

## FENIKS Z POPIOŁÓW, CZYLI O SENSACH CIAŁOPALENIA W CZASACH PÓL POPIELNICOWYCH

### PHOENIX FROM THE FLAMES OR THE MEANINGS OF CREMATION IN THE TIME OF URNFIELD CULTURES

*Tomasz Gralak*

Instytut Archeologii Uniwersytetu Wrocławskiego  
ul. Szewska 48, 50-139 Wrocław  
e-mail: [tomasz.gralak@uwr.edu.pl](mailto:tomasz.gralak@uwr.edu.pl)  
<https://orcid.org/0000-0002-8140-7245>

**ABSTRACT:** The development of cremation in Central Europe is related to a broader cultural change in these areas at the turn of the second and third periods of the Bronze Age. The circle of urnfield cultures in a general framework was created in areas where grave cultures had previously developed. The new culture also means an ideological change, which is indicated by the new way of treating the dead. The information and values carried by the cremation ceremony were visualized through fire and props – ceramic urns and other vessels. So, it was a combination of two different traditions. The first one, related to fire, referred to a complex of meanings associated with the glow of heavenly bodies. The second one concerned beliefs about the regenerative power and fertility of the earth. In turn, performative activities undertaken during the funeral, i.e., joint consumption, were intended to establish the status of the mourners. This type of rite conveys very similar content to inhumation in grave cultures.

**KEYWORDS:** Urnfield culture, cremation, soul, Phoenix

Upowszechnienie ciałałopalenia w Europie środkowej łączy się z szerszą zmianą kulturową, która zaszła na tych obszarach na przełomie II i III okresu epoki brązu. Krąg kultur pól popielnicowych w ogólnych ramach powstał na terenach, gdzie wcześniej rozwijały się kultury mogiłowe. Przynajmniej do pewnego stopnia można więc mówić o ciągłości populacyjnej. Zjawisko to pojawiło się w III okresie epoki brązu i funkcjonowało do początków epoki żelaza. Był to czas odejścia od grobów szkieletowych nakrytych kurhanami na rzecz płaskich, ciałałopalnych. Odznaczały się one bardzo powtarzalną formą, typową dla ogromnych obszarów Europy. Skremo-

wane prochy zmarłego umieszczano w urnie, którą skadano do ziemi. Wyposażenie pochówku stanowiły jedynie dodatkowe naczynia ceramiczne – czasami bardzo liczne. Cmentarzyska ciałopalne, tzw. pola popielnicowe, stają się charakterystycznym elementem dla tego okresu. W wypadku kultury łużyckiej stwierdzono obecność gigantycznych cmentarzysk (czasami po kilka tysięcy pochówków). Były użytkowane przez wiele pokoleń, czasami przez kilkaset lat (patrz: Gedl «red.», 2002). To właśnie była przyczyna, dla której XIX-wieczni archeolodzy nazwali je polami popielnicowymi<sup>1</sup>. Naturę zmian można opisać przez opozycje binarne między obrządkiem pogrzebowym typowym dla kultur mogiłowych i kultur pól popielnicowych:

### 1. Pochówki szkieletowe – pochówki ciałopalne

W kręgu mogiłowym zmarłych najczęściej układano na plecach w pozycji wyprostowanej. Prawdopodobnie ubierani byli w strój paradny – o czym świadczą liczne metalowe elementy stroju. Ludność kręgu pól popielnicowych powszechnie stosowała kremację. Prochy zmarłych deponowano natomiast w urnach.

### 2. Kurhany – groby płaskie

W kręgu mogiłowym dominują cmentarzyska kurhanowe, które najprawdopodobniej stanowiły groby elit, o czym świadczy zwyczaj bogatego wyposażania zmarłych (Gedl, 1975, s. 86–93; Podborski «red.», 1993, s. 275–279; Vandkilde, 2007, s. 131–133). Brak natomiast pochówków pozostałych członków tych społeczności. W kręgu pól popielnicowych dominują natomiast groby płaskie. Prawdopodobnie pierwotnie były nakryte niewielkim nasypem ziemnym. Musiał on powstać choćby dlatego, że w grobie umieszczono szczątki zmarłego. Nie były to jednak rozbudowane konstrukcje. Tak więc forma grobu, przez swoją prostotę i powszechność, nie mogła stanowić indikatora pozycji społecznej. Pojawiły się wtedy duże cmentarzyska, jak się wydaje dostępne dla większości przedstawicieli tej kultury. Nie można wykluczyć, że po prostu dla wszystkich członków wspólnoty (Rysiewska, 1996, s. 117–232). Na cmentarzyskach tych brakuje albo są nierozpoznane groby dzieci. Najprawdopodobniej nie były one traktowane jako pełnoprawni członkowie wspólnoty i przynajmniej niektóre z nich chowano w inny, nieuchwytny archeologicznie sposób. Do dziś w języku polskim dziecko jest określane jako „ono” – to rodzaj nijaki, bez konotacji dotyczących statusu płciowego.

---

<sup>1</sup> Poruszane w niniejszym artykule kwestie stanowią rozwinięcie i uzupełnienie tez zaprezentowanych we wcześniejszej pracy autora (Gralak, 2024).

### **3. Brak ceramiki w grobach – duża liczba ceramiki w grobach**

Pochówki mogiłowe rzadko były zaopatrywane w naczynia ceramiczne. W wypadku pól popielnicowych stanowią one najczęściej spotykany element wyposażenia. Już same spopielone szczątki zmarłych umieszczano w naczyniach. W grobach oprócz urny deponowano także kolejne naczynia, tzw. przystawki. Mogło być ich nawet kilkadziesiąt sztuk (Buśko, 1987). Sugeruje to silną pozytywną waloryzację czynności związanych z ceramiką. Wydaje się, że chodzi przede wszystkim o konsumpcję i dostęp do dóbr spożywczych. Wskazuje się także, że same obrzędy pogrzebowe mogły być połączone z rozbudowanymi biesiadami, często mającymi charakter ofiar (patrz: Mierzwiński, 2012a). Ponadto, jak się wydaje, ceramika była stosunkowo łatwo dostępna i powszechne używanie jej w trakcie rytuałów pogrzebowych wskazuje na egalitaryzm tych społeczności. Znane są również depozyty naczyń – pojedyncze lub gromadne (Horst, 1977; Czyborra, 1997; Podborski, 2006, s. 271–272, ryc. 75, 76). Zjawisko to również można interpretować jako przejaw admiracji dla płodności dobrobytu i konsumpcji.

### **4. Duża liczba przedmiotów z brązu w grobach – niewielka liczba przedmiotów z brązu w grobach**

Dla kręgu mogiłowego charakterystyczne było wyposażenie zmarłych w liczne przedmioty z brązu – elementy stroju, ozdoby i broń (Gediga, 1978, s. 146). Najprawdopodobniej był to główny sposób wyrażania statusu. Pokazuje to wyraźnie hierarchiczny charakter tego społeczeństwa. Prawdopodobnie także dostęp do przedmiotów metalowych również nie był powszechny i dotyczył głównie elit. W wypadku pól popielnicowych zjawisko takie występuje zdecydowanie rzadziej. Najczęściej w grobach brak takich przedmiotów. Przy czym zarówno metalowe ozdoby, jak i broń licznie znajdowane są w skarbach (Blajer, 1999, s. 143–144; Harding, 1999, s. 169; Fontijn, 2005). Były więc w użytku – stały się natomiast niepotrzebne w trakcie obrządku pogrzebowego. Widać więc, że nie funkcjonowały one jako wyraźnie widoczne wyznaczniki statusu. Najprawdopodobniej społeczności te były bardziej egalitarne.

