

Anna BRZozowska-KRAJKA

Formuła noc—dzień w ludowej wyobraźni symbolicznej

L'antinomie le jour-la nuit dans l'imagination symbolique du peuple

Zainteresowanie strukturami temporalnymi jako elementarnymi formami artykulacji świata pozostaje ściśle w kręgu pytań o pramotywy ludzkiej aktywności i egzystencji, „łączy się z poszukiwaniem głębokich struktur znaczeniowych oraz nowej formuły (nowej płaszczyzny) integracji wiedzy o człowieku”.¹ Stąd współczesne eksploracje folklorystyczne coraz śmielej ewoluują w kierunku perspektywy antropologicznej², zmierzając do eksponowania zwłaszcza sensotwórczej sfery działalności ludzkiej, przenosząc wysiłki badawcze m.in. na obszar symbolu, mitu i rytuału, uznając myślenie symboliczne za zasadnicze dla ludzkiej egzystencji (*homo symbolicus*), ujawniające najgłębsze aspekty rzeczywistości oraz elementarne struktury wyobraźni człowieka.³ Funkcję tego rodzaju uniwersum symbolicznego o charakterze regulatywno-sankcjonującym spełnia kosmogoniczny mit o rozdzieleniu

¹ R. Sulima: *Literatura a dialog kultur*, Warszawa 1988, s. 93; też A. Pawełczyńska: *Czas człowieka*, Wrocław 1986, s. 25.

² Por. np. D. Simonides: *Nobilitacja podania wierzeniowego jako przedmiotu badań* [w:] *Śląskie miscellanea. Literatura — folklor*, red. D. Simonides i J. Zaremba, Wrocław 1980, s. 76; P. Kowalski: *Folklor — próba nowej definicji operacyjnej*, „Literatura Ludowa” 1989, nr 3, s. 3–5; o szeroko rozumianej folklorystyce w kategoriach antropologii i semiotyki kultury też R. Sulima: *Wieczność — biografia — historia (o ludowych podaniach historycznych — niefolklorystycznie)*, „Literatura Ludowa” 1989, nr 2, s. 33.

³ Por. np. G. Durand: *Wyobraźnia symboliczna*, przekł. C. Rowiński, Warszawa 1986; M. Eliade: *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*, trans. P. Mairet, New York 1969, s. 12; A.P. Kowalski: *Mit w obrzędzie pogrzebowym*, „Lud” 1988, s. 113; J. Fontenbrose: *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley 1966, *Folklore Studies* 18; R.M. Dorson: *Theories of Myth and the Folklorist* [w:] *Myth and Mythmaking*, ed.

światła i ciemności, ustanowieniu dnia i nocy. Jemu to przyznaje się rolę dostarczyciela założeń semantyki rejestrowanych czynności symbolicznych⁴ uzewnętrzniających się w tekstach—zachowaniach jako kluczowych formach ekspresji psychospołecznej.⁵ Ów interpretacyjny charakter mitu wynika z rozumienia go w kategoriach wtórnego systemu modelującego, konstruuje on bowiem swój system denotatów, pojęć i wartości, który nie jest kopią, lecz modelem świata.⁶ Jako model zatem interpretuje, porządkuje, organizuje i kreuje otaczającą człowieka rzeczywistość. Stanowi rodzaj języka komunikującego określoną jego wizję. W funkcji wtórnego systemu modelującego jest tworem złożonym, powstałym wskutek nadbudowania nad językiem naturalnym i skrzyżowania ze sobą wielu wiązek relacji — struktur religijnych, ideologicznych, magicznych, etycznych, społecznych itp. Ów splot systemów, ciągów znaczeniowych realizuje się na wielu płaszczyznach, od mikrosfery antroposu do makrosfery kosmosu. Jego znaczenia powstają wskutek wzajemnego przekodowywania wewnętrznego owych ciągów—systemów, a także przekodowania zewnętrznego w stosunku do systemów usytuowanych poza tym mitem. Z punktu widzenia interesującej nas problematyki cyklu dobowego kluczowe znaczenie przypisać należy systemom semantycznym wykrystalizowanym wokół o p o z y c y j n y c h p o j ę ć n o c y i d n i a, które ująć można jako dwa ciągi—systemy współtworzące mit podstawowy (stworzenia). Ta perspektywa oglądu determinuje jednocześnie egzegetyczno-operacyjny charakter prezentowanych badań.

Symbolika alternacji nocy i dnia jako stałych jakości wywiedzionych z obserwacji gry sił kosmicznych skupia w sobie antynomiczne znaczenia prowadzące, analogicznie jak w przypadku cyklu rocznego, do r e k o n s t r u k c j i tradycyjnej wizji świata i człowieka. Mniemanie, iż istniała ona, lecz nie była zwerbalizowana w formie całościowej doktryny znanej i dostępnej ogółowi członków wiejskich społeczności lokalnych, znamienne jest dla wielu współczesnych badań kultury i literatury ludowej.⁷ Owa wizja uze-

H.A. Murray, Boston 1969, s. 76–89; *Symbole i symbolika*, wybór, wstęp M. Głowiński, przekł. G. Borkowska i in., Warszawa 1990.

⁴ Zob. m.in. S.A. Tokariew, E.M. Mielecinskij: *Mifologija* [w:] *Mify narodow mira*, t. 1, Moskwa 1987, s. 13; E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2, *Das mytische Denken*, Berlin 1925.

⁵ Por. Kowalski: *op. cit.*, s. 4.

⁶ J. Lotman: *Struktura tekstu artystycznego*, przekł. A. Tanalska, Warszawa 1984, s. 70 i in.; i d.: *O znaczeniach we wtórnych systemach modelujących*, „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 1, s. 279–294; i d.: *Wykłady z poetyki strukturalnej* [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, oprac. H. Markiewicz, t. 2, Kraków 1976, s. 138–153; R. Tomicki: *Mit* [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 245.

