

JAROSŁAW KOLCZYŃSKI
Warszawa

JESZCZE RAZ O UPIORZE (WAMPIRZE) I STRZYGONI (STRZYDZE)

Upiór (wampir) i strzygón (strzyga) jeszcze w XIX wieku były jednymi z najaktywniejszych demonów w świecie archaicznej wyobraźni „ludu wiejskiego” na naszych ziemiach. Stąd są zupełnie nieźle opisane w starszej – a więc źródłowo najcenniejszej – literaturze etnograficznej. Kilkakrotnie też próbowano w naszej etnologii nakreślić syntetyczny obraz tych dwu upodabniających się do siebie postaci (Gołębiowski 1830, s. 155–157; Berwiński 1862, t. 2, s. 1–50; Wasylewski 1907, s. 291–298; Brückner [1925] 1985, s. 279–284; Biegeleisen 1930, s. 113–131; Moszyński [1934] 1967, s. 654–660; Baranowski 1981, s. 50–64; Gieysztor 1982, s. 222–224; Pełka 1987, s. 163–172; Kozioł 1989, s. 85–92; Urbańczyk 1991, s. 50–51, 58–59; Robotycki 1992, s. 144–150). A jednak, wydaje mi się, że upiór/strzygón jest wciąż demonem słabo zinterpretowanym. W niniejszym tekście jeszcze raz zestawiam różne wiadomości o tym wyobrażeniu demonologicznym z terenów interesujących polskie ludoznawstwo przed II wojną światową, zatem również z Białorusi i Ukrainy. Nie mam wszakże ambicji zinventaryzowania wszystkich wariantów wierzeniowych. Moim zamierzeniem jest tylko ponowne przejrzanie źródeł i zarysowanie kilku wynikających z tego uwag, mam nadzieję nieco głębiej sięgających do wnętrza świata archaicznej wyobraźni.

I

Kto po śmierci stawał się lub mógł stać się upiorem?

- Ludzie w ogóle nie pogrzebani (Pełka 1987, s. 168).
- Ludzie pogrzebani z rytualnymi uchybieniami. W upiора mógł zamienić się zmarły, któremu do grobu nie dano potrzebnych w podróży na „tamten” świat przedmiotów, np. szkaplerza, różańca czy czapki, albo dano mu przedmioty utrudniające tę wędrówkę, np. buty (wtedy błąka się jako upiór dopóki ich nie zedrze) (Fischer 1921, s. 90–111, 166–170)¹.

¹ Na naszych terenach spotykają się w ludowych zwyczajach pogrzebowych dwie odmienne tradycje: na zachodzie i w środku kraju zmarłych chowano w butach, a im bardziej na wschód – w płóciennych skarpetach lub boso. Według starych mitów, zapisanych na niemieckiej wsi, zmarły potrzebuje butów, by wdrapać się w zaświatach na stromą górę lub przejść przez most na granicznej, podziemnej rzece. Natomiast na wsi białoruskiej słyszano, że zmarłego grzebie się boso, aby zniechęcić go do chodzenia po śmierci (Fischer 1921, s. 110–111). Odwrotność znaczeń symbolicznych jest czymś naturalnym w tradycjach ludowych i sygnalizuje, iż dotykamy jakiegoś głębiej zakorzenionego w czasie, istotnego motywu wierzeniowego.

- Ludzie, którzy w chwili śmierci byli niekompletni fizycznie – nie mieli przy sobie woreczka ze swoimi obciętymi paznokciami, które zbierali całe życie czy też nie ukryli (np. w spróchniałym drzewie) swoich wypadłych zębów (Cercha 1900, s. 134; Fischer 1921, s. 179–183)².

- Upiorem mógł stać się człowiek zmarły nagle, czyli według archaicznych pojęć umierający nierytualnie – samobójca, zabity, ginący w nieszczęśliwym wypadku (Kolberg 1891, s. 141; Pietkiewicz 1931, s. 44; Zborowski 1932, s. 86; Baranowski 1965, s. 83).

- Nieochrzczone niemowlęta (Fischer 1921, s. 364), a zatem istoty rytualnie w ogóle jeszcze nie przyjęte do wspólnoty żywych!

- Zmarła w połogu kobieta (Fischer 1921, s. 364–366).

- Nieomal ze stuprocentową pewnością upiorem stawał się zmarły czarownik lub czarownica (Kolberg 1971, s. 432; Pietkiewicz 1931, s. 44; Pełka 1987, s. 168).

- Upiorami zawsze stać się mogli ludzie z różnych powodów podejrzewani o pokrewieństwo z demonami, np. ludzie rodzący się z zębami (Kolberg 1967, s. 480), z „dużymi” zębami, z ogonem (węzowym – Kolberg 1888, s. 111, 113), w czepku (Hilferding 1965, s. 379, 410), o nierównym oddechu (Baranowski 1981, s. 57); ludzie fizycznie inni, zwłaszcza kalecy (garbaci, kulawi); ludzie których otaczała jakaś aura tajemniczości i lęku (np. bardzo starzy, bo niby dlaczego tak długo żyli?) lub aura niechęci i lęku (np. ludzie posepni, złośliwi) (Baranowski 1981, s. 57); wreszcie wszyscy „obcy” dla lokalnej społeczności (np. staroobrzędowcy dla prawosławnych, luteranie dla katolików itp.) (Kolberg 1970, s. 385; Pietkiewicz 1931, s. 48). Słowem upiorem mógł stać się każdy „inny”.