### **5. Broń w grobach – brak broni w grobach**

Broń stanowiła istotny element wyposażenia grobów w kręgu mogiłowym (Gedl, 1975, s. 92), sporadycznie natomiast pojawia się w kręgu pól popielnicowych (w niektórych kulturach nie występuje zupełnie). Wskazuje to, że wartości, które niosło ze sobą uzbrojenie, nie były tymi, które najbardziej ceniły sobie ówczesne społeczności. Można zakładać, że to nie przemoc i dominacja były tymi czynnikami, które konstituowały ówczesne społeczeństwo. Przy czym oczywiście należy liczyć się z obecnością wojowników i walk. Wskazują na to liczne znaleziska poświadczające masakry.

Tak interpretować można znaleziska w Tollense w Niemczech (Jantzen i in., 2011; Lidke, Terberger, Jantzen, 2015; Brinker i in., 2015); Velim (Hrala, Šumberová, Vávra 2000; Harding i in., 2007) i Blučynie na Morawach (Podborský «red.», 1993, ryc. 38) czy Wassenaar w Holandii (Louwe Kooijmans, 1993). Co istotne, są one charakterystyczne właśnie dla okresu dominacji kultur kręgu pól popielnicowych, a zwłaszcza jego początków. Najprawdopodobniej więc dostęp do broni stał się powszechniejszy niż w czasach kultur mogiłowych (tylko dla elit). To właśnie może być jeden z czynników skutkujących masakrami.

### **6. Duże zróżnicowanie grobów męskich i żeńskich – małe zróżnicowanie wyposażenia grobów męskich i żeńskich**

W kręgu mogiłowym rozróżnienie na atrybuty męskie – broń i żeńskie – ozdoby miało charakter zasadniczy dla budowy ówczesnych społeczności. Pokazywały wysoki status użytkowników, a przez wymianę małżeńską kobiet pozwalały na budowanie relacji międzygrupowych (Kristiansen, Larsson, 2005, s. 234). Świadczeniem tego zjawiska mają być tzw. *Fremde Frauen*, tj. pochówki kobiet wyposażone w zestawy ozdób nietypowych dla danego ugrupowania. Miały one stanowić widoczne świadectwo ich obcego pochodzenia (Jockenhövel, 1991, 1995). Najwyraźniej dla ludności kultur pól popielnicowych kwestie te przestały być istotne. Wydaje się, że poszczególne jednostki zaczęły postrzegać swój status przede wszystkim jako udział w społeczności. Solidarność wewnątrzgrupowa dawała poczucie bezpieczeństwa, także pod względem fizycznym. Skoro broń była dostępna dla większości mężczyzn, to jej okazywanie nie czyniło nikogo wyjątkowym. Wymiana małżeńska między różnymi grupami była istotna dla elit, w ten sposób budujących relacje władzy i dominacji na podstawie ponadregionalnych powiązań. W wypadku społeczności egalitarnych ten element właściwie zanika. Wydaje się więc, że w obu kręgach kulturowych funkcjonowały różne relacje genderowe.

Nowa kultura to także zmiana ideologiczna, a wskazuje na nią właśnie nowy sposób traktowania zmarłych, tj. kremacja. W dotychczasowych badaniach nad obrządkiem ciałałopalnym skupiono się na geograficznej genezie tego zwyczaju oraz jego konotacjach ideowych (Cabalska, 1967, 1972; Szafranski, 1987, s. 144–148). Część badaczy łączy rozprzestrzenianie się tradycji pól popielnicowych z nowymi prądami religijnymi, które miały się rozchodzić wśród ludności kultur mogiłowych (Bouzek, 1995; Fokkens, 1997; Harris i in., 2013, s. 88–89). W polskiej literaturze archeologicznej szczegółowe studia dotyczące tego tematu przeprowadził A. Mierzwiński (2012a, 2012b). W Europie Środkowej nieliczne groby ciałałopalne występowały już w mezolocie i neolicie (patrz: Wiślański, 1979a, s. 255, ryc. 146: 8; 1979b, s. 293; Kulczycka-Leciejewiczowa, 1979, s. 93, 161; Gil-Drozd, 2010; Pavlů «red.», 2013, s. 89–105; Hofmann, 2015). Wydaje się, że ich powolne upowszechnianie się można skorelować z pojawianiem się przedmiotów metalowych (Brück, 2009), a sam proces metalurgiczny część badaczy uznaje za inspirację dla ciałałopalnego obrządku

pogrzebowego (Mierzwiński, 2010). Ostatnio wskazano, że groby charakterystyczne dla kręgu pól popielnicowych pojawiły się już we wczesnej epoce brązu w Kotlinie Karpackiej, w kulturach Nagyrév, Vaty, a zwłaszcza w kulturze ceramiki inkrustowanej (Cavazzuti i in., 2022). Generalnie wydaje się, że w wypadku pochówków ciałałalnych to ogień był głównym nośnikiem znaczeń. Jego kontakt ze zmarłym był przecież kluczową częścią obrzędu. Kolejna kwesta to zastosowanie urn i ich grzebanie w ziemi. Następny ważny czynnik to użytkowanie licznych naczyń ceramicznych w formie przystawek (ryc. 1: 1). Najprawdopodobniej właśnie te elementy opisywały najbardziej istotne wartości wyrażane przez rytuały pogrzebowe.

Odejście od inhumacji na rzecz kremacji jednoznacznie łączyło się z zastosowaniem ognia w trakcie rytuałów pogrzebowych. Z pewnością był to najbardziej spektakularny wizualnie czynnik. W związku z tym to wartości i znaczenia, które ze sobą niosł, stanowiły istotę tego obrzędu. Według hymnów Rigwedy ogień to część kompleksu znaczeniowego obejmującego blask fenomenów niebieskich (głównie Słońca) oraz sławę i władzę (Jurewicz, 2016a, s. 176–180; patrz też: Gralak, 2018, s. 231–232 na temat przejawów tego zjawiska widocznych przez kulturę materialną). Na zasadzie partycypacji, tj. magii sympatycznej (patrz: Frazer, 1962, s. 37–69; Wygotski, 1989, s. 113–141), można było nabrać takich cech, nosząc błyszczące ozdoby brązowe lub złote. Zgodnie z tą samą regułą palone ciała stawały się właśnie taką świetlistą substancją. I była to przemiana ostateczna – na zawsze. Zastosowanie ognia pełniło więc taką samą funkcję jak wyposażanie zmarłego w brązy. Celem był kontakt z czymś, co emanowało światłem i blaskiem. W związku z tym wyposażanie w przedmioty metalowe stało się niepotrzebne, skoro zmarli i tak nabierali cech słoneczno-ogniowo-metalicznych. Świetliste, tzn. płonące ciała prawdopodobnie każdy mógł zobaczyć w trakcie pogrzebu. To bardzo widowiskowy *show*, a sam proces nie pozostawiał wątpliwości na temat fizycznych szczątków zmarłego. Oczwście doświadczenie takie na długo zostawało w pamięci żałobników, trudno zapomnieć emocje towarzyszące oglądaniu płonącego ciała członka własnej rodziny czy wspólnoty sąsiedzkiej (patrz: Mizoguchi, 1993, s. 232; McKinley, 1997, 2013; Oestigaard, 1999; Downes, 1999; Williams, 2004, s. 271–276; Brophy, MacGregor, Noble, 2018).

