

# Binarna opozycja semantyczna „tu” i „tam” w konstruowaniu wizji świata pozagrobowego (faza przejścia)

## Region Karpat

Maria Majerczyk

1.1. Mitologiczno-poetycka wyobraźnia rozpatruje śmierć człowieka jako odejście do innego świata, wędrówkę, długą drogę. W schematycznym ujęciu tę wiarę w istnienie dwu światów, granicę których pokonuje zmarły można opisać w kategoriach „tu” i „tam”. Dla ściślejszego określenia rozłożymy te pojęcia na szeregi bliskich synonimicznych znaczeń. Kategoria „tu” zawiera w sobie znaczenie ten świat, znane, bezpieczeństwo, obrona, życie, uregulowanie. Jest to otoczenie, które człowiek widzi na co dzień, rozumie je i konstruuje z niego zwykły obraz świata, „tu” człowiek znajduje schronienie. Kategorię „tam” można rozłożyć na szereg antonimiczny do „tu”: świat pozagrobowy, niepoznawalność, nieznanne, niebezpieczeństwo, zagrożenie, dzikość. Przytoczone antonimiczne opisowe szeregi występują jako warianty pewnego arcyznaczenia, które, dzięki łańcuchowi synonimów odkrywa się nam w sensie bliskim do tego, którym jest ono obdarzone w granicach struktury świadomości pierwotnej.

1.2. Celem tego artykułu jest rozpatrzenie sposobu funkcjonowania dwu wymienionych kategorii w granicach mitologiczno-poetyckiej wyobraźni w momencie ich maksymalnej aktualizacji i zbliżenia, to jest w momencie śmierci, a także ich wpływu na kształtowanie się rytuału pogrzebowego (jako rytuału przejścia). Jednocześnie zaznaczymy, że pojęcia „pierwotne myślenie”, „mitologiczno-poetycka wyobraźnia”, „mitologiczno-poetycka świadomość” w kontekście niniejszego artykułu są synonimiczne i mogą być zamieniane.

1.3. Między światami „tu” i „tam” przebiega wyraźna linia demarkacyjna, konstruowana przez wyobrażenie o istnieniu dwu różnych światów. Personifikacją tej linii jest zmarły. Przede wszystkim powinniśmy więc określić, czy w wyobraźni pierwotnego człowieka atrybutem takiego świata jest zmarły na łożu śmierci? Do którego ze światów należy on w momencie pochówku? Żadnej jednoznacznej i ścisłej odpowiedzi na to pytanie obrzęd pogrzebowy nie daje. Wręcz przeciwnie, czyni coraz większy zamęt, demonstrując sprzeczne fakty. Zauważa to traktat antycznego satyryka Lucjana z Samostaty (ok. 120 r. – do 180 r. n.e.) *O żałości*. Autor wyśmiewa alogiczność obrzędu: po co zmarłego obmywają, jakby w podziemnym królestwie brakowało wody dla obmycia go.<sup>1</sup> Po co zabija się konie i nałożnice, pali się i zakopuje odzienie i ozdoby „niby martwi mogą z nich skorzystać i cieszyć się nimi”.<sup>2</sup> Myśl tę można kontynuować: wedle wierzeń ludzi ciało umiera, pozostaje dusza, która wędruje na tamten świat i jest nieśmiertelna. Jednakże wszystkie czynności rytualne w obrzędzie pogrzebowym dotyczą właśnie ciała: obmywanie, czesanie, ubieranie. W tym momencie zapomina się jakby, że przez świat pozagrobowy wędruje dusza, a nie ciało. Jeśli przyjąć wersję, że zmarłego traktują jak żywego (który po prostu zasnął), wówczas niezrozumiałą rzeczą jest, dlaczego się go bać, uważać za niebezpieczeństwo i zagrożenie, skąd pojawia się chęć odgraniczenia, unikania? Spostrzegamy tu dwoistość: będąc pozytywnym centrum obrzędu, ciało jednocześnie uosabia zagrożenie, magiczny, negatywny potencjał, negatywną zasadę rytualnego centrum; demonstrując żal i tęsknotę, przychylność,

wieczny smutek i niechęć do rozłąki, ludzie zarazem starają się odgraniczyć, obronić się przed zmarłym.