- Przemiana w upiora groziła po śmierci ludziom łamiącym różne zakazy, przede wszystkim mordercom, lecz także np. nieuczciwym geometrom – ich nierozłożone ciała ziemia miała wyrzucać na wierzch (Kolberg 1891, s. 251; Fischer 1921, s. 367; Pietkiewicz 1931, s. 44).

² To jest akurat motyw dość rzadki, ale też niezwykle archaiczny. Rytualny warunek fizycznej całkowitości człowieka w chwili, gdy ma rozpocząć wędrowanie w zaświaty najwyraźniej odbija się w zwyczajach dotyczących obciętych paznokci. W różnych miejscach środkowo-wschodniej Europy, jeszcze w XIX wieku, chłopcy nie wyrzucali obciętych paznokci tylko zbierali je w woreczku, który nosili przy sobie, schowany za pazuchą. Taki woreczek ze zbieranymi całe życie paznokciami wkładano potem zmarłemu do trumny. Zamiast zbierać paznokcie można było spalić je zaraz po obcięciu – ogień wszak błyskawicznie przenosi cokolwiek z „tego” do „tamtego” świata (ale znany był też zakaz palenia paznokci i włosów). Paznokcie miały być potrzebne zmarłemu do wspięcia się na „wielką” albo „szklaną” górę, czyli do wdrapania się na szczyt góry kosmicznej (Fischer 1921, s. 179–183). Ale nie jest to jeszcze całe wyjaśnienie. Szczęśliwie ocalały okruchy starych mitów, adaptowanych do chrześcijańskich wyobrażeń o raj i grzechu pierwotnym, wedle których pierwsi ludzie (Adam i Ewa) mieli sierść i kopyta lub rogową skórę. Wygnanie z raj i utrata nieśmiertelności równała się utracie ich zwierzęcego wyglądu i tym samym całkowitemu „uczłowieczeniu” (Tomicki 1976, s. 67). Troska o zachowanie paznokci, aż do chwili śmierci i rozpoczęcia wędrowania w zaświaty, wynikałaby więc z lęku przed utratą tej pierwotnej całkowitości w zaświatach. „A gdzie twoje paznokcie za tyle lat?” lub wręcz „gdzie twoja rogowa skóra?” zapyta Bóg zmarłego w zaświatach. Ci, którzy nie zachowali ostrożności i zgubili swoje obcięte paznokcie musieli po śmierci je odnaleźć (Fischer 1921, s. 182).

- Niechybnie upiorami stawali się ludzie narodzeni w wyniku złamania niektórych zakazów, np. poczęci w czasie miesiączki matki czy też poczęci w dniach św. Anny, Zwiastowania Panny Marii i Podwyższenia Krzyża Św. (oba przykłady z zachodniej Ukrainy) (Kolberg 1973, s. 34; 1971, s. 429).

- Upiorem musiał zostać po śmierci człowiek, który za życia poddał się czarom zabezpieczającym przed ranami – jego zwłoki nie rozkładały się wtedy po śmierci (Fischer 1921, s. 368).

- Upiorem stawał się trup, którego przekroczył, przeskoczył człowiek lub zwierzę bądź przefrunął nad nim ptak (Moszyński 1928, s. 167; Baranowski 1981, s. 57).

- Żyjący człowiek przeobrażał się w upiora, gdy wiatr na stepie owiał mu stopy (Wschodnia Ukraina) (Kolberg 1888, s. 211; Efimenko 1992, s. 499)³.

- Jako upiór rodziło się dziecko, gdy jego matka połknęła kawałek rozżarzonego węgla (iskry), która wpadła do garnka w Swyty wieczir (Pokucie) (Kolberg 1888, s. 111).

Naturalnie, z wyliczonych przed chwilą powodów nie wszyscy zmarli stawali się akurat upiorami, niektórzy równie dobrze mogli przeobrazić się w inne demony. Niemowłeta mogły również stać się porońcami, samobójcy latawcami, ludzie szukający po śmierci swoich paznokci błędnymi ognikami... Możliwości jest wiele, rytualne „braki” lub „odmienności” zmarłego są bowiem przyczyną numer jeden powstawania wszelakich demonów z ludzi zmarłych.

Natomiast nieubłaganie właśnie w upiora zamieniali się po śmierci ludzie, którzy mieli kontakt z tym demonem:

- Zabici lub tylko ugryzieni przez upiora (Kolberg 1970, s. 385).

- Narodzeni w wyniku stosunku upiora z żywą kobietą (Kolberg 1971, s. 429),

- Dzieci karmione przez zmarłą matkę-upiora (Mleczko 1902, s. 56).

