

MICHAŁ PAWLETA

SZANUJ SWYCH PRZODKÓW I DBAJ O ICH SZCZĄTKI.
ARCHEOLODZY A NEOPOGANIE WOBEC KWESTII
OBCHODZENIA SIĘ ZE SZCZĄTKAMI ZMARŁYCH
NA PRZYKŁADZIE „REBURIAL ISSUE” W WIELKIEJ BRYTANII¹

RESPECT YOUR ANCESTORS AND THEIR REMAINS.
ARCHAEOLOGISTS, NEOPAGANS AND THE “REBURIAL ISSUE” IN ACTION IN BRITAIN

In this paper I examine a recent debate about „reburial issue” in Britain. Reburial and repatriation debates have been a central issue for archaeologists and anthropologists in the USA in the last decades. Within the United Kingdom pressures for these issues have mainly arisen from Pagan communities. Pagans interested in sacred sites and ancestor welfare have been increasingly campaigning for the reburial of pagan human remains held in museum and university collections, and express concern for welfare of excavated remains. Their claims, however, are met with suspicion and often rejected by professional archaeologists and heritage managers.

Having placed these issues in the context of postmodern condition of contemporary world, I specifically focus on tensions between pagan communities vis-à-vis professional archaeologists and heritage managers, comparing the different and often contradictory discourses. Specifically, I consider how conservation and academic views and pagan views differ and about how human remains are excavated and curated. It is suggested that respectful treatment of human remains as voiced by Pagans can only be ensured through proper consultation with all interested parties at all stages of excavation, within the museum, and when contemplating and carrying out reburials. Finally, it is argued that archaeology must not reject Pagan interpretations as fringe, but, in era of community archaeology and collaboration, respond to them dialogically.

KEY WORDS: reburial issue, repatriation, postmodernity, neotribes, neopagans vs. archaeologists

WSTĘP

W artykule tym pragnę zająć się kilkoma kluczowymi – aczkolwiek wzbudzającymi liczne kontrowersje – kwestiami, w obliczu których stanęła archeologia w XXI wieku. Przemiany, jakie zachodzą w naszym stosunku do przeszłości, nie dzieją się w próżni, lecz są wyrazem ogólnych przemian cywilizacyjnych i historycznie zmieniających się uwa-

runkowań społeczno-kulturowych (por. np. Lowenthal 1985). Tak też jest ze stosunkiem do zmarłych

¹ Inspirację do napisania niniejszego artykułu stanowiły akcje i ustalenia, podejmowane od kilku lat w ramach projektu „Sacred Sites, Contested Rites/Rights”. Po części jest

i sposobami obchodzenia się z ich szczątkami, które to zagadnienie w ostatnich latach stało się przedmiotem gorących debat. W dużej mierze debaty te ocierają się o archeologię, czyli dziedzinę, która w swej codziennej praktyce badawczej zajmuje się szczątkami zmarłych (zob. Parker Pearson 1999). Przychyłam się do stanowiska, iż sposoby obchodzenia się ze szczątkami zmarłych w archeologii posiadają lub posiadać winny wymowę nie tyle natury epistemologicznej czy w dużej mierze ontologicznej, lecz przede wszystkim etycznej. Zagadnienia te zdają się ogniskować wokół fundamentalnych pytań o status tychże szczątków, zwłaszcza zaś odnośnie tego, kto dysponuje szczątkami zmarłych i kto ma do nich prawo, jak również komu są one potrzebne oraz jakim celom służą bądź w jakich celach są wykorzystywane. Dojście do consensusu i porozumienia pomiędzy różnymi jednostkami i grupami uczestniczącymi w poszukiwaniu odpowiedzi na powyższe pytania nie obywa się bez konfliktów, które ujawniają się zwłaszcza w związku z oczekiwaniami żywych, jakie mają oni wobec zmarłych.

Kwestie poruszane w tym artykule umiejscowione zostały w ramach szeroko pojętego społeczeństwa ponowoczesnego i jego kultury, jak również

dyskusji toczonych w jego łonie, dotyczących zagadnienia stosunku do ciała w epoce ponowoczesnej, a także podważenia dominującej roli nauki, jako jedyne i prawomocnego sposobu oglądu i definiowania świata. Z drugiej strony natomiast odnośnie je do szerszych dyskusji na temat obchodzenia się ze szczątkami ludzkimi i ich repatriacją, które stanowią jedne z kluczowych, lecz jednocześnie najtrudniejszych debat we współczesnej humanistyce. Zagadnienia te zilustrowane zostaną na przykładzie debaty na temat powtórnego pochówku szczątków pogańskich przodków, tzw. „reburial issue” w Wielkiej Brytanii i polaryzacji stanowisk w tej kwestii pomiędzy ugrupowaniami neopogańskimi z jednej strony, z drugiej zaś archeologami i służbami odpowiedzialnymi za ochronę dziedzictwa archeologicznego. Jak starał się będę zaprezentować, dochodzi w tym przypadku głównie do ścierania się odmiennych systemów wartości, wiedzy i argumentów. Jakkolwiek w debacie tej trudno oczekiwać prostych rozwiązań, tym niemniej istnieje konieczność wypracowania płaszczyzny dialogu pomiędzy stronami, co wynika w dużej mierze ze społecznych i etycznych zobowiązań archeologii we współczesnym świecie.

REPATRIACJA SZCZĄTKÓW LUDZKICH²

Jedną z kwestii, która od kilkunastu lat wzbudza zacięte spory w debatach toczonych między archeologami/antropologami a społecznościami plemiennymi, stanowi problem repatriacji. Repatriacji nie rozumiem tutaj w literalnym sensie, jako powrotu (jeńców, przesiedlonych) do ojczyzny, ale w tym szczególnym przypadku jako powrót i/czy odzyskanie przez plemiona szczątków własnych zmarłych i przedmiotów kultury materialnej o kluczowym zna-

czeniu dla zachowania ich tradycji, tożsamości grupowej, jak również ciągłości kulturowej (Glass 2004, 118; zob. też Mihesuah 2000).

Zarówno szczątki zmarłych, jak też niezliczone artefakty kulturowe pochodzące często z wykopalisk sponsorowanych na początku XX wieku przez liczne muzea i instytucje naukowe, trafiły do muzealnych gablot i magazynów w niejednokrotnie budzących wątpliwości okolicznościach, częstokroć z naruszeniem prawa, jako że zostały pozyskane od poszukiwaczy starożytności czy też z rabunku starożytnych grobów. Ponadto pokaźne zbiory zostały zgromadzone przez różne ekspedycje naukowe, prowadzące badania na świętych ziemiach społeczności tubylczych oraz na ich cmentarzyskach, w któ-

więc on próbą przybliżenia polskiemu czytelnikowi tych ważkich i moim zdaniem interesujących kwestii, z drugiej zaś strony stanowi rezultat zainteresowań i poszukiwań badawczych autora.

Praca wykonana została w ramach programu międzynarodowego „Archaeology in Contemporary Europe: Professional Practices and Public Outreach”; The Culture 2007 Programme, nr projektu CLT 2007/1.1/FR-54). Niniejszy artykuł stanowi znacznie rozszerzoną i uszczegółowioną wersję referatu, wygłoszonego w maju 2008 roku na konferencji *Funeralia Lednickie* 11.

² Szerzej kwestią repatriacji, jej znaczeniem i wymową w ramach dyskursu postkolonialnego, zajmuję się w osobnym miejscu – zob. Pawleta 2008.

rych to ekspedycjach kierowano się przede wszystkim partykularnie rozumianym „dobrem nauki”, nie bacząc na prawa i uczucia rdzennych mieszkańców tychże ziem (Mihesuah 2000a, 1-2).

W roku 1990 Kongres Stanów Zjednoczonych uchwalił „Ustawę o ochronie grobów tubylczych Amerykanów i repatriacji” („Native American Grave Protection and Repatriation Act”), zwaną w skrócie NAGPRA. Na mocy tejże ustawy muzea miały przekazywać plemionom indiańskim szczątki ludzkie, jak również przedmioty tubylczego pochodzenia, zabrane z indiańskich ziem i przechowywane następnie w muzeach na terytorium Stanów Zjednoczonych. Ustawa ta miała również gwarantować w przyszłości możliwość zwrotu plemionom indiańskim eksponatów znajdujących na ich ziemiach, które to przedmioty – same stanowiąc niejednokrotnie bezcenne zabytki czy wręcz dzieła sztuki – posiadają dla nich bardzo dużą wartość kulturową i religijną (Glass 2004; Flessas 2007, 16n).

Procedura zwrotu każdego przedmiotu jego pierwotnym właścicielom jest skomplikowana i długotrwała. W tym celu wymagane jest udokumentowanie przez plemię zasadności roszczeń do szczątków zmarłych czy określonych artefaktów kulturowych. Pod uwagę brane są zróżnicowane kryteria kulturowe, biologiczne czy genetyczne, mające na celu udowodnienie związku kulturowego, ciągłości zasiedlania ziem, pokrewieństwa z przodkami itd. Konieczne jest też zbadanie zasadności owych roszczeń wobec faktu, iż niejednokrotnie o zwrot tego samego przedmiotu czy szczątków zmarłych ubiega się kilka różnych plemion, ocena możliwości bezpiecznego przechowywania zwracanych przedmiotów czy też ukończenie przez naukowców badań ludzkich szczątków przed ich ponownym pochówkiem, co zajmuje często i kilka lat (Greaves 2002, 125). Pomimo iż proces ten jest powolny, to w minionych latach do pierwotnych właścicieli trafiły tysiące przedmiotów i liczne szczątki zmarłych przodków, które ułatwiają czy też umożliwiają trwanie i rozwój plemiennych społeczności, kultur i religii (zob. np. Vrdoljak 2006), z czego najbardziej znany przykład stanowi „Kennewick Man” (zob. Coleman, Dysard 2005). Dość szybko okazało się również, że procesowi zwracania przedmiotów muzealnych i szczątków zmarłych towarzyszy polityczna walka pomiędzy z jednej strony wyznawcami „tubylczego światopoglądu”, a więc liderami plemion indiańskich (wspieranymi przez niektórych naukowców),

którzy żądają zakazu badań naukowych nad znaleziskami i szczątkami, z drugiej natomiast antropologami i archeologami, którzy uważają, iż NAGPRA nie odnosi się do znalezisk w przypadkach, w których nie sposób ustalić ich związku kulturowego ze współczesnymi plemionami.

Podobne procedury i akty prawne istnieją w wielu krajach na świecie, w których społeczności plemienne domagają się należnych im praw. Kwestie te podjęto również na gruncie archeologii, zajmującej się w swych badaniach szczątkami ludzkimi. W roku 1989 roku na Światowym Kongresie Archeologicznym w Vermillion ustalone zostało oficjalne stanowisko dotyczące etyki postępowania archeologów ze szczątkami ludzkimi, wskazujące, iż winny być brane pod uwagę zarówno racje naukowe, jak też prawa społeczności plemiennych (Parker Pearson 1999, 185). Wobec wznagających się roszczeń ze strony ludności tubylczej w poszczególnych krajach doszło do uchwalenia aktów prawnych i prawodawstwa regulującego te kwestie, jak przykładowo w Australii, gdzie powołano do życia „Aboriginal Heritage Act” (1988) i „Heritage Conservation Act” (1991).