1.4. Jednakże właśnie w tej sytuacji w paradoksalnych rozwiązaniach obecnych w rytuale najpełniej przejawia się mitologiczno-poetyckie myślenie. W ramach obrzędu pogrzebowego ten fenomen polega na AMBIWALENTNYM sposobie traktowania zmarłego. Posługując się określonymi na początku kategoriami ambiwalencji opiszemy jako synkretyczność opozycji „tu” i „tam”. Zmarły wskutek tego jest równocześnie skrajem i centrum (skrajem jako ten, który przebywa już w świecie „tam”, i centrum w rytualnych czynnościach „tu”), i bliskim (skutek – tęsknota, troska), i obcym (skutek – strach). Balansowanie między dwoma wzajemnie wykluczającymi się i synkretycznymi aspektami oraz uświadomienie granicy składają się na scenariusz obrzędu pogrzebowego (w rozumieniu budowy mitologiczno-poetyckiej wizji świata).

2.1. Zmarły staje się ucieleśnieniem najwyższego punktu zarówno pod względem psychologicznym, jak i społecznym, gospodarczym, religijnym i mitologiczno-poetyckim. Jest on totalnym punktem granicznym. Pojawienie się sytuacji granicznej, przestrzeni między dwoma światami, w naszym przypadku w postaci nieboszczyka, kończy się wyjściem zmarłego poza granice tego świata i oznacza jego zniknięcie w strukturze społecznego wzoru (pattern). Obserwuje się zniszczenie całej wewnętrznej struktury rodziny, zniknięcie normalnego i koniecznego ładu. Rytuał imituje to naruszenie ładu przez zwyczaj łamania rzeczy. U Ukraińców znany jest zwyczaj rozbijania na kawałki nowego gamka przy wynoszeniu nieboszczyka. Za typologicznie tożsamy uważamy dawny zwyczaj zadawania sobie ran: rozdrapywania twarzy, rąk. W znanej monografii *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego* badacz polski Biegeleisen cytuje arabskiego pisarza z XI wieku, który zauważył, iż „słowiańskie dziewczęta ranią sobie ręce i twarz, kiedy ktoś z rodziny umrze”.<sup>3</sup>

2.2. Wraz z niszczeniem struktury rodziny następuje stan chaosu (rozbitcia, nieuporządkowania). Pojawienie się chaosu zgodnie z logiką mitologiczno-poetyckiego myślenia jest punktem wyjścia, warunkiem wstępnym stworzenia ładu, to jest kosmosu. Stąd też tak ważne jest skoncentrowanie uwagi na pojawieniu się chaosu. Chaotyzację demonstruje się przez nocne zabawy przy zmarłym. Chaos emocji, kolizja skrajnej rozpacz i zabawy doprowadza do absurdu status quo i podkreśla konieczność zmiany. Pod względem semantycznym powtarza nocne zabawy zwyczaj przewracania ław, krzesel do góry nogami, kiedy wynosi się nieboszczyka. W ten sposób wewnętrzny chaos jest eksponowany przez zewnętrzny chaos wnętrza, który również wymaga nowego uporządkowania.

Właśnie w sytuacji naruszenia przyjętego porządku, w warunkach chaotyzacji i w celu wyjścia z kryzysu odbywa się zwrot ku sakralnemu precedensowi.

3.1. Przejście do specyficznego ambiwalentnego traktowania odbywa się równocześnie ze zmianą temporalnego szeregu. Czas przebiegu rytuału jest czasem sakralnym. Widać zbliżenie

