

ANALECTA ARCHAEOLOGICA RESSOVIENSIA

RZESZÓW 2013

VOLUME 8



Institute of Archaeology
Rzeszów University

FUNERARY ARCHAEOLOGY



FUNDACJA
RZESZOWSKIEGO OŚRODKA
ARCHEOLOGICZNEGO

A N A L E C T A
ARCHAEOLOGICA
RESSOVIENSIA

FUNERARY ARCHAEOLOGY

Archeologia funeralna

FUNDACJA RZESZOWSKIEGO OŚRODKA ARCHEOLOGICZNEGO
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY RZESZÓW UNIVERSITY

A N A L E C T A
ARCHAEOLOGICA
RESSOVIENSIA

VOLUME 8

FUNERARY ARCHAEOLOGY

Archeologia funeralna

Rzeszów 2013

Editor

Sławomir Kadrow
slawekkadrow@gmail.com

Editorial Secretary

Magdalena Rzucek
magda@archeologia.rzeszow.pl

Volume editors

Sylwester Czopek
Katarzyna Trybała-Zawiślak

Editorial Council

Sylwester Czopek, Eduard Droberjar, Michał Parczewski,
Aleksandr Sytnyk, Alexandra Krenn-Leeb

Volume reviewers

Prof. Janusz Czebreszuk – Institute of Prehistory, Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland
Dr. Aleksandr Diachenko – Institute of Archaeology, Ukrainian National Academy of Sciences, Kyiv, Ukraine
Dr. Florin Gogaltan – Institute of Archaeology and History of Art, Romanian Academy of Sciences, Cluj-Napoca, Romania
Dr. Jaroslav Peška – Palacký University, Olomouc, Czech Republic
Prof. Jerzy Libera – Institute of Archaeology, Maria Curie-Skłodowska University, Lublin, Poland
Prof. Przemysław Makarowicz – Institute of Prehistory, Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland
Prof. Dariusz Wojakowski – Faculty of Humanities, AGH University of Science and Technology, Cracow, Poland

English proofreading

Dave Cowley, Leszek Gardela

Photo on the cover

Artistic reconstruction of grave A505 from Trekroner-Grydehøj, Denmark.
Drawing by Mirosław Kuźma

Cover Design

Piotr Wisłocki (Mitel)

ISSN 2084-4409

Typesetting and Printing

Mitel

FUNDACJA



Abstracts of articles from *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* are published
in the Central European Journal of Social Sciences and Humanities

Editor's Address

Institute of Archaeology Rzeszów University
Moniuszki 10 Street, 35-015 Rzeszów, Poland
e-mail: analecta@archeologia.rzeszow.pl
Home page: www.archeologia.ur.edu.pl

Contents / Spis treści

<i>Editor's note / Od Redakcji</i>	9/10
--	------

Articles / Artykuły

Aleksander Bobko

Philosophical reflections on death	13
Filozoficzne rozważania o śmierci	20

Anita Szczepanek, Paweł Jarosz

The biritual cemetery of the Bronze Age from Opatów site 1, Kłobuck distr., Śląskie voiv. – the study of the funeral customs	25
Birytualne cmentarzysko z epoki brązu w Opatowie stan. 1, pow. kłobucki, woj. śląskie – studium obrządku pogrzebowego	44

Seweryn Rzepecki

“Invisible tombs”. From the research on funerary rituals of communities with funnel beakers	49
„Niewidzialne grobowce”. Z badań nad obrzędowością funeralną społeczności z pucharami lejkowatymi	63

Jacek Górski

The oldest graves of the Trzciniec culture	69
Najstarszy horyzont grobów kultury trzcinieckiej	94

Vladimír Mitáš, Václav Furmánek

Grave Arrangements and Constructions of the Western Enclave of the South-eastern Urnfield Cultures from the Perspective of the Burial Ground at Radzovce (Slovakia)	107
Typy pochówków i konstrukcji grobowych z zachodniej enklawy południowo-wschodniego kręgu kultur pól popielnicowych na przykładzie cmentarzyska w Radzovcach (Słowacja)	131

Jan Dąbrowski

Beiträge zur Forschungen Lausitzer Brauchtums	143
Przyczynki do badania obrzędowości kultury łużyckiej	163

Marek Půlpán, Agnieszka Reszczyńska

- Chamber graves of the Bylany culture (Ha C – Ha D1) in north-western Bohemia 173
- Problematyka grobów komorowych kultury bylańskiej (Ha C – Ha D1) w północno-zachodnich Czechach 211

Andrzej Mierzwiński

- The communicative aspect of burial mound symbolism. A commentary to Homer's accounts 237
- Komunikacyjny aspekt symboliki kurhanu. Komentarz do przekazów Homera 260

Leszek Gardela

- 'Warrior-women' in Viking Age Scandinavia? A preliminary archaeological study 273
- Wojownicze kobiety w wikingów Skandynawii? Wstępne studium archeologiczne 315

Dariusz Błaszczak

- Changing archaeological paradigms and the interpretation of cemeteries 341
- Badanie i interpretacja cmentarzyisk w ujęciu różnych paradygmatów archeologicznych 353

Reviews / Recenzje**Tadeusz Malinowski**

- Einige Bemerkungen zu musikarchäologischen Fragen. (Rez.) Anna Gruszczyńska-Ziółkowska, Perspektywy polskich badań archeomuzykologicznych. *Polski Rocznik Muzykologiczny* 10: 2012, 23–43 363
- O niektórych problemach archeomuzykologicznych (rec.) Anna Gruszczyńska-Ziółkowska, Perspektywy polskich badań archeomuzykologicznych. *Polski Rocznik Muzykologiczny* 10:2012, 23–43 377

Aleksandr Diachenko

- (review) A. Korvin-Piotrovskiy, F. Menotti (eds.), *Tripolye Culture in Ukraine: the Giant-Settlement of Talianki*. Kiev 2008: Institute of Archaeology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 255 pages 385

Chronicle / Kronika**Halyna Panakhid**

XXIX International Archaeological Conference in Rzeszów "Archaeological research in south-eastern Poland, Ukraine and northern Slovakia" (23–24 April, Rzeszów, Poland)	395
XXIX Rzeszowska Międzynarodowa Konferencja „Badania archeologiczne na terenie południowo-wschodniej Polski, zachodniej Ukrainy i północnej Słowacji” (23–24 kwietnia 2013 roku, Rzeszów, Rzeczpospolita Polska)	404

Andrzej Mierzwiński*

The communicative aspect of burial mound symbolism. A commentary to Homer's accounts

ABSTRACT

A. Mierzwiński 2013. The communicative aspect of burial mound symbolism. A commentary to Homer's accounts. *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* 8, 237–272

In archaeological discussions one may observe two fundamental and complementary aspects of burial mound symbolism – cosmological and sociological. In the first instance the process of building the mound represents a ritual reconstruction of the world's structure. In the other instance it attests to the hierarchical ordering of the community. The complementarity with regard to the cosmological aspect means that the range and structure of the community transcends the borders of temporality. There is one other aspect, however, which could be labeled as the 'communicative aspect'. It confirms the symbolic 'inscribing' of the dead into the cosmic and social order and their active role in sustaining the functioning and integrity of various spheres of existence. In consequence, the memory of the dead ancestors was guaranteed and the respect towards the deceased was not only an obligation dictated by the gods, but it also remained something for which the living constantly cared. This relative sense of human existence may be encountered in Homeric eschatology.

Keywords: burial mound, the deceased, funerary ritual, communication, memory, Homeric eschatology

Received: 4.07.2013; Revised: 16.07.2013; Accepted: 6.12.2013

* * *

In archaeological debates on culture two aspects of burial mound symbolism can be observed. One of them may be labeled as the 'cosmological' aspect. It is associated with recognizing within the structure of the mound particular references to the model of a magic circle, sacred space, the centre of the world, sacred mountain, the primeval mountain, world-axis (*axis mundi*), the column or tree of heaven, cosmic tree, tree of life, the basis for the heavenly seat of the gods and the dead, and finally a sanctuary. In essence all these associations refer to the rules of structuring reality in all of its aspects (e.g. Kubczak 1978, 127–132; Vulcănescu 1979; Krzak 1980, 31–33; 2011; Buśko 1986, 130–135; 1993; Szafranski 1987, 105–106, 174). The process of building a mound is supposed to be an act of ritual reenactment of the process of creating the world – a return to the mythical time (Eliade 1998).

* Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, Więzienna st. 6, 50-118 Wrocław, Poland: ami@arch.pan.wroc.pl

Such interpretations reflect a certain sympathy for phenomenological approaches in archaeology, which are associated with the nature and morphology of the sacred.

The intellectual and emotional weakness of this strand of history of religions, especially with regard to the views of Eliade which excessively expose and exploit the opposition of the *sacrum* and *profanum*, probably stems from the fact that it spares the archaeologist (especially a prehistorian) the troubles of penetrating difficult religious phenomena from the distant past. More precisely speaking, the archaeologists conform to the illusion that referring to this strand of research within religious studies enables on the one hand to understand (with minimum effort) the phenomena and processes belonging to the sphere of beliefs, and on the other hand to present them in a very broad comparative context. The nature of this academic illusion is also grounded in the belief in the temporal permanence of *numinosum* and a complete misunderstanding of this cultural phenomenon (which is perceived as universal due to its ahistorical character).

In effect the phenomenological heritage is reduced to a handy (lexicon-style) reservoir of limited explanations or examples (on the concept of world-axis see, for example: Tomicczy 1975, 80–89; Eliade 1993, 358–364; 1994, 226–274; Kowalski 1998, 141–148). It is certainly useful when we approach culture in a universalistic way and perceive it as a repetitive and potentially recognizable set of attributes, needs, skills, attitudes and behaviour in every society. This approach is still dominant in the current research and nothing seems to herald the quick abandonment of taxonomic cultural entities in the historical process. The construction and nature of these entities is the same. They differ only with regard to their material equipment. It becomes the most important feature, but in reality it is only a reflection of what may be found in the socially ‘embedded’ man, and consequently among human beings (Mierzwiński 1994; 2005; 2008).

With this approach the phenomenological perspective is reduced to ascribing to particular objects the attributes of the sacred, and not to showing them through its representations (phenomena). This notion also applies to the burial mound. It is up to the arbitrary decision of the archaeologist, whether such a numinotic attribution will occur and what its range and character would be. Therefore, the act of referring to symbolic manifestations functions in the cognitive process as

a facultative task, and not as an obligatory one. Hence, there is no incentive to attempt such research even with regard to objects (or structures) that would inevitably demand its superiority over other aspects of studies. This refers particularly to cemeteries and graves. One may actually get the impression that the majority of research initiatives were purposefully omitting their key semiotic aspects. Moreover, it must be stated that considerable success was achieved in realizing such targeted research priorities. I do not have statistical data, but my archival studies conducted over many years – especially my recent research on the ritual contexts of spinning and weaving – which concerned the territories of Europe and beyond (and which had a very broad chronological span of over seven centuries), leads me to conclude that the majority of scholars who conducted research at cemeteries and published their results, managed not to notice or feel the need to refer to symbolic issues of past eschatology and funerary practices.

The contextual sensitivity and the urge for a critical approach towards the studies of prehistoric religion is missing in the current debates, or it is largely underrepresented. There is indeed a long history of religious processes and phenomena. They can be reclaimed and interpreted only if we remain open towards the past cultural diversity and creativity. All this, however, cannot be reached without changing our research priorities and without acknowledging that it is absolutely vital – at every stage of investigations – to pay attention to the superiority of symbolic associations and bearing in mind that people always perceive the world, the others, but also themselves through culture-specific symbolic codes. This is how their actions are constituted and how in effect the material record is created. Objects are created with direct references to unique cultural patterns in which function socially embedded people.

The second aspect of burial mound symbolism may be labeled as the 'social' aspect and it is associated with so strongly exhibited, expected and assumed, adequacy of funerary materials in the studies of social structures – especially with regard to the diversification of social roles and statuses as well as the morphology of authority and power. This strand of sociological research gained its importance along with the emergence of a modern wave of system-studies, whose particular focus was on the investigations of the possibilities and strategies of adaptation of various socio-cultural entities. It clearly exposed (or over-exposed)

the positivistic longing for treating the relations between the past and its material remains as mirroring one another. Despite criticism such tendencies in academic research are as strong as the archaeologists' affection towards taxonomic cultural entities, whose liveliness results from great expectations or the deep belief (close to absolute certainty) that they are a blurred, but direct reflection of past reality. In result the source-critical activity allows for fulfilling the image of the past and making it more clear (e.g. Carr 1995; Lewartowski 2001; Ciesielska 2002, 59–64; Mierzwiński 2003, 168–180; Nowak 2009, 451–455). In this regard the burial mounds are very *à propos*. They become an unquestionable testimony of social diversity, and consequently of the hierarchical structure of society.