Zagadnienie repatriacji i wiążąca się z nim kwestia powtórnego pochówku wynikły w odpowiedzi na szersze trendy i przemiany zachodzące we współczesnym świecie, związane z demokratyzacją, upadkiem potęgi imperiów kolonialnych oraz rozwojem dyskursu postkolonialnego, pozytywnym wartościowaniem wieloetniczności, a także przyznaniem praw społecznościom tubylczym do kontroli swej teraźniejszości czy odzyskania przeszłości (zob. Layton 1989; Gandhi 1998; Gosden 1999; Szahaj 2004). W wyniku złożonych procesów społeczno-dziejowych, jak również jako rezultat przemian w podejściu do rozumienia statusu i roli nauki we współczesnym świecie, zmianie uległo również postrzeganie roli archeologii oraz archeologów. Podczas gdy dotychczas archeologia postrzega(-ła) siebie, jako dziedzinę naukową, tworzącą obiektywny, bezstronny obraz przeszłości na użytek całej ludzkości, w przypadku wielu społeczności plemiennych, których ta kreowana przez archeologów przeszłość dotyczyła, sytuacja wyglądała często zgoła odmiennie (por. np. zob. Layton 1989; McNiven, Russell 2005). Często archeologia i jej działania postrzegane były bowiem jako finalny akt uzurpacji, gdy biały człowiek, przejąwszy już wszelką kontrolę nad teraźniejszością poszczególnych plemion (kolonizacja,

rezerwy itd.), usuwa i przejmuje ostatecznie kontrolę także nad ich przeszłością (Gosden 2001, 249).

W celu umiejscowienia poruszonych tutaj zagadnień w szerszym kontekście, stanowiącym punkt wyjścia moich dalszych rozważań, zatrzymam się

teraz nad kondycją świata ponowoczesnego i zjawiskiem neopogaństwa, co pozwoli mi w dalszej kolejności przedstawić toczącą się w Wielkiej Brytanii debatę nad powtórnyim pochówkiem szczątków pogańskich przodków.

(PO)NOWOCZESNOŚĆ

Błędem byłoby wskazywać, iż w przypadku (po)nowoczesności, w której ulokowane zostały niniejsze rozważania, mamy do czynienia z zupełnie osobną epoką w dziejach ludzkości. Faktem jest, że ponowoczesność – określana też mianem późnej nowoczesności (Giddens 2001), płynnej nowoczesności (Bauman 2006) czy po-nowożytności (Welsch 1998) – stanowi kolejny etap w stosunku do epoki nowoczesnej (modernizmu). Tym niemniej trudno pokusić się o linearne ujęcie procesu przejścia społeczeństw na etap ponowoczesności czy o wydzielenie wyraźnej linii demarkacyjnej, oddzielającej epokę nowoczesną od ponowoczesnej. Mając na uwadze te trudności, terminu (po)nowoczesność używać będę w celu określenia kondycji społeczno-kulturowej rozwiniętych społeczności zachodnich schyłkowych dekad XX i początków XXI wieku (Kubiak 2005, 71).

Odznęgując się od zdobyczy nowoczesności i zrywając z oświeceniową spuścizną, której hołdowano w epoce nowoczesnej, a której stanowiła ona apogeum³, ponowoczesność wniosła ze sobą całkiem odmienne systemy wartości i idee, stanowiąc reakcję na załamanie wiary oraz kryzysy modernizmu. Trudno jednakże doszukiwać się w ponowoczesności zunifikowanego charakteru bądź starać się odjąć jej więzłą charakterystykę, skoro epoka ta stanowi w założeniu okres celebracji inności, odrębności i różnicy. Tym niemniej w pracach większość socjologów czy filozofów kultury, opisujących cechy charakterystyczne tejże epoki, wyróżnić może-

my kilka wiodących wątków, oddających z różnym natężeniem kondycję ponowoczesną.

W największym skrócie kulturę ponowoczesną cechować ma powszechny upadek zewnętrznych autorytetów i detradycjonalizacja, która określa istotne przesunięcie z zewnętrznego autorytetu tradycji do wewnętrznego autorytetu jednostki (Heelas, Lash, Morris 1996). Ponowoczesność to okres tryumfu takich cech jak relatywizm poznawczy, pluralizm, przejściowość, świadomość historyczności i lokalności wszelkich znaczeń, jak też związany z tym kryzys reprezentacji i upadek metanarracji. To czas zmienności i czasowości struktur, relacji, a także charakteru więzi społecznych, postępująca fragmentaryzacja poszczególnych dziedzin życia, z drugiej zaś strony globalizacja określonych wartości i postaw. W epoce ponowoczesnej dochodzi do apogeum konsumpcyjnie zunifikowanych postaw i zachowań, a także maksymalizacji poszukiwań wrażeń, jak również przyjemności. Co więcej, niektórzy badacze (np. Baudrillard 2005) utrzymują, że prawdziwszy, autentyczny świat porzuciliśmy na rzecz symulowanego, w zamian otrzymując jedynie pozór, symulakrum, bowiem miast rzeczywistości na pierwszy plan wysuwa się „operacyjny sobowtór”. Wobec erozji tradycji i wartości dochodzi jednakże do odżywiania tendencji do poszukiwania i przeżywania świętości, spowodowanej „głodem sacrum”⁴.

W kontekście ponowoczesności pojawiają się takie terminy jak „ryzyko”, „przygodność” czy „płynność” w odniesieniu do poszczególnych sfer życia, powodując chwieianie się stabilnych i jasno określonych do tej pory fundamentów. W płynnym,

³ Nowoczesność ustaliła podwaliny pod pewien grunt i określony stosunek do świata, cechujący się wiarą w postęp i rozum, a także upadkiem idei Boga. Jednakże bezgraniczna wiara w postęp techniczny i rozum oraz życie bez Boga zawiodły, co pokazała historia, pozostawiając świat w cieniu komór gazowych Auschwitz, gułagu, katastrofy ekologicznej czy widma zagłady nuklearnej – zob. Habermas (2000); Vattimo (2006).

⁴ Szerszą charakterystykę epoki ponowoczesnej z wyszczególnieniem dominujących w niej trendów i wątków znaleźć można w licznych pracach – zob. np. Bauman (1995; 2000; 2006); Lyotard (1997); Beck (2002); Giddens (2001); Ritzer (2004); Baudrillard (2005; 2005a).

niestabilnym świecie, kluczowym zagadnieniem dla jednostki pozbawionej punktów oparcia i zdanej w dużej mierze na samą siebie jest konieczność samoidentyfikacji oraz konstruowania tożsamości, zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych. Proces definiowania/konstruowania tożsamości na poziomie jednostkowym i grupowym odbywa się nie tylko w odniesieniu do „Innego”, ale również poprzez odwoływanie się do przeszłości (Mamzer 2002). Jak wskazuje też A. Giddens (2001, 51), jedną z ogólnoludzkich potrzeb stanowi poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Według Giddensa jego podstawą jest przewidywalność i płynność codziennej

rutyny, co łączone jest z niedyskursywną działalnością praktyczną. W czasach więc, gdy dochodzi do zakłócenia i utraty owego bezpieczeństwa spowodowanego faktem, iż teraźniejszość nie jest wolna od rozterek, a także iż przyszłość jest nieprzewidywalna – czego ponowoczesne czasy są najlepszym przykładem – człowiek zwraca się ku przeszłości. Poszukuje w niej potwierdzenia słuszności swych działań w teraźniejszości, uzyskując tym samym poczucie pewności i stałości świata, a także istnienia związku przyczynowo-skutkowego przeszłości z teraźniejszością, której owa teraźniejszość stanowi kontynuację (Mamzer 2007, 32-33).

ZWROT WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA KU PRZESZŁOŚCI

Przyczyn zwrotu człowieka współczesnego ku przeszłości upatruje się więc w takich czynnikach jak rozczarowanie obecną kulturą i społeczeństwem, poszukiwanie stałych wzorców w przeszłości, choć tendencja ta motywowana być może z różnym natężeniem przez czynniki polityczne czy narodowościowe⁵. Wydaje się jednak, że postawa zwrotu do przeszłości posiada współcześnie po części zabarwienie nostalgiczne wobec niepewności chwili, w której człowiek żyje (zob. Lowenthal 1985, 4 n.). Tak pojmowana nostalgia za utraconą przeszłością, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym, rozumiana być tutaj winna jako określona postawa wobec rzeczywistości i jednocześnie sposób jej doświadczania – dobrze odpowiadającym duchowi ponowoczesności – którą charakteryzuje szczególny stosunek do przeszłości, a który czyni czas przeszły „depozytariuszem sensu i miernikiem wartości, ideałem spełnionym” (Zaleski 2004). Nadrzędną cechą postawy nostalgicznej, jak podkreśla M. Zaleski (2004, 12), jest iluzja i obietnica, że „[...] przeszłość powróci, jako echo estetyczne i jako aura tej przeszłości”. W nostalgii chodzi nie tyle jednak o utraconą przeszłość, ile o częstokroć mityczne wy-

obrażenia na jej temat, które mogą mieć niewiele wspólnego ze stanem faktycznym. W takim wymiarze przeszłość staje się repozytorium, w którym umiejscawiane są wyobrażenia dotyczące stabilności czy niezmienności określonych postaw, jak i wartości. Ucieleśnia ona sobą nostalgię, tęsknotę za czasem minionym, nie zaś za niepewną przyszłością. Co więcej, powstawanie postaw krytycznych wobec nastawień globalizacyjnych powoduje budzenie zainteresowania tym, co niepowtarzalne, miejscowe, zakorzenione w przeszłości i przywiązanie do dawności.

Można jednakże wysunąć odmienne argumenty, iż obserwowane współcześnie zainteresowanie przeszłością oraz zapotrzebowanie na nią motywowane jest konsumpcjonistycznym ukierunkowaniem współczesnego społeczeństwa, nasileniem się tendencji ludycznych we współczesnej kulturze i związanym z nimi nastawieniem na zabawę oraz poszukiwanie przyjemności przez konsumentów (por. też Grad, Mamzer 2004, 2005; Jasiewicz, Olędzki 2004). W epoce masowej konsumpcji dochodzi do swoistego „utowarowienia” przeszłości, która staje się swoiście rozumianym dobrem, określonym towarem, który można i należy sprzedać. Dziedzictwo archeologiczne wykorzystywane bywa więc też jako element strategii kapitalistycznej, zmierzającej do traktowania przeszłości i dziedzictwa historycznego/archeologicznego jako towaru na sprzedaż, poprzez uwypuklenie jego walorów ekonomicznych, co zaś posiada kolosalne znaczenie dla rozwoju regionalnego i masowej turystyki, a co związane jest

⁵ Por. np. Szpociński (2005). Nawet pobieżne przyjrzenie się historii archeologii jako dyscypliny naukowej dostarcza licznych przykładów wykorzystywania jej ustaleń jako ideologicznego narzędzia dla rodzących się nacjonalizmów w państwach narodowych bądź też jako elementu propagandowego w państwach o ustroju totalitarnym (zob. np. Kohl, Fawcett 1995; Gediga, Piotrowski 2004).

ze „sprzedawaniem nostalgii” (zob. MacCannell 2005; Urry 2007, rozdz. 6). Wyrazem takiego trendu wydaje się być rosnąca rola i zainteresowanie histo-

rycznymi parkami tematycznymi, rezerwatami archeologicznymi, festynami archeologicznymi czy szeroko pojętym odtwórstwem wydarzeń historycznych.