W Indiach wedyjskich ogień był uznawany za hierofanię boga Agniego (Eliade, 1997, s. 135–137). Imię tego bóstwa jednoznacznie łączy się z ogniem. Co wyraźnie czytelne jest w innych językach indoeuropejskich: łacińskie – *ignis*; litewskie: *ugnis*; polskie: ogień (Kaliff, 2007, s. 71). Co charakterystyczne, w Indiach uważano, że to właśnie on jest twórcą złota (Rivers, 1999, s. 50, 53), z którego zresztą zbudowane było jego ciało (Eliade, 1997, s. 136, RV IV, 3,1 i X, 20, 9). Przekonanie to potwierdza przedstawione wyżej przypuszczenie, że palenie zmarłych lub zaopatrywanie ich w przedmioty metalowe niosło ze sobą bardzo podobne znaczenia. Co charakterystyczne, atrybutem tego bóstwa był tzw. świder ogniowy używany do niecenia ognia ofiarnego (Kalif, 2007, s. 71; Jurewicz, 2016b, s. 265–267). Prawdopodobnie to właśnie w wyniku używania tego urządzenia powstawały ślady na tzw. kamieniach nieckowatych (Almgren, 1934, s. 206–207; Szafrński, 1974, s. 373). Niektóre z nich odkrywane są także w obrębie cementarzyisk kultury łużyckiej (Geschwendt, 1939a,

1939b, 1944). Nie można więc wykluczyć, że ogień trawiący ciała zmarłych uzyskiwano właśnie w ten sposób.

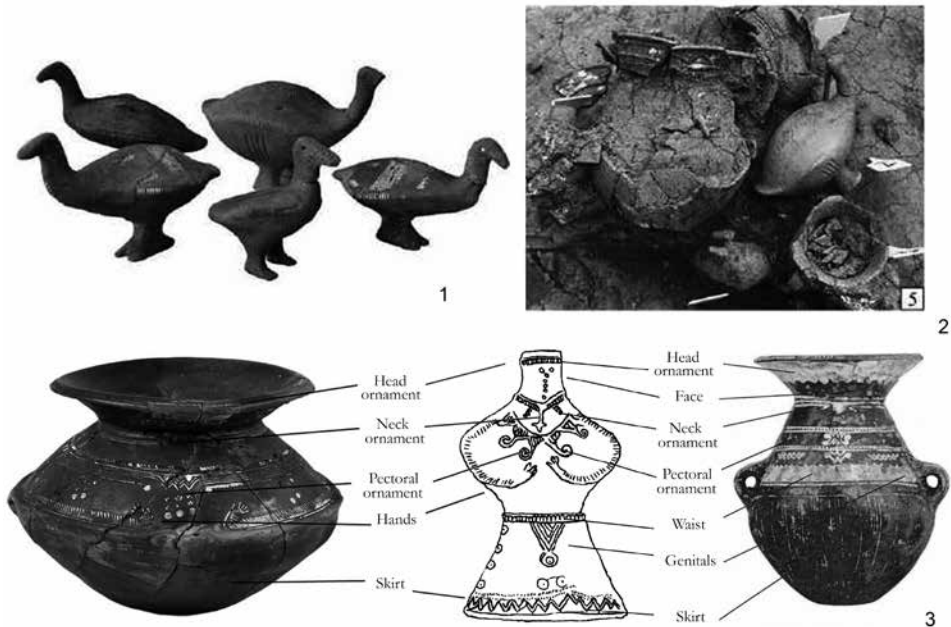
Rigweda operuje także terminem pomagającym zrozumieć działanie ognia. Sanskryckie określenie *tapas* oznacza światło i ciepło (słońca i ognia) oraz stan po wypiciu rytualnego napoju odurzającego – *somy* (Jurewicz, 2010, s. 292; 2016a, s. 26, 126, 209, 219, 235, 282). Według W. Kaelbera słowo to opisuje także proces niszczenia i konsumowania przez ogień czy wysoką temperaturę. W ten sposób określano także zadawanie ran. Tłumaczone jest także jako ból i cierpienie, zarówno zewnętrzne (fizyczne), jak i wewnętrzne (duchowe). Podobnie opisywano uczucie nieszczęścia, zazdrość czy udrękę – to ogień palący wewnątrz ciała (Kaelber, 1979, s. 198–199). Przede wszystkim był to jednak sposób działania Agniego – przez ogień ofiarny. *Tapas* powoduje sakralizację ofiary, jej bezpośredni kontakt ze sferą niebiańską. Dokładnie ten sam proces miał zachodzić w trakcie palenia ciał zmarłych (Kaelber, 1979, s. 192–194). Z kolei sanskryckie słowo *śanti*, które oznacza spokój, brak namiętności i łagodzenie cierpień, pochodzi od rdzenia *śam*, który wrażał gaszenie ognia oraz gniewu i gorączki (Eliade, 1999, s. 184). Biorąc pod uwagę znaczenie, które niosło ze sobą powyższe słownictwo, można przyjąć, że kremacja ciała zmarłego była postrzegana jako proces dynamiczny, brutalny i bolesny, ale kończący się ukojeniem.

Jak już wspomniano, inspiracją do wprowadzenia kremacji może być też przebieg procesów metalurgicznych (patrz: Brück, 2006, 2019, s. 100–102; Mierzwiński, 2010). Analiza słownictwa indoeuropejskiego wskazuje również, że umiejętności techniczne znane metalurgom były także bardzo przydatne w trakcie kremacji ciał (Kowalski, 2014, s. 249–254). Istnienie takich tradycji potwierdzają także skandynawskie znaleziska z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza wskazujące, że ciała palono w piecach używanych w pracowniach metalurgicznych (Goldhahn, Oestigaard, 2008). Proces ciałopalenia mógł być więc kojarzony z działaniem ognia powodującego przetapianie i zmianę kształtu poszczególnych przedmiotów lub przemianę rudy w metal. Może to być jeden z czynników budujących koncepcję duszy niezwiązanej z ciałem (patrz: Harding, 1994, s. 318–321; Oestigaard, 2004). Na istnienie tych ostatnich przekonań wskazują także wybijane od środka dziurki w urnach (Gediga, 1976, s. 164–165; Hrala, 2000; Rebay-Salisbury, 2010, s. 69; Mierzwiński, 2012a, s. 66–67). Można je interpretować jako otworki na duszę – fenomen występujący w wielu kulturach (patrz: Gräslund, 1994). W procesie ciałopalenia istotna jest także rola dymu – unosił się do góry właśnie w kierunku sfery niebiańskiej. W wielu kulturach traktowany był jako rodzaj transmitera łączącego świat ludzi ze sferą sakralną (Hubert, Mauss, 2005, s. 50–51). W wypadku Grecji wierzono, że to dzięki niemu bogowie olimpijscy mogli odbierać ofiary ciałopalne (Vernant, 1998, s. 62–64; Burkert, 2011, s. 440–443). Być może z dymem ulatywała do nieba dusza zmarłego. Takie właśnie wyobrażenia są charakterystyczne dla w hinduistów kremujących zwłoki (Ghosh, 1989, s. 141).

