

- Bellwood P.  
1977 *New aspects of Middle Palaeolithic variability in western Europe, „Natur”, t. 288, s. 221-222.*
- 1981 *The interpretation of Middle Palaeolithic variability, „Man” (New Series), t. 10, s. 13-42.*
- Service F. J.  
1969 *The Westons, Englewood Cliffs.*
- Stiles D.  
1979 *Palaeolithic culture and culture change: experiment in theory and method, „Current Anthropology”, t. 20, s. 1-22.*
- Urbanowski P.  
1982 *Archeologia wczesnośredniowiecza, „Archeologia Polski”, t. 28, s. 1, s. 49-62.*
- Yellen J. E.  
1977 *Archaeological Approaches to the Present: models for Reconstructing the Past, New York—San Francisco—London.*

Stanisław Florjanczyk

Adres autora:  
Mgr Stanisław Florjanczyk  
Instytut Archeologii i Etnologii  
Instytut Historii Kultury Materialnej PAN  
00-128 Warszawa, ul. Wajnsztyka 3

#### UWAGI W SPRAWIE KONCEPCJI WIARY W „ŻYWEGO TRUPA”

[Na marginesie pracy A. Niewęgłowskiego, *Obrządek pogrzebowy ludności kultury przeworskiej na przełomie er (II wiek p.n.e.—II wiek n.e.)*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź, 1981]

W ostatnich latach pojawiło się szereg opracowań na temat przedchrześcijańskich systemów religijnych. Autorami ich są m. in. archeolodzy. Musi cieszyć fakt rozszerzania horyzontów zainteresowań badaczy i wkraczanie poza obszary kultury materialnej. Trzeba się jednak liczyć z możliwością przecenienia znaczenia niektórych zjawisk. Takiemu właśnie procesowi, moim zdaniem, podlega koncepcja „żywego trupa”. Percepcję tej idei przez literaturę archeologiczną chciałbym omówić na przykładzie pracy A. Niewęgłowskiego, wymienionej w tytule niniejszego artykułu. Zdaję sobie oczywiście sprawę z tego, że wspomniany problem, jak również reszta zagadnień eschatologicznych, nie stanowi zasadniczego celu pracy A. Niewęgłowskiego. Problematyka tzw. „żywego trupa” budzi jednak ciągle sprzeczne opinie. W ramach dyskusji nad tym zagadnieniem chciałbym przedstawić również swój pogląd.

O ile dobrze zrozumiałem intencję autora, widzi on, na podstawie odkrywanych form pochówków ludności kultury przeworskiej, współistnienie trzech koncepcji: preanimistycznej (obrządek szkieletowy), wczesnego animizmu („czyste” groby popielnicowe) i rozwiniętego animizmu (groby popielnicowe z resztkami stosu). W wymienionej przeze mnie kolejności malało znaczenie jamy grobowej na rzecz rytuału



pogrzebowego (s. 121). Ostre różnice, znajdujące się u podłoża powstania odmiennych sposobów traktowania ciała zmarłego, autor spłaszcza, dowodząc, że: „Istnieje więc między ideą żywego trupa a ideą duszy, oprócz istotnych różnic, również wiele elementów wspólnych” (s. 119). Konsekwencją zastosowanego podziału jest wprowadzenie wyraźnych granic w pojmowaniu idei duszy w obrębie jednego społeczeństwa, a nawet jednej grupy lokalnej. Oczywiście autor stara się udowodnić twierdzenie, że obrządek szkieletowy kultury przeworskiej nosi liczne cechy wiary w „żywego trupa”. W dalszym ciągu przedstawia on w skrócie źródła stanowiące rudymenty wiary w „żywego trupa”. Są to: 1) obrządek pogrzebowy — szkieletowy, 2) głęboka jama grobowa (związana z izolacyjnym działaniem warstwy ziemi), 3) nie unicestwianie wyposażenia grobowego, 4) kamienie przykrywające grób lub same zwłoki, 5) specyficzne ułożenie szkieletu (twarzą w dół, pozycja siedząca itp.), 6) pozbawianie zmarłych dolnych szczęk, 7) rozbicie głowy drewnianym palem, 8) niekompletność szkieletu.