NOWOPLEMIENNOŚĆ

Z punktu widzenia zagadnień poruszanych w tym artykule dość oryginalną hipotezę w celu zdiagnozowania kondycji społeczeństwa zachodniego schyłku XX wieku wysunął francuski socjolog Michel Maffesoli w książce „The time of the tribes” (1996)⁶. Wskazuje on na zmiany społeczno-kulturowe, mające miejsce w epoce ponowoczesnej, które dotknęły wszystkich sfer życia, począwszy od społecznej, poprzez religijną, gospodarczą, na ideologicznej zaś kończąc. Zmiany te dotyczyły głównie tego, iż mechaniczna struktura społeczeństwa modernistycznego przekształca się w złożoną strukturę organiczną. Główną cechą struktury społeczeństwa ponowoczesnego, jak wskazuje Maffesoli, jest gromadność⁷, która prowadzi do formowania się ładu społecznego opartego na powiązaniach organicznych.

W ponowoczesności, jak wskazuje Maffesoli, w miejsce indywidualizmu wprowadzony zostaje kolektywizm, separację jednostek zastępuje zaś tendencja do skupiania się ludzi w niewielkich grupach i to właśnie owe nowoplemiona stanowią znak nowych czasów (Maffesoli 1996, 6). Doszukując się genezy trybalizmu, Maffesoli wskazuje na kryzys poczucia tożsamości. Ponowoczesność, co zostało podkreślone, w miejsce trwałych miejsc w strukturze społecznej, do których przynależała jednostka w dobie modernizmu, co dawało jej jednocześnie poczucie sensu, pewności i stabilizacji, wprowadza zagubienie i wyobcowanie. Naturalną reakcją na poczucie braku tożsamości jest zaś poszukiwanie wspólnoty, emocjonalnego związku z innymi osobami i dążność do stowarzyszania się z nimi (Maffesoli 1996, 11; zob. też Dohnal 2007, 13).

Nowoplemiona można ujmować jako krótkotrwałe grupy skoncentrowane wokół określonych idei, w których uczestnictwo jest dobrowolne, dyscyplina zaś nie istnieje. Ludzie zrzeszają się na zasadzie dobrowolności, członkostwo jest niesformalizowane i czasowe. We współczesnych nowoplemionach decyzje o przystąpieniu bądź opuszczeniu wspólnoty podejmowane są indywidualnie, brak też dyscypliny oraz wyciągania konsekwencji za łamanie praw grupy. Mnogość i różnicowanie nowoplemion wskazuje na ich zasadnicze właściwości, którymi są płynność i elastyczność, gdyż każdy człowiek może być jednocześnie członkiem wielu grup, zmieniając tym samym swą przynależność. I choć nowoplemiona służą mogą różnym celom społecznym czy politycznym, jedna z ich zasadniczych właściwości polega na podtrzymywaniu interakcji międzyludzkich⁸. Nowoplemiona powoływane są więc do życia przez potrzeby samookreślenia się w ambiwalentnej, płynnej i subiektywnej rzeczywistości, jaką jest ponowoczesność, budowania tożsamości, poczucia wspólnotowości i przynależności.

J. Blain i R. Wallis (2006, 91; 2007, 10) proponują spojrzeć na zjawisko neopogaństwa przez pryzmat koncepcji nowoplemienności, określając współczesnych neopogan mianem „nowych autochtonów” (ang. „new indigenes”). Z tego to właśnie środowiska w Wielkiej Brytanii podniesione zostały głosy nie tylko o ochronę pradziejowych miejsc uznawanych przez współczesnych pogan za święte, a także powszechnego dostępu do nich, co posiada określony wpływ na praktykę archeologiczną (zob. Wallis, Blain 2003, Blain, Wallis 2004), lecz rów-

⁶ W języku polskim szerzej na temat koncepcji nowoplemienności pisał W. Dohnal (2007).

⁷ Za W. Bursztą (1998, 165) przyjmuję tłumaczenie angielskiego terminu „sociality” jako „gromadność”, choć spotkać można również próby jego tłumaczenia w sposób bardziej opisowy, jako „skłonność do stowarzyszania się w sposób nieformalny” czy „skłonność do bycia razem”.

⁸ Jedną z cech charakterystycznych nowoplemion stanowi rytualizacja życia społecznego, co przejawia się w zbiorowej partycypacji w świeckich obrzędach, jak choćby meczach piłkarskich. Służyć ma to nie tylko wyrażaniu przywiązania do tych samych wartości, lecz również umacnianiu poczucia przynależności grupowej i budowaniu własnej tożsamości i poczucia samoidentyfikacji (Maffesoli 1996, 77).

niez żądania o zwrot szczątków pogańskich przodków, przechowywanych w muzeach czy wykopywanych w trakcie prac archeologicznych, w celach ich powtórnego pochówku. Wywołało to debatę, w której, jak można się spodziewać, dochodzi do konfliktu interesów z jednej strony osób odpowiedzialnych za ochronę dziedzictwa kulturowego/archeologicz-

nego, z drugiej zaś osób żywo zainteresowanych powtórnym pochówkiem szczątków przodków. W celu zrozumienia tych niełatwych relacji zatrzymam się nad samym fenomenem neopogaństwa we współczesnym świecie, co posłuży mi za punkt wyjścia do dalszych rozważań w debacie nad powtórnym pochówkiem.

NEOPOGAŃSTWO

Neopogaństwo jest pochodną szerszych procesów społecznych i kulturowych, zachodzących we współczesnym świecie. Doszukując się źródeł zainteresowania neopogaństwem i renesansu marginalizowanych bądź zapomnianych tradycji i wierzeń, wymienia się szereg czynników, z czego wiodące wydają się być trzy:

1. przemiany w sferze religijności dokonujące się w łonie cywilizacji zachodniej, których naukową próbę opisu oddaje w pracy „Niewidzialna religia” T. Luckmann (1996). Najbardziej widocznym przejawem owych przemian jest żywiołowy rozwój „nowych ruchów religijnych” i niewielkich wspólnot wyznaniowych, co przyczynia się do zjawiska prywatyzacji religii oraz powstania odmiennych form uczestnictwa w życiu religijnym;
2. krytyka i kontestacja cywilizacji współczesnej, zwłaszcza zaś sekularyzacji czy eliminacji z życia człowieka sfery transcendentalnej, konsumpcjonizmu, materializmu, zerwania więzi z przyrodą, homogenizacji kultur i światopoglądów, centralizacji politycznej, ekonomicznej i kulturowej;
3. trendy społeczno-kulturowe społeczeństwa ponowoczesnego – rewolucja informatyczna, rozwój mikrotechnologii i nowych sposobów organizacji produkcji (Tomasiewicz 1994; Okrasa 2001, 16-19).

Neopogaństwo uznawane jest przez wielu badaczy za jeden z najszybciej rozwijających się ruchów religijnych we współczesnym świecie (zob. Clifton, Harvey 2004). W przypadku tym nie można jednakże mówić o jednolitym fenomenie, gdyż jest to zjawisko eklektyczne, niejednorodne i trudne do zdefiniowania, do którego należą tak skrajnie odmienne środowiska jak prawicowe, liberalne, eko-

logiczne czy feministyczne. Generalizując, w łonie neopogaństwa wyróżnić można dwa podstawowe nurty, mianowicie rodzimowierstwo i neopogaństwo rekonstrukcjonistyczne. Różnica między nimi polega na tym, że podczas gdy rekonstrukcjonści zmierzają do odtworzenia dawnych wierzeń i religii, których ciągłość historyczna została przerwana, rodzimowierstwo stanowi system wierzeń etnicznych odwołujący się do i oparty na mitologii lokalnych społeczności. We wszystkich krajach, gdzie występuje zjawisko neopogaństwa, przeważają ugrupowania odwołujące się do lokalnych tradycji, jednak przy zauważalnej obecności ugrupowań odnoszących się do innych tradycji (zob. Rau 1999).

Pomimo różnic dzielących poszczególne nurty neopogańskie, wskazać można na jeden wspólny mianownik, którym jest odwołanie się do i renesans etosu, tradycji, a także kultów przedchrześcijańskich. W dużym uproszczeniu systemy wartości i filozofia, do których odnoszą się współcześni neopoganie, bazują na:

1. poszanowaniu przyrody, ludzi oraz zwierząt, odrzucającym judeochrześcijańskie dogmaty, dotyczące nadrzędnej roli człowieka pośród innych twórców natury;
2. zanegowaniu dualizmu ducha i materii, natury i kultury itd.; podstawy tegoż nowożytnego paradygmatu zostały określone przez mechanikę Newtona i filozofię Kartezjusza;
3. holizmie czy postrzeganiu jedności świata w jego wymiarze mikro- i makrokosmicznym;
4. systemowej wizji świata wzajemnych powiązań: ludzie, zwierzęta, duchy, przedmioty ożywione i nieożywione;
5. powrocie do tożsamości etnicznej i ponownym odkrywaniu wartości kultur rodzimych, będących w opozycji do panującej powszech-

nie akulturacji i homogenizacji obserwowanych we współczesnym społeczeństwie zachodnim;

6. kulcie/szacunku dla swych przodków, którzy posiadają wpływ na świat żywych;

7. odrzuceniu moralności „grzechu i poczucia winy”, a zastąpieniu jej moralnością pozytywną;

8. odkrywaniu pomijanych dotąd aspektów duchowości ludzkiej i pozytywnym podejściu większości neopogan do cielesności czy ludzkiej seksualności (por. zob. Rau 1999; Okraska 2001; Beb 2002; Benoist de 2005).

Neopoganie wychodzą zazwyczaj z założenia, że człowiek stanowi pomost pomiędzy przeszłością i przyszłością, oraz iż to od niego zależy siła tradycji, sposób jej pojmowania, jak również kształtowa-

nia (a więc także rekonstruowania) według indywidualnie pojmowanych priorytetów (zob. Beb 2002). Stanowisko takowe skutkuje efektem bricolage'u, stanowiącym rezultat zestawienia ze sobą heterogenicznych elementów różnych postaw i szeregu wątków wierzeniowych, zrodzonych na podłożu dawnych mitologii lokalnych, jak również związanych z nimi praktyk rytualno-magicznych (Pełka 2002). Elementy konstytutywne neopogaństwa są jednakże efektem procesów zachodzących we współczesnym świecie⁹, różnorodność zaś środowiska neopogańskiego odzwierciedla istniejącą fragmentaryzację i zróżnicowanie społeczeństwa doby ponowoczesnej (Okraska 2001, 50).

ARCHEOLOGDZY *VERSUS* NEOPOGANIE. PRZYPADEK WIELKIEJ BRYTANII

Przy pobieżnym scharakteryzowaniu neopogaństwa zaznaczałem, iż stanowi ono jedno z najbardziej prężnych zjawisk czy ruchów religijnych we współczesnym świecie. W przypadku Wielkiej Brytanii, w której ma miejsce debata na temat powtórnego pochówku, można mówić o jego czterech głównych tradycjach: druidyzmie, wiccanizmie, pogaństwie germańskim i czcicielach Bogini Matki, aczkolwiek istnieje też wiele indywidualnych ścieżek praktykowania duchowości pogańskich. Pogańskie zakony druidyczne stanowią jedne z najstarszych i największych, początki ich zaś sięgają XVIII wieku. Współcześni druidzi¹⁰, odnoszący się do tradycji celtyckiej, swoją wiedzę na temat praktyk i rytuałów czerpią ze źródeł pisanych czy wykopalisk archeologicznych (zob. Piggot 2000). Wiccanie z ko-

lei stanowią jedną z najbardziej wpływowych tradycji współczesnego pogaństwa, będąc najczęściej łączonymi z New Age. Wierzą oni w bogów i boginie, którzy są emanacjami cech męskich i kobiecych, kładąc duży nacisk na tradycje misteryjne, mające na celu obcowanie z siłami natury i ludzką psychiką (zob. Furman 2006). Z założenia zaś politeistyczne pogaństwo germańskie (ang. „heathenry”) w swych tradycjach odwołuje się do kultu dawnych bogów ludów germańskich. Przez święte obrzędy oraz codzienne działania pogaństwo germańskie stara się nawiązywać relacje z bogami i boginiami, duchami miejsc, a także swymi przodkami, których otaczają czcią oraz kultem (zob. Blain 2006). Wreszcie Czciicielki i Czciiele Bogini Matki odwołują się do kobiecej duchowości – ignorowanego dotychczas aspektu boskości i emanacji bogiń (zob. Rau 1999; też www.pl/paganfederation.org/index.php).