⁷ M.in. badań dotyczących ontologii ludowej, por. M.R. Gerlich: *Wizja świata*

wnętrzniła się w tekstach kultury cząstkowych, mówiących o określonych aspektach ludowej egzystencji, składających się na jeden ogólny „tekst” — oparty zarówno na formie „zapisu” utrwalonego w zbiorowej pamięci, w międzygeneracyjnym przekazie zawartym w języku, ale też w pozawerbalnych sferach kultury, przejawiających się w usankcjonowanych tradycją wzorach zachowań i innych obszarach społecznej organizacji.⁸ Świadomość funkcjonowania takiego tekstu — zdaniem W. Pawluczuka — „istniała bardzo mgliście jako pewna wykładnia dotycząca życia, człowieka [...] Były to pewne generalne zasady uświadamiane i formułowane nie dość ostro i niejasno”.⁹ Rekonstrukcja tej „filozofii” nastrocza współcześnie duże trudności, w wielu przypadkach jest tylko domniemywaniem. Zawarty w niej system wartościowania odnosił się przede wszystkim do realnych podstaw bytu (zdobywana przez wieki z wysiłkiem wiedza i również tworzona przez wieki filozofia przyrody i świata ukształtowane w społecznościach tradycyjnych wyjaśniały przede wszystkim życie), w niewielkim stopniu nawiązywał do abstrakcyjnej koncepcji wszechświata, człowieka i przyrody. Jej podstawą była wiedza, logiczne kojarzenie pewnych faktów, które C. Lévi-Strauss porównał do swoistej dziedziny twórczości zwanej bricolage, gdzie „twórca—konstruktor” wykorzystywał w charakterze tworzywa różne „środki zastępcze”, których zbiór był niejednorodny, zdawać by się czasem mogło, iż przypadkowy, nie określał go projekt dzieła, lecz instrumentalność owych środków. Zamysł twórczy decydował o tym, które z nich zostały użyte do jego realizacji.¹⁰ Ów swoisty bricolage w ludowej wyobraźni symbolicznej uzyskuje kształt logicznie spójnej wizji świata właśnie w mitcie, jako prażródle, ogólnej etiologii, rodzaju rzeczywistości nadrzędnej odsłaniającej ścisły porządek świata.¹¹ Nie ma bowiem w kulturze ludowej zjawisk odrębnych, wyłączonych, przypadkowych i nie powiązanych, próby odpowiedzi na wszelkie wątpliwości ich dotyczące prowadzą do szerokiej refleksji ogarniającej różnorodne i rozległe obszary kultury. Ciągłe przy tym następuje wzajemne przenikanie się empirii i mitu, myślenia racjonalnego i mitycznego, obserwacji makrokosmosu i wizji mikrokosmosu, rzeczywistość zostaje włączona w mit, dzięki czemu nabiera uniwersalnych i egzemplarycznych sensów, a w kulturze zaczynają

i człowieka w ontologii (ludowej) śląskiej ludności rodzimej, maszynopis w Zakładzie Folklorystyki WSP w Opolu.

⁸ *Ibidem*.

⁹ W. Pawluczuk: *Żywiół i forma*, Warszawa 1978, s. 96.

¹⁰ C. Lévi-Strauss: *Myśl nieoswojona*, przekł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 33.

¹¹ S.E. Hymán: *The Ritual View of Myth and the Mythic [w:] Myth. A Symposium*, ed. T.A. Sebeok, Bloomington and London 1974, s. 136–153.

funkcjonować „odwieczne prawa” i „instynktowne przeświadczenia”.¹² Parafrazując myśl G. van der Leeuwa można by stwierdzić, iż wystarczy poznać mit, aby dotrzeć do struktur ukrytych, poprzez które człowiek postrzega i interpretuje rzeczywistość.¹³ System mityczny i zawarte w nim wyobrażenia dają tę możliwość uchwycenia praw ogólnych rządzących porządkiem świata, dotyczących archaicznych wizji bytu, służą ustaleniu stosunków homologii pomiędzy warunkami naturalnymi a społecznymi (m.in. interakcji między jednostką a społecznym dziedzictwem) lub ściślej do określania prawa równowagi pomiędzy znamionnymi przeciwstawieniami, które sytuuje się na wielu płaszczyznach, tworząc łańcuch semantyczny o różnych ogniwach łączących się na zasadzie opozycji, korelacji lub analogii z danym biegunem. Wszystkie one znajdują swoje prąródło w logicznym paradygmacie (mitów stworzenia) kosmogonii jako opowieści o strukturalizacji, formowaniu się uporządkowanego świata z jego chaotycznego stanu pierwotnego — uobecniającej mityczny akt stworzenia, poprzez zakłócenie przedstworzeniowej jedności wszechrzeczy, kiedy nastąpiło oddzielenie światła od ciemności i ukonstytuowanie się dnia i nocy, kiedy świat po raz pierwszy ujrział światło dnia.

Na gruncie polskim (jak też w obrębie całej Słowiańszczyzny) naczelną eksplanacyjną funkcją, jaką przypisuje się strukturze mitu podstawowego¹⁴ (zarówno oficjalnie przyjętej kosmogonii judeochrześcijańskiej, jak i synkretycznym mitom kosmogonicznym uformowanym przynajmniej w części z elementów stanowiących pierwotne składniki religii chrześcijańskiej lub będących ich przetworzeniem — przy czym w ramach danej kultury można je traktować jako jeden mit kosmogoniczny, przy założeniu, że wielość kosmogonii prezentuje tylko kolejne transformacje pra-tekstu)¹⁵, prowadzi do wyodrębnienia prostej opozycji binarnej noc—dzień odślaniającej podstawowy dualizm przyrody: ciemności i światła oraz symbolicznej formuły moralnej zła i dobra i wszystkich przypisywanych im jakości skorelowanych w serie symbolicznych ciągów ekwiwalencyjnych. W próbie ich egzegetyczno-operacyjnego oglądu pomocne okażą się dwa podstawowe logiczne operatory klasyfikacyjne: w planie ontologiczno-kosmologicznym (kosmogogenezy): chaos, destrukcja, bezkształtność, stan nierozwiniętych poten-

¹² L. S t o m m a : *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981, s. 8.

¹³ G. van der Leeuw: *L'homme primitif et la religion*, cyt. za R. Tomicki: *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska” 1976, nr 1, s. 47.

¹⁴ Np. E. Mielewski: *Poetyka mitu*, przekł. J. Dancygier, Warszawa 1981, s. 288 i in.

¹⁵ G. Augustynowicz: *Transformacje mitu kosmogonicznego (Próba budowy modelu)*, „Lud” 1987, t. 71, s. 111–126.

cialności (modalność) jako przeciwstawienie zróżnicowanego ich hierarchicznego porządku, kreacji, kształtu; w planie ontologiczno-antropologicznym (antropogenezy): śmierć, „Tamten świat”, podświadomość, pasywność, bezruch, cisza, horyzontalność oraz odpowiednio: życie, „Ten świat”, świadomość, aktywność, praca, ruch, hałas, wertykalność.

Zgodnie z regułami myślenia mitycznego dyptyk ciemność—światło symbolizuje kosmiczną noc i kosmiczny dzień, z ideą pierwotnego stanu ciemności¹⁶: noc bowiem poprzedza stworzenie wszystkich rzeczy, niejako „rodzi” dzień, dlatego tak jak woda wyraża płodność, potencjalność i moc rodzenia. Ciemność więc poprzedza światło, światło dnia wylania się stopniowo z ciemności nocy, ciemność zapadając pokrywa światło dnia, gaśnie, ale nie wylania się z niego. Prawdliwość tę sankcjonuje epicka formuła językowa noc—dzień¹⁷:

„Dzień jest zrodzony z nocy, a nie odwrotnie, ponieważ on reprezentuje bardziej rozwinięty stan, kiedy świat ma kształt i spacerują na nim ludzie. Noc—Dzień to progres, Dzień—Noc to regres. Jest to sposób, w jaki wielu ludzi odmierza dzień od zachodu do zachodu słońca”.¹⁸

Także człowiek pozostający w sennym bezruchu podczas nocy rozpoczyna na nowo swą aktywność wraz ze światłem — z pierwotnej ciemności wyłoniło się więc światło i życie. Alternacje nocy i dnia reaktualizują zatem mit kosmogoniczny, powtarzając przejście ze stanu chaosu do stanu kosmosu, uobecniają mityczny akt stworzenia zgodnie z wiarą, iż pierwotnie istniała kosmiczna Noc, ciemność, amorficzny stan świata na poziomie kosmologicznym identyfikowany z wodami symbolizującymi chaos, larwalną modalność istnienia¹⁹, która poprzedziła kreację i ewolucję wszystkich rzeczy, jakie nastąpiły po pojawieniu się światła dnia i ustanowieniu na nowo form i granic. Podobny obraz wylania się z egzegezy znanych powszechnie fragmentów *Księgi Rodzaju*. Według *Genezis* „ziemia na początku była bez kształtu i próżnią, a ciemność była na powierzchni głębi, pierwszą rzecz,

¹⁶ Por. J.A. MacCulloch: *Light and Darkness (Primitive)* [w:] *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, vol. 7, New York 1961, s. 47–51.