Wszystkie te cechy są, wg autora, dowodem na istnienie wiary w kontynuację życia zmarłego w grobie czy poza nim, ale zawsze nieboszczyk występuje w swojej fizycznej postaci (s. 118-122).

Zeby ustosunkować się do tego wywodu, prawidłowo skonstruowanego pod względem logicznym, musimy jasno określić, co jest istotą wiary w „żywego trupa”. Wg Tokariewa (na którego powołuje się autor), jest to personifikacja nieokreślonego uczucia lęku, rodzącego zabobonne wyobrażenia o zmarłym. Co więcej, nie każdy nieboszczyk budził w żyjących takie emocje. Te obawy wzbudzały głównie osoby wpływowe oraz bliscy krewni (S. A. Tokariew 1969, s. 166-168). Ich to właśnie Tokariew personifikuje z ideą „żywego trupa”. Stwierdza istnienie ścisłego związku między obawą przed zmarłym i jego pozycją społeczną a nasileniem rytuału pogrzebowego (czym wyższą pozycję społeczną posiadał zmarły, tym okazałszy sprawiano mu pogrzeb), (S. A. Tokariew 1969, s. 168).

Sądzę, że nie dochodziłoby do podnoszenia idei „żywego trupa” do pozycji obowiązującego dogmatu religijnego, gdyby usiłowano stworzyć definicję obrządku pogrzebowego. Odpowiedź na pytanie czym jest (czemu służy) rytuał pogrzebowy, wbrew pozorom nie jest trudna: jest to kilka czynności, które należy wykonać, ażeby zmarły mógł przejść z przestrzeni świeckiej (świat doczesny) w przestrzeń sakralną (świat umarłych). Jest analogicznym ceremoniałem do uroczystości z okazji narodzin, inicjacji czy zdobywania kolejnych stopni w hierarchii społecznej. Nawiasem mówiąc nie jest to wcale nowa koncepcja. W literaturze etnologicznej funkcjonuje pod nazwą „rytów przejścia” (A. van Gennep 1909).

Znaczenie grobu możemy obrazowo porównać do znaczenia progu w domu. W jednym i w drugim przypadku są to granice dzielące dwie przestrzenie — *profanum* i *sacrum* — i w obu przypadkach należy je w sposób sakralny przekroczyć. Tak więc „żywym trupem” zostaje ten zmarły, który z jakichś względów nie pokonał granicy między tymi dwoma światami. Nieboszczyk formalnie opuścił już przestrzeń świecką a nie wkroczył jeszcze do sakralnej. Ów limes jest doskonale widoczny w wielu kulturach m. in. starożytnego Egiptu czy Grecji [C. Kunderewicz 1964, s. 212; R. Graves 1968, s. 119 (31a)], a w świecie chrześcijańskim uzyskuje nowe, rewolucyjne znaczenie. We wszystkich cytowanych przypadkach istnieje też silny związek między pozycją zajmowaną przez zmarłego a stopniem skomplikowania rytuału pogrzebowego. Przecież te same przyczyny powodowały powstanie grobów książęcych, piramid czy ewangelicznego stwierdzenia, że łatwiej jest przejść wielbłądowi przez ucho igielne niż bogaczowi do nieba. Czy w takim ujęciu w dalszym ciągu jest do utrzymania teza o zasadniczym znaczeniu idei „żywego trupa” u ludności stosującej obrządek szkieletowy? Jeżeli nie, to możemy sprostować rekonstrukcję koncepcji pojmowania duszy ludzkiej przez ludność kultury przeworskiej do jednej płaszczyzny.



