

URSZULA LEHR

Pracownia Etnologii IAE PAN, Kraków

„NIEKOCHANI ZMARLI”

Ukształtowany schemat zachowań, symboli i znaków tworzących złożony system kulturowy uzewnętrzniany poprzez obrzędy, zwyczaje i rytuały spełniał określone zadania, zarówno w niewielkich wspólnotach lokalnych (wieś), jak i aglomeracjach miejskich. Determinował on – w zależności od czasu (historycznego), miejsca (geograficznego), sytuacji ekonomicznej oraz poziomu świadomości jednostek otoczenie i model świata, pozwalając na utrzymanie homeostazy. Życie ludzkie dzielone na etapy warunkowane biologicznie wiązało się z okresami społecznie akcentowanymi i akceptowanymi. Jednym z najistotniejszych i zarazem krytycznych momentów w egzystencji człowieka była śmierć, podlegająca szczególnej uwadze. Zarówno ceremonia pogrzebowa, jak i postawy wobec tych, którzy odeszli stanowiły określony wzór społeczno-kulturowych odniesień, odzwierciedlający równocześnie status nieboszczyka.

W niniejszym artykule koncentruję się na relacji żywi-martwi przedstawionej na tle obrzędu pogrzebowego i wierzeń związanych z momentem ostatecznym. Do tego rodzaju rozważań skłoniło mnie funkcjonujące powszechnie powiedzenie, iż *de mortuis nil nisi bonum*¹, wyrażające jednoznacznie brzmiący kanon. Maksyma ta nakazuje wręcz przedstawianie zmarłych w pozytywnym świetle a zatem milczenie w przypadku braku podstaw do przychylniej ich oceny. Oskar Kolberg, pisząc na temat religijności mieszkańców wsi zasiedlających południowo-wschodnie tereny Polski, odnotował wyraźnie obowiązującą tam zasadę, iż „nie godzi się nic złego mówić o umarłych”, szczególnie zaś wieczorem (1967, s. 44)². Uchybienie jej pociągało za sobą konieczność wypowiedzenia formuły wstawienniczej w rodzaju „wieczne odpoczywanie racz mu dać Panie, a światłość wiekuista niechaj mu świeci na wieki wieków” lub „Panie, świeć nad ich duszą” czy „Panie, odpuść im grzechy” (Kolberg 1967, s. 44). Stanowiła ona jakgdyby magiczne zabezpieczenie osoby, która poprzez niepochlebne wyrażanie się o zmarłym mogłaby przywołać jego duszę.

¹ Słowa te przypisywane są Solonowi (ok. 635–560 p.n.e.) ateńskiemu mężowi stanu, poecie, jednemu z siedmiu mędrców lub Chilonowi (Kopaliński 1985, s. 1087).

² Wieczór uważany był przez mieszkańców wsi za święty (Kolberg 1967, s. 44). Można go również interpretować jako wprowadzający w noc, a więc ciemność, będącą porą działania sił nieczystych. Przykładów dostarczają liczne zakazy zabraniające wykonywania pewnych czynności po zachodzie słońca: pracy w polu, sprzedaży, pożyczania itp., (*Słownik...* 1996, s. 151–153).

Kolejnym przykładem jest treść przemówień wygłaszanych na pogrzebach osób znanych w życiu społecznym, politycznym czy kulturalnym lub cenionych w różnych środowiskach zawodowych i kręgach towarzyskich. Podkreślają one zasługi oraz cnoty i zalety zmarłego, przemilczana zaś jest prawda o ewentualnych niedoskonałościach natury ludzkiej. Różni się od nich tzw. *odpraszczenie* praktykowane kiedyś powszechnie w małych społecznościach lokalnych, zawierające pełną charakterystykę osobowości nieboszczyka. Wiejski *odpraszczenie* „chwalił zmarłego za jego dobre czyny, podnosił zasługi jego dla rodziny czy całej społeczności, szczególnie podkreślał pracowitość i gospodarność. Ale wykazywał wady i winy sprawiedliwie. Jednak sądził biednych i bogatych” (Kotula 1970, s. 43).

W obliczu śmierci każdy staje się kimś wyjątkowym, zasługującym na życzliwe słowo i pamięć. Poświadczają to również sformułowania zawarte we współczesnych klepsydrach będących publiczną manifestacją silnych związków emocjonalnych z tym, który był „najukochańszym, najdroższym” i pozostawił „nieutulonych w żalu i rozpacz”. Zamieszczane coraz częściej w nich sentencje lub wiersze są ekspresją ogromu cierpienia po jego stracie. Bywają także ostatnią szansą wyrażenia spóźnionych przeprosin (Nekrolog... 1997, s. 8). Ostentacja treści nekrologów jest niewątpliwie odpowiedzią na wzrastającą we współczesnym społeczeństwie anonimowość, indywidualizm życia, a nawet alienację. Zastąpiły one uzewnętrznianą dawniej reakcją na „depresyjny proces żałoby”, jaką był płacz i lament oraz zrytualizowane zachowania z nim związane (Nola 2006, s. 89)³. Śmierć bliskiej osoby jest przeżyciem traumatycznym ale czy kres życia jest jedyną przesłanką, skłaniającą do przedstawiania jej jako wzoru cnót i nieosiągniętego ideału? Co zatem – niezależnie od autentycznego wyrażania bólu oraz lęku przed zmarłym (Fischer 1921, s. 6) – motywuje ludzi do osądów i postaw, przeobrażających się wraz z jego odejściem z dotychczasowych niekiedy niepoehlebnych opinii w okazywaną mu cześć i życzliwość? Fakty historyczne, przekazy ludowe, rejestrowane w różnych kulturach przypadki wskazują, że nie była to prawidłowość niezmienna. Zachodziły zatem jakieś okoliczności prowokujące ludzi do odmiennych zachowań. W związku z tym istotną kwestią, także w aspekcie omawianego zagadnienia, jest poznanie działań niekonwencjonalnych, odzwierciedlających niekiedy wręcz pogardę wobec szczątków zmarłego, przedstawianych w literaturze przedmiotu, nie tylko polskiej.

LEK I PAMIĘĆ WYZNACZNIKAMI POSTAW WOBEC ZMARŁYCH

Prezentację ambiwalentnych postaw wobec zmarłego otwierają praktyki afirmujące, które – podobnie jak dyskredytujące – wywodzą się z tego samego źródła. Ich podłożem była wiara w istnienie świata pozagrobowego oraz wierzenia

³ Tomasz Gajda, prezentując ginące zwyczaje pogrzebowe z terenu Kielecczyzny, wspomina, iż lament jako uzewnętrznienie bólu po bliskiej osobie był zwyczajowo przyjęty, ale nie zawsze tożsamy z autentycznym cierpieniem; „w niektórych rodzinach był to tylko pozorny żal i rozpacz” (Gajda 1986, s. 41).

o posiadaniu przez człowieka duszy, która po śmierci opuszcza ciało. W każdym prawie społeczeństwie występuje przeświadczenie o kontynuacji egzystencji ludzkiej po śmierci w różnie interpretowanej formie niematerialnej (Firth 1965, s. 197). Stanowi ono element składowy religii, wierzeń różnych kultur, sprowadzający się do rozmaitego rodzaju przejawów kontaktu zmarłych z żywymi (pośrednich, bezpośrednich, w snach i w życiu codziennym). Są oni także personifikowani i pojmowani jako „realnie i potencjalnie lub rzeczywiście obecni w naszym życiu” (*Przemijanie...* 2001, s. 48). W takim ujęciu szacunek lub jego brak okazywany wobec ciała – ziemskiego „mieszkania” duszy, rzutuje nie tylko na jej los w zaświatach, ale też na żywych w przypadku niespełnienia przewidzianych tradycją celebracji.

Przyjęty w różnych religiach *modus procedendi* podczas ceremonii funeralnych i postfuneralnych jest tego wyraźnym odzwierciedleniem. Determinuje on postawy wobec zmarłego przejawiające się w staranności wykonywanych czynności towarzyszących ostatnim godzinom umierającego, ceremoniach rytualnych związanych z przygotowaniem ciała do pochówku, obrzędzie pogrzebu i czasie żałoby. Ponadto, jak zauważa Krystyna Turek, „czas śmierci” zdominowany jest przez „tzw. liturgię polecenia” (1999, s. 140), a więc stosowne w takich okolicznościach modlitwy, pieśni w intencji zmarłego, dusz opuszczonych i cierpiących w czyśćcu, które mają charakter błagalny i wstawienniczy (Turek 1993). Postawy takie były i są nadal widoczne, zwłaszcza w społecznościach lokalnych.

Zachowania uzewnętrzniające dbałość o ciało zmarłego i okazywaną mu cześć wynikają z zawartych w religii katolickiej wyższych form eschatologicznych, na które składają się – oprócz wiary w świat pozagrobowy – grzech naruszający nakazy etyczne religii oraz kara lub nagroda w życiu przyszłym w zależności od postępowania na ziemi (Łowmiański 1979, s. 29). Praktykowany powszechnie zwyczaj pojednania z umierającym, wzajemnego wybaczenia krzywd, stanowi, jak to zauważa Andrzej Brencz, formę ekspiacji. Jej celem jest „przywrócenie równowagi w świadomości ludzi i zatarcie różnic, które stanowiłyby ewentualną przeszkodę w wędrówce duszy na tamten świat” (1987, s. 221–222). Odzwierciedlają je natomiast, sygnalizowane wcześniej, wiejskie oracje, będące „trwałymi wykładnikami tożsamości małej wspólnoty” (Sulima 2001, s. 19), stanowiące ceremonię oficjalnego pożegnania w miejscu wiecznego spoczynku. Rola mówcy pogrzebowego, tzw. *odpraszacza* – funkcję tę sprawował na wsi szanowany i starszy gospodarz – sprowadzała się m.in. do przeproszenia, w imieniu zmarłego, zgromadzonych za doznane z jego strony krzywdy (Marcinek 1947, s. 189–199). Przypominał on również, iż ci, którzy mogliby żywić urazę, pretensje do nieboszczyka, winni o nich zapomnieć, ponieważ „nie wypada ich podtrzymywać wobec człowieka spoczywającego w grobie” (Kuchowicz 1975, s. 267). Wyrażano to gestem poprzez położenie dłoni na trumnie i słowem, mówiąc: „wybaczcie sąsiedzie [...] siostrze, stryku, kumie” (Kotula 1970, s. 43).