A także ci, którzy zdradzali do niego jakieś podobieństwo:

- Ludzie o dużych głowach (Mleczko 1902, s. 56), o gęstych zrosniętych brwiach (Baranowski 1981, s. 57), odwróconych źrenicach (Bazińska 1967, s. 109), ludzie bardzo bladzi lub przeciwnie dziwnie rumiani (Pol 1966, s. 124), ludzie o dwóch rzędach zębów (Kolberg 1888, s. 148), silnie owłosieni (Pełka 1987, s. 168).

Sumując te informacje wydaje się, że różne wyobrażenia o powstawaniu upiorów można sprowadzić do dwu przyczyn: 1) zaniechania lub błędów w rytuałach i złamania zakazów rytualnych; 2) innego statusu rytualnego zmarłego człowieka, który już za życia był uważany za istotę demoniczną.

Niektóre z wyliczonych powodów, z których zmarły nie rozpoczynał swojego wędrowania w zaświaty i stawał się upiorem, były wymieniane dość rzadko (np. kompletność zwłok) lub tylko lokalnie (np. zamiana w upiora człowieka, gdy wiatr owiał mu stopy). Takie motywy mogą jednak stanowić cenny trop w poszukiwaniach pierwotnych kształtów wyobrażenia upiora. Próbując uporządkować

³ W wirze powietrznym wędrowały różne demony, które atakowały ludzi, jak odgadujemy, wnikając w ich ciało, zob. np. Moszyński 1967, s. 473–474.

przyczyny powstawania upiórów według ich popularności na pierwszym miejscu trzeba umieścić czarowników i czarownice oraz ludzi zdradzających cechy demoniczne, następnie ludzi zmarłych nagle i dopiero potem wszelkie inne warianty.

Co do strzygonia/strzygi wyobrażenia o jego pochodzeniu były bardziej skrytalizowane. Powszechnie utrzymywano, że istnieją ludzie o dwóch duszach, jednej takiej, jaką mają wszyscy inni ludzie – duszy od Boga i drugiej, złowroziej – duszy od diabła (Kolberg 1967, s. 270; Chmielowski 1987, s. 28). W chwili śmierci takiego człowieka ta pierwsza dusza opuszcza jego ciało i wędruje w zaświaty, zaś druga pozostaje i zmarły może wciąż egzystować w „tym” świecie (Federowski 1889, s. 302–303; Baranowski 1965, s. 82). Ale znany był też inny wariant: obie dusze porzucają dotychczasowe ciało, jedna wędruje w zaświaty, a druga szuka sobie nowego ciała, wchodzi w innego, żywego człowieka (Kosiński 1904, s. 9). W różnych stronach dało się też słyszeć, że są ludzie o dwóch sercach (Baranowski 1965, s. 82) – jedno serce umierało wtedy razem z człowiekiem, zaś drugie wciąż biło i podtrzymywało istnienie jego ciała, które się nie rozkładało, a zmarły mógł wychodzić z grobu. Takiego demonicznego człowieka rozpoznawano zwykle już za życia: rodził się z zębami (Federowski 1889, s. 304) bądź podwójnymi rzędami zębów (Wójcicki 1974, s. 284), lub też dopiero potem wyrastały mu podwójne rzędy zębów (Kolberg 1874, s. 67; Mátyás 1893, s. 105), miał na ciele sine znaki, zwłaszcza na plecach (Kolberg 1874, s. 67; 1967, s. 480) i często w kształcie nożyc (Świątek 1893, s. 500; Lehr 1984, s. 231; Simonides 1989, s. 273), nie rosły mu włosy pod pachami i w kroczu (np. Kolberg 1874, s. 65; Świątek 1893, s. 500; Kosiński 1904, s. 9), nie miał brwi (Kosiński 1904, s. 9). Żyjący człowiek–strzygoń chętnie rozmawiał ze sobą (Kosiński 1904, s. 9) – to rozmawiały ze sobą dwie jego dusze; natomiast po śmierci jeden bok trupa był ciepły (Kolberg 1874, s. 65; 1888, s. 212) – wszak nadal żyła jego druga, demoniczna dusza. Powszechnie wyjaśniano powstawanie strzygoni zaniechaniem obrzędu bierzmowania (Kolberg 1874, s. 64; Lehr 1982, s. 134). Kiedyś takich demonicznych ludzi miało być znacznie więcej, gdyż – jak wyjaśniali chłopci – religijność była mniejsza i ludzie lekceważyli ten obrzęd (Świątek 1893, s. 493; Flizak 1952, s. 47). Zatem znów istotną rolę gra niewykonanie rytuału – w wyniku tego zaniedbania są ludzie nie wprowadzeni ostatecznie do wspólnoty żywych! Archaizm tej symboliki jest oczywisty i chrześcijańskie wyjaśnienie najpewniej wyparło wspomnienie jakiegoś starożytnego rytuału inicjacyjnego.

Wyobrażenia o upiorach i strzygoniach w tradycjach ludowych znacząco upodobniły się do siebie, wzajem użyczając sobie cech, a wreszcie także myliły. W rozległym obszarze wschodniego Podkarpacia utrzymywano, że upiorami są ludzie o dwu duszach czy dwu sercach (Kolberg 1888, s. 206; 1973, s. 31; 1979 s. 1260). Na Śląsku w strzygonia zamieniali się także samobójcy i ludzie bardzo skąpi (Simonides 1989, s. 273), a środkowej Polsce dzieci zmarłe przed chrztem (Wójcicki 1974, s. 284). Takich przykładów można wyliczyć dużo więcej. Wymienność cech kojarzonych z tymi demonami najlepiej świadczy o ich bliskości w wierzeniach chłopów.