W tym miejscu chciałbym powrócić do tych zjawisk, które autor uważa za wyznaczniki istnienia idei „żywego trupa”. Podzieliłem je na 5 grup i omówię poniżej:

1) Obrządek szkieletowy — jest to teza, którą autor powinien udowodnić, a nie aksjomat. Idea „żywego trupa”, w zaprezentowanym przeze mnie ujęciu, w myśl której zmarły nie przekroczył granicy obu światów (świeckiego i sakralnego) jest przypuszczalnie charakterystyczna dla każdego obrządku pogrzebowego, również ciałałpalnego.

2) Głęboka jama grobowa — niewątpliwe przysypywanie zmarłego warstwą ziemi — należało do podstawowych „rytów przejścia”, ale zaobserwowana przez autora różnica między głębokością spoczywania pochówków szkieletowych i ciałałpalnych wynika raczej z przestrzegania rygorów higienicznych.

3) Nie unicestwianie wyposażenia grobowego — jest to szerszy problem od zasygnalizowanego w pracy A. Niewęglowskiego. Dotyczy wzajemnego stosunku między zmarłym a złożonym wraz z nim wyposażeniem. Podstawowe pytanie dotyczy tego dla kogo to ostatnie było przeznaczone. Istnieje co najmniej kilka możliwości odpowiedzi na to pytanie: a) miało służyć zmarłemu: 1 — w grobie („żywy trup”); 2 — w sakralnym świecie zmarłych; b) była to opłata dla „przewoźnika”; lub c) ofiara w zamian za zmarłego dla nekrofilicznego upiora.

Sądzę, że jest ich znacznie więcej. Cenna jest też inna wskazówka. Generalnie wyposażenie grobów szkieletowych nie było niszczone, w przeciwieństwie do wyposażenia grobów ciałałpalnych. Okoliczność ta świadczy, że wyposażenie podlegało podobnym „rytom przejścia” jak zmarły. Pozwala to na wysunięcie twierdzenia, że miało się ono również znaleźć (tak jak zmarły) w świecie sakralnym, a w konsekwencji na zbudowanie tezy o poziomie, na którym znajdowały się wyobrażenia o duszy. Jest nim poziom odpowiadający rozwiniętemu animizmowi, którego podstawowy dogmat opierał się na założeniu, że nie tylko przyroda, ale i przedmioty martwe składają się z dwóch pierwiastków: materialnego i duchowego (H. Swienko 1964, s. 33). Co więcej ustalenie, że zmarły i jego wyposażenie byli poddani takim samym „rytom przejścia”, wyklucza istnienie dogmatu „żywego trupa” (a1), jako podstawy koncepcji duszy u ludności kultury przeworskiej stosującej obrządek szkieletowy. Stwierdzenie to wynika z poprzedniego, przy wcześniej ustalonym założeniu o istnieniu jednopłaszczyznowej koncepcji duszy.

4) Kamienie przykrywające grób lub same zwłoki — nie można jednoznacznie odrzucić znaczenia kamieni jako zamknięcia nieboszczyka w grobie, jednakże z kamieniem wiąże się tak wiele symboli (M. Eliade 1966, s. 215-237), że trudno jest je pominąć. Moim zdaniem kamienie (zwłaszcza nagrobne) można raczej interpretować jako wyznaczniki „centrum świata”, znajdującego się w przecięciu stref kosmicznych (M. Eliade 1966, s. 230, 270) lub jako mieszkanie duszy nieboszczyka (M. Eliade 1966, s. 216-217) (zmarłym za wszelką cenę umożliwiano osiągnięcie przestrzeni sakralnej). W takim ujęciu można je, w pewnym sensie, wiązać z ideą „żywego trupa”. Ustawienie nagrobka nad mogiłą nieboszczyka (jeden z „rytów przejścia”), który nie osiągnął świętej przestrzeni, ma na celu zakończenie jego tułaczki po świecie żywych i dotarcie do *sacrum*.