W społeczności wiejskiej śmierć rozumiana i przyjmowana jako naturalny kres ziemskiej wędrówki nie budziła takich obaw, jak wiara w obecność ducha

(duszy)⁴ (MA.9a)⁵ zmarłego w okresie między zgonem a pogrzebem (czas zawieszenia pomiędzy światem ziemskim a pozaziemskim) oraz jego cykliczne powroty w określonych dniach roku. Mieszkańcy wsi byli przekonani (starsi do dzisiaj w to wierzą), że po zgonie „«dusza wychodzi z człowieka i unosi się nad człowiekiem i patrzy jak otoczenie reaguje na śmierć»” (Lehr 2000, s. 327). Pochówek był więc ceremonią rytualną przeprowadzaną z niezwykłą pieczołowitością na każdym jej etapie, począwszy od ablucji poprzez różnorodne czynności i zabiegi, w tym magiczne, dotyczące zarówno ciała, jak i rzeczy, z którymi miało styczność, aż po złożenie trumny do grobu. Starano się nie pominąć niczego, co mogłoby, jak wierzono, spowodować ducha do niepokojenia żywych. Pamiętano o zaopatrzeniu go w przedmioty, których używał (laska, kapelusz, okulary) lub był z nimi emocjonalnie związany (np. fajka, skrzypce). Przede wszystkim dbano o wyposażenie zmarłego w rekwizyty magiczno-religijne, mające w mniemaniu mieszkańców wsi ułatwić pobyt w zaświatach (różaniec, obrazki z wizerunkami świętych, a także ziola⁶) (Lehr 1995, s. 33–34). Śmierć bliskiej osoby dezorganizuje na pewien czas życie narzucając określony sposób jego przeżywania. Obecność zmarłego wymusza wprowadzenie nowego podziału przestrzeni w domu (miejsce wydzielone dla nieboszczyka) (Lehr 1995, s. 34–35) oraz dokonania pewnych zmian w postaci odwrócenia funkcji użytkowej niektórych przedmiotów (zatrzymanie zegara, zasłonięcie lustra) (Lehr 1995, s. 31), otwarcie okna (Simonides 1988, s. 131). Nowa sytuacja wymaga także podjęcia zabiegów mających na celu zabezpieczenie ludzi (zamykanie oczu zmarłemu, palenie rzeczy po nim) i ochronę inwentarza żywego (budzenie, przekładanie łańcuchów) (Lehr 2000, s. 328, 330). Istotne są również praktyki o charakterze wykluczającym zmarłego z kręgu rodziny i spośród żyjących podczas wyprowadzania go z domu (przewracanie krzesel – zakłócenie porządku znanego nieboszczykowi a tym samym jego duszy, trzykrotne opuszczanie trumny na każdym progu – symboliczne pożegnanie) (MA.9a, MA.10, MA.11). Działania tego rodzaju prowadzące się do ostatecznego zerwania więzów fizycznych, w konsekwencji mają również na celu umożliwienie odejścia duszy i zamknięcie jej drogi powrotu w czasie dla niej nieprzewidzianym. O jej obecności, zwłaszcza w okresie przejściowym między zgonem a pogrzebem, świadczą liczne zakazy odnoszące się do niewykonywania pewnych czynności (np. zamiatania, aby nie uderzyć obecnej jeszcze w domu duszy) (Turek 1993, s. 33). Podobne zakazy wiązały się z czasem cyklicz-

⁴ Określenie traktowane przez mieszkańców wsi wymiennie z pojęciem duch, chociaż niektórzy spośród nich uważają, iż staje się nim pokutująca dusza człowieka, który zmarł śmiercią nagłą.

⁵ W celu uproszczenia zapisu przy powoływaniu się na materiał terenowy podaję w nawiasie wyłącznie, obok określenia rodzaju źródła, skrót (MA) – Materiały Archiwalne, liczbę porządkową odpowiadającą określonemu informatorowi, wsi, oraz numerowi inwentarza. Szczegółowe wyjaśnienia znajdują się po wykazie literatury.

⁶ Jeszcze do niedawna w jednej ze wsi podhalańskich wkładano zmarłym wiązkę bylicy (*Artemisia vulgaris* L.) *notabene* określanej mianem *świętojańskie ziele* lub *matka zielna* (Radwańska-Paryska 1991, s. 41) lub dzwonki polne z rodziny *Campanula* (święcone w dniu Matki Boskiej Zielnej) (Radwańska-Paryska 1992, s. 27–28). Rośliny te, jak wierzono na Podhalu, miały chronić zmarłego przed złymi duchami i zabezpieczać przed ogniem piekielnym (Lehr 2000, s. 340–341).

nego pojawiania się dusz wśród żywych (Dzień Zaduszny czy Wielki Tydzień⁷). Szczególna troska o ciało, wynikająca z wiary w istnienie duszy, determinowała więc w pewnym sensie także zachowania wobec zmarłego.

Louis-Vincent Thomas podkreśla, że „w społeczeństwach tradycyjnych, gdzie prawo zwyczajowe zbiega się z wierzeniami religijnymi, istotne jest jak najlepsze dopełnienie obrzędów pogrzebowych”, od których „zależy bezpieczeństwo żywych: jeśli zmarły nie jest w spoczynku [...] pozostaje zagrożeniem dla zbiorowości” (1991, s. 120). Przekonania tego rodzaju, ukształtowane przez wierzenia ludowe i religijne, uzewnętrznia strach przed szkodliwą działalnością duchów, przede wszystkim osób zmarłych śmiercią tragiczną. Egzemplifikacją są np. postawy ludzi wobec nieznanymi zmarłych, chowanych poza terenem cmentarza. Mogiły takie, spotykane jeszcze w XVIII, rzadziej w XIX wieku, tworzyły rodzaj kurhanów z kamieni, gałęzi nawet słomy. Przechodzący obok takiego grobu winien był – poza odmówieniem modlitwy za zmarłych – położyć na nim cokolwiek. Był to rodzaj ofiary składanej duchom „ludzi zamordowanych, uduszonych, utopionych, samobójców itp.”, której „żądamy od każdego człowieka, a na tych, którzy o ofierze zapomną, mszczą się nieraz bardzo srogo” (Jakimowicz 1916, s. 24). Pewną analogię stanowić mogą miejsca katastrof i tragedii (lotniczych, budowlanych, zamachów terrorystycznych czy zabójstw). Chociaż nie będące uświęconą przestrzenią pochówku, są „oznakowane” przez umieszczenie krzyża, niekiedy zdjęcia lub informacji, składane tam kwiaty i zapalane znicze w rocznicę zdarzenia. Interpretacja takich zachowań zdaje się być kontynuacją wierzeń w istnienie duszy człowieka, któremu nie było dane na skutek nagłego zgonu oczyścić jej z ewentualnych win i grzechów a w związku z tym może ona błąkać się po śmierci. Najczęściej przebywa tam, gdzie człowiek zginął. Oznaczenie miejsca tragicznego odejścia skłania wiernych do modlitewnego wstawienia się za nią, budzi refleksję, przede wszystkim upamiętnia ofiarę oraz zdarzenie. Pamięć o zmarłym jest wyrazem szacunku, ale może być reliktową postacią „zjednywania i przejednywania” dusz, wynikającą z dążności do zabezpieczenia się przed ewentualną ich ingerencją (Jastrzębowski 1916, s. 97).

„ZMARLI NIECZYŚCI” W WIERZENIACH LUDOWYCH

Zgromadzone przeze mnie materiały empiryczne, stanowiące reprezentatywny fragment ludowych wyobrażeń związanych z zagadnieniem śmierci, oraz literatura przedmiotu wskazują, że w szczególnych okolicznościach istniały odstępstwa od normy nakazującej zarówno poszanowanie szczątków ludzkich, jak

⁷ Był to np. zakaz przędzenia i tarcia lnu, szycia, wylewania wody na pole czy np. nakaz dmuchania na lawę przed zajęciem na niej miejsca (Kwaśniewicz 1998, s. 121; Kowalska-Lewicka 1994, s. 27). Wiara w obecność dusz w tym właśnie dniu, związana raczej z miejscami, w których za życia przebywali, niż z grobem, na co zwraca uwagę Anna Kowalska-Lewicka, sprawiła, iż traktując je jako byty materializujące się, a więc mające takie same potrzeby jak ludzie, dbano o pozostawienie im posiłku także w Wielkim Tygodniu (Kowalska-Lewicka 1994, s. 26–27). We

i związanej z nimi pamięci o zmarłych. Można nawet zaryzykować twierdzenie, iż były one usankcjonowane w tradycyjnym środowisku wiejskim. Wiązały się bowiem z synkretyzmem magiczno-religijnym formującym ludzką świadomość, którą charakteryzowała koegzystencja osobliwego pojmowania rzeczywistości z racjonalnym poglądem na świat. Dopuszczalne zatem było w takich przypadkach odstępianie od przyjętych zasad bez obawy o konsekwencje społeczne i religijne tego rodzaju poczynań.

W kulturze ludowej można także odnotować szereg zachowań i postaw niekonwencjonalnych wiążących się nawet z profanacją ciał zmarłych. Podstawą tego rodzaju praktyk była wiara w istoty świata nadmysłowego. Zgodnie z takimi wyobrażeniami rodowód niektórych bytów wywodzono od dusz ludzkich. Generalnie ze zmarłymi, których niezwykły zgon lub rodzaj profesji, jaką zajmowali się za życia, względnie jaką im przypisywano, szczególnie znamiona na ciele ale również długowieczność, wiązał się nietypowy rytuał pogrzebowy a także miejsce pochówku. Znakiem określającym inny niż przyjęty przez tradycję sposób postępowania ze zmarłym był przede wszystkim rodzaj śmierci: nagły, najczęściej samobójczy, lub występowanie nietypowych zjawisk w przyrodzie (np. gwałtowne i ulewne deszcze, wyładowania atmosferyczne skierowane w określone miejsce) sygnalizujących rzekomo obecność ukrytych zwłok. Zakłócały one naturalny porządek rzeczy oraz równowagę, jaka winna w – przekonaniu mieszkańców wsi – panować w środowisku naturalnym. Przecistawiając się entropii, podejmowano zatem odpowiednie i zróżnicowane czynności przywracające ład, zdeterminowane wszakże rodzajem śmierci człowieka.

Wśród przyjętych umownie „niekochanych zmarłych” (nieakceptowanych w środowisku lokalnym z różnych względów) wyróżniam dwie krańcowo odmiennie kategorie „nieczystych zmarłych”, jak ich określa Piotr Kowalski (1998, s. 311). Pierwszą nazywałam „niepożądanymi”, drugą „niegodnymi”. „Niepożądanymi” zakłócali harmonię życia ze względu na niedopełnienie stosownych obrzędów. Dokonanie określonych rytuałów przywracało ład. „Niegodni” nie zasługiwali na nie, a nawet dopuszczano się wobec nich aktów profanacji.

W mniemaniu mieszkańców wsi, znakiem wskazującym na nieprawidłowości, które zaistniały w życiu danej osoby, mogące rzutować na pośmiertne losy jej duszy, był trudny zgon: *jak ktoś coś ma na sumieniu to nie może skończyć* (MA.11). Na ogół przypisywano go pewnym rodzajom wykroczeń, pomijając element racjonalny, czyli destrukcyjne działanie choroby. W związku z tym przede wszystkim konający, niezależnie od wypowiedzenia swoich grzechów w obecności kapłana, aktu skruchy i uzyskanego rozgrzeszenia, przepraszał tych, których skrzywdził słowem lub czynem, nawet jeśli uważano, że w swoim życiu postępował zgodnie z normami etycznymi. Zdarzało się także, że sam umierający musiał wykonać odpowiednie czynności wobec rzekomo materializujących się dowo-

wszach karpackich przygotowywano dla nich kaszę (Sądeckie) kładziono na stole wodę i świece lub pozostawiano miednicę i ręcznik (Podhale) (Kowalska-Lewicka 1994, s. 26). Podobne zachowania, żywotne jeszcze po II wojnie światowej, odnotowano np. w niektórych wsiach kaszubskich (Perszon 1999, s. 298).

dów winy (np. *strutych* lub poronionych dzieci)⁸. Uzyskanie przebaczenia było istotne dla spokoju duszy. Nawet gdy chowano do niego urazę to w obliczu powagi śmierci wymazywano z pamięci doznane krzywdy. Podobnie czyniono wtedy, gdy nie można już było nawiązać kontaktu z konającym lub gdy ktoś umierał nagle. Ten symboliczno-wербalny akt pozwalał na spokojne odejście, pozostawiając członków rodziny z poczuciem dopełnienia obowiązujących w takiej sytuacji czynności⁹. Były to zachowania stosowane wobec „zwykłych” członków społeczności wiejskiej, a procedura tego rodzaju, wynikająca z kanonów wiary, ma miejsce również i dzisiaj. W przypadku jej pominięcia z różnych względów (śmierć osoby samotnej, odejście od Kościoła) wierzono, iż konsekwencje obciążonego grzechami sumienia zmarłego przenoszone są na „tamten świat”. Także rodzaj śmierci, przede wszystkim zgon gwałtowny, w tym na skutek samobójstwa, ale też poniesiony z czyjejś ręki, był przyczyną, dla której dusza zmarłego nie mogła zaznać spokoju wiecznego i dręczyła żywych¹⁰. Śmierć nienaturalna uruchamiała siły nieczyste powodujące przeistaczanie się pokutujących dusz w antropomorfizowane postaci świata nadzmysłowego (*porońce, niechrzeńce, utopce*). Niekiedy była to tylko forma zjawisk audialnych (bezprzyczynowe odgłosy szurania, człapania, skrzypienia, stukania), wizualnych (zjawiska świetlne, jak np. przemieszczające się światełka, zwane błędnymi ognikami) określana ogólnym terminem strachy, duchy (Lehr 1988b, s. 29–30).