¹⁷ M.L. West: *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966, s. 197, cyt. za H. Podbielski: *Mit kosmogoniczny w Teogonii Hezjoda*, Lublin 1978, s. 120–121. Cytat w tłumaczeniu własnym autorki.

¹⁸ Celowe użycie owej formuły w tym właśnie porządku wskazuje na znany już w starożytności zwyczaj uznawania nocy za początek okresu noc—dzień, por. G.R. Lloyd: *Czas w myśli greckiej* [w:] *Czas w kulturze*, wybór, oprac. i wstęp A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 210.

¹⁹ W.N. Toporow: *Kosmogoniceskije mify* [w:] *Mify narodow mira*, t. 2, Moskwa 1988, s. 7–9.

którą Bóg uczynił było światło i on oddzielił światło od ciemności, aby uformować dzień i noc”.²⁰

Opozycyjność pomiędzy światłem oznaczającym siłę twórczą i ciemnością jako siłą destrukcyjną legła u podstaw pierwotnego dualizmu w mitologii słowiańskiej, zrodziła dualizm wyższego świata światła i niższego świata ciemności, czyli dwa obrazy bóstw, które odnajdujemy w wierzeniach Słowian Zachodnich: Biały Bóg (światła i dnia) i Czarny Bóg (cieni i nocy). Opozycja ta w języku folkloru przyjmuje postać licznych *loci communes* typu powszechnych chociażby w pieśniach: „biały / jasny dzień”, „czarna / ciemna noc”.²¹ W polskiej kosmogonii dualistycznej, podobnie jak i u innych Słowian na ową dwoistość świata wskazuje walka pary antytetycznych demiurgów o cechach ognisto-akwaticznych (uraniczno-chtonicznych): Boga personifikującego ogień, ognistość, najwyraźniejszą właściwość słońca i nieba jako najistotniejszą cechę Boga oraz Diabła uosabiającego wody kosmiczne, czyli opowieść o Bogu i Diabie wspólnie stwarzających świat (rosyjskie powiedzenie mówi, że świat powstał z cara ognia i carycy wody²², przyjmuje się, iż jest to najkrótsza wersja kosmologiczna); opozycja tych dwu żywiołów inicjuje każdą słowiańską kosmogenezę, która w dalszym relacjonowaniu mitu przybiera wyraźnie wewnątrznie zantagonizowany charakter: „Najpierw było niebo, w niem Bóg światłości panował od wieków. — Był tam i księżę ciemny, niżej po lewej jego stronie, który podlegał Bogu światła [...]” jak stwierdza mit z krakowskiego²³, zbliżony w swej treści do kosmogonii judeochrześcijańskiej, czy wersja z sieradzkiego: „Przed stworzeniem świata nie było nic, tylko niebo i morze. Bóg pływał po morzu w łódce i natopkał ogromną i gęstą pianę, w tej pianie mieszkał diabeł. Kto żeś ty? — zapytał Bóg. Weź mnie do siebie do łódki, to ci powiem — odpowiedział czart. No chodź — rzekł Bóg, a zarazem potem usłyszał: Ja jestem czart — odpowiedź wchodzącego. Milcząc płynęli [...]”²⁴

Dalsza rekonstrukcja mitu prowadziłaby do rozszerzenia opozycji Bóg — Diabeł o opozycję konkretnych cech i własności związanych ze stworzeniem ziemi i ustrukturuowaniem kosmosu oraz antropogenezą, w wersji ludowej zbliżoną do biblijnej. Współdziałanie i rywalizacja dwu rodzajów

²⁰ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół biblistów polskich, Poznań 1980, rozdz. 1, 3–5.

²¹ E.P. Bła w a t s k a j a pisze, że imię Bóg narody łacińskie wywodzą od aryjskiego Dy-aus (dzień), zob. *Tajna doktryna. Izwleczeniye otdiela „Ewolucyja simwolizma”*, wyb. 1, red. A. Kamińska i E.P. Bławatskaja, Piotrograd 1915, s. 57.

²² A.N. A f a n a s j e w : *Wozzrienija sławian na prirodu*, t. 2, Moskwa 1868, s. 468.

²³ O. K o l b e r g : *Dzieła wszystkie*, t. 7, Warszawa 1962, s. 3–4 (dalej DWOK).

²⁴ I. P i a t k o w s k a : *Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej*, „Lud” 1898, t. 4, s. 414–415; por. też *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965, s. 300–301.

bóstw: rządzących i pokonanych, lokalizowanych na antypodach stała się więc warunkiem *sine qua non* w uporządkowaniu i zwaloryzowaniu wszechświata opartym na aktach separacji i podziału, w wyniku czego dokonała się też stratyfikacja przestrzenna i ukonstytuował się dychotomiczny schemat struktury kosmosu, podział na niebo, ziemię i świat podziemny, a więc zróżnicowany opis świata dolnego (podziemnego) jako miejsca pobytu zmarłych i chtonicznych demonów oraz górnego jako siedziby bogów, a później i „wybranych” ludzi (po śmierci). Ów tradycyjny trójdzielny wertykalizm pozwala się sprowadzić do dychotomii: Ten świat (czyli kosmos fizyczny, tzn. układ słoneczny w wersji ludowej maksymalnie zredukowany do słońca, ziemi, księżyca i gwiazd) i Tamten świat (składający się z Nieba²⁵ jako siedziby Boga oraz Piekła jako hipostazy zła, obrazu groźby kary). Takie uporządkowanie przyjmuje w ujęciu R. Tomickiego²⁶ postać rozwiniętego schematu dualistycznego — szeregu kategorii binarnych usytuowanych na różnych poziomach prowadzących do opisu zróżnicowanych zjawisk mieszczących się zarówno w planie *civitas Dei* utożsamianego z dniem, jak i *civitas Diaboli* utożsamianego z nocą, wyrażanych *explicite* jak też zawartych *implicite* w ludowych przekazach werbalnych i w komunikacji pozawerbalnej drugiej połowy XIX w. i początku XX w. Obraz ten ukształtował się jednakże w wyniku współistnienia i konfrontacji doktryny chrześcijańskiej z własnymi, bardziej lub mniej uproszczonymi wierzeniami ludowymi.

