

- 197 The Meaning of Style in Archaeology: A Critical Study, *Journal of Archaeology*, 1, 10 to 1, 1, 1976
- 198 Style in Archaeology Today, ed. A. L. Smith, Chicago, 1976
- 199 *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa
- 200 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 201 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 202 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 203 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 204 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 205 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 206 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 207 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 208 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 209 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 210 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 211 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 212 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 213 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 214 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 215 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 216 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 217 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 218 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 219 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa
- 220 *Typy społeczne w etnologii*, Warszawa

ANDRZEJ NIEWĘGŁOWSKI

ROLA OBRZĄDKU POGRZEBOWEGO W BADANIACH CIĄGŁOŚCI KULTUROWEJ I OSADNICZEJ W PRADZIEJACH

W obrębie kultury archeologicznej samodzielna i specyficzna, a jednocześnie ważną pozycję zajmują materialne pozostałości obrządku pogrzebowego. W odróżnieniu od innych składników tej kultury, do których najczęściej należą charakterystyczne typy zabytków, elementy obrządku pogrzebowego mają charakter złożony, kompleksowy, występują bowiem w zespołach: w grobach i na cmentarzyskach. Co więcej, w skład tych zespołów wchodzi również wiele, niekiedy nawet większość innych elementów danej kultury, reprezentowanych przez charakterystyczne zabytki. Te ostatnie są więc powiązane pośrednio lub bezpośrednio z zachowanymi elementami obrządku pogrzebowego. Na tym jednak nie kończą się walory badawcze archeologicznych źródeł sepulkralnych. Pozwalają one bowiem wyróżnić w obrębie kultury archeologicznej, zwarte pod względem społeczno-organizacyjnym, grupy ludzkie użytkujące dane cmentarzysko. Wspólne użytkowanie cmentarzyska wynikało niewątpliwie z więzi obrzędowej, która w warunkach społeczeństwa rodowego stanowiła o integracji danej grupy. Nieprzerwane użytkowanie cmentarzyska przez dłuższy czas świadczy o ciągłości wspomnianej więzi i przemawia za kontynuacją osadniczą. Na dłużej użytkowanym cmentarzysku możemy również śledzić ciągłość elementów kulturowych wchodzących w skład tradycji, czyli dziedzictwa kulturowego, w obrębie użytkującej je grupy. Jednocześnie istnieją możliwości porównawczych badań grup ludzkich w zakresie stosowanego przez nie obrządku pogrzebowego i niektórych innych elementów kultury. Badania takie mogą być powiązane z podziałem kulturowym, lub też niezależne od niego, chodzi bowiem tutaj o badanie cmentarzysk jako odpowiedników odrębnych społeczności. Wydaje się, że tego rodzaju badania mogą prowadzić częściowo do poznania ciągłości kulturowej i osadniczej lub stwierdzenia jej braku, pod warunkiem odpowiedniego potraktowania występujących na cmentarzyskach elementów obrządku. W tej dziedzinie badań archeolog, mając do dyspozycji jedynie „nieme” źródła materialne, musi korzystać z innych źródeł, zwłaszcza pisanych i etnograficznych oraz z dorobku badawczego etnologii

i socjologii. Najcenniejsze są dla niego wypracowane w obrębie tych nauk ogólne tendencje, czy nawet prawidłowości, zachodzące w społeczeństwach przedpiśmiennych w ogóle. Stanowią one punkt wyjścia i podstawę niżej przedstawionych rozważań. Zasadniczą rolę odgrywają tutaj zagadnienia zmienności i konserwatywności obrządku pogrzebowego w obrębie społeczeństw przedpiśmiennych, zagadnienia związane z procesami ewolucji i dyfuzji zachodzącymi w tej dziedzinie kultury duchowej. Okazuje się, że nie wszystkie elementy obrządku miały pod tymi względami jednakowy charakter. Niektóre z nich bowiem były w grupach ludzkich stosunkowo zmienne i zachodzące w nich przemiany nie musiały wiązać się z zakłóceniem ciągłości osadniczej. Inne natomiast miały w określonych warunkach wyjątkowo konserwatywny i trwały charakter, a przerwanie ich ciągłości mogło oznaczać napływ nowych, obcych grup ludzkich. Analiza tych zagadnień w obrębie wspomnianych wyżej nauk pozwala na badanie tej samej problematyki na podstawie sepulkralnych źródeł archeologicznych. I w tym wypadku również poszczególne składniki i układy tych źródeł mają różną, odmienną wartość badawczą i wymowę interpretacyjną. Niniejsze rozważania stanowiące próbę ogólnych rozwiązań wspomnianej problematyki mają częściowo charakter dyskusyjny, niemniej, jak się wydaje, mogą być pomocne w badaniach szczegółowych, monograficznych, które z kolei będą prowadziły do ich weryfikacji.

Na temat stopnia mobilności i stabilności obrządku pogrzebowego, jak również jego związku z tradycją i pochodzeniem grup ludzkich w społeczeństwach prymitywnych, wypowiedziano w nauce różnorodne, sprzeczne opinie. Jedni badacze podkreślają, że różne sposoby traktowania zmarłych odpowiadają odmiennym grupom etnicznym, nawet mieszkającym w tym samym rejonie (G. Montandon 1934, s. 653 n.; H. Wałkowska 1973, s. 6-11). Zwracają oni uwagę na konserwatywny i niezmienny obrządek pogrzebowy stale przekazywany z pokolenia na pokolenie (C. M. Edsman 1957, s. 959 n.; U. Schlenker 1960, s. XII). Zmiany w obrządku pojmowane są przy tym jako rezultat przemian w świecie wyobrażeń danego ludu, które następują bardzo powoli i nie zawsze pociągają za sobą odmienne traktowanie zmarłych.

Według innych natomiast badacze sposoby postępowania ze zmarłymi są w znacznym stopniu zmienne, również w procesie przekazywania dziedzictwa kulturowego (A. L. Kroeber 1927, *passim*; R. Thurnwald 1929, s. 365 n.; W. Y. Adams 1968, *passim*), i nie związane z określonymi kulturami ani ludami. A. L. Kroeber i W. Y. Adams stoją na stanowisku, że określony sposób traktowania ciała i chowania zmarłego nie jest ściśle uzależniony od żadnej istotnej strony życia ludzkiego (nawet od wierzeń religijnych); natomiast wchodzi tu w grę silne emocje, które mogą się zmieniać w zależności od różnego rodzaju oddziaływań i wpływów.

