawami ludzkiej egzystencji, stawia sobie również za cel poznanie struktur społecznych pradziejowych populacji oraz ich świata wyobrażeń religijnych (Posern-Zieliński 1982, s.187).

Archeolog bada układy przestrzenne, w jakich występują pozostałości materialne. Ujmuje je jako efekty działań i czynności rytualnych. Szczególne znaczenie w tej perspektywie badań ma miejsce kultu w kontekście całego osadnictwa danej społeczności, z uwzględnieniem faktu, że w zależności od tego czy miejsce kultu stanowi centrum osadnictwa, czy też nie, zmienia się zasadniczo jego znaczenie społeczne (Minta-Tworzowska 2000, s.49-50). Należy zwrócić uwagę na właściwy wybór źródeł archeologicznych, oraz na fakt, iż zabytki o cechach niezwykłych mogły być zarazem hierofaniami, jak i wyrazem innych aspektów religii, np. kultu, a także zwykłe przedmioty o nie podważalnym znaczeniu praktycznym, mogły być użytkowane w czynnościach kultowych.

Analiza tej sfery kultury pradziejowej wymaga wykorzystania wytycznych fenomenologicznego religioznawstwa, a zwłaszcza morfologii świętości z racji jej uniwersalności, która umożliwia identyfikację faktów archeologicznych ze zjawiskami sakralnymi (Mogielnicka-Urban 1997, s.71). Są one nie tylko świadectwem specyfiki kulturowej epoki, w której powstały, ale także wyrazem znacznych trwalszych struktur

łączących się z różnymi formami emanacji *sacrum* (Posern-Zieliński 1973, s.143). Do autorów najczęściej cytowanych w tej dziedzinie należą M. Eliade (1993b), G. Van der Leeuw (1997), R. Caillois (1973), R. Otto (1999). Jednak przy zastosowaniu nawet najszerszego warsztatu humanistycznego próby odtworzenia doktryny religijnej z elementu kultu pozostawać będą w sferze nie do końca weryfikowalnych hipotez i domniemań (Mogielnicka-Urban 2000, s.75). Przy tym nie możemy zapominać, że pozostałości materialne kultury duchowej istniały w kontekście społecznym, w związku z tym Ian Hodder zaleca połączenie archeologii i etnologii oraz znalezienia wspólnego ich odniesienia w zakresie teorii, np. neomarksistowskiej, poststrukturalnej czy innych, które posługują się kategoriami dotyczącymi symboliczności, struktur społecznych, sprzeczności społecznych, istnienia władzy (Minta-Tworzowska 2000, s.51).

W tej części postaram się prześledzić szereg głębokich przemian w zakresie kultu i stosunków społecznych, które związane były z pojawieniem się i upowszechnieniem obrządku ciałałpalnego. Rytuał ten tak istotny w momencie kształtowania się kultury łużyckiej przybywa na obszar Europy w końcowej fazie neolitu i musiało się to wiązać z przyjmowaniem wykrystalizowanej idei i systemu wierzeń, która następnie ulegała stopniowym przemianom. Nie możemy zapominać, iż rytuał w żywej kulturze to przede wszystkim działanie, które ma charakter stereotypowy, schematyczny, sformalizowany i cechujący się symbolizmem. Stereotypowość uwikłana jest w przekaz społeczny, który dotyczy zachowań rytualnych, ich to jednostka uczy się. Rytuał to działanie zbiorowe, będące efektem przymusu społecznego, a przez utrwalanie, odnawianie i powielanie, niemal nie ulega zmianie.

*Działanie rytualne jest schematyczne, niezmienne, a jego znaczenie jednostkowe określone. Zmiana porządku wykonania poszczególnych czynności rytualnych zmienia znaczenie rytuału, tym samym symbolikę, która się za nim kryje.* (Minta-Tworzowska 2000, s.50)