Codobowe symboliczne odtwarzanie kosmogonii — wyłanianie się z ciemności nocy „białego dnia” jako znaku porządku kosmicznego i moralnego możliwe stawało się dzięki zwycięskiej walce światła nad ciemnością, „sukcesji boskich rządów nad światem, wyłonieniu się boskiego światła, ogniska niebieskiego”, „bożego ogniska” czy wreszcie „oka” albo „twarzy Boga” — jak określano słońce jako najwyższego stopnia dzienną hierofanię niebieską.²⁷ Łączenie pojęcia światła z pojęciem bóstwa znane było już w czasach przedchrześcijańskich, a apogeum swe uzyskało w średniowiecznej filozofii światła (*vera lux* — Bóg): „Bóg jest światłem i nie masz w nim ciemności” głosi Ewangelia św. Jana²⁸, do której nawiązywała augustiańska myśl: „*Deus ve-*

²⁵ Zob. M. Niewiadomska: *Ludowa wizja kosmosu w gminie Głuchów*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1981, t. 23, s. 141; według informatorów autorki: „Niebo, to błękit: słońce, gwiazdy, chmury, to nie wchodzi w skład Nieba, ale jest na Niebie”.

²⁶ R. Tomicki: *Religious Dualism in the Slavic Cosmogonic Myth* [w:] *Poland at the Tenth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, red. M. Frankowska, Wrocław 1978, s. 59–67.

²⁷ Zob. Tomicki: *Słowiański mit kosmogoniczny*, s. 70.

²⁸ *Ewangelia wg św. Jana. Działalność Jezusa Chrystusa jako Słowa, Światła i Życia* [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, s. 1216.

ritas est; hic enim scriptum est; quoniam Dei lux est".²⁹ Idea ta wywodziła się z pierwotnego mitu o solaryzowanym demiurgu, bezpośrednio związanym z żywnością i vegetacją roślin.³⁰ Nieprzypadkowo też na przykład w zagadkach ludowych pojawia się metaforyka słońca—dębu³¹, zaliczanego na całym obszarze Słowiańszczyzny do drzew noszących atrybuty boskie — „dobrych, czystych bądź świętych — tj. godnych Boga i świętych”.³² Jego światło jest światłem boskim:

„[...] słońce [...] świeci światłem przychodzącym z nieba spod siódmego chóru w pałacu niebieskim. W niebie uchylona jest furka od siódmego chóru, jasność więc od niej pada na słońce. Jest jasne, bo Matka Boska tak postanowiła, żeby z nieba ku niemu zawdy jedna furta otwarta była i gdyby Bóg ojciec tę furtę kazał zawrzeć toby wszeteczki słońce ściemniało”.³³

Wyraźne chrześcijańskie waloryzacje teologiczne symbolizmu solarnego wskazują na strukturę solarną Boga, kosmicznego kreatora, bóstwa gromadzącego i rozdającego życie na płaszczyźnie zarówno kosmicznej, jak i społecznej. W *Starym Testamencie* światło Boga pojawia się razem z życiem dla wyrażenia wielkiego błogosławieństwa Boga dla ludzi na ziemi. Już pierwsi chrześcijanie podczas modlitwy zwracali się ku wschodowi, chcąc uczcić Chrystusa Pana, który jest „światłością świata” i „słońcem sprawiedliwości”. Wierzono bowiem, że zachód słońca jest ciemnością, jest nią też szatan, który w ciemności ma swą siłę i dlatego symbolicznie zwracając się w stronę wschodnią odrzuca się ciemność i jej mrocznego władcę.³⁴ Jak potwierdzają badania terenowe, jeszcze w okresie międzywojennym chłopci z różnych stron Polski w momencie wschodu słońca żegnali się, odkrywając głowę kłękali bądź zwróceni ku wschodzącemu słońcu padali przed nim na twarz, niektórzy modlili się:

„Witaj nam, witaj, słonecko różane, witaj, skarbie niebieski, co przyświecas nam, biednym ludziom na ziemi. Jakżeś ty piękne i błyszczące, prosto od Boga posłane, Pokwalony niek bydzie za Ciebie Jezus Chrystus”.³⁵

²⁹ Cyt. wg W. Schöne: *Über das Licht in der Malerei*, Berlin 1954, s. 59; też M. Rzepińska: *Studia z teorii i historii koloru*, Kraków 1966, s. 148.

³⁰ M. Eliade: *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 153.

³¹ „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 1, 1877, s.(133), nr 57 (dalej ZWAK): „Stoi dąb na wsi, ni liści, ni gałęzi, ni kwiatu i służy całemu światu” (słońce).

³² K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, z. 1, Warszawa 1968, s. 531.

³³ DWOK, t. 7, s. 28.

³⁴ Por. E.B. Tylor: *Primitive Culture. Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. 2, London 1929, s. 428.

³⁵ Por. J. Bartmiński: *Słońce* [w:] *Słownik ludowych stereotypów językowych*, zeszyt próbny, pod kier. naukowym J. Bartmińskiego, wstęp Cz. Hernasa, Wrocław 1980,

W Beskidzie Śląskim odmawiano podczas wschodu słońca pierwszą zwrotkę „Kiedy ranne wstają zorze”. W południowej części Poznańskiego odnaleziono natomiast krótkie pozdrowienie przybierające postać formuły kontaktowej: „Witam Cie, słońce, na dzień dzisiejszy, żebym muk tyn dzień szczęśliwie przepracować”, w okolicach Makowa zaś w Małopolsce pozdrawiano słońce powtarzając po trzykroć „zawitaj, powitaj, jasność boska, która cały świat oświecasz i mnie człowieka grzesznego”.³⁶ W miarę ekspansji (utrwalania się) chrześcijaństwa dawny kult słońca, odgrywający bardzo istotną rolę w systemach magiczno-kultowych Słowiańszczyzny, przyjął postać kultu *Lumen Christi* identyfikującego słońce wprost z Bogiem chrześcijańskim lub wywodzącego je bezpośrednio od Boga, podczas gdy pierwotne formuły somatyczne i magia werbalna miały na celu zaklinanie „nowonarodzonego” słońca (rodzaj magii inceptyjnej).

Według mitów słowiańskich antropomorfizowane słońce uważane było za „żywe, kieby człek chodzący z oczami, gębą; i nawet miód praśny jadające kopyścią”³⁷, rodziło się ono każdego ranka, po czym przechodziło przez dzieciństwo, dojrzałość, starość i umierało wieczorem. Ów plan kosmosu przełożyć można na plan antropogenezy, narodzin mitycznego praprzodka, kreację człowieka. Dienne życie słońca jest typowe dla życia człowieka w jego pięknie świtu, chwale południa i wieczornej śmierci³⁸, a jedno z przysłów polskich mówi: życie — kwiatek majowy, co z rana kwitnie, w wieczór więdnie.³⁹ Już średniowieczne etymologie pomagające poznać tajemnice świata wywodziły pojęcie „zachód słońca” nie z *occidēre* (od *ob* i *cadere*) — „zapadać”, „zachodzić”, lecz *occidēre* (od *ob* i *caedere*)⁴⁰ — „zabijać”, „uśmiercać”, stąd powiedzenie „jego słońce już zaszło”, czyli stracił szczęście, powodzenie lub życie⁴¹, przy czym nie była to śmierć prawdziwa, lecz implikująca ideę zmartwychwstania, którą chrześcijaństwo zawarło w ceremonii rezurekcji (dlatego kult zmarłych identyfikowano z kultem słońca — poprzez symboliczną obietnicę ochrony i zbawienia). Zachód słońca wiązany był bowiem z podziemną krainą zmarłych, z miejscem jej usytuowania, kojarzył się ze śmiercią, wschód zaś z nowym życiem (stąd na przykład powszechne prak-

s. 205–230; też K. Heckowa: *Pod znakiem świętego słońca. Dawne wierzenia śląskie*, Wrocław 1963, s. 38.