Przedstawione wyżej oba poglądy, chociaż sprzeczne, wydają się być słuszne, lecz w ograniczonym zakresie, jako wynik częściowych tylko badań. Sprzeczność ich wskazuje na wielką złożoność problemu oraz trudność osiągnięcia jednoznacznego i uniwersalnego rozwiązania. Poza tym badania etnograficzne mają, zwłaszcza w wypadku omawianego problemu, charakter ograniczony ze względu na częsty brak perspektywy historycznej. Z drugiej strony tam, gdzie dysponujemy źródłami pisanyymi, badania dotyczą zwykle zaawansowanego etapu rozwojowego, który odpowiadał powstaniu państwowych i religijnych światowych. W tych warunkach omawiane stosunki kształtowały się zupełnie inaczej niż w obrębie społeczeństw stojących na niższym szczeblu rozwoju. Jako przykład można podać wyniki badań W. Y. Adamsa (1968, s. 198, 202 n.) dotyczące stosunków w Nubii, gdzie w ciągu 2 połowy I i 1 połowy II tysiąclecia n.e. dwukrotnie zmienia się obrządek pogrzebowy, nie pociągając za sobą żadnych zmian ludnościowych ani językowych. Było to jednak związane z wprowadzeniem w ramach organizacji państwowej religii światowych: chrześcijaństwa i islamu. W tym stanie rzeczy celem niniejszych

rozważań będzie poznanie najogólniejszych tendencji, czy też prawidłowości zachodzących w procesach, które prowadziły do zróżnicowań i przemian elementów obrządku pogrzebowego w społeczeństwach przedpiśmiennych.

Zwróćmy w pierwszym rzędzie uwagę na warunki, w jakich mogły mieć miejsce z jednej strony mobilność, z drugiej zaś niezmiennność i konserwatyzm obrządku pogrzebowego. Szczególną rolę odgrywała tutaj, jak się wydaje, zależność od wierzeń i wyobrażeń religijnych (eschatologicznych). W wypadku gdy nie miały one ściśle sprecyzowanego charakteru — regulowały czynności i akty obrzędowe jedynie w sposób ogólny, pozostawiając w pewnych dziedzinach obrządku dość znaczną swobodę wyboru. Poza tym podobne, czy nawet te same, motywacje i nakazy religijne mogły być realizowane w różnorodny sposób, zwłaszcza w dziedzinie materialnych elementów obrządku pogrzebowego. Toteż niektóre zabiegi związane z osobą zmarłego przy silnym zaangażowaniu emocjonalnym jego bliskich mogły mieć charakter spontaniczny i dowolny, nie regulowany normami kultu. Świadczą o tym znane ze źródeł etnograficznych, uzasadniane wygodą zmarłego, ekshumacje do grobów o odmiennej formie lub pozostawianie wyboru formy pochówka wyrażonej za życia woli zmarłego (R. Thurnwald 1929, s. 380 n.; J. Lips 1957, s. 442 nn.).

Badacze stojący na stanowisku zmienności obrządku pogrzebowego, m. in. cytowani wyżej Kroeber i Adams, podkreślają, że związki między wierzeniami religijnymi a praktykami pogrzebowymi nie miały charakteru determinującego. Jednakże takiego twierdzenia nie można uznać za powszechnie obowiązujące. Znamy bowiem tereny i ludy, w których obrębie bardzo wiele aktów i czynności obrządku pogrzebowego było ujednoczonych i regulowanych nakazami wierzeń eschatologicznych (por. np. U. Schlenker 1960, s. 214 n.; T. Żbikowski 1974, s. 53 n.). Jako przykład można podać braminizm w Indiach starożytnych, gdzie w świętych księgach spisano bardzo dokładnie między innymi obowiązujące zasady postępowania ze zmarłymi (H. Wałkowska 1973). Powstaje więc pytanie: jaki charakter miał obrządek pogrzebowy danej grupy (czy też pewne jego elementy), jeżeli był determinowany przez określone wierzenia eschatologiczne? Czy wówczas był on w tym samym stopniu niejednorodny i zmienny?

Ogólnie w społeczeństwach rodowych, przedpiśmiennych (czy nawet preindustrialnych) właśnie motywacje i argumenty sakralne warunkowały powszechną akceptację i ujednoczenie określonych wzorów postępowania, które następnie wchodziły w skład tradycji, czyli dziedzictwa kulturowego danej grupy. Natomiast silny tradycjonalizm jest powszechną cechą wspomnianych społeczeństw, zwłaszcza słabiej zróżnicowanych. W ich obrębie bowiem obowiązuje zasada takiego działania, które zostało przejęte od przodków (B. Malinowski 1958, s. 413 n.; J. A. Lewada 1968, s. 128 n.; J. Szacki 1971, s. 203-210). Zasada ta jest przeciwstawiana każdej zmianie. W związku z tym raz zaakceptowane i ujednoczone (dzięki motywacjom sakralnym) elementy obrządku pogrzebowego stawały się wyjątkowo konserwatywne i niezmienne. Wszelkie ich zmiany (E. Nowicka 1967, *passim*) wymagały, jak już wyżej podkreślano, poparcia argumentami sakralnymi i były wprowadzane przez osoby pełniące w danej grupie funkcje sakralne (czarownik, szaman, kapłan, znachor, często wódz).