To właśnie na skutek postulatów i żądań wysuwanych ze strony ugrupowań neopogańskich, niejednokrotnie w dość roszczeniowym tonie, zainicjowana została w Wielkiej Brytanii debata nad powtórnym pochówkiem szczątków pogańskich przodków (t.j. zmarłych w okresie przed wprowadzeniem chrześcijaństwa). Skupia się ona nie tylko na kwestii powtórnego pochówku szczątków i przedmiotów stanowiących wyposażenie grobów pogańskich przodków, lecz dotyczy także traktowania ich z szacunkiem przez archeologów, sposobów przechowywania i eksponowania szczątków ludzkich w muze-

⁹ Jedni badacze upatrują w zjawisku neopogaństwa nowy ruch religijny, inni z kolei wpisują je w ruch kontrkulturowy, kwestionujący istniejący porządek społeczny i obowiązujące status quo (Beb 2002), wreszcie część badaczy skłania się ku ujmowaniu neopogaństwa jako wpisującego się w nurt kultury New Age (Kubiak 2005).

¹⁰ Terminu „druidzi” używam w tekście nie w pierwotnym znaczeniu tego słowa, oznaczającym starożytnych kapłanów celtyckich, lecz w odniesieniu do członków współczesnego ruchu, nawiązującego do przedchrześcijańskich tradycji religijnych Celtów. W związku z czym można by ich określić mianem „neodruidów”. Dla klarowności wyводу zostaje jednak przy terminie druidzi, mając na uwadze powyższe zastrzeżenie.

ach, czy wreszcie prowadzenia wykopalisk archeologicznych w miejscach uznawanych przez współczesnych neopogan za święte, w których niejednokrotnie odprawiają oni swe święte obrzędy (zob. Hubert, Fforde 2005).

W 1999 r. w „Seahenge” w hrabstwie Norfolk we wschodniej Anglii morze odłoniło resztki kręgu składającego się pierwotnie z 55 pionowo wbitych, drewnianych pali, w środku którego znajdował się przewrócony dębowy pień. Znaleździę datowano wstępnie na epokę brązu, a więc równoczesne ze słynnym Stonehenge (zob. Pryor 2001). Ze względu na prawdopodobieństwo zniszczenia tego miejsca na skutek działania czynników naturalnych, „English Heritage” – instytucja odpowiedzialna za ochronę brytyjskiego dziedzictwa kulturowego, postanowiła przeprowadzić badania w tym miejscu, usuwając następnie całą strukturę celem jej dalszej konserwacji i wykonania odpowiednich analiz laboratoryjnych. Neopoganie w stanowczy sposób zaprotestowali przeciwko prowadzeniu badań w kręgu, uznając go za zachowaną świątynię druidów, zaś samo miejsce za święte, do którego chcą mieć dostęp i w którym z racji jego „świętości” nie należy prowadzić wykopalisk. Uzyskali oni poparcie wspólnoty lokalnej, również niechętniej prowadzeniu badań przez archeologów (Blain, Wallis 2007, 43–45). Stanowisko to, jak można się domyślać, różniło się znacznie od zapatrywań archeologów i służb konserwatorskich, prowadząc do zderzenia dwóch etosów: etosu ochrony dziedzictwa archeologicznego (przeprowadzenie wykopalisk i objęcie miejsca ochroną) z etosem dyskursów pogańskich (żądanie dostępu do miejsc uznawanych przez nich za święte)¹¹.

Konflikt ten uwypuklał trudne relacje, jak również rozbieżność interesów środowisk neopogańskich i archeologicznych/konserwatorskich. Nieco wcześniej, bowiem w 1997 roku, członek zakonu Druidów Brytyjskich Paul Davies, na łamach pisma „The Druid’s Voice”, w dość ostrym tonie podkreślał konieczność poszanowania świętych miejsc przodków i domagał się zakazu prowadzenia badań na cmentarzyskach pogańskich, gdyż w jego mnie-

maniu stanowią one wyraz braku szacunku dla świętych przodków i miejsc ich spoczynku. Wskazywał, iż badania archeologiczne stanowią akt desakralizacji tychże miejsc. Podkreślał jednocześnie, że w przypadku wielu szczątków przechowywanych w muzeach, zarówno tych wystawionych na wystawach, jak również składowanych w kartonach w zakurzonych magazynach, najwyższy już czas na ich powrót do właściwego im miejsca odpoczynku w ziemi. Szczątki te, jak zauważał, stanowią szczątki świętych przodków, które należy traktować z należnym im szacunkiem (Davies 1997, cyt. w Blain, Wallis 2007, 194). W roszczeniach tych ukazana została dwuznaczna rola archeologii i archeologów, którzy dobro nauki przedkładają nad interesy i zapatrywania innych grup społecznych.

W podobnym tonie wysunięte zostały żądania ze strony druidów o zwrot w celu powtórnego pochówku szczątków zmarłych o wysokich naukowych walorach poznawczych, jak choćby datowanego na okres paleolitu (26 tys. lat) szkieletu odkrytego w jaskini w West Glamorgan na terytorium Walii, znanego jako „Red Lady of Paviland”, czy szkieletu dziecka, pochodzącego z wykopalisk w 1929 r. w neolitycznym kręgu w Windmill Hill, jednego z najbardziej znanych z wystawy w muzeum w Avebury. Żądania te jednakże spotykały się z odmownymi reakcjami.

Jak wspominałem, wzajemne relacje pomiędzy neopoganami a osobami zajmującymi się ochroną dziedzictwa archeologicznego i archeologami są dość skomplikowane, w związku z czym roszczenia neopogan spotykają się zazwyczaj z ich sceptycyzmem. Ważne miejsce w zbliżeniu tychże środowisk oraz wypracowywaniu płaszczyzny dialogu czy wzajemnej współpracy przypada projektowi o nazwie „Sacred Sites, Contested Rites/Rights”, rozpoczętemu w 2001 r., który koordynują archeolog Robert Wallis i antropolożka Jenny Blain¹². W ramach tegoż projektu rozwinięta została idea „świętych miejsc” pogańskich (zob. też Rountree 2006) i kampania na rzecz ich ochrony wobec współczesnych zagrożeń. Ważnym elementem projektu jest również walka o dostęp do tychże miejsc przez pogan, w których

¹¹ Wypada wspomnieć tutaj o gwałtownych protestach ze strony neopogan wobec projektów ogrodzenia płotem słynnego Stonehenge w południowej Anglii, zakazu organizowana tam festiwali i ograniczenia dostępu do tego miejsca (zob. Bender 1998).

¹² Zob. strona internetowa tegoż projektu – <http://www.sacredsites.org.uk>. Zob. też liczne artykuły i prace na ten temat – Wallis, Blain (2001; 2003; 2004; 2006; 2007); Blain, Wallis (2004; 2007).

mogą celebrować ważne uroczystości, a także zagadnienie szacunku dla i/oraz powtórnego pochówku szczątków pogańskich.

W ostatnich latach na skutek bujnego rozrostu infrastruktury i zagrożenia zniszczeniem wielu stanowisk archeologicznych, zagadnienie powtórnego pochówku oraz ochrona miejsc uznawanych za święte na powrót stały się przedmiotem debaty. Przykładowo w południowo-zachodniej Anglii kwestia ta wynikła wobec planowanej modernizacji drogi A303 i budowy tunelu w okolicach Stonehenge, z czym łączyć się miało zniszczenie kilkunastu stanowisk archeologicznych¹³. W trosce o ochronę tegoż świętego miejsca Phillip Shallcrass, szef Zakonu Druidów Brytyjskich, wysunął do „National Trust”¹⁴ i „English Heritage” postulaty o umożliwienie druidzkiemu kapłanowi uczestniczenia w trakcie wykopalisk, w celu odprawienia odpowiednich rytuałów nad pochówkami przodków, jak też o możliwość powtórnego pochówku odkopanych tamże szczątków po odpowiednim okresie ich naukowych analiz i badań (Blain, Wallis 2007, 197). Wskazywał przy tym na istotność miejsca lokalizacji powtórnego pochówku. Skoro bowiem przodkowie nie wybierali sobie miejsca pochówku przypadkowo, w związku z tym najbardziej pożądaną sytuacją byłoby ponowne ich pochowanie w miejscu ich pierwotnego spoczynku bądź w jego najbliższym sąsiedztwie, a więc w okolicach Stonehenge. Aczkolwiek jego postulaty spotkały się z różnymi reakcjami ze strony archeologów/antropologów czy konserwatorów, w roku 2003 uzyskał on oficjalną zgodę na powtórny pochówek szczątków kobiety z wczesnego okresu saksońskiego w Woodford Valley, niedaleko Stonehenge, po odpowiednim okresie ich naukowych badań (Blain, Wallis 2007, 198).

Na skutek zaangażowania się w „Stonehenge Project”, wobec planów i prowadzenia w okolicach tego kultowego kręgu intensywnych badań, w roku 2004 druidzka kapłanka Emma Restall Orr powołała do życia organizację „Honouring the Ancient Dead” (w skrócie HAD)¹⁵. Organizacja ta zrzesza

w swych szeregach liczne grono osób – naukowców, pracowników muzeów, konserwatorów zabytków, archeologów czy wreszcie neopogan. Jako naczelny cel postawiła sobie dążenie do zapewnienia szacunku dla szczątków dawnych pogan, jak i znajdujących w ich grobach artefaktów. HAD, w przeciwieństwie do rozszereżonego tonu postulatów wyśuwanych ze strony Zakonów Druidów, nie wzywa do natychmiastowego zwrotu szczątków przodków współczesnym społecznościom neopogańskim w celu ich ponownego pochówku. Zainteresowana jest raczej dialogiem i rozwijaniem współpracy pomiędzy wszystkimi zainteresowanymi stronami, archeologami, muzealnikami, osobami zajmującymi się ochroną i konserwacją dziedzictwa, a także neopoganami, również w trakcie wykopalisk, jak i umożliwieniem neopoganom odprawiania rytuałów nad szczątkami swych przodków w celu ich uczczenia w najbardziej odpowiedni sposób (Blain, Wallis 2007, 196).

Wzajemna współpraca zaowocowała zorganizowaniem przy współudziale HAD i muzeum w Manchesterze w 2006 r. konferencji „Respect for ancient British human remains: philosophy and practice”. Za główny cel obrała ona sobie zbliżenie środowisk profesjonalnych archeologów/muzealników i społeczności neopogańskich w celu zbudowania płaszczyzny dialogu w kwestiach natury zarówno teoretycznej/światopoglądowej, jak i praktycznej, dotyczącej szacunku dla szczątków dawnych zmarłych, jak również rozwijania wzajemnej współpracy i podjęcia praktycznych ustaleń. W oparciu o ustalenia i wskazówki archeologów i neopogan zaproponowano rodzaj poradnika dotyczącego metod postępowania w takich kwestiach jak wykopaliska, procedury obchodzenia się ze szczątkami (administracyjne, finansowe itd.), metody przechowywania szczątków, wykonywanie analiz naukowych czy sposoby ich ekspozycji na wystawach muzealnych¹⁶. W interesującym nas najbardziej zagadnieniu powtórnego pochówku/rytuału pogrzebowego, wysunięto postulaty dotyczące kluczowych punktów debaty, wskazując na:

1. Kto powinien być powtórnie pochowany:

Podkreślano, iż nie chodzi o szczątki o wysokich naukowo walorach poznawczych, przykłado-

¹³ W grudniu 2007 roku projekt ten został ostatecznie odrzucony przez parlament brytyjski, ponieważ koszt budowy tunelu okazał się zbyt wysoki.