³⁶ Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*, s. 438.

³⁷ DWOK, t. 7, s. 28.

³⁸ Tylor: *op. cit.*, s. 48.

³⁹ *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, t. 3, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1972, s. 971.

⁴⁰ Por. A. Guriewicz: *Kategorie kultury średniowiecznej*, przekł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 298.

⁴¹ G. Jobes: *Dictionary of Mythology and Symbols*, vol. 1–2, New York 1961, s. 1508.

tyki umieszczania zmarłych na linii słońca, a więc wschód — zachód).⁴² Słońce jako najwyższa potęga kosmiczna, serce kosmosu, transcendentálny archetyp światła symbolizuje zarówno życie i śmierć, jak i odnowienie życia poprzez śmierć ze względu na to, że ciągle wschodzi i zachodzi oraz że jego promienie mają moc zarówno ożywania, jak i niszczenia. Co noc przechodzi ono przez imperium śmierci, aby nazajutrz ukazać się na nowo, a więc może z sobą przyprowadzać ludzi i uśmiercać ich, ale również wskazywać drogę duszom poprzez rejony podziemne i doprowadzać je nazajutrz, w dzień, do światła, co M. Eliade określa jako ambiwalentną funkcję „uśmiercającego psychopomposa” i „wtajemniczającego hierofanta”.⁴³ Opozycja noc—dzień, w skali ziemskiej i czasowym planie codzienności odwołująca się do dualizmu Boga i Diabła, przybiera więc strukturę solarno-funeralną i chtoniczną konotującą parę kontrastującą życie i śmierć: każde zanurzenie się w ciemności nocy oznacza symboliczne spotkanie ze śmiercią, rytualne unicestwienie bytu, przy założeniu, że ciemność bez światła synonimiczna jest ze śmiercią — albowiem dzień Pan przeznaczył dla żywych, noc dla umarłych (Thietmar z Merseburga), por. żartobliwy zwrot przy budzeniu domowników na śniadanie: wstawajta umarli będączieta żarli.⁴⁴

W cyklu rocznym będącym strukturalną odpowiednością cyklu dobowego taką samą waloryzację uzyskuje przeciwstawienie lata i zimy, wskazujące na plan mikrokosmosu jako odtwarzającą go replikę makrokosmosu. Ziemia więc to obszar ścierania się dwu antagonistycznych sił, ta sfera kosmosu, w której na przemian następuje jasność, dzień, lato oraz ciemność, noc, zima. Na medialność ziemi w konfiguracji spacjalnej wskazuje R. Tomicki konstruując mityczny obraz:

stan A — Niebo — Bóg — metafizyczne życie

stan A i nie A, B i nie B — ziemia — człowiek = życie biologiczne
(rytm życia i śmierci)

stan B — świat podziemny — Diabeł — metafizyczna śmierć.⁴⁵

Człowiek więc w swej pozycji medialnej znajduje się w sferze wpływów obu tych sił, które determinują jego życie i śmierć. Kultury agrarne rozwinęły religię kosmiczną opierającą się na zasadzie periodycznego odnawiania świata. Ponieważ świat i ludzka egzystencja waloryzowane są w kategoriach życia przyrody, cykl kosmiczny i antropogoniczny jest nieskończoną repetycją tego samego rytmu: narodziny — śmierć — narodziny — śmierć.

⁴² Por. Tylor: *op. cit.*, s. 422.

⁴³ Eliade: *Traktat o historii religii*, s. 138–139; por. też J.C. Cooper: *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols*, London 1978, s. 162.

⁴⁴ „Wisła”, t. 10, s. 627; też *Nowa księga przysłów...*, t. 3, s. 586.

⁴⁵ Tomicki: *Religious Dualism in the Slavic Cosmogonic Myth*, s. 66.

W świetle tekstów—zachowań ludowych znaczenie symboliczne przypisywane jest przede wszystkim dynamicznej strukturze opozycji jako przechodzeniu z fazy dziennej aktywności do fazy nocnej bezaktywności, niebytu, by z nowym światłem pojawić się ponownie w planie bytu, z liminalną strukturą nocy uzyskującą pełną autonomię w modelu rites de passage tego podstawowego cyklu, którego wzorzec strukturalizujący rytuał indywidualny jest trójfazowy: 1) separacja i destrukuralizacja, 2) limen, 3) restrukturalizacja (organizacja w nowe relacje) — z centralną fazą nocy, w której człowiek zostaje uwolniony od swych dotychczasowych ról społeczno-strukturalnych, przybierając nowe, symboliczne role.⁴⁶ Liminalność ta zakłada, iż nie mamy do czynienia ze strukturalnymi sprzecznościami, ale z tym, co jest zasadniczo nieustrukturowane, jest więc jednocześnie zdestrukturyzowane i przedstrukturyzowane. Nocna strukturalna niewidzialność osób liminalnych ma więc dwójaki charakter: są one równocześnie już dłużej nie klasyfikowane i jeszcze nie klasyfikowane, zasadniczą cechą tych symbolizacji jest to, iż nie są one ani żywymi, ani zmarłymi z jednej perspektywy oraz są zarówno żywymi, jak i zmarłymi z innej, ich kondycja pozostająca w stanie „betwixt and between”⁴⁷ jest dwuznacznością, przemieszaniem wszystkich zwyczajowych kategorii. Zatem logicznie antytetyczne procesy symbolicznej śmierci i życia mogą być reprezentowane przez te same znaki jako ciemność prenatalna i funeralna, motywy te we współczesnej psychologii i historii religii obejmuje się wspólną nazwą *regressus ad uterum* i *descensus ad inferos*⁴⁸ — schemat życia od śmierci i w kierunku śmierci. Jakub Boehme, niemiecki mityk, którego pisma pozwoliły Heglowi sformułować jego słynną dialektyczną „triadę”, zwykł mawiać, że „w tak i nie wszystkie rzeczy się zawierają”.⁴⁹ Liminalność więc może być traktowana jako „nie” (zanegowanie wszystkich pozytywnych strukturalnych stwierdzeń), ale też w jakimś sensie jako źródło ich wszystkich i jeszcze więcej — jak pisze Turner — jako krąg czystej możliwości, skąd mogą powstawać nowe konfiguracje idei i relacji.⁵⁰ Status bowiem człowieka pozostającego podczas nocy w swoim domu usytuowanym symbolicznie w centrum świata, w punkcie kosmologicznym umożliwiającym ko-

⁴⁶ Por. np. D. Zadra: *Symbolic Time* [w:] *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, vol. 14, New York, London 1987, s. 196.

⁴⁷ V. Turner: *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage* [w:] V. Turner: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, New York 1967, s. 93–111.