W związku z pełnieniem tych funkcji osobowość ich odznaczała się rozwojem cech religijnego myśliciela, co rzutowało na rodzaj podejmowanej przez nich działalności innowacyjnej. Zachodziła ona szczególnie często w dziedzinach idei, wartości

¹ Przedstawione wyżej ujęcie zagadnienia mobilności i konserwatyizmu obrządku pogrzebowego można powiązać z jego odmiennymi definicjami. W pierwszej obrządek ten obejmowały wszelkie odnoszące się do zmarłych akty i czynności, w drugiej natomiast tylko te z nich, które były stale i regularnie powtarzane (normy obrzędowe).

i poglądu na świat, rzadko natomiast w technicznej sferze kultury. Dlatego kult, obrządek wyrażający się w działaniu jednostek, a zwłaszcza grup, stanowił sferę bardziej obcą osobowości innowatora niż teoretyczna strona religii i stąd podlegał w mniejszym stopniu zmianom innowacyjnym². Wniosek taki znajduje pełne potwierdzenie w opracowaniach z zakresu socjologii religii. Na przykład J. Wach (1961, s. 65-69; por. też J. Keller 1967, s. 766) podkreśla, że kult w znacznie większym zakresie niż doktryna religijna jest podstawowym czynnikiem integrującym przedpiśmienne społeczeństwo i głównym wyrazem jego jedności, a ciągłość grupy ludzkiej zależy w znacznym stopniu od wykonywania określonych obrzędów. Również J. Lewada (1968, s. 126 n.; 135 n.) stwierdza, że systemy obrzędowe odznaczają się znacznie większą trwałością i odpornością na zmiany niż systemy mitologiczne; zresztą taki jest w ogóle stosunek między językiem gestów a językiem słów. Przemawiające za tym liczne przykłady sięgają czasów najnowszych, zwłaszcza w kulturze ludowej w postaci różnego rodzaju aktów i czynności, które dzięki tradycji przetrwały całe wieki, chociaż ich motywacje i funkcje uległy już dawno zasadniczym zmianom lub zapomnieniu (L. Krzywicki 1951, s. 109-118; M. Eliade 1966, s. 200; J. Kamocki 1972; K. Kwaśniewicz 1974, s. 43; R. Tomicki 1973, s. 52 n., 56; 1974, s. 60). S. A. Tokariew (1969, s. 158 n.) opisując obrzędy pogrzebowe u Papuasów podkreśla, że wykonując je nie umieją oni podać żadnych motywów religijnych, powołując się jedynie na zwyczaj. Przykład ten świadczy o konserwatyzmie obrządku pogrzebowego, gdy dawne, związane z nim motywacje zostały już zapomniane.

W państwie rzymskim za czasów republiki w obrębie tej samej religii jedne rody paliły swych zmarłych, inne zaś stosowały inhumację (S. J. De Laet 1960, s. 128). Było to zapewne następstwem nawarstwienia się na siebie dwóch fal migracyjnych Italików różniących się rytuałem (N. Turchi 1957, s. 252). Mamy tu więc do czynienia z zachowaniem starych tradycji rodowych (związanych zapewne już od dawna z określonymi wyobrażeniami religijnymi), pomimo współzycia w ramach tej samej organizacji społeczno-administracyjnej oraz rozszerzenia się i unifikacji elementów doktryny religijnej. Zbliżony, chociaż nie tak przekonywający, przykład można podać z dziedziny etnografii. Dotyczy on przechowywania przez dłuższy czas kości zmarłego. Zwyczaj ten wchodził w skład kompleksu wierzeń związanych z pojęciem *mana*, ale u jednych ludów łączył się z ciałopaleniem, u innych zaś z inhumacją (J. Lips 1957, s. 442; U. Schlenker 1960, s. 213; T. Malinowski 1962, s. 81; H. Wałkowska 1973, s. 61, 93 n.). Wówczas również (podobnie jak w Rzymie), w przeciwieństwie do ujednoczenia wierzeń, inhumacja i kremacja mogły się wiązać ze zróżnicowaniem etnicznym, być może ze względu na większy konserwatyzm w dziedzinie traktowania ciała zmarłego.

Przyczyny konserwatyizmu i odporności obrządku pogrzebowego na zmiany tkwiły więc także w pewnej autonomii w stosunku do eschatologii. Autonomia polegała na tym, że nie każda zmiana motywacji musiała powodować zmiany czynności obrzędowych. Sprzyjał temu szczególnie charakter religii na niższych szczeblach rozwoju społeczeństwa, na których jej organizacyjne, instytucjonalne formy były najczęściej słabo rozwinięte, wskutek czego religia nie stanowiła konsekwentnie i silnie powiązanej wewnętrznie struktury.

Niezależnie od powyższych wniosków należy podkreślić, że silny konserwatyzm obejmował nie tylko elementy obrządku pogrzebowego, lecz częściowo również niektóre ich motywacje. Te ostatnie można podzielić na dwa rodzaje. Jedne wiązały

² Por. R. Thurnwald, 1929, s. 405 n. Znamienna jest np. trwałość kultu przodków i obrzędów pogrzebowych wśród Murzynów afrykańskich przeniesionych w obce środowisko (w Brazylii) i pomimo nacisków ze strony katolicyzmu (por. R. Bastide 1969, s. 187, 191).

się z dążeniem do zapewnienia zmarłemu życia pozagrobowego i ta dziedzina z natury rzeczy miała zmienny charakter, natomiast elementy obrządku pogrzebowego związane ze sferą magiczno-religijną były jedynie konsekwencją przeświadczenia, że zmarły po śmierci żyje nadal, i zawierały bardziej racjonalne, społeczne treści. Grupa, której zmarły był członkiem, pragnęła zachować z nim więź, czując się zobowiązana do zaspokojenia wszystkich jego potrzeb i zapewnienia kontynuacji życia, jakie prowadził na ziemi. Miłość i jednocześnie strach przed zmarłym powodowały dążenie do zapewnienia mu szczęścia i zabezpieczenia się przed nim. Te motywacje miały charakter powszechny, niezmienny i mogły być realizowane w rozmaity sposób, w razie jednak ujednolicenia i dziedziczenia sposobów realizacji stanowiły podstawę ich silnego konserwatyzmu. F. Cumont (1949, s. 11) pisze: „Żadna dziedzina wiary nie była tak zmienna, jak poglądy na życie pozagrobowe, niesprawdzalne poprzez doświadczenie... I nic nie jest równie trwałe jak idee dotyczące kultu zmarłych, nic nie utrzymuje się z równym uporem poprzez pokolenia jak zwyczaje pogrzebowe. Ciągłość zapewniana im jednocześnie i miłość, i strach”. Z tymi najbardziej konserwatywnymi motywacjami mogły się wiązać szczególnie sposoby traktowania ciała zmarłego w odróżnieniu od innych obrzędów pogrzebowych (R. Thurnwald 1929, s. 366; H. Wałkowska 1973, s. 96). Przemawiają za tym między innymi wypadki ścisłego powiązania rytuałów ciałałpalnego i szkieletowego — tam gdzie występowały one powszechnie — z tradycjami i pochodzeniem odrębnych ludów. Poza wspomnianymi stosunkami w republice rzymskiej można tutaj powołać się na poglądy dotyczące szerzenia się ciałałpalenia na drodze migracji (R. Thurnwald 1929, s. 366, 378 n., 405 n.; N. Turchi 1957, s. 252; M. Cabalska 1964), co nie oznacza, że równocześnie nie zachodziły procesy dyfuzji. Twierdzi się nawet, że przemieszanie w obrębie tego samego ludu kremacji i inhumacji, wraz z odpowiadającymi im pojęciami i wyobrażeniami, było nierzadko wynikiem nawarstwień różnoetnicznych grup ludzkich. Stosunkowo często również ciałałpalenie wiązało się z obcą etnicznie danej społeczności warstwą panującą (U. Schlenther 1960, s. 213 n.; H. Wałkowska 1973, s. 53).