¹⁴ Narodowy Fundusz na Rzecz Renowacji Zabytków w Wielkiej Brytanii.

¹⁵ Zob. stronę internetową tejże organizacji – <http://www.honour.org.uk>

¹⁶ Zob. strona internetowa, gdzie umieszczone zostały referaty wygłoszone w ramach tejże konferencji – <http://www.museum.manchester.ac.uk/aboutus/ourpractice/respect/>

wo z racji ich wieku. Wskazywano natomiast, iż pierwszeństwo powinno odnosić się do szczątków umieszczonych w kartonach, będących w stanie niekompletnym czy wymieszanych, znajdujących się w magazynach muzealnych od dziesiątek czy setek lat. Z racji faktu ich częstej niekompletności, jak również i tego, że niejednokrotnie brakuje informacji co do kontekstu ich odkopania/pozyskania, datowania czy pochodzenia, szczątki te posiadają nikłą wartość poznawczą, w związku z czym żaden racjonalny argument o ich dalszym przechowywaniu, biorący pod uwagę kryterium ich użyteczności do dalszych studiów, nie może zostać wysunięty.

2. Miejsce powtórnego pochówku:

Wskazywano, iż wymagana jest lokalizacja takiego pochówku na ziemi niekonsekrowanej, najlepiej – o ile to możliwe – w miejscu jego pierwotnego odkrycia, jeśli zaś to niemożliwe (z racji np. zabudowy terenu) – jak najbliżej jego pierwotnej lokalizacji.

3. Typ powtórnego pochówku/rytuału:

Pochówek powinien przyjmować taki sam typ jak pierwotny, czyli szkieletowy. Raczej pojedynczy, z zachowaniem pierwotnej orientacji w jamie grobowej – o ile można to ustalić, jeśli zaś możliwość takowa nie istnieje, to w pozycji skurczonej, na boku, po osi północ-południe, głową skierowaną

w kierunku północnym, twarzą natomiast w kierunku wschodnim. W przypadku szczątków z grobów ciałopalnych zastosowanie znajdują takie same reguły, przy czym urna powinna mieć formę zbliżoną do pierwotnej. Wskazuje się przy tym na konieczność zachowania odpowiedniego rytuału pogrzebowego, choć możliwości w ustaleniu jego pierwotnej formy są bardzo ograniczone. W związku z tym w trakcie ceremonii należy otwarcie zaznaczyć, że forma pierwotnego rytuału jest uczestnikom nieznana.

4. Kto winien podejmować decyzje w sprawie powtórnego pochówku:

Kwestia dotycząca tego, kto decyduje o dalszym losie szczątków zmarłych, od momentu wykopalisk, poprzez ich przechowywanie, analizy, wystawianie w muzeach i prawdopodobny powtórnny pochówek, stanowi kluczowy aspekt owej debaty. Jak wskazywano, w świecie, w którym sposób potraktowania szczątków ludzkich staje się przedmiotem zainteresowania dla wielu społeczności, ugrupowań i jednostek, nie można dłużej akceptować sytuacji, w której decyzje na ten temat podejmowane będą wyłącznie przez archeologów, konserwatorów czy muzea. Dlatego powinien zostać powołany zespół doradczy, w którym uczestniczyłyby wszystkie zainteresowane strony, a który decydowałby o dalszych ich losach (zob. Restall Orr, Bienkowski 2006)¹⁷.

DYSKUSJA

Na pierwszy rzut oka postulaty neopogan w sprawie powtórnego pochówku wydawać się mogą błahe i bezpodstawne, tym niemniej zainicjowały one szerszą debatę i pociągnęły za sobą określone żądania. Przyczyniły się też one do postawienia kardynalnego pytania odnośnie tego, kto jest przodkiem, a także na jakiej podstawie wysuwane są roszczenia środowisk neopogańskich w stosunku do szczątków zmarłych. W przeciwieństwie choćby do Stanów Zjednoczonych czy Australii, gdzie mamy do czynienia z wciąż żyjącymi potomkami przodków poszczególnych plemion, o których upominają się żywi i gdzie ustalenie tego kryterium w większości przypadków nie powinno nastęrczać trudności, na kontynencie europejskim kwestie te wydają się być o wiele bardziej skomplikowane. Wielką Brytanię trudno bowiem uznać za terytorium, gdzie zachowana została długowiekowa ciągłość tradycji i do

chwili obecnej przetrwała rdzenna społeczność, w tym przypadku mamy bowiem do czynienia z tygłem kulturowym oraz zmieszaniem różnych tradycji narodowych i etnicznych. Ów brak rdzennej ludności, która mogłaby rościć sobie prawo wyłączności do określonych miejsc czy szczątków zmarłych w nich pochowanych, które uznaje za im tylko przynależne i proklamuje jako „duchową własność”, powoduje, że podstawowe kryterium, dzięki któremu można by dochodzić swych roszczeń, nie znajduje zastosowania. W środowisku wieloetnicznym proklamowanie autochtoniczności wydać się może co najmniej podejrzane albo motywowane czynnikami politycznymi bądź religijnymi (zob. Wallis,

¹⁷ Podobne stanowisko w tej kwestii prezentuje projekt „Sacred Sites, Contested Rites/Rights”.

Blain 2001). Argument takowy wobec dążeń neopogan przedstawiony został ze strony antropologów fizycznych, którzy wskazywali, że w związku z faktem, iż niemożliwe jest ustalenie ciągłości zasiedlenia ziem i na tej podstawie jakiegokolwiek stopnia pokrewieństwa, roszczenia ze strony neopogan o zwrot szczątków przodków uznać należy tym samym za bezpodstawne. W podobnym duchu wypowiedziała się część archeologów i konserwatorów (Blain, Wallis 2007, 202).

Jak można się domyślać, stanowisko całkiem odmienne w tej kwestii reprezentują ugrupowania neopogańskie, choć również wśród nich z racji ich zróżnicowania brak jedności i jednolitego kryterium, co powoduje, iż termin „przodek” staje się w tym kontekście kategorią dość umowną. Część z nich wskazuje na związek i pokrewieństwo z przodkami zamieszkującymi te ziemie na podstawie kryterium etnicznego¹⁸, uznając się za współcześnie żyjących potomków Sasów czy Celtów. Inni z kolei powołują się na kryterium kulturowe, podkreślając bliskie związki kulturowe za pośrednictwem języka, pielęgnowania tradycji itd. (zob. Bowman 1995). Najbardziej zaś rozpowszechnionym – a wydaje się, iż również takim, które powinno budzić najmniej kontrowersji – jest kryterium, któremu można nadać miano „terytorialnego”. W myśl tegoż za swych przodków uznaje się tych, którzy żyli wcześniej na danych ziemiach, pracowali, pozostawili monumentalne budowle megalityczne i którzy są wciąż dla wielu neopogan obecni, a tym samym zasługują na ochronę i szacunek (Blain, Wallis 2007, 195; Wallis, Blain 2007, 9).

Samo ustalenie kryteriów, dotyczących związku pomiędzy współczesnymi neopoganami a ich (domniemywanymi) przodkami jest dość umowne, niejednokrotnie zaś niemożliwe do zweryfikowania. Jednakże dążenia te zarysowują bardzo istotną kwestię, mianowicie iż coraz więcej osób czuje się odpowiedzialnymi za dalsze losy szczątków swych przodków (abstrahując od tego, kto nim jest), podkreślając związek ze świętymi miejscami ich spoczynku. To właśnie te osoby, uczestnicząc w określonych porach roku w pewnych miejscach w rytuałach, mających na celu wzbudzenie poczucia duchowej łączności ze swymi przodkami czy duchami

zamieszkującymi święte miejsca, odczuwają odpowiedzialność za swych przodków, konieczność ich poszanowania oraz ochrony. Dla nich jakiegokolwiek zakłócanie miejsca ich spoczynku, nie tylko przez rozwijający się przemysł i infrastrukturę drogową, ale też i wykopaliska archeologiczne, a także dalsze losy tychże szczątków są sprawą priorytetową, nad którą nie można przejść obojętnie. Kwestia ta powinna więc koncentrować się nie tyle wokół pytania, kto jest przodkiem – bowiem neopoganie w większości przypadków nie roszczą sobie prawa do wyłączności do swych przodków – ale o należy im szacunek i ochronę.

O ile ustalenie związków i więzi łączących neopogan z ich przodkami stanowi jeden z kluczowych punktów tejże debaty, niemniej ważne, a może i nawet bardziej istotne są zagadnienia odmiennej proveniencji. Debata nad zwrotem szczątków ludzkich oraz ich powtórny pochówkiem stanowi pośrednio lustro, w którym odbijają się dylematy współczesności. Posiada ona moim zdaniem charakter nie tyle epistemologiczny, ale w dużej części dotyczy kwestii ontologicznych i etycznych. Wpisuje się ona z jednej strony w obecne w kulturze ponowoczesnej i naukach humanistycznych kwestie ambiwalentnego stosunku do ciała ludzkiego, a także obchodzenia się z jego szczątkami, z drugiej zaś strony jest pokłosiem renesansu wartości etycznych w nauce, a co za tym idzie, utraty uprzywilejowanego miejsca zajmowanego dotychczas przez naukę w stosunku do innych dyskursów. Spójrzmy na ową debatę z tego właśnie punktu widzenia.

Jak wskazuje E. Domańska (2006, 76), pytania związane z problemami ekshumacji, eksponowania szczątków ludzkich i powtórnego pochówku należą do jednych z najtrudniejszych zagadnień współczesności (zob. np. Crossland 2000). Z jednej strony istnieją bowiem opinie mówiące o bezwzględnym poszanowaniu integralności i nietykalności szczątków ludzkich, z drugiej natomiast o ich pomocy w rozwoju czy poszerzeniu naszej wiedzy medycznej i historycznej. Ciało ludzkie w epoce ponowoczesności stanowi część projektu tożsamościowego, fenomen, który należy kształtować. Aczkolwiek takie podejście do ciała powoduje, że śmierć jest postrzegana jako fiasko projektu tożsamościowego, którego ciało stanowi lokum, tym niemniej jakiegokolwiek ingerencje w to ciało po jego śmierci w unikniony sposób wzbudzać muszą wśród znacznej

¹⁸ Określanie etniczności na podstawie przedmiotów kultury materialnej od lat jednakże wzbudza liczne kontrowersje w archeologii – zob. np. Jones 1997; Mamzer 1999.

części społeczeństwa uzasadnione kontrowersje (zob. Shilling 1993; Wieczorkiewicz 2000).