⁴⁸ Zob. M. Eliade: *Aspects du mythe*, Paris 1963, s. 102; id.: *L'Initiation et le Monde Moderne* [w:] *Initiation. Contributions to the Theme of the Study-Conference of the International Association for the History of Religions, held at Strasburg, September 17th to 22nd 1964*, ed. C.J. Bleeker, Leiden 1965, s. 3.

⁴⁹ Cyt. za Turner: *Betwixt and Between...*, s. 97.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 97.

munikację pomiędzy Niebem, Ziemią a Piekłem (ma tu miejsce symboliczna asymilacja domostwa do centrum świata) nabiera cech magiczno-kultowej inkluzji, która to sytuacja z reguły modeluje określoną zasadę kosmiczną — poprzez symboliczną bądź biologiczną śmierć jednego stanu prowadzi do ponownych narodzin w nowym bycie ontologicznym, przynosi zatem prawdziwą mutację ontologiczną.⁵¹ Tym samym symbolika nocy i ciemności odnajdująca w mitach kosmogonicznych swój paradygmatyczny wykładnik ujawnia również inicjacyjny charakter — strukturalną łączność pomiędzy przedkosmiczną, przednarodzeniową ciemnością a śmiercią, odrodzeniem i inicjacją (jak już nadmienialiśmy, kontrast między nocą i dniem jest tu izomorficzny z kontrastem pomiędzy śmiercią i narodzinami). Ludzkie życie posuwa się naprzód jako następstwo okresów, według Bleekera zawsze oznacza inicjację w nową rzeczywistość, w nową prawdę.⁵² Ów passage ma miejsce w każdym rodzaju egzystencji kosmicznej, tak jak człowiek przechodzi od przedżycia przez życie do śmierci, na wzór mitycznego Praprzodka słońca przemieszczającego się od ciemności do światła. Przechodzenie to stanowi wariant większego, bardziej uniwersalnego procesu, w którym księżyc jest archetypem kosmicznego stawania się, a roślinność — symbolem wiecznego odradzania się — dlatego kosmos, zdaniem Eliadego, został wyobrażony w kształcie ogromnego drzewa — jego zdolność odradzania się znajduje symboliczny wyraz w życiu drzewa.⁵³

Inicjacyjna symbolika nocy pozostaje w związku z powszechnie funkcjonującą w XIX-wiecznym światopoglądzie ludowym chrześcijańską koncepcją dualizmu antropologicznego (zawierającego antytezę góra—dół), rozwiniętego zwłaszcza przez św. Augustyna i występujących po nim wielu wybitnych teologów działających już w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa.⁵⁴ W myśl tej teorii śmierć jest odłączeniem duszy od ciała i od tego momentu jej losy są niezależne od losów ciała, jej tymczasowego pomieszczenia, które porzuca, by przejść do wyższego, duchowego bytu.⁵⁵ Motyw rozdzielenia się duszy z ciałem i jej wędrówki po świecie nadprzyrodzonym należał do popularnych motywów wizyjnych nie tylko w Polsce, lecz także w kręgu wyobrażeń eschatologicznych większości systemów religijnych i mitologii. Te-

⁵¹ V.W. Turner: *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Chicago 1969, s. 100–101.

⁵² C.J. Bleeker: *Some Introductory Remarks on the Significance of Initiation [w:] Initiation...*, s. 19.

⁵³ Eliade: *Traktat o historii religii*, s. 262.

⁵⁴ Por. E. Patkowski: *Dziedzictwo wierzeń pogańskich w średniowiecznych Niemczech. De Functi Vive*, Warszawa 1973, s. 95; A. Kowalska-Lewicka: *Ludowe wyobrażenia śmierci*, „Polska Sztuka Ludowa” 1986, z. 1–2, s. 24.

⁵⁵ Por. Kowalska-Lewicka: *op. cit.*, s. 24.

matyka ta powszechna była też w egzemplach kaznodziejskich już od przełomu XIII i XIV w.⁵⁶ Najprawdopodobniej na ową proveniencję wskazuje ludowy pogląd na dwoistość istoty ludzkiej, co równoznaczne jest z ontologiczną zmianą porządku egzystencjalnego (przejścia od bytu do niebytu i *vice versa*), pogląd zawarty w tzw. „wierzeniach na sen”, według których „każdy człowiek ma w sobie ‘drugiego człowieka’ — ‘ducha’ — ‘duszę’ i jeśli ta druga istota opuści ciało na krótko, wtedy człowiek śpi, jeśli na długo — umiera”.⁵⁷ Tym więc należałoby wyjaśniać powszechną w świadomości ludowej ekwiwalencję snu i śmierci (popularne przysłowie — śpi, jak zabity!), tak charakterystyczną dla liturgiki i dogmatów wiary (obudzą się na Sąd Ostateczny). Topika sen=śmierć (symboliczna) i śmierć (biologiczna) = sen pozostaje zatem w ścisłym związku z kodem wizyjnym opartym na zaświatowej wędrówce „duszy, która z ciała uleciała”⁵⁸, wędrówce o wyraźnie zaznaczonym celu poznawczym — wtajemniczenie dotyczy zwłaszcza miejsc wiecznej kary i nagrody, a doświadczenie to służyć miało wielu żyjącym. Ów kontakt z nową, ezoteryczną wiedzą w płaszczyźnie sen=śmierć symboliczna następował poprzez marzenia senne traktowane jako tajemnicze przygody duszy podczas snu, które w wyobraźni ludowej wiązane były zarówno z duchami zmarłych, jak i z wędrującymi duchami innych ludzi. Dlatego wizje senne nie pozostawały bez znaczenia dla człowieka, wskazywały na wolę potężnego zmarłego jako zwiastuny i wróżby przyszłości (najczęściej przepowiadające śmierć lub nieszczęście).⁵⁹ Poprzez marzenia senne następowało więc odsłanianie świata ponadludzkiego, transcendentalnego, wprowadzenie w nieznanne, ukryte i fascynujące rejony myślenia i odczuwania. Inicjacja nocna zapewniała duchowy rozwój człowieka, wtajemniczenie w nową prawdę, nową sferę rzeczywistości (tu ujawnia się dydaktyczny element inicjacji). Wartość owego wewnętrznego, ezoterycznego aspektu nocnej inicjacji pozostawała w związku z powszechną wiarą w istnienie ścisłej komunikacji między mikrokosmosem a makrokosmosem, który poprzez różne formy odsłaniał człowiekowi swe tajemnice (także w rozlicznych zachowaniach sekretnych). Klucz deszyfrujący owej wiedzy wyznaczała również proliferacja znaków i symboli kosmogoniczno-inicjacyjnych określających alternację nocy

⁵⁶ Por. T. Michałowska: „Dusza z ciała wyleciała”. *Próba interpretacji*, „Pamiętnik Literacki” 1989, z. 2, s. 19.

⁵⁷ S. Polaczek: *Z podań i wierzeń ludowych zapisanych we wsi Rudawie pod Krakowem*, „Wisła” 1891, t. 5, s. 631.

⁵⁸ Por. Michałowska: *op. cit.*, s. 3–26.