Kontrowersyjny charakter mają poglądy na szerzenie się ciałałpalenia w Europie Środkowej w epoce brązu. Zwróćmy jednak uwagę na niektóre wiążące się z tą kwestią wypowiedzi. Sądzi się mianowicie, że istniał związek między drogami szerzenia się zwyczaju ciałałpalenia a rozchodzeniem się i upowszechnieniem miedzi i brązu (B. Gediga 1976, s. 116). Te ostatnie elementy kulturowe mogły być związane z przenikaniem określonych grup ludności (np. rzemieślników odlewców, J. Dąbrowski 1973, s. 350). Czy to nie wskazuje na szerzenie się ciałałpalenia częściowo również dzięki infiltracjom ludnościowym?

Reasumując dotychczasowe rozważania, można przyjąć, że najbardziej konserwatywne były elementy obrządku pogrzebowego determinowane ściśle motywacjami religijnymi. Określone zabiegi i akty obrzędowe stawały się wówczas powszechnie obowiązującymi i dziedziczonymi w danym społeczeństwie normami. Mogły one pozostawać niezmiennie nawet wówczas, gdy po upływie dłuższego czasu ich religijne uwarunkowania uległy pewnym zmianom. Zresztą i same motywacje obrządku pogrzebowego, zwłaszcza te, które wyrastały bezpośrednio z korzeni społecznych, miały w znacznym stopniu konserwatywny charakter. Nie oznacza to, że niekiedy wspomniane wyżej, ujednolicone i dziedziczone normy obrządku nie mogły ulegać pewnym zmianom ewolucyjnym (rodzimym), a przede wszystkim procesom dyfuzji. Jednakże w społeczeństwach przedpiśmiennych wszelkie innowacje autonomiczne zdarzały się rzadko (E. Nowicka 1967, *passim*). W dziedzinie obrządku pogrzebowego mogły one być powiązane z przemianami stosunków społecznych, tym bardziej że według dość powszechnego wyobrażenia zmarły zachowywał w życiu pozagrobowym swój ziemski status społeczny. Procesy dyfuzji zachodziły częściej niż zmiany ewolucyjne, a nasilenie ich kształtowało się odwrotnie proporcjo-

nalnie do stopnia izolacji społecznej danej grupy, który z kolei decydował o zakresie tradycjonalizmu i konserwatyizmu sakralnego. Dyfuzja zależała więc od intensywności i charakteru kontaktów międzygrupowych, czyli od trybu życia, stosunków gospodarczych, społecznych i politycznych oraz gęstości zaludnienia. Dalszym warunkiem zachodzenia tych procesów było dostosowanie elementu kulturowego będącego przedmiotem dyfuzji do stosunków panujących w obrębie grupy, która go zapożyczyła. Jednakże, jak już podkreślano, dyfuzji podlegały przede wszystkim treści religijnych motywacji obrządku pogrzebowego, natomiast w mniejszym stopniu same zabiegi obrzędowe. W dziedzinie tego obrządku dyfuzja była znacznie utrudniona, nie tylko ze względu na jego konserwatyzm, lecz również dzięki temu, że odpowiadające mu akty i czynności wykonywane były w danej grupie stosunkowo rzadko, bo jedynie w razie śmierci i pogrzebu kogoś z jej członków. Dlatego wydaje się, że dość często procesy dyfuzji uwarunkowane były zetknięciem się i współżyciem przez pewien czas, czy nawet zmieszaniem odmiennych pod względem obrządku pogrzebowego, a często i pochodzenia — grup ludzkich. Między innymi szczególną rolę odgrywać przy tym mogły wchodzące w skład obcych grup kobiety i jeńcy wojenni (R. Thurnwald 1929, s. 365 n.; H. Wąkowska 1973, s. 58 n.). Można też przypuszczać, że przejmowane były elementy religii społeczności o wyższej kulturze lub hegemonii politycznej, często mogła także odgrywać rolę większa liczebność grup ludzkich.

Odmienne od opisanych wyżej stosunki zachodziły częściowo w obrębie ustrojów klasowych i organizmów państwowych, gdzie działalność administracyjna często wiązała się między innymi z wprowadzeniem określonej religii. Wówczas, zwłaszcza w religiach światowych takich jak chrześcijaństwo lub islam, miały miejsce ostre zmiany obrządku pogrzebowego determinowane doktryną religijną — bez infiltracji ludnościowych (por. U. Schlenker 1960, s. 214-216).