Niepokojące fenomeny zakłócające harmonię życia nie były jeszcze dostatecznym pretekstem do podejmowania działań powszechnie nieakceptowanych. Przede wszystkim starano się pomóc duszom poprzez odprawiane w ich intencji msze święte, które zapewnia im tradycja corocznych „wypominków” w okresie Święta Zmarłych oraz spełnienie prośb i życzeń (w przypadku nawiązania kontaktu z takim duchem)¹¹.

Dusza człowieka zmarłego tragicznie narażona była na wieczne potępienie. Zgodnie z takim rozumowaniem, wynikającym z tradycyjnego etosu, wierzono, że starała się ona zostać zauważoną przez żyjących. Jedynie za ich pośrednictwem mogła uzyskać spokój wieczny, który gwarantował równocześnie ustanie

⁸ W nowosądeckiem (Obidza) opowiadano, że *jedna taka we wsi zgubiła siedem dzieci. Jak umierała to nie mogła umrzeć, bo te dzieci latały koło niej. Musiała uszyć siedem sukienek, poświęcić je i ochrzcić i narzucać na każde dziecko i wtedy już spokojnie umarła* (MA.1).

⁹ Jak wierzono, ciężące na konającym przewinienia nie pozwalały mu odejść z tego świata: *konął całe dwa dni, później prosił o tą osobę, z którą nie był pogodzony, żeby przyszedł i jak się zobaczył to on już spokojnie skona. Przeprasza, prosi o wybaczenie. Wystarczy dwa, trzy słowa* (MA.9b).

¹⁰ Przekonania o pojawianiu się duchów zmarłych rozwijają się w X–XI wieku, a Kościół nie umiejscawia ich w kategorii zabobonu czy przeżytku pogaństwa, ale wręcz sprzyja ich rozpowszechnianiu (Le Goff, Truong 2006, s. 108).

¹¹ Wierzono, że zwrócenie się do pokutującego ducha słowami „czego żądasz” oraz spełnienie jego prośby sprawi, iż winy zostaną zmażane a on spokojnie odejdzie. Często pośredniczyły w tym osoby uznane w społeczności wiejskiej za predestynowane do tego rodzaju zadań. W jednej ze wsi Beskidu Śląskiego był to niezwykle pobożny starszy mężczyzna (spełniający także funkcję *planetnika* – człowieka umiejącego odganiać chmury burzowe i gradowe) (MA.6).

zjawisk jej przypisywanych. W celu przywrócenia równowagi należało dokonać swobodnego rodzaju rozpoznania okoliczności śmierci, powiązania przyczyny ze skutkiem i dokonania stosownych zabiegów. Przekazywane z pokolenia na pokolenie wierzenia w świat nadzmysłowy dostarczały gotowego i sprawdzonego scenariusza postępowania. Tak więc z *porońcem* (nienarodzonym dzieckiem lub zabitym po urodzeniu) wiązano niezwykłe, ulewne deszcze, gradobicia lub wyładowania atmosferyczne. W przekonaniu mieszkańców wsi ich celem było odsłonięcie zwłok niemowlęcia ukrytych pod korzeniami drzewa (najczęściej nad brzegiem rzeki), także zakopanych w ziemi, będących dowodem dokonanej zbrodni, i złamania zasad Dekalogu: *te deszcze to kara boża, żeby wypłukać i pokazać ten grzech* (MA.4b)¹². Istotną wskazówkę dawały również pioruny bijące w jedno miejsce¹³. Aby zapobiec powtórzeniu się tego rodzaju kataklizmu, kończącego się często wystąpieniem rzeki z koryta, chrzczono wydobyte szczątki dziecka a następnie chowano je na cmentarzu¹⁴. Zazwyczaj było to miejsce pod murem cmentarnym, gdzie znajdowały się groby nieletnich zmarłych śmiercią naturalną. Podobne zachowania obowiązywały w przypadku *niechrzczeńców*¹⁵,

¹² Można przypuszczać, iż wierzenia tego rodzaju powstały na tle zdarzających się przypadków dzieciobójstwa, w których chodziło o celowe zatajenie narodzin dziecka (zazwyczaj nieślubnego). Inną przyczyną mogła być utrzymująca się stosunkowo długo powszechna niewiedza o dopuszczeniu przez Kościół dokonania chrztu „z wody” w przypadku niemożności dotarcia do osoby duchownej. Potwierdza to jedna z wypowiedzi: *dawniej nie było takiej świadomości, że samemu można ochrzcić dziecko* (MA.9b). Zasady dokonania ceremonii chrztu w sytuacji szczególnej (śmierć noworodka) regulowały wskazania Soboru laterańskiego IV (1215 r.), zezwalające na spełnienie tego rytuału przez rodziców lub obcych, aby tym samym umożliwić zbawienie duszy dziecka (Delimata 2004, s. 71–74) oraz pochowanie go na cmentarzu. Dzieci nieochrzczone natomiast grzebano w różnych miejscach: *pod miedzą, w ogrodzie, albo gdzieś na polu* (MA.5), *koło potoku* (MA.1), w chlewie (Majchrzak 1978, s. 26), w pobliżu krzyży i kapliczek przydrożnych (Bogucka 1994, s. 57).

¹³ Jak opowiadali mieszkańcy wsi Obidza: *zawsze jak takie dziecko jest gdzie pochowane to bijom pioruny i desce lejom, żeby go wyrzuciło i aby woda sphukała. Tak bije w dziecko nieochrzczone, zakopane, małe. Bilo kiedyś i nikt nie wierzył. Przyszła powódź, była pod korzeniem ale go nie wyrzuciło. Drugi raz przyszła i jeszcze nie wyniosło, pioruny były i nic. Trzeci dzień pioruny wyrzuciły gruszkę i dziecko się pokazało i ustalo* (MA.1). Podobnie w Beskidzie Śląskim czy na Podhalu twierdzono wręcz, że *zdarzały się takie przypadki, że choć kany zagrzebała, to zływki były, silny dysc i potela az wymyło i potem zgadywali cyje to było, wtedy się ludzie osatali. Do lasu wyniosła, przy potocku zagrzebała, często się zdarzało tak ze potem woła, mówili. Jakeś seł kany to płakało kany, choć ka* (MA.12).

¹⁴ Śmierć dziecka nie była zbyt ważnym wydarzeniem ponieważ, co podkreśla Anna Kowalska-Lewicka, „społeczność wiejska nie ponosiła żadnego uszczerbku [...] nie zdążyło wejść w grupę obywateli”. Stąd też jego pogrzeb odbywał się bez szczególnej ceremonii, a nawet modłów a kiedyś i bez obecności księdza, podobnie jak nie odprawiano mszy żałobnej (1994, s. 23).

¹⁵ Przypomnieć należy, iż średniowieczny rytuał pogrzebowy nie przewidywał chowania dzieci nieochrzczonej w poświęconej ziemi, co wyraźnie określał zakaz zawarty w księgach liturgicznych (Labbuda 1983, s. 230). Podobne zakazy znane były w innych krajach. Np. w Serbii nie wnoszono do cerkwi dzieci zmarłych przed chrztem, ani nie chowano ich na wspólnym cmentarzu. Dodać należy, że za „nieczyste” uważano także kobiety zmarłe w ciąży lub w połogu, których nie wolno było grzebać w miastach i przy kościołach (Szwajcaria XVII w.) ani wnosić ich do niego (Norwegia – średniowiecze) (Bystron 1916, s. 42).

a więc dzieci, których nie zdążono ochrzcić przed nieoczekiwanym zgonem. Dusze ich dawały o sobie znać pozostawiając rzekomo jako znak obecności np. odcisnięte ślady stóp, słyszano też płacz niemowlęcia. I w takich przypadkach postępowano podobnie jak z *porońcem*. Miejsce, z którego dochodził płacz chrzczono, krojąc święconą wodą. Nie znając płci pokutującego ducha nadawano mu zarówno imię żeńskie, jak i męskie¹⁶. Wierzono, że ten swoisty akt oczyszczający (zmażujący grzech pierworodny) wyzwoli zarówno *porońca*, jak i *niechrzczeńca* od tułania się ich dusz w świecie żyjących, w którym nie powinny znajdować się, zwłaszcza że los, jaki je spotkał nie był zależny od nich. Uważano, że w takich przypadkach *dzieci niekrzczone i stracone na pokute sły nie na zatracenie* (MA.4b). „Dowodem” skuteczności podjętych kroków miało być ustąpienie niepożądanych zjawisk. Nadanie imienia było więc aktem porządkującym zaistniały chaos; po dokonaniu obrzędu sytuowało duszę zmarłego dziecka w gronie innych ochrzczonych. Pamięć o nim stawała się pamięcią zbiorową wyrażaną na mszach w intencji nieznanych zmarłych, ani dobrą, ani złą. W przekonaniu mieszkańców wsi była jednak wystarczająca dla zachowania odzyskanego przez duszę – dzięki rytuałowi chrztu – właściwego stanu. Można tu więc mówić o wyrażanym szacunku dla szczątków ludzkich jednak bez emocjonalnych podtekstów.

Zbliżone działania o charakterze magicznym podejmowano wobec samobójców – topielców oraz brzemiennej matek, które targnęły się na swoje życie znajdując śmierć w wodzie. Dusze nienarodzonych dzieci, jak wierzono, oraz zmarłych na skutek utonięcia, przechodziły metamorfozę zamieniając się w rodzaj wodnego demona tzw. *utopca*. Niepoświęcenie miejsca, w którym zginął samobójca powodowało, iż wciągał on swoje ofiary topiąc je, aby w ten sposób wyzwolić się od pokuty. Demoniczność tej postaci¹⁷ nie zmienia faktu, że topielca uważano również za pokutującą duszę (m.in. przybierał postać małego dziecka), którą należy uwolnić, stosując znane w takich przypadkach procedury (m.in. poznać jego żądanie przez zadanie stosownego pytania, poświęcenie miejsca, w którym utonął człowiek). Stanowiły one rodzaj zadośćuczynienia dla pokutującej duszy, chociaż nie spełniały wymogów obrządku pogrzebowego.

Niechęć do zmarłych śmiercią nienaturalną znajdowała wyraz w szczególnym, odmiennym traktowaniu jego ciała jako „kary” dokonywanej na zwłokach. Zdaje się to być odległym echem działań podejmowanych w ubiegłych wiekach na terenie Europy zachodniej i środkowej, które warto w tym miejscu przywołać. Potwierdzają one pogardę dla szczątków ludzkich, motywowaną przekroczeniem obowiązujących kanonów wiary. Aspekt chrześcijański jest wtórnie przyjętym elementem (traktowanie samobójcy jako zbrodniarza), jaki nałożył się na tego rodzaju praktyki, znane już w starożytności i określane mianem „oślego

¹⁶ Słowa tej formuły brzmiały następująco: *jageś synek to Józek, jageś dziewczynka toś Anna, w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego i przestawało płakać, bo żądało tego* (MA.4a).