W kontekście ciałopalenia istotne są także pochodzące z grobów ludności kultury łużyckiej i kręgu pól popielnicowych znaleziska kości ptaków (Abłamowicz, 1997, s. 50). W IV i V okresie EB dodatkowo w grobach pojawiają się ceramiczne figurki ptaszków, czasami innych zwierząt. Ze względu na długie i wyraźnie wygięte szy-

Je część z nich można uznać za łabędzie, gęsi lub kaczki. Niektóre służyły również jako grzechotki, inne interpretowano jako miniaturowe naczynia. Pojawiają się także naczynia zdobione motywami ptaków (patrz: Gediga, 1970, 1976, s. 97–100, 103). W środkowej epoce brązu przedstawienia ptaków (ceramiczne i brązowe) znane są również z terenów bałkańskich, a zwłaszcza cmentarzysk grupy Źuto Brdo-Gírla Mare w dorzeczu środkowego Dunaju (Vasić, Vasić, 2003, s. 161–166). Co istotne, ceramiczne figurki ptaków pojawiają się też w grobach kultury ceramiki inkrustowanej (Kiss, 2012, s. 79–82). Czyli w ugrupowaniu, gdzie najwcześniej odnotowano groby typowe dla pól popielnicowych (ryc. 1: 2–3). Tak więc od samego początku tej tradycji motyw ptaka był jej integralną częścią. Nie można wykluczyć, że stanowią one materializację lokalnej wersji mitu Feniksa. Informacje greko-rzymskie na jego temat są liczne i zróżnicowane, widoczne są jednak powtarzające się motywy (patrz: Van den Broek, 1972; Henke, 2020). Był to ptak o jasnym „ognistym” upierzeniu. Miał umierać, płonąc na stosie z kadzidła i wonności, a następnie odradzać się z popiołów. Co charakterystyczne, wydarzenie to miało następować na ołtarzu w świątyni słońca i odbywać się cyklicznie. Prawdopodobnie pierwowzorem tych wyobrażeń były egipskie wierzenia dotyczące ptaka Benu. Był on uznawany za jedną z dusz – *ba boga słońca Re* i miał zdolność cyklicznego odradzania się na podobieństwo Słońca. Czczono go jako żółtą pliszkę bądź czaplę (Lipińska, Marciniak, 2006, s. 159–160). Ze względu na ubarwienie podobne skojarzenia mogły dotyczyć także flamingów (*Phoenicopteridae*) – ich nazwa także kojarzona jest z ogniem. W tym kontekście szczątki ptaków lub ich figurki w grobach można traktować jako część zespołu wyobrażeń dotyczących ciałałopalenia. Wskazywały one na pośmiertne losy zmarłego, przynajmniej jednej z jego dusz, która udawała się do sfery niebiańskiej. Warto też wspomnieć o słowiańskich wierzeniach dotyczących ognistych ptaków (żar ptak/żar ptica) (Мелетинский, 1990, s. 672). Bardzo charakterystyczny jest także litewski kompleks wyobrażeń dotyczący utożsamianego z ogniem bóstwa Aitvaras. Objawiało się ono przez płomienie i wysoką temperaturę. Pojawiało się także jako ognisty ptak, powietrzna żmija lub wielki robak mieniący się różnymi kolorami i przypominający kształtem węża. Kolejna hierofania to spadające gwiazdy, rozumiane zreszłą jako płonące kawałki złota. Wierzone również, że Aitvaras to płomienie, jakie miały wydobywać się w nocy z zakopanych skarbów. Samo imię natomiast etymologicznie łączy się z litewskim określeniem miedzi – *varis* (Greimas, 2007, s. 74–81, 92). Koncept tego bóstwa wyraźnie pokazuje, w jaki sposób powiązано ogień, metalurgię i strefę astralną. Ognisty i kolorowy ptak był swego rodzaju pośrednikiem między tymi fenomenami, łączył wszystkie ich cechy. W tym sensie Aitvaras dokładnie pokazuje znaczenia nadawane ciałałopaleniu, w tym również objaśnia mit Feniksa.

Generalnie wydaje się, że celem kremacji nie była dezintegracja. Przepalone kości były zbierane i umieszczane w urnach, nie były rozpraszane (Harris i in., 2013, s. 91). Zauważono również tendencję do układania ich zgodnie z porządkiem anatomicznym (Rebay-Salisbury, 2010, s. 65). W ten sposób urna stawała się niejako artefaktyczną drugą skórą dla skremowanego zmarłego (Yates, 1993, s. 63; Jones, 2010, s. 107–108). Prawdopodobnie odpowiadało to istniejącemu w języku greckim (home-



Ryc. 1. 1. Pardubice Hurka, Czechy (Jirán «ed.», 2013); 2. Kaposvár–Toponár, Węgry (Kiss, 2012); 3. Kaposvár–Toponár, Węgry (Kiss, 2012); 4. Bonyhád, Biogáz, Węgry – urny z częściami ciała i ubioru zaznaczonymi analogicznie jak na współczesnych im figurkach ceramicznych (Szabó, Hajdu, 2011; Hajdu i in., 2016)

ryckim i klasycznym) pojęciu skóry jako wierzchniej warstwy wyraźnie wydzielającej się od reszty ciała i jednocześnie określającej jego formę (Snell, 1953, s. 5–7). Co charakterystyczne w językoznawstwie kognitywnym, ciało ludzkie rozpoznano jako metaforę pojemnika, w ten sposób wyrażana jest także sama idea życia (Johnson, Lakoff, 2020, s. 75–76, 108). W wielu kulturach formy naczyń traktowano także jako symboliczne wyobrażenia ludzi. Jako manifestacje takiego postrzegania naczyń ceramicznych można traktować dodawanie elementów, które jednoznacznie wyobrażają części ludzkiego ciała. Głównie są to twarze lub kończyny, czasami też piersi kobiece. Ewentualnie sama forma naczynia może przypominać części ciała ludzkiego, np. nogi. Zjawisko to jest charakterystyczne dla środkowoneolitycznych kultur w strefie naddunajskiej, na Bałkanach, w Europie Środkowej czy w Italii (Schwarzberg, 2010; Naumov, 2017; Becker, 2017; Pyzel, 2017; Tomašovičová, 2018). Co istotne, pojawia się także w kulturze ceramiki inkrustowanej, czyli tam, gdzie najwcześniej występowały groby typowe dla kultur pól popielnicowych. Zauważono, że zdobienie urn reprezentuje części ciała, ubioru, a także brązowe ozdoby (Kovács, 1986; Honti, Kiss, 2000; Kiss, 2007). Analiza przepalonych kości pozwoliła również stwierdzić, że poszczególne motywy łączą się wyraźnie z płcią pochowanych. Uznano więc, że tego typu naczynia stanowią przedstawienia ludzi w zróżnicowanym genderowo stroju



(Reich, 2006, s. 104–231; Szabó, 2010; Szabó, Hajdu, 2011). Urny traktowano więc jako substytuty ludzkiego ciała (ryc. 1: 4).

Warto też dodać, że w biblijnym micie o stworzeniu ludzi (*Księga Rodzaju*, 2,7) lepienie człowieka z gliny określono hebrajskim słowem *jāsar*. Stanowi ono termin techniczny określający sztukę garncarską (Filipiak, 1979, s. 76). Przekonania takie nawiązują do mitologii mezopotamskich i egipskiej, gdzie bóg tworzył ludzi, pracując jako garncarz. W wypadku wierzeń egipskich człowiek miał nawet powstać na kole garncarskim (Łach, 1962, s. 200; Świderkówna, 1996, s. 57–60). Dodatkowo w językach indoeuropejskich wyrażenia dotyczące ciała są semantycznie powiązane ze słowami odnoszącymi się do ziemi (gleby), a więc także i do gliny, z której wykonywano naczynia. Według A. Kaliffa wywodzą się one z protoindoeuropejskiego rdzenia *tel*, który opisywał powierzchnię ziemi oraz właśnie ciała. Ta etymologia jest widoczna w łacińskim *tellus*, staroirlandzkim *talam*, rosyjskim *telo* (2007, s. 68) lub polskim *ciało*. Połączenie to wyraźnie czytelne jest przez związek między łacińskimi pojęciami *humus* (ziemia, gleba) i *humanus* (istota ludzka); analogiczna sytuacja widoczna jest również w językach bałtyjskich (Brückner, 1993, s. 653). Nic więc dziwnego, że elementy tektoniki naczyń często określane są słowami opisującymi części ludzkiego ciała, np. w języku angielskim to *mouths*, *neck*, *shoulder*, *body*, *arms*, *feet* (Herbert, 1993, s. 210–215). W języku polskim tak można rozumieć określenia: brzusiec, szyjka, nóżka, ucho czy pep (pępek). Wskazuje się również, że w wielu społecznościach, zwłaszcza w Afryce Subsaharyjskiej, ceramikę tradycyjnie wytwarzały kobiety (Herbert, 1993, s. 203–206; Grasshoff, 2003). Naczynia stanowią więc materializację ich mocy sprawczych i zdolności kreacyjnych – można to także rozumieć jako swego rodzaju manifestację płodności. Prawdopodobnie również z tego powodu pojawiła się tendencja do antropomorfizacji naczyń ceramicznych.