The most vivid example of such a sociological interpretative fixation are the archaeological attempts at determining the gender or social position of the deceased on the basis of objects with which they had been buried. In doing so, the afterlife (or the post-mortem state of existence) is regarded as equal with the state of living and in such an approach the specificity of each of these spheres and their frontiers are completely ignored. Treating the past in an instrumental way omits the fact that sepulchral features (graves) and their furnishings are not simply a collection of artefacts – they constitute a multilayered and multifaceted record of ritual behavior, which is expressed through sequences of complex relations and meanings and whose non-mandatory result are the material remains. There is an unexplained tendency to equate the nature of stratigraphic evidence with the cultural situation attested by the grave. In a stratigraphic sense we tend to perceive it as a 'closed' feature, while in reality the back-filling of the grave usually does not equal the 'closing' or the 'end' of a ritual situation, but rather it reflects its entering into a 'liminal phase' (if we were to refer to the structure of initiatory rites) in which the symbolism of the act of burial could play a major role. It refers not to the deceased person whose social position is already defined, but to the moment in which it is deprived of all social and structural references, in which it is destroyed in order to be transformed and to once again gain social subjectivity – this subjectivity, however, would be different from the one previously held (Eliade 1999, 242–243). We are therefore dealing with the dead, who is in the process of social transformation. The dead person is not totally embedded in this change yet and the grave's

furnishings are a testimony of this liminal phase of the ritual process. In this process the dead person is still undefined and the structure of the community, whom he or she 'leaves', is subject to deconstruction.

The social indexing of the furnishing of a particular grave requires referring to the structure of the ritual process in order to make adequate claims with regard to which of its elements or features may be its subject in a particular case, and in what way is the standardization of such indexing possible. Otherwise, despite or rather due to having a much too broad range of data and due to running wide ranging and multifaceted analyses, we will constantly have the impression that we are still at the beginning of our quest. We constantly – and without a substantiated need – have the tendency to order and describe the remnants of the past and pay little regard to understanding their contexts (e.g. Stig Sørensen, Rebay 2005). All this demonstrates a clear underrepresentation of holistic approaches which not only offer an opportunity to give meaning to certain details through which we reconstruct the past, but also to fully understand their role in (re)constructing and reading the complex systems of social communication (Leach 1989, 58, 95).

Despite the critique of its underpinning methodology (especially of the concept of perceiving graves as 'mirrors of life'), over the last few decades this social fixation with regard to sepulchral features (graves) has become increasingly popular. For some scholars it has actually become an *alibi* which allows them to refrain from conducting semiotic studies on the ritual process and its key actor – the deceased individual. The funerary practices, whose remains are in the form of grave furnishings, were not inspired by the desire to manifest the social status of the deceased, even if there is evidence for reading this status from the material remains. The eschatological myths also are not concerned with these notions, but rather with the searching and finding life in the face of death – and as such they actually glorify hope (Mierzwiński 2012a, 143–222). We are of course always dealing with a complex problem, because a question arises, whose social position are we actually 'reading' from the material record – that of the deceased individuals or the group that buried them? The social position of a particular individual before his or her death or after it? And are we interpreting this social position with regard to the contemporary society or that of the dead (e.g. Rysiewska 1996; Trybała 2003)? We should also remember the influence which the culturally determined specificity of funerary

practices and the perception of the complex relationship between life and death has on the material record. In result we are confronting the problem of eschatological beliefs and social structure – both of these spheres should not be regarded as separate, but rather as being autonomous. However, in assembling and analyzing data from archaeological excavations at sepulchral sites, the scholars often behave in a way as if the state of research on these notions and their temporal and cultural diversity has reached its limits, and the level of its absorption was so advanced in the academic milieu, that it is unnecessary to remind such obvious matters. As we know, the current situation is quite the contrary, and the difficulties arise as soon as we begin to acknowledge that in the end we have to refer to the context of historically defined cultural or social group.

The diversity of practices associated with funerary behavior is well shown in the Homeric epic accounts. Their wider – especially with regard to the studies of the Bronze Age and the beginnings of the Iron Age – study should be an inherent part of any research on human prehistory which concentrates on sepulchral materials. Within the Homeric accounts we may find numerous descriptions of ritual behavior, which demonstrate certain objects in action and in situations which attest their way to the grave. They also contain mentions of objects which were never deposited in the graves, but which nonetheless played an important role in the ritual. In studying these accounts we can also appreciate the magic and symbolic significance of spoken words, gestures and emotions. Then there are also the verses, which inform us about the importance of the social rights of the deceased, and which result from their obligations and liabilities towards the living. They concern especially the access to the afterlife in which the gods and the community of the ancestors were believed to reside. At the same time they demanded from the living to accomplish the various rituals connected with these notions. These rituals adapted the deceased to the demands of the afterlife in a substantial way, by ensuring the successful process of post-mortem transition.

In the Homeric accounts we may also find evidence for the various attributes of the deceased and the requirements which the living should adhere to – all of which formed an important element of remembering the dead and of establishing social relations with them. The ways in which these attributes were exhibited – and not the particular ob-

jects deposited in the grave – are a testimony of the social position of the deceased. They show the deceased as a member of the community, who is set in its otherworldly segment, but who participates through ritual situations in contemporary events. It is therefore a perspective which releases the deceased from the funerary context and indeed this is also the aim of funerary ceremonies – the intention of the funeral is to enable the deceased further existence. The funeral does not cause the social marginalization of the dead person – quite the contrary it protects the deceased from it. It allows for adapting the deceased to social life. A testimony for the experience of such a state may also be seen in some elements of the funerary equipment. Therefore, the reconstruction of the social position of the deceased, as it was before he or she died, with the simultaneous acceptance of the initiatory nature of the funerary rite (aimed at building his or her post-mortem social position), may give rise to serious methodological tensions and inconsistencies in the culturological debates.

The testimony of social memory about the deceased and his or her rights towards this memory, whose acquisition is a result of a long term process (Mierzwiński 2012a), may be found not in the grave furnishings, but actually in the grave itself – in the manner of marking it on the surface and in the attempts at preserving the memory about its existence. The grave is a witness to the passing of the deceased to the otherworld and to placing him or her among the ancestors. As such, it represents the deceased (Kubiak 2002, 15, 20, 27–28, 41, 52–53, 58, 63, 77). The grave expresses in an unequivocal way the personalized character of the obligations which the living had towards the dead. There is an obligation to remember the dead, even if his or her name is forgotten and the dead will be remembered as long as the memory of their grave still lives. The deceased individual – acknowledged in the collective memory – may expect an actual or symbolic grave and even enjoy a greater number of burials which attest to his popularity. If he is a hero, his graves would have the form of mausoleums or sanctuaries and they would be erected at a particular site believed to be associated with his burial, death or deeds. Alternatively, such graves, erected in his honour, could simply mark his presence which is attested by mythical stories. A visible place of burial or its remembered presence guaranteed, or at least offered, a better chance to establish a sense of communication between the people living in contemporary times – there

was certainly a great necessity for the dead to remain in good relations with the living, which attests to their social nature and social context which were the principle for their existence (Vernant 1998, 52–55).

The otherworldly community is autonomous, but not independent. Without maintaining relations with the contemporary segment of the society it loses the basis for its existence. The provision of places and ways of communicating with the otherworldly spheres was important both for the living and for those about to die. It was certainly impossible to take care of all existing graves and therefore only selected dead were particularly revered. The same applied to particular times of the year, forms and places of memory (e.g. various kinds of festivals) in order to collectively treat all of the deceased generations. The possibilities of successfully accomplishing this aim are manifold in every epoch, but one of the most frequent solutions was to concentrate burials in particular places (cemeteries, clusters of graves at the cemeteries, graves located along important roads or at the crossroads) or to expose their existence in a clearly visible way (burial mounds, caves, characteristic features of the topography of the terrain, tombstones – also those with epitaphs – mausoleums, temples). In some instances both variants could be combined – e.g. burial mounds with multiple burials or with subsequent burials in their fills (e.g. Spindler 1971; 1972; 1973; 1976a; 1976b; 1977; 1980; O’Neill Hencken 1978; Tecco Hvala 2012), but also in the spaces between the mounds (Gedl 1984, 9–11). In addition we also encounter personalized, named tombstones at the cemeteries or along the roads outside the settlements, or burials located by the houses or inside them. These last variants may be a testimony of sacrificial practices – by definition intended to marginalize the deceased and the social memory about him or her, though without erasing the memory about the very act of making the sacrifice (Górski 1996; Beilke-Voigt 2004; 2009; Mierzwiński 2012a, 77–80).

In his two epics, Homer (Il. VII 333–337, XVI 454–458, 667–676, XXIII 235–257, XXIV 785–799; Od. I 244–251, 298–301, XI 75–84, XXIV 67–86) mentions the relationship between the marking of the place of burial and the memory of the deceased – and thus about their social tendencies and about the need to remain in a constantly stable relationship with the deceased. The social significance of these notions must have had a much older ancestry if it received such a mythical legitimization. Among the first individuals who were commemorated

with a tombstone was Pelops and this monument in his memory was raised by Heracles himself, who additionally founded the games in his honour (Graves 1992, 187; Pausanias 2004, V, 13, 2). The need for social relations among the dead and their great desire to be remembered are both demonstrated in a very clear way in the ancient epitaphs. It is through these epitaphs that the deceased almost 'speak' to the onlookers and those passing by and attempt at establishing some form of communication (Peek 1960; Mierzwiński 2006, 206–207). Such instances reveal the actual sense of sacrifices intended for the deceased. The sacrifices are not conducted to meet the maintenance needs of those who inhabited the otherworld, but rather to communicate with them. These notions are most vividly expressed in the feasting chambers in the Etruscan tombs, where the living and the dead could 'meet' one another. However, they were not the only ones who discovered and actively made use of the 'communicative' values of alcohol. This was also a very significant feature of funerary practices of the Hallstatt culture, which was best expressed in the so-called 'Situla art', although its origins are much older (Mierzwiński 2012b). The description of Greece from the 2nd century AD by Pausanias (Pausanias 2004; 2005; 2005b) is a valuable source for those who study prehistoric societies. It presents a landscape filled with places which commemorate the past epochs and which allow for associating them with particular characters – as such, this landscape is entangled in a web of intensive relationships between the past and contemporary times. Despite the immense amount experiences we can be sure, however, that it is only a partial image of the past societies' entanglements in the everyday life – what is missing are cemeteries and common trances of cultic practices conducted within the houses.

In the context of discussing aspects of memory, it is valuable to refer to the concepts of the rationality of social activities proposed by J. Habermas (1999; 2002; 2004). The concepts of Habermas had a significant influence on the social sciences and the humanities. The term 'communication' in these fields of research actually gained its popularity through Habermas' works. His concepts also found their reflection in archaeological studies – especially in the work of A. Dzbyński (2008) who in the widest sense declares the necessity of referring to the concept of rationality of social activities while constructing narratives about prehistory. He also inscribes them in the process of optimization

(= the increase of efficiency) of the system of communication. The application of this concept by A. Kowalski (1994, 16–18) in showing the specificity of social activities in early-traditional culture is also worth mentioning here. Kowalski stresses the precedence of the forms of behavior motivated by communicative needs and strengthening social bonds above those forms of behavior which are only aimed at accomplishing economic needs. In my previous works I have also stressed the importance of these issues in the studies of prehistoric eschatology, by perceiving the ritually structured communication between temporality and afterlife as an expression of social life (Mierzwiński 2012a; 2012b; 2012c). For the deceased it was its principle and condition, and therefore it was so significant to commemorate the place of burial. The place of burial was equaled with the manifestation of the presence of the deceased and their permanence as full members of the community.

The clustering or exposure of places of burial served to optimize the communicative activities and it protected people from braking social bonds. The breaking of such social bonds may have posed a serious threat to the world order which was protected both by the deceased and the gods. Its existence required functioning and constant actualization of primordial acts of the mythical time to which the deceased (as ancestors) belonged. They are the guardians of the durability of collective memory, and not only of the memory of themselves, because the structure of memory is hierarchic and heterogenic and has a dynamic character (Piątkowski 1993, 93–94). The history of memory of each deceased person is its exemplification. In a culture which does not disintegrate and which preserves its ability to change, the process of forgetting the dead – who were adequately and ritually transported to the afterlife – does not occur. The involvement in current or occasional events contributes to the growing role of the ancestors and in effect they may be individually or collectively (anonymously) turned into heroes or even deified. The ancestors warrant the continuity of collective memory and enable for associating it with previous states of existence. The ‘deceased-others’ are also not forgotten, or rather they themselves do not allow others to forget about them by becoming a part of a very potent and active sphere of demonic beings whose existence is a vital aspect of the world order. As we know, in the cosmogonic myth the world usually emerges from chaos, and it is constantly sustained in its context (Eliade 1993, 361–364).

However, we should not treat the memory of the dead as a result of their importune at occurring the fringes of social life of the community. The importance of the grave and the social activity of the deceased is a consequence of their central position in the cosmic order, which has a fundamental significance for the community. It contributes to its location and relationships with the upper and lower spheres, it results from the cosmogonic and anthropological myth and reflexively it is in them that lies the justification for its placement in the center. The social significance of the memory of a particular grave and the deceased stems from the fact that it becomes a keystone of structural unity of the world and the community. It may be argued that each member of the community marked a structural mediatory axis, through which important social bonds were expressed (Vulcănescu 1979, 59–62, 102–105; P. Kowalski 1998, 627–633). In a way each member of the community was the most mobile *axis mundi* (Babel 2009, 28, 35–37). Its multiplication has no limits – it marks the place in the cumulation and epiphany of the *sacrum* in every space and as such it is inalienable in its valorization. Through death, every member of the society anticipates his belonging to the ‘time of beginning’ as a potential ancestor. Therefore, the grave could be seen as a synthesis of a social and cosmic axis (Woźny 2000, 135–136). It would be a structural bond of that what is ‘below’ and ‘above’ and as such it would also be a point of reference for the living. Therefore standing on top of a grave, which was an epiphany of *sacrum*, was both dangerous and punishable. An evocative expression of this was a grave struck by lightning which was always revered in special ways. Such an instance did not only signal the distinction of the deceased by the divine power, but it also marked its justification. The place of burial opened up the possibilities to communicate in a cosmological sense. The same happened to the individual who was struck by lightning. The place where such an event occurred became a grave, because it acquired sacred qualities and in consequence it was excluded from temporal communication (Chudziński 1907, 69–70; Cook 1925, 22–29; Widengren 2008, 44–45; Wypustek 2011, 304–319). The deceased was therefore awarded doubly – through sacral death and through remaining in the place which made it sacred. The lightning, the grave and the deceased appear as one – as the *axis mundi*.

