Śmierć w polskiej kulturze ludowej
Autor tekstu: **Joanna Żak-Bucholc**

Wyobrażenia,obrazy, znaczenia

Wstęp

Artykuł traktujący o śmierci w polskiej kulturze tradycyjnej to w zamierzeniu pierwsza z serii prac poświęconych tematyce rodzimej, szczególnie kulturze zwanej „ludową". Wydaje nam się bowiem właściwe, by obok tekstów poruszających problemy religii, a dotykających nieraz bardzo odległych rejonów i „egzotycznych" wierzeń znalazły się teksty o wierzeniach i praktykach najbardziej nam znanych. Otóż i pytanie… Czy rzeczywiście „znanych"?

Dla badaczy kultury nie jest tajemnicą, że łatwiej dostrzec przeróżne kulturowe fenomeny (nieraz określane mianem „dziwactwa"...) mające miejsce gdzieś dalej, gdzieś poza naszą normą i naszymi oczywistościami. Kategoria oczywistości bowiem jest tym, co przysłania nieraz wiele sensów, które nas nie dziwią, bo są nasze, ale i nad którymi nie zwykliśmy się szczególnie zastanawiać. A warto… Nabierając dystansu do własnej kultury, w której jesteśmy zanurzeni tak, że wiele z jej cech stało się dla nas niemal niezauważalnymi — paradoksalnie — przybliżamy się do jej istoty i z tego założonego o d d a l e n i a możemy dostrzec wiele znaczeń, które dotychczas nam umykały.

Cóż bowiem wiemy np. o tym, jakich specyficznych odcieni nabrało „nasze" chrześcijaństwo od czasów, kiedy zostało wprowadzone… A nie działo się to przecież w pustce kulturowej, ludzkie zaś umysły to nie tabula rasa. *Coś* było przed chrześcijaństwem. Religia chrześcijańska nie jest monolitem i jak każdy inny system wierzeń musi zostać zaadaptowany na nowym terenie. Proces adaptacyjny zaś ewokuje zawsze jakieś swoistości, specyfikę (gdyby zresztą można powiedzieć o „odchyleniach"..., ale cóż — wtedy trzeba by znać niezaburzoną, „czystą doktrynę pierwotną", a gdzież taka jest?).

Nie jest już wszak niczym niezwykłym dla badaczy twierdzenie, że religijność polska ukształtowała się w procesie synkretyzacji chrześcijaństwa i wierzeń niechrześcijańskich. Słowiańskich — przyjdzie nam na myśl w pierwszym rzędzie. Owszem, ale wokół kwestii *słowiańskości* od czasów romantyków narosło tyle mitów i zmistyfikowanych „odkryć naukowych", że powiedzmy od razu — nie takie to proste. O wierzeniach *naszych* Słowian wiemy niedużo — to raz, po drugie zaś — Słowianie nie byli pierwotnymi mieszkańcami ziem między Odrą i Wisłą, przywędrowali dopiero w wieku VII, VIII n.e. A przecież nie przyszli oni na ziemie puste. Zbyt rzadko może uświadamiamy sobie, że tu, na naszych ziemiach istniały enklawy ludów germańskich, celtyckich, a wcześniej — ludzi z tzw. kultur amfor kulistych, którzy pewnie wznieśli grobowce megalityczne na Kujawach tysiące lat przed Słowianami, ceramiki sznurowej, itd. Że dawno? Cóż, tzw. fenomen długiego trwania to rzecz, której wciąż dociekają badacze kultury...

Zatem — postaramy się przyjrzeć bliżej kilku najważniejszym obrzędom polskim, wierzeniom i „przesądom"… Zaczynamy tekstem o sposobie rozumienia śmierci.

*

Każda kultura jest sposobem reagowania na śmierć… Z taką opinią wśród badaczy można się dziś spotkać. I aczkolwiek formułowana jest w zbyt może radykalny sposób, nie można odmówić jej pewnej dozy słuszności, szczególnie gdy zważy się na takie fenomeny kulturowe, jak egipskie piramidy i wielce rozbudowany egipski system wierzeń eschatologicznych, tybetańską Księgę Umarłych, megalityczne struktury grobowe i wiele innych przejawów ludzkiej aktywności, w tym niezliczoną ilość rytuałów, obrzędów pogrzebowych, wyobrażeń i wierzeń dotyczących losu umarłych po ziemskim życiu - wszystkiezmierzające do „oswojenia" tego niebywałego „zdarzenia" jakim jest śmierć człowieka. Nie istnieje pewnie kultura, która traktowałaby śmierć członka społeczności po prostu jako zwykłą oczywistość i pozbawiona byłaby jakiejkolwiek, kulturowo przejawiającego się formy, choćby i skromnej, radzenia sobie z tym faktem. Zatem — śmierć nigdy nie jest (a przynajmniej nie była) postrzegana w kategoriach li tylko biologicznych, zawsze ma swój wymiar kulturowy. Niniejsza praca ma za zadanie ukazać sposoby traktowania śmierci, wyobrażenia i formy personifikacji śmierci w polskiej kulturze tradycyjnej w XIX i XX wieku. Praca została tak zaplanowana, by po pierwsze

ukazać zależności istniejące między poszczególnymi elementami — wyobrażeniami i obrazami związanymi ze śmiercią w tradycyjnej kulturze a całością składającą się na pewną (mniej czy bardziej artykułowaną) wizję świata. W tej perspektywie zarówno te wyobrażenia i obrazy, jak i najważniejsze gesty czy czynności rytualne lub zwyczajowe związane z pochówkami nie pozostają w izolacji. Po drugie: starano się dokonać skontrastowania owych tradycyjnych wyobrażeń, mówiąc umownie - „starej śmierci" z nowymi sposobami jej postrzegania, kładąc nacisk na erozję starych znaczeń i na zmiany, jakie nastąpiły w procesie przekształceń kulturowych zachodzących chociażby za sprawą paradygmatu naukowego.