Kolebkę owej idei należy upatrywać w Azji Przedniej, w trzecim tysiącleciu p.n.e., w kulturach Sumeru i Akadu. W tamtejszych kręgach świątynnych kapłani rozwinęli i upowszechnili koncepcję oczyszczającej roli ognia, przez który dusza zmarłego zostaje wyzwolona z ciała i osiąga nieśmiertelność. Źródła pisane i etnograficzne wskazują na to, iż ciałałpalenie i związana z nim wiara w nieśmiertelną duszę stała się religią wyróżniającą. Stosowanie tego obrzędu było dzięki temu domeną panujących (Cabalska 1968, s.142). Z tego obszaru zwyczaj palenia zwłok zmarłych rozchodzi się w różnych kierunkach. Z kolejnym ważnym ośrodkiem takiej obrzędowości stykamy się w Indiach, gdzie ten obyczaj przetrwał do czasów współczesnych w odniesieniu zarówno do hinduizmu, jak i buddyzmu. Z wymienionego wcześniej centrum mezopotamskiego rytuał ciałałpalenia rozprzestrzeniła się, jak na to wskazują badania archeologiczne tymi samymi drogami handlowymi, co znajomość miedzi i brązu (Cabalska 1973, s.4). Do Europy Środkowej ciałałpalenie przybywa wzdłuż starego szlaku wymiany biegnącego Dunajem i Łabą. Dużą rolę w tym zjawisku odegrały eneolityczna kultura badeńska, należąca do zespołów charakteryzujących się bardzo wczesną znajomością metalu. Pod wpływem tych zmian znalazła się także kultura pucharów dzwonowatych

z terenów południowo-wschodnich. Zaś najdalej na północ w okresie eneolitu zwyczaj ten dociera do grupy schöpfungdzkiej, współczesnej późnoneolitycznemu horyzontowi kultur sznurowych. Drugie wczesne centrum tej obrzędowości obserwujemy na terenach basenu środkowego Dniepru (Cabalska 1968, s.143-144). Powiązane jest z sofijsko-kijowską grupą kultury trypolskiej oraz z kulturą środkowego Naddnieprza, której rozwój przypada na okres około 1700 do 1450 p.n.e. Tradycje te mają swoją kontynuację w kulturze miłogradzko-podgorcewskiej, współczesnej kulturze lużyckiej (Cabalska 1973, s.4). Od samego początku widzimy tu wyjątkowe nasilenie tego obrządku co musi świadczyć o tym, iż idea przybyła z Azji Przedniej trafiła na podatny grunt. Na przełomie epoki brązu zjawisko kremacji zwłok ogarnia znaczne tereny położone wzdłuż dolnego i środkowego Dunaju.

Z obszaru Polski znaleziska grobów ciałaopalnych z eneolitu i I okresu epoki brązu są bardzo nieliczne, jednak wyraźnie widać ich związek z ugrupowaniami episznurowymi, pomimo znacznie większej powszechności tego zjawiska na południowych obszarach Europy, zwłaszcza w okolicach środkowego Dunaju. Przyczyny takiego stanu rzeczy należy upatrywać w tym, iż nowy wyraz kultu był nieco „opóźniony” w stosunku do przemian społeczno-kulturowych wynikających z handlowej wymiany surowca metalowego wśród grup rolniczo-hodowlanych. Wspominałam już o zachowawczości cechującej działania rytualne i ich aspekcie hierarchicznym.

Do ciałaopalenia we wczesnej fazie jego występowania możemy odnieść się również poprzez pryzmat krzemienia, będącego przedmiotem wielokrotnej wymiany, której skala i kulturotwórcza rola jest porównywalna do podobnego zjawiska związanego z dystrybucją metali. Kamień musiał występować w różnych działaniach magicznych niosąc ze sobą odpowiednie konteksty symboliczne. Wskazywałyby na to iskry wydobywające się przy krzesaniu, a więc krzemień zawierał magiczny ogień w sobie. Przeświadczenie o mocy tkwiącej w krzemieniach, a także o ich nadprzyrodzonym pochodzeniu przetrwało od starożytności do XVIII wieku, kiedy to jeszcze zwano je *cerauniami* – kamieniami piorunowymi (Abramowicz 1979, s.128-139). Według M. Eliadego w wielu dawnych mitach kamienie to „kości Matki-Ziemi”, a krzemień jest archetypowym obrazem wyrażającym jednocześnie absolutną rzeczywistość, życie i śmierć (Eliade 1988, s.104). Związek krzemienia z ogniem i z *cerauniami*, jako mediatorami między niebem i ziemią, a więc z całą kulturą symboliczną, musiał być powszechny. Symbolika krzemienia w związku z kultem ognia musiała być ogromna i mieć odniesienia do obrzędu ciałaopalenia występującego przecież w kulturach posługujących się nim. Moim zdaniem bardzo trafnie zagadnienie to podsumowała M. Mogielnicka-Urban:

*Krzemień – ogień – kremacja; te elementy łączą się w logiczny związek, którego pierwotnego znaczenia nie jesteśmy w stanie określić.* (Mogielnicka-Urban 1997, s.283)