⁵⁹ O oneiromantycie i jej znaczeniu w życiu człowieka por. S. Oświecimski: *Zeus daje tylko znak, Apollo wiezczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989, s. 75–83; *Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, ed. M. Leach, J. Fried, New York 1977, hasło „dreams”, s. 324–325.

i dnia. Czas marzeń sennych pozostających w mrokach nocy jako pozbawiony logiki i dziennego uporządkowania, anormalny, najczęściej zakładał bowiem eksplikację właśnie poprzez optykę porządku odwróconego.⁶⁰ Nocna kondycja człowieka pozostającego poza wspólnotą żywych, poza strukturą społeczną, w stanie natury, pozbawionego dóbr, przywołuje specyfikę scenariusza inicjacyjnego.⁶¹ Do rytów inicjacyjnych należał także stan nocnego niespożywania posiłków⁶², znaków życia, które nie powinny pojawiać się w sferze śmierci (inny porządek symboliczny określał opozycję dnia i nocy w czasie świątecznym — jest to już odrębne zagadnienie).

Wielką Inicjację stanowi sen=biologiczna śmierć, jaka miałyby miejsce w nocy, uznawana w powszechnym przekonaniu z wielu istotnych względów za zjawisko niekorzystne dla człowieka, wynikające w świadomości religijnej z utraty łaski bożej, niebezpieczne — śmierć nie oznaczała bowiem końca istnienia, lecz moment, w którym dusza opuszczająca ciało rozpoczynała inne, niecielesne bytowanie. Przejście od statusu żywego członka społeczności do statusu członka zmarłego, jak w każdym rite de passage, musiało dokonać się zgodnie ze ściśle określonym rytuałem, który w realiach XIX w. polskiej wsi ukształtował się na gruncie dawnych wyobrażeń eschatologicznych, przekształcony w procesie inkulturacji religii poprzez manifestowanie wartości swoistych dla określonego systemu religijnego i przystosowanie ich do potrzeb praktycznych społeczności wiejskiej. Obawa przed śmiercią w nocy zarówno nagłą, jak i „chorą”⁶³ z uwagi na wierzenie, iż noc jest czasem, kiedy ludzie chorzy są najbardziej narażeni na niebezpieczeństwo śmierci (podwójna liminalność: noc i choroba, stąd wzmożone niebezpieczeństwo)⁶⁴, wiązała się z przeświadczeniem, że umierającemu powinni towarzyszyć ludzie (był to rytuał zbiorowy, jak wszystkie rites de passage), którzy swymi intencjami i zachowaniem powinni dopomóc mu w bezpiecznym przejściu do nowej formy i zapewnić tym samym jak najlepszą egzystencję „duszy” na „Tamtym świecie” — zgodnie z przekonaniem, że „dusza, która została dobrze wyposażona i jest zadowolona, nie ma powodów, by wrócić i ukarać żywych”.⁶⁵ Żywi i martwi należą do tej samej *communitas*, w jej ramach

⁶⁰ Na zasadę tę wskazuje m.in. J. Bartmiński: „Co się myśli to się przyśni”. *O interpretacji obrazów w senniku ludowym*, „Polska Sztuka Ludowa” 1987, nr 1-4, s. 122.

⁶¹ Por. m.in. V.W. Turner: *Liminality and Communitas* [w:] Turner: *The Ritual Process...*, s. 94-130.

⁶² Por. P. Gerlitz: *Das Fasten als Initiationsritus* [w:] *Initiation...*, s. 271-276.

⁶³ Por. H Plessner: *On the Relation of Time to Death* [w:] *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks*, ed. J. Campbell, vol. 3, New York 1957, s. 248.

⁶⁴ O chorobie jako zjawisku liminalnym por. np. L. Stomma: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 155 i in.

⁶⁵ J.G. Frazer: *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, t. 1, London 1933,

stanowią dwie odrębne kategorie, przynależą do różnych światów podzielonych wyraźnie zdefiniowanymi granicami (człowiek występował zawsze jako członek kolektywu, mógł realizować się tylko w ramach zbiorowości — przynależność do niej decydowała o dekoncentracji jego osobowości⁶⁶ — jego doświadczenia, przekonania składały się na jego indywidualną charakterystykę o tyle, o ile poprzez działanie społecznej cenzury prewencyjnej zostały zaakceptowane przez grupę — mechanizm ten obejmował więc zarówno zachowania psychospołeczne, jak i przekazy werbalne). Przekonanie o istnieniu owych wyraźnie zdefiniowanych granic miało swoje dalsze konsekwencje — dopóki między tymi zbiorowościami nie zostały ustanowione relacje, regulowane i określane przez rytuały, każdy kontakt na innej drodze był nieczysty i niebezpieczny.⁶⁷ Dlatego tak wielką wagę przywiązywano do zachowań etykietalnych wspólnoty. *Ars bene moriendi*, zrodzona w końcowym okresie średniowiecza, podtrzymywana przez zarządzenia władz kościelnych, bardzo żywo funkcjonowała również w świadomości polskiej wsi II poł. XIX w. i pocz. XX w., z którego to czasu w głównej mierze pochodzą zbiory etnograficzne stanowiące materiałową podstawę niniejszych rozważań. Etykieta sytuacji „na progu” (dobrej śmierci) wymagała konieczności wypełnienia sakramentów kościelnych (spowiedzi, komunii św., ostatniego namaszczenia), a także praktyk zewnętrznych o charakterze symbolicznym uwzględniających elementy wizualne (udział sakramentaliów — zapalenie gromnicy, kropienie wodą święconą), a zwłaszcza uregulowania w ostatnich godzinach życia (powiedzenie — wszystkie godziny ranią, ostatnia zabija)⁶⁸ wszelkich kwestii wynikających z przynależności jednostki do wspólnoty żywych; uporządkowania spraw doczesnych również poprzez pojednanie, traktowane jako swoista forma ekspiacji, przebaczenie urazów, krzywd, a tym samym przywrócenie równowagi (ład, harmonia są pojęciami niezwykle istotnymi w ludowej wizji świata) i zatarcie różnic, które mogłyby stanowić ewentualną przeszkodę w wędrówce duszy na „Tamten świat” (śmierć jest wtedy lżejsza), a więc w ostateczności w pogodzeniu się z Bogiem. Śmierć nocą, w samotności, podobnie jak nagła bądź spowodowana czymś aktem woli przekreślała możliwość bezpiecznego przejścia do wspólnoty zmarłych, po-

s. 176–177, cyt. za A. Brencz: *Polska obrzędowość pogrzebowa jako obrzęd przejścia*, „Lud” 1987, s. 223.

⁶⁶ Por. Guriewicz: *Kategorie kultury średniowiecznej*, s. 312.

⁶⁷ Por. m.in. K. Renik: *O kontaktach ze zmarłymi — ludowe wyobrażenia*, „Polska Sztuka Ludowa” 1986, nr 1–2, s. 31–39.