¹⁷ Istocie tej poświęciłam osobny artykuł oparty na własnych materiałach terenowych z Beskidu Śląskiego oraz na bogatym materiale folklorystycznym (Lehr 1988a, s. 330–348).

pogrzebu”¹⁸. Zostały one prawnie nakazane, jak wskazują na to źródła historyczne, rejestrujące takie przypadki od średniowiecza do XVIII wieku. Dotyczyły czynów samobójczych, z którymi wiązał się odrębny rytuał pogrzebowy jako forma dodatkowej kary wykonywanej na trupie. Polegał on na tym, że ciało zmarłego wyrzucano przez okno lub przeciągano przez podkop pod progiem, a następnie składano je na skórze krowiej (niekiedy na plecionce z chróstu czy na wozie służącym do wywożenia gnoju lub padliny), którą kat włókł na miejsce pochówku zazwyczaj poza strefę zamieszkałą (Koranyi 1932, s. 44–45). Zdarzało się, że przed pogrzebaniem ciała wieszano je na szubienicy głową w dół, a nawet – jak to miało miejsce w wielu krajach europejskich – przebijano kołkiem serce samobójcy¹⁹.

W wierzeniach ludowych śmierć samobójcza, najczęściej dokonywana przez powieszenie, powodowała, pomijając niezwykle zjawiska atmosferyczne „informujące” o zaistniałym fakcie (silnie wiejący wiatr)²⁰, że miejsce to było nawiedzane przez jego ducha. W takim przypadku również modlitwy oraz msze święte odprawiane w intencji zbawienia duszy mogły wyzwolić od wiecznej tułaczki i straszenia żywych. Człowiekowi takiemu do niedawna nie należał się tradycyjny pochówek. Jeszcze w latach 70. XX wieku na Orawie zwłoki powieszono w domu „wynoszono popod podwalinę” i tam wkładano do stojącej trumny „bez obrzędu o charakterze religijnym” (Jostowa 1983, s. 116). Tego, który powiesił się w zabudowaniach gospodarczych, np. w stodole, pozostawiano tam, umieszczając zwłoki w przyniesionej i postawionej na klepisku trumnie. Ceremonia pogrzebowa odbywała się pod osłoną nocy w obecności członków rodziny. Zdarzało się, że trupa wieziono korytem potoku „aby woda zatarała ślady i upiór nie mógł wrócić do domu” (Jostowa 1983, s. 117)²¹. W Beskidzie Śląskim gdzie, jak zaznacza Longin Malicki, samobójstwa należały do rzadkości, w przeciwieństwie do Beskidu Sądeckiego czy nawet Podhala, powieszonych w lesie chowano na miejscu zdarzenia. Innych, jak głosi podanie istebniańskie, „wywożono

¹⁸ Według Karola Koranyi’ego, nazwę tę przejął Kościół z Pisma Świętego. Prorok Jeremiasz w swej przepowiedni związanej z upadkiem państwa Judei oznajmia królowi, iż „oślim pogrzebany zostanie pogrzebem, wleczony i wyrzucony daleko poza bramy Jerozolimy” (1932, s. 46). Około VII w. p.n.e zwyczaj ten był rozpowszechniony na Bliskim Wschodzie (w Judei jednej z prowincji rzymskich, prawdopodobnie też na terenie Babilonii) skąd przeniknął na Zachód, gdzie od IX w. utrwał go Kościół, traktując w ten sposób osoby, które znalazły się poza społecznością chrześcijańską (ekskomunikowani przestępcy) a później także i samobójcy, którym odmawiano tradycyjnego pochówku. W ten sposób chowano również wyklętych Żydów w Polsce w XVIII wieku (Koranyi 1932, s. 46–47).

¹⁹ Wiązało się to z wierzeniem, że zmarły po śmierci stanie się upiorem. Zwyczaj ten zniesiono np. w Anglii w XIX wieku (1824 r.), zezwalając na chowanie samobójców na cmentarzu ale bez obrzędów religijnych i w określonych godzinach wieczorno-nocnych (między dziewiątą wieczór a północą). Celem zniechęcenia do targnięcia się na własne życie wprowadzono przepis o konfiskacie dóbr materialnych samobójcy (Kary... 1997, s. 18).

²⁰ Miały go wywoływać diabły ciągnące „do piekła duszę człowieka powieszonoego” (Kolberg 1963, s. 217).

²¹ Analogiczne zdaje się być z praktykowanym w dawnych wiekach zwyczajem splawiania rzeką zamkniętego w beczce ciała samobójcy. Sposób ten miał uniemożliwić powrót zmarłego śmiercią nienaturalną (Koranyi 1932, s. 45).

dawniej na saniach *klynczarach* na górę Gańczorokę, gdzie zwłoki porzucano, zostawiając na pożarcie wilkom” (Malicki 1947, s. 120).

Grzebanie ciała w ziemi niepoświęconej²², poza murem cmentarnym, najczęściej jednak w miejscu, w którym człowiek targnął się na swoje życie, „na miedzach, [...] przy drodze pod krzyżem” (Kolberg 1967, s. 103), względnie na granicy wsi – obszarze ziemi niczyjej, było aktem symbolicznego wykluczenia i wyrazem nieakceptowania popełnionego czynu: „«wzgarde robili, jak się kto obwiesił»” (Kowalska-Lewicka 1985, s. 71). Wynikało to również z waloryzacji przestrzeni, jaką jest cmentarz – miejsce wiecznego spoczynku, skupiające „siły magiczno-religijne” (Bystroń 1980, s. 232). Niedopuszczanie do pochówku samobójców było jednak, jak uważa A. Kowalska-Lewicka, opierając się na wynikach własnych badań terenowych, zachowaniem narzuconym przez kler i przyswojonym przez mieszkańców wsi. Strach przed zmarłymi w nienaturalny sposób przejawiał się m.in. i w tym, że samobójców zmarłych w obrębie domu podrzucano sąsiadom (1985, s. 71–73); wóz lub sanie, na których ich wieziono pozostawiano²³ a ksiądz nie uczestniczył w ceremonii pogrzebowej²⁴. W przypadku grzebania na tzw. cmentarzu „wisieluchów” (Beskid Sądecki) (Kowalska-Lewicka 1985, s. 72) lub w miejscu zbiorowych pochówków, jadąc na cmentarz omijano drogę, wioząc zwłoki „granicami” (Ciszewski 1886, s. 242)²⁵. Zachowania i postawy wobec zmarłych były więc nie tylko przejawem potępienia czynu, ale wiązały się z równoczesnym znieważeniem ciała nieboszczyka, którego dusza, nie poddana rytualnemu obrzędowi wykluczenia, miała błąkać się do dnia sądu ostatecznego. Na niektórych terenach opowiadając o samobójcy czyniono znak krzyża świętego (Kolberg 1967, s. 103).

Miejsce pochówku symbolizowało również pozostawanie duszy pomiędzy dwoma światami: żywych i umarłych; nie należąc już do tych pierwszych, równocześnie nie miała prawa zaistnieć w gronie tych drugich. Przerwanie życia z własnej woli było argumentem, dla którego ciało nie mogło być zwrócone poświęconej ziemi, jaką stanowiła wydzielona przestrzeń *sacrum* – cmentarz. Zalecenie grzebania wisielców w lasach, na rozstajnych drogach czy na nieużytkach,

²² Zwyczaj ten w dawnych wiekach obejmował także morderców. Wspomnienia mieszcznina krakowskiego (zawarte w kronice z lat 1575–1595), opisujące czasy dżumy, zawierają przypadki uśmiercania konających przez grabarzy celem wzbogacenia się. Osądzeni i skazani za taki czyn na śmierć chowani byli na cmentarzu Mariackim, co budziło wyraźny protest mieszkańców, ponieważ nie byli godni takiego pochówku (Kracik 1991, s. 73–74).

²³ Świadectwem takich zachowań jest przypadkowo odnalezione we wsi Pieknielnik na Podhalu miejsce pogrzebania samobójczyni, pochodzące sprzed I wojny światowej. Tamże w latach 1965–1970 przy wykopywaniu torfu odkryto dobrze zachowane zwłoki kobiety i *karę* (dwukółowy wózek) (Jostowa 1983, s. 117).

²⁴ *Chowano za ogrodzeniem cmentarza, za płotem, jak to się mówi, w niepoświęconej ziemi. Nie było księdza ani ludzi tylko rodzina chowała* (MA.9b).

²⁵ Omijanie drogi użytkowej, wybieranie wyjątkowo krętej tzw. „drogi zmarłych”, znane w średniowieczu w wielu krajach Europy, było jednoznacznym wyrazem lęku przed nieboszczykiem. Stosowano także inne zabiegi mające również na celu odpędzenie towarzyszącej im duszy (przekraczanie strumienia, przechodzenie przez ogień itp.) (Nola 2006, s. 247).

wiążące się z obawą sprowadzenia przez ich pokutujące dusze gradu na pola uprawne, wynikało – jak sugeruje Stanisław Bylina – z przekształconych wierzeń pierwotnych o związku zmarłych ze zjawiskami atmosferycznymi (1992, s. 29). Dotyczyło ono także tych, którzy zajmowali się magią, a nawet topielców²⁶. Ten oczywisty w przekonaniu mieszkańców wsi związek przyczynowo-skutkowy miał miejsce w przypadku uchybienia temu nakazowi. Mechanizm jego funkcjonowania ilustruje incydent, jaki miał miejsce na Podhalu w 1841 roku. Klęska nieurodzaju, wzrastający głód po długiej i ostrej zimie, spowodowały, że ludność podhalańska (zamieszkująca tereny graniczące ze Spiszem: Bukowinę, Brzegi i inne wioski) uznała te wydarzenia za karę Bożą. Taki wniosek wysnuto z opowieści wędrowniej żebraczki o powieszonym mężczyźnie, którego pochowano na cmentarzu w Jurgowie (Spisz). W podjętej przez górali pierwszej próbie sprofanowania zwłok skutecznie przeszkodził proboszcz miejscowej parafii. Mieszkańcy wsi nie poprzestali na tym. Podejrzewając duchownego o niedopilnowanie przyjętych zasad pochówku, doprowadzili ostatecznie do spalenia szczątków zmarłego na stosie (Adamczyk 1967, s. 168–171).

Bardziej pomyślny finał miało zdarzenie opisane przez księdza Józefa Stolarczyka (proboszcz zakopiański w latach 1848–1890), któremu dzięki autorytetowi i sile perswazji udało się uchronić przed wykopaniem ciała samobójcy, pochowanego na obrzeżach cmentarza. Dodać należy, iż zmarłego (dwukrotnego wójta) szanowano, lubiano i uważano za porządnego człowieka, ale samobójcza śmierć (przez zastrzelenie się) przesunęła go do grupy zmarłych „niegodnych”, których szczątki mogły podlegać znieważaniu. Proboszcz ten odnotowuje w swej kronice (pod datą 6 września 1864 r.): „wiele bardzo pracy mię kosztowało, nim mogłem tego nieszczęśliwego trupa od wykopania obronić”, ponieważ „całą zimę i stąd grożące nieszczęście lud przypisuje temu, iż ów wspomniany Wojciech Walczak przy cmentarzu zaraz był pochowany” (Stolarczyk 1915, s. 12).