„tu” i „tam” z sakralnym precedensem. (Sakralnym precedensem nazywamy taką czasoprzestrzeń, w której wedle mitologiczno-poetyckiej wyobraźni był stworzony z chaosu kosmos; taka sytuacja wyróżnia się znacznym stopniem sakralności). „Kosmogoniczny dramat (to, co nazwalibyśmy „sakralnym precedensem” – M. M.), jego scenariusz to wzór i podręcznik dla człowieka tej epoki, sposób orientacji, którego znaczenie szczególnie wzrasta w momentach kryzysowych”.<sup>4</sup> Niszczenie struktury społecznej, chaotyzacja kojarzą się z katastrofą, głębokim kryzysem, to znaczy jest to ten warunek, który aktualizuje sakralny precedens. Rytuał zorientowany na wydatnienia święte i absolutne, przenosi społeczność w chronotop (czas) podwyższonej sakralności, w którym istnieje matryca pierwotna, wzór wyjścia z kryzysu (chaosu). Zmarły jest w centrum tego chronotopu: paradoksalność symbiozy kategorii „tu” i „tam” akumuluje w zmarłym podstawową część rytualnej energii, uwagi, napięcia, – „zapożyczając” przy tym pewne cechy axis mundi (osi świata). Na przykład określone umiejscowienie oraz werbalne i czynnościowe oznaki centralności: dla symbolicznego przedstawienia osi świata – Drzewa Świata – zaznacza się, że rośnie ono jedno jedyne pośrodku Oceanu Świata, a Święty Boka (z okolic Preszowa) był centrum karłowatych, zmarły tak samo jest centralną figurą w obrzędzie, obecni rozmieszczają się wokół niego. Znanie są również wiosenno-letnie rytuały z Jugosławii, w których figuruje Święte Drzewo. Drzewo to było w pewnym sensie niedotykalne: nie wolno go było zrywać, nie wolno na nie wchodzić, nie wolno jeść jego owoców (dawano je wyłącznie chorym), przechodząc obok niego mężczyźni zdejmowali kapaleusz, a kobiety się kłaniały. Analogiczna sytuacja jest ze zmarłym, na którego również rozprzestrzenia się „niedotykalność”, choć ma tu ona raczej negatywne zabarwienie, bowiem nawet wodę, którą obmywano nieboszczyka, wylewano w głuchy kąt, bo uważana była za niebezpieczną dla żywych; spojrzenia martwych oczu, jak i woda, mogły być śmiercionośne.

Tak więc można zauważyć utworzenie się swego rodzaju chronotopu, centrum rachuby którego staje się zmarły. A wzorem wyjścia z kryzysu dla rytuału jest sakralny precedens – mitologiczny czas stworzenia świata z chaosu.

3.2. Rytualizowane eksponowanie sakralnego czasu przejawia się trzydniowym zanikaniem snu w pobliżu zmarłego i powstrzymaniem się od wszelkich prac domowych. W znakomitej pracy Adama Fischera o obrzędach pogrzebowych poświęcono cały rozdział zwyczajowi zaprzestania wszelkich prac domowych.<sup>5</sup> Autor przytacza tam cały szereg synonimicznych (wraz z określeniem swoistości motywacji) dla Europy Środkowo-Wschodniej. Adam Fischer zaznacza, że na przykład w Słowenii nawet sąsiedzi nie mogą prząść ani tkąć, w Serbii zaś, kiedy przechodzi procesja pogrzebowa, wszyscy przestają pracować, a w domu, w którym jest zmarły, nie się nie gotuje, jedzenie przynoszą sąsiedzi. Podobne zakazy znane są w całych Karpatach. Zaprzestanie prac domowych można rozpatrywać jako wyrównanie przestrzeni czasu, która w zwykłych warunkach zbudowana jest sinusoidalnie ze wzniesieniem przed obiadem, szczytem w południe i spadkiem w nocy. To trzydniowe wyjście poza granice czasu profanum całkowicie powraca do zwykłych sinusoidalnych kolein po roku, a w ciągu tego czasu rodzina istnieje w sakralnym chronotopie, który wytwarza nietypowe środowisko rocznego odejścia od zwykłego cyklu emocjonalnych wzniesień w okresie świąt. Szeroko znane są zakazy urządzania wesela tam, gdzie ktoś umarł, ozdabiania domu zielenią na niedzielę palmową, chodzenia z kołędą.

Podsumujmy: binarność „tu” i „tam” są częściami składowymi nie tylko szeregu przestrzennego, ale i konstruuja nowe koordynaty chronotopiczne, w granicach których wspólnota chroni się przed chaosem-kryzysem, przed bezznakowością. Chwilowe zbliżenie świata „tam” doprowadza do niszczenia struktury świata „tu”. W tej chaotyzacji, w momencie narastania społeczno-psychologicznej entropii, właśnie strukturalnie „silnie zbity” obrzęd, zdeterminowany przez sakralny prece-

dens, staje się podstawową konstrukcją przejścia. Obrzęd staje się czynnikiem nowej systematyzacji, transformuje psychologiczny chaos w społeczny kosmos. Procesy, które są realizowane za pośrednictwem rytuału nazywamy przejściem.