In the process of digging a grave one always found a dent, which could be equated with the navel of the world (Eliade 1992, 30; 1993,

361–363). This provided the necessary conditions for a ritual reenactment of the cosmological drama, whose last stage was the act of anthropogenesis (Toporow 1977, 109–110). The chosen place became the witness to the event. The spatial inscription of the deceased into the primeval act of creation brought back the social and cosmological order of the world which was previously affected by his death. It is the community, which through its members enters the afterlife. The rest of the events occur between the individual members or their groups (Witte 1929, 33–34). An individual grave is an effect of a collective ritual act, which expresses the uniqueness of a particular community. Its expression may be found in the simultaneous manifestation of the unity and internal structuring of relations and expressing the social identity of the participants of the funeral and the deceased (Brück 2009). Through the grave it was possible to establish contact with particular deceased persons, despite the fact that the sacrificial acts had a collective nature and referred to the nameless generations of ancestors.

This model of mediatory (communicative) aspect of the place of burial may be found in the *Illiad*. The deceased individual is granted a grave and a column (Il. XVI 675–676) is erected in the mound constructed above it (Od. XI 83–84). For posterity, these features are a witness to the deceased person's existence. However, the contents of the grave have a different role to play – they are associated with the context of the funerary rite, which socially transforms the deceased and changes his position in the structure of the society. The funerary act creates a new, 'post-mortem person' (Mierzwiński 2012a, 70–76) which demands remembrance and establishing a place where this memory could be sustained. Such a place was supposed to position the deceased in the centre of the world – it was a place where a reference point for the posterity would be located. Contrary to the arguments of C. Buśko (1993, 98), in my view the burial mound did not enable the passage to the otherworld. It only manifested the restoration of cosmic and social order associated with this significant act. This attributive nature of the grave and the column is an obligation of the living towards the dead. Although the grave, especially the grave mound, is strongly associated with the structure of the world and its cosmic axis, Homer does not give any clues which could allow for interpreting it in this way. Rather, he concentrates on the social relation which constitutes the necessity of creating and marking a grave and in result remem-

bering the dead. It is the relationship established in a particular place which creates the cosmic axis. The burial itself is its expression, with all of its inherent attributes of central-place symbolism. These attributes express the permanence of its bonds with posterity, even if any marks of the burial in the landscape were to disappear.

The case of Patroklos demonstrates how strong was the need to manifest the rights of the deceased (by the deceased) to be constantly present and to remain seen by the living people. After the act of cremation a temporary mound was erected for him. However, the urn with his ashes was not placed inside, below or above this mound – his remains awaited until they could be united with the remains of Achilles and until the moment when they could be placed underneath a larger mound erected for them both (in time, this plan was indeed accomplished). A small mound covered the place of cremation, which was cleared from any remains of Patroklos and his urn was taken to a tent where it was wound with two layers of fat and textile and where it awaited for the funeral of Achilles (Il. XXIII 245–248; Od. XXIV 67–86). Unfortunately, we do not know if the final mound, which also contained the remains of Antylochos deposited in a separate urn, was erected above the cremation grave – as Achilles had suggested – or whether it was constructed in a new place, in result giving Patroklos two graves.

Oblivion threatened Elpenor after his death, because he had to be buried in a foreign land or somewhere at the end of the world. He died in the ancient seat of the goddess Kirke, on the island of Aiaia, whose very name brings forth chthonic and tanatological associations (“Crying”, “Grief”, “Complaint”). From this place his ghost, which was represented by *eidolon* (image) at the gates of Hades, demanded from Odysseus not only ritual help in reaching the afterlife, but also specific actions which would prevent the living from forgetting about his existence and residence in the otherworld. The funerary rite ensured his communication with his relatives, who remained in his homeland. It brought back the dead to the community and initiated a new relationship with him in his new role. His presence – adequate to the situation – was necessary in the life of the community. The temporal aspects of the subjectivity of the deceased were represented by *thymos*, which was set in his chest. *Thymos* was manifested by the armor of the deceased warrior and therefore, Elpenor demanded to be burned with it. It was not intended to protect the dead body, but to manifest the readiness

and the ability of the deceased to establish full communication with the living. Moreover, it was supposed to enable him to return to his homeland and at the same time to maintain a relationship with his remains in the grave, and indirectly with the otherworldly aspects of his own subjectivity (*psyche* and *eidolon*). In this way, after his death, the temporally active aspects of his own subjectivity became an intermediary between the living and the dead, but only from the moment when the living were socially embedded anew and taken to the otherworld (Mierzwiński 2012a, 81–114). The burial mound, although located away from the homeland of the deceased, was intended to serve as a certain sign and it brought the deceased to the attention, memory and support of anyone who would pass it by. In this way it fulfilled his existence – though not for his distant relatives, but in the eyes of the community of the dead.

The column erected above Elpenor's grave was created from an oar which originally was his attribute during the journey and which represented his belonging to the group of warriors (Od. XI 75–84). In this case we may perceive the oar as a magic object, through the use of which Elpenor wanted to sail to his homeland and support his comrades. In this way he manifested his activity and autonomy. For those passing by this was not supposed to be a suggestion regarding the circumstances of his death. Elpenor died in an unfortunate accident – he was drunk and he fell off a roof. Such a death did not violate his dignity nor did it limit his rights to social existence. Death in the state of intoxication may have actually helped in his ritual transition to the afterlife, because alcohol made his subjectivity open for social deconstruction (Mierzwiński 2012b, 75–96).

As we can see, the deceased does not expect to receive any gifts and he also does not expect his social position to be exhibited. What he does expect, however, is to take appropriate measures and to provide him with the means which would protect him from social abandonment in this world and the next – such an abandonment, would actually equal his non-existence. He wishes to be socially immersed at this and at the other side, although it seems that his expectations towards temporality are much larger. Being adequately embedded in the otherworld becomes only a prerequisite to manifest his expectations towards temporal generations. Therefore, the one who died away from his homeland, did not only deserve from his relatives a symbolic grave

and sacrifices, but also a burial mound (Od. I 298–301). All this was not only about preserving the memory about the deceased. The large mound did not only signal the existence of a grave, but also the ritually adequate placing of the deceased in the otherworld – from these notions resulted his social presence in temporal times and its nature. His social presence justified the construction of the burial mound and its commemorative function. This is also suggested by the situation from Troy, where after the battle all of the deceased warriors were cremated. Their bones were separated in order to be returned to their families and above the place of cremation a large burial mound was erected (Il. VII 333–337). In this act we may see an attempt to secure the place of cremation, but we should also bear in mind the fact that for the warriors who stayed alive it symbolized an attempt to establish a relationship with their deceased comrades. The legal right to social communication symbolized by the mound and the stele-column – which I would compare to the post-mortem reward for the mortals mentioned by Homer (Il. XVI 457–458, 675–676) – could not be set aside until the time their bones had been returned to their families. By receiving the bones, the families could learn about the warriors' fate, celebrate them in appropriate ways and restore their bonds with them. Through the funerary rite, the deceased become fully alive – this state of being, however, has only a social character and it requires interaction. After being taken to the otherworld, the initiated individuals cannot be marginalized. A collective mound informs that they are present once again and it plays a similar role to that of the temporary mound of Patroklos, or the planned second mound (a 'replacement' mound) for Odysseus in Ithaca. It is most likely that each of the warriors who had fallen in Troy received an individual mound in their homeland. As is exemplified by the case of Odysseus, the future of the posterity depended on sorting out the various matters of the deceased and issues associated with the deceased. The uncertainty about his fate, which was manifested by the lack of his grave, led the inhabitants of Ithaca to an unsolvable situation, which was symbolized by constant feasting of suitors and a day and night cycle of weaving and ripping the shroud of Laertes by Penelope.

The accounts of Homer refer to a particular group of the deceased, because of the very specific situational context of the *Illiad* and the *Odyssey* – both concerning a war campaign and its warriors. However,

in the 8th–7th century BC – in the times when the epic stories were written down – marking the grave on the surface with stone stele or with votive pottery with a perforated bottom was a customary behaviour (Krause 1994, 384–385) and the cult of ancient heroes was widely spread (Vernant 1998, 49–60). The sacrifices intended in their honour are frequently represented on vessels intended for sacrificial olive oil and associated with the cult of the dead (*lekythos/lekythoi*). They were deposited beside stepped monuments with a column on top, which closely corresponds with the accounts of Homer. In the era of the Trojan war (12th century BC) a burial mound was an adequate place for storing the remains of a hero (Graves 1992, 338–340), as is implied by the description of the funeral of Patroklos (Il. XXIII) and Achilles (Od. XXIV 64–95).

The rituals conducted nearby magnificent mounds of heroized leaders became a warrant of memory about all of the deceased and an expression of their aspiration to participate in social life. This is precisely what made burials in their vicinity so attractive, even if they were to be located within the fills or banks of such mounds. The sacredness – which was a derivative of placing a person of particular power in the burial mound – emanated on all of the nameless dead (van der Leeuw 1997, 117–121). This social sense manifests itself completely in the case of burial mounds with anthropomorphic stele erected above them, which are known from the West-Hallstatt cultural milieu (van den Boom 1995, 49–50; Powell 1999, 167). They show the deceased as being full of vital powers (ityphallic), and therefore capable of post-mortem communication and of manifesting a desire to communicate. Hence, such representations demonstrate their subjective substantiality, which is not subject to perdition but rather to being transformed in the course of the funerary rite (Mierzwiński 2012a, 33–115). All this provides not only a chance to make active use of the laws resulting from the social position acquired as a result of death, but also to maintain a relationship with the position held before death. Giving the deceased a possibility to visually affect and attract the attention of posterity helped to strengthen the memory of past deeds and the heroization of the deceased even led to their mythical actualization. In a social sense, the communicative embedding conditioned the human existence and gave a relational character to the personality of a particular individual (Bujda 2010, 48–50). It was expressed through the

feeling of being acknowledged by others. The existence in the mundane world, in the afterlife and on the threshold of both these spheres of human activity was a result of visions (Vernant 2000; Buliński 2002, 70–76; Mierzwiński 2006).

Such an interpretation has its confirmation in the Greek world (Bugaj 2010, 165–167) from which this concept – which ought to be seen in a wider sense than simply as the heroization of the members of the elites of power (Bockisch 1984; Kull 1998) – resonated upon the North *via* Italy (Aigner-Foresti 2008; Amann 2010). The very custom of placing stele on top of the mound has a much older origin, however, as is expressed by two mounds from the upper basin of Weser, dated to the turn of the 4th and 3rd millennia BC. The stele which were originally placed on top of them were covered with geometric compositions, which have their parallels in pottery ornamentation (Görner 2012).

The relations between the living and the dead person (as well as the relations with his statue) are shown in the story of Pausanias, referring to Theagenes of Thasos who lived in the 5th century BC and who was a multiple winner of Olympic games. When one of his old enemies tormented him after his death by whipping his bronze statue, the statue suddenly collapsed on the tormentor and killed him on the spot. The sons of the killed victim sued the ‘murderer’ – that is the bronze statue – which was then drowned in the sea as a form of punishment. After some time, the statue was lifted from the sea bottom on the command of the Delphi oracle to end the plagues which were caused by the hero or his statue (or both). In the context of this story one sees a reference to the law of Drakon which ordered people to expel beyond the borders of the *polis* all material objects that were a cause of someone’s death (Pauzaniasz 2004, VI 11). Such a personification of objects expresses the great causative force which lay in the magical ways of experiencing the world in the Classical Period of the Greek civilization.

Another aspect of relationships between the living and the dead is shown in the story of Gorgophone, the daughter of Perseus. Perseus was responsible for neutralizing the Gorgona Medusa, which epitomized the most terrifying threat. Any contact with her sight resulted in being turned to stone at the edges of the world and therefore marginalization, the lack of a grave, falling into oblivion and deprivation of having the ability to maintain any relations. Gorgophone became

the first widow to be married again (Pauzaniusz 2005a, II 21, 7). This mythical innovation expresses significant changes in the perception of the social position of the deceased which result from inscribing his biological death in the context of initiatory rite and from the dissemination of the access to the otherworld (Mierzwiński 2012a; 2012b; 2012c). The funerary rite of passage constitutes a new social being. It breaks and redefines his relationships with the living. The remarriage of the widow, who remained in the state of affinity with her husband, demonstrates that these obligations had a social character. After the death of her husband – who by being dead lost his ability to secure the appropriate social position and living conditions – the widow returned to her own family. By referring to the chthonic sphere she could once again become a maiden – through the act of entering the social periodicity – similarly to Kore-Persephone, who was both a girl and a wife (Mierzwiński 2012a, 178–189). The key issue was to end the ritual process which changed the social position of the deceased and his relations with the living and which situated him in the sphere of social memory and obligations.