Zmiany w zakresie świadomości, postępujące znacznie wolniej niż cywilizacyjne, poświadczają spotykaną jeszcze w okresie międzywojennym niechęć do chowania zmarłych w naturalny sposób obok samobójcy. Tę swoistego rodzaju fobię ilustruje przykład pochodzący z jednej ze wsi podhalańskich. Poszerzenie terenu cmentarza spowodowało, że pozostające dotychczas poza murem groby „niegodnych” znalazły się w jego nowych granicach. Parafianie odmawiali grzebania swoich bliskich w tej części cmentarza. Zmienili swoje stanowisko dopiero po publicznym oświadczeniu miejscowego proboszcza, w którym wy-

²⁶ Pochowanie zmarłego czarownika (mieszkańca Łapsz) na cmentarzu spowodowało w przekonaniu górali długotrwałe i ulewne deszcze uniemożliwiające jesienne prace polowe (wykopki). W związku z tym wydobyto jego zwłoki i spalono: *carownik był a skrepnoł i pochowali go na poświęconej ziemi i loło, loło, a zbiórki były, no to wykopali i spalili i rozpogodziło się* (MA.8). W związku z postacią topielca, jak podaje Kazimierz Moszyński, na Rusi, w okresie suszy, wydobywano trupa z ziemi i wrzucano go do wody. Zwłoki traktowano jako ofiarę spełnianą podczas zabiegu magicznego określanego „karmieniem” żywiołów (1967, s. 509). W podaniach z terenu Beskidu Śląskiego zachowały się informacje o okupie, który zastąpił ofiarę z człowieka (Lehr 1984, s. 237).

raził on zdecydowaną wolę bycia pochowanym wśród nieakceptowanych, zmarłych śmiercią nienaturalną.

Zróznicowanie ceremonii pogrzebowej było bardziej widoczne we wsiach gdzie istniały wyłącznie cmentarze wyznaniowe. Księża nie tylko odmawiali rodzinie miejsca na nim ale i kościelnego pogrzebu. Duchowny uczestniczył wyłącznie w ceremonii złożenia ciała do ziemi, w grobie usytuowanym przy ogrodzeniu (Pilch 1996, s. 266). Przypadki takie miały miejsce na przełomie wieków (XIX i XX) i jeszcze w okresie międzywojennym²⁷ na terenie Śląska Cieszyńskiego. Obecnie dopuszczalne jest tylko grzebanie samobójców na cmentarzu, ale również wprowadzenie trumny do kościoła, z tym, że nie ustawia się jej przed ołtarzem, ale „pod dzwonami” (na środku kościoła). Jest to wynikiem większej tolerancji i złagodzenia restrykcyjnych przepisów kościelnych dotyczących chowania zmarłych śmiercią samobójczą, interpretowaną obecnie jako skutek choroby, a nie podszept diabła, w co dawniej powszechnie wierzono. Argumentem przemawiającym na korzyść zmarłego w taki sposób, zezwalającym na pogrzebanie go na cmentarzu, jest okazywane przez niego „w ciągu życia [...] przywiązanie do wiary i Kościoła” (*Obrzędy...* 1978, s. 26–27)²⁸.

Wierzono zwłaszcza, że również krzywoprzysięzcy umierali śmiercią nagłą i niewytłumaczalną, określaną jako „śmierć z przysięgi”²⁹. Nie chowano ich na cmentarzu, ponieważ taki człowiek „niegodzien leżeć ani na święconej ziemi”, a nawet „nie modlił się ta za nim wiera nik” (Suleja 1912, s. 414). W przekazie z Podhala (pocz. XX w.) odnotowano, iż pogrzebanego nawet na własnym gruncie ziemia nie chciała przyjąć wyrzucając trupa, trzykrotnie zakopywanego. Dopiero postawienie w tym miejscu kaplicy oraz ofiarowanie tego terenu pod budowę kościoła zapobiegło nadprzyrodzonym zjawiskom uważanym za ingerencję boską (Suleja 1912, s. 414).

Akty bezczeszczenia szczątków zmarłych podejmowano wobec osób podejrzewanych o zajmowanie się czarami, magią lub uważanych za strzygonie (upiory). Na niektórych terenach łączono postać rzekomej czarownicy i czarownika

²⁷ Zdarzało się również, że podobne kłopoty z pogrzebem kościelnym miały niekiedy rodziny działaczy organizacji robotniczych, zwłaszcza gdy zmarłemu członkowi towarzyszyli koledzy „ze sztandarem w kolorze czerwonym”. W zależności od poglądów politycznych proboszcza, nie wpuszczano pocztu sztandarowego do kościoła (Pilch 1996, s. 266).

²⁸ Samobójca, który przed targnięciem się na własne życie „dawał zgorszenie” traktowany jest jako jawny grzesznik. Dekret Kongregacji Nauki Wiary z dnia 20 września 1973 roku reguluje kwestie wydawania zezwoleń na pogrzeb katolicki. Wedle prawa kanonicznego ksiądz może odmówić pogrzebu ateistom, schizmatykom osobom żyjącym w konkubinacie „lub w innych cudzołóżnych związkach” także tym, którzy „wybrali spalenie swojego ciała z motywów przeciwnych wierze chrześcijańskiej” (*Memento*, 1998, s. 4). Zmiana stanowiska może nastąpić wówczas, gdy potwierdzone zostaną przez wiarygodnych świadków „znaki pokuty”. Należą do nich: „wzbudzenie zewnętrzne aktu żalu, np. przez bicie się w piersi, ucałowanie krzyża, przeproszenie za zgorszenie itp.” (*Obrzędy...* 1978, s. 27).

²⁹ „Leżał na starej miedzy bez dusy – carny jak węgiel, ubranie na nim i całe ciało jego zdarte, jakoby dziobami i pazdorami halnych sempów i orłów abo wołów rogami sprute” (Suleja 1912, s. 411).

z jego pośmiertnym wcieleniem, jakim był upiór (Kaszuby). Zdarzające się przypadki grzebania zmarłych w letargu stały się prawdopodobną podstawą dla tego rodzaju sądów. Także inne fizyczne symptomy widoczne u zmarłego przed pochówkiem, jak np. „żywy, czerwony odcień lica, niedomknięte oczy, zmiana pozycji w trumnie, brak tężenia zwłok” (Kukier 1968, s. 272) czy wręcz zauważalne anomalie u noworodka (rodził się z zębami, miał zrosnięte brwi (Lehr 1985, s. 99) stanowiły przesłankę do podjęcia w sytuacjach krytycznych (niepokojenie żywych, klęski elementarne, epidemie) aktów profanacji. Ludzi „dotkniętych” siłą nieczystą obawiano się za życia; nietolerowano ich także po śmierci. Zdarzało się, iż ksiądz odmawiał wyprowadzenia zwłok rzekomej czarownicy z domu, jak to rejestruje podanie z okolic Żywca. Oponował również przeciwko urzędzeniu pogrzebu (Broda 1980, s. 11).

Wydarzenia tego rodzaju należą do przeszłości, nie na tyle jednak odległej aby całkowicie zatarła się o nich pamięć. Zajmowanie się czarami, magią, uznane przez ojców Kościoła za grzech ciężki, karano w ubiegłych wiekach śmiercią na stosie³⁰. Płomienie były w tym przypadku symbolem ognia piekielnego, wiecznego potępienia ale też ceremonią puryfikacyjną³¹, uwalniającą w ten sposób świat żywych od istot grzesznych. Nienaturalne w takim przypadku okoliczności zgonu były przejawem nie tylko braku akceptacji skazanego w świecie żywych, ale i umarłych poprzez odmówienie mu zwyczajowo przyjętej ceremonii pogrzebowej. Można w tym miejscu przypomnieć rozważania Anny Grossman, komentującej układ szczątków ludzkich znalezionych w zespole grobowym na jednym ze stanowisk archeologicznych w Gąsawie (woj. kujawsko-pomorskie). Przypuszcza ona, iż znajdujący się tam okaleczony szkielet kobiety (czego dokonano przed pochówkiem) mógł należeć do osoby, której obawiano się także po śmierci. Pozbawienie stóp i dłoni miało wyraz symboliczny i mogło, według autorki, być zastosowane wobec szamanki, czarownicy, zielarki (Grossman 2000, s. 77–85). Jakkolwiek źródła etnograficzne nie donoszą o takim traktowaniu zwłok domniemych czarownic, to zarejestrowane w materiałach źródłowych przekazy informują o incydentach pośmiertnego okaleczania zwłok ludzi podejrzanych o to, że byli strzygoniami, upiorami. Zachowane w pamięci mieszkańców wsi procedury dotyczące traktowania podejrzewanych o tego rodzaju metamorficzne przekształcenie po śmierci (w tym owczarzy posiadających wiedzę magiczną) wskazują, iż dochodziło do bezczeszczenia ich zwłok. Przypisywano im bowiem rzekome

³⁰ Ostatni proces czarownic na ziemiach polskich miał miejsce w 1775 r. w Doruchowie (wieluńskie) w związku z wydaniem ustawy zakazującej sądom zajmowania się sprawami o czary. Zdarzały się jednak samosądy. Jak podaje Bohdan Baranowski, po drugim rozbiórce Polski (po 1793 r.) doszło w zaborze pruskim do spalenia dwóch rzekomych czarownic (1981, s. 33). Cywilizacja dotarła prawie do każdego kraju, co nie zmienia faktu, że pod koniec XX wieku np. mieszkańcy niektórych części Afryki południowej kamienują lub palą na stosie, względnie rzucają krokodylom na pożarcie, osoby podejrzane o czary powodujące suszę, pomór bydła, powódź, po uprzednim poddaniu ich osądowi starszyny (Sezon... 1995, s. 9)

³¹ Znaczenie płomieni w polskiej kulturze ludowej jest ambiwalentne; wiąże się m.in. z życiem i śmiercią, posiadaniem mocy oczyszczającej i niszczącej (*Słownik...* 1996, s. 304).

gnębienie i napastowanie ludzi: duszenie³², gryzienie (Lehr 1984, s. 231; Kowalska-Lewicka 1985, s. 73; *Chronografia...* 1987, s. 235), wywoływanie śmiertelnej choroby (Kukier 1968, s. 276). Podejrzanych zmarłych wykopywano z grobów, obcinano im głowy (Renik 1985, s. 85; Kolczyński 2000, s. 186)³³ i kończyły, które przemieszczano lub wiązano (MA.3), względnie kładziono zwłoki na brzuchu (MA.7). W trudniejszych przypadkach – jak to miało miejsce w 1719 r. we wsi Ujsoły w żywieckiem – gdy nie poskutkowało nawet odcięcie zmarłemu głowy, ponieważ „z głową uciętą chodził”, po kolejnym wykopaniu zwłok „na granice wywieźli i tam ręce nogi poobcinawszy, na stos dREW włożono i tak spalono” (*Chronografia...* 1987, s. 521). Wierzenia w świat nadzmysłowy kierujące ludzkimi zachowaniami doprowadziły w ten sposób w 1721 r. we wsi Rycerka (Beskid Żywiecki) do profanacji zwłok starego ojca. Źle traktowany za życia przez członków rodziny rzekomo straszył ich po śmierci. Komentarz autora sprowadza się do tego, iż jakkolwiek nie zaprzecza on niepokojącym zjawiskom, wywoływanym rzekomo przez ducha zmarłego, to nie pochwała dokonanego czynu (okaleczenia i spalenia). Uważa, iż „tego czynić nie trzeba było, tylko za dusze Pana Boga prosić i ratować, a za grzech ich żałować” (*Chronografia...* 1987, s. 538).

W podobny sposób traktowano zwłoki ludzi długowiecznych, chociaż w literaturze polskiej wzmianki na ten temat są znikome. W pewnej wsi na południu Polski w okresie międzywojennym duch zmarłej, stuletniej kobiety, nie mogąc zaznać spokoju, rzekomo nękał i krzywdził ludzi. Aby temu zapobiec nieboszczkę „przewracano [...] w trumnie i wsypywano kawałki tłuczonego szkła” (*Wieś Dobra...* 1938, s. 45). Jakkolwiek nie zarejestrowano uzasadnienia takiego zachowania wobec zmarłych osób długowiecznych to można przypuszczać, że osiągnięcie w sposób naturalny wieku dłuższego niż przeciętny mogło wydawać się niemożliwe bez ingerencji sił nadprzyrodzonych. Wyjaśnienia można doszukiwać się również w umownie przyjętej granicy życia ludzkiego, uważanej przez mieszkańców wsi za naturalną, stanowiącą punkt odniesienia, zmieniającą się jednak wraz z przeobrażeniami społeczno-ekonomicznymi i postępem medycyny.