Korzystałam zarówno z prac badaczy przedwojennych (Biegeleisen, Fischer) i późniejszych, jak i ze względnie najnowszych, w których zaznacza się odejście od deskryptywnego traktowania tematu na korzyść „rozpisania" go w ramach określonych założeń metodologicznych, mianowicie strukturalistyczno-semiologicznych (Tokarska, Wasilewski, Zmysłowska, Majerczyk) albo w kategoriach tzw. rites de passage (Brencz). Ostania część pracy, mająca ukazać zmiany, jakie zaszły w sposobie postrzegania śmierci opiera się głównie na pracach Aries'a i Barańskiego.

Nie można jednak powiedzieć, że prace poświęcone temu tematowi są liczne. Jak zauważa J. Burszta temat obrzędowości pogrzebowej nie był dotąd (koniec lat 60.) na naszym terenie chętnie podejmowany, stąd istnieje dla niego skąpa literatura. Jak dotąd, najwięcej danych zgromadził w swoim czasie O. Kolberg. Zatem problematyka śmierci nie wywoływała większego zainteresowania etnografów w XIX w. i jeszcze do połowy XX. W opracowaniach dotyczących kultury ludowej niewiele się na ten temat mówiło (jeśli zdarzają się opisy zwyczajów pogrzebowych to raczej w pracach monograficznych dotyczących jakiegoś regionu kraju), a jeśli już, to w sposób raczej deskryptywny, nie pogłębiony o próbę rozumienie idei duchowych (por. też A. Jackowski, *Kilka truizmów i refleksji na temat śmierci, kultury ludowej i sposobu patrzenia na jej wytwory*, „PSL Konteksty" nr 1-2 : 1986, s. 3). Dużo więcej uwagi poświęcano np. obrzędom weselnym, narodzinowym, itd.

Dopiero lata 70. XX w. przyniosły wiele ważnych prac wprowadzających problematykę śmierci w obręb namysły antropologicznego. Także w Polsce. Lata 70. i następne dwie dekady przyniosły polskie przekłady istotnych prac, m.in.: Toynbee, *Człowiek wobec śmierci*, Warszawa 1973; Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, Warszawa 1989; L. Thomas, *Trup: od biologii do antropologii*, Łódź 199;. Ph. Aries, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1994. W Polsce, w Warszawie pod koniec lat 70. seminarium na temat śmierci prowadził znany polski etnolog R. Sulima, pojawiły się teksty o pogłębionej refleksji na ten temat w „Tekstach" z 1979 r., prace w „Etnografii Polskiej" (np. t. XXVI) czy artykuły w specjalnym numerze"PSL Kontekstów" (1-2 : 1986).Wreszcie wymienić trzeba wielotomowe dzieło pt. *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna — antropologia kultury - humanistyka*, pod red. J. Kolbuszewskiego, Wrocław 1997-98 oraz *Umierać bez leku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, pod. red. M. Gałuszki, K. Szewczykyka, Warszawa-Łódź 1996 (w tym: *Lęk, nicość i respirator. Wzorce śmierci w nowożytnej cywilizacji Zachodu*) czy *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, pod. red. H. Bortnowskiej, Kraków 1993.

Należy jednak zaznaczyć, iż mimo niepodważalnej doniosłości tych publikacji jako dotyczących współczesności, nie odnoszą się one wprost do tematyki śmierci w kulturze ludowej; to kryterium spełniają wymienione w przypisach i bibliografii na końcupracy artykuły w „Ludzie", „Etnografii Polskiej" i „PSL Kontekstach".

Śmierć w odniesieniu do całościowej wizji świata, mediacyjność, granica, przejście

Mówiąc o całościowej wizji świata, mamy na myśli nie tyle *treści* wierzeń (kosmologicznych czy soteriologicznych), te bowiem jesteśmy zmuszeni potraktować w sposób wybiórczy, ile raczej pewne *cechy formalne* organizujące sposób odbierania świata w tradycyjnych społecznościach. Nie miejsce tu zatem na dogłębną charakterystykę obrazu świata i analizę **procesu nakładania się na siebie światopoglądów przedchrześcijańskiego i chrześcijańskiego** na ów obraz się składających; zaznaczmy tylko za Zadrożyńską, że wynikł z tego właściwy kulturze ludowej, przez wieki kształtowany, **synkretyzm światopoglądowy**, w którym odradzanie się przyrody, współzależność życia i śmierci, związek *tego* i *tamtego* świata „spotkał" się z chrześcijańskim mitem o zmartwychwstaniu. **[1]** Także A. Brencz pisze o nakładaniu się na siebie zasad obowiązującej religii (katolickiej) z reliktami dawnych wierzeń eschatologicznych. **[2]**

Jak już wspomniano nas bardziej interesuje problem formalnych cech obrazu świata, zasadzającym się na takim sposobie uporządkowania, który zakładał d w o i s t o ś ćuniwersum. Może najbardziej użyteczne będą dla nas wielokroć w literaturze etnologicznej się pojawiające kategorie orbis interior i orbis exterior, czy świat-zaświaty. Za „logicznie" wynikające z tej dwoistości można uznać z jednej strony pojęcie o b c o ś c i, z drugiej — g r a n i c y. Nie bez znaczenia jest też swoiste nakładanie się na siebie w ludowej wizji świata cyklów natury i cyklów życia ludzkiego.