Nie możemy zapominać, że nowe wyobrażenia religijne związane z ciałaopaleniem, w najwcześniejszym okresie musiały szerzyć się jako wtajemniczenie. M. Cabalska dopatruje się tego w bliskowschodniej genezie, sądząc, iż powiązania mistycyzmu solarne z rytuałem ciałaopalnym dokonali

kapłani Szmasza (Cabalska 1973, s.5). Rola społeczna i religijna kapłanów sprawiła, że wierzenia i towarzyszący im obrządek ciałopalny umacniały tylko ich pozycję. W związku z tym bezsprzeczne jest założenie, iż w momencie rozpowszechniania się użycia miedzi, jej wytwórcy należeli do takiej uprzywilejowanej grupy z racji bezpośredniego kontaktu z ogniem, za pomocą którego dokonywali przemiany metalu w konkretny przedmiot. Ich wyjątkowe miejsce w społeczności jest bezsporne, lecz możemy zastanawiać się, czy było to jej centrum, czy raczej obrzeże. Przejawy niezwykłości i nadzwyczajności, wiążą się z prestiżem, ale zmuszają do obawy, a czasem do ucieczki (Eliade 1993b, s.24). Ta ambiwalencja jeszcze bardziej utrudnia określenie dodatkowych funkcji jakie pełnili i w jaki sposób były one wpisane w obrzędowość.

D. Minta-Tworzowska powołując się na P. Bourdieu zajmującego się rytuałami przejścia, zwraca uwagę na miejsce rytuału w systemie społecznym. Rytuały jako akt magii społecznej, odnoszą sukces tylko wtedy, gdy umacniane są przez zbiorowe wierzenia.

*Akt magii społecznej to tworzenie różnic między ludźmi najczęściej przy wykorzystaniu istniejących już różnic płci i wieku. W każdym przypadku rytuał jest „symbolicznym aktem przemocy”, który dla jednych oznacza uzyskanie tożsamości, a dla innych (...) nicości. (Minta-Tworzowska 2000, s.49)*

Odniesienie do takiego podejścia możemy znaleźć w tekstach starożytnych, w których żywi już za życia troszczą się o to, by po śmierci wrzucono ich do ognia, by przez to mogli stać się żywymi bogami. Takie przeświadczenie panowało w Egipcie i związane było z reformą faraona Echnatona IV (1375-1352 p.n.e.) i wprowadzeniem wiary w jedyne boga – Amona, czyli boga słońca. Również w obu dziełach Homera znajdziemy przykłady wyróżnienia znamienitszych postaci obrzędem ciałopalenia (Cabalska 1973, s.6-7). Przytoczone przykłady odnoszą się do czasu, gdy ciałopalenie było już bardzo rozpowszechnione, więc chronologicznie późniejsze niż okres, omawiany przeze mnie teraz.

Powszechnie się uważa, iż punktem wyjścia wszystkich religii związanych z obrzędem ciałopalenia jest kult słońca. Podstawową tezą jest uznanie słońca jako prasiły i prapoczątku wszechświata (Eliade 1993b, s.127-153). Ubóstwienie ognia na terenie Azji Przedniej i Europy w wielu miejscach, gdzie archeologicznie stwierdzono obrządek ciałopalny, kontynuowało się w różnych postaciach. Źródła starożytne przechowały licznie udokumentowane dowody świętości ognia. Wierzenia te obserwujemy w Rzymie, personifikowane przez Hestię czy Hefajstosa, a również u Celtów, Germanów i Słowian. Tym faktem należałoby tłumaczyć, że tradycja ludów europejskich zachowała zwyczaj rozpalania ognia w określonych porach, tańczenia wokół, przeskakiwania przez płomień, również palenia figury lub udawania palenia żywej istoty. Uroczystości te w zależności od miejsca różnie się nazywały, jednak najczęściej powtarzana nazwą był „Dzień wielkiego ognia”. Przekazy średniowieczne mówią o zakazach i ogólnym potępieniu tych obyczajów przez chrześcijaństwo. We wszystkich przypadkach ta obrzędowość związana była z terminami letniego i zimowego zrównania dnia z nocą, oraz wiosennego i letniego przesilenia. Często

dołączony do tego był zwyczaj uroczystego pochodu z pochodniami wokół pól, a także toczenia ognistego koła. Obyczaje tego typu odnajdujemy u ludów muzułmańskich na co dzień posługujących się kalendarzem księżycowym, a także u ludów fińskich, co dowodzi pierwotnego charakteru tych świąt zupełnie nie związanego z religią obecnie obowiązującą na tych terenach (Cabalska 1973, s.4-8). Mimo niechęci chrześcijaństwa do tego typu praktyk ono samo nie zdołało się oprzeć niektórym aspektom kultu ognia, by wymienić choćby obrzędy Wielkiej Soboty, gdy ognisko jest palone przed każdym kościołem. M. Cabalska dużą wagę przywiązuje do utożsamienia kultu słońca z religiami monoteistycznymi, a co za tym idzie, bazując na przesłankach bliskowschodnich, wiąże go ze spirytualistycznym ujęciem boga stwórcy i nieśmiertelnej duszy (Cabalska 1973, s.5).