Postawmy teraz pytanie, jakie znaczenie dla prehistorii i archeologii mogą mieć powyższe rozważania? Prahistoria w odróżnieniu od etnologii i socjologii dysponuje w badaniu grup ludzkich większymi możliwościami w zakresie perspektywy historycznej. Mamy tu na myśli grupy użytkujące cmentarzyska, zakładając zarazem możliwość, że w ich obrębie i niezależnie od nich mogły istnieć również inne jednostki, oparte na odmiennej więzi społecznej. Cmentarzyska dostarczają jedynie niektórych źródeł do badania końcowych faz obrządku pogrzebowego, ale dotyczą w znacznej części traktowania ciała zmarłych, tj. czynności, które w określonych warunkach można uznać za najbardziej stabilne i konserwatywne, często związane z pochodzeniem danej grupy ludzkiej. Dlatego analiza ich może prowadzić do poznania nie tylko różnicowania i przemian elementów obrządku pogrzebowego i wierzeń eschatologicznych, ale niekiedy również ich społeczno-demograficznych, a nawet etnicznych uwarunkowań.

Przed wszystkim istnieją pewne możliwości uchwycenia w źródłach archeologicznych (na całkowicie zbadanych cmentarzyskach) ujednoczonych, stale i regularnie powtarzanych oraz dziedziczonych w użytkującej cmentarzysko grupie, czynności — norm obrządku pogrzebowego. Należy wyróżnić dwa rodzaje takich norm: 1 — uniwersalne, obowiązujące wszystkich członków danej grupy, 2 — indywidualne i grupowe, obowiązujące tylko niektóre osoby w zależności od ich pozycji społecznej i innych cech wyróżniających (wiek, płeć, zajęcie, ubiór, pozycja majątkowa), a także od charakteru i okoliczności śmierci oraz specyficznych wyjątkowych właściwości za życia.

Uniwersalne normy obrzędowe przejawiają się w tych cechach, które występowały na cmentarzyskach powszechnie. Znacznie trudniejsze jest rozpoznanie obrzędowych norm indywidualnych i grupowych. Odpowiadają im cechy, które występują na cmentarzyskach tylko w pojedynczych grobach, jednakże część ich, jak wyżej podkreślono, mogła być (choć nie musiała) wynikiem nie unormowanych, dowol-

nie stosowanych czynności i zabiegów. Z normami grupowymi można więc wiązać jedynie te cechy grobów, które determinowane były zawsze pozycją społeczną lub innymi właściwościami zmarłych członków danej grupy. Możliwości tego rodzaju badań są w znacznym stopniu ograniczone, a ich wyniki hipotetyczne. Czynione w tym kierunku próby powinny polegać na uchwyceniu stale powtarzającego się współwystępowania poszczególnych cech grobów i ich wyposażenia.

Tak więc grupowe normy obrzędowe są znacznie trudniejsze do rozpoznania w źródłach archeologicznych niż uniwersalne. Istnieje jednak między nimi jeszcze jedna różnica. Normy uniwersalne bezpośrednio determinowane były wyłącznie wierzeniami i wyobrażeniami religijnymi i wszelkie ich zmiany musiały zachodzić zawsze za pośrednictwem tej dziedziny kultury duchowej. Skupiając uwagę na źródłach, które odpowiadają uniwersalnym normom obrządku pogrzebowego, ograniczamy przedmiot badań, eliminując z niego bezpośredni wpływ stosunków społecznych. Wyodrębniamy w ten sposób w celach badawczych źródła archeologiczne związane wyłącznie i bezpośrednio z najbardziej konserwatywnymi elementami obrządku pogrzebowego, w porównaniu nawet z wierzeniami i wyobrażeniami, które je ukształtowały. Dlatego elementy te odgrywają ważną rolę w badaniach ciągłości kulturowej, osadniczej i ciągłości ludnościowej. Charakter zbliżony pod tym względem do uniwersalnych miały indywidualne normy obrządku pogrzebowego związane np. z okolicznościami śmierci zmarłego. Normy te, zazwyczaj niemożliwe do stwierdzenia w źródłach archeologicznych, mogły stanowić motywowane bezpośrednio i wyłącznie względami religijnymi odstępstwa od norm uniwersalnych lub grupowych.

Spróbujmy powiązać powyższe sformułowania z praktyką badawczą w archeologii, wprowadzając do nich pewne uściślenia i uzupełnienia. Niekiedy powszechne na danym cmentarzysku cechy grobów mogą nie odpowiadać uniwersalnym w całej grupie normom obrządku pogrzebowego. Ma to na przykład miejsce wówczas, gdy na cmentarzysku chowano jedynie niektórych członków danej grupy (np. cmentarzyska jednopłciowe). Wówczas całe cmentarzysko odpowiadało normie grupowej, powszechne bowiem na nim cechy grobów nie musiały dotyczyć wszystkich członków danej grupy. Użytkować ona wtedy powinna więcej niż jedno cmentarzysko, a więc uniwersalnym normom obrządku odpowiadałyby ujednolicone cechy grobów na sąsiednich nekropolach, pod warunkiem, że groby wszystkich członków grupy wkopywane były w ziemię.

Nasuwa się następane pytanie: czy wszystkie powszechne na cmentarzyskach cechy grobów musiały być bezpośrednio zależne wyłącznie od sfery religii i magii? Otóż zależność ta dotyczy przede wszystkim cech, które wiązały się z traktowaniem ciała zmarłego i jego spalonych szczątków. Należy do nich nie tylko rytuał (ciałopalny lub szkieletowy) i typ pochówki (np. popielnicowy, jamowy), ale również kształt, rozmiary i cechy wypełniska jamy grobowej oraz konstrukcje grobowe, podziemne i naziemne. Natomiast przedmioty wyposażenia pochówek mają odmienny charakter i wymagają szerszego omówienia, zwłaszcza w aspekcie ich stosunku do norm uniwersalnych i grupowych. Wspomniane przedmioty powinny być analizowane z punktu widzenia formy (typu), ilości, jakości (stanu) oraz funkcji. Pod tym ostatnim względem należy odróżnić przedmioty wykonane z przeznaczeniem wyłącznie kultowym od takich, które były użytkowane w życiu codziennym, a kultowa funkcja w grobie ma charakter wtórny i niekiedy odmienny niż za życia zmarłego. W razie użytkowania w życiu codziennym forma, technologia i technika wykonania stanowią jedyne występujące w grobach cechy nie związane z obrządkiem pogrzebowym grupy użytkującej cmentarzysko. Były one natomiast zależne z jednej strony od funkcji przedmiotu, z drugiej zaś od poziomu gospodarczego grupy (zwłaszcza od jej możliwości produkcyjnych i kontaktów handlowych). Analiza ich prowadzi bezpośrednio (z pominięciem obrządku) do poznania poziomu rozwoju danej grupy,

przede wszystkim panujących w jej ramach stosunków gospodarczych. Przedmioty użytkowane w życiu codziennym należy podzielić na związane z osobą zmarłego za życia (przeważnie stanowiące jego własność), a więc z jego wyglądem (np. ubiorem), zajęciami i pozycją społeczną (włączając tu również płeć i wiek), oraz przedmioty związane ściśle i bezpośrednio z obrzędem pogrzebu, jak np. ofiary od grupy, do której zmarły należał.

