

ANDRZEJ BRENCZ
UAM Poznań

POLSKA OBRZĘDOWOŚĆ POGRZEBOWA JAKO OBRZĘD PRZEJŚCIA

Jednym z podstawowych pytań, na które próbowali znaleźć odpowiedź następcy Durkheima, antropolodzy społeczni, dotyczyło kwestii sposobu odzwierciedlania przez rytuał stosunków społecznych. Określano rytuał jako sposób ustanawiania, odnawiania, czy umacniania tradycyjnych więzi społecznych. Twierdzono, że poprzez rytuał wyrażane są konflikty, bądź odzwierciedlane role społeczne.

Współczesna antropologia podkreśla komunikacyjną rolę rytuału. Pod pojęciem tym najczęściej rozumie tradycyjnie utwierdzone wzory zachowania, za pośrednictwem których przekazywane są nakazy społeczne. Każda rytualna aktywność, to szereg symboli, w postaci: przedmiotów, czynności, zdarzeń, które posiadają swój wizualny, werbalny, przestrzenny i czasowy wymiar i które się jednocześnie uzewnętrzniają i kondensują w jedno przeżycie.

Celem obrzędów religijnych jest ukazanie relacji między fizycznym doświadczeniem, normami społecznymi, zasadami i systemem wartości społecznych, na których opiera się struktura społeczna, a światem nadzmysłowym, irracjonalnym z drugiej strony (E. Leach, 14 - 81). Jeżeli przyjmiemy, że każdy system społeczno-kulturowy stanowi koherentny zespół zintegrowanych zjawisk, między którymi istnieją określone relacje tworząc w ten sposób funkcjonalną całość, to dla zachowania trwałości tego systemu niezmiernie ważna jest stabilność zjawisk i zachowań. Człowiek wnosi do pozornie niezrozumiałego świata odpowiedni konceptualny system, porządek logiczny systematyzujący wszystkie elementy. Otaczające go zjawiska, istoty, przedmioty i zdarzenia należy odpowiednio zaklasyfikować i określić wyraźnie nieprzekraczalne granice między nimi. Zdaniem E. Leacha, poprzez stworzenie takiego systemu człowiek redukuje swoją bezradność i niepewność wynikającą z niewiadomej i równocześnie tworzy podstawy funkcjonowania systemu społeczno-kulturowego, do którego przynależy (E. Leach, 30 - 45).

Życie społeczne podlega nieustannym zmianom, charakteryzuje je pewna dynamika. Zmiany te mogą się dokonywać w makroskali, w toku dziejów historycznych, i w mikroskali, w określonym wycinku czaso-

wym. Dotyczyć może tylko wycinka danej struktury, bądź znacznego jej fragmentu. Każda taka zmiana to przejście przez ustalone i jasno sprecyzowane granice, pociągające za sobą jednak naruszenie istniejącego porządku i może doprowadzić w konsekwencji do zachwiania stabilnego układu. Należy ją w związku z tym przeprowadzić w taki sposób, by powrócić do punktu wyjścia, przywrócić stan pierwotny. W celu uniknięcia potencjalnego zagrożenia, jakie może ona wywołać, sposób jej przeprowadzenia musi być bardzo dokładnie określony i kontrolowany. Warunki te spełniają rytuały, stanowiące jednocześnie elementy strukturyzujące procesy kulturowo-historyczne. Rytuały stanowią „... szczególnie dramatyczną próbę, by pojedynczą część składową życia w pełni twardo kontrolować i wprowadzać w określony porządek...” (S. F. Moore B. G. Myerhoff, 117).

Na grupę rytuałów, które towarzyszą i regulują zmiany społeczne, zwrócił uwagę na początku naszego wieku A. Van Gennep, tworząc koncepcję *rites de passage*. Liczne późniejsze prace wykazały, że koncepcja ta, a raczej jej schemat, jest niezwykle przydatny w badaniach rytuałów, jednakże model stworzony przez jej autora należy traktować tylko jako pewną propozycję stanowiącą punkt wyjścia. We współczesnej antropologii, zwłaszcza brytyjskiej, została poddana wielu zmianom i modyfikacjom. Szczególny wkład wniosły prace Edmunda Leacha, Victora Turnera i Terensa Turnera. Niektóre z założeń tych autorów okazały się w badaniach obrzędów pogrzebowych szczególnie przydatne.

E. Leach wskazał na znaczenie granic czasowych i przestrzennych, spełniających ważną funkcję w symbolicznej organizacji świata. Ludzie, tworząc określone klasyfikacje, systemy czy kategorie porządkujące, wyznaczają jednocześnie pewne granice w czasie i przestrzeni. Człowiek dzieli tok życia na pewne odcinki czasowe. Między nimi występują interwały, odcinki nie posiadające wymiaru czasowego. Zmiany społeczne przebiegają w tych interwałach, a więc odbywają się poza czasem. Granice, które czasowo oraz przestrzennie rozdzielają zjawisko, są z natury rzeczy niejasne, dwuznaczne i niebezpieczne. Wyznaczają one i stymulują aktywność rytualną, stanowiąc jednocześnie punkt określający początek i koniec każdego z okresów. Różnice jakie istnieją między dokładnie określoną przestrzenią społeczną i czasem, a granicą która je dzieli, Leach wyraził w szeregu metafor: czas normalny—czas nienormalny, kategorie wyraźne—kategorie niewyraźne, profanum—sacrum, w środku skraju (E. Leach, 30 - 45).