Jednak nie jest to najszcześniejsze podejście do rozpoczęcia analizy tego problemu w odniesieniu do ugrupowań kulturowych przełomu neolitu i epoki brązu. Już wspominałam o znaczeniu szlaków handlowych w związku z upowszechnieniem się nowej idei, a raczej można by mówić o okolicznościach, w których mógł się jeszcze bardziej ugruntować patriarchalizm. Wszystko wskazuje na to, że kult solarny wykrystalizował się powoli i opornie w społeczeństwie patriarchalnych hodowców bydła wzbogaciwszy kult zmarłych przodków (Szafrński 1987, s.136-138). M. Eliade pisze, że na przykład u afrykańskich pasterzy i w Polinezji

*(...) tylko wodzowie mogą być po śmierci utożsamiani ze słońcem. (...) Kult zmarłych przodków, tajemnice stworzenia, a zatem wtajemniczenia inicjacyjne mają zapewnić lepszy los po śmierci i wreszcie kult słońca – te trzy elementy dotyczą układów religijnych, które na pozór wydają się niewymienne, pozostają jednak ze sobą w ścisłych związkach. (Eliade 1988, s.140)*

Tak postrzegany kult solarny należy uznać za element ściśle związany z kultem zmarłych przodków wzbogacający religię patriarchalnej grupy o nowe treści. Kult ten stworzył doskonałe warunki dla wzrostu prestiżu i autorytetu warstwy społecznie uprzywilejowanej, po śmierci, jak i za życia (Szafrński 1987, s.138-141).

Zmarli charakteryzowali się ambiwalencją mocy, która przerastała żywych i wymagała z ich strony podtrzymania. Przejawiali swoją siłę w stosunku do żyjących zarówno w sensie zycziwym, jaki i fatalnym. W Grecji wierzono w straszliwych zmarłych, którzy szkodzili żyjącym nawet doprowadzając do ich śmierci. Zmarli działali równocześnie dobroczynnie, na ogół chroniąc swych bliskich. Przez żyjących niekiedy wykorzystywani jako rodzaj demonów domowych, składani niekiedy pod progiem domostwa lub w jego pobliżu. Pomimo niebezpieczeństwa kontakt między żywymi a przodkami musiał być podtrzymywany, ze względu na więzi tradycji i potrzebę pozyskania opieki, a także by uchronić się przed ich nieprzychylnością.

*Jakkolwiek zmarli udzielali mocy, w niemniejszym stopniu potrzebowali jej dopływu. Każdorazowo zaś rytuał wspomagania przez potomnych wiązał się z przekroczeniem granic między świętością życia i świętością śmierci,*

*stając się epifenomenem obrzędów przejścia. (Woźny 2000, s.43)*

Przejście z jednej grupy do drugiej, z jednej sytuacji społecznej do następnej, to wydarzenia, którym towarzyszą ceremonie. Ich zasadniczym celem jest umożliwienie jednostce przejście z pewnej określonej pozycji do następnej. Są to najczęściej obrzędy towarzyszące zmianie miejsca, stanu, pozycji społecznej i wieku, a więc ciąży i narodzinom, dzieciństwu i inicjacji, narzeczeństwu, małżeństwu i pogrzebowi (Woźny 2000, s.43-44). Generalizując można powiedzieć, że obrzędy tego typu zawsze mają aspekt symboliczny, a tym samym mówią o kontekście społecznym, o powtarzalności pewnych wzorców, o wspólnotowości, o uczestnictwie grup ludzkich w kulturze, o tradycji kulturowej oraz o posługiwaniu się symbolami. Polegają one na pośrednictwie między teraźniejszością danej wspólnoty a istotnymi dla niej wydarzeniami z przeszłości – mającymi miejsce w czasie mitycznym. Jest to uobecnienie w życiu grupy wartości nadających sens ich własnej egzystencji, jak i egzystencji świata, którego wszyscy jej członkowie są częścią. Każda czynność obrzędowa to czynność symboliczna.