Jakość przedmiotów pierwszego rodzaju (w aspekcie funkcji) odpowiadała w grobach wspomnianym normom grupowym, które bezpośrednio mogły być zależne nie tylko od motywacji religijnych, ale również, i to w większym stopniu, od panujących w danej grupie stosunków społecznych, gospodarczych, politycznych. Z tego względu mogły one ulegać łatwiej procesom dyfuzji niż uniwersalne normy traktowania ciała zmarłego i cechy formy grobu. Co więcej, specyfika części czy nawet większości przedmiotów wyposażenia grobowego polegająca na uprzednim użytkowaniu w życiu codziennym powoduje, że omówione wyżej kryterium powszechnego występowania lub braku na cmentarzyskach nie musi decydować o wyłącznej i bezpośredniej zależności od obrządku pogrzebowego i wierzeń religijnych. Przykładem może być brak na wielu cmentarzyskach broni czy narzędzi rolniczych. Nie wiemy, czy wynikało to bezpośrednio i wyłącznie z obowiązujących w danej grupie norm obrzędowych i wierzeń religijnych, czy też wiązało się również ze stosunkami społeczno-gospodarczymi i społeczno-politycznymi, które wykluczały osobistą, indywidualną własność wspomnianych przedmiotów³. W niektórych jednakże wypadkach użytkowane przez zmarłego za życia przedmioty w jego grobie mogły pełnić wyłącznie kultową, religijno-magiczną funkcję. Na przykład grot włóczni był często wkładany do grobu jako własność zmarłego potrzebną mu na tamtym świecie, gdzie „wiódł życie” podobnie jak na ziemi, ale mógł również mieć na celu przebicie zmarłego, czy też jego kości w popielnicy, aby nie wyszedł z grobu i nie szkodził żywym. Oczywiście rozróżnienie jednej i drugiej funkcji bywa często bardzo trudne, a nawet niemożliwe.

Zrozumienie i interpretację wyposażenia grobów komplikuje fakt, że niektóre należące do niego przedmioty nie musiały być związane z osobą zmarłego. Źródła etnograficzne i niektóre przekazy pisane poświadczają, że w czasie pogrzebów zwłaszcza wybitniejszych jednostek (np. wodzów) osoby biorące w nich udział ofiarowywały im swą własność osobistą (np. ozdoby, broń, por. A. Fischer 1921, s. 163 n.; *Bestattung* 1954, s. 206; S. A. Tokariew 1969, s. 195 n.). W źródłach archeologicznych podobne przedmioty włożone do grobu uznawane są często za związane ściśle z osobą zmarłego, gdy w rzeczywistości należały do osób biorących udział w pogrzebie.

Wreszcie w skład wyposażenia grobów mogły też wchodzić przedmioty o funkcjach wyłącznie kultowych, które można wyróżnić na podstawie porównania ich ilości na cmentarzyskach i w osadach oraz na podstawie analizy formy i technologii wykonania, wykluczających najczęściej użytkowanie w życiu codziennym. Cechy formy, stylu i technologii wykonania tych przedmiotów uwarunkowane były głównie normami obrzędowymi; natomiast ich obecność lub brak w grobach mogły być zależne nie tylko od obrządku, ale również od stosunków społecznych, jeżeli dawano je tylko niektórym, określonym członkom danej grupy.

Uwagi powyższe świadczą, jak bardzo skomplikowane i trudne jest uchwycenie w źródłach archeologicznych obrzędowych norm grupowych, które odpowiadają różnicowaniu danej społeczności. Dużo łatwiej można wyróżnić niezależne od stosun-

³ O tym ostatnim przypadku może świadczyć przekaz Tacyty (*Germania*, cap. 44-45) o Sujonach, wśród których broń nie była noszona przez wojowników, lecz zamykana w specjalnym pomieszczeniu strzeżonym przez niewolnika; wiązało się to z silną władzą królewską.

ków społecznych, ujednocione i powszechne na cmentarzyskach normy uniwersalne. One też — w razie gdy przejawiały się w cechach rytuału, formy pochówka i grobu — należały do najbardziej konserwatywnych elementów obrządku pogrzebowego. Stosunkowo często źródła archeologiczne poświadczają trwanie na określonych obszarach przez dłuższy okres tych samych ujednocionych, powszechnie stosowanych rytuałów (ciałopalenia lub inhumacji) i form pochówków. Można tu dla przykładu wymienić występowanie ciałopalnych grobów popielnicowych na przeważającej większości cmentarzysk kultury lużyckiej oraz w obrębie kultur wejherowsko-krotoszyńskiej i jastorfskiej, a grobów jamowych — w kulturze zarubinięckiej i w młodszym okresie przedrzymskim na Bornholmie. Natomiast powszechne występowanie rytuału szkieletowego poświadczają innymi stosunki panujące w okresie rzymskim w kulturze sarmackiej, a wcześniej częściowo w kulturze lateńskiej. Z drugiej strony, w pewnym momencie pojawiają się na tych samych terenach odmienne, gdzie indziej powszechne, formy rytuału i pochówka, obok kontynuacji starszych elementów miejscowych; powstają w ten sposób niejednolite w dziedzinie obrządku pogrzebowego zespoły mieszane. Powstaje pytanie, w jaki sposób zmiany te następowały? o ile i kiedy można je wiązać z zakłóceniami ciągłości ogólnokulturowej i osadniczej?