4.1. Każdy członek rodu zmienia swój status: żona staje się wdową, mąż – wdowcem, dzieci – sierotami; nawet ci członkowie rodu, których zmiana statusu w tradycji grup etnicznych regionu karpackiego nie jest zaznaczona, psychologicznie jednak realizują to przejście. Odbywa się przesunięcie statusu wszystkich członków rodu w kierunku do punktu umierania (trzeba tylko zauważyć, że rozpatruje się tu śmierć najstarszych członków rodu). Zmiana hierarchii jest poważnym dramatem psychicznym, ponieważ śmierć członka rodu przenosi wszystkich do nowego społecznego statusu, który indukuje zbliżenie się do śmierci. Zmiana pozycji nieodwracalnie, krok po kroku prowadzi do linii demarkacyjnej świata „tu”.

4.2.1. W ten sposób widzimy dwie osie przejścia, które w strukturze przedstawia obrzęd: w pionie ze świata „tu” do świata „tam” i w poziomie – w płaszczyźnie społecznej stratyfikacji. Tę podwójność przejścia można prześledzić w lamentacji pogrzebowej (hołosinnia). Z jednej strony za pośrednictwem lamentacji całej wspólnoty obwieszcza się o śmierci. W statych powtórzeniach i zwrotach do zmarłego wskazuje się, o czyją śmierć chodzi. Tak więc orientując się w systemie związków rodzinnych wspólnoty, można określić naturę i sposób wewnętrznej przebudowy rodu, to znaczy zmodelować przejście w poziomie.

4.2.2. Z drugiej strony lamentacja wykonuje szereg funkcji, umożliwiających, ułatwiających i indukujących przejście nieboszczyka do świata „tam”. Zanim wskażemy te funkcje, zaznaczymy kilka istotnych momentów.

Umwownie lamentację można podzielić na plan treści i plan brzmieniowy. Treści lamentacji poświęcono dość dużo studiów, podczas gdy samo brzmienie pozostawało poza zasięgiem uwagi. Respondenci, najczęściej nieświadomie, chętnie opowiadają o tym, czy głośno, czy też nie „jojkali” na pogrzebie: „Ładnie jojkali. Jojkali, że aż w następnej wsi słychać było”, albo „Tak jojkała, że mało się nie porwała” itp. Tekst lamentacji, wygłoszony cicho nie uważa się za lamentację. Same nazwy: „hołosyty”, „jojkaty” – akcentują właśnie głośność.

Analizując poleskie hukanie (które jest funkcjonalnie tożsame z brzmieniową stroną lamentacji) badacz Ołena Czekan wyodrębniła kilka funkcji<sup>6</sup>:

- funkcję pokonywania odległości;
- funkcję odstraszenia;
- funkcję identyfikacji (rozpoznawania swoich) oraz główną funkcję, opartą na poprzednich –
- „hukania” jako ubrany w brzmienie znak GRANICY.

(Autorka wyodrębniła również funkcję robienia hałasu, ale wydaje się nam, że hałas należy rozpatrywać jako zasadniczą cechę, a nie funkcję).

Jak widzimy, funkcjonalne obciążenie brzmieniowej strony lamentacji sprzyja pokonaniu granicy, którego dokonuje zmarły podczas rytuału. Tak więc brzmieniowa część lamentacji, PRZEPRAWIA zmarłego na tamten świat, to jest dokonuje przejścia w osi pionowej: z jednego świata do drugiego.

Uważamy za funkcjonalnie tożsame bicie w dzwony, które również jest potężnym sygnałem dźwiękowym. Przypomnijmy, że w dzwon bito przy trudnym porodzie, by ułatwić wyjście dziecka (funkcja pokonania granicy).

Tak więc lamentacja eksponuje zarówno przejście w znaczeniu zmiany statusu, jak i przejście ze świata „tu” do świata „tam”.

5.1. Człowiek zmienia swoją stratyfikacyjną pozycję aż do tej granicznej – śmierci. Za nią znajduje się królestwo niepoznanego. Pojęcie „innego” jako obcego, który żyje nie „tu”, lecz „tam” jest podstawą w mitologiczno-poetyckiej świadomości. Dlatego też zmarły jako „otwór” na tamten świat zawsze

niesie w sobie odbicie obcego i wywołuje strach i niechęć do komunikacji.