This case is worthy of being recommended to those scholars who lose sight of the complexity and specificity of ritual and social consequences of death and the possibilities for its interpretation, and those who treat graves and their furnishings as ‘mirrors’ of past social structures. If we wish to succeed in creating complex and culturally-relative models of past realities, based on the discovered sources (and not simply on complementing banal models with illustrations of archaeological finds) it is vital to acknowledge not only the social significance of the dead, but also the importance of the otherworld(s) and their frontiers with the mundane sphere (Mierzwiński 1994; 2003, 175–179, 261–265).

References

- Aigner-Foresti L. 2008. Zur Genese und Entwicklung der etruskischen Kunst. In B. Gediga and W. Piotrowski (eds.), *Sztuka pradziejowa i wczesnośredniowieczna jako źródło historyczne* (= *Biskupińskie Prace Archeologiczne 6. Prace Komisji Archeologicznej 17*). Biskupin–Wrocław: Muzeum Archeologiczne w Biskupinie – Komisja Archeologiczna Wrocławskiego Oddziału Polskiej Akademii Nauk; Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, 229–255.
- Amann P. 2010. Räumliche Verteilung und Bedeutung anthropoider Grabstelen und Grabstatuen im früheisenzeitlichen Italien und eventuelle Wechselwirkungen mit dem Raum nördlich der Alpen, In B. Gediga and W. Piotrowski

- (eds.), *Rola głównych centrów kulturowych w kształtowaniu oblicza kulturowego Europy Środkowej we wczesnych okresach epoki żelaza (Biskupińskie Prace Archeologiczne 8. Prace Komisji Archeologicznej 18)*. Biskupin–Wrocław: Muzeum Archeologiczne w Biskupinie – Komisja Archeologiczna Wrocławskiego Oddziału Polskiej Akademii Nauk; Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, 147–174.
- Bąbel J. T. 2009. *Reinkarnacja. Z dziejów wierzeń przedchrześcijańskiej Europy*. Warszawa: Eneteia Wydawnictwo Psychologii i Kultury.
- Beilke-Voigt I. 2004. Kinderdefizite und Kinderfriedhöfe – Zur Sonderstellung des Kindes im Bestattungsritual anhand archäologischer und ethnologischer Quellen. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 45, 271–295.
- Beilke-Voigt I. 2009. Menschliche “Bauopfer”. Ein archäologisch-historischer Überblick. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 50, 67–78.
- Bockisch G. 1984. Die Griechen zur Heroenzeit. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 25, 415–436.
- Boom van den H. 1995. Zjawisko antropomorfizacji w okresie halsztackim. In T. Węgrzynowicz (ed.), *Kultura pomorska i kultura grobów kloszowych. Razem czy osobno? Materiały z konferencji w dniach 24–26 listopada 1993*. Warszawa: Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie, 43–54.
- Brück J. 2009. Women, Death and Social Change in the British Bronze Age. *Norwegian Archeological Review* 42, 1–23.
- Budja M. 2010. The archaeology of death: from „social personae” to “relational personhood”. *Documenta Praehistorica* 37, 43–54.
- Bugaj E. 2010. O antropomorfizowaniu i potrzebie przedstawień figuralnych w sztuce greckiej. In E. Bugaj and A. P. Kowalski (eds.), *Antropomorfizacje w pradziejach i starożytności (= Estetyka w archeologii)*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 151–178.
- Buliński T. 2002. *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka: studium antropologiczne (= Poznańskie Studia Etnologiczne 4)*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Buśko C. 1986. Wyniki dotychczasowych badań na cmentarzysku kurhanowym ludności kultury łużyckiej w Jarosławcu, gm. Chojnów. *Dolnośląskie Wiadomości Prahistoryczne* 1, 118–145.
- Buśko C. 1993. *Symboliczny obraz świata. Z badań nad kurhanami ludności kultury łużyckiej (= Studia Archeologiczne 24. Acta Universitatis Wratislaviensis 1509)*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 85–103.
- Carr Ch. 1995. Mortuary Practices: Their Social, Philosophical-Religious, Circumstantial, and Physical Determinants. *Journal of Archaeological Method and Theory* 2, 105–200.
- Chudzinski A. 1907. *Tod und Totenkultus bei den alten Griechen*. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- Ciesielska A. 2002. *Elementy teorii społecznej w archeologii. Koncepcje grup, instytucji i struktur społecznych*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Cook A. B. 1925. *Zeus. A study in ancient religion II. Zeus god of the dark sky (thunder and lightning) I. Text and notes*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Dzbyński A. 2008. *Rytuał i porozumienie. Racjonalne podstawy komunikacji i wymiany w pradziejach Europy Środkowej* (= *Collectio Archaeologica Resoviensis* 8). Rzeszów: Instytut Archeologii UR.
- Eliade M. 1992. *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*. Kraków: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. 1993. *Traktat o historii religii*. Łódź: Wydawnictwo OPUS.
- Eliade M. 1994. *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eliade M. 1998. *Mit wiecznego powrotu*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. 1999. *Mity, sny i misteria*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gedl M. 1984. *Wczesnołużyckie groby z konstrukcjami drewnianymi* (= *Prace Komisji Archeologicznej* 22). Wrocław: Ossolineum.
- Górski J. 1996. Uwagi o znaczeniu kurhanów dla społeczności kultury trzcinieckiej z obszarów lessowych zachodniej Małopolski. In J. Chochorowski (ed.), *Problemy epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej. Księga jubileuszowa poświęcona Markowi Gedlowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy w Uniwersytecie Jagiellońskim*. Kraków: Instytut Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, 203–211.
- Görner I. 2012. Der Grabhügel von Guxhagen-Ellenberg, Schwalm-Eder-Kreis. *Fundberichte aus Hessen* 50, 163–193.
- Graves R. 1992. *Mity greckie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Habermas J. 1999. *Teoria działania komunikacyjnego 1. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas J. 2002. *Teoria działania komunikacyjnego 2. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas J. 2004. *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Homer. 1999a. *Iliada*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Homer. 1999b. *Odyseja*. Warszawa: Świat Książki.
- Kowalski A. 1994. Próba relatywizacji zagadnień gospodarczych neolitu do hipotetycznych reguł kulturowych w społecznościach wczesnotradycyjnych. In L. Czerniak (ed.), *Neolit i początki epoki brązu na ziemi chełmińskiej*. Grudziądz: Muzeum w Grudziądzu, 7–20.
- Kowalski P. 1998. *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Krause G. 1994. Archäologischer Kontext und soziokulturelle Interpretation. Bemerkungen zum Nutzen eines funktionalen Kulturkonzeptes und ethnologischer Analogien in der Archäologie am Beispiel frühgeschichtlicher Gräberfelder Athens. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 35, 382–419.
- Krzak Z. 1980. *Geneza i chronologia kultury ceramiki sznurowej w Europie*. Wrocław: Ossolineum.
- Krzak Z. 2011. Symbolika kurhanu. In H. Kowalewska-Marszałek, P. Włodarczyk (eds.), *Kurhany i obrządek pogrzebowy w IV–II tysiącleciu p.n.e.* Kraków–Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk; Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego, 37–39.

- Kubczak J. 1978. *Kurhany arystokracji scytyjskiej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kubiak Z. 2002. *Grecy o miłości, szczęściu i życiu. Epigramaty z Antologii Palatyńskiej*. Warszawa: Libros.
- Kull B. 1998. Kult und Apotheose. Zur Ikonographie in Grab und Kunst der jüngeren Eisenzeit an der unteren Donau und ihrer Bedeutung für die Interpretation von „Prunkgräber“. *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 78, 197–466.
- Leach E. 1989. Kultura i komunikowanie. In E. Leach and A. J. Greimas, *Rytułał i naracja*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 21–98.
- Leeuw van der G. 1997. *Fenomenologia religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Lewartowski K. 2001. Archeologia śmierci – stan i potencjał. *Światowit* 44 B, 133–144.
- Mierziński A. 1994. Rozważania o studiach kulturowych (na marginesie problematyki tzw. grupy górnośląsko-małopolskiej kultury łużyckiej). *Przegląd Archeologiczny* 42, 111–127.
- Mierziński A. 2003. *Znaki utrwalone w glinie. Społeczno-obrzędowe aspekty działań wytwórczych końca epoki brązu i wczesnej epoki żelaza. Model nadodrzański*. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.
- Mierziński A. 2005. Niech sześną źródła. In S. Rosik and P. Wiszewski (eds.), *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego (= Historia 171. Acta Universitatis Wratislaviensis 2783)*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 565–578.
- Mierziński A. 2006. O skrytości natury. In S. Rosik and P. Wiszewski (eds.), *Mundus hominis – cywilizacja, kultura, natura. Wokół interdyscyplinarności badań historycznych (= Historia 175. Acta Universitatis Wratislaviensis 2966)*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 199–207.
- Mierziński A. 2008. Cień Frankensteina. In S. Rosik and P. Wiszewski (eds.), *Hominem quaerere. Człowiek w źródle historycznym (= Historia 177. Acta Universitatis Wratislaviensis 3080)*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 53–60.
- Mierziński A. 2012a. *Tajemnice pól popielnicowych. Pogranicze doczesności i zaświatów w perspektywie pradziejowej antropologii śmierci*. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.
- Mierziński A. 2012b. *Biesiady w rytuale pogrzebowym nadodrzańskiej strefy pól popielnicowych*. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.
- Mierziński A. 2012c. Dobroczyncy zmarłych. Rozważania o ingerencjach grobowych w późnej epoce brązu i wczesnej epoce żelaza. *Przegląd Archeologiczny* 60, 49–82.
- Nowak M. 2009. *Drugi etap neolityzacji ziem polskich*. Kraków: Instytut Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- O'Neill Hencken H. 1978. *The Iron Age Cemetery of Magdalenska gora in Slovenia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pauzaniusz (Pausanias Periegetes). 2004. *Na olimpijskiej bieżni i w boju z Pauzaniusza Wędrówki po Helladzie księgi V, VI i IV*. Wrocław: Ossolineum; De Agostini Polska.

- Pauzaniusz (Pausanias Periegetes). 2005a. *W świątyni i w micie z Pauzaniaza Wędrowki po Helladzie księgi I, II, III i VII*. Wrocław: Ossolineum; De Agostini Polska.
- Pauzaniusz (Pausanias Periegetes). 2005b. *U stóp boga Apollona z Pauzaniaza Wędrowki po Helladzie księgi VIII, IX i X*. Wrocław: Ossolineum; De Agostini Polska.
- Peek W. 1960. *Griechische Grabgedichte (= Schriften und Quellen der Alten Welt 7)*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Piątkowski K. 1993. *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii. Studium metodologiczne*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Powell T. G. E. 1999. *Celtowie*. Warszawa: Wydawnictwo RTW.
- Rysiewska T. 1996. *Struktura rodowa w społecznościach pradziejowych. Cmentarzyska z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w południowej Polsce*. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum.
- Spindler K. 1971. *Magdalenenberg I. Der hallstattzeitliche Fürstengrabhügel bei Villingen im Schwarzwald 1*. Villingen: Neckar-Verlag.
- Spindler K. 1972. *Magdalenenberg II. Der hallstattzeitliche Fürstengrabhügel bei Villingen im Schwarzwald 2*. Villingen: Neckar-Verlag.
- Spindler K. 1973. *Magdalenenberg III. Der hallstattzeitliche Fürstengrabhügel bei Villingen im Schwarzwald 3*. Villingen: Neckar-Verlag.
- Spindler K. 1976a. *Magdalenenberg IV. Der hallstattzeitliche Fürstengrabhügel bei Villingen im Schwarzwald 4*. Villingen: Neckar-Verlag.
- Spindler K. 1976b. *Der Magdalenenberg bei Villingen. Ein Fürstengrabhügel des 6. vorchristlichen Jahrhunderts, Führer zu vor- und frühgeschichtlichen Denkmälern in Baden-Württemberg*. Stuttgart – Aalen: Theiss-Verlag.
- Spindler K. 1977. *Magdalenenberg V. Der hallstattzeitliche Fürstengrabhügel bei Villingen im Schwarzwald 5*. Villingen: Neckar-Verlag.
- Spindler K. 1980. *Magdalenenberg VI. Der hallstattzeitliche Fürstengrabhügel bei Villingen im Schwarzwald 6*. Villingen: Neckar-Verlag.
- Stig Sørensen M. J. and Rebay K. Ch. 2005. Interpreting the body. Burial practices at the Middle Bronze Age cemetery at Pitten, Austria. *Archaeologia Austriaca* 89, 153–175.
- Szafrański W. 1987. *Prahistoria religii na ziemiach polskich*. Wrocław: Ossolineum.
- Tecco Hvala S. 2012. *Magdalenska gora. Družbena struktura in grobni rituali železnodobne skupnosti – Magdalenska gora. Social structure and burial rites of the Iron Age community (= Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 26)*. Ljubljana: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Založba ZRC.
- Tomiccy J. i R. 1975. *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Toporow W. 1977. O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów. In E. Janus and M. R. Mayenowa (eds.), *Semiotyka kultury*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 103–131.
- Trybała K. 2003. Z badań nad interpretacją cmentarzysk ciałopalnych z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w południowo-wschodniej Polsce. In J. Gancarski (ed.), *Epoka brązu i wczesna epoka żelaza w Karpatach polskich*. Krosno: Muzeum Podkarpackie w Krośnie, 303–322.
- Vernant J.-P. 1998. *Mit i religia w Grecji starożytnej*. Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Vernant J.-P. 2000. Człowiek Grecji. In J.-P. Vernant (ed.), *Człowiek Grecji*. Warszawa: Świat Książki, 5–30.
- Vulcănescu R. 1979. *Kolumna niebios*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Widengren G. 2008. *Fenomenologia religii*. Kraków: Nomos.
- Witte J. 1929. *Das Jenseits im Glauben der Völker*. Leipzig: Verlag Quelle & Meyer.
- Woźny J. 2000. *Symbolika przestrzeni miejsc grzebalnych w czasach ciałopalenia zwłok na ziemiach polskich (od środkowej epoki brązu do środkowego okresu lateńskiego)*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane WSP.
- Wypustek A. 2011. *Bogowie, herosi i wybrańcy. Wizerunek zmarłych w greckich epiграмach nagrobnych epoki hellenistycznej i grecko-rzymskiej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Andrzej Mierzwiński