*Symbole przedstawiają pewien aspekt porządku świata, odnosząc się do status quo kultury, do przeszłości (przodków), do teraźniejszości i wszystkich elementów życia (...). Symbole w sferze społecznej dotyczą symbolizowania układów, relacji społecznych, napięć opozycji i władzy. (Minta-Tworzowska 2000, s.46)*

Większość rytuałów przejścia to nie tylko metafora przejścia, lecz także i śmierci. Każdy brak ciągłości czasu społecznego zostaje zamknięty przez początek nowego. W tym kontekście opozycja narodzin i śmierci jest oczywista,

*(...) ostatecznie śmierć przestała jawić się jako z a t r z y m a n i e i stała się o b r z ę d e m p r z e j ś c i a (...). Co więcej: rodzenie, śmierć i odnowienie zostają uznane za trzy etapy tego samego misterium. (Eliade 1993a, s.158)*

Dlatego tak wielką rolę przywiązuje się we wszystkich religiach i kultach do obrzędów przejścia związanych ze śmiercią, jako do momentu przeniesienia się ze świata realnego do innej rzeczywistości (Maisonneuv 1995, s.31-39).

Upowszechnianie się rytuału ciałopalenia nakłada się na grunt kultów solarnych, a także kultu pioruna, a więc ognia niebieskiego będącego w pewnym sensie projekcją ziemskich zabiegów metalurgicznych operujących ogniem i świetlistym, błyszczącym jak słońce metalem (Szafranski 1987, s.144). Musiałoby to potwierdzać przeświadczenie o świętości ognia i jego oczyszczających i uzdrawiających właściwościach. Tak rozumiany ogień był emanacją ognia słonecznego. Można to przenieść na obrzędowość związaną z kremacją, gdzie używanie ognia wiąże się z siłą i mocą mistycznie w nim upatrywaną (Cabalska 1973, s.90).

Obok wymienionych ideologiczno-filozoficznych przyczyn przyjęcia zwyczaju ciałopalenia M. Cabalska dostrzega inny pomost łączący ten obrządek z kultami mniej rozwiniętymi. Jest nim strach przed animistycznie ujmowaną duszą, mającą swoją siedzibę w ciele. W tym miejscu powracam do omawianego już problemu mocy zmarłego i strachu przed nią żyjącej wspólnoty. Spalenie zwłok jest wtedy metodą skutecznego pozbycia się materialnych jego szczątków, a w raz z nim i ducha, którego się obawiano. U niej znajdziemy odwołanie do ukształtowanej już struktury religijnej, a mianowicie do wczesnego judaizmu. W *I Księdze Samuela* (21, 10) Żydzi dokonują spalenia Saula, a jest to bardzo jaskrawy przykład ludu wyłącznie hołdującego szkieletowemu obrządkowi (Cabalska 1968, s.146). Tego typu definitywne usuwanie ze świata możemy znaleźć nawet w nowożytności, gdy chrześcijanie palili heretyków i czarownice. W odniesieniu do kultur pradziejowych, w których ciałopalenie nie jest powszechne, należałoby się zastanowić, dlaczego społeczności mogły się obawiać osoby skremowanej. Najprawdopodobniej była to jednostka wyjątkowa. Rozważałam już możliwość, iż przez taki rytuał mógł być wyróżniony wódz lub inny charyzmatyczny mężczyzna – w tamtym ujęciu tego porównania użyłam do modelu patriarchalnego i na razie przy takim chcę pozostać. Mógł być to wojownik, kapłan lub szaman (nie będę się jednak zagłębiać w problem stwierdzenia na gruncie archeologii występowania szamanizmu lub nie). Wskazywałoby to na strach przed siłą mentalną i fizyczną, a także mocą duchową, która mogłaby ujawniać się po śmierci i szkodzić żyjącym.