5.2. W ciągu całego obrzędu pogrzebowego demonstrowane jest oddzielenie się od zmarłego jako zagrożenia. Jedną z pierwszych, bardzo rozpowszechnioną czynnością jest zamykanie zmarłemu oczu, by zmarły nie wyrwał i nie zabrał ze sobą kogoś z żywych. W ten sposób odbywa się odgraniczenie zagrożenia. Typologicznie tożsamy jest wylewanie wody, którą obmywano nieboszczyka w miejsce, po którym się nie chodzi („nezachidne misce”) albo w dół („doli wodow”), bo woda ta jest „martwa”, to znaczy zła, i może zaszkodzić bliskiemu („może zaszkodyty czelidnyku”); a także wyrzucanie słomy, na której leżał nieboszczyk poza granice gospodarstwa. W ten sposób nie tylko broniono się przed groźnym wpływem zmarłego, ale i poprzez wyrzucanie za granicę demonstrowano odejście nieboszczyka za granicę tego świata.

5.3. Jednocześnie ekspozycja jest również wieczna jedność, czego przykładem jest rozcinanie monety na progu, kiedy wynosi się trumnę, jedną część monety wkłada się do trumny, drugą zaś pozostawia. Obrzęd ten opisany został we wspomnianej już pracy Adama Fischera.

5.4. Zmarły stanowi zagrożenie, które mimo to przebywa w centrum schronienia – w domu. Tak więc istnieje niebezpieczeństwo, od którego nie tylko trzeba się odgraniczyć, ale które trzeba i „wyprowadzić”. Dlatego tak ważną rzeczą jest, by najpierw zlokalizować miejsce przebywania zmarłego: katafalk. Wówczas wszystko, co stanowi niebezpieczeństwo sprowadza się do jednego punktu – miejsca nieboszczyka. I właśnie dlatego przy wynoszeniu nieboszczyka uwaga koncentruje się na tym fakcie przez uderzenie o próg. W ten sposób jakby powiadamiano, że miejsce niebezpieczeństwa przecięło te konkretne granice i wyszło poza jej granice. Oprócz tego przy wynoszeniu nieboszczyka z gospodarstwa lamentowano, akcentując przy tym przecinanie granic rodzinnych.

6.1. Z dotychczasowych rozważań widać, że zmarły przeobraził się w symbol – swoistą jednostkę, która zakumulowała w sobie całe spektrum znaczeń. Doprowadziło to do wyabstrahowania przedmiotu: „Sam proces wyabstrahowania jawi się jako obrazowa personalizacja (w naszym przypadku personifikacja zmarłego jako przedstawienia śmierci – M.M.) i jako przeobrażenie w symbol (u nas jest to centrum i granica – M.M.).<sup>7</sup> Amerykański antropolog społeczny, Thomas Scheff dowodzi, że gdy uczestnikom rytuału pogrzebowego udaje się osiągnąć, jak to autor określił, „estetyczne wyabstrahowanie ze śmierci bliskiego”, to wyabstrahowanie działa jak katartyczna terapia Freuda i Breuera.<sup>8</sup> Zjawisko „wyabstrahowania estetycznego” polega na ambiwalencji. Jest to taki stan uczestnika rytuału, kiedy staje się jednocześnie i uczestnikiem, i obserwatorem, albo wierzącym i niewierzącym. Osiągnąć to można za pośrednictwem rytuału. Dominacja jednej z części składowych rytuału prowadzi albo do głębokiej neurotycznej prostracji, albo też do absolutnego braku akceptacji i chłodu.

1.6. W książce Philipa Ariësa *Człowiek wobec śmierci* autor na dużym materiale ukazuje zasadnicze zmiany w sposobie postrzegania zmarłych: „W XVII wieku powstają nowe cmentarze, położone poza miastem; bliskość żywych i umarłych, wcześniej nie powodująca wątpliwości, stała się nie do zniesie-

nia, tak samo, jak widok trupa czy szkieletu.<sup>9</sup> Mowa więc o zanikaniu przychylności w postrzeganiu zmarłych i pojawieniu się obcości, lęku, wyodrębnienia. Wydaje się jednak, że taką kardynalną zmianę w stosunku do zmarłych umożliwiło nie tyle obumieranie jednego sposobu postrzegania i pojawienie się innego (w rzeczywistości istnieją one razem i jednocześnie), ale fakt, iż w różnych czasach pod wpływem różnych wydarzeń mogła przejawiać się dominacja jednego z nich.