Komunikacyjny aspekt symboliki kurhanu. Komentarz do przekazów Homera

W archeologicznej refleksji kulturolologicznej dostrzega się dwa aspekty symboliki kurhanu: kosmologiczny i społeczny. Pierwszy wiąże się z odnajdywaniem w jego budowie odniesień do modelu magicznego kręgu, świętej przestrzeni, centrum świata, sakralnej góry, góry początków, osi kosmicznej, kolumny lub drzewa niebios, drzewa kosmicznego, drzewa życia, podstawy dla niebiańskiej siedziby bogów i zmarłych, a wreszcie sanktuarium, czyli w istocie obrazu i zasady porządkującej strukturalnie rzeczywistość w każdym jej aspekcie (np. Kubczak 1978, 127–132; Vulcănescu 1979; Krzak 1980, 31–33; 2011; Buško 1986, 130–135; 1993; Szafranski 1987, 105–106, 174). Proces budowy kurhanu ma być wyrazem rytualnego odtwarzania – tworzenia świata, powrotem do mitycznego czasu początku (Eliade 1998).

Takie odczytanie jest świadectwem sympatii, jaką cieszy się w naszej dyscyplinie podejście fenomenologiczne, związane z badaniami nad istotą i morfologią świętości. Intelktualna i emocjonalna słabość dla tego nurtu religioznawstwa, szczególnie w ujęciu eliadowskim, eksponującym i eksploatującym nadmiernie opozycję *sacrum-profanum*, wynika zapewne z faktu, że wyręcza on archeologa, zwłaszcza pradziejowego, w penetrowaniu trudnych zagadnień religioznawczych z odległej przeszłości. Mówiąc dokładniej, to wyręczanie wiąże się z podtrzymywaniem złudzenia, że sięganie po opracowania tego nurtu badań religioznawczych pozwala z jednej strony zrozumieć, przy minimalnym wysiłku, zjawiska i procesy ze sfery wierzeniowej, a z drugiej ukazać je na szerokim tle porównawczym. Istota tego złudzenia polega na wierze w dziejową niezbywalność *numinosum* i opacnym rozumieniu tego fenomenu kulturowego, odczytywanym jako uniwersalny ze względu na jego ahistoryczność.

Dochodzi zatem do redukcji fenomenologicznej spuścizny do podręcznego (leksykonowego) rezerwuaru dostatecznej czy też skończonej puli wyjaśnień i przykładów (na temat góry-osi świata por. choćby: Tomicczy 1975, 80–89; Eliade 1993, 358–364; 1994, 266–274; Kowalski 1998, 141–148). Jest on niewątpliwie przydatny wówczas, gdy operujemy uniwersalistycznym ujęciem kultury, rozumianej jako powtarzalny i potencjalnie rozpoznawalny u każdej społeczności, choćby zaczątkowo czy śladowo, zbiór atrybutów, potrzeb, umiejętności, postaw i zachowań. Jak pokazuje praktyka badawcza, takie ujęcie nadal dominuje i nic nie zapowiada rychłego zmierzchu taksonomicznych jednostek kulturowych jako podmiotów procesu dziejowego. Konstrukcja oraz istota tych jednostek jest taka sama. Różnią się jednak materialnym wyposażeniem i ono staje się najważniejsze, choć jest tylko wyra-

zem tego, co znajduje się w społecznie osadzonym człowieku, a więc również pomiędzy ludźmi (Mierzwiński 1994; 2005; 2008).

Przy takim nastawieniu fenomenologiczna perspektywa zostaje zatem zredukowana do przypisywania rzeczom atrybutów świętości, a nie ukazywania ich poprzez jej przejawy (fenomeny). Dotyczy to również kurhanu. Od arbitralnej decyzji archeologa zależy, czy potrzeba takiej numinotycznej atrybutyzacji nastąpi i jaki będzie miała zasięg oraz charakter. Odnoszenie się do manifestacji symbolicznych funkcjonuje zatem w procesie poznawczym jako zadanie fakultatywne, a nie obligatoryjne. Stąd nie ma motywacji, by podejmować taką problematykę nawet w stosunku do cmentarzysk i grobów, obiektów wydawałoby się nieuchronnie wymuszających jej nadrzędność nad innymi aspektami studiów. Można wręcz odnieść wrażenie, że zasadniczy wysiłek badawczy został skierowany na unikanie kluczowych dla tych obiektów zagadnień semiotycznych. I należy stwierdzić, że odniesiono sukces w realizacji tak ukierunkowanych priorytetów badawczych. Nie dysponuję zestawieniami statystycznymi, ale prowadzone przeze mnie od wielu lat kwerendy źródłowe, w tym zwłaszcza realizowana aktualnie w związku ze studiami nad obrzędowymi kontekstami przędzenia i tkania, przekraczająca terytorium Europy i obejmująca około siedem tysięcy lat, upoważniają mnie do stwierdzenia, że zdecydowana większość badaczy nekropoli nie zauważyła, czy też nie odczuła, potrzeby uwzględnienia symboliki eschatologicznej i obrzędów pogrzebowych.

Zanika albo słabo ujawnia się zatem kontekstualne uwrażliwienie, potrzeba krytycznego nastawienia do przydatności dorobku religioznawczego dla pradziejów, gdy wszystko się zaczynało i kiedy większość procesów i zjawisk, które są poświadczane przez religioznawstwo, miała już za sobą długą przeszłość, a wiele z nich przeminęło. Naszej pamięci i dziedzictwu ludzkości może je przywrócić tylko poznawcza otwartość na minioną różnorodność kulturową oraz pomysłowość na płaszczyźnie teoretycznej. Nie jest to możliwe bez zmiany priorytetów poznawczych, bez uznania, że w żadnym momencie czy aspekcie badań nie można tracić z oczu nadrzędności odniesień symbolicznych, czyli uznania, iż ludzie zawsze postrzegają świat, innych i siebie poprzez specyficzne kulturowo kody symboliczne. Tak są warunkowane ich działania oraz będąca ich efektem spuścizna materialna. Rzeczy są wytwarzane na miarę niepowtarzalnych wzorców kulturowych, w których funkcjonują społecznie osadzeni ludzie.

Drugi aspekt symboliki kurhanu – społeczny – wiąże się z tak silnie eksponowaną, bo oczekiwaną i zakładaną, przydatnością materiałów sepulkralnych do studiów nad strukturami społecznymi, w tym zwłaszcza dotyczącymi zróżnicowania ról i statusów oraz morfologii autorytetu i władzy. Nurt badań socjologicznych zyskał na znaczeniu wraz z pojawieniem się modernistycznej fali studiów systemowych, kładących nacisk na badania możliwości oraz strategii adaptacyjnych jednostek kulturowo-społecznych. Ujawniła się w nim w pełni, albo nawet nadmiernie, pozytywistyczna tęsknota za zwierciadlanym traktowaniem relacji pomiędzy przeszłością a jej materialnymi

pozostałościami. Pomimo krytyki jest ona równie silna jak przywiązanie do taksonomicznych jednostek kulturowych, których żywotność wynika również z silnego oczekiwania, czy raczej żarliwej wiary, bliskiej pewności, że są one, wprawdzie zatartym, ale bezpośrednim odbiciem minionej rzeczywistości, stąd źródłoznawcza aktywność czyni jej obraz coraz pełniejszym i bardziej wyrazistym (np. Carr 1995; Lewartowski 2001; Ciesielska 2002, 59–64; Mierzwiński 2003, 168–180; Nowak 2009, 451–455). Kurhany są tutaj zatem jak najbardziej *à propos*. Stają się bowiem niekwestionowanym świadectwem zróżnicowania społecznego, a więc jego hierarchicznej struktury.

Najbardziej jaskrawym przejawem tak ukierunkowanej, socjologicznej „fiksacji” interpretacyjnej są opracowywane dla wyposażenia grobowego archeologiczne wyznaczniki płci czy wskaźniki usytuowania zmarłych w hierarchii żywych, wtłaczające zaświaty w doczesność, ignorujące specyfikę każdej z tych sfer oraz ich pogranicza. Instrumentalne traktowanie przeszłości powoduje, że pomija się fakt, iż obiekty sepulkralne oraz ich wyposażenie nie są zbiorami artefaktów, ale stanowią zapis wielowarstwowo i wieloaspektowo ustrukturyzowanych zdarzeń obrzędowych, wyrażających się poprzez sekwencje relacji oraz znaczeń, których nieobligatoryjnym przejawem są materialne pozostałości. Istnieje nieuzasadniona skłonność do utożsamiania charakteru sytuacji stratygraficznej z sytuacją kulturową, jaką poświadcza grób. Stratygraficznie postrzegamy go mianowicie jako zespół zamknięty, podczas gdy zasypanie grobu z reguły nie oznacza zamknięcia sytuacji rytualnej, a jedynie wejście w jej przełomową i zarazem przejściową fazę, gdy odniesiemy się do struktury rytu inicjacyjnego, w którym istotą rolę może odgrywać symbolika aktu pogrzebania. Odnosi się ona nie do osoby zmarłej o zdefiniowanej pozycji, ale do momentu, w którym zostaje ona pozbawiona wszelkich społecznych, strukturalnych odniesień, w którym podlega destrukcji, by zostać przekształconą i zyskać ponownie społeczną podmiotowość, ale już odmienną od poprzedniej (Eliade 1999, 242–243). Mamy zatem do czynienia ze zmarłym, który jest w trakcie przemiany społecznej. Jeszcze nie jest ostatecznie w niej osadzony i świadectwem tej przejściowej fazy procesu obrzędowego, tego społecznego niedookreślenia zmarłego oraz dekonstrukcji całej doczesnej wspólnoty, którą on opuszcza, jest wyposażenie grobowe.

Społeczna indeksacja wyposażenia grobowego wymaga zatem odniesienia do struktury procesu rytualnego, by zasadnie orzekać o tym, które z jego elementów lub cech mogą być jej przedmiotem w danym przypadku i w jakim zakresie jest dopuszczalna standaryzacja takich indeksacji. W przeciwnym razie, mimo lub raczej z powodu dysponowania szerokim zakresem danych, prowadzenia przekrojowych i wieloaspektowych analiz, wciąż będziemy mieli poczucie, że jesteśmy na początku drogi. Nadal bez uzasadnionej potrzeby porządkujemy i opisujemy świadectwa przeszłości, a nie zajmujemy się zrozumieniem ich kontekstów (np. Stig Sørensen, Rebay 2005). Ujawnia się w ten sposób niedocenianie ujęć holistycznych, które nie tylko pozwalają nadać znaczenie szczegółom, poprzez które rejestrujemy przeszłość, ale

również w pełni docenić ich rolę w (re)konstruowaniu i odczytywaniu złożonych systemów komunikacji społecznej (Leach 1989, 58, 95).