5) Zabiegi antywampirystyczne (dokonane na samych zwłokach: specyficzne ułożenie szkieletu, pozbowienie go dolnej szczęki, rozbicie głowy drewnianym pałem, niekompletność kościa itp.) — tylko te działania uznałbym jako jednoznaczne odbicie istnienia wiary w „żywego trupa”, traktując je jako zaostrzenie rygorów związanych z „rytami przejścia”. Uważam bowiem, że wszystkie te zabiegi dokonywano przed lub w czasie ceremonii pogrzebowych. Wypadki ekshumacji i dopełnienia zaniedbanych zabiegów rytualnych należy zaliczyć do absolutnie sporadycznych.



Jak już wspomniałem, możliwość nie przekroczenia granicy między tymi dwoma światami (świeckim i sakralnym) zagrażała w miarę wąskiej grupie ludzi i w stosunku do niej rytuał pogrzebowy ulegał znacznemu rozbudowaniu. O marginalnym charakterze tych zjawisk zaświadczenia głównie źródła archeologiczne. Wśród grobów szkieletowych ludności kultury przeworskiej na Dolnym Śląsku procent pochówków, wskazujących na zaostrenie „rytów przejścia”, wynosi ok. 10% (Stogi, st. 2, grób 2 i 7; Polwica, grób 1; Sobociska, grób 21; Jaszowice, grób 4; Żerniki Wielkie)<sup>1</sup>. Nie można jednak wykluczyć, że w pewnych okresach lub na pewnych obszarach zjawisko to występowało bardzo często<sup>2</sup>. Zawsze jednak traktowano je jako chorobę duszy i odchylenie od funkcjonującej reguły.

Oczywiście zespół zjawisk kryjący się pod hasłem „żywy trup” był niejednorodny. O jego domniemanym bogactwie mogą pośrednio świadczyć analogie znane z terenów Słowiańszczyzny. A. Brückner, w swojej pracy *Mitologia Słowiańska* w rozdziale poświęconym demonologii, wymienia: beregynie, wiły, rusałki i nawki. Według niego są to żeńskie istoty mityczne, związane z kultem wody, rzek, źródeł, lasów i gór (A. Brückner 1980, s. 178). Co więcej, wszędzie powtarza się podobna geneza tych istot. W wierzeniach ludowych są to przeobrażone dusze nieochrzczonych dzieci, zmarłych przed ślubem panien oraz niepogrzebanych nieboszczyków (A. Brückner 1980, s. 179-182). Mimo że są to zmetamorfizowane dusze, posiadają jak najbardziej materialny charakter i działają w świecie żywych. Podobnie wyglądała sprawa ze strzygami (wampirami), które tak opisuje Brückner: „Strzyga to człowiek o dwu duchach, który z zębami się rodzi, po śmierci zostaje zębata strzygą, bo książd chrzci tylko jednego ducha i ten po śmierci ulata za planety, a zły (duch nie chrzczony) pozostaje w ciele i człowieka wyprowadza z mogiły, aby dusił ludzi i bydłęta” (A. Brückner 1980, s. 279). Wymienione powyżej istoty posiadają kilka wspólnych cech, które odpowiadają obrazowi „żywego trupa”. A oto i one: 1 — materialny charakter zmarłych; 2 — przebywanie w świecie żywych; 3 — konieczność zaspakajania podstawowych potrzeb „ludzkich”; 4 — szkodenie żywym; 5 — śmierć ich nastąpiła przed spełnieniem ważnych „rytów przejścia”; 6 — po ich śmierci nie dokonano wymaganych „rytów przejścia”.

Niestety nie wiemy jakie stosowano „ryty przejścia” w stosunku do zmarłych podejrzanych o upioryzm (z wyjątkiem zwłok zmarłych będących — jak wierzą — strzygami-wampirami, które należało przebić ostrym kołkiem, najlepiej osikowym).