Uzupełniając teorię *rites de passage* T. Turner doszukiwał się odpowiedzi i wyjaśnienia problemu, dlaczego przejście odbywa się w trzech fazach i z czym należy wiązać odmienną charakterystykę fazy granicznej. Interesował go szczególnie problem relacji między strukturą rytuału

a przejściem społecznym. W swych dociekaniach jako punkt wyjścia obiera charakter, naturę społecznej struktury. Tworząc model obrzędów przejścia zwrócił uwagę na fakt, że strukturę społeczną należy rozumieć jako dynamiczne, hierarchiczne relacje zachodzące między różnymi płaszczyznami (poziomami) struktury. Normatywny porządek społeczny, składający się z kontrastujących, wzajemnie wykluczających się kategorii, tworzy niższy poziom struktury. Poziom wyższy stanowi wspólna podstawa jednocząca kategorie niższego poziomu, sposoby zmian i zasady na jakich się opierają. Między tymi poziomami istnieje wzajemna zależność. Rytuał musi się opierać na tych samych strukturalnych i dynamicznych właściwościach społeczności, musi uosabiać procesy społeczne. Klucz pozwalający na rozumienie rytuału jako formy akcji społecznej i symbolicznej struktury tkwi w rozumieniu społecznych potrzeb. Symbole, z których się korzysta, obrazują równocześnie sytuację wyjściową i wejściową, dalej, różnice między nimi, przyczynę powstania granic, jak i przejście z jednej sytuacji do drugiej. Te symbole umożliwiają ludziom, którzy podlegają obrzędowi przejścia, jak i społeczności, do której powracają ze zmienionym statusem, przystosować się do zachodzących zmian stanowiących cel rytuału. Rytuał obejmuje stan wyjściowy, stan końcowy oraz fazę przejścia, stanowiącą bezpośredni wyraz zasad transformacyjnych, stanowiących podstawę i mechanizm przejścia społecznego (T. Turner, 53-70). Należy jeszcze dodać, że zdaniem T. Turnera, treść fazy granicznej jest z reguły bardzo różnorodna i zależy od konkretnej sytuacji społecznej, to znaczy od rodzaju przejścia, z którym związany jest rytuał i od specyfiki społeczno-kulturowego kontekstu.

Natomiast V. Turner wychodzi od założenia, że wszystkie społeczności posiadają podobną strukturę, opierającą się na funkcjonowaniu dwóch przeciwstawnych modeli zachowania. Z jednej strony występuje struktura społeczne, której wszystkie elementy (miejsce, rola itd.) są jasno określone przez wartości, normy, interesy społeczne, z drugiej zaś występuje *communitas*, stan egalitarny, w którym jednostka jest okresowo uwolniona od przypisanej pozycji. Według V. Turnera życie społeczne, to dialektyczny proces stale zmieniającej się fazy struktury i fazy *communitas*, dyferencjacji i homogeniczności. Obrzędy przejścia umożliwiają osobnikowi okresowo wyjść ze stanu podlegającego prawom struktury i wejść w stan *communitas*. Ta możliwość rytualnej wymiany wpływa na umacnianie się wartości stanowiących podstawę społeczną i ponowne przywracanie zasady hierarchii (V. Turner, 95 - 97, 164 - 168, 177 - 179).

W oparciu powyższe stwierdzenia należy dokonać próby charakterystyki zjawiska kulturowego określanego w literaturze jako obrzęd pogrzebowy.

Jednym z krytycznych momentów w życiu społecznym, to śmierć

członka grupy. Strach przed zmarłym, zjawisko śmierci, dusza, instynkt samozachowawczy, rozmaite konflikty pojawiające się w tym momencie, to czynniki zagrażające istnieniu podstawowych wartości i egzystencji grupy (B. Malinowski, 422 - 428; E. Durkheim, 571). Ten moment musi być przewyciężony poprzez odpowiedni obrzęd. Poprzez obrzęd pogrzebowy można rozumieć kompleks obowiązujących, ustanowionych tradycyjnie i przyjętych przez społeczność form zachowania symbolicznego (por. M. Prościć Dvornić, 41). Przedstawia on system różnorodnych form czynności stanowiących odpowiedź na różnorodne problemy i potrzeby związane ze śmiercią, jakich wymaga społeczność. Z każdym systemem społeczno-kulturowym związana jest specyficzna forma obrzędu, która jednocześnie odzwierciedla wierzenia stanowiące podstawę obrzędu, jak i motywy i wartości, na których opiera się ten system.

Śmierć jako zjawisko i obrzęd jako ogólnoludzka odpowiedź na stan zagrożenia (mimo iż niektóre formy zachowania i czynności są zróżnicowane), doprowadziły do tego, że obrzędy te w swych zasadniczych rysach, motywach i celach wykazują na całym świecie zdumiewające podobieństwo (B. Malinowski, 423). U podstaw obrzędów pogrzebowych wszystkich ludów leżą dwa przeciwstawne dążenia; chęć zatrzymania zmarłego, i dążenie do uwolnienia się od niego (S. A. Tokarijev, 152). Jawią się one z jednej strony w postaci uczucia żalu, z drugiej zaś w formie instynktownego uczucia strachu. Stąd wynika dwojaki stosunek żywych wobec zmarłego: równolegle występuje próba zerwania wszystkich więzi oraz tendencja do utrzymania tych więzi w zmienionej formie.

Śmierć człowieka, będąca sama w sobie sprawą jednostki, przekształca się w wydarzenie, w którym uczestniczy grupa społeczna. Obrzędy związane ze śmiercią posiadają więc znaczenie i konsekwencje społeczne. Poprzez aktywność rytualną przeprowadzoną według wyraźnie określonego wzoru, zachowanie ludzi będących pod wpływem strachu, osamotnionych, zdezorientowanych, zostaje uregulowane i poddane kontroli, by nie kolidowało z interesem i potrzebami grupy.