To społeczne zafiksowanie w stosunku do obiektów sepulkralnych jest tak zauważalne i narastające mimo wyrażanych od dziesięcioleci zastrzeżeń odnośnie do jego zasadności w proponowanym (zwierciadlanym) ujęciu, że pozwala domniemywać, iż staje się ono dla wielu badaczy wygodnym *alibi*, by uniknąć podejmowania badań semiotycznych nad samym procesem rytualnym i kluczowym jej aktorem, czyli zmarłym. Obrzędy pogrzebowe, których przejawem jest wyposażenie grobowe, nie były przecież inspirowane dążeniem do zmanifestowania jego pozycji społecznej, nawet jeśli powstają dzięki temu przesłanki do jej odczytania. Nie tego dotyczą mity eschatologiczne, lecz poszukiwania i odnajdywania życia w obliczu śmierci, czyli w istocie gloryfikacji nadziei (Mierzwiński 2012a, 143–222). Mamy zresztą zawsze do czynienia ze złożonym problemem, bo powstaje pytanie, czyją pozycję społeczną odczytujemy, jednostki czy jej grupy odniesienia, zmarłego nim umarł czy po śmierci, w stosunku do doczesnej czy zaświatowej społeczności (np. Rysiewska 1996; Trybała 2003). Nie można również tracić z oczu wpływu, jaki wywiera na materialną spuściznę funeralną kulturowo warunkowana specyfika obrzędu pogrzebowego oraz postrzegania relacji między doczesnością i zaświatami, które wpisują się w złożoność społecznego życia. Stajemy zatem przed problemem wyobrażeń eschatologicznych oraz idei na temat struktur społecznych, sfer autonomicznych, ale nie rozłącznych. Jednak, opracowując wyniki prac wykopaliskowych na obiektach sepulkralnych, badacze zachowują się z reguły tak, jakby stan refleksji nad tymi wyobrażeniami oraz ich dziejowym i kulturowym zróżnicowaniem osiągnął apogeum, a stopień jej absorpcji był tak zaawansowany w środowisku naukowym, że staje się zbędne przypomnienie kwestii oczywistych. Jak wiemy, sytuacja jest zgoła odmienna, a trudności spiętrzą się, gdy zrozumiemy, że w ostateczności musimy odnieść się do kontekstu określonej historycznie wspólnoty kulturowej czy społecznej.

Złożoność relacji okołopogrzebowych ujawniają eposy Homerowe. Ich pogłębiona lektura powinna nieustannie towarzyszyć badaczom pradziejów, zainteresowanych studiami nad epoką brązu i początkami epoki żelaza, podejmowanymi w nawiązaniu do materiałów sepulkralnych. Odnajdziemy tam bogactwo opisów obrzędów, które ukazują rzeczy w działaniu, czyli w sytuacjach, które poświadczają ich drogę do grobu, ale też ujawniają takie przedmioty, które do niego nie trafiły, choć odegrały istotną rolę w rytuale. Możemy też docenić magiczne i symboliczne znaczenie słów, gestów i emocji. Są również wersy, które uświadamiają nam doniosłość społecznych praw zmarłych, wynikających z nich powinności i zobowiązań żywych. W pierwszym rzędzie dotyczą one dostępu do zaświatów, którymi zawiadują bogowie i przodkowie. Egzekwowali oni zarazem na żywych spełnienie związanych z tym rytualnych czynności. Przystosowywały one substancjalnie zmarłego do wymogów tamtego świata, by pośmiertny proces przejścia okazał się skuteczny.

Odnajdziemy również świadectwa atrybutów zmarłego oraz powinności żywych, które stanowiły ważny element podtrzymywania pamięci o zmarłych, a więc wchodzenia z nimi w relacje społeczne. To one, forma ich okazywania, a nie wyłączone z doczesnego obiegu przedmioty, stanowiące wyposażenie grobowe, są świadectwem pozycji zmarłego. To one ukazują go jako członka wspólnoty, osadzonego w jej zaświatowym segmencie, ale uczestniczącego poprzez sytuacje rytualne w doczesnych sprawach. Jest to zatem perspektywa, która wyzwala zmarłego z kontekstu pogrzebowego, bo też taki jest cel uroczystości pogrzebowych. Pogrzeb ma umożliwić zmarłemu dalszą egzystencję. Nie powoduje jego marginalizacji społecznej, lecz chroni przed nią dlatego, że ten stan staje się jego udziałem w trakcie pogrzebowego rytuału przejścia. Pozwala go dostosować do życia społecznego. Świadectwem doświadczenia tego stanu może być część grobowego wyposażenia. Tak więc, odtwarzanie społecznej pozycji zmarłego przed zgonem na podstawie wyposażenia, przy jednoczesnej akceptacji inicjacyjnego charakteru obrzędu pogrzebowego, czyli ukierunkowanego na budowanie jego pozycji pozgonnej, może rodzić poważne napięcia metodologiczne oraz niekonsekwencje w refleksji kulturologicznej.

Świadectwem społecznej pamięci o zmarłym oraz jego praw do niej, których nabycie jest wynikiem długotrwałego procesu dziejowego (Mierzwiński 2012a), staje się nie wyposażenie grobowe, ale sam grób, sposób jego oznaczenia i determinacja w zachowaniu wiedzy o jego istnieniu. Grób stanowi świadectwo przejścia zmarłego do zaświatów, a więc społecznego osadzenia wśród przodków. Jest doczesnym reprezentantem zmarłego (Kubiak 2002, 15, 20, 27–28, 41, 52–53, 58, 63, 77). Wyraża on w jednoznaczny sposób podmiotowy charakter zobowiązania żywych. Wspomnienie należy się każdemu zmarłemu, jeśli nawet przeminęło jego imię, i pozostaje jego udziałem dopóty, dopóki w obiegu społecznym funkcjonuje wiedza o grobie. Stąd utrwalony w zbiorowej pamięci zmarły może liczyć na mogiłę z pochówkiem lub symboliczną, a nawet cieszyć się ich wielością, będącą pochodną jego popularności. Jeśli jest herosem, będą to miejsca o charakterze mauzoleów czy sanktuariów, wznoszone w określonych miejscach z przekonaniem o ich powiązaniu z jego pochówkiem, śmiercią, czynami lub tylko zaświadczające jego istnienie, uzasadnione mitami lub też ustanowione przez samo wzniesienie obiektu ku czci zmarłego. Widoczne miejsce pochówku lub zapamiętana jego obecność gwarantowała lub przynajmniej poprawiała szanse na nawiązanie komunikacji z ludźmi żyjącymi docześnie, gdyż potrzeba pozostawania w relacjach z nimi była najważniejszą dla zmarłych, ujawniając ich społeczną naturę i społeczny kontekst jako zasadę podmiotowego istnienia (Vernant 1998, 52–55).

Zaświatowa społeczność zmarłych jest autonomiczna, ale nie samodzielna. Bez podtrzymywania relacji z doczesnym segmentem wspólnoty traci podstawy egzystencji. Zapewnienie miejsc i sposobów komunikacji z zaświatami leżało zatem w interesie żywych jako przyszłych zmarłych. Zadaniem ponad miarę stawało się utrzymanie pieczy nad wszystkimi grobami, stąd ekspozycje

nowano niektórych zmarłych, określone pory roku, formy i miejsca pamięci (np. igrzyska), tak by ogarniać całościowo rzesze minionych pokoleń. Możliwości skutecznej realizacji tego celu są rozległe w każdej epoce, ale jednym z najczęstszych rozwiązań jest kumulowanie pochówków w szczególnych miejscach (cmentarzyska, zgrupowania grobów na cmentarzyskach, groby wzdłuż ruchliwych dróg czy na skrzyżowaniach) lub też wizualne eksponowanie ich istnienia (kurhany, jaskinie, charakterystyczne punkty w topografii terenu, nagrobki, w tym z epitafiami, mauzolea, świątynie), ewentualnie łączenie obydwóch tych wariantów: kurhany wielopochówkowe i pochówki wtórne w ich nasypach (np. Spindler 1971; 1972; 1973; 1976a; 1976b; 1977; 1980; O'Neill Hencken 1978; Tecco Hvala 2012), ale też w przestrzeniach międzykurhanowych (Gedl 1984, 9–11), imienne nagrobki na cmentarzyskach lub wzdłuż traktów poza osiedlami, albo pochówki przy domostwach lub w ich wnętrzu. Te ostatnie rozwiązania mogą być świadectwem praktyk ofiarniczych, z założenia marginalizujących społecznie zmarłego, a więc również pamięć o nim, choć nie o samym akcie dokonania przewidzianej ofiary (Górski 1996; Beilke-Voigt 2004; 2009; Mierzwiński 2012a, 77–80).

O zależności między oznaczeniem miejsca pochówku a zachowaniem pamięci o zmarłych, a więc o ich społecznych skłonnościach, o potrzebie pozostawania z nimi w uporządkowanych relacjach wspomina kilkakrotnie Homer w obydwóch eposach (Il. VII 333–337, XVI 454–458, 667–676, XXIII 235–257, XXIV 785–799; Od. I 244–251, 298–301, XI 75–84, XXIV 67–86), ale społeczna doniosłość tego zjawiska miała znacznie starszą metrykę, skoro zyskała mityczną legitymizację. Wszak jednym z pierwszych, którego upamiętnił nagrobek miał być Pelops, a wznosił mu go sam Herakles i ufundował igrzyska ku jego czci (Graves 1992, 187; Pauzanasz 2004, V 13, 2). Głód społecznych relacji u zmarłych, ich pragnienie bycia pamiętanym ukazują w sposób wyrazisty antyczne epitafia. Za ich pośrednictwem zmarli wręcz nagabują przechodniów, dążą do nawiązania z nimi porozumienia (Peek 1960; Mierzwiński 2006, 206–207). Takie sytuacje odsłaniają faktyczny sens ofiar dla zmarłych. Nie chodzi w nich o zaspokojenie potrzeb alimentacyjnych mieszkańców zaświatów, ale o powstającą przy tej okazji komunikację. Najpełniej wyrażają ten sens sale biesiadne w etruskich grobowcach, gdzie żywi i zmarli mogli ze sobą obcować. Nie tylko oni odkryli i wykorzystywali komunikacyjne walory alkoholu. Była to znamienna cecha obrzędowości pogrzebowej kręgu kultur halsztackich, znajdująca najpełniejszy wyraz w tzw. sztuce situl, ale miała ona znacznie starszą metrykę (Mierzwiński 2012b). Dla badaczy społeczności pradziejowych pouczającą lekturą jest opisanie Grecji z II w. n.e., które zawdzięczamy Pauzanaszowi (2004; 2005a; 2005b). Ukazuje on krajobraz zapełniony miejscami upamiętniającymi minione epoki, budzącymi skojarzenia z określonymi postaciami, krajobraz opleciony siatką intensywnych relacji między teraźniejszością i przeszłością. Mimo poczucia natłoku wrażeń możemy być jednak pewni, że jest to tylko cząstkowy obraz uwikłania dawnych pokoleń w codzienność. Umykają mu przecież cmentarze i powszechne przejawy kultu domowego.

Skoro już jestem przy kwestii pamięci, to chciałbym nawiązać do koncepcji racjonalności działań społecznych J. Habermasa (1999; 2002; 2004), któremu zawdzięcza popularność pojęcie „komunikacja” na gruncie nauk społecznych i humanistycznych. Jego koncepcja znalazła również odzwierciedlenie w studiach archeologicznych. Tu należy przede wszystkim przywołać opracowanie A. Dzbyńskiego (2008), który w najszerszym chyba stopniu deklaruje wykorzystanie koncepcji racjonalności działań społecznych w konstruowaniu narracji o pradziejach. Wpisuje je w proces optymalizacji (= polepszania sprawności) systemu komunikacji. Warto też zwrócić uwagę na zastosowanie tej koncepcji przez A. Kowalskiego (1994, 16–18) do ukazania specyfiki działań społecznych w kulturze wczesnotradycyjnej. Podkreśla on prymarność zachowań motywowanych potrzebami komunikacyjnymi, wzmacniającymi relacje międzyludzkie, nad ukierunkowanymi na realizację celów ekonomicznych. Sam również położyłem nacisk na te kwestie przy studiach nad prądziejową eschatologią, ujmując obrzędowo uporządkowaną komunikację między doczesnością i zaświatami jako przejaw życia społecznego (Mierzwiński 2012a; 2012b; 2021c). Dla zmarłych stanowiła ona jego zasadę i warunek, stąd tak istotne stawało się dla nich upamiętnianie miejsca pochówku. Było ono tożsame z manifestacją ich obecności i niezbywalności jako pełnowartościowych członków wspólnoty.

Kumulowanie czy eksponowanie miejsc pochówków służyło optymalizacji działań komunikacyjnych, chroniło przed zrywaniem powiązań, co rodziło zagrożenia dla porządku świata, którego zmarli strzegli wraz z bogami. Jego istnienie wymagało funkcjonowania, czyli nieustannej aktualizacji pierwotnych aktów czasu mitycznego, do którego zmarli przynależą jako przodkowie. Są strażnikami trwałości pamięci zbiorowej, a nie tylko pamięci o sobie, gdyż jej struktura ma hierarchiczną i heterogeniczną budowę oraz dynamiczny charakter (Piątkowski 1993, 93–94). Dzieje pamięci o każdym zmarłym są tego egzemplifikacją. W kulturze, która nie podlega dezintegracji, czyli zachowuje zdolność do zmian, nie zachodzi proces zapominania o zmarłych, którzy zostali prawidłowo przeprowadzeni rytualnie w zaświaty. Poprzez angażowanie w bieżące czy okazjonalne wydarzenia wspomaga się ich dorastanie do roli przodków, czego przejawem może być jednostkowa lub zbiorowa (anonimowa) heroizacja, a nawet deifikacja. Stają się oni gwarantami ciągłości pamięci zbiorowej, czyli umożliwiają odniesienia do jej poprzednich stanów. Nie zapomina się również o zmarłych-odmieńcach, albo też oni nie dają zapomnieć o sobie, zasilając niezwykle bogatą i aktywną sferę istot demonicznych, której istnienie jest niezbywalnym aspektem ładu świata. Przecież w micie kosmogonicznym wyłania się on zwykle z chaosu, w odniesieniu do niego jest stale aktualizowany i podtrzymywany w działaniu (Eliade 1993, 361–364).