Urny w kręgu pól popielnicowych niosły więc ze sobą cały szereg znaczeń zupełnie innych niż kremacja. Dotyczyły one fenomenów odnoszących się do ciała, ziemi (humusu) i płodności. Prawdopodobnie przekonania takie sięgają jeszcze tradycji neolitycznych dotyczących płodności ziemi (Eliade, 1993, s. 319–346). Stąd jako urny stosowano naczynia ceramiczne (wykonane z gliny) i dlatego też były one zakopywane w ziemi. Można więc zaryzykować tezę, że aspekt duchowy człowieka (dusza?) związany z cielesnością (kośćmi) pozostawał w grobie.

Liczne deponowane w grobach popielnicowych dodatkowe naczynia, tj. przystawki, wskazują na silne pozytywne wartościowanie ceramiki i wszelkich czynności z nią związanych. Wydaje się, że chodziło przede wszystkim o konsumpcję i dostęp do dóbr spożywczych. Wskazuje się, że same obrzędy pogrzebowe były połączone z rozbudowanymi biesiadami, często mającymi charakter ofiar (Gediga, 1976, s. 127–128; Mierziński, 2012a). Bogate zdobienia i rozbudowane zestawy naczyńniowe (jak w wypadku pól popielnicowych), charakterystyczne są dla kultur, gdzie wspólne ucztowanie było istotnym czynnikiem budującym kulturę (Hayden, 2014, s. 64–67, ryc. 4.5–4.8). Kolektywna konsumpcja w tradycyjnych społecznościach to przecież redystrybucja dóbr (pożywienia), i jako taka zawsze łączy się z władzą i relacjami międzyludzkimi (Dietler, Hayden «red.», 2001; Hayden, 2014). Bardzo spek-

takularnym przykładem są uczujący bohaterowie Homera przedstawieni w *Odysei*, którzy właśnie w takim kontekście rywalizowali między sobą o miejsce w rankingu (Murray, 2000, s. 267–270). Ma to również swoje odbicie w archeologii (patrz: Hamilakis, 1998). Udział w uczcie pokazywał, że człowiek jest członkiem wspólnoty oraz jego miejsce w niej. Zjawisko to wydaje się być jednym z najbardziej archaicznych elementów kultury ludzkiej. W. Burkert wyprowadza je ze sposobu podziału mięsa schwytanego zwierzęcia, tak jak czynią to mały naczelnie, ale też inne zwierzęta (2006, s. 181–182). Części, które otrzymują poszczególne osobniki, ewidentnie zależą od statusu w grupie (Villeneuve, 2014). Tak więc uczty odprawiane w czasie pogrzebu (stypy) miały swoją praktyczną funkcję. W ich trakcie na nowo budowano relacje, które zmieniły się po śmierci jednego z członków wspólnoty.

Podsumowując, informacje i wartości niesione przez obrządek ciałałpalny wizualizowano przez zastosowanie ognia oraz przez rekwizyty – ceramiczne urny i inne naczynia. Było to więc połączenie dwóch odmiennych tradycji. Pierwsza związana z ogniem odnosiła się do kompleksu znaczeń związanych z blaskiem ciał niebieskich. Druga natomiast dotyczyła przekonań o odradzającej mocy i płodności ziemi. Zastosowanie dwóch zupełnie odmiennych wątków mitologicznych staje się zrozumiałe, gdy założymy istnienie przekonań o obecności wielu dusz – przynajmniej dwóch. Odmiennie rytuały odnoszą się więc do różnych części składowych istoty ludzkiej. Można domniemywać, że jedna opuszczała ciało – ulegała swoistej solaryzacji, druga natomiast zostawała wraz ze szczątkami kostnymi i podlegała cyklowi odrodzenia (jak świat roślinny). Z kolei działania performatywne podejmowane w trakcie pogrzebu, tzn. wspólna konsumpcja, miały na celu ustalenie statusu żałobników. Właściwie ten rodzaj obrządku przekazuje bardzo podobne treści, co inhumacja w kulturach mogiłowych. Generalnie ogień zastąpił przedmioty z brązu, a urna ciało. Społeczności te były bardziej egalitarne, stąd zanikła potrzeba okazywania głębokich różnic społecznych i dlatego zaprzestano budowy kurhanów. Aby zobrazować i wprowadzić w życie pożądane relacje społeczne, wystarczyło kolektywne ucztowanie. Dlatego w tych kulturach taka była istotna rola naczyń. Generalnie wydaje się, że ludność pól popielnicowych była zorientowana przede wszystkim na wspólnotę. Indywidualizm i demonstrowanie wyjątkowości przestało być opłacalną strategią, skoro to przynależność do grupy zapewniała przeżycie i określała status.

## BIBLIOGRAFIA

- Ablamowicz, R. (1997). Różnicowanie się wierzeń w II i III okresie epoki brązu w dorzeczu Odry i Wisły na przykładzie szczątków zwierzęcych. W: W. Blajer (red.), *Beiträge zur Deutung der bronzezeitlichen Hort- und Grabfunde in Mitteleuropa. Materialien der archaologischen Konferenz „Bronzen und Menschen an der Schwelle der Urnenfeldzeit im östlichen Mitteleuropa“* Kraków, 05.–08.–2.1996 (s. 45–54). Kraków: Oficyna Cracovia.
- Almgren, O. (1934). *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*. Frankfurt am Main: Moritz Diesterweg.