Ale czy to „pęknięcie" między dwoma światami jest w myśleniu mitycznym uważane za coś odwiecznego? Ta kwestia jest dla nas o tyle istotna, że w bezpośredni sposób łączy się z zagadnieniem etiologii śmierci; innymi słowy dlaczego śmierć przychodzi z *innego* świata, by zburzyć panujący *tu* ład i zabierać ludzi *tam*? Zatem — skąd na świecie wzięła się śmierć? Wiele uwagi temu zagadnieniu poświęca M. Eliade, powołując się na szereg mitów; dla nas ważna jest konkluzja do jakiej dochodzi — pisze on otóż, iż w społecznościach tradycyjnych niemal wszędzie spotykamy ideę długowieczności człowieka, wedle której człowiek *mógłby* żyć dowolnie długo, gdyby jakiś wrogi wysłannik nie położył kresu jego życiu. "Innymi słowy, *naturalna* śmierć jest po prostu niepojęta." I dalej: „Śmierć jest niepojęta, jeśli nie wiąże się jej z w taki czy inny sposób z nową formą bytu rozmaicie wyobrażaną (...)." **[3]** (Eliade zauważa też analogie między kosmogonią, antropogonią i śmiercią).

W polskiej tradycji ludowej śmierć również nie jest zrozumiała sama przez się. Zdarza się osąd, że jest karą za grzechy (co jest oczywiście zgodne z wykładnią Kościoła katolickiego). „Działa" w zgodzie z wolą bożą. Więcej - istnieją ludowe opowieści racjonalizujące na swój sposób konieczność umierania. Jak ta oto: 9 lat przesiedziała śmierć u pewnego Łotysza, który zamknął ją w tabakierce, aż ziemia zaczęła się skarżyć Panu Bogu, że ciężko jej tyle ludzi dźwigać, jako że w tym czasie nikt nie umierał, a ludzi przybywało. Wtedy Bóg kazał śmierć z tabakiery wypuścić **[4]**.

Śmierć, aczkolwiek działa z wyższego nakazu, nie jest z *naszego* świata. Do charakterystyki obszaru śmierci nie maja zastosowania kategorie służące opisowi ludzkiej ekumeny — pisze P. Kowalski pod hasłem „Śmierć" w swym *Leksykonie znaków świata* (Kowalski 1998, s. 551). Obszar śmierci jest domeną ciemności - nie dziwi zatem korelowanie jej z nocą. Rytm dobowy, wędrówka słońca i jego zanik, jak i rytm roczny, przemienność pór roku z kulminacją żywotności przyrody wiosną (odrodzenie) i jej ubywaniem i zanikiem w zimie, postrzeganej jako *śmierć* natury „nakłada" się na sposób widzenia ludzkiego życia. Momenty *przejść* są szczególnie kulturowo nacechowane znaczeniami. W owym przejściu czas ulega zawieszeniu, na styku chaosu wyłania się nowy porządek, następuje reaktualizacja. Święta doroczne jak Nowy Rok, pierwszy dzień wiosny z topieniem Marzanny czyli Śmierci są przejawem obrzędów przejścia dotyczących cyklu rocznego. A owe przejścia tak w wymiarze kosmologicznym, jak i antropologicznym są „otwarte" na sacrum i stąd niebezpieczne, ambiwalentne, potencjalnie obdarzające nową jakością (stanem, statusem, kondycją), ale też regresyjne i groźne. Śmierć i zmartwychwstanie wymagają odpowiednio: rytualnych lamentacji i radości (takie właśnie scenariusze obecne były np. w obchodach noworocznych w starożytnych cywilizacjach, u naspodobny schemat zauważyć można w okresie Świąt Wielkanocnych).

W ceremoniach dotyczących śmierci człowieka ambiwalencja również jest obecna (choć nie można w tym wypadku mówić o elemencie radości, mimo wiary w odrodzenie pośmiertne; co najwyżej po fazie żalu mamy do czynienia ze spokojna konstatacją, że zmarły jest teraz w niebie, „umarł w Panu" itd.).

Obecny jest za to lęk przed nieczystością śmierci, a właśnie okiełznanie tego leku jest kluczowym problemem każdej kultury. Lęk ów, rzecz jasna, rozciągał się w pierwszym rzędzie na zmarłego i stąd sposoby obchodzenia się z ciałem zawsze obwarowane są różnorakimi tabu

Przeświadczenie o nieczystości wszystkiego, co związane jest ze sferą śmierci przejawia się także na inne sposoby (o tym powiem jeszcze poniżej).

W obrzędach pogrzebowych używano przemiennie ziemi i wody (wyprowadzając ciało należało chlusnąć wodą, aby przed zmarłym droga się oczyściła, na trumnę rzucało się grudkę ziemi itp.) Nie wdając się w rozważania o kosmogonicznych walorach wody i ziemi (jako składnikach pierwotnej materii, z której został ukształtowany świat), zwrócimy raczej uwagę na ich równie ambiwalentne nacechowanie w tej mierze, w jakiej mają związek ze śmiercią. Na przykład w kulturze ludowej wierzono, że ziemia wzięta z mogił może sprawić, że marnieć będą owoce rosnące na podsypanym nią drzewie. Nieczystość ziemi z grobu miała mieć także moc

unicestwiania żywych - rozsypywanie ziemi przed nowożeńcami sprowadza na nich choroby lub śmierć **[5]**. Ale przecież z drugiej strony obszar grobu i cmentarza były uważane za święte... O znaczeniach rytualnych, magicznych, mitycznych wody można by wiele powiedzieć, my ograniczymy się tylko do stwierdzenia, że i tutaj nie ma jednoznaczności - najogólniejszą opozycją będzie oczywiście woda żywa-woda martwa, dalej: woda płynąca-stojąca, czysta-brudna. Brudna woda symbolizuje nieszczęście, niebezpieczeństwo i właśnie śmierć (także w snach). Woda ma moc zmywania zmaz, jest nieodzowna w przedpogrzebowych czynnościach wobec zmarłego, może nawet mycie zmarłego ma nie przede wszystkim (jak dziś bylibyśmy skłonni sądzić) walor higieniczny, ale poniekąd magiczny — „zmywa" ze zmarłego jego *poprzedni stan*, przygotowuje do stania się *kimś innym*. Nie jest też przypadkowe, że wodę po umyciu ciała wylewało się w określone miejsca, tak by nie „zarażać" otoczenia — najczęściej w miejsca mediacyjne, a przynajmniej neutralne — np. pod płot **[6]**.