W obrzędzie pogrzebowym dominują dwie zasady: obowiązek uwolnienia grupy od ciała zmarłego, dla którego nie ma już miejsca między żywymi i udzielenie ludziom, których łączyły ze zmarłym określone więzi, pomocy, mającej załagodzić następstwa nieszczęścia, które ich spotkało. Jednocześnie, poprzez odpowiednie postępowanie, następuje przystosowanie całej grupy społecznej do nowej sytuacji. Wiele sposobów realizacji ma charakter uniwersalny.

W obrzędach pogrzebowych tło wierzeniowe odgrywa istotną rolę. Niezależnie od denominacji konfesyjnej, europejskie obrzędy pogrzebowe, w tym i polskie, opierają się z jednej strony o zasady obowiązującej religii, standaryzowane przez przepisy liturgiczne, z drugiej zaś opierają się na

reliktach dawnych wierzeń i wyobrażeń eschatologicznych. Oba te systemy, zwane tutaj umownie religią, wskazują na środki, jakimi rytuał, jeżeli zostanie prawidłowo przeprowadzony, może osiągnąć pożądane rezultaty (por. S. F. Moore i B.G. Myerhoff, 125).

Religijne wyobrażenia eschatologiczne opierają się na animistycznym spojrzeniu na świat (B. Malinowski, 426). Śmierć nie oznacza końca istnienia, lecz stanowi tylko moment, w którym dusza rozstaje się z ciałem i rozpoczyna inne, nie cielesne bytowanie. Dusza człowieka żyje po jego śmierci fizycznej, nadal należy do wspólnoty społecznej, partycypuje w całokształcie życia. Wspólnotę społeczną stanowi zespół żywych i zmarłych jej członków (L. Lévi-Bruhl, 46 - 47).

Jak już wspomniano, człowiek instynktownie lęka się zmarłego, jako czegoś nieczystego, niebezpiecznego, wzbudzającego grozę, a jednocześnie jest w dalszym ciągu emocjonalnie i społecznie z nim związany. Czy przeżywać będzie uczucie strachu, czy odczucie przywiązania, zależy to będzie w dużej mierze od charakteru systemu religijnego, przyjętego w danej grupie (K. Birekt-Smith, 364 i n.; S. A. Tokariev, 188). Zmarły może być dla społeczności dobry bądź zły, może pomóc, bądź zaszkodzić. Potencjalna pomoc, bądź szkoda jaką może wyrządzić, zależy od postawy żywych wobec zmarłego i jego duszy. Stąd zachowania członków społeczności, do której należał zmarły, motywowane są przede wszystkim chęcią uregulowania relacji między zmarłym, a społecznością. Zachowania te mają na celu całkowite zerwanie jakichkolwiek więzi ze zmarłym, by uchronić społeczność od niszczącego i zgubnego wpływu, ale jednocześnie mają na celu przedłużenie i podtrzymanie fikcyjnych więzi, by umożliwić zmarłemu i jego duszy egzystencję pośmiertną i z tego względu spodziewać się określonych korzyści.

Zachowania, sposoby postępowania zależne są bezpośrednio od wyobrażeń o duszy zmarłego, a wyobrażenia te na terenie Polski, mimo niwelacyjnego działania zasad religii katolickiej, są zróżnicowane. Charakterystyczna dla niższych form świadomości heterogeniczność wyobrażeń o duszy zmarłego Lévi-Bruhl objaśnia obojętnością wobec logicznych sprzeczności. Umożliwia to dawnym zjawiskom przetrwanie i istnienie obok nowych, często wzajemnie przeciwstawnych sobie (L. Lévi-Bruhl, 55 - 56). Jeżeli ta hipoteza jest prawdziwa, to oznacza, że niektóre z wyobrażeń o duszy zmarłego, znane z terenów Polski, powstały w różnych fazach rozwoju koncepcji eschatologicznych. Różnice w ich treści wskazują na różnice w pochodzeniu. Wraz powstaniem nowych wyobrażeń o duszy zmarłego powstają odpowiednie nowe normy zachowania, poprzez które reguluje się w zmieniony sposób relacje między duszą, a społecznością, zgodnie z sumą dotychczasowych wyobrażeń. Praktyki dawne jak i nowe, powstałe o chrześcijański imperatyw „umarłych grzebać” wraz z całym ry-

tuałem, nakazują, by ciało, w którym przebywała dusza, pochować w określony i dostojny sposób, a także zrealizować wszystkie te obrzędy, które zabezpieczą pośmiertną egzystencję duszy.

Podstawowym obowiązkiem rodziny i grupy społecznej jest realizacja obrzędu zgodnie ze wszystkimi obowiązującymi zasadami. Towarzyszy temu przekonanie, że nie powinno zdarzyć się coś nieprzewidzianego, że nic nie może zakłócić toku obrzędu. To przekonanie działa uspokajająco i przywraca równowagę (por. B. Malinowski, *Zwyczaj...*, 334).

Powszechne jest wierzenie, że ciało zmarłego jest „nieczyste” w związku z tym jakikolwiek kontakt bezpośredni, bądź przebywanie w pobliżu, stanowi potencjalne niebezpieczeństwo dla żywych, a szczególnie zaś dla najbliższych. Istnieje szereg nakazów i zakazów chroniących żywych od szkodliwego wpływu zmarłego i praktyk mających zmusić dusze zmarłego do opuszczenia ciała i świata ziemskiego. Wszystkie te środki ostrożności niezbędne są w sytuacjach, kiedy człowiek wchodzi w kontakt z siłami nadprzyrodzonymi, pozostającymi poza jakąkolwiek kontrolą i rozumieniem. Związek ze zmarłym i jego duszą winien trwać tylko w okresie, kiedy dusza jest jeszcze na ziemi, do chwili jej odejścia na drugi świat, do miejsca wiecznego przebywania.