- Becker, V. (2017). Face vessels and anthropomorphic representations on vessels from Neolithic Italy. W: H. Schwarzberg, V. Becker (red.), *Bodies of Clay On Prehistoric Humanised Pottery* (s. 63–82). Oxford & Philadelphia: Oxbow.
- Biblia (2000). *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Wydanie ilustrowane w przekładzie z języków oryginalnych opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich. Stary Testament – według IV wydania Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament – według V wydania Biblii Tysiąclecia*. Warszawa – Poznań: Przegląd Reader's Digest, Pallotinum Wydawnictwo Pallotynów.
- Blajer, W. (1999). *Skarby ze starszej i środkowej epoki brązu na ziemiach polskich*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN.
- Bouzek, J. (1995). The Roots of the Urnfield Cultures and their Origin. *Památky Archeologické*, 86, 146–150.
- Brinker, U., Schramm, A., Flohr, S., Orschiedt, J. (2015). Die menschlichen Skelettreste aus dem Tollenseetal. W: H. Meller, M. Schefzik (red.), *Krieg eine archäologische spurensuche, Begleitband zur Sonderausstellung im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), 6. November 2015 bis 22. Mai 2016* (s. 347–350). Halle (Salle): Theiss.
- Brophy, K., MacGregor, G. Noble, G. (2018). Warm air and glowing pyres: Cremating bodies in the Late Neolithic of mainland Scotland. W: P. Bickle, E. Sibbesson (red.), *Neolithic Bodies* (Neolithic Studies Group Seminar Papers, 15) (s. 74–91). Oxford, Philadelphia: Oxbow books.
- Brück, J. (2006). Death, exchange and reproduction in the British Bronze Age. *European Journal of Archaeology*, 9.1, 73–101.
- Brück, J. (2009). Women, death and social change in the British Bronze Age. *Norwegian Archaeological Review*, 42.1, 1–23.
- Brück, J. (2019). *Personifying prehistory: relational ontologies in Bronze Age Britain and Ireland*. Oxford: Oxford University Press.
- Brückner, A. (1993). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Burkert, W. (2006). *Stwarzanie świętości; Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*. Kraków: Homini.
- Burkert, W. (2011). Tragedia grecka i rytuał ofiarny. W: W. Lengauer, L. Trzcionkowski (red.), *Antropologia antyku greckiego* (s. 432–452). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Buśko, C. (1987). Rekonstrukcja niektórych elementów obrządku pogrzebowego ludności kultury lużyckiej. *Silesia Antiqua*, 29, 59–94.
- Cabalska, M. (1967). Ze studiów nad obrządkiem ciałałopalnym w Europie przedhistorycznej. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Archeologiczne*, 8, 39–60.
- Cabalska, M. (1972). Ze studiów nad systemami religijnymi związanymi z obrządkiem ciałałopalnym (próba rekonstrukcji). *Wiadomości Archeologiczne*, 38, 3–18.
- Cavazzuti, C., Arena, A., Cardarelli, A., Fritzl, M., Gavranović, M., Hajdu, T., Kiss, V., Köhler, K., Kulcsár, G., Melis, E., Rebay Salisbury, K., Szabó, G., Szeverényi, V. (2022). The First 'Urnfields' in the Plains of the Danube and the Po. *Journal of World Prehistory*, 35, 4–86.
- Czyborra, I. (1997). Gefäßdeponierungen – Speise und Trank für Götter und Menschen. W: A. Hänsel, B. Hänsel (red.), *Gaben an die Götter. Schätze der Bronzezeit Europas* (s. 87–89). Berlin: Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Museum für Vor- u. Frühgeschichte.
- Dietler, M., Hayden, B. (red.) (2001). *Feasts: archaeological and ethnographic perspectives on food, politics, and power*. Washington D. C.: Smithsonian.
- Downes, J. (1999). Cremation: a spectacle and a journey. W: J. Downes, T. Pollard (red.), *The loved body's corruption. Archaeological contributions to the study of human mortality* (s. 187–199). Glasgow: Cruithne Press.
- Eliade, M. (1993). *Traktat o historii religii*. Łódź: Opus.
- Eliade, M. (1997). *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*. Warszawa: PAX.
- Eliade, M. (1999). *Mity, sny i misteria*. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Filipiak, M. (1997). *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Fokkens, H. (1997). The genesis of urnfields: economic crisis or ideological change? *Antiquity*, 71, 360–373.
- Fontijn, D. R. (2005). Giving up weapons. W: M. Parker Pearson, I. J. N. Thorpe (red.), *Warfare, violence and slavery in prehistory* (BAR International Series, 1374) (s. 145–154). Oxford: Archaeopress.
- Frazer, J. G. (1962). *Złota gałąź*. Warszawa: PIW.
- Gediga, B. (1970). *Motywy figuralne w sztuce ludności kultury lużyckiej*. Ossolineum: Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Gediga, B. (1976). *Śladami religii Prasłowian*. Ossolineum: Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- Gediga, B. (1978). Starszy okres epoki brązu na zachodnich ziemiach polskich w zasięgu kultury przedlużyckiej. W: J. Machnik, B. Gediga, J. Miśkiewicz, W. Hensel (red.), *Prahistoria Ziem Polskich*, t. 3 (s. 137–172). Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.
- Gedl, M. (1975). *Kultura przedlużycka*. Ossolineum: Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- Gedl, M. (red.) (2002). *Wielkie cmentarzyska z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza*. Warszawa: PAN.
- Gil-Drozd, A. (2010). The Origins of Cremation in Europe. *Analecta Archeologica Ressoviensia*, 5, 9–94.
- Goldhahn, J., Oestigaard, T. (2008). Smith and death – cremations in furnaces in Bronze and Iron Age Scandinavia. W: K. Childis, J. Lund, C. Prescott (red.), *Facets of Archaeology. Essays in Honour of Lotte Hedeager on her 60<sup>th</sup> Birthday* (s. 215–242). Oslo, OAS 10: Oslo Academic Press.
- Geschwendt, F. (1939a). Ein schlesischen Opferstein. *Altschlesische Bälter*, 14, 138–139.
- Geschwendt, F. (1939b). Der Napfschenstein von Neudorf Kr. Freystadt. *Nachrichtenblatt für Deutsche Vorzeit*, 15, 124–125.
- Geschwendt, F. (1944). Die bedeutendsten Napfschensteine Niederschlesiens. *Altschlesische Bälter*, 19, 20–21.
- Gralak, T. (2018). *Architecture, Style and Structure in the Early Iron Age in Central Europe*. Wrocław: Yellow Point.
- Gralak, T. (2024). *Archaeology of Body and Thought; From the Neolithic to the beginning of the Middle Ages*. Oxford: Archaeopress Archaeology.
- Grasshoff, M. (2003). *The central position of women in the life of the Berbers of Northern-Africa exemplified by the Kabyles. The Four Seasons Life Cycle of a Kabyle Woman. 1<sup>st</sup> World Congress on Matriarchal Studies*. Pobrano z: <http://www.second-congress-matriarchal-studies.com/grasshoff.html>
- Greimas, A. J. (2007). *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*. Kęty: Marek Derewiecki.
- Hajdu, T., György-Toronyi, A., Pap, I., Rosendahl, W., Szabó, G. (2016). The chronology and meaning of the Transdanubian encrusted pottery decoration. *Praehistorische Zeitschrift*, 91.2, 353–368.
- Hamilakis, Y. (1998). Eating the dead: mortuary feasting and the politics of memory in the Aegean bronze age societies. W: K. Branigan (red.), *Cemetery and society in the Aegean Bronze Age* (s. 115–132). Sheffield Academic Press, Sheffield.
- Harding, A. (1994). Reformation in Barbarian Europe, 1300–600 BC. W: B. Cunliffe (red.), *The Oxford Illustrated Prehistory of Europe* (s. 304–335). Oxford: Oxford University Press.
- Harding, A. (1999). Warfare: a defining characteristic of Bronze Age Europe? W: J. Carman, A. Harding (red.), *Ancient warfare. Archaeological Perspectives* (s. 157–173). Stroud: Sutton.
- Harding, A., Šumberová, R., Knüsel, C., Outram, A. (2007). *Velim, Violence and Death in Bronze Age Bohemia*. Prague: Czech Academy of Sciences.
- Harris, O. J. T., Rebay-Salisbury, K., Robb, J., Sørensen, M. L. S. (2013). The body in its social context. W: J. Robb, O. J. T. Harris (red.), *The Body in History: Europe from the Paleolithic to the Future* (s. 64–97). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayden, B. (2014). *The Power of Feasts from prehistory to the present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Henke, R. (2020). *Der Vogel Phönix im Altertum: Mythos und Symbolik*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Herbert, E. W. (1993). *Iron, Gender, and Power; Rituals of Transformation in African Societies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- Hofmann, D. (2015). The Burnt, the Whole and the Broken: Funerary variability in the Linearbandkeramik. W: Z. L. Devlin, E.-J. Graham (red.), *Death embodied: archaeological approaches to the treatment of the corpse* (s. 109–128). Oxford: Oxbow.
- Honti, S., Kiss, V. (2000). Neuere Angaben zur Bewertung der Hortfunde vom Typ Tolnanémedi. *Acta Archaeologica Hungarica*, 51, 71–96.
- Horst, F. (1977). Bronzezeitliche Speisepfänder in Gefäßen. W: B. Gediga (red.), *Geneza kultury lużyckiej na terenie Nadodrza* (s. 109–148). Wrocław: PAN.
- Hrala, J. (2000). Dušníky a „dušníky”. W: M. Dobeš (red.), *Sborník Miroslavu Buchvaldkovi* (s. 93–95). Most: Ústav archeologické památkové péče severozápadních Čech.
- Hrala, J., Šumberová R., Vávra M. (2000). *Velim. A bronze age fortified site in Bohemia*. Praha: Archeologický ústav AV ČR.
- Jantzen, D., Brinker, U., Orschiedt, J., Heinemeier, J., Piek, J., Hauenstein, K., Krüger, J., Lidke, G., Lübke, H., Lampe, R., Lorenz, S., Schult, M., Terberger, T. (2011). Bronze Age Battlefield? Weapons and Trauma in the Tollense Valley, north-eastern Germany. *Antiquity*, 85, 417–433.
- Jiráň, L. (red.) (2013). *The prehistory of Bohemia 4*. Praha: Archeologický ústav AV ČR.
- Jockenhövel, A. (1991). Räumliche Mobilität von Personen in der mittleren Bronzezeit des westlichen Mitteleuropa. *Germania*, 69, 49–62.
- Jockenhövel, A. (1995). Zur Ausstattung von Frauen in Nordwestdeutschland und in der deutschen Mittelgebirgszone während der Spätbronzezeit und Älteren Eisenzeit. W: A. Jockenhövel (red.), *Festschrift für Hermann Müller-Karpe zum 70. Geburtstag* (s. 195–212). Bonn: Habelt.
- Johnson, M., Lakoff, G. (2020). *Metafory w naszym życiu*. Warszawa: Aletheia.
- Jones, A. (2010). Layers of meaning: concealment, memory and secrecy in the British Early Bronze Age. W: D. Borić (red.), *Archaeology and memory* (s. 105–120). Oxford: Oxbow.
- Jurewicz, J. (2010). *Fire and cognition in the Rgveda*. Warszawa: Elipsa.
- Jurewicz, J. (2016a). *Fire, death and philosophy: a history of ancient Indian thinking*. Warszawa: Elipsa.
- Jurewicz, J. (2016b). Etymologies in the Brāhmanas and the Rgveda: A Case Study of ‘Fire’s Precedence’. W: P. Koskikallio, A. Parpola (red.), *Papers of the 12th world sanskrit conference held in Helsinki, Finland, 13–18 July 2003*, t. 1 (s. 251–270). Delhi.
- Kaelber, W. O. (1979). Tapas and Purification in Early Hinduism. *Numen*, 26.2, 192–214.
- Kaliff, A. (2007). *Fire, Water, Heaven and Earth. Ritual practice and cosmology in ancient Scandinavia: An Indo-European perspective*. Lund: Riksantikvarieämbetet.
- Kiss, V. (2000). A mészbetétes kerámia kultúrája kapcsolatai a Kárpát-medence nyugati területeivel és a közép-európai kultúrákkal a középső bronzkorban. *Komárom-Esztergom Megyei Múzeumok Közleményei*, 7, 15–55.
- Kiss, V. (2007). Kiss: Contacts along the Danube: a boat model from the Early Bronze Age. W: I. Galanaki, H. Tomas, Y. Galanakis, R. Laffineur (red.), *Between the Aegean and Baltic seas Prehistory across borders* (Aegeum, 27) (s. 119–129). Liège: Université de Liège.
- Kiss, V. (2012). *Middle bronze age encrusted pottery in western Hungary*. Budapest: Archaeolougua.
- Kowalski, A. P. (2014). *Antropologia zamierzchlych znaczeń*. Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne.
- Kovács, T. (1977). *The Bronze Age in Hungary*. Budapest: Corvina Press.
- Kristiansen, K., Larsson T. B. (2005). *The rise of Bronze Age society: travels, transmissions and transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kulczycka-Leciejewiczowa, A. (1979). Pierwsze społeczeństwa rolnicze na ziemiach polskich. Kultury kręgu naddunajskiego. W: W. Hensel, T. Wiślański (red.), *Prahistoria Ziem Polskich*, t. 2: Neolit (s. 19–164). Ossolineum: Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- Lidke, G., Terberger T., Jantzen, D. (2015). Das bronzezeitliche Schlachtfeld im Tollensetal – Fehde, Krieg oder Elitenkonflikt. W: H. Meller, M. Scheffzik (red.), *Krieg eine archäologische spurensuche, Begleitband zur Sonderausstellung im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), 6. November 2015 bis 22. Mai 2016* (s. 337–346). Halle (Salle): Theiss.
- Lipińska, J., Marciniak, M. (2006). *Mitologia Starożytnego Egiptu*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Auriga.