Nie należy jednak traktować pamięci o zmarłych jako pochodnej ich nagabywań, ujawnianych na obrzeżach życia społecznego doczesnej wspólnoty. Doniosłość grobu i społeczna aktywność zmarłych wynika z ich centralnego usytuowania w porządku kosmicznym, co ma fundamentalne znaczenie

dla wspólnoty. Przekłada się bowiem na jej położenie i relacje ze sferą dolną i górną, wynika z mitu kosmologicznego i antropologicznego, a zwrótnie w nich tkwi uzasadnienie tego usytuowania w centrum. Społeczna doniosłość pamięci o grobie i zmarłym wynika z faktu, iż staje się ona zwornikiem strukturalnej spójności świata i wspólnoty. Można by rzec, że każdy członek wspólnoty wyznaczał strukturalną oś mediacyjną, przez którą przebiegały istotne więzi społeczne (Vulcănescu 1979, 59–62, 102–105; P. Kowalski 1998, 627–633). Był poniekąd najbardziej mobilną *axis mundi* (Bąbel 2009, 28, 35–37). Jej zwielokrotnienie nie ma ograniczeń. Wyznacza miejsca kumulacji i epifanii *sacrum* w każdej przestrzeni, czyli jest niezbywalna przy jej waloryzacji. Każdy członek wspólnoty antycypuje poprzez śmierć swoją przynależność do czasu początku jako potencjalny przodek. Grób stanowiłby zatem syntezę społecznej i kosmicznej osi (Woźny 2000, 135–136). Byłby on strukturalnym spoiwem dołu i góry, a przez to punktem odniesienia dla żyjących w doczesności. Dlatego stawanie na grobie, stanowiącym epifanię *sacrum*, było niebezpieczne i karalne. Wymownym tego przejawem był grób, w który trafił piorun. Doznawał on szczególnej czci. Taki przypadek świadczył nie tylko o wyróżnieniu zmarłego przez boską moc, ale również wskazywał jej uzasadnienie. Miejsce pochówku otwierało komunikację w wymiarze kosmologicznym. Podobnie działo się w przypadku osoby trafionej piorunem. Miejsce zdarzenia stawało się grobem, ponieważ ulegało uświęceniu, a w konsekwencji wyłączeniu z doczesnej komunikacji (Chudzinski 1907, 69–70; Cook 1925, 22–29; Widengren 2008, 44–45; Wypustek 2011, 304–319). Zatem zmarły stawał się wyróżniony w dwójnasób: poprzez sakralną śmierć i pozostanie w miejscu, które ona sakralizowała. Piorun, grób i zmarły jawią się jako jedność, jako *axis mundi*.

Kopiąc grób, odnajdywano niejako wkłknięcie, tożsamy z pepkiem świata (Eliade 1992, 30; 1993, 361–363). Zapewniano zatem warunki niezbędne do rytualnego odtworzenia dramatu kosmologicznego, którego ostatnim ogniwem był akt antropogenezy (Toporow 1977, 109–110). Miejsce jest zarazem świadectwem zdarzenia. Przestrzenne wpisanie zmarłego w pierwotne dzieło tworzenia przywracało społeczny i kosmologiczny porządek świata naruszony jego zgonem. To wspólnota poprzez swych członków wkracza w zaświaty, a reszta dzieje się już w jej ramach, czyli pomiędzy członkami i grupami członków (Witte 1929, 33–34). Jednostkowy grób stanowi efekt zbiorowego działania rytualnego, które wyraża podmiotowość określonej wspólnoty. Jej przejawem jest jednoczesna manifestacja jedności oraz wewnętrznego uporządkowania relacji, a więc okazywania pozycji społecznej uczestników pogrzebu, w tym zmarłego (Brück 2009). Poprzez grób odnajdywano kontakt z poszczególnymi zmarłymi, choćby akty ofiarne miały charakter gremialny, bo dotyczyły już bezimiennych w większości pokoleń przodków.

Ten mediacyjny (komunikacyjny) aspekt miejsca pochówku, ujęty modelowo, odnajdujemy w *Iliadzie*. Zmarłemu, a właściwie śmiertelnikowi po zgonie, przysługuje grób oraz wzniesiona ponad nim kolumna (Il. XVI 675–676), wetknięta w nakrywający go nasyp (Od. XI 83–84). To one są

dla potomnych świadectwem jego podmiotowego istnienia, a nie zawartość grobu. Wyposażenie wiąże się z kontekstem obrzędu pogrzebowego, który przekształca społecznie zmarłego i zmienia jego położenie w strukturze wspólnoty. Tworzy nową, pośmiertną osobę (Mierzwiński 2012a, 70–76), której należy się społeczna pamięć śmiertelnych, a więc takie ustanowienie miejsca jej kultywowania, by wyrażało usytuowanie zmarłego w centrum świata, czyli tam, gdzie znajduje się zarazem punkt odniesienia wspólnoty potomnych. To nie grób podkurhanowy umożliwił przejście do zaświatów, jak chce C. Buśko (1993, 98). On tylko manifestuje związane z tym doniosłym aktem przywrócenie kosmicznego i społecznego ładu. Ta atrybutywność grobu i kolumny staje się powinnością żywych wobec zmarłego. Choć grób, zwłaszcza podkurhanowy, kojarzy się silnie ze strukturą świata, z jego kosmiczną osią, to jednak Homer nie daje żadnych wskazówek, które by nakazywały kierować w tę stronę interpretację. Koncentruje się na relacji społecznej, jaką konstytuuje obowiązek ustanowienia i oznaczenia grobu, czyli pamiętania o zmarłym. To nawiązana w danym miejscu relacja ustanawia kosmiczną oś, czego wyrazem jest pochówek z przynależnymi mu atrybutami symboliki centrum. One wyrażają niezbywalność jego więzi z potomnymi, nawet jeśli oznaczenia pochówku w krajobrazie ulegną zatarciu.

Jak silna była potrzeba manifestowania praw zmarłego (przez zmarłego) do nieustannej obecności, do pozostawania w polu widzenia ludzi doczesnych świadczy przypadek Patroklosa. Po kremacji pochowano go w tymczasowym kurhanie, pod którym, w którym, lub na którym nie złożono jednak urny z jego prochami, by oczekiwały aż będą połączone ze szczątkami Achillesa i zostaną złożone pod wspólnym, większym kurhanem, co też wkrótce, zgodnie z przeznaczeniem, nastąpiło. Niewielki kurhan przykrył miejsce kremacji, wolne od jakichkolwiek śladów doczesnej cielesności Patroklosa, a urnę przeniesiono do namiotu i tam oczekiwała na pogrzeb Achillesa, owinięta po dwakroć tłuszczem i tkaniną (Il. XXIII 245–248; Od. XXIV 67–86). Nie wiemy jednak czy docelowy kurhan, zawierający także szczątki Antylochośa, złożone w oddzielnej urnie, został wzniesiony nad grobem ciałopalnym, zgodnie z sugestią Achillesa, czy też wzniesiono go w nowym miejscu, obdarzając w ten sposób Patroklosa dwoma mogiłami.

Niepamięć groziła po śmierci Elpenorowi, skoro musiał być pochowany na obczyźnie, albo wręcz na krańcach świata. Wszak zginął w siedzibie prastarej bogini Kirke, na wyspie *Aiaia*, której nazwa budzi chtoniczne i tanatologiczne skojarzenia („Płacz”, „Żal”, „Skarga”). Stąd jego duch u bram Hadesu, reprezentowany przez *eidolon* (wizerunek), natarczywie nastawał na Odyszeusza i domagał się nie tylko rytualnej pomocy w osiągnięciu zaświatów, ale również podjęcia środków, które nie pozwolą, by o jego istnieniu, czyli przebywaniu w zaświatach, zapomnieli żywi. Ryt pogrzebowy zapewniał mu komunikację z bliskimi, którzy pozostali w ojczyźnie. Przywracał bowiem zmarłego społeczności, inicjował z nim relację w nowej roli. Stąd konieczna była adekwatna do tej sytuacji jego obecność w życiu wspólnoty. Doczesne aspekty podmiotowości zmarłego reprezentował osadzony w piersiach

thymos. Utożsamiała je zbroja zmarłego wojownika. Stąd Elpenor domagał się, by go spalono wraz z nią. Nie miała służyć ochronie martwego ciała, ale manifestować gotowość i zdolność zmarłego do nawiązania pełnej komunikacji z żywymi. Miała umożliwić mu powrót do ojczyzny, a zarazem zachowanie relacji ze szczątkami w grobie, a pośrednio z zaświatowymi aspektami własnej podmiotowości (*psyche* i *eidolon*). Tak więc aktywne docześnie aspekty podmiotowości stawały się po śmierci pośrednikiem między żywymi a zmarłymi, ale dopiero wówczas, gdy ci ostatni zostali na nowo osadzeni społecznie, czyli przeprowadzeni w zaświaty (Mierzwiński 2012a, 81–114). Kurhan miał być wskazówką dla każdego, kto będzie miał położone z dala od ojczyzny miejsce pochówku, by zauważył, wspomniął i wspomógł zmarłego. W ten sposób dopełniał jego istnienie, ale przecież nie dla jego odległych ziomek, lecz w oczach społeczności pomarłych.

Za kolumnę, zgodnie z życzeniem Elpenora, posłużyło wiosło, które było mu przypisane w trakcie wyprawy i stanowiło wyraz jego przynależności do drużyny (Od. XI 75–84). W tym przypadku można w nim upatrywać również magicznego środka, z którego pomocą jego doczesna podmiotowość chciała pożeglować do ojczyzny, wspomagając towarzyszy. W ten sposób manifestował swą podmiotową aktywność i autonomię. Nie miała być to z pewnością sugestia dla przechodniów, dotycząca okoliczności jego śmierci. Wszak zginął na skutek nieszczęśliwego wypadku, bo spadł po pijanemu z dachu, ale nie należy z tego wnosić, że taka śmierć uchylała jego godności czy ograniczała w prawach do społecznego istnienia. Śmierć w stanie upojenia mogła wręcz wspomagać jego rytualną wędrówkę do zaświatów, bo alkohol czynił podmiotowość zmarłego otwartą na społeczną dekonstrukcję (Mierzwiński 2012b, 75–96).

Jak z tego widać, zmarły nie oczekuje darów ani eksponowania swej pozycji, a jedynie podjęcia kroków i zapewnienia środków, które ochronią go przed społecznym osamotnieniem w stosunku do tego i tamtego świata, równoznacznym z niebytem. Pragnie być zanurzony społecznie po tej i po tamtej stronie, choć wydaje się, że oczekiwania wobec doczesności są wyraźnie większe. Prawidłowe osadzenie w zaświatach staje się tylko warunkiem manifestowania oczekiwań wobec doczesnych pokoleń. Stąd temu, który zmarł z dala od ojczyzny, należał się od bliskich nie tylko symboliczny grób i przewidziane ofiary, ale również kurhan (Od. I 298–301). Chodziło nie tylko o zachowanie pamięci o nim. Wyniosła mogiła świadczyła nie tyle o istnieniu grobu, ale o prawidłowym rytualnie osadzeniu zmarłego w zaświatach, z czego wynikała jego społeczna obecność w doczesności i jej charakter. To ona uzasadniała wzniesienie kurhanu i jego kommemoratywną funkcję. Wskazuje na to chociażby sytuacja spod Troi, gdy po bitwie dokonano kremacji poległych, zebrano oddzielnie ich kości, by je oddać po powrocie rodzinom, a nad miejscem ciałopalenia wzniesiono wspólną mogiłę (Il. VII 333–337). Można w tym upatrywać chęć zabezpieczenia miejsca kremacji, ale nie należy tracić z oczu i tej okoliczności, że dla pozostałych wojowników stanowiła ona wyraz nawiązania relacji z poległymi towarzyszami. Symbolizowane przez

mogile i stelę-kolumnę prawo do społecznej komunikacji, które identyfikują ze wspomnianą przez Homera pośmiertną nagrodą śmiertelnych (Il. XVI 457–458, 675–676), nie mogły zostać odłożone do czasu aż ich kości wrócą do bliskich, by mogli w ten sposób dowiedzieć się o ich losie, odpowiednio ich uczcić i odbudować z nimi więź. Zmarli poprzez ryt pogrzebowy stają się w pełni żywymi, a ten stan ma wyłącznie społeczny charakter, wymaga interakcji. Inicjowani nie mogą więc po przeprowadzeniu w zaświaty podlegać marginalizacji. Zbiorowa mogiła informuje, że znowu są obecni. Pełni podobną rolę jak tymczasowy kurhan Patroklosa czy planowany zastępczy kurhan dla Odyseusza na Itace. Zapewne w ojczyźnie każdy z wojowników otrzymał indywidualną mogiłę. Od uporządkowania spraw zmarłego i ze zmarłym zależała przyszłość potomnych, co w sposób wręcz poglądowy ukazuje przypadek Odyseusza. Niepewność co do jego losu, manifestowana brakiem jego grobu, spowodowała, że mieszkańcy Itaki ugrzęźli w sytuacji bez wyjścia, którą symbolizuje nieustanne biesiadowanie zalotników oraz dziennie-nocny cykl tkania i prucia Laertesowego całunu przez Penelopę.