W tym miejscu, jako informację nawiązującą do związku przyczynowo-skutkowego zachodzącego między długością życia a traktowaniem zmarłego, można przywołać wierzenia z innego kręgu kulturowego i wyznaniowego. Wśród Buriatów – szamanistów istniało przekonanie, że „jeżeli człowiek żył długo, to było złym znakiem. Mówiono, że śmierć go nie chce”, a „długie życie jest grzechem” (Kabzińska-Stawarz 1992, s. 137). Także wśród dawnych ludów tureckich uważano pewien wiek (80 lat) za krytyczny dla żyjących członków rodziny, życząc człowiekowi staremu, aby go nie dożył, względnie stosując usankcjonowane

³² Tak na przykład w opisie dziejów wsi żywieckich, tamtejszy wójt Andrzej Komoniecki zapisał pod datą 1679 informację o nagłym zgonie 19 mieszkańców dwóch rodzin zamieszkałych w Rajczy, który przypisano nie szerzącej się wówczas dżumie, ale kobiecie podejrzanej o to, iż była strzygą (*Chronografia...* 1987, s. 235).

³³ W XIX wieku w niektórych wsiach karpaccich zamieszkałych przez Rusinów wierzenia w upiory były tak silne, iż trudno byłoby znaleźć nienaruszony grób. Prawie każdy zmarły miał odłączoną od korpusu głowę lub wbity do niej kolek (Kolczyński 2000, s. 186).

zwyczajem zabójstwo. Zmarły w wieku 81 lat podlegał szczególnemu obrzędowi funeralnemu mającemu uchronić żywych. Zwłoki wywożono przed wschodem słońca, układano głową skierowaną ku północy, czaszkę przebijano kołem, do lewej ręki wkładano czarny kamień i zaopatrywano w specjalne modlitwy lami-styczne umieszczane na karku. Odchodząc z miejsca pochówku strzelano w stronę gdzie leżał zmarły (Tryjarski 1991, s. 222–223).

ASPEKTY PROFANACJI CIAŁA

Stosunek do człowieka zmarłego w niecodziennych okolicznościach wskazuje na pewną prawidłowość niezależną od kultury, wyznania a nawet czasu. Odma-wianie mu ceremonii pogrzebowej czy dokonywanie aktu bezczeszczenia jego szczątków było wyrazem lęku przed nim, przejawem okazywanej mu wzdargy, próbą symbolicznego unicestwienia, mogło być także ostrzeżeniem. Miało więc znaczenie rytualne, kulturowe i społeczne.

W średniowieczu i w czasach późniejszych nie tylko samobójców nie chowano na cmentarzu³⁴. Dotyczyło to zwłaszcza różnego rodzaju skazańców, a nawet komediantów i prostytutek. W „czarnej Afryce”, jak pisze L.V. Thomas, do kategorii zmarłych „niegodnych”, którzy nie zasłużyli na tradycyjny pochówek, „należeli, obok szamanów, także kazirodcy, kobiety bezpłodne lub osoby, które sprofanowały tajemnice inicjacji” (1991, s. 113). W Europie umieszczano w tej grupie także wyklętych. Zwłoki palono lub porzucano (Ariés 1989, s. 54, 56).

W cywilizacji przedegipskiej znane były przypadki rozczłonkowania zwłok (aby zmarły nie nawiedzał żywych). Cyganie rozbijali w tym samym celu mały palec nieboszczyka, do którego przywiązywali czerwoną nitkę, a wśród niektórych plemion afrykańskich wykłuwano zmarłemu oczy i rozbijano pisz-czele (Thomas 1991, s. 112). Nietypowy ceremoniał praktykowali Tuwińczycy wobec ludzi „chciwych, zachłannych” i „pożądliwych”. Ich zwłoki pozostawiano na ziemi na 49 dni. Nietknięte przez zwierzęta i ptaki spalano uznając, że jest to najlepszy sposób na zmuszenie duszy do opuszczenia ciała i uchronienie się przed jej szkodliwym oddziaływaniem na otoczenie (Tryjarski 1991, s. 223).

Sprofanowane części ciała (palec, pas skóry, genitalia) czy wydzieliny (uryna) służyły celom magicznym (Zaremska 1986, s. 100). Zajmowali się tym przede wszystkim kaci, mający bezpośredni dostęp do ciał skazanych, na których wykonywali wyroki. Wykorzystywanie do praktyk czarnoksięskich kości trupa (niekoniecznie samobójcy)³⁵, których zazwyczaj dostarczał grabarz, było nie

³⁴ W uzupełnieniu należy dodać, że np. Kościół we Francji nie zajmował tak radykalnego stanowiska uznając, iż „Bóg nie karze dwukrotnie za tę samą zbrodnię”, zezwalając na chowanie ich ciał w ziemi poświęconej. Restrykcji takich domagało się, jak zauważa Philippe Ariés, społeczeństwo wieków średnich i czasów nowożytnych, usuwając nawet sądownie samobójców z cmentarza (Bretania pocz. XX w.) (1989, s. 56, 54).

³⁵ Na przykład świeczka zrobiona z palca zmarłego Żyda lub małego dziecka miała przynosić szczęście złodziejom (Burszta 1967, s. 192).

tak rzadkim zjawiskiem jeszcze w okresie międzywojennym, o czym świadczą przekazy ludzi starszych z terenu Podhala i nowosądeckiego. Zakopywano je najczęściej pod progiem³⁶.

Przypadki bezczeszczenia trupa w celu dania upustu emocjom: nienawiści, zemście, zmierzające w konsekwencji do totalnego unicestwienia, zdarzają się również obecnie w określonych środowiskach i okolicznościach, mimo negatywnej oceny takich zachowań, nieakceptowanych społecznie. Jako przykład L.-V. Thomas podaje niszczenie twarzy w porachunkach gangsterskich zmierzające nie tylko do utrudnienia identyfikacji ofiary ale pozbawienia jej tożsamości. Taki trup „jest już niczym, na zawsze został wymazany z listy ludzi” (1991, s. 113). Na marginesie dodam, iż znane są w kręgach przestępczych przykłady okaleczeń trupa po dokonanej egzekucji, spełniające funkcję ostrzegawczą oraz informującą, jakiego rodzaju wykroczenia dotyczył wykonany na danej osobie wyrok. W latach 90. XX wieku w jednej ze wsi podhalańskich odnaleziono zwłoki zamordowanego mężczyzny (członka gangu samochodowego) z odciętymi palcami. Pozbawienie dłoni oznaczało, iż zamordowany dopuścił się kradzieży wspólnych pieniędzy względnie prowadził interes na własny rachunek, nie rozliczając się z grupą przestępczą, której był członkiem.

Podobną w swej wymowie kwestią w związku z traktowaniem ciała zmarłego pozostają sytuacje ekstremalne, jakimi były np. zarazy i wojny. Podczas pandemii zmarli grzebani byli najczęściej w wydzielonych miejscach, w mogiłach zbiorowych, bez przyjętych ceremonii pogrzebowych z uwagi na ryzyko zarażenia. Rozmiary zjawiska narzucały specyficzny charakter pochówku, wynikający z konieczności, ale nie będący w sprzeczności z podejmowanymi próbami okazania szacunku zmarłym. Podobny los spotykał poległych w bitwach i wojnach. Inaczej natomiast postępowano wobec jeńców, których zabicie nie zawsze było dostateczną satysfakcją. W celu okazania pogardy wrogowi nie tylko pozbawiano go obrzędu pogrzebowego, ale profanowano ciało okaleczając zwłoki, czego liczne przykłady dostarczają nie tylko mity, ale i fakty historyczne (Thomas 1991, s. 112–113). Najwyższym przejawem znieważenia ciała ludzkiego jest potraktowanie go jako surowiec do wyrobu różnorodnych produktów służących celom użytkowym (np. nawozu z utylizowanych spalonych kości, materacy z ludzkich włosów, pergaminu z garbowanej ludzkiej skóry czy mydła z tłuszczu zamordowanych), co miało miejsce w okupowanej Polsce w połowie XX wieku³⁷ (Nałkowska 1968, s. 7–17, 64, 65).

Przypomniane tu przekazy oraz fakty potwierdzają, iż zmarli, zwłaszcza w sposób nienaturalny, uważani dawniej za „istoty nieczyste” – „niepożądane” i „niegodne”, mogli być traktowani w sposób niekonwencjonalny. Dopuszczały to również okoliczności szczególne a sytuacje krańcowe sprzyjały aktom kalania

³⁶ Sprowadzać miały chorobę na osobę przekraczającą próg a w konsekwencji śmierć (MA.2).

³⁷ Dokładnie na terenie zajętego przez Niemców Gdańska, gdzie mieścił się Instytut Anatomii prowadzony przez profesora Spannera oraz współpracujących z nim: dr Wohlmana i preparatora von Begrena. Tam zwożono ciała zamordowanych w obozach koncentracyjnych, straconych w więzieniach, a nawet psychicznie chorych, poddając je „przetworzeniu”. Niepotrzebne części palono (Nałkowska 1968, s. 11–13).

ciał. Wydarzenia końca XX wieku i początku XXI w. wskazują na kontynuację zachowań, polegających na wykorzystywaniu zwłok ludzkich do „twórczej obróbki”. Mam tu na uwadze ruchomą ekspozycję dr Güntera von Hagensa³⁸ zatytułowaną „Body worlds” (Świat ciała lub Cieleśne światy) wystawianą w różnych krajach od 1996 r.³⁹ Prezentuje ona plastyfikaty⁴⁰ (spreparowane ludzkie ciała) zatrzymane w ruchu, pozbawione częściowo lub całkowicie skóry, z otwartą czaszką lub wnętrzem (ukazującym układy szkieletowy, nerwowy, oddechowy, pokarmowy, krwionośny) oraz poszczególne organy ludzkie (serce, płuca, mózg) i płody z widocznymi objawami patologicznymi (ŻI.3)⁴¹. Obiekty, wedle autora, są „dziełami sztuki” propagującymi, również w sposób budzący kontrowersje „anatomiczność”⁴², a intencją ekspozycji jest „demokratyzacja medycyny” (ŻI.3). Przeciwno wykorzystywaniu ciała ludzkiego do celów wystawienniczych protestowały prawie wszystkie osoby (z wyjątkiem młodych) indagowane w sondzie ulicznej przeprowadzonej w Sieniawie Żarskiej (pow. lubuski), miejscowości, w której dr G. von Hagens planował założenie Zakładu „twórczej obróbki zwłok”⁴³. Pomijam tu względy etyczne, wyznaniowe i estetyczne odzwierciedlające postawę autora wobec ludzkiego ciała oraz jego działalność wiążącą się z tak „wysublimowaną” *ars macabre*. Interesujący w związku z podjętym przeze mnie tematem zdaje się być sposób pozyskiwania „obiektów”. W większości są to zwłoki więźniów, bezdomnych, zmarłych na gruźlicę, kupowane na Wschodzie (np. w Rosji, Kirgizji) za kilkanaście euro⁴⁴ oraz osób (pozostających w mniej-

³⁸ Właściwe nazwisko Liebchen, ur. w 1945 r. w Skalmierzycach (pow.ostrowski) niemiecki lekarz, patomorfolog i anatom, wynalazca nowatorskiej metody preparowania czyli plastyfikacji (plastynacji) ludzkich zwłok (1977 r.), utworzył firmę BIODUR Products (1980 r.) zajmującą się masową produkcją medycznych pomocy naukowych w oparciu o plastynację, powołał własny Instytut Plastifikacji w Heidelbergu (1993 r.), wykłada na Uniwersytecie Medycznym Dalian w Chinach (od 1995 r.), od 1999 r. kieruje Instytutem Plastynacji Państwowego Uniwersytetu Medycznego w Biszkeku w Kirgistanie. Znajduje się tam największa produkcja plastynatów na świecie (ŻI.1, ŻI.8)

³⁹ Do wiosny 2006 r. obejrzało ją 16–17 milionów osób na całym świecie. W latach 1997–2006 ekspozycja była wystawiana w Japonii, Niemczech, Austrii, Szwajcarii, Belgii, Anglii, Korei Płd., Singapurze, Tajwanie, USA, Kanadzie, w niektórych krajach kilkakrotnie (ŻI.2; ŻI.6)

⁴⁰ Więcej informacji na temat techniki plastynacji zob. ŻI.4.