Rekapitułując, uważam za błędny pogląd zakładający podstawowe znaczenie idei „żywego trupa” wśród ludności kultury przeworskiej stosującej obrządek szkieletowy. Idąc dalej uważam, że brak jest przesłanek, jak i źródeł, wskazujących, że w innych kulturach było inaczej. Silne eksponowanie przez badaczy tej idei jest wynikiem nie zrozumienia istoty obrządku pogrzebowego, jako „rytu przejścia”. Niewątpliwe istnienie idei „żywego trupa” ma charakter marginalny i wynika z wiary, że zmarły nie osiągnął przestrzeni świętej (ciało nieboszczyka wyposażone jest w prerogatywy przynależne innym zmarłym, w przeciwieństwie jednak do nich pozostaje w świecie świeckim). W zasadzie pojęcie to mogło być odnoszone do tych zmarłych, którzy za życia nie osiągnęli wymaganej pozycji społecznej — dzieci i młodych kobiet przed zamęciem — lub zdobyli szczególnie eksponowaną,

<sup>1</sup> Na podstawie recenzowanej pracy A. Niewęglowskiego oraz pracy S. Pazdy 1972, s. 81-147.

<sup>2</sup> Świadczą o tym przede wszystkim utwory literackie, głównie tzw. opowiadania niesamowite i poezja, np.: A. K. Tołstoj 1977, s. 187-219; W. B. Yeats 1978, s. 43-96; A. Mickiewicz 1949, s. 13-43.



i chociażby z tej racji należało wobec nich stosować bardziej rozwinięty ceremonial pogrzebowy. Niedopuszczenie do przeobrażenia się zmarłego w „żywego trupa” osiągnano poprzez stosowanie ogólnie przyjętych „rytów przejścia”. Natomiast w odniesieniu do wąskiej grupy zmarłych, szczególnie podejrzanych, że ulegną przeistoczeniu się w „żywego trupa” spełniano zaostrzone „ryty przejścia”.

Wydaje się, że zaprezentowana przeze mnie wykładnia pozycji jaką w wierzeniach eschatologicznych zajmowała idea „żywego trupa” jest bardziej elastyczna od klasycznej i w pełniejszy sposób odpowiada ówczesnym poglądom religijnym. Zakłada ona współistnienie wielu światów w ramach obowiązującej kosmologii, a życie człowieka — w tym przypadku tylko jego wycinek — jako ciągłą komunikację między różnymi przestrzeniami, zarówno świeckimi, jak i świętymi.

#### WYKAZ CYTOWANEJ LITERATURY

- Brückner A.  
1980 *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa.
- Eliade M.  
1966 *Traktat o historii religii*, Warszawa.
- Gennep A. van  
1909 *Les rites de passage*, Paris.
- Graves R.  
1968 *Mity greckie*, Warszawa.
- Kunderewicz C.  
1964 *Religia w starożytnym Egipcie*, [w:] *Zarys dziejów religii*, Warszawa, s. 199-224.
- Mickiewicz A.  
1949 *Dziady*, cz. II, [w:] *Dziela*, t. III, Warszawa, s. 13-43.
- Pazda S.  
1972 *Z problematyki obrządku pogrzebowego i stosunków społecznych ludności kultury przeworskiej na Dolnym Śląsku*, „*Studia Archeologiczne*”, t. 5, s. 81-147.
- Swienko H.  
1964 *Wierzenia a problem pochodzenia religii*, [w:] *Zarys dziejów religii*, Warszawa, s. 27-45.
- Tokariew A. A.  
1969 *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Warszawa.
- Tołstoj A. K.  
1977 *Rodzina wilkołaka*, [w:] *Opowieści niesamowite. Groza i niesamowitość w prozie rosyjskiej XIX i początku XX w.*, Warszawa, s. 187-219.
- Yeats W. B.  
1978 *Róża tajemna*, [w:] *Hanrahan Rudy i inne opowiadania*, Kraków, s. 43-96.

Aleksander Limisiewicz

Adres autora:  
Mgr Aleksander Limisiewicz  
Muzeum Archeologiczne  
50-077 Wrocław, ul. Kazimierza Wielkiego 35