Status zmarłych w społeczeństwie żywych oraz wzajemne relacje pomiędzy żywymi a zmarłymi doskonale oddaje praca R. Harrisona „The dominion of the dead” (2003). Harrison jawi się zwolennikiem „nekrokracji” (rządów umarłych), wielokrotnie wskazując, iż żywi są spadkobiercami i dłużnikami zmarłych. To bowiem zmarli legitymizują nasze istnienie, a przetrwanie ludzkości zależy w dużej mierze od ochrony tych, którzy odeszli, zarówno w sensie opieki nad ich szczątkami, jak również nad pamięcią o nich. Relacja pomiędzy światem żywych a zmarłych posiada charakter dialektyczny; tak bowiem jak żywi uzależnieni są od zmarłych, tak zmarli uzależnieni są od żywych. Zmarli potrzebują żywych, którzy dbając o ich szczątki i pamięć będą przedłużać ich istnienie. Relacja ta jednak, jak wskazuje Harrison, nie jest symetryczna, bowiem naszym stosunkiem do świata zmarłych steruje chęć podbicia nieznanymi terytoriów „świata zmarłych”, w celu ich ujarzmania, kontrolowania i wykorzystywania dla „świata żywych” (Harrison 2003, 34; zob. też Domańska 2005; 2006, 80).

Spór archeologów z neopoganami na temat powtórnego pochówku w dużej mierze ogniskuje wokół zawłaszczenia świata zmarłych przez żywych, a także celów za tym się kryjących. Wydaje się, iż jego dynamika zasadza się na ścieraniu ze sobą dwóch układów. Jeden z nich jest porządkiem nauki, w drugim zaś sytuuje się porządek światopoglądowy czy religijny. Ów spór pomiędzy sprzecznymi racjami, mianowicie racjonalnością/nauką a religią/wierzeniami, w dużej mierze dotyczy tego, która wizja przeszłości oraz czyj sposób podejścia do przeszłości okaże się słuszny, czyj zaś zostanie zdewaluowany (zob. też Green 2008). Rozbieżność stanowisk wynika zaś z hołdowania odmiennym priorytetom i celom, jakim one służą. Dla archeologów/antropologów/muzealników badanie szczątków ludzkich pozyskanych w trakcie wykopalisk przyczynić się ma do lepszego poznania pradziejów i służyć użytkowi ogólnoludzkemu. Analiza tychże szczątków wykorzystywana jest w celu bezstronnego i obiektywnego poznania przeszłości ludów, zamieszkujących dane terytorium. Konieczność ich przechowywania w muzeach, jak również prezentowania na wystawach muzealnych, motywowana jest celami poznawczymi (główny cel nauki), a także koniecznością ochrony dziedzictwa archeo-

logicznego dla przyszłych pokoleń. W takim wymiarze szczątki ludzkie traktowane są jako jego część składowa – element kultury materialnej, który należy zbadać i zachować dla przyszłych pokoleń, co wynika z nadrzędnej roli, jaką pełnić ma archeologia wobec dziedzictwa archeologicznego i jego ochrony (por. np. Kobyliński 2001).

Argumenty społeczności neopogańskich w tej kwestii posiadają zaś wymowę bardziej lokalną, podkreślając, iż istnieje moralna czy też kosmologiczna konieczność traktowania szczątków zmarłych przodków i miejsc ich spoczynku w sposób właściwy określonym formom szacunku. Jakakolwiek zaś ingerencja w te kwestie spowodować może zagrożenie ze strony duchów przodków, zakłócenie wzajemnych relacji i harmonii. Stanowisko takowe prowadzi często do braku zgody na prowadzenie badań archeologicznych w pewnych miejscach, jak też rodzi chęć tworzenia i kontrolowania kształtu własnej przeszłości, dla której takie badania nie są potrzebne, a wręcz mogą jej szkodzić. Ów konflikt wskazuje jednak na bardzo istotny fakt, mianowicie że szczątki ludzkie nie stanowią jedynie elementu kultury materialnej, obiektu, który należy poddać jak najbardziej szczegółowym i zróżnicowanym obserwacjom naukowym w imię „dobra ogółu ludzkości”, ale że stanowią one pozostałość po żyjących kiedyś ludziach – świętych przodkach, z którymi żyjący nadal odczuwają łączące ich więzi, do których się modlą, których czczą i którzy posiadają realny wpływ na ich życie (Gosden 2001, 255).

W sporze tym bezpośrednio odzwierciedlają się też inne dylematy ponowoczesności. Dotyczą one nie tylko tożsamości i sposobów jej określania, lecz również kwestii wiedzy/władzy, podważenia uprzywilejowanej roli nauki oraz jej prymatu wśród innych sposobów oglądu oraz poznania świata (racjonalności versus irracjonalności, autentyczności versus nieautentyczności), ukazania jej politycznego zaangażowania, lecz również społecznej odpowiedzialności oraz zobowiązań nauki¹⁹ wobec procesów jej demokratyzacji w świetle postulatów wielogłosowości oraz związanej z tym zmiany etyki postępowania. Zagadnienia te w dużej mierze zmieniły również współczesne oblicze archeologii²⁰.

¹⁹ Szczegółowa analiza społecznego uwarunkowania nauki, a także jej relacji w schemacie wiedza/władza znajduje się w szeregu prac M. Foucaulta (np. 1977).

²⁰ Zob. np. Layton 1989; Gathercole, Lowenthal 1990.

Roszczenia wysuwane przez współczesnych neopogan mogą być postrzegane jako motywowane pobudkami indywidualnymi, społecznymi czy politycznymi, mającymi niewiele wspólnego z naukowością w ogólnym tego słowa znaczeniu, w związku z czym noszące w sobie znamiona pseudoarcheologii²¹, opierając się w swych twierdzeniach na nieweryfikowalnych hipotezach i mitach. Należy jednak zdać sobie sprawę, iż archeologia nie tworzy swych interpretacji w próżni, lecz ich kształt i treść uwarunkowane są kontekstami, w których archeologia jako dziedzina funkcjonuje, w których tworzy określone wizje przeszłości, a także sposoby jej ochrony. Charakteryzując neopogaństwo, wskazywałem, iż wobec niemożności poznania pierwotnych form religii pogańskich, wiele jego aspektów polega na mniej lub bardziej wiernych rekonstrukcjach, niejednokrotnie intuicyjnych. Neopoganie, korzystając z dziedzictwa archeologicznego, roszcząc sobie do niego prawo, wykorzystują z niego to, co nadaje sens ich działalności, nierzadko tworząc nowe mity na potrzeby jednostkowe i zbiorowe. Mit, jak twierdzi L. Kołakowski (1981), nie posiada racji, a jedynie motywy. Tak jest i w tym przypadku. Mity, jak choćby na temat więzi łączącej żyjących z ich pogańskimi przodkami, stają się często najważniejszym składnikiem i zarazem efektem działalności neopogan, udowadniając tym samym w praktyce jeden ze swoich głównych postulatów, że bez mitów człowiek nie potrafi żyć. „Mity te dostarczają bowiem spójności tworzonym wspólnotom ustanawiając tym samym wspólnie wynegocjowaną w łonie grupy tożsamość, która odróżnia w wyraźny sposób daną grupę od innych grup partycypujących w społeczeństwie coraz bardziej zuniformizowanym i zhomogenizowanym pod względem kulturowym” (Beb 2002). Tendencje do tworzenia mitów nie mogą być jednak czynnikiem dyskredytującym ich dążenia i działania, skoro mit jest również elementem składowym nauki, na co od dawna wskazywało wielu badaczy (np. Barthes 2008). J. Topolski, omawiając pojęcie mitu w narracji historycznej, twierdził, że mity to przeświadczenia, prawdy nieweryfikowalne, trwające w świadomości badaczy, które bądź nie poddają się bądź też nie są poddawane weryfikacji (Topolski 1996, 203 n.). Biorą się one z dwóch źródeł.

²¹ Szerzej zagadnienie pseudoarcheologii i zagrożeń z nią związanych – zob. Fagan 2006.

Pierwsze z nich, które określa mianem mitów fundamentalnych, to zakorzenione w społeczeństwie sposoby pojmowania świata, drugie natomiast to pewne stałe procesy związane z rozwojem wiedzy, polegające na tym, że raz sformułowane twierdzenia nie są poddawane falsyfikacji, przez co się utrwalają. Mity, jak twierdzi dalej Topolski, istnieją w świadomości badaczy, jak też są obecne w warstwie teoretyczno-ideologicznej narracji, decydują tym samym o ich zawartości, jak i nadają im kształt²². Dla Topolskiego mit jest nieodłączny od nauki (Topolski 1996, 204). Z tego punktu widzenia podejście archeologów do przeszłości i jej wizji może być takim samym mitem jak spojrzenia i racje neopogan.

Najistotniejszą kwestię w omawianym tutaj sporze wydaje się więc stanowić to, by nie postrzegać racji obu stron jako konkurujących ze sobą i niemożliwych do pogodzenia perspektyw, przeciwstawiając je w schematach binarnych zależności, jako dyskursu akademickiego versus potocznego/mitycznego pojmowania, autentyczności versus nieautentyczności, racjonalności versus irracjonalności itd., przy jednoczesnym dyskredytowaniu drugiej strony. O wiele bardziej owocne zaś wydaje się ujmowanie tychże odmiennych racji jako świadectwa wielości stanowisk w polifonicznym dyskursie na temat przeszłości i jej roli oraz znaczenia w terażniejszości²³, przy całej jednakże świadomości istnienia niesymetrycznej relacji pomiędzy wiedzą i władzą. I aczkolwiek w sporach tych trudno oczekiwać jedyne „słusznego” bądź „niesłusznego” sposobu rozwiązania kontrowersji, świadomość tychże zależności uchroni od odrzucania roszczeń społeczności neopogańskich, jako z założenia irracjonalnych, ekscentrycznych, błahych czy skrajnych wobec jedynie słusznych racji, jakie prezentuje sobą nauka i naukowość (Blain, Wallis 2007, 204). Kluczowe znaczenie posiada jednakże to, na ile archeolodzy, konserwatorzy zabytków, osoby odpowiedzialne za ochronę dziedzictwa archeologicznego czy instancje de-

²² Utrwalają się one z kolei w dorobku kulturowym oraz nauce jako wyobrażone obrazy dziejów, kryjące w sobie różne stereotypy myślowe i mity, które określają horyzont ontologiczny badacza (Topolski 1978, 39-42).

²³ Por. A. Zalewska (2006), która wskazuje na instrumentalne wykorzystywanie przeszłości przez neopogan w określonych celach, co powoduje, że interpretacje przez nich wysuwane są trudne do zaakceptowania przez archeologów. Zob. też Possamai 2002.

czyjne są w stanie adresować różne wizje przeszłości, a także sposoby jej wykorzystania i ochrony. Archeolodzy nie posiadają wyłączności na przeszłość, dziedzictwo archeologiczne nie jest zaś wyłączną domeną archeologów, gdyż jak wskazuje Z. Kobyliński (2001, 42) istnieje „[...] konieczność

traktowania dziedzictwa archeologicznego jako własności publicznej, do której wszyscy członkowie społeczeństwa muszą mieć zapewniony dostęp [...] którą mają prawo wykorzystywać na różne sposoby i za którą też wszyscy są w jednakowym stopniu odpowiedzialni”.