Z dychotomicznej natury świata wypływa przeświadczenie, iż moment śmierci sytuuje się „pomiędzy". Śmierć człowieka zatem to „sytuacja progowa", i wiele elementów czy to w wierzeniach, podaniach czy to w rytuale pogrzebowym odnosi się do pojęcia g r a n i c y (ta zaś nie pozostaje bez związku z symboliką tzw. rites de passage). Ale sytuacja „przejścia" czy też kategoria granicy dotyczy także wspólnoty, w której ktoś umarł (kilka uwag poświęcę jeszcze temu aspektowi poniżej). Śmierć członka rodziny to swoistagranicznap a u z aw życiu rodzinnym i społecznym, pauza, w którą wdzierały się siły nie stąd, nie z tego świata. Ta „luka" w continuum stwarza niebezpieczeństwo, stąd konieczność stosowania rozmaitych gestów zabezpieczających, używania przedmiotów apotropaicznych, stąd ambiwalentny stosunek do zmarłego, „sprawcy" owej luki.

Pojęcie g r a n i c ymożemy odnieść również do pewnej kategorii ludzi, specjalnie predysponowanych do sytuowania ich „pomiędzy" dwoma światami — tego i tamtego świata. Chodzi o ludzi starych. W wielu kulturach to właśnie ludzie starzy uważni byli za swoistych „mediatorów" między tym światem a zaświatami, cieszyli się zatem szacunkiem, a nawet czcią. „Starość, zgodnie z zasadami tradycyjnej kultury, pozwalała istnieć człowiekowi na pograniczu dwu sfer (...). Starcy więc mogli i powinni pełnić na ziemi funkcje wymagające szczególnych właściwości (...)." **[7]** Mogli zatem pełnić pewne wybrane rytualne czynności, jako że stojąc już poniekąd w tamtym świecie łatwiej im było pokonywaćg r a n i c e. Mogli doradzać, zabraniać lub udzielać pozwoleń na jakieś przedsięwzięcie w wiosce. I — co istotne — w tym ostatnim etapie ludzkiego życia zdawano sobie sprawę, że niebawem może przyjść śmierć, i trzeba się do niej przygotować.

Powiedzieliśmy już o dwoistej naturze uniwersum; najsilniej ten fundamentalny rys kultury tradycyjnej akcentują badacze o orientacji strukturalistycznej. Obecny w tradycyjnym myśleniu mechanizm modelowania świata ma dychotomiczny, binarny charakter (a „modelową" kategorię dla innych opozycji tworzyłaby oś życie-śmierć). "Archaiczne uniwersum jest więc rozdwojone na i (...), co na planie pojęciowym odnoszącym się do życia ludzkiego (...) da się przeformułować na parę pojęć: życie-śmierć **[8]**." Ta podstawowa para przeciwieństw „obrasta" w bardziej szczegółowe elementy układające się w ciągi znaczeniowe, które można pogrupować wedle określonego porządku Przestrzeni, Czasu, Ruchu itp. (zob. artykuł *Śmierć jako organizator kultury,* por. przyp. 8). Tak więc zaświaty to kraina o odwróconym porządku przestrzennym, *na opak*. Kierunki ulegają odmiennym waloryzowaniom: przód, góra, prawo „odwraca się" na tył, dół, lewo. Nic zatem dziwnego, że w kulturze ludowej odwrócenie się do tyłu (np. koni ciągnących wóz z trumną) ma złowróżbny charakter. Także czas „tam" działa inaczej — jest rodzajem bezczasu, zawieszenia. W zgodzie z tym przeświadczeniem zatem pozostaje zwyczaj zatrzymania zegara, w chwili, gdy ktoś w domu umarł.

Takich binarnych opozycji autorzy artykułu przytaczają więcej, w tym miejscu nie ma potrzeby, by wszystkie je przytaczać. Ważniejsza jest konstatacja ogólna — że wszelki obrzęd polega m.in. na tym, by stan zaistniały naturalnie wyrazić kulturowo, przełożywszy go na język symboli. Zatem rytuał pogrzebowy — co oczywiste — będzie zawierał elementy z „szeregu" śmierci, ale... przecież nie tylko rytuał pogrzebowy: także weselny czy związany z inicjacją lub narodzinami. Ta wymienność symboliki jest charakterystyczna — dlatego można powiedzieć, że podstawowe elementy obecne w kulturowym traktowaniu śmierci są o r g a n i z a t o r e mkultury „w ogóle" (głównie w odniesieniu do obrzędów i stojących za nimi idei; zwracało na to uwagę wielu badaczy zajmujących się rites de passage).

W kategoriach binarnych opozycji postrzega obrzędy pogrzebowe M. Majerczyk, która konstruuje szeregi znaczeniowe, nazwane przez autorkę kategoriami „tu" i „tam", gdzie „tu"