Według wierzeń ludowych z terenów Polski, czas pobytu duszy na ziemi jest bardzo zróżnicowany. Na zróżnicowanie to wpływ wywarły późniejsze chrześcijańskie modyfikacje wyobrażeń eschatologicznych. Według słowiańskich wierzeń ludowych, z obszarów o dominacji religii prawosławnej, dusza przebywa na ziemi przez okres jednego roku, przy czym intensywność oddziaływania duszy na świat żywych i stopień niebezpieczeństwa stąd wynikający, sukcesywnie maleje po pochówku. Jako niebezpieczny uważany jest powszechnie okres czterdziestu dni po śmierci. Na obszarach o dominacji religii katolickiej, okres ten wynosi najczęściej trzydzieści dni, przy czym istnieje duże zróżnicowanie regionalne (A. Fischer, 324 - 331, por. także K. Ranke, 45 - 46). W okresie tym mamy do czynienia z rozbudowanym systemem obrzędów oczyszczających.

Jeżeli cykl obrzędów pogrzebowych rozpatrywać będziemy z punktu widzenia obrzędów przejścia, to w oparciu o powyższe uwagi można wydzielić i scharakteryzować kilka form społecznych przejść związanych ze zmianą statusu poszczególnych osób lub grup. Dotyczy to osoby zmarłego i jego duszy, najbliższej rodziny oraz krewnych, a także społeczności, z którą związany był zmarły. Zmarły zakończył okres wędrówki ziemskiej, okres pobytu w świecie rzeczywistym, zmienia status żywego członka społeczności na status członka zmarłego. Charakterystyczna jest forma przeniesienia ciała na miejsce spoczynku innych zmarłych członków społeczności i odprawienie jego duszy na tamten świat w myśl reguł i zasad zbudowanych w oparciu o obowiązującą eschatologię.

Najbliższa rodzina i krewni w strukturze społecznej przechodzą ze stanu normalnego (*profanum*) w stan pogrążonych w żałobie, a po upływie określonego czasu powracają do stanu normalnego. Śmierć wywołuje także bezpośrednio zmiany w strukturze społecznej: żona, czy mąż osoby zmarłej zmieniają status przechodzą w status owdowiałych, dziecko otrzymuje status sieroty (pólsieroty), śmierć gospodarza przynosi zmianę ról, itd.

Szczególne znaczenie, choć w polskiej obrzędowości już nieco zatarte, ma obrzęd pogrzebowy dla całej społeczności. Społeczność ta musi przejść przez okres potencjalnie dlań niebezpieczny, wynikający z zagrożenia rozpadu jej struktury, a także musi urzeczywistnić zmianę jaka zaszła w jej strukturze w związku z stratą jednego z jej członków, wykluczyć go i przejąć członków rodziny w ramach ich nowych statusów.

Obrzędy pogrzebowe miały szczególne znaczenie w okresie wspólnoty rodowej. Stanowiły ważny moment kohezji wspólnoty. Szczególnie uwidacznia się to w obrzędowości pogrzebowej Słowiańszczyzny południowej. Według Čajkanovicia, we współczesnej obrzędowości znaleźć można potwierdzenie tezy, że na tym terenie obrzęd pogrzebowy związany był ze wspólnotą rodową. Mimo, iż najwięcej zakazów i nakazów związanych jest z rodziną, domownikami, na terenach, gdzie długo przetrwały resztki wspólnoty rodowej, pewnymi restrykcjami objęta jest szersza wspólnota rodowa, czy nawet plemię. Obecnie obejmuje całą wieś (Čajkanović, 143 - 145). Z powyższych ustaleń wysunąć można wniosek, że w obrzędzie pogrzebowym zawarta jest nie tylko odpowiedź na sytuacje wynikające z zetknięcia ludzi z siłami nadprzyrodzonymi, lecz także odpowiedzi na powstałe potrzeby szeregu transformacji w ramach struktury społeczności.

Jak już wspomniano, jednym z podstawowych obowiązków żyjących wobec zmarłego jest zerwanie wszystkich dotychczasowych związków, nawiązanie nowych relacji zmarły—żywi, zgodnie z obowiązującymi przepisami. Proces ten rozpoczynają rozbudowane obrzędy wyłączenia. Nie stanowią one jednego określonego aktu lecz rozwijają się sukcesywnie, przechodząc przez kilka etapów. W obrzędzie pogrzebowym wydzielone są następujące fazy: zmarły zostaje odseperowany od żyjących, od domowników, dalej przedmiotów, a więc od rodziny i domu, następnie od społeczności i świata żywych.

Początki obrzędu wyłączenia rozpoczynają się w chwili zgonu. Powszecznie praktykowany jest zwyczaj pojednania zmarłego z żywymi. Religia katolicka wprowadziła do wyobrażeń eschatologicznych dwa elementy: grzechu (będącego naruszeniem zakazów etycznych) i nagrody (w przyszłym życiu, jako wyrównanie za uczynki człowieka w życiu doczesnym) (H. Łowmiański, 29). W związku z tym, pojednanie to traktowane jest jako swoista forma ekspiracji. Jednak wzajemne przebaczenie sobie

wyrządzonych krzywd, zatargów, pozbywanie się uczucia urazy, ma także na celu przywrócenie równowagi w świadomości ludzi i zatarcie różnic, które stanowiłyby ewentualną przeszkodę w wędrówce duszy na tamten świat.