Analizując obrzędowość pogrzebową przez pryzmat wyobrażeń o dwu światach można wysnuć następujące wnioski:

1. Specyfiką myślenia mitologiczno-poetyckiego jest zdolność do ambiwalentnego postrzegania, co w obrzędzie pogrzebowym wyraża się przez współistnienie dwu wzajemnie wykluczających się pojęć. Umownie można je wyrazić przez kategorie „tu” i „tam”.

2. „Tu” i „tam” to dwie podstawowe kategorie, które kształtują obrzęd pogrzebowy, podobnie jak wszystkie inne obrzędy przejścia.

3. Zmarły jest kategorią liminalną (od łac. limen – granica). Granica (jako punkt krytycznego zbliżenia się „tu” i „tam”) jest ekspozowana w szeregu czynnościach rytualnych i stanowi warunek dla innego paradygmatycznego zespołu – chaotyzzacji.

4. Chaotyzzacja powoduje stan kryzysu, co wiąże się z narastaniem psychicznej entropii. W warunkach kryzysu można zaobserwować zwrot ku sakralnemu precedensowi, co znajduje wyraz w podwyższonej sakralizacji nowowytworzonego chronotopu.

5. W warunkach kopiowania matrycy kosmogonicznej centrum staje się zmarły. To centrum w wyobraźni mitologiczno-poetyckiej ma cechy wspólne z axis mundi i wyprowadza wspólnotę ze wspomnianej sytuacji chaosu.

6. Kategoria granicy jest ściśle związana z przejściem. W obrzędzie pogrzebowym zauważalne są dwie osie przejścia: pionowa i pozioma. Pionowa to zmiana hierarchicznych miejsc w granicach rodu. Pozioma to zmiana ze świata „tu” do świata „tam”. Obydwie osie można odnaleźć w lamentacjach.

7. Ambiwalencja mitologiczno-poetyckiego sposobu myślenia dopuszcza binarność w sposobie traktowania zmarłego, zgodnie z rezultatami pewnych badań, działa jak katharsis (uwolnienie od skrywanych emocji, które przejawiają się w symptomach neurozy) w terapii Freuda i Breuera.

8. Traktowanie zmarłego jako tego, który już odszedł na „Tamten” świat, należy do świata pozagrzebowego, staje się elementem OBCYM w tym świecie, warunkuje obrzęd odgraniczenia, odsunięcia.

9. Wizualna zmiana w sposobie traktowania zmarłych odbywa się nie tyle przez zmiany głębokich zasad mitologiczno-poetyckiego myślenia, a dzięki ambiwalentnej strukturze myślenia pierwotnego, ile przez przejaw dominacji jednego nad drugim przy permanentnym ich współistnieniu.

Potraktowanie pewnych czynności obrzędowych może wydawać się sprzeczne. Dlatego też musimy nadmienić, że czynności obrzędowe mają charakter symboliczny i są polifunkcjonalne. Są nadzwyczaj pojemne i wielowymiarowe. Stąd też w zależności od wybranego punktu widzenia, mogą ulegać zmianie pewne akcenty kodu.

Przełożyła Ola Hnatiuk

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Łukijan, *Sobranije soczinenij* (pod ried. W. Ł. Bogajewskogo), Moskwa-Leningrad 1935, t.1, s. 11

<sup>2</sup> Tamże, s. 12

<sup>3</sup> H. Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa, s. 211

<sup>4</sup> Problem ten w sposób bardziej pełny i dokładny opracowany został w artykułach: W. N. Toporow, *O ritualie. Wwiedienije w problematiku*, [w:] *Archaiczeskij ritual w folklornych i rannelitieraturnych pamiatnikach*, Moskwa, „Nauka” 1988, s. 15; E. Mielietinskij, *Szczo ż take*

*mif?*, „Wseswit” 1977 nr 10, s. 215

<sup>5</sup> A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921, s. 126–130

<sup>6</sup> O. Czekan, *Semantyczni aspekty polis'koho „hukannia”*, [w:] „Narodna tvorczist’ ta etnohrafija,” 1993 nr 4, s. 31–37

<sup>7</sup> E. Mielietinskij, *Szczoż take mif?*, op. cit.

<sup>8</sup> T. J. Scheff, *The Distancing of Emotion in Ritual*, [w:] „Current Anthropology”, 1977, September, s. 484–485

<sup>9</sup> F. Ariës, *Człowiek pieried licom smierti*, Moskwa, 1992, s. 14