zawiera w sobie znaczenie *ten świat*, *znane*, *bezpieczeństwo, życie*, zaś „tam" to *świat pozagrobowy*, *nieznane*, *niebezpieczeństwo*. **[9]** Obie kategorie aktualizują się najdobitniej w momencie śmierci, mając rzecz jasna wpływ na kształtowanie się rytuału pogrzebowego, jako rytuału przejścia. Między „tu" i „tam" przebiega wyraźna linia demarkacyjna, a jej personifikacją jest… sam zmarły. Stąd wynika oczywiście niejednoznaczny stosunek do zmarłego — bo do którego ze światów należy on tuż po zgonie? Jak zauważa autorka, obrzęd pogrzebowy na tak postawione pytanie nie daje wcale odpowiedzi — przeciwnie, wzmaga zamęt! Przykładowo: wierzy się wszak, że to dusza opuszcza ciało, po cóż zatem dokonuje się zabiegów higienicznych na ciele? Jak się wydaje trzeba nam się po prostu zgodzić, iż w myśleniu, które autorka nazywa, jak się wydaje trafnie - mitologiczno-poetyckim, obecna jest pewna paradoksalność, której przejawem w ramach obrzędu pogrzebowego jest właśnie m.in. ambiwalentne traktowanie zmarłego. Owa zaś ambiwalencja jest synkretycznym połączeniem opozycji „tu" i „tam". Sam zmarły jest w centrum, jednocześnie będąc totalnym punktem granicznym. Zmarły staje się *obcym*,stąd w obrzędzie dokonuje się odgraniczania, odsunięcia. Ale i rytualnie „wpisuje" się go czy odsyła, włącza w tamten świat, świat do którego ma odtąd przynależeć (por. niżej uwagi A. Brencza).

Jak już wiadomo, pojawienie się sytuacji granicznej „otwiera" furtę dla chaosu, dotykającego także całej wspólnoty, najbardziej zaś rodziny, której dotychczasowa struktura została zniszczona. Jeśli tak, to w zgodzie z tym przeświadczenie pozostaje rytualny zwyczaj niszczenia przedmiotów, przewracania ich do góry nogami, itp. — jako uaktualnienie tymczasowej chaotyzacji. Także czas nabiera innych znaczeń — „podwyższonej sakralności", posługując się terminem Majerczyk (zakaz snu w pobliżu zmarłego, powstrzymywanie się od prac domowych). Jeśli zatem mówimy o obrzędzie pogrzebowym jako o rytuale przejścia - to jego celem w najogólniejszym planie byłoby wyprowadzenie „tu" ze stanu chaosu, by na nowo stworzyć Ład.

Obrzędowi pogrzebowemu jako obrzędowi przejścia poświęca swą uwagę A. Brencz, autor artykułu *Polska obrzędowość pogrzebowa jako obrzęd przejścia* **[10]**. Jeżeli cykl obrzędów pogrzebowych rozpatrywać będziemy z punktu widzenia obrzędów przejścia, to można wydzielić i scharakteryzować kilka form *przejść* związanych ze zmiana statusu poszczególnych osób i grup, a dotyczy to zarówno zmarłego, jak jego krewnych i społeczności. Do innego świata przechodzi umarły. Ale nowego statusu nabierają także pozostali, żyjący członkowie rodziny - w chwili śmierci bliskiego stają się osobami „pogrążonymi w żałobie", zmienia się też ich status społeczny, np. żona zostaje wdową, dziecko zmarłego rodzica zostaje sierotą, itp. Cała społeczność staje wobec grozy śmierci i obowiązują ją pewne określone wzory zachowań.

Na początkowych stronach swego artykułu autor analizuje koncepcje „obrzędów przejścia" Van Gennepa, Leach'a, V. Turnera iT. Turnera — nie będę się nad nimi zatrzymywać, podkreślę tylko funkcję dwóch faz (rozdzielonych granicą): odłączenia (separacji) i włączenia (agregacji). Faza odłączania rozpoczyna się w chwili zgonu, a nasila potem. Czynione są praktyki zaznaczające powstanie g r a n i c ymiędzy „normalnością" a okresem rytualnym. Należą tutaj nakazy zachowania ciszy, dzwonienie, przerwanie czynności codziennych. Jak podkreśla wielu badaczy, uderzenie w dzwon oznacza granicę miedzy sacrum a profanum. Podobnie rzecz ujmuje M. Majerczyk: pokonywaniu granicy to także określone dźwięki - lamentacje czy bicie w dzwony. "(...) brzmieniowa część lamentacji PRZEPRAWIA zmarłego na tamten świat, to jest dokonuje przejścia w osi pionowej: z jednego świata do drugiego **[11]**" (podkreślenie autorki). Dalej — oddzielanie zmarłego od żywych przejawia się także w niszczeniu sprzętów, które miały z nim bezpośredni kontakt. Zmarłego umieszcza się w określonej, innej niż dotąd zajmowana, przestrzeni (na środku izby — w centrum). Następnie przy wynoszeniu zmarłego — zawsze nogami ku drzwiom — uderza się trzykrotnie trumną o próg — to bardzo przejrzysty gest dotyczący granicy. Pochód pogrzebowy zatrzymywał się obok kapliczki lub krzyża, na granicy wsi — to było miejsce pożegnania zmarłego z wioskową wspólnotą. Rzucanie ziemi na trumnę wyznacza inny moment graniczny, w którym następuje ostateczne oddzielenie żywych od zmarłego (wedle wierzeń to wtedy dusza opuszcza ciało). Do rytuałów włączania należą te czynności, które mają za zadanie wyzwolenie duszy. Zatem — otwieranie okien, robienie specjalnych otworów (dużo uwagi tym zwyczajom poświęcił A. Fischer). Także rytualne mycie, ubieranie, wyposażanie w określone przedmioty mają na celu przygotować zmarłego do pobytu na tamtym świecie, „włączyć" go tam.