Obrzędy wyłączenia nasilają się w chwili śmierci. Mamy tutaj do czynienia z praktykami, które wyraźnie podkreślają powstanie granicy między czasem normalnym i normalnym tokiem czynności i zachowań ludzi a okresem rytualnym. Należą tutaj nakazy zachowania ciszy, dzwonienie, budzenie śpiących domowników, przerwanie czynności gospodarczych. O. Kolberg zanotował w zeszłym stuleciu: „Jak kto umrze, to mu się najprzód dzwoni w kościele” (O. Kolberg, t. 10, 77). Zwyczaj dzwonienia dzwonkiem według zwyczajów zanotowanych w połowie naszego stulecia, miał ułatwić zgon (dzwonek dla konających) (K. Kwaśniewicz, 110). Dźwięk w rytuałach przejścia uznawany jest jako oznaka granicy (E. Leach, 63; por. I. Kovačević, 21 - 32). Uderzanie w dzwony oznacza granicę między *profanum*, a *sacrum*, wyznacza początek zachowania rytualnego. Wszystkie wymienione praktyki, zmodyfikowane już na początku XX wieku, oznaczały początek czasu rytualnego, w którym następuje wyraźne fizyczne i rytualne oddzielenie zmarłego od żywych. Wszystkie sprzęty, przedmioty mające bezpośredni kontakt ze zmarłym zostają zniszczone, bądź porzucone. J. Burszta omawiając zwyczaje i obrzędy pogrzebowe na terenie Wielkopolski pisze: „... Kolejny cykl czynności i zabiegów następuje z chwilą wniesienia trumny. Zmienia się przede wszystkim urządzenie izby, wynosi łożka, stoły, krzesła, zaciemnia się okna oraz przystraja izbę zielenią i kwiatami. Trumnę ustawia się na stole... w środku izby, zawsze w ten sposób, że nogi zmarłego skierowane są ku drzwiom...” (J. Burszta, 183 - 184). Zmarłemu zostaje wydzielona osobna przestrzeń, zmieniony zostaje dotychczasowy układ, tworzy się nowy podział: przestrzeń zmarłego i przestrzeń żywych.

Wyłączanie zmarłego następuje także poprzez czynności związane z wynoszeniem z domu. Wynosi się nogami do przodu, uderza trzykrotnie trumną o próg, itd. Funkcję granicy przestrzennej pełni tutaj próg domu. Czynności wykonywane przy wynoszeniu, oprócz symbolicznego uniemożliwienia powrotu zmarłego, oznacza także pożegnanie, oddzielenie zmarłego od domu i rodziny. W symboliczny sposób następowało także wyłączanie zmarłego z obszaru jego działania gospodarczego, podkreślając zakończenie pełnienia roli gospodarza. Z relacji O. Kolberga wynika, że kiedyś obnoszono trumnę dookoła podwórza i przystawano przed stajnią, oborą i chlewem (O. Kolberg, t. 10, 217).

Rzucanie ziemi na trumnę wyznacza moment graniczny, w którym zmarły i żywi rozstają się. Według powszechnych wierzeń dusza opuszcza ciało w chwili złożenia trumny i zasypywania mogiły. W polskiej obrzęd-

dowości pogrzebowej, podobnie jak na Słowiańszczyźnie, istnieje zakaz rzucania ziemi przez krewnych (A. Fischer, 342). Czynność tę wykonują tylko znajomi i sąsiedzi zmarłego. Stanowi to formę pożegnania zmarłego i oznacza rozstanie się ze wspólnotą.

Z powyższego przeglądu wynika, że proces symbolicznego zrywania więzi zmarłego ze światem żywych, przeprowadzany przez obrzędy wyłączenia, następuje stopniowo.

Równolegle z obrzędami wyłączenia przeprowadzano szereg akcji i czynności, których celem było przygotowanie w odpowiedni sposób ciała zmarłego oraz przygotowanie duszy do przejścia ze świata żywych w świat zmarłych. Rytualne wyłączenie duszy zmarłego następuje z chwilą zgonu. Przejawia się w wielu praktykach, które według wierzeń ludowych miały ułatwić zgon. Powstały one na gruncie dawnych wyobrażeń eschatologicznych, lecz zostały przekształcone pod wpływem Kościoła katolickiego. Charakterystyczne w tym względzie jest kropienie wodą święconą, odmawianie odpowiednich modlitw, dawanie do ręki zapalonej gromnicy. Stare formy, to wyjmowanie poduszki spod głowy, bądź kładzenie zmarłego na ziemi (A. Fischer, 66 - 80, J. Burszta, 181 - 182).

Do rytuałów włączania należą te czynności, które można określić za A. Fischerem jako wyzwalające duszę (otwieranie okien, robienie specjalnych otworów itd.). Do tej grupy należą także te czynności i praktyki, które wyrosły na gruncie powszechnego wierzenia, czy to genetycznie pogańskiego, czy chrześcijańskiego, że zmarły znajdzie się na tamtym świecie w takim stanie, w jakim opuścił świat żywych. Rytualne mycie, ubieranie w specjalny strój (czebieł, giezło), wyposażenie w przedmioty, a współcześnie w atrybuty religijne, mają na celu przygotowanie zmarłego do pobytu na tamtym świecie. Idea ta, towarzysząca ludzkości od dawna, wyrosła na gruncie przekonania, że życie człowieka trwa nadal w innym wymiarze, przetrwała do czasów nam współczesnych w zmodyfikowanej formie koncepcji *defuncti vivi*. Czynności te podporządkowane są nadrzędnej zasadzie, którą tak określił J. G. Frazer: „dusza, która została dobrze wyposażona i jest zadowolona, nie ma powodów, by wrócić i ukarać żywych (J. G. Frazer, 176 - 177).