Powyżej wielokrotnie starałam się wykazać domniemywany związek między kultem słońca, pojawieniem się miedzi, a upowszechniającym się ciałopaleniem. Pisałam o rytuale jako o kulcie, ceremonii, obyczaju, jednak nie można zapominać, iż w tym rozumieniu można zawrzeć również rytuał ofiarny. Zwłaszcza w nim zarysowuje się wyraźna opozycja między *sacrum* a *profanum* (Minta-Tworzowska 2000, s.48-49). Rene Girard ujmuje funkcję ofiary jako spełnienie roli prewencyjnej wobec wspólnoty. Poprzez ofiarę przemoc będzie utrzymana z dala. Ofiara należy do kategorii „istot do poświęcenia” nie mających miejsca w społeczności (kobiety, dzieci, niemowlęta). One zostają potraktowane jako „koziół ofiarny”, a więc grupa ludzka jest zastąpiona przez ofiarę (Girard 1993, s.129). Takie podejście do osoby wyróżnionej przez akt kremacji jest dalece rozbieżny od tego co za W. Szafrąnskim przedstawiłam wcześniej (Szafrąnski 1987, s.135-148). Jednak jest jednym z wyjaśnień, które może rzucić inne światło na problem związany z pojawianiem się ciałopalenia w okresie eneolitu, a coraz większym upowszechnianiem się w kolejnych okresach epoki brązu.

W powyższej części pracy prześledziłam model rozprzestrzeniania się i upowszechniania ciałopalenia zaproponowany przez M. Cabalską, która jednak nie uwzględniła faktu, iż miało ono miejsce również wcześniej, ale były to przypadki raczej odosobnione i nie nasilające się do momentu przełomu neolitu i brązu. Pierwsze ślady palenia zwłok zmarłych pojawiły się w Polsce już na samym początku neolitu. W tym czasie w kulcie ognia W. Szafrąnski upatruje kult Matki Ognia, która była uosabiana w ognisku domowym będącym świątynią rodzinną i miała swój udział w ukształtowaniu się prarodzicielki rodu, jak i bogini Matki Rodzicielki. Przez to w matriarchalnym wyobrażeniu pojęć ogień spalający zwłoki

kojarzył się z

*(...) odradzającymi mocami płodności, życia i śmierci wywodzącej się genetycznie od Matki Ognia i zdolnej obdarzyć życiem nieboszczyka (...) Upadek matriarchatu i stabilizacja ustroju patriarchalnej wspólnoty plemiennej spowodowały niebawem próby i wywołały tendencje w kierunku maskulinizacji owego żywiołu ogniowego pozostającego nadal przedmiotem czci religijnej. (Szafrński 1987, s.142)*

Uosobieniem tego ognia stał się ogień niebieski czyli słońce. Był to czysto męski bóg czczony przez społeczności patriarchalne przyswajające sztukę odlewniczą i musiało to mieć związek z posługiwaniem się ogniem w celach metalurgicznych. Tak postrzegana przemiana kultu musiała odbić się na symbolice grzebalnej związanej z ciałopaleniem. Nie możemy zapominać o agrarnym charakterze kultu pierwszych rolników, u których pierwszoplanowe miejsce musiała zajmować lunarno-chtoniczna bogini płodności, Matka Ziemia, rodząca rośliny, gdy w jej łonie znalazło się ziarno. Jeżeli połączymy z tym żarową technikę uprawy pól w tym czasie, to odnajdziemy w ciałopaleniu nawiązanie do odrodzenia poprzez życiodajny popiół, a więc tego co jest najważniejsze w obrzędach grzebalnych. Słońce będące ogniem na ziemi było namacalne w postaci ognia stosu pogrzebowego spalającego na popiół zwłoki zmarłego. Tak więc rytualna kremacja za przyczyną boskiego ognia cofa niejako egzystencję zmarłego do stanu potencjalności, do stanu nasienia, w którym skondensowana jest moc regeneracyjna (Eliade 1993b, s.306). Metafora żyznych popiołów w odniesieniu do pojęcia płodnego nasienia sprzyjała połączeniu Matki Ziemi z bogiem słońcem, co doprowadziło do utożsamienia obydwu bóstw. W ten sposób wcześniejszy charakter wierzeń został dostosowany do rodzących się potrzeb nowych relacji wewnątrz grupowych i znalazł odbicie w praktyce rytualnej obrzędu kremacji za pomocą ognia symbolizującego ogień niebieski, słońce i boginię słońca (Szafrński 1987, s.142).