Dziś mamy skłonność do traktowania pogrzebu tylko jako pożegnania bliskiej osoby. Ten swoisty redukcjonizm to znak czasów, w których żyjemy (o zmianach w podejściu do

zagadnienia śmierci powiem więcej poniżej). Ale przecież obrzęd pogrzebowy miał wymiar dużo szerszy. "Jak wiadomo w społecznościach tradycyjnych śmierć uważana była za *rzeczywistą* tylko wtedy, gdy należycie zostaną dopełnione ceremonie funeralne" **[12]**. Śmierć fizjologiczna to jakby zaledwie początek, znak, że należy dokonać aktu „stworzenia" nowej osobowości zmarłego. Eliade postrzega zatem ceremonie związane ze śmiercią w sposób, w którym śmierć jest formą inicjacji, drugimi narodzinami stworzonymi rytualnie, przejściem do innej płaszczyzny. Zauważając związek rytów pogrzebowych z rytami inicjacji powiada, że w inicjacji mamy do czynienia niejako z antycypacją śmierci — o tyle, o ile najistotniejszym momentem jest „nabycie" sposobu *bycia duchem* (a czyż nie duchem staje się człowiek po fizycznej śmierci?). Symbole i metafory powstałe wskutek uznania umierania za wzorcowy model *wszelkiej przemiany*, gdzie śmierć = przeobrażenie człowieka w ducha, przeniknęły do innych ceremonii przejścia. Z drugiej strony akt śmierci wyrażany jest za pomocą obrazów i symboli związanych z narodzinami, odrodzeniem czy zmartwychwstaniem. Konkluzje te pozostają w zgodzie z uwagami cytowanych polskich badaczy (por. np. artykuł *Śmierć jako organizator kultury)*, choć Eliade kładzie nacisk na nieco inny aspekt. O ile jednak badacze orientacji strukturalistycznej kładą nacisk na binarność kategorii życie-śmierć, o tyle Eliade podkreśla raczej dążenie do przekroczenia opozycji na zasadach *coincidentia oppositorum*.

Skoro powiedzieliśmy już o tym, że śmierć jest zmianą formy bytowania na duchową, wypada zatrzymać się nad tym dłużej. Jeśli bowiem zapytamy „czym jest śmierć" to uzyskamy dwojaką odpowiedź. Zacytujmy w tym miejscu J. Bursztę, który przytacza odpowiedzi informatorów: „Dusza wyjdzie z ciała i człowiek nie żyje", „to uwolnienie duszy z ciała" **[13]**. Ale istnieje też inne pojęcie śmierci, w którym śmierć jest p o s t a c i ą. Zajmijmy się najpierw tym pierwszym. Śmierć jest oddzieleniem duszy od ciała. Momentem, w którym następuje „rozejście" się pierwiastków składających się na dotychczasową formę bytu. Od tego momentu człowiek staje się istotą duchową. Duszę zaś człowieka wyobrażano sobie w kulturze ludowej jako ptaka, motyla, ćmę, albo np. dym. Dusza zatem najdosłownieju l a t y w a ł az ciała, a bliscy zmarłego dysponowali środkami, by to sprawdzić: temu mianowicie służyły takie zabiegi jak rozsypywanie mąki. Dusza jednak nie od razu oddala się od ciała — stoi obok, po prawej stronie, póki nie pogrzebie się ciała **[14]**. Jeszcze jednak i w jakiś czas po pogrzebie dusza nie całkiem odchodzi od miejsca, w którym żył zmarły człowiek (w różnych regionach kontakt na styku zmarły-żywi określany jest rozmaicie: od kilku dni do kilku tygodni od zgonu).

Tu dotykamy pewnego paradoksu. Jest nim zagadnienie miejsca pobytu duszy zmarłego i jej „substancji". Badając zachowania obrzędowe, możemy bowiem stwierdzić, że postępowano tak jakby zmarły przebywał jednocześnie w dwóch miejscach — w grobie (na który nosi się pożywienie, kwiaty, albo po prostu składa wizyty) i w „krainie zmarłych" (w tym miejscu nie jest istotne czym ona jest: rajem, piekłem lub czyśćcem). Eliade powiada, że wynika to z **przedchrześcijańskiej idei ludowej**. Zmarli zatem to nie tyle czyste duchy, co raczej dusze ucieleśnione. W kulturze ludowej dusza ma wszelkie cechy zmarłego człowieka...

Jakby nie było wierzono, że przed duszą zmarłego, nim dotrze do miejsca przeznaczenia rozciąga się pewnad r o g a. Długa i ciemna, zawiła — dlatego zmarłemu daje się do rąk gromnicę (co zresztą jest paradoksem, bo wszak nie ciało wędruje po krętych drogach zaświatów, ale dusza). To na tę drogę ubiera się i wyposaża w obuwie. To dlatego, chcąc „magicznie" skrócić błądzenie duszy po zaświatach, kondukt pogrzebowy zmierza na cmentarz najkrótszą drogą. Inna wizja zakłada, że to anioł lub diabeł, zależnie od zasług zmarłego, prowadzi duszę na sąd boży albo do niedookreślonej krainy umarłych.

Jeśli zaś chodzi o sposoby obrazowania Śmierci jako postaci, to w kulturze ludowej spotykamy dwa podstawowe wizerunki: pierwszy to typ Kostuchy (zwana jest niekiedy pieszczotliwie Kostusią, albo Kostą, Kostyrą), która jest starą, chudą kobietą, suchą, kościstą, bladą, z widoczną trupią czaszką zamiast twarzy, najczęściej w białym odzieniu. Jej atrybutami są: kosa, sierp, młotek, długi nóż, oścień. Wszystkie te akcesoria służą do uśmiercania człowieka, a np. oścień do wyciągania duszy z ciała. Nieraz zaopatrzona jest w pilę do cięcia desek na trumnę, albo łopatę do kopania grobu. Wizerunek ten ukształtował się pod wpływem **kościelnej plastyki sakralnej** (od czasów średniowiecza), i taki właśnie pojawia się w bożonarodzeniowych jasełkach czy obrzędach kolędniczych.

Jeśli jednak bliżej przyjrzeć się literaturze ludowej Śmierć wygląda inaczej - jest to zapewne związane z **niechrześcijańska wizją** — to zwykła, wiejska kobieta, na pierwszy rzut oka nie wyróżniająca się niczym szczególnym. Pisze Biegeleisen: "Nasi włościanie, podobnie jak w ogóle ludy indoeuropejskie, wyobrażają sobie śmierć w postaci kobiety, na Puszczy Sandomierskiej: odzianej w białe płachty, w powiecie rzeszowskim , ratuńcu około szyji

zawitem. W pojęciu wieśniaków z lubelskiego to **[15]**.