- Louwe Kooijmans, L. P. (1993). An Early/Middle Bronze Age multiple burial at Wassenaar, the Netherlands. *Analecta Praehistorica Leidensia*, 26, 1–20.
- Łach, S. (1962). *Księga Rodzaju*. Poznań: Pallottinum.
- McKinley, J. (1997). Bronze Age ‘barrows’ and funerary rites and rituals of cremation. *Proceedings of the Prehistoric Society*, 63, 129–145.
- Мелетинский Е. М. (red.) (1990). *Мифологический словарь*. Москва: Советская Энциклопедия.
- Mierzwiński, A. (2010). Pola popielnicowe – eschatologiczne aspekty antropomorfizacji metalurgii. W: E. Bugaj, A. P. Kowalski (red.), *Estetyka w archeologii Antropomorfizacje w pradziejach i starożytności* (s. 93–114). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Mierzwiński, A. (2012a). *Biesiady w rytuale pogrzebowym nadodrzańskiej strefy pól popielnicowych*. Wrocław: IAE PAN.
- Mierzwiński, A. (2012b). *Tajemnice pól popielnicowych: Pogranicze doczesności i zaświatów w perspektywie pradziejowej antropologii śmierci*. Wrocław: IAE PAN.
- Mizoguchi, K. (1993). Time in the reproduction of mortuary practices. *World Archaeology*, 25, 223–235.
- Murray, O. (2000). Człowiek i formy życia społecznego. W: J.-P. Vernant (red.), *Człowiek Grecji* (s. 263–303). Warszawa: Świat Książki.
- Naumov, G. (2017). The corporeality of vessels: Neolithic anthropomorphic pottery in the Republic of Macedonia. W: H. Schwarzberg, V. Becker (red.), *Bodies of Clay On Prehistoric Humanised Pottery* (s. 44–62). Oxford and Philadelphia: Oxbow.
- Oestigaard, T. (1999). Cremations as transformations: when the dual cultural hypothesis was cremated and carried away in urns. *European Journal of Archaeology*, 2, 345–364.
- Oestigaard, T. (2004). Death and Ambivalent Materiality – Human Flesh as Culture and Cosmology. W: T. Oestigaard, N. Anfinset, T. Saetersdal (red.), *Combining the Past and the Present: Archaeological perspectives on society* (BAR International Series, 1210) (s. 23–30). Oxford: Archaeopress.
- Pavlů, I. (red.) (2013). *The Prehistory of Bohemia 2. The Neolithic*. Praha: Archeologický ústav AV ČR.
- Podborský, V. (2006). *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno: Masarykova univerzita.
- Podborský, V. (red.) (1993). *Pravěké dějiny Moravy*. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost.
- Pyzel, J. (2017). Post-LBK anthropomorphic vessels from Poland. W: H. Schwarzberg, V. Becker (red.), *Bodies of Clay On Prehistoric Humanised Pottery* (s. 140–156). Oxford & Philadelphia: Oxbow.
- Rebay-Salisbury, K. (2010). Cremations: fragmented bodies in the Bronze and Iron Age. W: K. Rebay-Salisbury, M. L. S. Sørensen, J. Hughes (red.), *Body parts and bodies whole* (s. 64–71). Oxford: Oxbow.
- Reich, Ch. (2006). Das Gräberfeld von Szeremle und die Gruppen mit inkrustierter Keramik entlang mittlerer und unterer Donau. *Berliner Beiträge zur Vorund Frühgeschichte*, 13(1–2). Berlin: Staatliche Museen zu Berlin.
- Rivers, V. Z. (1999). *The Shining Cloth: Dress and Adornment That Glitters*. London: Thames & Hudson.
- Rysiewska, T. (1996). *Struktura rodowa w społecznościach pradziejowych*. Wrocław: Leopoldinum.
- Schwarzberg, H. (2010). Mirrors and masks? Menschliche Gesichter auf Gefassen des mittel- und südosteuropäischen Neolithikums. W: H. Meller, R. Maraszek (red.), *Masken der Vorzeit in Europa 1, Internationale Tagung vom 20. bis 22. November 2009 in Halle (Saale)* (s. 61–72). Halle (Saale): Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, Landesmuseum für Vorgeschichte.
- Snell, B. (1953). *The discovery of the mind. The Greek Origins of European Thought*. Oxford: Harper & Row.
- Szabó, G. (2010). A Dunántúli mészbetétes edények népe kultúrájának kialakulása és belső időrendje a Bonyhádon feltárt temetőrészet tükrében. *Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve*, 32, 101–128.
- Szabó, G., Hajdu, T. (2011). A mészbetétes edények díszítésének szimbolikája a bonyhádi vegyes rítusú bronzkori temető embertani leleteinek feldolgozása tükrében. *Anthropologiai Közlemények*, 52, 85–108.
- Szafránski, W. (1974). Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w dawnej Europie. W: B. Kupis (red.), *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne* (s. 353–402). Warszawa: Iskry.
- Szafránski, W. (1987). *Prahistoria religii na ziemiach polskich*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź: Ossolineum.