Po przedstawieniu zagadnienia pochodzenia obu demonów, odtąd traktując je łącznie – jako jedno wyobrażenie.

Upiór/strzygoń to zmarły, którego ciało po śmierci nie uległo głębszemu rozkładowi. Wygląda tak jak trup przed pochowaniem w grobie lub jak kilkudniowe, często już spuchnięte, zwłoki (Kolberg 1888, s. 211; 1971, s. 430; Baranowski 1965, s. 83). U ludzi zmarłych gwałtownie widoczne są wszelkie rany: człowiek zabity broczył krwią, człowiek powieszony miał sina pręgę na szyi itp. Zmarłemu takiemu nie tężeją członki, jego ręce i nogi są więc równie giętkie jak u żywego człowieka (Kolberg 1970, s. 386; Bazińska 1967, s. 109). Wciąż rosną mu włosy i paznokcie (Kolberg 1970, s. 386). Ma czerwoną twarz i kark („rumiany jak upiór”) (Pol 1966, s. 124; Kolberg 1882, s. 35) – to krew ofiar, której się opił zmienia mu karnację. Charakterystycznym szczegółem były jego długie i czerwone, również zabarwione od krwi, paznokcie (Kolberg 1874, s. 65, 67; Świętek 1893, s. 500). Krew upiора/strzygonia była płynna i krążyło jej w jego ciele wyjątkowo dużo (Kolberg 1970, s. 386; 1882, s. 34). Gdy przebijano ciało demona lub odrąbywano mu głowę krew tryskała „jak ze szpunta” (Podberski 1880, s. 15). Według innych jednak wersji, krew jego była zastygła i skrzepła (Kolberg 1979, s. 1261) oraz „zimna jak lód” (Kolberg 1874, s. 67). Występowała też opinia, że nie jest on czerwony, a przeraźliwie bładny (Kolberg 1874, s. 63; Mátyás 1893, s. 105). Strzygonia rozpoznawano natychmiast po sinych plamach na plecach i karku oraz sinym piętnie w kształcie nożyc na plecach (Kolberg 1874, s. 67; Świętek 1893, s. 500). Ale w różnych miejscach widziano również upiory/strzygonie jako istoty o czarnych plecach (Baranowski 1981, s. 58) lub w ogóle bez pleców (Podberski 1880, s. 13). Znany jest też wariant bezplecego upiора, w którego wnętrzu można było ujrzeć piłę zamiast kręgosłupa (Moszyński 1967, s. 615). Leżący w grobie upiór/strzygoń miał otwarte oczy i zwykle nie pomagało nawet położenie mu na powiekach monet; on i tak otwierał oczy i „patrzył nimi jak za życia” (Kolberg 1884, s. 95; 1970, s. 386). Często utrzymywano, że ma „odwrócone źrenice” tzn., że obraz w oku odbija się mu na odwrót (Bazińska 1967, s. 109). Poza tym jego oczy świeciły intensywnie, „błyszczały jak żar” (Kosiński 1904, s. 9). Lecz znana była również wersja przeciwna – miał oczy „zamknięte jak trup” (Kolberg 1874, s. 65). Mógł mieć też lekko rozchylone usta, jakby chciał coś powiedzieć (Kolberg 1874, s. 67) oraz czasem zgrzytały mu zęby (Kolberg 1888, s. 211). Wychodzący z grobu demon był znacznie większy i silniejszy od przeciętnego człowieka (Kolberg 1884, s. 95; 1967, s. 480). W bliższym kontakcie rozpoznawano go po trupim odorze, którym cuchnęło mu z ust i zapachu ziemi (Świętek 1893, s. 494; Mleczko 1902, s. 56). Zapisano wreszcie warianty wierzeń, według których charakteryzował go inny sposób chodzenia: do tyłu „jak rak” (Kosiński 1904, s. 9) lub „wielkimi krokami” (Kolberg 1888a, s. 156).

Zarówno ze strzygoniem/strzygą, jak z upiorem łączono dość często zdolność do latania, np. fruwały śląskie strzygi (Simonides 1989, s. 674) i „zębata” strzyga na Białorusi (Federowski 1889, s. 304), latał upiór w środkowej Polsce (Kolberg 1888a, s. 156) i upiór (obojasnyk) na Ukrainie (Podberski 1880, s. 13). Ten ostatni jest ciekawą postacią: nie miał pleców, co ukrywał i czego się

wstydził, dlatego też czasem chodził „tyłem” (Podberski 1880, s. 12–13). Powszecznie natomiast oba te demony mogły zamieniać się w ptaki (np. nietoperza, kanię), a także płazy i gady oraz inne zwierzęta (np. psa, kota, świnie) (Kolberg 1888, s. 207; Gustawicz 1902, s. 270–271; Pietkiewicz 1931, s. 45). Wreszcie upiory/strzygonie mogły stawać się niewidzialne (Podberski 1880, s. 674; Kolberg 1973, s. 35). Wtedy na ich obecność wskazywały inne zjawiska: np. człowiek czuł ich „zimny, trupi pocałunek” (Baranowski 1965, s. 84), po obudzeniu odkrywał na swoim ciele ślady ugryzień (Lehr 1985, s. 99) czy też czuł wokół siebie „zapach ziemi” (Baranowski 1981, s. 58). Ale utrzymywano również, że upiór/strzygoń nie różnił się wyraźnie od żywych ludzi i trudno go było rozpoznać (Chmielowski 1987, s. 29; Efimenko 1992, s. 499).