W ludowych opowiadaniach, bajkach dot. np. spotkań ze Śmiercią tak właśnie, lub bardzo podobnie, jest obrazowana. Pojawia się nagle i tak samo nagle znika, a — jak się po czasie okazuje — nikt jej nie znał. Wraz z jej zjawieniem się i odejściem ktoś we wsi umierał **[16]**.

Podczas, gdy Kostucha uśmierca poprzez ucięcie głowy, ta druga — dusi. Ta pierwsza jest nieubłagana, zjawia się w towarzystwie anioła i diabła walczących o duszę zmarłego; ta druga zjawia się samotnie i ma wiele cech i uczuć ludzkich. Śmierć-Kostucha to obraz relatywnie młodszy, zaś **ten drugi wizerunek wydaje się dużo starszy i podzielany był przez wszystkich Słowian** (Śmierć jako kobieta w bieli często łączy się też z wyobrażeniem zarazy). Ale paradoksalnie — choć tak właśnie jest obrazowana Śmierć w ludowych opowieściach, gdy zapytać „jak wygląda śmierć" podawane są opisy zgodne z ikonografią śmierci-kościotrupa. I nie znajdziemy wizerunków Śmierci jako kobiety w bieli w plastyce ludowej, w odróżnieniu od Kostuchy obecnej w czy to w rzeźbie czy w przedstawieniach teatralnych... „Jak więc widzimy istnieją dwie koncepcje atropomorficznego przedstawiania śmierci. Oba te wyobrażenia współistnieją ze sobą (...) a ich dwoistość, zgoła przeciwstawność nie budzi żadnych zastrzeżeń, nie wywołuje żadnych wątpliwości. Śmierć chłopska, ta po ludzku pojęta wiejska kobieta o ludzkich cechach fizycznych i psychicznych, niewiele ma wspólnego z budzącą grozę kościotrupem z kosą" — pisze A.Kowalska-Lewicka **[17]**. Oba wizerunki funkcjonowały obok siebie — następowała nawet ich kontaminacja.

Śmierć jednak nie działa samodzielnie, to od Boga dostaje polecenie, jest kimś w rodzaju posłańca i narzędziem przeznaczenia (za niewykonanie polecenia może nawet zostać ukarana). Śmierć z opowiadań ludowych (zatem raczej Śmierć-kobieta w bieli, niż Kostucha) za pomoc potrafi się odwdzięczyć, można się też okupić — np. nakarmić ją, dać jej podarunek, albo i oszukać, złapać i zamknąć. Śmierć można zmylić — wiadomo, że się ukazuje — jeśli stoi w nogach łóżka — to znak, że chory wyzdrowieje, jeśli u wezgłowia — to na pewno umrze — wystarczyło zatem odwrócić łóżko. Stosowano wobec niej pewne apotropaiony, moc ochronną miały np. konwalie albo parę ziaren pieprzu z gorczyca zagryzionych na czczo.

Owe dwa opisane wyżej wizerunki, aczkolwiek najczęstsze, nie są jedyne. Na Podhalu widziano Śmierć pod jeszcze inna postacią — pod postacią Triady trzech posępnych, chudych kobiet. A nieraz mogła też „wcielić się" w postać Żyda, Księdza, Młodej Dziewczyny czy Czarnego Anioła (pod wpływem literatury żydowskiej). Dość rzadko widziana jest jako ubrana w czarny surdut albo frak, bywa że z cylindrem na głowie — wtedy przybiera postać nie kobiecą, lecz męską. W podaniach śląskich śmierć przybiera postać skurczonego staruszka, który chodzi po domach i prosi o jałmużnę, a kto jej nie odmówi ma zapewnione długie życie.

Nietrudno zauważyć, iż Żyd, Ksiądz, Dziewczyna, postać „miastowo" ubrana we frak — to postaci szczególne, każda bowiem jest naznaczona innością, nie jest *taka, jak my*. Jednym słowem są *obce* (a takie najporęczniej, by się tak wyrazić, demonizować...). Na marginesie warto pokusić się o słowo polemiki z przytaczaną przez nas autorką opisującą postać Śmierci jako zwykłej kobiety w bieli. Bo czyż rzeczywiście „zwyczajność" wyczerpuje jej istotę? Nie jest przecież pozbawiona cech sytuujących ja po stronie *innego, obcego*. Taką cechą jest chociażby milczenie, swoista „niemota", a też to, że „nikt jej nie zna" podkreśla jej przybycie *skądinąd*, nie z naszego świata. Jako obca, „nieczysta", ma kłopoty z przechodzeniem przez wodę, w opowiadaniach ludowych pojawia się nieraz motyw przewożenia bądź przenoszenia Śmierci przez ludzi (przenosi się ją, choć nic nie waży, nie ma wszak ciała materialnego).

Teriomorficzne postaci samej Śmierci, albo jej pomocnicy to pies i kot. Jako kot Śmierć ukazuje się głównie dzieciom. Widywano ją jednak także pod postacią gęsi, białej wrony, a nawet światełka, słupa dymu. Ale zdarzają się i takie opinie ludowe, które podaje Biegeleisen : „W co tylko chce, w to się przemienić może" **[18]**. Miała zatem Śmierć zdolność zmieniania kształtów, która wydaje się być obrazowym przedstawieniem przekonania o jej wszechobecności. Jest przy tym w „normalnych" warunkach niewidzialna — ukazuje się tylko wybranym, głównie tym, którym pisane jest umrzeć.