Pewne możliwości w tej dziedzinie badań stwarza porównawcza analiza cmentarzysk. Ich ilość i rozmieszczenie na danym obszarze, czas użytkowania, opuszczanie jednych i zakładanie nowych obiektów stanowią ważne przesłanki badań ciągłości osadniczej. Nabierają one szczególnego znaczenia w powiązaniu z badaniami panujących w obrębie grup ludzkich uniwersalnych norm obrządku pogrzebowego związanych z traktowaniem ciała zmarłego i pozostałości ciałopalenia oraz z formą grobu. Nasuwają się tutaj dalsze uwagi wynikłe z praktyki badawczej. Podkreślona wyżej poznawcza rola powszechnych cech grobów (norm uniwersalnych) nie zmniejsza się wcale, jeżeli występowały one jedynie w niektórych fazach użytkowania cmentarzyska, obejmujących jednak kilka pokoleń. Można wówczas zastanawiać się nad przyczynami odchyłań od wspomnianych cech w pozostałych fazach danej nekropoli. Wydaje się też, że pojęcie cech uniwersalnych należy traktować z pewną tolerancją. Szczególnie przy dużej ilości materiałów kilka procent odchyłań może odpowiadać normom indywidualnym zbliżonym do uniwersalnych (z punktu widzenia wartości badawczej), lub też wiązać się tylko z jedną fazą użytkowania cmentarzyska. W tym ostatnim wypadku pewne znaczenie może mieć analiza planigraficzna obiektu. Pojawienie się w pewnej fazie odstępstw od uniwersalnych do tej pory norm obrzędowych mogło być spowodowane bądź wewnętrznymi w danej grupie autonomicznymi przekształceniami obrządku i jego religijnych motywacji, bądź też przyczynami zewnętrznymi. Do tych ostatnich należały procesy dyfuzji, a przede wszystkim włączenie obcych pod względem obrządku osobników.

Duże znaczenie w tego rodzaju badaniach może mieć podział cmentarzysk na nowo założone i użytkowane już wcześniej. Założenie bowiem cmentarzyska przez grupę odpowiada jej uformowaniu, co niekiedy mogło się wiązać z przybyciem na dany teren wszystkich lub niektórych jej członków. Dlatego formy grobów z pierwszej fazy użytkowania nowo założonej nekropoli oraz ich stosunek do form (współczesnych i wcześniejszych) na cmentarzyskach założonych już wcześniej stanowią ważny element badań porównawczych. Na przykład w kulturze przeworskiej na niektórych cmentarzyskach użytkowanych przez dłuższy czas zaznacza się w większym stopniu związana z tradycją kontynuacja starszych elementów obrzędowych, gdy równocześnie na nowo założonych nekropolach przeważały odmienne formy grobów (A. Niewęglowski 1980, *passim*). W tym wypadku więc obce na danym terenie pod względem obrządku pogrzebowego grupy ludzkie zakładały odrębne cmentarzyska i mogły pochodzić z zewnątrz. Niemniej między jednymi i drugimi

grupami mogła zachodzić wymiana ludności. Niektóre bowiem badania (J. Dąbrowski 1973, *passim*) przemawiają za tym, że w ciągu pradziejów grupy ludzkie użytkujące cmentarzyska stawały się na ogół coraz mniej hermetyczne, co wiązało się z intensywniejszymi kontaktami międzygrupowymi i coraz mniejszą izolacją.

Na podstawie danych etnologii i historii można wyróżnić dwie zasady przyjmowania do grupy rodowej osób obcych, nie związanych z nią pokrewieństwem. Były to zasady egzogamii i adopcji. Łączenie się w drodze małżeństw grup o odmiennych tradycjach w dziedzinie obrządku pogrzebowego jest prawdopodobne między innymi w świetle badań stosunków panujących w Indiach starożytnych (H. Wałkowska 1967, *passim*; 1973, s. 7, 53). W ten sam sposób R. Thurnwald próbuje tłumaczyć genezę silnego zróżnicowania sposobów chowania zmarłych i występowania mieszanych form pochówków u współczesnych ludów prymitywnych na San Cristobal w Melanezji (R. Thurnwald 1929, s. 381 n.; por. też L. Wasiliew 1974, s. 63 n.). O łączeniu się poprzez małżeństwa nawet różnoetnicznych grup ludzkich można również, jak się wydaje, wnioskować na podstawie niektórych przekazów Tacyty (*Germania*, cap. 4, 46). Mówiąc o adopcji w społeczeństwach przedpiśmiennych należy wyróżnić dwie jej formy (S. Ossowski 1948, s. 114 n., 120): 1 — ceremonię magiczną, która ma wywołać przekonanie o rzeczywistych związkach krwi; 2 — społeczny akt prawny nie zdeterminowany biologicznym ojcostwem ani macierzyństwem, prowadzący do powstania między danymi osobami związku odczuwanego przez nie jako związek oparty na konwencjach społecznych. Drugiej formie adopcji sprzyjały te same czynniki, które prowadziły do procesów dyfuzji kulturowej, a więc różnego rodzaju kontaktowanie się i pewna ruchliwość grup ludzkich oraz oparty na większej ich samodzielności gospodarczej rozwój więzi terytorialnych. W tych warunkach, mimo łączenia się w użytkowaniu wspólnych cmentarzy grup czy osób o odmiennych tradycjach obrzędowych, mogły one częściowo zachowywać własne formy grobów (por. A. Kietlińska 1963, s. 53 nn.). Równocześnie zachodziły prawdopodobnie intensywne, wzajemne procesy dyfuzji, które prowadziły do rezygowania przez obydwie elementy ludnościowe z pewnych własnych cech form grobów i przejmowania cech obcych. Należy tutaj podkreślić, że samo cmentarzysko bezpośrednio świadczy jedynie o grupie połączonej więzią obrzędową, na pewno ważną również z punktu widzenia ogólnospołecznego, ale bliższego jej charakteru, a zwłaszcza stosunku do innego rodzaju więzi nie znamy (bez specjalnych badań). Zachodzi więc możliwość, że grupy użytkujące cmentarzyska dzieliły się na inne, mniejsze jednostki organizacji społecznej (np. osadniczo-gospodarcze), które mogły łączyć się (lub dzielić) w obrębie szerszej odpowiadającej cmentarzysku wspólnoty, zachowując różnice w obrządku pogrzebowym (A. Niewęglowski 1972, s. 188 n.). Analogie etnograficzne wskazują również na możliwość podobnego łączenia się obcych sobie grup, przy czym nawet akty wrogości, jak zemsta rodowa i wojna, kończyły się niejednokrotnie rytuałem sztucznego pokrewieństwa lub adopcji (A. van Gennep 1909, s. 38 nn., 56).