Żywi i martwi należą do tej samej wspólnoty, wszak, jak pisze A. Fischer, „każdy wieśniak spoczywa najchętniej na wioskowym, rodzinnym cmentarzu” (A. Fischer, 937). W ramach tej wspólnoty stanowią dwie odrębne kategorie, przynależące do różnych światów, przedzielone wyraźnie zdefiniowanymi granicami. Dopóki między nimi nie zostaną ustanowione relacje, regulowane i określane przez rytuały, każdy kontakt na innej drodze jest nieczysty i niebezpieczny (E. Leach, 30 - 45). Jak już podkreślano niejednokrotnie, w obrzędowości pogrzebowej wyraźnie zaznaczone zostało dwojakie zachowanie żywych wobec zmarłego; z jednej

strony dążenie do zerwania więzi, z drugiej zaś troska o jego duszę i zachowanie wobec niego gdy jest jeszcze obecny. Zmarły i jego dusza są od chwili zgonu do pogrzebu między żywymi, lecz tutaj nie ma już dla niego miejsca, musi być wyłączony z kręgu żywych, a nie należy jeszcze do świata zmarłych. Jego status, rola, stosunek do żyjących, nie są jeszcze określone i zdefiniowane. Podlega w tym okresie oddziaływaniu zasad transformacyjnych, w ramach których odbywa się przejście z kategorii żywych do kategorii zmarłych. Granica między tymi kategoriami stymuluje aktywność rytualną, odpowiada w teorii obrzędów przejścia fazie granicznej. W przypadku obrzędowości pogrzebowej oznacza ona koniec statusu żywego i początek statusu zmarłego, bądź szerzej, koniec życia ziemskiego i początek życia pozagrobowego. Transformacja ta nie jest procesem jednorazowym i wyraźnie określonym. Oznacza to, że nie kończy się ona w momencie pogrzebu, lecz trwa tak długo, aż zostaną wypełnione wszelkie akcje rytualne przypadające na określone odcinki czasowe, do końcowej akcji oznaczającej zakończenie żałoby. Ta akcja końcowa powoduje zmiany w strukturze rodziny i społeczności, które powracają do stanu normalnego (*profanum*).

W polskiej obrzędowości pogrzebowej, w przeciwieństwie do obszarów np. prawosławia, czy świata germańskiego, obrzędy te jawią się w formie rudymentalnej, w zasadzie jedynie w formie wspólnej uczty (*stypa*, *skórka*, *przepicie skórki* itd.), które odbywają się przy udziale rodziny i społeczności w dniu pogrzebu. Jednakże z bogatego materiału porównawczego zestawionego przez A. Fischera wynika, że uczty te odbywały się dawniej (tak jak obecnie na obszarach Kościoła prawosławnego) zwykle w 3, 7, 9, 30, 40 dniu, w pół roku oraz w rocznicę śmierci. Dokument z ksiąg grodzkich z roku 1687 dowodzi powszechności zwyczaju stypy dorocznej. Kościół katolicki odprawia mszę za zmarłych w 3, 7, 9, 30, 40 dzień oraz w rocznicę po zgonie (A. Fischer, 393).

Obrzędy przejścia związane są także z rodziną zmarłego, stanowiącą od chwili śmierci kategorię „pogrążonych w żałobie”. Dla społeczności ta kategoria może stanowić pewne zagrożenie z racji bliskiego kontaktu ze zmarłym. W związku z tym zostaje ona symbolicznie i faktycznie wyłączona z czasu normalnego (*profanum*), a także oznaczona poprzez odpowiednią formę ubioru. Nie może brać udziału w rozmaitych akcjach, które wykonuje w czasie normalnym. Dotyczy to szczególnie niektórych czynności obrzędowych związanych z obrzędowością rodzinną czy doroczną. Tryb życia rodziny ulega przekształceniu. Obowiązuje powszechnie zakaz wykonywania niektórych czynności domowych i gospodarczych, takich jak: przygotowywanie pożywienia, niektórych czynności przetwórczych oraz prac gospodarskich i polowych. W okresie żałoby nie wolno śpiewać, tańczyć, uczestniczyć w zabawach, weselu, podawać dziecka do

chrztu (por. Z. Staszczak, 108). Istnieje także rygorystycznie przestrzegany zakaz zawierania nowych związków małżeńskich. Ta forma izolacji społecznej wyznacza okres fazy granicznej, okres transformacji. Proces ponownego włączania rozwija się etapami, w miarę jak w fazie granicznej następuje modyfikacja więzi ze zmarłym i zmiana statusu społecznego. Proces przejścia, zarówno w fazie granicznej jak i w fazie włączania, wpływa na stany emocjonalne na drodze działania poszczególnych czynności, zakazów i nakazów postępowania. Pozwala na łagodne przejście, przyjęcie nowych ról i inkorporację nowego statusu (por. M. Prośić-Dvornić, 48).

W obrzędzie pogrzebowym mamy bardzo często do czynienia z działaniem dwóch potrzeb, wynikających z toku życia normalnego (*profanum*) i potrzeb rytualnych, które są sobie przeciwstawne. Z tego względu musi dojść do kompromisów, rodzina wewnętrzne obowiązki wypełnia normalnie, jak i wchodzi w normalne relacje ze społecznością, tylko niektóre formy są zredukowane i wyraźnie określone, jako charakterystyczne dla tej kategorii.

Śmierć stanowi moment krytyczny, zagrażający podstawowym wartościom i egzystencji każdej grupy społecznej. Szczególnie zagraża wartości naczelnej, jaką stanowi integracja i wzajemne powiązania (B. Malinowski, 427). Ten stan zagrożenia zostaje zmieniony przez akcję rytualną, która ma charakter łagodzący i „...może być wyrazem siły i optymizmu... w sytuacjach niebezpieczeństwa i niepokoju...” (S. F. Moore, B. Mayerhoff, 136). W obrzędach pogrzebowych społeczność uczestniczy w momentach najbardziej krytycznych, w chwili śmierci, w czuwaniu przy zmarłym i przy wyprowadzaniu zmarłego z domu i wsi na cmentarz. Uczestniczy w tych momentach, które są także krytyczne dla rodziny, a więc w tych stanach, w których granice między poszczególnymi kategoriami nie są wyraźnie określone. Dotyczy to pewnych czynności związanych bezpośrednio ze zmarłym, w ten sposób rodzina zostaje częściowo izolowana od zgubnego wpływu zwłok.