ZAKOŃCZENIE

Debata nad powtórным pochówkiem szczątków pogańskich przodków jest moim zdaniem doskonałą egzemplifikacją, a także wyrazem tego, iż przyszłość archeologii w epoce ponowoczesnej jawi się w zmaganiach z problemami nie tyle natury epistemologicznej, co przede wszystkim etycznej, czego symptomy można obserwować już od kilku lat (zob. np. Meskell, Pels 2005; Scarre, Scarre 2006). Z jednej strony będzie to podejmowanie wzmożonych wysiłków w celu ochrony dziedzictwa archeologicznego (jako skutek rozbudowy infrastruktury budowlanej i drogowej) i zachowania go dla przyszłych pokoleń, jako części ogólnoludzkiego dobra, z drugiej zaś coraz bardziej istotne kwestie etyczne odnośnie nie tylko tego, kto posiada/kto dysponuje przeszłością, ale również kto ją zawłaszczył/zawłaszcza i dla jakich celów. Stanowi to dla archeologii duże wyzwanie, które uwypukla konieczność jej odpowiedzialnej roli w świetle współczesnych pro-

blemów społecznych i wyzwań naszych czasów. Nie zaprzeczam konieczności ochrony miejsc uznanych za istotny element dziedzictwa archeologicznego, jak również nie staram się umniejszać roli archeologii w ochronie tegoż dziedzictwa, a dostrzegam konieczność wspomaganie jej starań i wysiłków w tym kierunku, przy jednoczesnym zachowaniu rygoru metodologicznego archeologii jako dziedziny naukowej badającej przeszłość. W poznawaniu przeszłości i jej ochronie chodzi jednakże również o poszanowanie głosów lokalnych oraz otwartość na współpracę z różnymi grupami społecznymi, żywo zainteresowanymi przeszłością. Patrząc zaś z takiej perspektywy, adekwatne pokierowanie interpretacją i praktyką archeologiczną zależeć będzie od uznania, iż istnieje wiele zróżnicowanych poglądów na świat. Archeolog zaś nie jest jedynym, który posiada wyłączne prawo do przeszłości, jej ochrony i zawłaszczania.

BIBLIOGRAFIA

- Barthes R.
2008 *Mitologie*, Warszawa.
- Baudrillard J.
2005 *Symulacje i symulakry*, Warszawa.
2005a *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, Warszawa.
- Bauman Z.
1995 *Nowoczesność wieloznaczna, wieloznaczność nowoczesna*, Warszawa.
2000 *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa.
2006 *Płynna nowoczesność*, Kraków.
- Beb C.
2002 *Współcześni neopoganie – obcy ponowoczesnego świata czyli słów kilka o nowej kontrkulturze*, Internet: <http://www.magivanga.com.pl/page.php?26>
- Beck U.
2002 *Spoleczeństwo ryzyka: w drodze do innej nowoczesności*, Warszawa.
- Bender B.
1998 *Stonehenge. Making space*, Oxford.
- Benoist de A.
2005 *On being a pagan*, Atlanta.
- Blain J.
2006 *Heathenry, the past, and sacred sites in today's Britain*, (w:) M. Strmiska (red.), *Modern paganism in world cultures*, Santa Barbara, 181-208.
- Blain J., Wallis R.
2004 *Sacred sites, contested rites/rights. Contemporary pagan engagements with the past*, „Journal of Material Culture”, t. 9(3), 237-261.
2006 *Representing spirit: Heathenry, new-indigenes and the imaged past*, (w:) I. Russell (red.), *Images, representations and heritage. Moving beyond modern approaches to archaeology*, London, New York, 89-108.

- 2007 *Sacred sites, contested rites/rights. Pagan engagements with archaeological monuments*, Brighton, Portland.
- Bowman M.
1995 *Cardiac Celts: images of the Celts in paganism*, (w:) G. Harvey, C. Hardman (red.), *Paganism today: Wiccans, druids, the Goddess and ancient Earth traditions for the Twenty-First Century*, London, 242-251.
- Burszta W.
1998 *Antropologia kultury: tematy, teorie, interpretacje*, Poznań.
- Clifton C., Harvey G. (red.)
2004 *The paganism reader*, London, New York.
- Coleman C-L., Dysart E. V.
2005 *Framing of Kennewick Man against the backdrop of a scientific and cultural controversy*, „Science Communication”, t. 27(1), 3-26.
- Crossland Z.
2000 *Buried lives: forensic archaeology and the disappeared in Argentina*, „Archaeological Dialogues”, t. 7(2), 146 – 159.
- Davies P.
1997 *Respect and reburial*, „The Druid's Voice: The Magazine of Contemporary Druidry”, t. 8, 12-13.
- Dohnal W.
2007 *Plemienność naszych czasów*, „Czas Kultury”, t. 4-5, 12-17.
- Domańska E.
2001 *Ku archeologii martwego ciała (kontemplacyjne podejście do przeszłości)*, „Er(r)go”, t. 3, 37-60.
2005 *Necrocracy*, „History of the Human Science”, t. 18(2), 111-122.
2006 *O potrzebie przeszłości*, (w:) D. Minta-Tworzowska, Ł. Ołędzki (red.), *Komu potrzebna jest przeszłość*, Poznań, 72-83.
- Fagan G. (red.)
2006 *Archaeological fantasies: how pseudoarchaeology misrepresents the past and misleads the public*, London.
- Fleissas T.
2007 *The repatriation debate and the discourse of the commons*, adres internetowy: www.lse.ac.uk/collections/law/wps/wps.htm
- Foucault M.
1977 *Archeologia wiedzy*, Warszawa.
- Furman R.
2006 *Wicca i wiccanie: od tradycji do wirtualnej wspólnoty*, Kraków.
- Gandhi L.
1998 *Postcolonial theory. A critical introduction*, New York.
- Gathercole P., Lowenthal D. (red.)
1990 *The politics of the past*, London.
- Gediga B., Piotrowski W. (red.)
2004 *Archeologia kultura – ideologie*, Biskupin, Wrocław.
- Giddens A.
2001 *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa.
- Glass A.
2004 *Return to sender. On the politics of cultural property and the proper address of art*, „Journal of Material Culture”, t. 9(2), 115-139.
- Gosden C.
1999 *Archaeology and anthropology: a changing relationship*, London.
2001 *Postcolonial archaeology: issues of culture, identity and knowledge*, (w:) I. Hodder (red.), *Archaeological theory today*, Cambridge, 241-261.
- Grad J., Mamzer H. (red.)
2004 *Ludyczny wymiar kultury*, Poznań
2005 *Kultura przyjemności. Rozważania kulturoznawcze*, Poznań.
- Greaves T.
2002 *Examining indigenous rights to culture in North America*, „Cultural Dynamics”, t. 14(2), 121-142.
- Green L. J. F.
2008 *'Indigenous knowledge' and 'science': reframing the debate on knowledge diversity*, „Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress”, t. 4(1), 144-163.
- Habermas J.
2000 *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków.
- Harrison R.
2003 *The dominion of the dead*, Chicago, London.
- Heelas P., Lash S., Morris P. (red.)
1996 *Detraditionalisation. Critical reflections on authority and identity*, Oxford.
- Hubert J., Pforde, C.
2005 *The reburial issue in the twenty-first century*, (w:) G. Corsane (red.), *Heritage, museums and galleries: an introductory reader*, London, New York, 107-121.
- Jasiewicz K., Ołędzki Ł.
2004 *Przeszłość w przestrzeni ludycznej – szkic o krajobrazie neopoganizmu w Polsce*, (w:) J. Grad, H. Mamzer (red.), *Karnawalizacja. Tendencje ludyczne w kulturze współczesnej*, Poznań, 87-102.
- Jones S.
1997 *Archaeology of ethnicity. Constructing identities in the past and present*, London, New York.
- Kobyliński Z.
2001 *Teoretyczne podstawy konserwacji dziedzictwa archeologicznego*, Warszawa.
- Kohl P. L., Fawcett C. (red.)
1995 *Nationalism, politics and the practice of archaeology*, Cambridge.
- Kołąkowski L.
1981 *Obecność mitu*, Kraków.

- Kubiak A.
2005 *Jednak New Age*, Warszawa.
- Layton R. (red.)
1989 *Who needs the past? Indigenous values and archaeology*, London.
- Lowenthal D.
1985 *The past is a foreign country*, Cambridge.
- Luckmann T.
1996 *Niewidzialna religia*, Kraków.
- Lytard J. F.
1997 *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa.
- MacCannell D.
2005 *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, Warszawa.
- Mamzer H.
1999 *Problem etniczny w archeologii*, „Slavia Antiqua”, t. 40, 169-201.
2002 *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań.
2007 *Eskapizm dziejowy. Polityka historyczna a problem bezpieczeństwa wspólnotowego*, (w:) A. Dobosz, A. P. Kowalski (red.), *Bezpieczeństwo ontologiczne*, Bydgoszcz, 17-38.
- Maffesoli M.
1996 *The time of the tribes: the decline of individualism in mass society*, London.
- McNiven J., Russell L.
2005 *Appropriated pasts: indigenous people and the colonial culture of archaeology*, Walnut Creek.
- Meskel L., Pels P. (red.)
2005 *Embedding ethics. Shifting boundaries of the anthropological profession*, Palgrave.
- Mihesuah D. A. (red.)
2000 *Repatriation reader. Who owns American Indian remains?*, Lincoln, London.
2000a *Introduction*, (w:) D. Mihesuah (red.), *Repatriation reader. Who owns American Indian remains?*, Lincoln, London, 1-18.
- Okraska R.
2001 *W kregu Odyna i Tryglawa. Neopaganizm w Polsce i na świecie (zarys problematyki)*, Biała Podlaska.
- Parker Pearson M.
1999 *The archaeology of death and burial*, Thrupp, Stroud, Gloucestershire.
- Pawleta M.
2008 *Archeologii problemy z wielokulturowością w świetle dyskursu postkolonialnego*, (w:) H. Mamzer (red.), *Czy kłeska wielokulturowości?*, Poznań, 109-131.
- Pełka L. J.
2002 *Współczesne neopogaństwo słowiańskie (rodowdy – doktryna – kult)*, „Odmrocze”, t. 6/7.
- Piggot S.
2000 *Druidzi*, Warszawa.
- Possamai A. M.
2002 *Cultural consumption of history and popular culture in alternative spiritualities*, „Journal of Consumer Culture”, t. 2, 197-218.
- Pryor F.
2001 *Seahenge: New discoveries in prehistoric Britain*, London.
- Rau M.
1999 *Współczesny ruch neopogański w Europie*, Internet: www.taraka.pl/index.php?=&rupo_00.htm
- Ritzer G.
2004 *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawa.
- Restall Orr E., Bienkowski P.
2006 *Respectful treatment and reburial: a practical guide*, Internet: http://www.museum.manchester.ac.uk/medialibrary/documents/respect/respect_conference_programme.pdf
- Rountree K.
2006 *Performing the divine: neo-pagan pilgrimages and embodiment at sacred sites*, „Body & Society”, t. 12(4), 95-115.
- Scarre C., Scarre G. (red.)
2006 *The ethics of archaeology. Philosophical perspectives of archaeological practice*, Cambridge.
- Shilling C.
1993 *The body and social theory*, London.
- Szahaj A.
2004 *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków.
- Szpociński A.
2005 *Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*, (w:) A. Szpociński (red.), *Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*, Warszawa, 5-14.
- Tomasiewicz J.
1994 *Stare religie nowej ery. Główne nurty współczesnego neopoganizmu*, „Nomos”, t. 5/6.
- Topolski J.
1978 *Rozumienie historii*, Warszawa.
1996 *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa.
- Urry J.
2007 *Spojrzenie turysty*, Warszawa.
- Wallis R., Blain J.
2001 *A British reburial issue?* Internet: www.sacred-sites.org.uk/reports/reburial.html
2003 *Sites, sacredness, and stories: interactions of archaeology and contemporary paganism*, „Folklore”, t. 114, 307-321.
2004 *No one voice: ancestors, pagan identity and the „reburial issue”*, „British Archaeology”, t. 78, 10-13.
2006 *The sanctity of burial: pagan views, ancient and modern*, Internet: http://www.museum.manchester.ac.uk/medialibrary/documents/respect/respect_conference_programme.pdf