Zwyczaj palenia zwłok występował sporadycznie w kulturze unietyckiej, mogiłowej i trzcinieckiej, gdy nagle na przełomie starszej i środkowej epoki brązu stał się obrzędem panującym na obszarze europejskiego kompleksu pól popielnicowych (Szafrński 1987, s.142-148). W tym miejscu należy postawić pytanie, jakie przemiany mentalne musiały zaistnieć, by rytuał niegdyś zarezerwowany dla wybrańców stał się rytuałem powszechnym. Początkowo ciałopalenie musiało być pewnym rodzajem tabu, a z racji swojej niezwykłości i nowości przeznaczone dla swoistych odmieńców. Początkowo takie obchodzenie się ze szczątkami musiało być odbierane za nienaturalne, a więc naruszało dotychczasową równowagę. Jednak z czasem obyczaj ten został „oswojony”, poddany jakimś zabiegom, na skutek których scalił się z kosmosem tych społeczności (Eliade 1993b, s.21-23). Kremacja jako taka stała się powszechnie obowiązująca, jednak to, iż wyróżnionych członków danej społeczności chowano w inny sposób nie uległo zmianie. Zdarzały się pochówki mogiłowe, być może z takich samych przyczyn, jak wcześniej popielnicowe, a niektórych zmarłych z racji rangi czy statusu wyróżniano wyposażeniem, bądź pochowaniem pod nasypem kurhanu (Szafrński 1987, s.146-155). Jednak nie jest to temat moich dociekań



związanych z ciałopaleniem samym w sobie i różnymi jego aspektami.

By rzucić nieco inne światło na problem palenia zwłok, chciałabym nawiązać do wierzeń starożytnych Egipcjan, którzy uważali, iż ostateczna śmierć następuje w momencie całkowitego rozkładu zwłok, ciałopalenie można by potraktować jako działanie mające na celu powstrzymanie całkowitego rozkładu. Tego, że spalenie nie miało całkowicie zniszczyć zmarłego, możemy upatrywać w starannej opiece nad szczątkami (Szafranski 1987, s.145). Przytoczyłam ten pogląd pomimo tego, iż jest on całkowitym zaprzeczeniem wielu sądów opisanych wcześniej, jednak problem rozważania zagadnień kultu na gruncie archeologii, związany jest z niemożnością uchwycenia realnego kontekstu. Struktura kontekstu dostępnego archeologowi ma charakter centryczny. Natomiast kontekst w świecie realnym jest „kłaczkasty” i może przybierać schemat ruchu kaskadowego, odległych odniesień (Deleuze, Guattari 1988, s.221-227). Przedstawienie możliwie dużo materiału porównawczego pozwala na potencjalne zbliżenie się do właściwego kontekstu, przynajmniej poprzez złożoność.

Takie spojrzenia na ciałopalenie w momencie jego upowszechniania się w okresie późnego neolitu i na początku epoki brązu może także tłumaczyć drogi i sposoby jego rozprzestrzeniania się. Jest to istotne zwłaszcza, gdy rozważamy fakt przyjęcia tego obyczaju w tym okresie w Europie Wschodniej i Środkowej, a dopiero później przez kultury nadśroziemnomorskie. Związane z nim wyobrażenia religijne szerzyły się w najwcześniejszej fazie jako wtajemniczenie związane z wyróżnieniem pewnych jednostek, bądź napiętnowaniem. Musiały z biegiem czasu poszerzyć grono wiernych, czy też naznaczonych. W przypadku drugiej koncepcji musiała nastąpić zmiana odniesienia w stosunku do znaczenia czynności rytualnych i to co było obrzędem zakazanym stało się nakazanym.

W swojej pracy odwoływałam się przede wszystkim do wniosków wynikających z zastosowania metody porównawczej i analogii, aby przedstawić różne możliwości postrzegania przemian związanych z obrzędem palenia zwłok na tle kulturowo-religijnym od okresu neolitu do połowy epoki brązu. Zdaję sobie sprawę, iż taka droga dowodzenia może budzić poważne wątpliwości, z racji konieczności, sięgania do zakorzenionych metafor, wywodzących się z odległych czasowo, a niekiedy i przestrzennie struktur wyobrażeniowych. Jednak poruszając się po materii kultury nie mamy innego wyjścia,

*(...) znalazłszy się w sferze kultury od razu znajdujemy się w sferze tłumaczeń, przekładów, stąd przekładamy przeszłe formy tekstu kultury na takie, jakie nam odpowiadają współcześnie. (Minta-Tworzowska 2000, s.51)*

Archeolog w swojej praktyce zmagają się z rekonstruowaniem sfery religijnej z pozostałości materialnych. W praktyce przypomina to chęć zrozumienia chrześcijaństwa na podstawie paru urywków Ewangelii, brewiarza, ruin gotyckiego kościoła, różnorodnych materiałów ikonograficznych, jak ikony bizantyjskie, posągów świętych z okresu baroku, szat liturgicznych popów. Objawiają one sakralność tylko częściowo i w sposób mniej lub bardziej zaszyfrowany (Eliade 1993b, s.11-12). Przy tym wkroczenie na grunt dziedziny będącej głównym przedmiotem badań innej dyscypliny naukowej jest nieuniknione.