Udział społeczności w obrzędzie pogrzebowym rozpoczyna się wraz z chwilą przygotowania zwłok. Czynności wykonywali ludzie nie związani z rodziną zmarłego. Byli to najczęściej ludzie starzy, ubodzy, żebracy, dziady prośzalne itp., tworząc specjalną kategorię, posiadającą na niektórych terenach specyficzną nazwę, np. „trupiarki” (por. J. Burszta, 182, A. Fischer, 95 - 96, 107, K. Kwaśniewicz, 110). Kategorię tę stanowią osoby, które: a) zakończyły fazę reprodukcyjno-biologiczną; b) najczęściej w strukturze społecznej nie odgrywają znaczącej roli. Społeczność wyznacza więc do czynności, które są dla żywych niebezpieczne, tych reprezentantów, którzy z punktu widzenia podstawowych interesów grupy są dlań już mało przydatni. Poprzez prawidłowe przeprowadzenie akcji ry-

tualnej podnosili swój autorytet i społeczne znaczenie. Polskie materiały nie dostarczają istotnych wzmianek o obrzędowym oczyszczaniu tych ludzi po zakończeniu ceremonii pogrzebowej, czy też o ich roli w stypie.

Obowiązkiem każdego członka społeczności było pożegnanie zmarłego, uczestnictwo w kondukcie pogrzebowym i pomoc rodzinie. Nie przestrzeganie przepisów pociągało za sobą określone sankcje społeczne. Świadczą o tym liczne wierzenia związane z konduktem pogrzebowym, nakładające sankcje na ludzi nie uczestniczących w pogrzebie (A. Fischer, 322).

Na wiadomość o śmierci, przekazywanej za pośrednictwem umownych znaków, bądź poprzez oznaczenie domu żałoby, schodzili się dorośli członkowie wspólnoty lokalnej. Szczególne znaczenie ma nocne czuwanie przy zmarłym, szeroko rozpowszechnione w różnych lokalnych wariantach. Interesująca jest nazwa „puste noce” wyraźnie podkreślająca okres przejścia między różnymi stanami rzeczywistości. Społeczność uczestniczyła również w pożegnaniu zmarłego, poprzez symboliczne dotknięcie ręki zmarłego, czy też tylko trumny (J. Burszta, 187). Trumnę z domu wynosili i często nieśli na cmentarz znajomi czy sąsiedzi, stosownie do kategorii płci i wieku.

Pochód porzebowy zatrzymywał się obok kapliczki czy krzyża, lub na granicy wsi. Było to według ludowych przekonań miejsce pożegnania zmarłego ze wsią, często wygłaszano tam mowy pogrzebowe (J. Burszta, 188 - 189; A. Fischer, 290 - 291). W organizacji przestrzeni społecznej zasadniczą rolę odgrywają centrum i granica. Centrum, to miejsca kultowe, kościół, kapliczki, krzyże, stanowiące dla społeczności lokalnej symbol własnej organizacji świętości. Granica wydzielala określoną przestrzeń dla działań społeczno-religijnych i przeciwstawiała ją reszcie świata. Miejsca te były przestrzeniami koncentracji z jednej strony działań religijno-magicznych, z drugiej, wyznaczały dla społeczności lokalnej obszar identyfikacyjny (R. Tomicki, 37 - 39). Według materiałów z XIX w. na niektórych obszarach Polski rodzina rozstawiała się z konduktem pogrzebowym, ponieważ wierzono, że odprowadzenie zwłok przez krewnych na cmentarz mogłoby sprowadzić śmierć do domu (r. w. *Pogrzeb*, 322, A. Fischer, 334).

Mowy pogrzebowe, których teksty zawierały dawniej także pewne formuły magiczne, później zredukowane, stanowiły formę pożegnania zmarłego przez społeczność wiejską. Wygłaszane były przez osoby pełniące ważne role w społeczności (najzamożniejsi, bądź najlepsi gospodarze), bądź przez specjalnych mówców zwanych odpraszaczami (K. Kwaśniewicz, 115).

Akcentem finalnym było sypanie ziemi, zazwyczaj w formie trzykrotnego rzucania grudek ziemi na trumnę. Charakterystyczny jest tutaj powszechny zakaz rzucania ziemi przez rodzinę i krewnych.

Po pogrzebie rodzina urządzała poczęstunek dla uczestników pogrzebu. Ta stara tradycja kulturowa występowała na terenie Polski w dwóch formach: a) smutnej i poważnej; b) wesołej, z małymi śladami smutku i żalu (J. Burszta, 190, K. Kwaśniewicz, 115).