Odrębnie wypada przedstawić upiora – dziecko i strzygonia – dziecko. Dziecko poczęte ze stosunku upiora z żywą kobietą rodziło się „bez kości” i z tego powodu nigdy nie mogło chodzić (Efimenko 1992, s. 499–500; Kolberg 1888, s. 211; 1971, s. 211). Było cherlawe, wycieńczone, blade lub przeciwnie dziwnie sine, miało też długie i cienkie ręce, za to dużą głowę (Świątek 1893, s. 495). Zwykle żyło niedługo, mogło umrzeć nawet w 7 roku, gdy zaś żyło nieco dłużej, np. do 21 roku, to nie rosło jak rówieśnicy, było wciąż wielkości dziecka. Takie dziecko właściwie nie umierało, a tylko nagle znikowało – stawało się niewidzialne lub pojawiało w innym miejscu (Kolberg 1884, s. 97; Efimenko 1992, s. 500). To kalekie, „upioryczne” dziecko nie było raczej niebezpieczne dla ludzi, natomiast miało przerażający dar wieszczenia (Efimenko 1992, s. 499–500). Warto przypomnieć, że tu i ówdzie (np. w Wielkopolsce, na Pomorzu) upiór był także nazywany wieszczym (Kolberg 1882, s. 33; Hilferding 1965, s. 378). Czasem dziecko o takich cechach było uznawane za „odmieńca” (odminę, obmenica, seduna) podstawionego przez upiory/strzygi na miejsce wykradzionego dziecka ludzkiego (Gołębiowski 1830, s. 155–156; Kolberg 1888, s. 113; Efimenko 1992, s. 499). Natrafiamy także na rytualne powody urodzenia upiora przez kobietę. Jako upiór rodziło się dziecko poczęte w czasie miesiączki matki. Miało ono wtedy dwa serca („sprawiedliwe” od człowieka i „niesprawiedliwe” od diabła). Jego demoniczne pochodzenie zdradzały „dwa zakrętki włosów”, „dwa wicherki” na głowie lub „dwa czubki głowy”, a także brak włosów pod pachami i w kroczu. Na twarzy było czerwone i patrzyło zezem. Dziecko takie nie jadło wcale mięsa, a tylko chleb i mleko. Do 24 roku życia w ogóle nic nie mówiło, bo mogłoby wyjawiać, że jest upiorem, a wtedy inne upiory by je otruły (Kolberg 1973, s. 35). Wreszcie w upiora zamieniało się dziecko karmione piersią przez zmarłą matkę – upiora. Rozpoznawano je po dużej głowie i „czuć je było ziemią” (Mleczo 1902, s. 56). Spokrewnione z wyobrażeniem upiorycznego dziecka jest wyobrażenie dziecka – strzygi. To znów miało być dziecko, które narodziło się z zębami lub nawet z podwójnymi rzędami zębów, nie żyło dłużej niż kilka dni, a po śmierci wyrastały mu sownie skrzydła lub przeobrażało się w puchacza. Demon ów piskiem zapowiadał śmierć spotkanym ludziom (Wójcicki 1974, s. 284–285).

Upiór/strzygoń jawił się chłopom jako jeden z najokrutniejszych demonów ze wszystkich im znanych. Napadał zarówno na ludzi, jak zwierzęta i zwykle

zabijał swoją ofiarę (Kolberg 1888a, s. 148; Bazińska 1967, s. 109). Skutki jego przebywania w okolicy często porównywano z zarazą. Upiór/strzygoń mógł atakować kilkakrotnie jednego dnia i dzień pod dniem, zaś ludzie których zabił sami stawali się po śmierci demonami i rozszerzali krąg śmiertelnego zagrożenia (Kolberg 1970, s. 385). Poza tym chętnie oskarżano upiora/strzygonia o wywoływanie epidemii najgroźniejszych chorób, błyskawicznie zabijających nawet całe wsie (Podberski 1880, s. 26; Gustawicz 1902, s. 270), np. na Zachodniej Ukrainie widziano w upiorach podstawowe źródło zarazy (Kolberg 1888, s. 208), na Śląsku uchodziły za personifikację epidemii (Simonides 1984, s. 71). Upiory/strzygonie miały również sprowadzać różnorakie klęski elementarne: deszcze, powodzie, gradobicia, wichury, ostre zimy, nieurodzaj ziemi (Pietkiewicz 1931, s. 45; Zborowski 1932, s. 85–86; Chmielowski 1987, s. 30).

Dwa mordercze zachowania były najpowszechniej z nim kojarzone: miał gryźć czy nawet w całości pożerać swe ofiary (Kolberg 1966a, s. 507; 1967, s. 270) lub dusić je i wysysać z nich krew (Kolberg 1966, s. 507; 1973, s. 35). Mogło się tak zdarzyć, że upiór/strzygoń z jakichś powodów nie wydostał się z grobu, wtedy sam siebie zjadał i wypijał własną krew. Po odkopaniu jego grobu znajdowano wykręczonego trupa, z wygryzionymi kawałkami ciała i okrwawionymi palcami (Toeppen 1892, s. 796). To jest kluczowa informacja, ujawnia bowiem, że człowiekiem zamieniającym się po śmierci w upiora/strzygonia władały w istocie dwa straszliwe instynkty: nigdy nie zaspokojonego głodu ludzkiego mięsa i pragnienia ludzkiej krwi, zwierzęta atakował jednak w drugiej kolejności. Doskonałym przykładem niewyczerpującego się głodu tego demona jest choćby wędrowny bajkowy wątek królowny–strzygi (T. 307), która codziennie pożerała strażników pilnujących jej grobu (Krzyżanowski 1963, t. I, s. 90–91; zob. np. Ciszewski 1894, s. 175–176). Natomiast najdobitniejszym dla mnie przykładem jego żądzy krwi jest motyw baby–strzygi, która codziennie opijała się bez umiaru krwią swych ofiar, a potem wyrzygiwała ją i zakrzepnięta w galaretkę dawała do zjedzenia parobkom (np. Flizak 1952, s. 58). Charakterystyczne są również lokalne opowieści o tym jak po odkopaniu trupa okazywało się, że wypełniony jest krwią jak beczka (np. Podberski 1880, s. 15). Ale nawet nie wychodzący z grobu upiór/strzygo, który gryzł i wysysał sam siebie mógł być groźny dla żywych. Na Pomorzu i na Śląsku utrzymywano, że póki upiór/strzygoń gryzie i ssie swoje ręce lub np. żuje koszulę, w której go pochowano, to umierają jeden po drugim ludzie w jego rodzinie (Hilferding 1965, s. 379; Simonides 1989, s. 273).

Wychodzący z grobu upiór/strzygoń mógł także zabijać wzrokiem. Na Rusi Karpackiej, gdy upiory rozglądają się po okolicy z jakiegoś wzniesienia, „ginie wszystko, dokąd tylko ich zgubny wzrok doleci” (Kolberg 1888, s. 209). W Wielkopolsce i na Śląsku, jak daleko sięgnął wzrokiem wstający z grobu wieszcz, tak daleko umierali ludzie, który byli z nim w równym wieku (Kolberg 1882, s. 33; Simonides 1984, s. 72). Natrafiamy także na wierzenia o morderczym głosie upiora/strzygonia. Straszliwym wrzaskiem z wieży kościelnej zabijał swoich rówieśników wieszcz w Wielkopolsce (Kolberg 1882, s. 33). Podobnie

na Mazowszu upiór wchodził na wieżę kościelną i krzyczał, a w zasięgu jego głosu umierali ludzie (Kolberg 1970, s. 386). Natomiast na Pomorzu wiesz-czy uruchamiał dzwon kościelny i wtedy umierali ci, co słyszeli jego dźwięk (Hilferding 1965, s. 379)⁴.

Lokalnie znano jeszcze inne mordercze zachowania tego demona. Na Pogórzu Karpackim mordował chuchnięciem w usta ofiary swoim trupim odorem (Świątek 1893, s. 494). Na Białorusi upiór (*miertwiec*) miał również „urywać ludziom głowy”, a nawet ich podpalać (Pietkiewicz 1931, s. 45). Ale są to tylko dodatkowe warianty, rozszerzające wzorzec jego elementarnych zachowań.

Najgroźniejszy był upiór/strzygoń powstający z czarowników i czarownic. Nie poprzestawał on na mordowaniu ludzi czy zwierząt, ale wykorzystując swe magiczne moce wywoływał zarazę bądź sprowadzał ulewne deszcze i grad, czyli śmiertelną klęskę nieurodzaju. Rusini z obszaru karpackiego, wśród których lęk przed upiorami czarownikami i czarownicami był chyba największy, oskarżali ich właściwie o każdy wypadek nagłej śmierci, z wyjątkiem śmierci od pioruna, bo tylko ona była śmiercią „szczęśliwą i czystą” (Kolberg 1973, s. 33) Straszenie bali się również chwili, gdy wstający z grobu 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 ponoć nie było ani jednego grobu, w którym leżałby nietknięty trup, bo albo miał uciętą głowę, albo wbity w głowę ćwiek (Kolberg 1973, s. 32).

Czasem upiór/strzygoń nie zabijał od razu ofiary, a tylko gryzł ją lub kąsał wypijając trochę krwi. Lubił atakować swe ofiary w czasie snu, stąd ludzie, którzy nagle bledli, opadali z sił podejrzewali, że „męczy” ich ów demon (Kolberg 1970, s. 386; Baranowski 1981, s. 59). Spotkanie oko w oko z tym demonem zawsze mogło być niebezpieczne, choćby on nic nie robił. Człowieka paraliżował wtedy strach, wskutek którego umierał zaraz lub w kilka dni czy miesięcy później.

Powszechnie utrzymywano, iż upiór/strzygoń prześladował przede wszystkim własną rodzinę. Wychodząc po raz pierwszy z grobu szedł najpierw do swojej chałupy, a później przychodził tam jak najczęściej, nawet codziennie. Chętnie odwiedzał też innych swoich krewnych. Zwykle zabijał swą rodzinę, człowieka po człowieku, aż do najdalszych krewnych (Kolberg 1888, s. 211; Podberski 1888, s. 19). Nie zawsze jednak demon ten miał zbrodnicze zamiary. Przychodził nocą do swego gospodarstwa i robił znów, to co robił za życia: kosił łąkę, rąbał

⁴ Chciałbym zwrócić uwagę na warianty, w których demon zabijał tylko swoich rówieśników. Kategoria rówieśnictwa w różnych archaicznych kulturach ujawnia głębiny związku pomiędzy ludźmi, często silniejszy od związków pokrewieństwa. Najlepiej tę więź widać w inicjacyjnych grupach wojowników, ukazanych zarówno w sagach celtyckich („bandy” *fianna* – zob. np. S.F. Botheroyd, P.F. Botheroyd 1998, s. 143–144), jak w eposach ludów altajskich (zob. np. dostępny w tłumaczeniu polskim kazachski epos *Koblandy Batyr*). To jest dla mnie kolejny intrygujący przykład upartego trwania w kręgu demonologii różnorodnych wspomnień z odległej przeszłości kulturowej.

drwa, czyścił konie... (Kosiński 1904, s. 10; Baranowski 1965, s. 84). Mógł również obcować cielesnie z żoną i mieć z nią dzieci, które naturalnie rodziły się jako upiory/strzygonie (Świątek 1893, s. 495; Kolberg 1971, s. 429)⁵.

Upiór/strzygoń wstawał z grobu zwykle w nocy, zwłaszcza w noc wietrzną i pochmurną lub na nowiu (Kolberg 1884, s. 96; Baranowski 1981, s. 59). Nie było to jednak regułą, widywano go również w dzień (Udziela 1922, s. 154; Baranowski 1981, s. 59). Człowiek, w którego weszła dusza strzygonia lub zmarły-upiór, żyjący wśród ludzi i pozornie tak jak inni ludzie, mogli być oczywiście niebezpieczni o każdej porze (Flizak 1952, s. 49).

Na szczęście upiora/strzygonia można było skutecznie unieszkodliwić poprzez różne zabiegi rytualne na jego zwłokach, a znano ich uderzająco wiele:

- Można było odciąć trupowi głowę, którą następnie składano między nogami czy stopami zwłok lub grzebano osobno (Kolberg 1888, s. 211; Federowski 1897, s. 268).

- Niezależnie od odcięcia głowy, zwykle przebijano serce zmarłego drewnianym (osinowym, dębowym, głogowym, lipowym, klonowym) kołem (Podberski 1880, s. 15; Federowski 1897, s. 268).

- Gdy nie odrąbywano głowy, wtedy chętnie przebijano czaszkę lub szyję zmarłego drewnianym kołem bądź zębem od brony czy też jakimś przedmiotem żelaznym, np. gwoździem (Pol 1966, s. 124). Wtedy dusza jego nie będzie „chodziła w ciele upiornym po świecie” (Kolberg 1891, s. 141).

- Skuteczną metodą było skrepowanie rąk i nóg trupa (Kolberg 1884, s. 95) lub jeszcze lepiej przecięcie mu ścięgien (Pietkiewicz 1931, s. 47), odcięcie jednej nogi (Kolberg 1888, s. 211), a nawet wszystkich kończyn (Udziela 1922, s. 158), tak by trup nie mógł wstać z grobu. Odcięte nogi czy ręce składano w grobie obok zwłok lub czasem grzebano osobno – w innych miejscach. Ale znane były i bardziej wyrafinowane zabiegi: „odcięte członki umieszczano w odwrotnej kolejności, a więc ręce kładziono tam, gdzie miały być nogi, nogi tam gdzie ręce, a głowę przy tylnej części ciała” (Lehr 1984, s. 231).

- Znano również prostsze metody unieruchomienia demona. W noc księżycową trzeba było na jego mogile przebić cień własnej lewej nogi zaostrzonym kołem osinowym (Białoruś) (Pietkiewicz 1931, s. 46; Moszyński 1928, s. 318).

- Można też było poruszyć wielkim palcem u nogi trupa (Podhale) – wtedy demon już „nie mógł chodzić i straszyć” (Kantor 1907, s. 148). Była to, jak można się domyślić, metoda wyprowadzenia z ciała demonicznej duszy⁶.

⁵ Poczucie zagrożenia ze strony zmarłych krewnych również można odczytywać jako echo zamierzchłej rzeczywistości społecznej i duchowej, w której pokrewieństwo było traktowane jako tajemniczy – magiczny – związek pomiędzy ludźmi, żywymi i umarłymi.