- 2007 *A live issue: ancestors, pagan identity and the "reburial issue" in Britain*, (w:) N. Petrov (red.), *Security of archaeological heritage*, Newcastle, 1-22.
- Welsch W.
1998 *Nasza postmodernistyczna moderna*, Warszawa.
- Wieczorkiewicz A.
2000 *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Gdańsk.
- Vattimo G.
2006 *Koniec nowoczesności*, Kraków.
- Vrdoljak A. F.
2006 *International law, museums and the return of cultural objects*, Cambridge.
- Zaleski M.
2004 *Formy pamięci*, Gdańsk.
- Zalewska A.
2006 *Knowledge as a socially active substance. Our interpretations versus Others "self-interpretations"*, „Archeologia Polona”, t. 44, 203-211.
- Strony internetowe:
<http://www.sacredsites.org.uk>
<http://www.honour.org.uk>
<http://www.britishdruidorder.co.uk>
<http://www.pl/paganfederation.org/index.php>

EHRE DEINE AHNEN UND SORGE FÜR IHRE ÜBERRESTE. ARCHÄOLOGEN UND NEUHEIDEN ANGESICHTS DER FRAGE DES UMGANGS MIT DEN ÜBERRESTEN VON TOTEN AM BEISPIEL VON „REBURIAL ISSUE” IN GROSSBRITANNIEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag soll dem polnischen Leser die in Großbritannien geführte Debatte zwischen den neuheidnischen Kreisen und dem Milieu der Archäologen und Bodendenkmalpflegern, die nachträgliche Bestattung von Überresten der heidnischen Ahnen anbelangt, sowie seit einigen Jahren im Rahmen des Projekts „Sacred Sites, Contested Rites/Rights” unternommene Aktionen und Ermittlungen näher bringen. In Großbritannien wurden die Forderungen der erneuten Bestattung von Überresten und Gegenständen der Ausstattung von Gräbern der heidnischen Vorfahren wie auch der ihnen gebührenden Achtung in den letzten Jahren durch die neuheidnischen Kreise gemeldet, was eine Debatte zur Folge hatte. Jene Debatte bezieht sich auch auf die Aufbewahrung und Ausstellung dieser Überreste in Museen, so wie auf die Ausgrabungen, die an den von den Neuheiden als heilig angesprochenen Orten geführt werden und wo sie ihre Rituale abstaten. Dies hat einen offensichtlichen Interessenkonflikt und andersartige Stellungen zwischen Neuheiden einerseits und den Archäologen/Anthropologen/Bodendenkmalpflegern andererseits erregt.

Um jenen Streit deutlicher zu veranschaulichen, beziehe ich ihn auf die Debatte über die Repatriierung der menschlichen Reste und Gegenstände heimischer Abstammung. Angesichts der in den letzten Jahrzehnten immer lauterer Ansprüche der Stammesgemeinschaften in Australien oder den USA (NAGPRA) wurden zahlreiche Rechtsbestimmungen angenommen, die jene Fragen ordneten. Kraft beschlossener Gesetze sollten die Museen den Indianerstämmen Menschenreste, wie auch vom Indianerland weggenommene Kulturartefakte überweisen. Die Gesetze gewährleisteten auch für die Zukunft die Möglichkeit, den Indianerstämmen

die in ihren Gebieten gefundenen Ausstellungsstücke und Totenreste zurückzugeben.

Die Frage der nachträglichen Bestattung ist die Folge von Umwandlungen, die in der gegenwärtigen Welt stattfinden, und spiegelt die Trends der postmodernen Gesellschaft, die mit der Demokratisierung und sozialen Wandlungen zusammenhängen, wieder sowie bezieht sich auf das Verhältnis zum Körper in der postmodernen Zeit und stellt eine dominierende Rolle der Wissenschaft, als einer einzigen und gerechtfertigten Auffassungs- und Bestimmungsweise der Welt in Frage. Zu diesem Zweck auch charakterisiere ich das Neuheidentum, indem ich hinweise, dass es eine eklektische und uneinheitliche Erscheinung ist, bei der jedoch man alle neuheidnischen Kreise auf einen gleichen Nenner bringen kann, der die Wiederbelebung von Ethos, Tradition und vorchristlichen Kulte ist. Ein wesentliches Element der neuheidnischen Weltauffassung ist auch Kult / Ehre für die Ahnen, welche einen Einfluss auf die Welt der Lebenden haben können.

In den letzten Jahren sind die nachträgliche Bestattung und der Schutz von als heilig angesprochenen Orten in Großbritannien wegen einer üppigen Entwicklung der Infrastruktur und daraus folgender Bedrohung vieler archäologischer Fundplätze Schlüsselfragen geworden. Angesichts geplanter und geführter intensiver Untersuchungen in der Gegend vom berühmten Stonehenge entstand 2004 durch das Engagement im „Stonehenge Project“ die Organisation „Honouring the Ancient Dead“, die in ihre Reihen mehrere Personen – Wissenschaftler, Museumsmitarbeiter, Archäologen und zuletzt Neuheiden aufgenommen hat. Als Hauptziel setzte sie sich, den Respekt für die Überreste von ehemali-

gen Heiden zu sichern. Jene Organisation fordert nicht, die sterblichen Überreste der Vorfahren den gegenwärtigen Heidengemeinschaften zurückzugeben, um sie erneuert zu bestatten, und ist eher an einem Dialog und der Zusammenarbeit unter allen interessierten Seiten interessiert, sowohl bei den Ausgrabungen als auch in Bezug auf die Möglichkeit, den Neuheiden die Durchführung der Riten über den Überresten von ihren Ahnen, um sie entsprechend zu ehren, zu sichern. Die gegenseitige Zusammenarbeit brachte 2006 beim Anteil vom Museum in Manchester eine Konferenz, die eine Dialogesebene für die Fragen sowohl theoretischer / weltanschaulicher als auch praktikbezogener, auf die Achtung für die Überreste einst Verstorbener gerichteter Art schaffen sollte, wie auch um die gegenseitige Zusammenarbeit zu entwickeln und praktische Bestimmungen zu treffen. In Anlehnung an die Ermittlungen und Hinweise der Archäologen und Neuheiden wurde einer Art Wegweiser zu Vorgehensweisen bei solchen Fragen wie Ausgrabungen, (administrative, finanzielle usw.) Umgang mit Überresten, Methoden derer Aufbewahrung, Ausführung von wissenschaftlichen Analysen oder Ausstellungsweisen in den Museen. In Frage der nachträglichen Bestattung / des Begräbnisritus wurden Forderungen gemeldet, die sich auf Schlüsselpunkte der Debatte bezogen, indem man hingewiesen hat auf: a) wer soll bestattet werden – Überreste von geringem Erkenntniswert, seit den Jahren in den Museen aufbewahrt, b) Ort der nachträglichen Bestattung – in der ungeweihten Erde, am besten in der Nähe des Fundortes, c) Typ der nachträglichen Bestattung / des Ritus – die dem ursprünglichen ähnelnde Form, d) wer soll die Entscheidungen zur nachträglichen Bestattung treffen – Notwendigkeit, eine Beratungsgruppe zu bilden, die über den weiteren Vorgang mit den Menschenresten entscheiden würde und an der sich alle interessierten Seiten beteiligen würden. Die Frage, wer über das Schicksal der Verstorbenen entscheidet, ist von Schlüsselbedeutung für die Debatte, denn in der Welt, in der die Frage der Betrachtung von Menschenresten Gegenstand des Interesses für viele Gemeinschaften, Kreise und Einheiten wird, kann man solch eine Lage nicht mehr akzeptieren, in der die entsprechenden Entscheidungen ausschließlich von Archäologen, Bodendenkmalpflegern oder Museen getroffen werden dürfen.

Die Auseinandersetzungen zum Thema der nachträglichen Bestattung von Überresten der heidnischen Vorfahren ließen eine grundsätzliche Frage stellen in Bezug darauf, wer ein Vorfahr ist und aufgrund welcher Kriterien die Ansprüche auf gewisse Orte und dort bestattete Verstorbenerreste erhoben werden. Vonseiten der Archäologen / Anthropologen wurde argumentiert, dass die Feststellung einer Kontinuität der Landesbesiedlung und jeglicher Verwandtschaft

unmöglich wäre, somit seien die Ansprüche der Neuheiden als unbegründet anzusprechen. Eine andere Stellung vertreten die Neuheiden, die zur Untermauerung ihrer Rechte das ethnische Kriterium (Nachkommen von Sachsen und Kelten), Kulturkriterien – indem sie eine kulturelle Bindung hervorheben (Sprache, Traditionen) sowie das „territoriale“ Kriterium – indem sie als ihre Vorfahren diejenigen ansprechen, die früher in den jeweiligen Ländern gelebt haben, ihre Monumente hinterließen und die für viele Heiden immer noch vorhanden sind und Schutz und Ehre verdienen.

Die Dynamik jenes Streits setzt sich auf die Auseinandersetzung von zwei Systemen. Das eine davon ist eine wissenschaftliche, in dem anderen ist eine religiöse Ordnung vorhanden. Die auseinander gehenden Stellungen ergeben sich aus den unterschiedlich angenommenen Bevorzugungen und Zielen, denen sie dienen. Für die Archäologen / Anthropologen / Museumsmitarbeitern soll die Untersuchung von diesen Überresten zu einer besseren Erkenntnis der Vorgeschichte beitragen und allgemeinmenschlichen Zwecken dienen. Eine Analyse von Überresten soll einer unvoreingenommenen und objektiven Ermittlung der Vergangenheit dienen, sie ergibt sich ebenso aus der Notwendigkeit der Wahrung des Kulturerbes für die künftigen Generationen. Die Argumente der neuheidnischen Gemeinschaften sind eher lokaler Aussage, indem sie betonen, dass es eine moralische oder kosmologische Notwendigkeit besteht, die Überreste verstorbener Vorfahren und der Plätze deren Ruhe gemäß den bestimmten Ehrenformen zu betrachten. Jeder Eingriff in die genannten Fragen dürfte eine Gefahr von den Seelen der Vorfahren herbeiführen.

Obwohl diese Debatte keine einzige „richtige“ oder „nicht richtige“ Lösung von Kontroversen erwarten lässt, handelt es sich hierbei um so mehr nicht um die Ablehnung der Ansprüche von neuheidnischen Gemeinschaften und deren Projektion als komisch, irrational und belanglos gegenüber den einzig richtigen Rechten, die von der Wissenschaft vertreten werden. Dies ergibt sich in hohem Maß aus den gesellschaftlichen und ethischen Verpflichtungen der Archäologie in der gegenwärtigen Welt. Wenn man an dieser Stelle die Notwendigkeit nicht leugnet, gewisse Orte, die dann infolge der infrastrukturellen Entwicklung vernichtet werden sollen, als Bestandteil des Kulturerbes unter Schutz zu nehmen, sowie die Rolle der Archäologie in deren Schutz nicht unterschätzt, so handelt es sich eher um die Ausarbeitung einer Dialogs- und Verständigungsebene, wie auch um die Annahme, dass es viele unterschiedliche Weltanschauungen gibt. Der Archäologe ist nicht der einzige, der über ein exklusives Recht auf die Vergangenheit, deren Schutz und Alleinberechtigung verfügt.

Adres Autora:

Dr Michał Pawleta

Instytut Prahistorii UAM

ul. Św. Marcin 78, 61-809 Poznań

email: mpawleta@poczta.onet.pl