Z powyższego przeglądu wynika jasno, że społeczność lokalna przechodzi także przez trzy fazy. Jednakże fazy te w obrzędzie pogrzebowym nie są tak wyraźnie zaznaczone i często występują synchronicznie, nakładając się wzajemnie. Fazę wyłączania zapoczątkowuje zawiadamianie o śmierci. Szczególną jej formą jest bicie w dzwony, które traktować można jako sygnał oznajmiający społeczności o zmianie czasu normalnego w czas rytualny, nakazujący wykonanie szeregu praktyk. Przejścia przez fazę graniczną i włączania mają charakter integracyjny i zaraz po pochówku i stypie następuje przejście do stanu normalnego. Jest rzeczą charakterystyczną, że społeczność w tych obrzędach jawi się jako zintegrowana całość. W ten symboliczny sposób zostaje podkreślona negacja istniejącego kryzysu i wskazanie na możliwość przezwyciężenia wewnętrznych niebezpieczeństw, poprzez działanie zintegrowanej całości. W ten sposób, podobnie jak i w innych obrzędach, wskazuje się na podstawowe wartości o charakterze integracyjnym. Społeczność w fazie włączania, natychmiast po pogrzebie i stypie, rozpoczyna normalny tok życia, a kiedy upłynie przepisany okres czasu, w którym następuje transformacja kategorii poszczególnych jej członków, ponownie ich integruje. Generalnie, obrzęd pogrzebowy, z punktu widzenia społeczności, stanowi deklarację podstawowych wartości i ukazuje prawidłową strukturę społeczną. Między innymi określona zostaje ponownie rola rodziny, pojedynczych członków społeczności, pozycja społeczna, starszeństwo.

LITERATURA

- K. Birket-Smith 1974, *Ścieżki kultury*, Warszawa.
- J. Burszta 1967, *Zwyczaje i obrzędy pogrzebowe*, (w:) *Kultura ludowa Wielkopolski*, pr. zbior. t. III, Poznań, s. 177 - 196.
- V. Čajkanović 1924, *Studije iz religije i folklora*, „Srbski Etnografski Zbornik”, XXXI, Beograd.
- A. Fischer 1921, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów.
- J. G. Frazer 1933, *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, I, London.
- O. Kolberg 1962, *Dzieła wszystkie*, t. 10: *Poznańskie*, Wrocław—Poznań.
- I. Kovačević 1979, *Razbijanje predmeta kao graniča pojedinih faza svadbenog rituala*, (w:) *Simpozijum Seoski dani Svetana Vukosavljevića*, VII, Prijepolje.
- K. Kwaśniewicz 1981, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, (w:) *Etnografia Polski, przemiany kultury ludowej*, pr. zbior., t. II, Ossolineum, s. 89 - 126.

- L. Lévi-Bruhl 1954, *Primitivni mentalitet*, Zagrzeb.
- E. Leach 1983, *Kultura i komunikacija*, Beograd.
- H. Łowmiański 1979, *Religia Stowian i jej upadek*, Warszawa.
- B. Malinowski 1958, *Magia, nauka i religia*, (w:) *Szkice z teorii kultury*, Warszawa. 1958, *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich* (w:) *Szkice z teorii kultury*, Warszawa, s. 311 - 388.
- S. F. Moore i B. G. Myerhoff 1984, *Sekularni ritual: forme i značenja*, (w:) „Glasnik etnografskog instituta SANU”, t. XXXVIII, Beograd, s. 117 - 139.
- M. Prošić-Dvornić 1982, *Pogrebni ritual v svetlu obreda prelaza na primeru Stonskog primorja*, (w:) „Etnološki pregled”, 18, Beograd, s. 41 - 53.
- K. Ranke 1951, *Der dreissigste und verzigste Tag im Totenkultur der Indogermanen*, Helsinki.
- Z. Staszczak 1985, *Obrzęd a obyczaj*, Warszawa—Poznań.
- S. A. Tokariev 1969, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Książka i Wiedza.
- R. Tomicki 1981, *Religijność ludowa*, (w:) *Etnografia Polski, przemiany kultury ludowej*, t. II, pr. zbior. Ossolineum, s. 29 - 70.
- T. Turner 1977, *Transformation*, (w:) *Hierarchy and Transcendence*, Van Gorcum, s. 53 - 70.
- V. W. Turner 1967 *Symbols in Ndembu Ritual, The Forest of Symbols*, Lejda r.w. 1965, *Pogrzeb*, (w:) *Słownik folkloru polskiego*, pr. zbior. Warszawa s. 322.

Andrzej Brencz

THE POLISH FUNERAL RITE AS THE RITE DE PASSAGE

(summary)

It has been attempted in the paper to analyze the traditional funeral rite on the base of assumptions elaborated within British anthropology and ethnology. Conceptions of E. Leach, V. Turner and T. Turner, which refer to A. V. Genep's theory of rites de passage that is now considered classical, were the reference point.

Rites associated with death constitute an event in the life of a society, and they imply some structural changes. The problem of social transformations, which are conducted by means of rites, is particularly interesting. Funeral rites, conducted according to clearly defined patterns, determine people's behavior so that it would not interfere with primary interests and needs of the social group.

If we consider a series of funeral rites using the assumptions of the theories of rites de passage, we can separate and characterize a few forms of social passages associated with the change of the position of particular persons or groups. This concerns the dead person and his soul, his closest family and relatives, and also the society he had been in close contact with.

In Polish funeral rites, basically practices and customs directly connected with the dead person have been preserved. Traditional rite forms associated with his closest family and relatives have been changed a bit. On the basis of literature, an attempt of the analysis of the forms of passage is possible to conduct.

The dead person changes his status from a living member of the society to the status of a dead one. Characteristic is the form of transfer of the body of the dead to the place of rest of other members of the society, and in sending his soul to the other world the rules and principles established according to the binding eschatology are followed.

Close family members and relatives within the social structure transfer from the normal state (*profanum*) to the state of being plunged into mourning, and after certain time they return to the normal state. The death also causes some direct changes in social structure; the wife or the husband of the dead person becomes a widow or a widower respectively, the child acquires the status of an orphan, the death of the host brings about a change of roles, and so on.

The funeral rite is of particular importance for the entire society, however in Polish funeral rites it has been changed and reduced considerably. This society has to pass through a potentially dangerous period, as a result of a threat to the stability of its structure. It also has to realize a change that occurred in its structure in consequence of the death of one of its members, it has to exclude him from the society and to admit the members of his family with their new statuses.