Śmierć zjawia się wieczorna porą, w przeddzień mającego nastąpić zgonu. Trzykrotnie puka w okna i tyleż razy wzywa człowieka mającego umrzeć po imieniu — po czym zadaje cios śmiertelny. "Gdy nastaje czas śmierci, to znaczy, gdy śmierć , zapowiadają ja na ogół jakieś znaki" **[19]**. Coś trzaska w kominie, coś stuka, pęka szyba, urywa się waga od zegar. Pewne zwierzęta były uważane za specjalnie predysponowane do odczuwania jej bliskiej obecności (jako, że i one pochodzą z „innego świata") - wymienić tu można w pierwszym rzędzie psa, którego wycie zapowiadało czyjąś śmierć. Ale i koń, który grzebie kopytami albo odwracający

łeb w określonym kierunku, kret ryjący pod oknem chorego wróży mu niechybna śmierć, sowa pohukująca na dachu (jak wierzono mówiąca: "pójdź", "pójdź"), kruk, puszczyk, puchacz (wszystkie wymienione na końcu ptaki są aktywne nocą i z tej racji m u s i a ł y nabrać określonych, złowieszczych konotacji).

To spersonifikowane pojęcie śmierci coraz bardziej się zaciera na rzecz samego faktu śmierci, jakim jest (por. wyżej) rozłączenie ciała i duszy.

Słowa „śmierć" nie wypowiadało się — istniała swoista tabuizacja słowa, zwano ją różnymi imionami, np. Basia (Mazowsze), Kasia (Wielkopolska), Zosia (Małopolska). A przecież wielu badaczy podkreśla, że w środowisku wiejskim nie znano leku przed śmiercią w starości; jeśli można mówić o niepokojach o jakie przyprawiała śmierć, to raczej w przypadku śmierci nagłych, gdy zmarły nie zdążył dopełnić odpowiednich rytuałów. Istniało poczucie poddania się doli, woli bożej, boskim wyrokom. Wierzono, że po dobrym życiu i dopełnieniu obowiązujących tradycją obrzędów po śmierci czeka „tam" raj. Istniało swoiste poczucie sprawiedliwości. Tylko śmierć nagła, dziecka, osoby nie ochrzczonej, panny, napawała strachem, a tę kategorię osób łączy jedno — nie przeszły pełnego cyklu życia. Istotny był też rodzaj śmierci — utopienie, uderzenie pioruna, śmierć tragiczna, nagła, w wypadku nie mieściły się w porządku świata, dlatego osoby, którym dana była taka lub podobna śmierć „wpisywane" były po stronie orbis exterior, dlatego budziły po śmierci grozę i nabywały cech demonicznych.

Przypisy:

[1] A. Z a d r o ż y ń s k a, Światy, zaświaty. O tradycji świętowania w Polsce, Warszawa 2000, s. 248.

[2] A. B r e n c z, Polska obrzędowość pogrzebowa jako obrzęd przejścia, "Lud", t. 71 : 1987, s. 219.

[3] M. E l i a d e, Wprowadzenie do mitologii śmierci, "Pismo literacko-artystyczne" nr 2 : 1988, s. 113 i 124

[4] J. B a r t m i ń s k i (red.), Słownik stereotypów i symboli ludowych, t. 1, Lublin 1999, s. 41.

[5] Ibidem, s. 50

[6] Badacze przypuszczają, że Słowianie wierzyli, iż dusza po śmierci pogrąża się w wodzie, stąd wynikał zakaz używania wody, która była w domu w momencie czyjejś śmierci, obecny także w kulturze ludowej.

[7] Zadrożyńska op. cit., s. 258

[8] J. T o k a r s k a, J. S. W a s i l e w s k i, M. Z m y s ł o w s k a, Śmierć jako organizator kultury, "Etnografia Polska", t XXVI : 1982, z. 1, s. 79.

[9] M. M a j e r c z y k, Binarna opozycja semantyczna "tu" i "tam" w konstruowaniu wizji świata pozagrobowego (fazaprzejścia). Region Karpat, "PSL Konteksty", nr 3-4 : 1996, s. 98

[10] B r e n c z, op. cit., s 222

[11] Majerczyk, op.cit., s. 99

[12] E l i a d e, op. cit., s. 114

[13] J. B u r s z ta, Zwyczaje i obrzędy pogrzebowe, [w:] Kultura ludowa Wielkopolski (praca zbiorowa), Poznań 1967, t 3, s. 178

[14] H. B i e g e l e i s e n, Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego, Warszawa 1930, s. 43

[15] B i e g e l e i s e n,op. cit., s. 1. Biały kolor, a nie czarny, był wcześniej, wedle niektórych badaczy (por. Moszyński), kolorem żałoby. Być może to za daleko idące przypuszczenie, ale nadmieńmy, że w obrębie kultury greckiej, celtyckiej i in. istniała postać bogini śmierci jako tzw. Białej Bogini, zwanej w Egei Leukoteą (zob. R. Graves, Biała Bogini, Warszawa 2000), czy zatem możemy domyślać się zapożyczenia?

[16] A. K o w a l s k a-L e w i c k a, Ludowe wyobrażenia śmierci, "PSL Konteksty", nr 1-2 : 1986, s. 26

[17] Ibidem.

[18] B i e g e l e i s e n, op. cit., s. 2

[19] Z a d r o ż y ń s k a, op. cit., s. 252

Joanna Żak-Bucholc
Zajmuje się etnologią i religioznawstem. Publikowała m.in. w: 'ALBO albo Inspiracje Jungowskie'; 'Nie z tej ziemi'; 'Czwarty Wymiar'; 'Tytuł'.

Pokaż inne teksty autora

(Publikacja: 09-09-2002 Ostatnia zmiana: 06-09-2003)
Oryginał.. (http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1882)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz
Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane
w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym,
w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych
do tej witryny i jakiejkolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera**.

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl