

JAROSŁAW KOLCZYŃSKI
Warszawa

OFIARA Z CZŁOWIEKA. WSPOMNIENIE TRZECH WYDARZEŃ Z KOŃCA XIX I POCZĄTKÓW XX WIEKU W PODGÓRSKICH WSIACH W POLSCE

Ruchliwa szosa Nowy Sącz – Krynica biegnie śladem starego traktu wiodącego na drugą stronę Karpat. Drogi odchodzące w bok od tej szosy doprowadzają do malowniczych wiosek rozciągających się w dolinach. Przed wojną wsie leżące po wschodniej stronie traktu zamieszkiwali Łemkowie, po zachodniej stronie Polacy (Lachy Sądeckie), ale wiele wsi miało mieszany etnicznie charakter. Jeszcze kilkanaście lat temu te małe podgórskie wioski były dość ubogie i tylko w ograniczonym zakresie korzystały z nowoczesnej cywilizacji. Urzekły stanem zachowania starego pejzażu kulturowego wsi – drewnianymi chałupami i przydrożnymi kapliczkami. Za widocznymi formami trwania starej kultury kryła się również fascynująco dobra pamięć „odwiecznego” świata ludowej wyobraźni. W jednej z tych podgórskich dolin natrafiłem w połowie lat osiemdziesiątych na uderzająco archaiczny obraz zapisany w zbiorowej pamięci wioskowych społeczności. Wspomnienie mrocznych wydarzeń z wcale nieodległej przeszłości. Pierwsze z nich rozegrało się przed około stu laty, drugie i trzecie w latach I wojny światowej. Były to trzy wypadki rytualnego mordu: pogrzebani żywego człowieka w czasie szalejącej zarazy. Pierwszą ofiarą był *bajduk*, wędrowny i ułomny żebrak, drugą niemowlę, trzecią stara żebraczka. Gdy zjawiłem się w tym miejscu ponownie, w 1997 r., owo szokujące wspomnienie wciąż tkwiło głęboko w wyobraźni mieszkańców wsi. W dramatycznych wydarzeniach, z coraz szybciej przecież oddalającej się przeszłości, nieźle orientowali się również młodzi, kilkunastoletni ludzie. W utrzymaniu zbiorowej pamięci nie przeszkodziły, jak się okazuje, zmiany cywilizacyjne w otaczającym świecie. Czy moc trwania tego mrocznego wspomnienia można odczytywać jako argument na jego autentyczność? Na szczęście etnolog nie jest sędzią śledczym, nie rozstrzyga o realności różnych wydarzeń, a bada tylko światy wyobraźni (symbole, mity) i stany świadomości (przekonania, postawy)¹.

¹ Choć wielu mieszkańców tych wsi mówi o makabrycznych wydarzeniach sprzed lat całkownie otwarcie i bez skrępowania, nawet do kamery tv, traktując je jako wspomnienie z nieodwracalnej już przeszłości, to inni czują się jednak zakłopotani, nie ufają zbiorowej pamięci lub ją

Wszystkie trzy wypadki ofiary z człowieka były wyrazem rozpaczliwego, nie dającego się już opanować lęku, który urósł do rozmiarów paniki. Człowiek w czasach przednowoczesnych żył w – nieznanym teraz w Europie – ustawicznym zagrożeniu epidemiami najróżniejszych chorób. Niektóre epidemie dotykały całego kontynentu, ale o wiele częściej wybuchały tylko lokalnie. Właśnie w skali lokalnej najlepiej widać uzasadnione powody niewygasającego lęku przed wybuchem zarazy. Lokalnie różne epidemie nadciągały kilkakrotnie w czasie życia jednego pokolenia i bywały nader gwałtowne, zabijając nawet ludność całych osad. Na interesującym mnie terenie tylko w XIX wieku wystąpiło co najmniej kilka groźnych epidemii: cholery, aż trzykrotnie, w latach 1831, 1848–1855, 1873, „hiszpanki” w r. 1855, tyfusu w roku 1888. W początkach XX wieku zjawily się epidemie szkarlatyny i czerwoni (Dybiec 1979, s. 273–274). Lęk przed zarazą wydaje się jednym z istotniejszych elementów kształtujących wyobraźnię człowieka od tysiącleci, a najpewniej „od zawsze”. Ten niezmienny lęk odbija się w równie trwałych wzorcach wierzeniowych. Mitologia zarazy jest uderzająco podobna w różnych kulturach i epokach.

Szczęśliwie mamy do dyspozycji dość bogate źródła etnograficzne dotyczące mitologii zarazy zebrane w XIX wieku i latach międzywojennych, w tym bardzo ciekawe dla rejonu sądeckiego (zwłaszcza materiały S. Udzieli 1890 i 1896). Dzisiejsze badania terenowe tylko wyjątkowo wnoszą coś nowego, niekiedy uszczegółwiają znane już fakty, a przede wszystkim pozwalają ocenić stan zachowania starej mitologii. Jak się okazuje, zachowała się ona całkiem nieźle, wciąż uchwytnie są jej węzłowe motywy i jeszcze teraz można z grubsza zarysować jej kontury. Wypada mi zatrzymać się na chwilę przy tej ocalałej we wsiach sądeckich archaicznej wizji zarazy, tu jednak nie ma potrzeby mnożenia przykładów i rzecz ujmuję w skrócie.

Zaraza to totalna katastrofa. Nieodmiennie na pierwszy plan wybija się poczucie, że nie ma przed nią ucieczki. W chwili jej wybuchu człowiek dostawał się w pułapkę. Ci, którzy szukali schronienia w górach i jaskiniach zwykle też ginęli. Nawet ludzie zamknięci w kościele, choćby przy Cudow-

odrzucają, wątpią czy ich „ojcowie”, raptem sprzed czterech-pięciu pokoleń, mogli zdecydować się na tak okrutne i jawnie niechrześcijańskie, „zabobonne” czyny. Rozumiem niechęć do upubliczniania tego niezwykłego wspomnienia lokalnej społeczności – tym bardziej, iż nie daje się go sprawdzić (acz zawsze istnieje możliwość przeprowadzenia badań archeologicznych). W mediach elektronicznych lub prasie popularnej można bez szkody przemilczeć nazwy tych wsi, ale w tekście napisanym do czasopisma specjalistycznego i stanowiącym rodzaj raportu ze znaleziska etnograficznego, nie mogę – i nie chcę – ich utajniać. Są to wsie: Czaczów i Barnowiec, koło Nowego Sącza. Wciąż nieża w tych wsiach potoczna znajomość mrocznego wspomnienia z czasów zarazy sprawia również, iż przedstawione przeze mnie informacje łatwo można zweryfikować.

W tekście wykorzystuję wyniki własnych poszukiwań terenowych oraz materiały zebrane w terenie przez studentów Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, uczestniczących w latach 1986–1987 w prowadzonych przez mnie zajęciach grupy laboratoryjnej „Pomniki kultowe w kulturze ludowej”. To rzadkie znalezisko etnograficzne miałem już okazję przedstawić na II Międzynarodowej Sesji „Duchowość narodów Europy Środkowo-Wschodniej: Eros i Thanatos, cz. 1”, Lublin, kwiecień 1993 roku, zorganizowanej przez Fundację „Muzyka Kresów”.

nym Obrazie, nie czuli się bezpieczni. Zaraza dotykała i skazywała na śmierć starców i dzieci, bogatych i biednych, dobrych i złych. Obalała wszelki ład, pod jej dotknięciem kruchy świat urządzony przez człowieka walił się w gruzy, obracał w chaos. Zaraza przypominała mityczny stan chaosu. Ta niewątpliwie najlepsza definicja zarazy w świecie archaicznym wciąż łatwo daje się odczytać w zbiorowej wyobraźni mieszkańców okolic sądeckich wsi. Zmarli w czasie zarazy chowani byli w polu, w wykopanym naprędce dole, anonimowo. Zbiorową mogiłę, gdy ustała zaraza, zaorywano, nie zasiewano jej jednak i w ogóle nie poruszano ziemi, stawiano tylko krzyż lub kapliczkę. Takie pole było znów niepłodne. Stawało się na powrót częścią świata zewnętrznego, przestrzenią nieoswojoną rytualnie przez człowieka, wydaną we władanie zmarłym i demonom. We wsi, która była sceną pierwszego z rytualnych mordów pole choletryczne rozciąga się tuż przy drodze, na skraju wsi. Ogrodzone jest solidnym płotem i oznaczone krzyżem z pasyjką. To jest spore, kilkwarowe pole, można więc uchwycić skalę jednej z epidemii – co najmniej kilkadziesiąt zmarłych osób w jednej tylko niewielkiej wiosce.

Istotną rolę w mitologii zarazy grały znaki ją zapowiadające. Ich różnorodność to również dowód na paraliżujący lęk, jaki budziła. Była koszmarem na tyle często się urzeczywistniającym – czasem co kilka lat – że wyobraźnia wciąż była w stanie gotowości. Zapowiedzią nadchodzącej zarazy były kłębiące się chmury, czerwieniące się niebo, wiatr, cisza, ciemności. Często na niebie widziano słup ognisty, czerwoną lunę lub znak krzyża. Zarazę poprzedzał nieurodzaj lub przeciwnie – niespodziewana obfitość plonów. Niepokojącym znakiem były narodziny bliźniaków. Zbliżającą się zarazę można było odgadnąć z zachowania się zwierząt: w dziwny sposób wyły psy, ryczało bydło, zwierzęta nie chciały jeść, ptaki nie chciały latać i kładły dzioby na ziemi. Przed zarazą woda miała smakować lepiej, *bo zaraza tak jak Szatan mami*. Przed ostatnią zarazą, z jaką zetknęli się mieszkańcy Pogórza Sądeckiego, czyli wybuchem reaktora w Czarnobylu, miała panować niezwykła cisza, woda smakowała znakomicie, ale ludzie odczuwali nagle duszności...

Zaraza zwykle była personifikowana. Nadchodzić miała do wsi drogą. Występowała pod dwiema postaciami: szkaradnej staruchy, zamaskowanej, spowitej w chusty lub w obszernej baranicy i młodej dziewczyny, również zakapturzonej, w białych szatach. Widywano ją także jako istotę potworną, o kształtach ludzko – zwierzęcych, miała np. cechy krowie lub świńskie (racice, kły, rogi). W tych obrazach wciąż bez wahania rozpoznajemy echo pradawnego wyobrażenia bogini płodności, śmierci i czarów, a dokładniej jej trzeciej, złowrogiej postaci, którą była np. grecka Hekate, hetycka Kamrusepa, perska Drauga, indyjska Durga, germańska Hel². Bogini (czy demon) zarazy tylko zapowiadała katastrofę, wyprzedzała „morowe powietrze”, które nadciągało za nią. Sama substancja zarazy opisywana była przez moich rozmówców jako *obłok mgły poruszający się*

² Sylwetkę odwiecznej trójpostaciowej, lunarnej Wielkiej Bogini w wierzeniach indoeuropejskich, zwłaszcza irańskich i greckich, udanie rysuje M. Składankowa (1981, s. 78–83).

jak chmury, mgła rzadsza niż cienkie firaneczki, zimne kłębiące się powietrze, chmura kłębiąca się, szara, brudna. Czasem fala zarazy tworzyła półkola, półkłężyce nad ziemią, czy też morowe powietrze szło jak tęcza. Zarazę mógł też wnieść ze sobą do wsi każdy demoniczny „obcy” – żebrak, baca, Cygan.

Przed zarazą nie można było uciec – próbowano się jednak ratować. Nad drzwiami chałup wieszano łby zajęcy, saren, wilków. Na drzwiach domów, obór, chlewów kreślono krwią jagnięcą znaki krzyża lub koła. Można usłyszeć, iż czasem malowano krwią całe drzwi, zużywano więc litry krwi zabitych w tym celu zwierząt, przede wszystkim jagniąt. Różnorodnych magicznych sposobów było wiele i niejedną z nich wart jest bliższego zainteresowania, odnajdujemy w nich bowiem motywy o różnorodnym pochodzeniu: pierwiastki starożytnych wierzeń i późniejszych postaw magicznych, rodzących się na obrzeżach oficjalnej wiary. Tak więc, w czasie zarazy m.in. zakrywano się płótnem przed świecącym słońcem (wtedy zaraza „nie dotknie” człowieka), pito naftę, jedzono sarnie bobki, zawijano w szmatę ludzkie fekalie i noszono je na piersiach jak amulet, korzystano z zaklęć w „czarodziejskich” księgach.

Najsukuteczniejsze miały być jednak praktyki zbiorowe. Duże nadzieje w pierwszej chwili, gdy dopiero nadchodziła zaraza, wiązano z rytuałami mającymi za zadanie umocnienie granic wsi. Otaczano wieś nicią z ręcznika, który kobiety utkały w jedną noc, palono na granicznych miedzach ogniska, ale przede wszystkim oborywano wieś dookoła. Najkorzystniej było, gdy rytuał ten wykonywano z użyciem zwierząt (wołów) bliźniaków, a prowadzili je również bliźniaczy bracia lub (to wariant rzadszy) bliźniacze siostry. Często wspomina się, że rytualni oracze mieli być całkowicie nadzy. Znowu warto podkreślić uderzający archaizm tego wciąż żyjącego w pamięci kulturowej motywu. Archeologia na wielu przykładach, jeszcze sięgających epoki neolitu, ukazuje rytualną rolę głęboko wyoranej bruzdy, otaczającej chronione miejsce – znaleziono jej ślady wokół kurhanów i osad. Wyraźnym archaizmem tchnie również motyw bliźniaczności. W zachowaniach tych można odgadywać echo rytuałów o wzorcu kosmogonicznym, powtarzających akt założycielski³.

Wreszcie, gdy zawiodły wszelkie metody, w samym środku szalejącej zarazy, ostatnią szansą ratunku było złożenie ofiary z człowieka. W chwili, gdy decydowano się na ten akt, społeczność lokalna zrzucała z siebie cały bagaż kulturowy chrześcijaństwa. Widzimy ludzi, którzy powracają wprost do wyobrażeń i rytuałów sprzed tysięcy lat. Wybuch zarazy jest dla nich aktem zemsty bóstwa.

³ W istocie natrafiamy tu na znaczące połączenie dwu nader archaicznych motywów: wyorania „magicznego koła” i bliźniaczności. Dokładniejsze analizy mogą rozjaśnić zaplecze kulturowe tego wzorca zachowanego w wierzeniach ludowych, tu przypomnę tylko najwyrazistsze skojarzenie: bliźniaków Remusa i Romulusa, akt założycielski Romulusa, wytyczającego granice Rzymu przez wyoranie bruzdy pługiem prowadzonym przez dwa woły, śmierć Remusa w wyniku przekroczenia bruzdy = granicy (np. Plutarch, *Żywoty równoległe, Romulus*, 7); ów rytuał założycielski, święta orka, był corocznie powtarzany podczas Terminaliów i jego kosmogoniczna symbolika jest oczywista (zob. np. Czarnowski 1956, s. 227; Eliade 1994, s. 75–76). Te głębinowe źródła zachowań rytualnych chłopów zwracały uwagę już od dawna (zob. np. Biegeleisen 1929, s. 301).

I wtedy za ich czynem kryje się archaiczna idea, że bóstwo można przebłagać krwawą ofiarą. *Do ut des*, wymienić z nim dary, życie za życie (Leuuw 1997, zwł. s. 314 i 318) – czy może raczej ukorzyć się przed nim, przez dar życia ludzkiego ukazać swoją uległość (Leach 1989, s. 85). Ale w grę wchodzi też inne, równie archaiczne wyobrażenie. Wybuch zarazy to akt zemsty ze strony istoty poddanej władzy demonów (obcego, czarownika, zmarłego – upiora). To zaburzenie równowagi w świecie, którą trzeba przywrócić eliminując człowieka, którego różne znaki (sam wygląd, zachowanie lub np. wyrocznia) określają jako podejrzanego lub choćby tylko symbolicznie winnego. Takie wyjaśnienie było zawsze ogromnie pociągające, bo jasne, proste i – chciałoby się powiedzieć – racjonalne (wszak rzeczywiście epidemię zwykle inicjuje już zarażony człowiek albo zwierzę). Jean Delumeau, który badał zbiorowe zachowania w czasie epidemii w szerokim zasięgu Europy łacińskiej i w perspektywie wielu wieków (XIII–XVIII), pisze bez wahania: „Pierwszy i najbardziej naturalny odruch stanowiło oskarżenie innego człowieka” (Delumeau 1986, s. 126).

Rytualny mord na człowieku ma w badanych wsiach kilka wersji i wskazuje się różne miejsca tragedii:

Pole choleryczne: *Tam na dole, pod tą kapliczką, koło drogi, gdzie orne pole, tam nie orzą pod kapliczką. Tam zakopali żywego człowieka, on taki niemowa był, ułomny taki, bajdok. Sprosili go, dali mu jeść, zaprowadzili go nad grób, dali mu jeść i wyrzucili go i zakopali, i zaraza dopiero ustała. Miało się to wydarzyć w czasie epidemii cholery, około 100–120 lat temu;*

W środku wsi, przy drodze: *Radzili ludzie ze wsi długo, jak zaradzić nieszczęściu. Doradzał znachor, może baba to był, żeby ułomnego człowieka pochować żywcem, wtedy zaginie cholera. Znaleźli we wsi takiego ułomnego, kulal na obie nogi. Chłopcy ze wsi złapali go, przywieźli go do dołu wykopanego naprzeciwko dzisiejszej szkoły. Wrzucili chłopca do dołu, wnet zaczęli sypać ziemię na niego, a ten rozedrzył się w niebogłosy. Ładowali jednak chłopcy ziemię, kaleka żywcem się dusił, jęczał strasznie, lamentował. Długo potem jeszcze ziemia unosiła się w tym miejscu, widocznie kaleka żył jeszcze;*

Na granicy dwu wsi: *Mówili, że trzeba dopiero żywego człowieka zagrzebać, żeby zaraza odeszła i wzięli takiego bejdoka, niemowa taki, ułomny, to ciężył ludziom, opili go, dali mu się najeść i tak, żeby nikt nie wiedział wyprowadzili ze wsi i wrzucili do dołu na granicy [wsi];*

Pod kamienną kapliczką na szczycie wzniesienia odgraniczającego jedną wieś od drugiej: *Pod kapliczką św. Sebastiana zakopane jest dziecko z matką. Jak zaraza była to wróżka powiedziała, żeby zakopać żywego człowieka, to zaraza ustanie. Zakopano żywe małe dziecko, którego matka zmarła na zarazę. Jeszcze dwa lata temu, jak dzieci odprawiały majowe przy tej kapliczce, to słyszały ze środka płacz tego dziecka. Wszystkie dzieci stamtąd puciekały;*

W sąsiedniej wsi, przy drodze, niedaleko krzyża: *Gdzieś pod krzyżem jest zakopany człowiek. Zakopali go żywego, by się odwróciło jak była zaraza. Kobieta, dziadówkę, żywą dryli do ziemi. Człowiek wędrowny widząc sposób odwrócenia klęski polecił uczynić ofiarę ze starej kobiety, dziadówki.*

Rysują się zatem co najmniej trzy wydarzenia:

1) W czasie epidemii cholery (ostatnia ćwierć XIX wieku, np. można brać pod uwagę rok 1873, datę najstraszniejszej wtedy epidemii) zakopano żywcem *bajduka* – ułomnego żebraka, kulejącego i zapewne belkoczącego, więc uchodzącego za opętanego przez demony. Nakarmiono go, spito wódką i wrzucano do wykopanego uprzednio dołu. Ten grób jest prawdopodobnie na polu cholerycznym przy drodze, na środku wsi, lub obok niego.

W czasie I wojny światowej (epidemia czerwonki w 1916 r.) złożono aż dwie ofiary:

2) Żywe niemowlę zakopano razem ze zmarłą w połogu matką pod kapliczką na wzgórzu nad wsią;

3) Starą żebraczkę zagrzebano żywcem obok krzyża przydrożnego, na granicy dwu wsi.

Metoda złożenia ofiary jest we wszystkich trzech wypadkach taka sama – zakopanie żywcem w ziemi. Co jest uderzające? Sam akt rytualnego mordu jest aktem zbiorowym. Bierze w nim udział anonimowy tłum, nie ma kapłana – ofiarnika, charyzmatycznego kata. Sama ofiara nie może potem, po śmierci, mścić się na jednym konkretnym człowieku, jak również nikt nie może potem łączyć mordu z jedną osobą. Odpowiedzialność spada na wszystkich. Ofiara jest również solidarnie wybrana i akceptowana. Cała społeczność zgodnie obraca się przeciwko ofierze, widząc w niej albo źródło zarazy, albo najlepszy dar dla bogów czy demonów, którzy rozpętali zarazę: *Było dwudziestu chłopów, umawiali się tak, by jeden z nich nie wiedział i niespodziewanie żywego go zakopywali*. To, co prawda nie jest opis konkretnego wydarzenia tylko okrucieństw luźnych wspomnień o sposobach „odwrócenia” zarazy, które krążyły po wsiach z ust do ust. To tylko uogólniony obraz aktu ofiarnego. Ale z jaką brutalną dosłownością kreśli mechanizm wspólnego, solidarnego działania! Ofiarę trzeba było najpierw wytypować. Często odpowiedzialność za jej wytypowanie przeliczana była na osobę z zewnątrz, spoza lokalnej społeczności. To był człowiek wędrowny, czyli żebrak, baca, wróżka, a zatem nikt inny jak czarownik.

Bajduk i dziadówka to jeden typ ofiary. Postaciują sobą moc czarów, którymi władają świadomie lub nieświadomie jako narzędzia w rękach demonów. Potencjalnie zawsze mogli być źródłem zarazy. Niemowlę to drugi typ ofiary. Społeczność nie przyjmuje do wspólnoty żywych nowego człowieka. Ten typ ofiary ma w etnologii swoją nazwę: ofiara pierwocinowa. Zatrzymam się przy symbolicznych sensach obu przedmiotów ofiary. Zwłaszcza postać żebraka jest ciekawa, występuje tu aż w dwu rolach: doradcy rytualnych katów i ofiary.

Dziad – już samo słowo używane potocznie na określenie żebraka należy do języka mitu i rytuału. *Dziad* to pierwotnie przodek, protoplasta, *dziadami* nazywano zmarłych. Zatem już w języku żebracy porównywani są ze zmarłymi, a przecież zmarli nader łatwo zamieniali się w demony... Wyzuci z doczesnych dóbr, pozbawieni znaczenia lub zajmujący najniższą pozycję w hierarchii społecznej, żebracy są wyłączeni z grupy i tym samym pozostają w opozycji do niej. Wyłączeni ze wspólnoty (żywych) umierają za życia. Charak-

terystyczny jest ich wygląd: brudni, obdarci, śmierdzący (nie myją się), zarosnięci (wcale lub rzadko golą się i strzygą, nie czeszą się). Często są ułomni fizycznie: kulawi, garbaci, ślepi, głusi. Sam ich wygląd upodabnia ich do zmarłych i demonów. Ich zachowanie jest odwrotnością wartości akceptowanych przez społeczność. Nic nie posiadają, nie unikają cierpienia, nie dbają o swój wygląd. Idealnie postaciują więc sobą anty-wartości. Natomiast wciąż są w drodze, nagle znikąd się pojawiają i do nikąd odchodzą. A trzeba pamiętać, że wszystkie drogi prowadzą, jak w bajce ludowej, „za siódmą górę, za siódmą rzekę”, czyli z „tego” do „tamtego” świata i z powrotem. Żebracy chętnie też gromadzili się w miejscach świętych – w bliskości relikwii, cudownych obrazów, byli wspnianymi pielgrzymami, cierpliwie udającymi się z odpustu na odpust, do najdalszych sanktuariów.

Wszystko, co nie daje się sklasyfikować uchodzi za groźne i straszne. To moc nieoswojona, która może być obrócona na użytek bądź na szkodę społeczności. W wielu kulturach uważano, że najniżej usytuowani w hierarchii społecznej lub zepchnięci na jej margines są depozytariuszami tzw. „mocy słabych” (Turner 1974, s. 95–97). Nie posiadają dóbr materialnych i statusu społecznego, ale mogą za to wpływać na zdrowie, urodzaj, pomyślność. *Ubogi*, czyli *niebogi* (w językach słowiańskich pierwotnie **nebog*), to ten, który nie otrzymał swojej części. Słowo *bóg* (indoirañska forma *bhaga*) znaczy część, co trzeba rozumieć jako udział nie tylko w materialnym dostatku, ale również w szczęściu i pomyślności (Sławski 1989, s. 49). Stąd żebracy budzą sprzeczne odczucia. Niechęci, bo są inni, gorsi i zarazem respektu, trzeba się z nimi dobrze obchodzić, by nie ściągnąć na siebie ich gniewu. Obarczano ich odpowiedzialnością za różne nieszczęścia. Mieli wywoływać deszcz i burze, czarować ludzi i zwierzęta. I odwrotnie, wzywano ich, by rozganiali chmury deszczowe, leczyli (zaklęciami, ziołami) ludzi i zwierzęta. Stary, jeszcze przedchrześcijański rodowód ma motyw wędrowki bogów po ziemi, przebranych za żebraków albo „obcych”. Bogowie demaskują niesprawiedliwość, karzą winnego i przywracają na powrót ład (choćby podanie o królu Popielu, czy bajkowy wątek o wędrowkach św. Piotra); (Banaszkiewicz 1986, s. 125 n; w innych kulturach np. Yoshida 1981, s. 87–99). Żebrak zawsze może okazać się bogiem. Kościół tylko umocnił ów motyw, identyfikując Chrystusa z biednym.

Umierając za życia żebrak uzyskiwał w zamian zdolność widzenia „tamtego” świata i manipulowania nieziemskimi mocami. Raz stawał się świętym, którego wielbiono, innym razem groźnym czarownikiem, którego się lękano. Najbardziej trwałe okazuje się skojarzenie żebraka ze zmarłymi. Nieboszczyk to zresztą również tyle, co niebogi – niebogaty (Sławski 1989, s. 49). Żebracy dotąd grają swą odwieczną rolę w kulcie zmarłych jako łącznicy pomiędzy światem żywych a umarłych. Za wręczony im datek modlą się za zmarłych i tego od nich oczekujemy.

Wypada także powiedzieć, że w obu tych elementarnych rolach, czarownika i zmarłego przodka, postać dziada-żebraka rysuje się znakomicie w ludowych tradycjach obrzędowych.

Budzący respekt, jak święci i straszni, jak demony zebracy musieli nieuchronnie wylać wyobraźnię w chwilach panicznego i niekontrolowanego już strachu. Byli idealną ofiarą rytualnego mordy, który można również określić jako ucieczkę na krańce wyobraźni, do pierwotnych w etymologicznym sensie, czyli początkowych idei.

Drugi rodzaj ofiary – pogrzebanie żywego niemowlęcia, razem ze zmarłą w połogu matką, można widzieć jako swoistą ofiarę pierwocinową. Wspólnota nie przyjmuje do siebie nowego członka, oddaje go bogom czy demonom. Warta wzięcia pod uwagę wydaje mi się interpretacja podobnego wypadku, pochowania żywcem dwojga dzieci w czasie zarazy w Szwecji, przedstawiona przez Mirceę Eliadego (1966, s. 249). Według niego, chodzi o ofiarę złożoną bogini Matce–Ziemi, pogrzebane dziecko powraca bowiem na jej łono i ma szansę rychło narodzić się po raz drugi. Eliade przypomina charakterystyczne zróżnicowanie występujące w rytuałach pogrzebowych we wczesnych tradycjach indoeuropejskich (Indie, Grecja): dzieci do dwu lat⁴ grzebano w ziemi i nie wolno ich było kremować. Gdyby istotnie takie wyobrażenie o potencjalnej szansie powrotu do życia niemowlęcia – małego dziecka tliło się wśród naszych chłopów, to nieco osłabiałoby drastyczność tej ofiary.

Ofiara z człowieka w wypadku klęsk elementarnych (epidemii, nieurodzaju) jeszcze w XIX wieku nie była na naszych ziemiach, a również w innych stronach Europy, absolutną rzadkością. Oto np. w Luboni, w leszczyńskim, w czasie zarazy „wójt potajemnie zakopał żywcem wychowankę swoją”, zatem

⁴ Kiedy dziecko, w wyobrażeniach rytualnych starożytnych Indoeuropejczyków, stawało się rzeczywiście człowiekiem – było przyjmowane do wspólnoty żywych? W Indiach, w tradycji wedyjskiej występują dwa wzorce. *Kodeks Manu* (*Manudharmaśastra* V,70) zezwala na kremację dziecka, które zmarło w trzecim roku życia i miało już zęby lub przeszło przez rytuał nadania imienia (*namkarman*). Inny, późniejszy tekst *Vaikhānasaśutra* (V,9) wiąże zgodę na zmianę obряду pogrzebowego, z inhumacji na kremację, z rytuałem podstrzyżyn (*cudakarman*) i wyznacza granice wieku pięciu lat dla chłopca i siedmiu dla dziewczynki (Wałkowska 1973, s. 57). Z tych wariantów najbardziej archaiczny zdaje się ten, który wyznacza wejście dziecka do wspólnoty żywych na czas wyrastania zębów. W różnych miejscach na świecie, w archaicznych tradycjach – jest to motyw doskonale uniwersalny, znany zarówno w Afryce jak w Ameryce Południowej, u plemion syberyjskich i ludów indoeuropejskich – istniało wierzenie, że człowiek lub zwierzę mogą odrodzić się ze swoich kości. To właśnie kości stanowić miały „materię życia” (zob. np. Eliade 1994a, s. 165–172). Wyrastanie zębów było prawdopodobnie znakiem, że zakończył się proces fizycznego formowania się człowieka, że został on już „skompletowany” – tak jak skompletowany został jego szkielet.

W wierzeniach ludowych naszego kręgu moment rytualny wprowadzający dziecko do wspólnoty żywych widziano przed wszystkim w chrzcie, znaczące było również bierzmowanie. Chłopi wybitnie lękali się dzieci zmarłych przed chrztem, które nader łatwo mogły się zamienić w groźne demony (porońce, latawce, upiory i in.), człowiek nie bierzmowany natomiast miał przeobrażać się już za życia w strzygonia. Ów wyraźny i silny strach wobec zmarłych dzieci zdradza jego zakorzenienie w głębokich warstwach wyobraźni. Jakie zatem były te wcześniejsze, archaiczne wyobrażenia rytualne? Najpewniej istotny był rytuał nadania imienia, ale kiedy go wykonywano? Czy mogła również w naszym kręgu zachować się, sugerowana wyżej, symbolika zębów? Są na to pewne poszlaki. Chłopi lękali się dzieci rodzących się już z zębami, niechybnie nie były one ludźmi, a niebezpiecznymi upiorami/strzygami (Kolberg 1967, s. 480; Wójcicki 1974, s. 284–285).

w ofierze złożono sierotę (Knoop 1895, s. 20). W okolicach Kazimierza pewien flisak, czyli człowiek wędrowny = obcy, miał poradzić chłopom nękanym przez wylewy rzeki, by na jej brzegu zakopali uciętą głowę brodatego Żyda. Podobno chłopci wtedy istotnie schwytali i zgładzili przechodzącego przez wieś Żyda (Łopaciński 1897, s. 250). Mamy wreszcie informację z Podhala o występowaniu zwyczaju zakopywania żywcem człowieka pod granicznym kopcem (*Lud*: 1913/1914, s. 233). Kopce takie strzegły wsi przede wszystkim przed klęskami elementarnymi (Lechowa 1967, s. 287–292). Dokładniejsza kwerenda starszej literatury etnograficznej zapewne ujawniłaby jeszcze kilka takich wypadków. Nie omylę się chyba ryzykując opinię, że idealnymi ofiarami były nieodmiennie osoby o „innym” statusie rytualnym, odrzucone i sytuowane na granicach społeczności (każdy obcy – żebrak, czy Żyd, sierota – pozbawiona rodziców, a tym samym – elementarnych więzi społecznych, dziecko przed przyjęciem do wspólnoty żywych, prawdopodobnie też starcy – bo żyjący podejrzanie długo, więc potencjalnie poddani władzy demonów i inne kategorie)⁵. W języku analiz van Genneppa – Turnera można te postacie krótko określić jako liminalne. Ich symbolika jest bowiem taka sama jak fizycznej granicy w przestrzeni, stoją pomiędzy „tym” i „tamnym” światem.

Sposób złożenia ofiary, pogrzebanie w ziemi, zdradza natychmiast komu miała ona zostać odesłana. W kręgu indoeuropejskim, ale nie tylko – rozpoznajemy tu uniwersalną dyrektywę archaicznej wyobraźni – przez zagrzebanie lub utopienie składano ofiary dla mieszkańców „dolnego” świata. Była to czytelna ofiara „trzeciofunkcyjna” – dla bogów (i też najpewniej zmarłych przodków) władających mocami płodności, bogactwa, szczęścia i stąd ostatecznie życia i śmierci.

Śmierć przez pogrzebanie żywcem była charakterystyczna nie tylko dla ofiar składanych w czasie zarazy. W ten sam sposób chłopci tu i ówdzie mieli podobno uśmiercać swoich starców, wcześniej uczczonych pożegnalną ucztą (problem ten rozważa w znanej książce Wieleckaja 1978; zob. też np. Biegeleisen 1929, s. 371–376). Z taką postawą rytualną uśmiercania „za długo żyjących” starców spotykamy się u też u ludów altajskich. Na przykład u Jakutów starców po pożegnalnej uczcie wyprowadzano do lasu i żywych zagrzebywano w ziemi (często razem z ich ulubionymi przedmiotami i zwierzętami – końmi, bydłem);

Ale obawiali się również dzieci, które rodziły się w ogóle „bez kości” (=szkieletu) i z tego powodu prawie nie rosły i nigdy nie mogły chodzić, umierały zaś wcześniej (np. w 7, wyjątkowo w 21 roku życia); takie dzieci rodziły się ze stosunku kobiety z upiorem lub były to „odmieńce”, podstawione przez upiory/strzygi w miejsce wykradzonego dziecka ludzkiego (Kolberg 1888, s. 113; Efimenko, [1886] 1992, s. 499). Nie ma więc wątpliwości, że starożytna symbolika kości (zębów-szkieletu) wciąż tliła się w wyobrażeniach chłopów i nie tracę nadziei, że cierpliwe przeszukiwanie źródeł etnograficznych pozwoli wydobyć bardziej jednoznaczne zapisy uwiarygodniające symboliczne równanie: wejście do wspólnoty żywych = wyrośnięcie zębów, „skompletowanie” szkieletu.

⁵ Z wielu innych kategorii przytoczę jeszcze jeden, znamienity przykład: w XIII we Francji w czasie zarazy chłopci wrzucili do otwartego grobu księdza modlącego się nad zmarłym (zob. Bloch 1998, s. 95).

(Tryjarski 1991, s. 63–64). Mongołowie i Buriaci natomiast podawali swoim starcom na koniec pożegnalnej uczty długie i tłuste kawałki mięsa baraniego, którymi ci się dusili (Michajlov 1989, s. 80–81; Kabzińska-Stawarz 1992, s. 138–139). Znamienno wydaje mi się też inny, pokrewny zwyczaj Buriatów, którzy człowieka (każdego – nie tylko starca) dławiącego się kęsem jedzenia podczas uczty nie ratowali. Trzeba go było wtedy wyprowadzić z jurty i bez litości zabić (Michajlov 1980, s. 241–242). Wyczuwamy zatem wyraźnie, że kryje się za tym jakiś wzorzec rytualny głębiej osadzony w świecie archaicznej wyobraźni. Pogrzebanie w ziemi sprowadza się fizycznie do uduszenia się ofiary. Wśród ludu słowiańskiego – jak zapewnia K. Moszyński (1967, s. 594–595) – skojarzenie duszy z oddechem było najpowszechniejszym wyobrażeniem. To wyobrażenie oczywiście potocznie występuje w znacznie szerszym zasięgu, w wierzeniach ludów indoeuropejskich (Gamkrelidze, Ivanov 1984, s. 466), u ludów altajskich (Tryjarski 1991, s. 79 n.), jak i gdzie indziej (Roux 1994, s. 46–48, na przykładach z wielu kultur świata ukazuje, iż tchnienie i krew są dwoma elementarnymi wyznacznikami życia w kręgu kultur archaicznych). Interesująco rysuje się ślad językowy. Według T.V. Gamkrelidzego i V.V. Ivanova, indoeuropejski rdzeń **d[h]eu-H/s-* ~ **d[h]u-H/s-* występuje w znaczeniach: *dęcie-dmuchiwanie*, *wydech*, *oddech*, *duch*, *duszość*, *duszenie*. Z tego rdzenia wzięła się, ich zdaniem, językowa klasyfikacja istot żywych przeciwstawianych wszystkiemu, co „nieżywe”. „Żywotność” ludzi i zwierząt w starych tradycjach indoeuropejskich wykazuje etymologicznie regularny związek z „duchem” i „duszą” (Gamkrelidze, Ivanov 1984, s. 466–467)⁶. Tradycja językowa, tak jawnie kojarząca życie z oddechem – śmierć z brakiem oddechu, być może podpowiada również, iż „uduszenie” (utrata oddechu) jest elementarnym wzorcem śmierci (opuszczenia ciała przez duszę), elementarnym w tym znaczeniu, iż jest to śmierć „zwykła”, gdy inne rodzaje śmierci są niezwykle (np. śmierć krwawa – od ran, utopienie, spalenie).

W znanej klasyfikacji indoeuropejskich metod rytualnego uśmiercania ludzi „winnych” naruszenia kosmicznego ładu D.J. Warda (1970, s. 120–142), śmierć przez powieszenie interpretowana jest jako rodzaj ofiary dla bogów pierwszofunkcyjnych, mówiąc w skrócie bogów nieba. Trzeba jednak zauważyć, że powieszenie stanowi tylko jedną z odmian śmierci przez uduszenie. W wypadku ofiary składanej przez powieszenie chodzi przede wszystkim o jej odesłanie, „w górę”, jest wtedy np. wieszana na drzewie, ofiara może również próbować ratować się przed swym przeznaczeniem, uciekając „wyżej”, „w górę” (do wieży, na górę itp.); (Banaszkiewicz 1986, s. 186 – tabela).

Co do interesujących mnie tu ofiar „zaraźniczych” poszukiwałbym raczej bardziej ogólnych i tym samym być może również bardziej archaicznych wyjaśnień. Śmierci przez uduszenie przeciwstawiałbym wszelkie rodzaje ofiary,

⁶ Sławski (1983, s. 181), nasze słowo dusić uznaje za archaizm. „Może ma rację Zubaty [...] sądząc, że pierwotna [psł.] forma rdzenia brzmiała **dves-*: **dvos-* jak w bałtyckim i dial. w ros. (lit. *dvėsti* ‘umierać, zdychać’, *dvėsiuoti* ‘dyszeć’)...” [podkr. – J.K.].

w których dochodzi do uszkodzenia ciała i rozlania krwi. Ofiara „usuwana” jest z „tego” świata właściwie niezauważalnie, tak jak gdyby umarła sama z siebie, przestała oddychać – jej dusza opuściła ciało. Istotną poszlaką potwierdzającą taką intuicję zdaje mi się troska o to, by ofiara w chwili śmierci była syta, tak jak powinien być najedzony każdy zdrowy człowiek. Warto także wziąć pod uwagę element zaskoczenia: ofiara oszołomiona wódką do ostatniej chwili nie jest świadoma swojego przeznaczenia.

Ofiara z człowieka składana w środku szalejącej zarazy tchnie takim archaizmem, że trudno nie podejrzewać jej zakorzenienia w głębinowym dziedzictwie kulturowym. Była najpewniej doskonale znana wielu poprzedzającym naszą, chrześcijańską erę, starożytnym tradycjom – Celtów, Germanów, Słowian i innych jeszcze ludów znanych tylko z nazwy kultury archeologicznej. Szczupłość źródeł pisanych sprawia jednak, że ciekawsze informacje są nader zwięzłe⁷, a w wypadku znalezisk archeologicznych obracamy się tylko w sferze przypuszczeń. Cofając się w głąb wielu wieków i kultur dopiero w świecie greko-rzymskim, rozjaśnionym bogactwem świadectw pisanych, widzimy znów tę postawę rytualną w całej wyrazistości. Najdokładniej, jak mi się zdaje, ofiarę z człowieka w czasie zarazy przedstawił Flawiusz Filostratos w *Żywocie Apolloniusza z Tiany*.

Efez, I w. n.e.:

W owym czasie na Efezjan spadła zaraza. Ponieważ nie mieli wystarczających środków do walki z nią, posłali po Apolloniusza, aby podjął się roli lekarza. [...] Zgromadziwszy tedy Efezjan rzekł: „Odwagi! dziś jeszcze położę kres zarazie”, po czym cały tłum powiódł do teatru, gdzie ustanowiony był posąg bóstwa Odwracającego Plagi. Tam ujrzał kogoś o wyglądzie starca, żebraka, który zręcznie mrugając udawał ślepcę. Dźwigał on torbę dziadowską, w niej zaś kawałki chleba, odziany był w lachmany, twarz miał brudną. Każąc Efezjanom otoczyć go zewsząd, [Apolloniusz] powiedział: „Weźcie tyle kamieni, ile możecie, i obrzucie nim tego nieprzyjaciela bogów”. Efezjan zdumiały bardzo jego słowa i napełniły lękiem: jakże to mordować kogoś tak nędznego, dopraszającego się łaski i litości? [Apolloniusz] jednak zachęcał ich i nakłaniał do tego usilnie, mówiąc, by nie rezygnowali. Wówczas niektórzy z Efezjan rozochocili się [i jeli ciskać kamieniami], i zobaczyli, że ów mniemany ślepiec ma w oczach straszny ogień, co ich przekonało, że to demon, więc obrzucili go kamieniami tak obficie, iż kopiec urósł wokół niego. Po pewnym czasie Apolloniusz kazał im odgarnąć kamienie i zobaczyć, jaką to bestię zgładzili. Gdy odsłonięto stwora, którego rzekomo wcześniej widzieli, okazało się, że jest to pies o wyglądzie brytana z Molossów, wielkości zaś największego lwa. Zmiażdżony był przez kamienie, z pyska ciekła mu piana, jak gdyby był wściekły (Filostratos 1997, s. 165–166).

Pomimo oddalenia w czasie i przestrzeni znów natrafiamy na znaną postać żebraka. Trzeba było tylko uważniej mu się przyjrzeć, by rozpoznać w nim podejrzane cechy. To oszust, udający ślepego, który przewrotnie ucharakteryzował się na istotę budzącą największe współczucie. Pod maską żebraka w istocie kryje się groźny demon i to on jest źródłem zła – zarazy. Po

⁷ Przykładem może być enigmatyczna informacja w *Hervarar saga* o wytypowaniu (w wyniku rzucania losów) i złożeniu ofiary z najwybitniejszego młodzieńca w czasie klęski głodu, (zob. Słupecki 1998, s. 115–116).

rozpoznaniu przeciwnika i rozproszeniu wątpliwości, podniecony tłum z coraz brutalniejszym zapałem morduje, kamieniuje, swą ofiarę. Ukamienowanie można traktować jako wariant rytualnego mordu pokrewny pogrzebaniu żywcem. Ofiara zostaje wgnieciona, niejako wepchnięta w głąb ziemi, narzucony na nią stos kamieni gwarantuje, że na pewno nie wydobędzie się spod niego. Przywołując uraniczną symbolikę kamieni zaryzykowałbym nawet hipotezę, że ukamienowanie starożytnym Indoeuropejczykom przypominało sytuację, w której samo kamienne niebo spada na głowę winowajcy (o symbolice kamiennego nieba zob. np. Kolczyński 1992, s. 127–130).

Zabicie żebraka w czasie zarazy przez tłum Efezjan stanowi tylko jeden z przykładów szerszego zjawiska rytualnego w świecie greckim, znanego pod nazwą „kozłów ofiarnych” (*pharmakoi*). W miastach jońskich poza granice wypędzano człowieka uznanego za winnego zbierającym się w mieście złu i rytualnej nieczystości, obijano go witkami z figi i cebuli morskiej, dawano mu na drogę jedzenie (figi, jęczmienny placek, ser – takie same potrawy jak w kulcie zmarłych) i zapewne potem uśmiercano, może przez trzymanie na pustkowiu i zagłodzenie (taki scenariusz rytualny zdaje się kreślić Hipponaks z Kladzomenaj, 2 poł. VI w. p.n.e., w zachowanym urywku utworu jambicznego, fr. 5–10; zob. Danielewicz 1996, s. 416–417 i komentarz Bartol 1999, s. 193). W Atenach w pierwszym dniu Thargeliów, święta ku czci Apollona jako boga władającego mocą oczyszczenia, wypędzano poza granice dwu mężczyzn, których najpewniej także potem kamienowano (np. Focjusz 534a, tłum. pol. 1999, s. 237; zob. też Zwolski 1978, s. 185–186 i przyp. 99 – zestawienie źródeł; też Mireaux 1962, s. 182). Z późniejszych wieków starożytności mamy dwie interesujące relacje o „kozlach ofiarnych”. W greckiej Marsylii są to relacje Serwiusza – Servius Maurus [Marius] Honoratus, IV w., i Laktancjusza Placidusa – Lactantius Placidus, V/VI w. (odpow. frag. cyt. Ellis 1998, s. 122). „Kozłem ofiarnym” był tam biedak – żebrak, którego przez rok żywiono na koszt miasta wymyślnymi potrawami, a potem wśród przekleństw wyprowadzano poza mury i topiono w morzu lub kamienowano. W tym biedaku miało skupiać się „zło z całego miasta”. Co jest interesujące: ów biedak miał sam poświęcać się na ofiarę za całe miasto. Według jednej z tych relacji (Serwiusza) do rytuału takiego uciekano się w obliczu zarazy. W źródłach antycznych można wyszukać jeszcze kilka innych przykładów „kozłów ofiarnych” i, jak się zdaje, zwykle do tej roli wybierano ludzi ułomnych lub szpetnych oraz żebraków–włóczęgów (Mireaux 1962, s. 182; Lengauer 1994, s. 102). Wypada jednak zwrócić uwagę, że rytuał „kozła ofiarnego” znany jest przede wszystkim ze zwiezłych i często niejasnych wzmianek, jakby było to zachowanie raczej ukrywane. Znamienne wydaje się też, że najlepszy opis społeczności greckiej *polis* w czasie zarazy, w *Wojnie peloponeskiej* Tukidydesa, nie wspomina o takich zachowaniach.

W historiografii starożytnego Rzymu natrafiamy na dwa ciekawe wypadki złożenia ofiary z ludzi przez pogrzebanie ich żywcem. Po raz pierwszy taką ofiarę złożono w 228 r. p.n.e., obawiając się najazdu Celtów – na Placu Wolim

(Forum Boarium). Pogrzebano wtedy Galla i Gallijkę oraz Greka i Greczynkę (Plutarch, *Żywoty równoległe*, Marcellus, 3; zob. Jaczynowska 1987, s. 54). Po raz wtóry w tym samym miejscu taką samą ofiarę, tym razem z par samych mężczyzn – Gallów i Greków, złożono w 216 r. p.n.e., po klęsce pod Kannami i „pod grozą złych znaków wróżebnych” (Liwiusz XXII, 57, tłum. pol. 1974, s. 122). W obu wypadkach na formę ofiary wskazać miały zapisy w księgach przeznaczenia (Sybillańskich). Autorzy antyczni uważali te wydarzenia rytualne za wyjątkowe i czuli się w obowiązku wytłumaczenia ich drastyczności. Plutarch, piszący o pierwszym z nich, wskazuje na wyższą konieczność – zagrożenie miasta. Liwiusz, rejestrujący drugie, powiada, że nieszczęśników pogrzebano żywcem w miejscu „już dawno skalanym ofiarami z ludzi” i że nie jest to „rzymski rodzaj ofiary”. Według niego, był to najprawdopodobniej rytuał etruski, może grecki. Czy mamy uwierzyć we wrażliwość tych rzymskich obywateli, którzy wielokrotnie musieli widzieć najkrwawszy rytuał ofiarny świata antycznego – walki gladiatorów (też najpewniej etruskiego pochodzenia)? Wydaje się, że raził ich przede wszystkim jawny archaizm tej formy ofiary.

Grecki rytuał „kozła ofiarnego” najlepiej daje się wyjaśnić jako krańcowa forma rytuałów puryfikacyjnych. Każde naruszenie ustanowionego przez bogów ładu świata grozi niechybną karą, która uderza nie tylko w winowajcę, ale również w całą zbiorowość. Wystawia społeczność na mściwość bogów i otwiera do niej dostęp demonom. Winnego trzeba zatem koniecznie zidentyfikować i ukarać (w Grecji, jak innych kulturach archaicznych, elementarnymi karami było wygnanie ze społeczności lub śmierć) bądź rytualnie oczyścić z winy. Nie wszystkie czyny łamiące pożądany ład (zabójstwa, złamanie przysięgi i in.) dawały się ujawnić. Stąd społeczność wybierała ludzi, na których mogła przenieść wszelkie zbierające się w niej zło i wymierzyć im karę – bezpowrotnie usunąć poza swój obręb. W rytuale „kozła ofiarnego” nie składano ofiary żadnym bogom, a jedynie uwalniano się od źródła zła (= rytualnej nieczystości). „Sam wyraz *pharmakos* pokrewny jest innemu – *pharmakon*, oznaczającemu truciznę bądź lekarstwo. *Pharmakos* to więc środek uzdrawiający całą społeczność” (Lengauer 1994, s. 102). Co do najczęstszej w Grecji ofiary takich praktyk – żebraka, interesujący trop językowy stanowi epitet, którym cechuje tę postać Homer: *apolymanter*, „zakąła uczt”, „psowacz uczt”. „W rzeczywistości przymiotnik ten wywodzi się bezpośrednio od greckiego czasownika, który należy do słownictwa homeryckiego i ma tylko jedno ściśle określone znaczenie: «oczyszczać przez usunięcie brudu». Przymiotnik zatem może znaczyć tylko jedno: «czyściciel». Żebrak jest tym, który przy posiłkach, w czasie uczt bierze na siebie nieczystości, by je usunąć” (Mireaux 1962, s. 201). Ta rytualna rola „czyściciela” oczywiście znacznie musiała wykraczać poza symbolikę rytualnej uczt.

W wyobrażeniach chłopów źródłem szalejącej zarazy był często upiór/strzygoń. Chętnie oskarżano tego okrutnego demona o wywoływanie epidemii najgroźniejszych chorób, błyskawicznie zabijających nawet całe wsie (np. Podberski 1880, s. 26; Gustawicz 1902, s. 270) – na Zachodniej Ukrainie

widziano w nim podstawowe źródło zarazy (Kolberg 1888, s. 208), na Śląsku uchodził za personifikację zarazy (Simonides 1984, s. 71). Także skutki przebywania upiora/strzygonia w okolicy chętnie porównywano z zarazą: miał atakować dzień po dniu, a ludzie, których zabił sami stawali się po śmierci tymi demonami i rozszerzali krąg śmiertelnego zagrożenia; powstawał swoisty „łańcuch epidemiczny”. Upiory/strzygonie mogły sprowadzać też różnorakie inne klęski elementarne: deszcze, powodzie, gradobicia, wichury, ostre zimy, nieurodzaj ziemi (Pietkiewicz 1931, s. 45; Zborowski 1931, s. 85–86; Chmielowski 1987, s. 30). Rusini z terenów karpackich straszliwie bali się chwili, gdy wstający z grobu demoniczni zmarli oszukają żywych ludzi i wymieszają się z nimi. Wówczas dojdzie do apokaliptycznej katastrofy – nastąpi *pad*, „upadek, pomór ludu i dobytku” (Kolberg 1888, s. 208). W tych stronach lęk przed upiorami/strzygoniami sam urastał do rozmiarów epidemii. W niektórych wsiach rusińskich w Karpatach ponoć nie było ani jednego grobu, w którym leżałby nietknięty trup, bo albo miał uciętą głowę, albo wbity w głowę ćwiek. Nie wahano się tam zabijać nawet żywych ludzi, oskarżonych o to, że są upiorami. Głośnym echem odbiły się wypadki we wsi Nahujowice w ziemi samborskiej w roku 1831. W obliczu gwałtownie rozszerzającej się epidemii cholery miejscowy wróż („biały” czarownik) ze zgromadzonych na cmentarzu ludzi wybierał tych, których rozpoznał jako czarowników–upiorów i wiedźmy–upiory i kazał ich spalić na stosie z cierniowego chrustu. „Tym sposobem zginęło tam wówczas niemało osób obojga płci” (Kolberg 1888, s. 209; szerzej o tym: Franko [1890] 1992, s. 512–526). Nie mniej słynne były wypadki w Kosmaczu na Górnym Pokuciu w roku 1827. Tam powodem rytualnych mordów stała się klęska suszy. Podejrzewane o jej wywołanie wiedźmy–upiory najpierw pławiono w rzece, a po przyznaniu się do winy spalono na cierniowym stosie (Kolberg 1888, s. 208). Niewątpliwie wśród różnych przyczyn powstawania upiorów/strzygoni najczęściej wymieniano zmarłych (a czasem też żyjących) czarowników–czarownice i dopiero następnie inne wypadki.

Upiora/strzygonia można było skutecznie unieszkodliwić poprzez różne zabiegi rytualne na jego zwłokach. Lista tych sposobów jest dość długa, od odwrócenia trupa twarzą do ziemi do spalenia. Najradykałniejsze metody stosowano wobec demonów (zwłok lub niekiedy żywych ludzi) uznanych za winnych najcięższych zbrodni – zarazy czy innych klęsk elementarnych. Wtedy starano się o ich całkowite unicestwienie: palono na stosie bądź rozćwiartowywano (Kolberg 1971, s. 430; tenże 1973, s. 38; Pietkiewicz 1931, s. 47; Udziela 1922, s. 158; Zborowski 1931, s. 85), czasem topiono w wodach lub bagniskach (Pietkiewicz 1931, s. 47). W tych zachowaniach widziałbym najbliższą analogię do pogrzebania „żywcem” innego demona – żebraka. Znamienna wydaje mi się również elementarna różnica pomiędzy tymi dwoma rytuałami. W wypadku upiora/strzygonia chodzi o rytuał wykonywany przede wszystkim na zwłokach, stąd łatwiej wtedy było utwierdzić się w pewności, że to ten właśnie demon jest winny katastrofie i zdecydować się na tak drastyczne czynności jak rozćwiartowanie lub spalenie. Natomiast w wypadku żyjącego

człowieka, nieznanego bliżej wędrownego żebraka, jawił się on raczej tylko jako potencjalne źródło zarazy. Trudniej było tym razem uzyskać całkowitą pewność, że jest on groźnym czarownikiem–demonem. Być może właśnie dlatego pozbawiano go życia znieczeka i bez rozlewu krwi. Zostawał on, jak już sugerowałem, tylko usunięty z tego świata, usunięty a nie unicestwiony. Charakterystyczne jest dla mnie również to, że ów nagle zmarły człowiek, którego ciało leżało w środku wsi, na skrzyżowaniu dróg, nie zamienił się w upiora lub innego demona. Nie niepokoił potem żywych, bowiem został rytualnie odesłany z tego świata.

I ostatnia już uwaga. Przedstawiane tu zjawisko ofiary z człowieka na wsi polskiej XIX/XX wieku można ująć jako symboliczne równanie o dwu elementach. *A* to zaraza, totalna katastrofa, cofająca wyobraźnię do mitycznego obrazu chaosu, *B* to akt rytualnego mordu, również cofający wyobraźnię na jej krańce. To równanie wybitnie przekonująco rozwiązuje teoria René Girarda.

Wyniszczająca społeczność zaraza stanowi wzorcowy przykład „kryzysu mimetycznego”. Lęk przed rychłą śmiercią natychmiast upodabnia ludzi do siebie: jak w lustrze widzą swoje zachowania we wszystkich innych członkach grupy. Wzmaga to strach i rodzi wzajemną niechęć, grozi wybuchem spontanicznej nienawiści wszystkich wobec wszystkich. Społeczność poszukuje zatem rozpaczliwie sposobu na odróżnorodnienie. Taki niezawodny sposób – odkryty przez ludzkość w prawieku – był tylko jeden: wytypowanie i złożenie ofiary z jednego z grupowych braci–bliźniaków. Każda „inność” – choćby najwyklesza, jak np. kalectwa – staje się znacząca (zamienia się w „znaki ofiarnicze”) i wyodrębnia poszukiwaną ofiarę z amorficznego tłumu. Teraz na niej skupia się paniczny lęk i nienawiść wspólnoty. Społeczność solidarnie zwraca się przeciw ofierze, widząc w niej źródło zła. Zgładzenie ofiary, najlepiej dokonane wspólnie – jak po raz pierwszy, w prawieku ludzkości – przez anonimowy tłum, na powrót jedna społeczność z samą sobą. Przeciwwstawienie ofiary grupie przywraca niezbędne minimum różnicowania. Girard wyjaśnia akt złożenia ofiary m.in. jako „interwencję korekcyjną” (z tekstów Girarda wskażę tu tylko 1987a, s. 74–101 – zjawisko mimesis; 1987, s. 5–20 – wzorcowy przykład „kozlów ofiarnych” w czasie zarazy, s. 298 – „ofiara korekcyjna”). Takie wyjaśnienie roli ofiary z człowieka, składanej w czasie – znów sięgnę do języka mitów – powrotu świata do stanu chaosu (zaraza, wojna, głód), wydaje się nader sensowne i przekonujące. Istnieje jednak pewien podstawowy kłopot z korzystaniem z pomysłów interpretacyjnych Girarda. Wystąpił on bowiem z niezwykle, skrajnie redukcjonistyczną teorią. Utrzymuje, że odkrył jedno jedyne źródło kultury – był nim właśnie pierwszy zbiorowy i spontaniczny mord, dokonany na przypadkowym członku hordy pierwotnej, który niespodziewanie wyprowadził ją z pułapki kryzysu mimetycznego. Uświadomienie sobie przez naszych praprzodków „ocalającej” roli ofiary stało się praźródłem symboliki, która umożliwiła powstanie kultur i potem ich zdolność do trwania. Jak powiada Girard, w jego odkrycie trzeba uwierzyć bez reszty lub równie doszczętnie w nie zwątpić. Nie martwi się, że opinia

naukowa zlekceważy jego teorię, ale najbardziej obawia się połowicznego uznania. Obawia się, że współczesna etnologia odrzuci odkrycie „mordu żałobczyckiego”, a wyjaśnienie mechanizmu „kozła ofiarnego” uzna za trafną diagnozę li tylko pewnego aspektu kultur. Naturalnie nikt nie musi respektować żądań Girada (zob. Kolczyński 1995, s. 65–75).

Niniejszy tekst traktuję przede wszystkim jako raport z badań terenowych, uzupełniony o próbę rozejrzenia się w możliwych do zarysowania interpretacjach. Nie ukrywam, że najwyraźniejszą analogię do tych zachowań ofiar- niczych chłopów widzę w rytuałach „kozłów ofiarnych” w świecie greckim. Znaczące wydaje mi się, iż według jednej z tradycji, utrzymujący się w Atenach coroczny (prewencyjny) rytuał wypędzenia „kozła ofiarnego” miał wywodzić się właśnie z sytuacji rzeczywistego zagrożenia zarazą – jak podaje Focjusz (534a, tłum. pol. 1999, s. 237) wszystko zaczęło się „od Kreteńczyka Androgeosa, który zginął w Atenach gwałtowną śmiercią; na Ateńczyków spadła zaraza i odtąd weszło na stałe w zwyczaj oczyszczanie miasta za pomocą kozłów ofiarnych”. Także wśród tych kilku innych znanych nam wzmianek o rytuałach „kozłów ofiarnych” w starożytnej Grecji, większość skojarzona jest z sytuacją zarazy. Dla mnie najciekawszy, bo chyba najdokładniejszy i równocześnie uderzająco bliski zachowaniom „naszych” chłopów jest przykład wspomniany przez Flawiusza Filostratos. Już James George Frazer kojarzył greckie rytuały „kozła ofiarnego” z różnymi prawdopodobnymi śladami ofiar ludzkich w kulturach ludowych Europy (jak np. topienie Śmierciuchy-Marzanny) i tłumaczył je razem w kategoriach symboliki oczyszczenia (Frazer 1969, s. 272–273, 431–453). Ten najogólniej wytyczony kierunek interpretacji wciąż wydaje się trafny, coraz lepiej natomiast możemy wyjaśnić różne szczegóły tej symboliki i wiążących się z nią zachowań. I właśnie na szczegółach starałem się skupić w tym tekście.

LITERATURA

- Banaszkiewicz J. 1986, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad średniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa.
- Bartol K. 1999, *Liryka grecka*. t. 1: *Jamb i elegia*, Warszawa–Poznań.
- Biegeleisen H. 1929, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków.
- Bloch M. 1998, *Królowie cudotwórcy*, Warszawa.
- Chmielowski E. 1987, *Czarownice, strzygi, mamony czyli wierzenia ludu galicyjskiego, zebrane przez... w pierwszej połowie listopada 1890 r.*, Nowy Sącz.
- Czarnowski S. 1956, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*, [w:] tegoż *Dziela*, t. III, Warszawa.
- Danielewicz J. 1996, *Liryka starożytnej Grecji*, Warszawa–Poznań.
- Delumeau J. 1986, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, Warszawa.
- Dybiec J. 1979, *Stary Sącz w epoce autonomicznej (1860–1918)*, [w:] *Historia Starego Sącza*, H. Barycz (red.), Kraków.
- Efimenko P.S. 1992, *Upyri, iz istorii narodnykh verovanij*, [w:] *Ukraincy: narodni virovanja, povirja, demonologia*, Kiev.
- Eliade M. 1966, *Traktat o historii religii*, Warszawa.

- 1994, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, Warszawa.
- 1994a, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa.
- Ellis P.B. 1998, *Druidzi*, tłum. P.S. Stelmaszczyk, Warszawa.
- Filostratos Flawiusz 1997, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, tłum. I. Kania, Kraków.
- Focjusz 1999, *Biblioteka*, t. 5: „Kodeksy”, 249–280, tłum. O. Jurewicz, Warszawa.
- Franko I. 1992, Sożenije upyrej w s. Nagujewiczach w 1831 g., [w:] *Ukraincy: narodni virovanja, povirja, demonologia*, Kiev.
- Frazer J.G. 1969, *Złota gałąź*, Warszawa.
- Gamkrelidze T.V., Ivanov V.V. 1984, *Indoeuropejskij jazyk i Indoeuropejcy. Rekonstrukcja i istoriko-tipologičeskij analiz prajazyka i protokultury*, t. 2, Tbilisi.
- Girard R. 1987, *Kozioł ofiarny*, Warszawa.
- 1987a, Wszystkie rzeczy ukryte od początku świata, *Literatura na świecie* nr 12 (149).
- Gustawicz B. 1902, Kilka szczegółów ludoznawczych z powiatu bobreckiego, *Lud*, t. 8.
- Jaczynowska M. 1987, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa.
- Kabzińska-Stawarz I. 1992, Nic w przyrodzie nie ginie, *Etnografia Polska*, t. 36, z. 1.
- Knoop O. 1895, Podania i opowiadania z W.Ks. Poznańskiego, *Wiśła*, t. IX.
- Kolberg O. 1888, *Lud. Pokucie III*, reprint Warszawa 1963.
- 1967, *Lud. Tarnowskie*, Warszawa.
- 1971, *Lud. Ruś Karpacka*, cz. 2, Wrocław.
- 1973, *Lud. Sanockie-Krośnieńskie*, cz. 2, Warszawa.
- Kolczyński J. 1992, Persistence of the Concept of Stony Sky in Polish Folkculture, [w:] *Readings in Archaeoastronomy. Papers presented at the International Conference: Current Problems and Future of Archaeoastronomy Held at the State Archeological Museum in Warsaw, 15–16 November 1990*, S. Iwaniszewski (ed.), Warszawa.
- 1995, „Kozioł ofiarny” a etnologia. O teorii Rene Girarda, *Etnografia Polska* t. 39.
- Leach E. 1989, Kultura i komunikowanie, [w:] E. Leach, A.J. Greimas, *Rytuał i narracja*, Warszawa.
- Lechowa I. 1967, Obrzędowe obchodzenie granic pól w łowickiem w świetle materiałów porównawczych, *Łódzkie Studia Etnograficzne*, t. IX.
- Leeuw van der G. 1997, *Fenomenologia religii*, Warszawa.
- Lengauer W. 1994, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa.
- Liwiusz Tytus 1974, *Dzieje Rzymu od założenia miasta, Księgi XXI–XXVII*, tłum. M. Brożek, Warszawa.
- Lud* 1913/1914, [Notatki etnologiczne], t. XX.
- Łopaciński H. 1897, Zabytki cywilizacji pierwotnej, *Wiśła*, t. 11.
- Michajlov T.M. 1980, *Iz istorii burjatskiego šamanizma. S drevnejšich vremen po XVII v.*, Novosibirsk.
- Mireaux E. 1962, *Życie codzienne w Grecji w epoce homeryckiej*, Warszawa.
- Moszyński K. 1967, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Warszawa.
- Pietkiewicz C. 1931, Umarli w wierzeniach Białorusinów, *Pamiętnik Warszawski*, z. 2.
- Podberski A. 1880, Materyjały do demonologii ludu ukraińskiego, *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, t. 4.
- Roux J.-P. 1994, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, Warszawa.
- Simonides D. 1984, *Śląski horror*, Katowice.
- Składankowa M. 1981, *Mity królewskiej księgi. Symbole i wzorce mityczne w „Szahname”*, Warszawa.
- Sławski F. 1983, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, z. 2, Kraków.
- 1989, Z mitologii słowiańskiej, [w:] tegoż *Slavica. Wybrane studia z językoznastwa słowiańskiego*, Wrocław.
- Słupecki L.P. 1998, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów*, Warszawa.
- Turner V.W. 1974, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Harmondsworth.
- Tryjarski E. 1991, *Zwyczaje pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń*, Warszawa.

- Udziela S. 1890, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego na prawym brzegu Wisły*, Warszawa.
- 1896, Cholera w pojęciach ludu ziemii sądeckiej, *Materiały Archeologiczne, Antropologiczne i Etnograficzne*, t. 1.
- 1922, Z kronik kościelnych. Kronika w Milówce, *Lud*, t. 21.
- Wałkowska H. 1973. *Kult zmarłych w Indiach starożytnych*, Wrocław.
- Ward D.J. 1970, The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice?, [w:] *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, J. Puhvel (ed), Berkeley.
- Wieleckaja N.N. 1978, *Jazyčeskaja simbolika slavianskich archaičeskich ritualov*, Moskva.
- Wójcicki K.W. 1974, *Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, Warszawa.
- Yoshida T. 1981, The Stranger As God: The Place of the Outsider in Japanese Folk Religion, *Ethnology*, vol. 20.
- Zborowski J. 1931, Ludoznawcze przyczynki z Góralczyzny, *Lud*, t. 31.
- Zwolski E. 1978, *Chorea. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Warszawa.

JAROSŁAW KOLCZYŃSKI

HUMAN SACRIFICE. MEMORY OF THREE EVENTS FROM THE END
OF THE 19th AND THE BEGINNING OF THE 20th CENTURY
IN THE VILLAGES IN SOUTHERN POLAND

Summary

In the article three cases of ritual murder are presented as they were fixed in the collective memory of the inhabitants of two villages in Beskid Śląski, southern Poland. The author made an attempt at their anthropological interpretation.

All the three mentioned events occurred at the time when the village communities were paralyzed with panic fear of approaching plague. The first of the victims was a crippled beggar, the second an infant, the last one – an old beggar woman. The first case can be dated on the end of the 19th century, two other took place during the World War I. In all of them the victims were buried alive. It was always a collective act – the victim was chosen and killed by the anonymous crowd, no particular tormentor could be held responsible afterwards.

In the first part of the study the author shows the background of those drastic events, namely the archaic representation of plague. It still persists in mythical representations and ritual practices in peasant culture in Poland; the recorded field data give the evidence. In the further part particular past events have been reconstructed from the details diffused in the villagers' memory.

Interpretation starts with the explanation of the symbolism of the chosen categories of victims. Beggars (both men and women) were marginal (liminal) persons, standing between "this" and "that" world. They were believed to be associated with the dead (the same association can be inferred from the common etymologies of the Polish "dziad" meaning both forefather, ancestor and beggar and the similarity of the worlds "ubogi" = poor and "niebogi" = "nieboszczyk" = the deceased). The beggars were also associated with demons, being dirty, unshorn, often crippled.

Being the "living dead" beggars were believed to possess another ability – that of manipulating supernatural powers (Turner, 1974 refers to it as "power of the weak"). They evoked respect like saints, they were horrible like demons and must have strongly affected people's imagination at the moments of panic fear e.g. the plague. Therefore it seems obvious that they also could have been perceived as the root of the disaster. The newborn infant was buried alive together with its mother who died in childbirth. That case can be interpreted as a kind of "offering of first fruits". The community doesn't admit the newborn member but gives him as a gift to gods or demons. Here the author remarks that it was possible to reveal a very archaic ritual representation

according to which the baby is accepted as a member of the community of the living no sooner than its teeth grow.

Another fact that needs interpreting is the way in which the sacrifice is offered, i.e. the way of killing the victims. They were buried alive. Physically it means suffocation. In tradition (and generally in archaic cultures) this amounted to "common" death – the soul, associated with breath, leaves the body in a "natural" way, whereas other kinds of death were considered "unnatural", (for example "bloody" death from injuries, drowning or being burnt). The author recalls here the custom of strangling old people by Slavonic and Altai peoples. In the discussed cases the victims were "removed" from this world as it were unnoticeably, as if they died natural death simply stopping breathing. Another evidence supporting the suggested explanation can be the fact that the killers saw about the victims to be after a meal as a normal, healthy person should be. Worth mentioning is also the fact that the victims were taken unawares, intoxicated by alcohol – they did not expect their destination.

Another object of the author's interest are the two different ways in which the peasants treated two "demonic" figures suspected of starting the plague – the living beggar and the dead believed to be revenant ghost which was quartered or burnt. Could it be possible that the peasants were not quite sure if their suspicions were right?

Human sacrifice during the plague seems so archaic that it is obviously deeply rooted in ancient cultural traditions. Sufficient evidence can be found especially for Greek and Roman antiquity where rituals of this kind were known as the rituals of "scapegoats" (*farmakoi*). The author stresses striking resemblance of the ritual acts of Polish peasants and those of ancient Greeks (especially the case described by Flavius Philostratos). These analogies were already noticed by J.G. Frazer who explained such archaic ritual acts in terms of the symbolism of purification. Such line of explanation seems right, now we should focus on details.