Teksty Homera dotyczą szczególnej grupy zmarłych, bo też szczególnie jest kontekst sytuacyjny, ukazany w *Iliadzie* i *Odysei*. Chodzi o wyprawę wojenną, a więc o wojowników. Jednak w VIII–VII w. p.n.e., czyli w czasach, gdy zostały zredagowane eposy, oznaczanie grobu na powierzchni – kamiennymi stelami lub naczyniami ofiarnymi z przedziurawionym dnem – było już zachowaniem zwyczajowym (Krause 1994, 384–385), a kult dawnych herosów upowszechnił się (Vernant 1998, 49–60). Ofiary ku ich czci są często ukazywane na naczyniach przeznaczonych na ofiarną oliwę, związanych z kultem zmarłych (*lekythos/lekythoi*). Składano je przy monumentach schodkowych, zwieńczonych kolumną, co wyraźnie koresponduje z przekazami Homera. W epoce odpowiadającej wojnie trojańskiej (XII w. p.n.e.) odpowiednim miejscem spoczynku szczątków herosa był kurhan (Graves 1992, 338–340), jak świadczy o tym opis pogrzebu Patroklosa (Il. XXIII) i Achillea (Od. XXIV 64–95).

Obrzędy przy okazałych mogiłach heroizowanych przywódców stawały się gwarantami pamięci o wszystkich zmarłych oraz wyrazem ich aspiracji do uczestnictwa w życiu społecznym. Stąd wynikała atrakcyjność pochówków w pobliżu tych kurhanów lub nawet w ich nasypach. Świętość, będąca pochodną usytuowania tam osoby o szczególnej mocy, stawała się udziałem ogółu bezimiennych zmarłych (van der Leeuw 1997, 117–121). Ten społeczny sens ujawnia się w pełni w przypadku kurhanów zwieńczonych stelami antropomorficznymi, znanymi z zachodniohalszackiego kręgu kulturowego (van den Boom 1995, 49–50; Powell 1999, 167). Wyobrażają one zmarłych w pełni sił witalnych (ityfallicznych), czyli zdolnych do pośmiertnej komunikacji i manifestujących jej pragnienie. Te przedstawienia ukazują ich podmiotową substancjalność, która w obrzędzie pogrzebowym podlega przemianom, nie zaś zatraceniu (Mierzwiński 2012a, 33–115). Zapewnia to nie tylko korzystanie z praw wynikających z nabytej po śmierci pozycji społecznej, ale również zachowanie relacji ze statusem zajmowanym przed

zgonem. Wyposażenie zmarłego w możliwości wizualnego oddziaływania, przyciągania uwagi potomnych, sprzyjało wzmocnieniu pamięci o minionych czynach, a heroizacja zmarłego prowadziła nawet do ich mitycznej aktualizacji. W społecznym wymiarze komunikacyjne osadzenie warunkowało egzystencję. Nadawało osobowości jednostki relacyjny charakter (Budja 2010, 48–50). Wyrażało się poprzez odczuwanie bycia postrzeganym przez innych. Istnienie w doczesności, w zaświatach oraz na pograniczu obydwu tych sfer ludzkiej aktywności stanowiło wypadkową widzeń (Vernant 2000; Buliński 2002, 70–76; Mierzwiński 2006).

Takie ich odczytywanie znajduje dowodne poświadczenie w świecie greckim (Bugaj 2010, 165–167), skąd ta idea, którą należy widzieć w szerszym kontekście niż tylko heroizacja członków elit władzy (Bockisch 1984; Kull 1998), promieniowała na Północ *via* Italia (Aigner-Foresti 2008; Amann 2010). Jednak sam zwyczaj umieszczania steli na mogile ma tam znacznie starszą metrykę, czego wyrazistym przykładem są dwa kurhany z górnego dorzecza Wezery, datowane na przełom IV i III tys. p.n.e. Ustawione na nich pierwotnie stele zostały pokryte kompozycjami geometrycznymi, które mają odpowiedniki na ceramice (Görner 2012).

Relacje między żywymi, zmarłym i jego posągiem ukazuje opowieść Pauzania, dotycząca Teagenesa z Thasos, żyjącego w V w. p.n.e., wielokrotnego zwycięzcy w igrzyskach sportowych. Gdy jeden z dawnych wrogów znęcał się nad nim po śmierci, chłuszcząc brązowy posąg herosa, ten zwałił się na napastnika, zabijając go na miejscu. Synowie ofiary wytoczyli więc proces sprawcy mordu, czyli posągowi, który za karę został zatopiony w morzu. Wyłowiono go dopiero na polecenie wyroczni delfickiej, by zakończyć plagi zsyłane przez herosa, przez sam posąg lub obu zarazem. W kontekście tej opowieści pojawia się odwołanie do prawa Drakona, by wydać poza granice *polis* te przedmioty, które swym upadkiem spowodowały czyjąś śmierć (Pauzania 2004, VI 11). Takie upodmiotowienie rzeczy ujawnia siłę magicznego doświadczania świata jeszcze w klasycznym okresie greckiej cywilizacji.

Inny aspekt zależności pomiędzy żywymi i zmarłymi odsłania opowieść o doczesnym losie Gorgofony, córki Perseusza. Jego zasługą stało się unieszkodliwienie Meduzy Gorgony, która uosabiała najstraszniejsze z zagrożeń. Kontakt z jej spojrzeniem powodował skamienienie na krańcach świata, czyli marginalizację, brak grobu, popadnięcie w niepamięć, pozbawienie zdolności i możliwości wchodzenia w relacje. Gorgofona stała się pierwszą wdową, która wyszła ponownie za mąż (Pauzania 2005a, II 21, 7). Ta mityczna innowacja jest wyrazem zmian w postrzeganiu pozycji zmarłego, wynikających z wpisania śmierci biologicznej w kontekst rytu inicjacyjnego i upowszechnienia dostępu do zaświatów (Mierzwiński 2012a; 2012b; 2012c). Pogrzebowy ryt przejścia konstituuje nową osobę społeczną. Zrywa i redefiniuje relacje zmarłego z żywymi. Ponowny ożenek wdowy, pozostającej w relacji powinowactwa w stosunku do męża, ukazuje, że zobowiązania miały charakter społeczny. Po śmierci małżonka, który w ten sposób tracił zdolność zabezpieczenia jej należnej pozycji i warunków bytowych, żona wracała do

własnej rodziny. Przez odniesienie do sfery chthonicznej mogła stać się ponownie panną, wpisując się w mechanizm społecznej cykliczności, podobnie jak Kora-Persefona, która była zarazem dziewczyną i małżonką (Mierzwiński 2012a, 178–189). Kluczową kwestią było zatem zamknięcie procesu rytualnego, który zmieniał społeczne usytuowanie zmarłego i jego relacje z żywymi, sytuował go w obszarze społecznej pamięci i zobowiązań.

Ten przypadek jest godny polecenia tym, którzy tracą z pola widzenia złożoność i specyfikę obrzędowych oraz społecznych konsekwencji zgonu, czyli związane z tym szanse poznawcze, a materiały grobowe traktują jako zwierciadlany zapis doczesnych struktur społecznych. Należy dostrzegać społeczną doniosłość zmarłych, a więc również zaświatów oraz ich pogranicza z doczesnością, jeśli liczymy na powodzenie w budowaniu kompleksowych i kulturowo zrelatywizowanych ujęć, czyli na miarę odkrywanych sytuacji źródłowych, a nie zadowalamy się ilustrowaniem zabytkami archeologicznymi uproszczonych (banalnych) modeli, pokładając zaufanie w ich poznawczej „niezawodności” (Mierzwiński 1994; 2003, 175–179, 261–265).

Najnowsze publikacje

Fundacji Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego

Zamówienia można składać poprzez nasz sklep internetowy:
<http://books.archeologia.rzeszow.pl>



Roman Szlązak

Saloniki w okresie wczesnobizantyjskim (IV–VI wiek)

Publikacja ma na celu przedstawienie topografii Salonik w okresie wczesnobizantyjskim, który rozpoczął się wraz z budową cesarstwa bizantyjskiego, a kończył przed rozpoczęciem ikonoklazmu. Pomiędzy IV a VII w., Saloniki przeżyły okres prosperity, stając się drugim, po Konstantynopolu, miastem Bizancjum.

Praca otrzymała wyróżnienie specjalne w konkursie na „Najlepszą pracę magisterską w Polsce w roku 2011”, organizowanym przez Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Format A4, 199 stron, okładka twarda
ISBN 978-83-7667-133-8
Rzeszów 2012
Cena: 80,00 zł

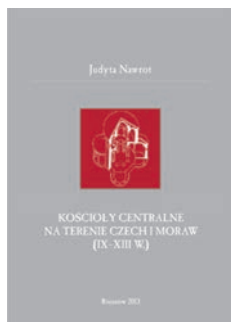


**Maciej Karwowski, Bohdan Chmielewski,
Dominika Kulikowska, Andrzej Pelisiak aut.**

Białobrzegi, stanowisko 18. Osada z okresu rzymskiego

Drugi tom z serii Via Archaeologica Ressoviensia, w którym prezentowane są wyniki badań wykopaliskowych, wyprzedzających inwestycję związaną z budową autostrady A4 na odcinku Rzeszów–Przeworsk.

Format A4, 174 strony, okładka miękka
ISBN 978-83-7667-145-1
Rzeszów 2013
Cena: 50,00 zł



Judyta Nawrot aut.

Kościóły Centralne na terenie Czech i Moraw (IX–XIII w.)

Pierwsza publikacja w języku polskim obejmująca problematykę budowli centralnych z terenu Czech i Moraw. Autorka prezentuje dotychczasowe hipotezy mówiące o pochodzeniu rotund czeskich. Trzon pracy stanowi katalog obiektów wraz z informacją dotyczącą opisu budowli, tła historycznego, przeprowadzonych badań archeologicznych i architektonicznych, źródeł pisanych oraz datowania obiektów.

Format A4, 472 strony, okładka miękka
ISBN 978-83-7667-136-9
Rzeszów 2013
Cena: 60,00 zł



Sławomir Kadrow, Piotr Włodarczyk red.

Environment and subsistence – forty years after Janusz Kruk's "Settlement studies..."

Tom zawiera 34 artykuły poświęcone badaniom nad pradziejowym osadnictwem, gospodarką i środowiskiem naturalnym, dla których inspiracją jest dzieło Janusza Kruka pt. „Studia osadnicze nad neolitem wyżyn lessowych”, wydane w Ossolineum w 1973 roku. Czterdzieści lat od ukazania się tej książki autorzy prezentowanego tomu z różnych krajów dyskutują jej wpływ na rozwój archeologii w Polsce i poza jej granicami.

Format A4, 143 strony, okładka twarda
ISBN: 978-83-936467-1-5
Rzeszów–Bonn 2013
Cena: 120,00 zł



Anita Szczepanek

Archeotanatologia pochówków zbiorowych od pradziejów po czasy współczesne

Książka przedstawia zagadnienia dotyczące eksploracji, analizy antropologicznej oraz rekonstrukcji zwyczajów pogrzebowych związanych ze składaniem zmarłych w grobach zbiorowych.

Format A4, 171 stron, okładka twarda
ISBN: 978-83-7667-151-2
Rzeszów 2013
Cena: 60,00 zł



Piotr N. Kotowicz red.

Acta Militaria Mediaevalia tom IX

Periodyk poświęcony militariom okresu średniowiecza.

Format A4, 257 stron, okładka miękka

ISSN: 1895-4103

Kraków–Rzeszów–Sanok

Cena: 50,00 zł



Jerzy Tomasz Bąbel

Cmentarzyska społeczności kultury mierzanowickiej na Wyżynie Sandomierskiej

Część 1: Obrządek pogrzebowy.

Część 2: Źródła

Dwutomowa publikacja przedstawia wyniki badań i analiz cmentarzyska w Mierzanowicach na Wyżynie Sandomiersko-Opatowskiej – jednego z najważniejszych w pradziejach ziem polskich i Europy Środkowej.

Praca ukazuje się blisko 80 lat po zakończeniu prac wykopaliskowych przez Kazimierza Salewicza na eponimicznym stanowisku kultury mierzanowickiej. Kluczowe dla zrozumienia początków epoki brązu w Europie Środkowej zabytki, pierwszej złotej epoki w dziejach naszego kontynentu, uległy niestety zniszczeniu w pożarze magazynów Państwowego Muzeum Archeologicznego w Warszawie w 1991 roku. Niniejsza publikacja przywraca więc do życia środowisku naukowemu ważny i liczny zbiór źródeł do badań i analiz odległej przeszłości ziem polskich.

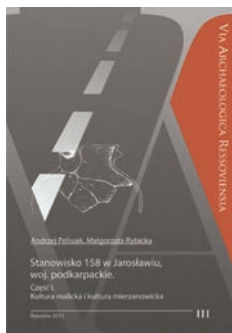


Format A4, 589 stron, okładka twarda

ISBN 978-83-7667-146-8

Rzeszów 2013

Cena: 0,00 zł – egzemplarz bezpłatny



Małgorzata Rybicka, Andrzej Pelisiak
Stanowisko 158 w Jarosławiu,
woj. podkarpackie

Część I.
Kultura malicka i kultura mierzanowicka

Trzeci tom z serii Via Archaeologica Ressorviena.

Format A4, 135 stron, okładka miękka
ISBN 978-83-7667-149-9
Rzeszów 2013
Cena: 0,00 zł – egzemplarz bezpłatny