⁴¹ Zob. artykuł Jana Ciecucha zawierający bardziej szczegółowe relacje z wystawy wraz z komentarzem autora (ŻI.3)

⁴² Od takiej formy naukowego upowszechniania anatomii odcięło się Polskie Towarzystwo Anatomiczne, (podobnie jak niemieckie Anatomische Gesellschaft), również przedstawiciele Polskiego Związku Artystów Plastyków i przedstawiciele Kościoła polskiego (ŻI.10) (także niemieckiego) (ŻI.5, ŻI.9).

⁴³ Argumentem zasadniczym, mającym przekonać polskie władze lokalne oraz ułatwić doprowadzenie do sfinalizowania planowanego przedsięwzięcia, było duże bezrobocie w tej miejscowości (ŻI.5; ŻI.10). Podobne uzasadnienie – mimo protestów mieszkańców niemieckiego Guben – znalazło oddźwięk wśród władz miejscowych, które sprzedały dr G. von Hagensowi stary ratusz z przeznaczeniem na fabrykę plastynacji zwłok (ŻI.9). W latach 90.XX wieku na terenie Polski zatrudniał on nielegalnie ludzi do polerowania kości kolanowych (ŻI.6).

⁴⁴ „Z Kirgizji miał otrzymać 30 tys. kg ludzkiego mięsa, to jest 488 nieboszczyków, 44 części ciała i 10 płodów”, jak wynika z oficjalnych dokumentów (ŻI.6). Pomijając kwestię traktowania ciała ludzkiego jako towaru, sposób ich pozyskiwania nie zawsze był legalny, o czym świadczy proces, jaki miał miejsce w Nowosybirsku (ŻI.6).

szości), które w zamian za określoną kwotę podpisały deklarację o przekazaniu dr G. von Hagensowi swojego ciała po śmierci.

Pozbawianie człowieka ceremonii pogrzebowej było i jest sprzeczne nie tylko z tradycją i kulturą polską, ale wyznaniem, prawem⁴⁵, zasadami etycznymi. Przypadki profanacji ciała, o których pisałam, motywowane przesadami, lokalnymi wierzeniami, tłumaczone mogą być generalnie – patrząc na to z perspektywy czasu – jako zabobon wynikający z lęku przed zmarłym. W przypadku wystawy dr G. von Hagensa, poza motywacją samego autora, jego postępowanie ze zwłokami nie znajduje uzasadnienia kulturowego i społecznego. Bezczeszczenie ciała, zwłaszcza tych, w których obronie nikt nie stanie, a którym w imię „sztuki” czy nauki nadaje się status eksponatu, nie wydaje się dostatecznym argumentem⁴⁶. „Obiekty” dr G. von Hagensa, okaleczane, aby nadać im wyraz artystyczny, pozostają sprofanowanymi ludzkimi szczątkami, którym odebrano tożsamość, odmówiono pochówku i wystawiono na widok publiczny. Są przykładem kontynuacji zachowań niekonwencjonalnych, *exemplum* współczesnych „niekochanych zmarłych”.

Warto jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na zróżnicowane reakcje zwiedzających wystawę np. w Niemczech (od podziwu do potępienia)⁴⁷ i argumenty niektórych z nich wskazujące na akceptację działalności dr G von Hagensa oraz wynikające z niej deklaracje przekazania po śmierci swojego ciała. Najczęściej spotykaną motywacją potencjalnych „obiektów” była perspektywa wiecznego istnienia, a więc niedopuszczenia do rozkładu ciała, bycia podziwianym przez innych, służenia celom badawczym (ŻI.6) oraz aspekt finansowy⁴⁸. Wypowiedzi takie wskazują na tendencję zmierzającą w kierunku przewartościowania poglądów względem losów pośmiertnych własnej powłoki cielesnej, którą dobrowolnie i z rozmysłem zamierza się powierzyć „artystycznej” obróbce. Ideą wiodącą zdaje się być iluzja nieśmiertelności⁴⁹, za którą dodatkowo otrzymuje się

⁴⁵ Prawo polskie w tej kwestii reguluje art.262 kodeksu karnego, wyrażający w sposób jednoznaczny zakaz znieważania zwłok ludzkich, prochów lub miejsca pochówku (ŻI.5), dotyczy to również preparowania ciała ludzkiego dla celów wystawienniczych, nawet za zgodą zmarłych lub bliskich (ŻI.7)

⁴⁶ Od najdawniejszych czasów wykorzystywano ciało ludzkie do celów badawczych (nauki medyczne) (Leociak 2005). Preparowanie zwłok zdeterminowane było religią, wierzeniami (mumifikacja – np., Starożytny Egipt, Nowa Gwinea). Niektóre z nich znalazły miejsce w salach muzealnych (np. British Museum) lub w udostępnionych do zwiedzania podziemiach klasztornych (Kraków) i katakumbach (Wigry). Ludzkie szczątki traktowane jako relikwie znajdują się w kościołach a kości i czaszki w osuariach (ŻI.4). Ciała tych zmarłych (poza służącymi do badań naukowych) pozostały jednak nienaruszone.

⁴⁷ Pisze na ten temat dziennikarz Bolesław A. Uryn, który odwiedził wystawę w Monachium (ŻI.4). Władze polskie nie wyraziły zgody na zorganizowanie wystawy w Poznaniu i w Warszawie argumentując to determinantami kulturowymi (ŻI.2, ŻI.7).

⁴⁸ Nie zawsze okazywał się on być dostatecznym argumentem. Propozycja skierowana do rosyjskiego koszykarza Aleksandra Sizonienki z Petersburga, cierpiącego na gigantyzm, została przez niego odrzucona, mimo iż potrzebuje on pieniędzy na leczenie (ŻI.6).

⁴⁹ Osiągnięcia współczesnej medycyny pozwalają na praktykowaną w USA hibernację osób, które stać nie tylko na zabieg kryptoniki, ale i opiekę nad zamrożonym ciałem do czasu, gdy zostanie

pieniądze. Zatem akt, który dawniej oznaczał znieważenie (okaleczenie, pozbawienie ceremonii pogrzebowej) oraz wymazanie z pamięci, dla pewnych osób nabiera wręcz przeciwnego znaczenia. Należy jednak przypomnieć, że nikt nie pytał o przyzwolenie większości tych, których ciała służą dzisiaj jako eksponaty. Nie zasięgnięto również opinii rodziny. Zostali pozbawieni ludzkiej godności, stali się towarem, „materiałem sztuki” (ŻI.3), „nieśmiertelnymi” być może mimo własnej woli.

Zwrócenie uwagi na działalność dr G. von Hagensa, na marginesie rozważań o traktowaniu zmarłych, było celowe z kilku powodów. Przede wszystkim jest ona ingerencją w pośmiertne losy ciał ludzi z marginesu społecznego, co nie powinno mieć miejsca, narusza dotychczasowe tabu kulturowe, być może zainicjowała również nowe treści światopoglądowe. Pociąga to za sobą wkraczanie w inny, nie całkiem bezpieczny, wymiar człowieczeństwa, bardziej materialny niż duchowy, chociaż zbieżny z ideą starożytnych i odwiecznym dążeniem człowieka do nieśmiertelności. Wiążą się one jednak z egzystencją człowieka pojmowaną w kategoriach fizycznych – przetrwanie ciała w postaci plastynatu, a nie duchowych. Czy jest to wystarczająca argumentacja dla człowieka XXI wieku? Jaki będzie status zmarłego i jego miejsce w kulturowym obrazie ludzkości, o ile praktyki tego rodzaju uzyskają społeczną akceptację?

LITERATURA

- Adamczyk Mieczysław 1967, Z dziejów ciemnoty i zabobonu na Podhalu, *Wierchy*, R. 35, s. 168–171.
- Ariés Philippe 1989, *Człowiek i śmierć*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Baranowski Bohdan 1981, *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
- Bogucka Maria 1994, *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Brencz Andrzej 1987, Polska obrzędowość pogrzebowa jako obrzęd przejścia, *Lud*, t. 71, s. 215–229.
- Brian Innes 1999, *Granice śmierci*, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa.
- Broda Jan 1980, *O czarownicach, utopcach i nocnicach*, Beskidzkie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, Bielsko-Biała.
- Burszta Józef 1967, Zwyczaje i obrzędy pogrzebowe, [w:] Józef Burszta (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 177–195.
- Bylina Stanisław 1992, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średnio-wiecznej*, Wydawca: Upowszechnianie Nauki – Oświata „UN-O” sp. z o.o., Warszawa.

wynalezione skuteczne lekarstwo na śmiertelną chorobę, na jaką cierpi pacjent (Brian 1999, s. 35–137). Pozostają oni jednak w zawieszaniu przy braku stuprocentowej pewności przywrócenia ich organizmu do życia, podobnie jak „nieśmiertelni” dr G. von Hagensa, których trwałość niekoniecznie może być tak długa jak mumii egipskich. Różnica polega jednak na tym, że ci pierwsi nie umarli i teoretycznie mogą być ożywieni (na razie nie ma stuprocentowej pewności), ci drudzy takiej szansy nie mają. Ponadto w przypadku nieudanego eksperymentu rozmrożenia hibernowani zostaną pochowani wedle obowiązującego ceremoniału, „eksponaty” zostaną po jakimś czasie złożone w magazynie, w przypadku oznak psucia gdzieś pogrzebane.

- Bystróż Jan Stanisław 1916, *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, G. Gebethner i Spółka, Kraków.
- 1980, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, Ludwik Stomma [wybrał i opracował], PIW, Warszawa.
- Chronografia... 1987, *Chronografia albo Dziejopis Żywiecki...*, (wydali w ramach Pracowni Wydawnictw Źródłowych Instytutu Historyczno-Prawnego Uniwersytetu Jagiellońskiego Stanisław Grodziski, Irena Dwornicka), Towarzystwo Miłośników Ziemi Żywieckiej, Żywiec.
- Ciszewski Stanisław 1886, Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w pow. Olkuskim, *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, t. 10, s. 187–336.
- Delimata Małgorzata 2004, *Dziecko w Polsce średniowiecznej*, Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o., Poznań.
- Firth Raymond 1965, *Spoleczności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*, PWN, Warszawa.
- Fischer Adam 1921, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, t. 3, Wydawnictwa Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów.
- Gajda Tomasz 1986, Zanikające zwyczaje i wierzenia związane ze śmiercią, *Polska Sztuka Ludowa*, R. 40, nr 1–2, s. 39–44.
- Grossman Anna 2000, Kim była kobieta z zespołu grobowego na stanowisku 6 w Gąsawie, woj. kujawsko-pomorskie? [w:] *Czarownice. Funeralia Lednickie 2*, Jacek Wrzesiński (red.), „AKME” Zdzisław Wiśniewki – Wrocław, Muzeum Ślązańskie im. S. Dunajewskiego w Sobótce, Wrocław – Sobótka, s. 77–85.
- Jakimowicz R[oman] 1916, Mogiły ludzi zmarłych gwałtowną śmiercią, *Wisła*, t. 20, z. 1, s. 24–29.
- Jastrzębowski Szcześny 1916, Pamięć o zmarłych, *Wisła*, t. 20, z. 1, s. 97–108.
- Jostowa Wanda 1983, Zwyczaje pogrzebowe ludności polskiej Orawy, *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, t. 8, Wydawnictwo Literackie, Kraków, s. 105–118.
- Kabzińska-Stawarz Iwona 1992, Nic w przyrodzie nie ginie, *Etnografia Polska*, t. 36, z. 1, s. 135–159.
- Kary dla samobójców 1997, (Mikołaj Szymański) *Magazyn Gazety Wyborczej*, nr 50 (198), s. 18.
- Kolberg Oskar 1963, *Dzieła wszystkie. Mazowsze*, t. 24, cz. 1, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.
- 1967, *Dzieła wszystkie. Tarnowskie – Rzeszowskie*, t. 48, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.
- Kolczyński Jarosław 2000, Ofiara z człowieka, *Etnografia Polska*, t. 49, z. 1–2, s. 173–191.
- Kopaliński Władysław 1985, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Koranyi Karol 1932, O pochodzeniu zwyczaju tzw. „oślego pogrzebu”, *Lud*, seria 2, t. 11, s. 44–47.
- Kotula Franciszek 1970, *Hej, leluja, czyli o wygasających starodawnych pieśniach kołędniczych w Rzeszowskiem*, LSW, Warszawa.
- Kowalska-Lewicka Anna 1985, Wierzenia i zwyczaje związane ze śmiercią, [w:] Anna Kowalska-Lewicka (red.), *Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, s. 53–89.
- 1994, Zmarli są wśród nas. O obcowaniu zmarłych z żyjącymi, *Rocznik Muzeum Etnograficznego*, t. 11, Kraków.
- Kowalski Piotr 1998, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław.
- Kracik Jan 1991, *Pokonać czarną śmierć. Staropolskie postawy wobec zarazy*, Wydawnictwo M, Kraków.