Obrządek pogrzebowy stanowi tylko jeden z wielu elementów badania ciągłości kulturowej i osadniczej. Dlatego stwierdzenie osadniczo-demograficznych uwarunkowań tego obrządku wymaga każdorazowej weryfikacji opartej na innego rodzaju źródłach i przesłankach. Sprzyja jej w znacznym stopniu fakt, że w grupie ludzkiej stosunki, które kształtowały cechy grobów na cmentarzysku, obejmowały nie tylko normy obrzędowe oraz dziedziny religii, ale częściowo również (przeważnie pośrednio) zróżnicowanie społeczne, poziom gospodarczego rozwoju, panujące zwyczaje (np. ubiór), modę, styl wykonania przedmiotów wyposażenia grobowego. Tak więc wydaje się, że w badaniach ciągłości kulturowej i osadniczej analiza pozostałości grup użytkujących cmentarzyska odgrywa ważną i w pewnym stopniu autonomiczną rolę.

BIBLIOGRAFIA

- Adams W. Y.
1968 *Invasion, Diffusion, Evolution? „Antiquity”*, t. 42, nr 167, s. 194-215.
- Bastide R.
1969 *Relikty religii afrykańskich*, [w:] *Etnologia*, wybór tekstów pod red. Z. Sokolewicz, Warszawa, s. 183-199.
- Bestattung
1954 [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 2, Stuttgart, s. 194-219.
- Cabalska M.
1964 *Zagadnienie obrządku ciałopalnego*, „Wiadomości Archeologiczne”, t. 30, z. 1/2, s. 18-43.
- Cumont F.
1949 *Lux perpetua*, Paris.
- Dąbrowski J.
1973 *Z problematyki stosunków społecznych ludności kultury łużyckiej*, „Archeologia Polski”, t. 18, z. 2, s. 337-351.
- Edsman C. M.
1957 *Bergräbnis*, [w:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart — Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, t. 1, Tübingen, s. 959-960.
- Eliade M.
1966 *Traktat o historii religii*, Warszawa.
- Fischer A.
1921 *Zwyczaję pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów.
- Gediga B.
1976 *Stadami religii Prastowian*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk.
- Gennep A., van
1909 *Les rites de passage*, Paris.
- Kamocki J.
1972 (Głos w dyskusji), [w:] *I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej*, t. 7, Warszawa, s. 231.
- Keller J.
1967 *Religia*, [w:] *Wielka encyklopedia powszechna PWN*, t. 9, Warszawa, s. 766.
- Kietlińska A.
1963 *Struktura społeczna ludności kultury przeworskiej*, „Materiały Starożytne”, t. 9, s. 7-96.
- Kroeber A. L.
1927 *Disposal of the Dead*, „American Anthropologist”, t. 29, nr 3, s. 308-315.
- Krzywicki L.
1951 *Studia socjologiczne*, Warszawa.
- Kwaśniewicz K.
1974 *Teoretyczne i metodologiczne aspekty badań nad zwyczajami ludowymi*, „Etnografia Polska”, t. 18, z. 2, s. 33-56.
- De Laet S. J.
1960 *Archeologia i jej problemy*, Warszawa.
- Lewada J. A.
1968 *Spółeczna natura religii*, Warszawa.
- Lips J.
1957 *U źródeł cywilizacji*, Warszawa.
- Malinowski B.
1958 *Szkice z teorii kultury*, Warszawa.
- Malinowski T.
1962 *Obrządek pogrzebowy ludności kultury łużyckiej w Polsce*, „Przegląd Archeologiczny”, t. 14, s. 1-135.

Montandon G.

1934 *Traite d'ethnologie cycloculturelle et d'ergologie systematique*, Paris.

Niewęglowski A.

1972 *Mazowsze na przełomie er. Przemiany społeczno-demograficzne i gospodarcze*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk.

1980 *Obrządek pogrzebowy ludności kultury przeworskiej na przełomie er (II w. p.n.e. — II w. n.e.)* (w druku).

Nowicka E.

1967 *Innowacja i innowator w społeczeństwie preindustrialnym*, „*Studia Socjologiczne*”, t. 7, nr 4, s. 109-128.

Ossowski S.

1948 *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Warszawa.

Schlenther U.

1960 *Brandbestattung und Seelenglauben*, Berlin.

Szacki J.

1971 *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa.

Thurnwald R.

1929 *Totenkultus*, [w:] *Reallexikon der Vorgeschichte*, red. M. Ebert, t. 13, Berlin, s. 363-412.

Tokariew S. A.

1969 *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Warszawa.

Tomicki R.

1973 *Tradycja i jej znaczenie w kulturze chłopskiej*, „*Etnografia Polska*”, t. 17, z. 2, s. 41-58.

1974 *Zwyczaje i obrzędy. Uwagi na marginesie artykułu K. Kwaśniewicz*, „*Etnografia Polska*”, t. 18, z. 2, s. 57-64.

Turchi N.

1957 *Religia Rzymu*, [w:] *Religie świata*, Warszawa, s. 251-282.

Wach J.

1961 *Socjologia religii*, Warszawa.

Wałkowska H.

1967 *Formy zawierania małżeństw w Indiach starożytnych, ich geneza i rozwój*, Wrocław.

1973 *Kult zmarłych w Indiach starożytnych. Studia z etnografii Indii*, Wrocław.

Wasiliew L.

1974 *Kulty, religie i tradycje Chin*, Warszawa.

Żbikowski T.

1974 *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne Indii i Chin*, [w:] *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa.

Adres autora:

Dr Andrzej Niewęglowski

Zakład Epoki Metali IHKM PAN

00-140 Warszawa, al. Świerczewskiego 105