Ponadto trzeba uwzględnić problemy związane z inną mentalnością człowieka współczesnego. A próby uszczegółowienia i skodyfikowania analizy stwarzają ogromne niebezpieczeństwo popadnięcia w spekulację, której sprzyjają arbitralnie wybrane analogie (Posern -Zieliński 1973, s.143). Są one nie tylko świadectwem specyfiki kulturowej epoki, w której powstały, ale także wyrazem znacznych trwałych struktur łączących się z różnymi formami emanacji *sacrum* (Posern -Zieliński 1982, s.191). Oczywiście szansa na popełnienie błędu rośnie, lecz musimy się przyznać, że nasza dziedzina nie wiem jak bardzo zmatematyzowana nadal będzie błądzić we mgle niekompletności, niepewności i niedopowiedzeń, jest to nieuniknione z powodu fragmentaryczności materiału badawczego, jakim dysponujemy. Wiele koncepcji już upadło. Inne nieraz znoszące się, istnieją do tej pory, jak te mające swoje korzenie w legendarnym wręcz sporze Kostrzewskiego z Kossinną, które *nota bene* do tej pory wywołują wypieki podniecenia na twarzach dyskutantów.

#### Wykaz cytowanej literatury:

Abramowicz A.

1979 *Urny i ceramika*, Ossolineum, Łódź.

Cabalska M.

1969 Cmentarzysko łuzyckie w Kuśmierkach, *Przegląd Archeologiczny*, t. 18, s. 122-150.

1973 Ze studiów nad systemami religijnymi obrzędkiem ciałałpalnym próba rekonstrukcji, *Przegląd Archeologiczny*, t. 37, s.3-18.

Cailois R.

1973 *Żywioł i ład*, PIW, Warszawa.

Deleuze G., Guattardi F.

1 1988 Kłacze, *Colloquia Communia*, nr 1-3 (36-38), s.221- 237.

Eliade M.

1988 *Historia wierzeń i idei religijnych*, Pax, Warszawa.

1993a *Sacrum, mit, historia*, PIW, Warszawa.

1993b *Traktat o historii religii*, Opus, Warszawa.

Girard R.

1993 *Sacrum i przemoc*, Brama, Warszawa.

Leeuw G., van der

1997 *Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa.

Maisonnevu J.

1995 *Rytuał dawny i współczesny*, Gdańskie Towarzystwo Psychologiczne, Gdańsk.

Minta-Tworzowska D.

2000 Symbole i symbolika z perspektywy badań archeologicznych, [w:] B. Gediga, D. Piotrowska

[red.] *Kultura symboliczna kręgu pól popielnicowych epoki brązu i wczesnego żelaza*, PMA, Warszawa, s. 45-54.

Mogielnicka-Urban M.

1995 Rola krzemienia w obrzędowości ludności kultury łużyckiej na przykładzie cmentarzyska w Maciejowicach woj. siedleckie, [w:] Lech J., Piotrowska D. [red.] *Z badań nad krzemieniarstwem epoki brązu i wczesnej epoki żelaza*, PWN, Warszawa, s. 34-47.

2000 Elementy doktryny religijnej w świetle obrzędu pogrzebowego na cmentarzysku kultury łużyckiej w Maciejowicach, woj. siedleckie, [w:] B. Gediga, D. Piotrowska [red.] *Kultura symboliczna kręgu pól popielnicowych epoki brązu i wczesnego żelaza*, PMA, Warszawa, s. 73-94.

Posern-Zieliński A.

1973 Rozwój i morfologia religii społeczeństw rodowo-plemiennych. Kontrowersyjna teoria S. A. Tokariewa, *Etnografia Polski*, t. 17, s. 141-169.

1982 Inspiracja fenomenologiczna w archeologicznych studiach nad religią i społeczeństw pradziejowych. Refleksje etnoreligioznawcze, *Przegląd Archeologiczny*, t.30, s. 187-200.

Otto R.

1968 *Świętość*, KR, Warszawa.

Szafrński W.

1987 *Prahistoria religii na ziemiach Polskich*, Ossolineum, Wrocław.

Woźny J.

2000 *Symbolika przestrzeni miejsc grzebalnych w czasach ciałopalenia zwłok na ziemiach polskich (od środkowej epoki brązu do środkowego okresu lateńskiego)*, Wydawnictwo Uczelniane WSP, Bydgoszcz.