- Kuchowicz Zbigniew 1975, *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
- Kukier Ryszard 1968, *Kaszubi bytowscy. Zarys monografii etnograficznej*, Wydawnictwo Morskie, Gdynia.
- Kwaśniewicz Krystyna 1998, *Zwyczaje doroczne polskich górali karpaccich*, Wojewódzki Ośrodek Kultury w Bielsku Białej, Bielsko-Biała.
- Labbuda Andrzej 1983, *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631). Studium historyczno-liturgiczne*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Le Goff Jacques, Truong Nicolas 2006, *Historia ciała w średniowieczu*, Czytelnik, Warszawa.
- Lehr Urszula 1984, Wierzenia w istoty nadzmysłowe, *Etnografia Polska*, t. 28, z. 1, s. 223–250.
- 1985, Wierzenia demonologiczne [w:] Anna Kowalska-Lewicka (red.), *Studia z kultury Beskidu Sądeckiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, s. 91–116.
 - 1988a, Demon wodny czyli rzecz u otopcu, *Zaranie Śląskie*, R. 51, nr 3–4/88, s. 330–348.
 - 1988b, Demonological Symbols Associated with Human Behaviour in Polish Carpathians, *Ethnologia Polona*, vol. 14, pp. 23–32.
 - 1995, Magia czasu śmierci, *Zeszyty Interwencji Kryzysowej*, Zygmunt Pucko (red.), nr 5/1995, Wojewódzki Ośrodek Interwencji Kryzysowej, Kraków, s. 25–38.
 - 2000, Obrzędowość rodzinna, [w:] Danuta Tylkowa (red.), *Podhale. Tradycja we współczesnej kulturze wsi*, Biblioteka Etnografii Polskiej nr 55, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Kraków, s. 305–347.
- Leociak Jacek 2005, Spotkanie z trupem: sekcja zwłok, *Konteksty*, R. 59, nr 1 (268), s. 88–101.
- Łowmiański Henryk 1979, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, PIW, Warszawa.
- Majchrzak Józef 1978, Kodeks Mikołaja z Koźła i zawarte w nim elementy folklorystyczno-muzyczne, *Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka*, R. 33, nr 1, s. 19–32.
- Malicki Longin 1947, Materiały do kultury społecznej Górali Śląskich, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 4, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Lublin s. 77–127.
- Memento* 1998, *Memento. Miesięcznik funeralny*, R. 2, nr 5(17).
- Marcinek Jan 1947, Funkcja odpraszacza, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 6, s. 187–199.
- Moszyński Kazimierz 1967, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Nałkowska Zofia 1967, *Medaliony*, Czytelnik, Warszawa.
- Nekrolog... 1997, Nekrolog naszych czasów, Katarzyna Montgomery, *Gazeta Wyborecza*, 16 maja.
- Nola di Alfonso M. 2006, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, Universitas, Kraków.
- Obrzędy...* 1978, *Obrzędy pogrzebu: dostosowanie do zwyczajów diecezji polskich*, Księgarnia Św.[iętego] Jacka, Katowice 1978.
- Paryska-Radwańska Zofia 1991, *Zielnik Brata Cypriana z Czerwonego Klasztoru*, Polish Botanical Studies, *Guidebook Series*, no. 5, Polish Academy of Sciences, W. Szafer Institute of Botany, Kraków.
- 1992, *Słownik gwarowy góralskich nazw roślin z Tatr i Podtatrza, Tatry i Podtatrze*, nr 1, Tatrzański Park Narodowy, Zakopane.
- Perszon Jan ks. 1999, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Źródła i monografie nr 181, Wyd. Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”, Pelplin.
- Pilch Józef 1995, Umarł człowiek..., *Kalendarz Cieszyński 1996 r.*, Cieszyn, s. 264–266.
- Przemijanie...* 2001, *Przemijanie w kulturach. Obyczaje żałobne, pocieszenie i wsparcie*, Colin M. Parkers, Pitt Laungani, Bill Young (red.), ASTRUM, Wrocław.
- Renik Krzysztof 1985, Powracanie zmarłych w świetle ludowej wyobraźni, *Przegląd Powszechny*, nr 4/764/85, (Miesięcznik poświęcony sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym), Warszawa, s. 76–91.

- Sezon... 1995, Sezon polowań na czarownice, (REUTER, AFP, Wojciech Jagielski) *Gazeta Wyborcza*, 29 czerwca.
- Simonides Dorota 1988, *Od kolebki do pogrzebu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX w.*, Instytut Śląski, Opole.
- Słownik... 1996, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, Jerzy Bartmiński (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, t. 1, Lublin.
- Stolarczyk Józef ks. 1915, *Kronika Parafii Zakopiańskiej 1848–1890*, A. Wrzosek [red. i wstęp], W.L. Anczyc i Sp., Kraków.
- Suleja Andrzej 1912, Śmierć z przysięgi, *Ziemia*, t. 3, s. 411–414.
- Sulima Roch 2001, *Głosy tradycji*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Thomas Louis-Vincent 1991, *Trup. Od biologii do antropologii*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
- Turek Krystyna 1993, *Ludowe zwyczaje, obrzędy i pieśni pogrzebowe na Górnym Śląsku*, Uniwersytet Śląski, Katowice.
- 1999, Religijność ludowa czasu śmierci (na przykładzie społeczności lokalnych Górnego Śląska), [w:] Teresa Smolińska (red.), *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga Ofiarowana Profesor Dorocie Simonides*, Uniwersytet Śląski, Opole, s. 136–142.
- Tryjarski Edward 1991, *Zwyczaje pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń*, PWN, Warszawa.
- Więś... 1938, *Więś Dobra w pow. Limanowskim. Wybór materiałów zebranych przez uczestników V instruktorskiego żeńskiego obozu krajoznawczego w Dobrej*, Kraków.
- Wójcicki Kazimierz Władysław 1965, Fantastyczne postacie ludowe, *Kłosy*, t. 1, s. 284.
- Zaremska Hanna 1986, *Niegodne rzemiosło. Kat w społeczeństwie Polski XIV–XVI w.*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Materiały archiwalne (MA.)

- (MA.1) – Beskid Sądecki (Obidza), inf. ur. 1922, nr inw. 1512/76, Archiwum Pracowni Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk w Krakowie⁵⁰
- (MA.2) – Beskid Sądecki (Łącko), inf. ur. 1898, nr inw. 15775/78, APE IAE PAN
- (MA.3) – Beskid Śląski (Brenna), inf. ur. 1906, nr inw. 1586/78, APE IAE PAN
- (MA.4a) – Beskid Śląski (Istebna), inf. ur. 1903, nr inw. 1556/77, APE IAE PAN
- (MA.4b) – Beskid Śląski (Istebna), inf. ur. 1894, nr inw. 1556/77, APE IAE PAN
- (MA.5) – Beskid Śląski (Istebna), inf. ur. 1925, nr inw. 1563/77, APE IAE PAN
- (MA.6) – Beskid Śląski (Koniaków), inf. ur. 1934, nr inw. 1828/2004, APE IAE PAN
- (MA.7) – Beskid Żywiecki (Sól), inf. ur. 1935, nr inw. 1717/87, APE IAE PAN
- (MA.8) – Podhale (Brzegi), inf. ur. 1903, nr inw. 1760/92, APE IAE PAN
- (MA.9a) – Podhale (Brzegi), inf. ur. 1934, nr inw. 1761/92, APE IAE PAN
- (MA.9b) – Podhale (Brzegi), inf. ur. 1949, nr inw. 1761/92, APE IAE PAN
- (MA.10) – Podhale (Bustrzyk), inf. ur. 1924, nr inw. 1763/92, APE IAE PAN
- (MA.11) – Podhale (Brzegi), inf. ur. 1952, nr inw. 1780/93, APE IAE PAN
- (MA.12) – Podhale (Ząb), inf. ur. 1928, nr inw. 1787/93, APE IAE PAN

Źródła internetowe (ŹI.)

- (ŹI.1) – Gunter von Hagens (http://pl.wikipedia.org/wiki/Gunter_von_Hagens)
- (ŹI.2) – Body Worlds. From Wikipedia (http://pl.wikipedia.org/wiki/Body_Worlds)

⁵⁰ Wszystkie materiały pochodzą z tego samego źródła, w związku z tym dalej podaję jego formę skrótową – APE IAE PAN

- (ŻI.3) – Wystawa trupów (J. Ciecuch) (<http://www.tygodnik.com.pl>)
(ŻI.4) – Körperwelten. Profesor Günter von Horror i jego wystawa trupów (B.A. Uryn) (<http://www.racjonalista.pl>)
(ŻI.5) – Skandalista dzieli wieś (<http://wiadomosci.wp.pl>)
(ŻI.6) – Kolekcjoner ciał (M. Dercz) (<http://www.ozon.pl>)
(ŻI.7) – Kim jest doktor śmierć? (<http://www.aspektpolski.pl>)
(ŻI.8) – Gunther von Hagens. Dr Gunter von Hagens: A Life in Science (http://www.koerperwelten.de/en/pages/gunther_von_hagens.asp)
(ŻI.9) – Niemcy: część mieszkańców przeciwko inwestycji Hagensa (<http://www.pulsbiznesu.pl>)
(ŻI.10) – Lekcja anatomii (<http://serwisy.gazeta.pl>)

URSZULA LEHR

THE NOT-LOVED DEPARTED

S u m m a r y

The subject of the article concerns the issues of the relationships between the living and the dead presented in the context of funeral rites and beliefs concerning “the ultimate moment”. The discussed rites and beliefs concern mainly those of the dead who died unnatural death. The author distinguishes two categories of the “not-loved departed” whom she calls “the undesired” and “unworthy”. She gives examples of unconventional attitudes and behaviour taken from folk tales and literature. At the end of her consideration she discusses the case of “body worlds”- the exposition of “plastinates” by dr Günter von Hagens.

Translated by Anna Kuczyńska

Adres Autorki:
Dr Urszula Lehr
Pracownia Etnologii
Instytut Archeologii i Etnologii PAN
ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
e-mail: Lehr@archeo.pan.krakow.pl