- Świderkówna, A. (1996). *Rozmowy o Biblii*. Warszawa: PWN.
- Tomašovičová, T. (2018). Niekoľko poznámok k interpretácii ľudských zobrazení a významu nádob s antropomorfným aplikovaným motívom v období stredného neolitu. *Musaica archaeologica*, 3, 73–108.
- Van den Broek, R. (1972). *Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions*. Leiden: E. J. Brill.
- Vandkilde, H. (2007). *Culture and Change in Central European Prehistory: 6<sup>th</sup> to 1<sup>st</sup> Millennium BC*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Vasić, R., Vasić, V. (2003). Bronzezeitliche und eisenzeitliche Vogeldarstellungen im Zentralbalkan. *Præ-historische Zeitschrift*, 78(2), 156–189.
- Villeneuve, S. (2014). Food Sharing and the Primate Origins of Feasting. W: B. Hayden (red.), *The Power of Feasts from prehistory to the present* (s. 25–34). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, H. (2004). Death Warmed up: The Agency of Bodies and Bones in Early Anglo-Saxon Cremation Rites. *Journal of Material Culture*, 9, 263–290.
- Wiślański, T. (1979a). Kształtowanie się miejscowych kultur rolniczo-hodowlanych. Plemiona kultury pucharów lejkatych. W: W. Hensel, T. Wiślański (red.), *Prahistoria Ziemi Polskiej*, t. 2: *Neolit* (s. 165–260). Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Ossolineum.
- Wiślański, T. (1979b). Dalszy rozwój ludów neolitycznych. Plemiona kultury amfor kulistych. W: W. Hensel, T. Wiślański (red.), *Prahistoria Ziemi Polskiej*, t. 2: *Neolit* (s. 261–300). Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Ossolineum.
- Wygotki, L. (1989). *Myślenie i mowa*. Warszawa: PIW.
- Yates, T. (1993). Frameworks for an archaeology of the body. W: C. Tilley (red.), *Interpretative Archaeology* (s. 31–72). Oxford: Berg.

#### PHOENIX FROM THE FLAMES OR THE MEANINGS OF CREMATION IN THE TIME OF URNFIELD CULTURES

##### Summary

The development of cremation in Central Europe is related to a broader cultural change in these areas at the turn of the second and third periods of the Bronze Age. The circle of urnfield cultures in a general framework was created in areas where grave cultures had previously developed. So, at least to some extent, it was population continuity. The nature of the changes can be described through binary oppositions between the funeral rites typical of graveyard cultures and urnfield cultures:

1. Skeletal burials – cremation burials
2. Burial mounds – flat graves
3. Lack of pottery in graves – a large number of pottery in graves
4. A large number of bronze objects in graves – a small number of bronze objects in graves
5. Weapons in graves – no weapons in graves
6. Large diversity of male and female graves – minor differences in the equipment of male and female graves.

The new culture also means an ideological change, and this is indicated by the new way of treating the dead. The information and values carried by the cremation ceremony were visualized through fire and props – ceramic urns and other vessels. So, it was a combination of two different traditions. The first one, related to fire, referred to a complex of meanings associated with the glow of heavenly bodies. The second one concerned beliefs about the regenerative power and fertility

of the earth. The use of two completely different mythological threads becomes completely understandable when we assume the existence of beliefs about the presence of many souls – at least two. Therefore, different rituals refer to various parts of the human being. It can be assumed that one of them left the body – it underwent a kind of solarization, while the other one remained with the cremated skeletal remains and was subject to the cycle of rebirth (like the plant world). In turn, performative activities undertaken during the funeral, i.e., joint consumption, were intended to establish the status of the mourners. This type of rite conveys a very similar content to inhumation in tumulus cultures. It probably also refers to two souls, proving that the phenomenon of human life was understood similarly. Generally, fire replaced bronze objects, and the urn replaced the body. These communities were more egalitarian – hence, the need to show profound social differences disappeared, and therefore, the construction of burial mounds was stopped. Collective feasting was enough to illustrate and implement the desired social relations. Hence, vessels play an important role in these cultures. Egalitarian relationships may also be the reason for the disappearance of weapons in graves. Since every man could be (or had to be) a warrior – there was no need to show it. Egalitarianism also changed gender relations. The furnishings in the cremation graves did not show the sex of the deceased. In the tumulus circle, male attributes – weapons and female – bronze decorations, were essential for constructing the communities of that time. They showed the high status of users and, in the case of women, their ethnic origin also. These issues were no longer important for the population of urnfield cultures. Individuals seem to view their status primarily as a stake in the community. Intra-group solidarity gave a sense of security – also in physical terms. Individualism and demonstrating uniqueness were no longer profitable strategies since belonging to a community ensured survival and determined status.