⁶⁸ Powszechny niegdyś napis na tarczach zegarów chrześcijańskich brzmiał: „*Vulnerant omnes. Ultima necet*”, cyt. za K. Gebert: *Skonać przed śmiercią*, „Polska Sztuka Ludowa” 1986, nr 1–2, s. 22.

przez niemożność dopełnienia owych praktyk magiczno-religijnych w celu agregacji jednostki do nowego stanu. Sytuacja ta była źródłem powstawania kategorii istot demonogennych, umiejscawiała je bowiem w stanie wiecznej liminalności (jak pisał Stomma — wyszli w sensie biologicznym i nie wyszli w sensie magiczno-rytualnym ze stanu X oraz weszli w sensie biologicznym i nie weszli w sensie magiczno-rytualnym do stanu Y)⁶⁹, liminalności niekorzystnej zarówno dla wspólnoty żywych, jak i zmarłych. Według wierzeń demonologicznych istoty te stawały się błędzącymi *post mortem* upiorami, strzygami, mamunami, marami, topielicami, ciotami, planetnikami, szkodzącymi człowiekowi i jego dobytkowi, płatającymi złośliwe figle, sprowadzającymi śmierć — jako „zanieczyszczone” nią. Zawiadywały wiatrami i wodami, podlegały władzy księżyca, pana mroku i nocy. Przybierały czasem postać puszczyków, czarnych zwierząt, straszliwych nocnych strasydeł. Siedliskami ich były chociażby wody (rzeki) czy jeziora, te same, które w ciągu dnia przyjmowały całkiem odmienną waloryzację, cieszyły się szacunkiem, symbolizowały życie. Podobne rozróżnienie dotyczy światła nocy, jak np. ogników uznawanych za dusze zmarłych śmiercią nienaturalną, a szczególnie księżyca wyznaczającego człowiekowi świat poza życiem (wg Selera: *Der Mond ist der erste gestorbene*).⁷⁰ Tę kategorię demonów tworzyli, oprócz zmarłych nienaturalną i gwałtowną śmiercią⁷¹, również zmarli w momencie lub bliskości jakiegoś rytuału przejścia: martwe płody, porońcy, niechrzczeni, kobiety zmarłe podczas porodu, zmarłe między porodem a wywodem, zaręczeni, zmarli bezpośrednio przed ślubem, podczas swego ślubu, samobójcy, wisielcy. Stąd liczne modlitwy i modlitewki o ustrzeżenie od „nagłej a niespodziewanej śmierci”, a więc od złej śmierci, ale i o lekkie skonanie (hymn *Święty Boże* z cyklu hymnów przy wystawianiu Najświętszego Sakramentu podczas liturgii eucharystycznej). Ścisła korespondencja między „Tym” a „Tamtym” światem dostrzegana była również w procesie umierania w przypadku śmierci dobrej, świadomej, naturalnej, co dawało możliwość przygotowania się zarówno „moribunda” (używając sformułowania Włodarskiego)⁷², jak i wspólnoty. Korespondencja ta ujawniała się w postaci nadnaturalnych przyczyn postrzeganych zjawisk, które w mentalności ludowej związane były z doszukiwaniem się źródeł wszystkich zdarzeń w świecie nadprzyrodzonym, z totalnym zaprzeczeniem ich przypadkowości.

⁶⁹ L. Stomma: *Mit Alkmeny*, „Etnografia Polska” 1976, z. 1, s. 108; i d.: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, s. 161.

⁷⁰ Cyt. za Eliade: *Traktat o historii religii*, s. 172.

⁷¹ Stomma: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, s. 161.

⁷² M. Włodarski: *Ars bene moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987.

Były to omina śmierci, odrębne dla wspólnoty żywych jako znaki z „Tamtego świata”, np. wyobrażenie śmierci pod postacią zwierzęcia: psa, czarnego kota pojawiającego się w pobliżu domu, gdzie ma nastąpić zgon, bądź zachowanie się ich (zgodnie z wierzeniem, że zwierzęta rodzące się ślepe mogą widzieć śmierć)⁷³ i znaki specyficzne dla umierającego, np. baba, którą widzi on siedzącą przy piecu — jeśli przychodzi w dzień, można ją ponadto przebłagać, za co zostaje skarcona przez Boga⁷⁴ (przybywa ona bowiem w jego imieniu, aby przeciąć nić ludzkiego żywota; według ikonografii kościelnej występuje w postaci kościotrupa z kosą — różnica w wyobrażeniach śmierci wskazuje na dualizm w jej przedstawianiu: wersja „oficjalna”, kościelna i „nieoficjalna”, wywodząca się z wyobrażeń przedchrześcijańskich).⁷⁵

Mistyczna i „prelogiczna” wyobraźnia uzewnętrzniająca się w ludowej komunikacji werbalnej (wpisana w teksty) i pozawerbalnej (utrwalony w tradycji międzypokoleniowej kanon zachowań), łącząca określone zjawiska realne z okultystyczną siłą będącą ich przyczyną⁷⁶ wskazywała zatem na specyficzną interakcję planów ontologiczno-kosmologicznego i ontologiczno-antropologicznego, której jądro stanowił dualizm ciemności i światła skontrastowany w formule noc—dzień. Dalsze implikacje tej mistycznej przyczynowości dostrzegane są również w planie antropologiczno-etyczno-aksjologicznym oraz antropologiczno-psychologicznym — ich ogląd wymagałby już jednak osobnej, pogłębionej refleksji badawczej.

R É S U M É

Dans l'article on essaie d'expilquer la signification du symbole de l'alternation du jour et de la nuit, issue du jeu des forces cosmiques; on tente aussi de reconstruire une vision traditionnelle du monde et de l'homme présente dans les textes et dans une communication extravertale du folklore polonais. La séparation mythique de la lumière et des ténèbres, comprise comme une réalité prototype qui dévoile l'ordre rigoureux du monde, sert de base pour cette interprétation. Conformément à ce modèle, deux motifs: du jour blanc (clair) et de la nuit noire (obscur) — nous renvoient à un autre dualisme, celui du Dieu et du Démon. Cette opposition prend une forme solaire-funéraire et chtonienne et exprime deux états opposés: la vie et la mort.

⁷³ Według materiałów z Beskidu Sądeckiego zebranych przez A. Kowalską-Lewicką, por. id.: *op. cit.*, s. 28.

⁷⁴ Jej ludzkie odruchy i nieposłuszeństwo wobec Boga ilustruje choćby najpopularniejsza Sabalowa bajka „O śmierci” zapisana m.in. przez H. Sienkiewicza, druk „Czas” 1889, nr 170, wielokrotnie przedrukowywana, por. *Komentarz [w:] Sabalowe bajki*, wybór i oprac. T. Brzozowska, wstęp J. Krzyżanowski, Warszawa 1969, s. 130.

⁷⁵ Por. Kowalska-Lewicka: *op. cit.*, s. 25.

⁷⁶ L. Lévy-Bruhl: *Primitive Mentality*, przekł. z franc. L.A. Clare, London, New York 1923, s. 93.

La valeur symbolique est accordée avant tout au dynamisme de l'opposition: le passage de l'activité pendant la journée à son absence durant la nuit. On souligne en même temps une structure liminale de la nuit. Son importance dans l'imagination symbolique du peuple est liée aussi à une conception chrétienne du dualisme anthropologique en vigueur au XIX^e s.: la nuit=le sommeil=la mort symbolique et d'autre part le sommeil=la mort biologique durant la nuit (la Grande Initiation).