⁶ Metoda ta ma swój odpowiednik w zabiegu przyspieszającym „zwijanie się kołtuna” (np. Biegeleisen 1929, s. 266), który jest znakiem, iż w człowieka wniknęła jakaś obca istota (moc). Według archaicznych wyobrażeń, znanych również „naszym” chłopom, to właśnie przez stopę człowiek ma najpełniejszy kontakt z ziemią i otaczającym go światem. Pociągnięcie za wypustkę w stopie, jaką jest wielki palec, równało się otwarciu ciała i wyciągnięciu na zewnątrz tej niepożądanego istoty (mocy).

- Innym sposobem uniemożliwienia zmarłemu wydostania się z grobu było położenie mu na szyi sierpa lub kosy, wtedy – wstając – podcinał sobie nimi gardło (Kolberg 1973, s. 32; Wawrzyniecki 1907, s. 237).

- Zawsze warto było odwrócić podejrzanego trupa twarzą do dołu – „żeby gryzł ziemię”, a nie ludzi czy też „aby wszedł do ziemi” (Kolberg 1971, s. 270; Wawrzyniecki 1907, s. 237).

- Wpychając trupowi głęboko w gardło kamień (Pietkiewicz 1931, s. 47) lub zamykając mu usta kłódką (Ciszewski 1911, s. 27–28) chroniono się przed jego morderczą żarłocznością. Natomiast wbijając w język i za paznokcie ciernie lub kępując palce przeszkadzano mu w ssaniu krwi z ofiar. Obie te metody zapobiegały też wygryzaniu lub wysysaniu samego siebie przez trupa i tym samym ratowały życie jego krewnym. Na Śląsku radzono najpierw zajrzeć zmarłemu do ust i usunąć z nich wszystko, choćby najmniejszy włos, aby nie miał w ustach nic do ssania czy żucia (Simonides 1989, s. 273).

- Zmarłemu podejrzanemu o to, że jest upiorem/strzygoniem zaraz po śmierci wkładano do ust kawałek krzemienia, żelaza lub monetę (Kolberg 1874, s. 65; Simonides 1989, s. 273). Miał odtąd ssać i gryźć krzemień lub żelazo, czyli materię nie rozkładającą się w ziemi, niezniszczalną, a nie żywych ludzi. Gdzie indziej zamiast krzemienia czy monety wkładano do ust guzik lub nawet kilka guzików z ubrania zmarłego (Kolberg 1973, s. 33; Pol 1966, s. 124). Guziki były zwykle metalowe, więc ich rola była taka jak monety, ale również grały rolę magicznego zamknięcia ust demona, równie skutecznego jak zamknięcie szczęki kłódką.

- Próbowano też uspić zmarłego na zawsze sypiąc mu mak do ust, obsypując zwłoki makiem lub sadząc mak na grobie (np. Moszyński 1928, s. 168; Pol 1966, s. 124). Według innych wyjaśnień demon, jak się obudzi, musi najpierw przeliczyć wszystkie ziarenka, zanim to mu się uda zapieje kur i nie będzie już mógł wyjść na zewnątrz (Kolberg 1891, s. 143; 1973, s. 32; zob. też Fischer 1921, s. 348–351)⁷.

- Zmarłym kładziono zaraz po śmierci monety na oczach, aby „nie wypatrzyli” kogoś z żyjących; człowiek dostrzeżony przez demona niechybnie stałby się obiektem jego zainteresowania (Kolberg 1884, s. 95; Kantor 1907, s. 152).

- Wyjątkowo usiłowano trupa „zamówić” – szepcząc mu coś do ucha (Pokućcie) (Kolberg 1888, s. 210).

- Na Kaszubach zwłoki upiora–wieszczego grzebano w ubraniu z wieloma węzłami, a na Kociewiu wkładano mu do grobu sieć rybacką. Zanim wieszczy porozwiązuje wszystkie węzły, co roku jeden, to zdążą już umrzeć wszyscy jego krewni, a ludziom obcym szkodzić on nie może (Fischer 1921, s. 114).

- W grób wbijano czasem kawałki żelaza, starego noża czy gwoźdźca, sadzono krzewy z cierniami (Pietkiewicz 1931, s. 46; Baranowski 1965, s. 85). Wstający z grobu demon nadziałyby się na te różne ostrza.

⁷ Zadanie policzenia niepoliczalnych drobin w wierzeniach ludowych często stawiano istotom z „tamtego” świata. Policzenie jest wszak jedną z form oswojenia i panowania nad otaczającą rzeczywistością.

- Sypano również na grobach kamienne kopce lub zagrzebywano zwłoki pod zwałami wywróconych przez wicher drzew, aby demon nie mógł poradzić sobie z wydostaniem się na zewnątrz (np. Podberski 1880, s. 15; Dekowski 1987, s. 129).

- Zmarłych podejrzewanych o to, że są upiorami/strzygoniami starano się chować nie na cmentarzach, a raczej poza granicami wsi (w lasach, na nieużytkach) lub w miejscach granicznych (na miedzach, skrzyżowaniach dróg) (np. Dekowski 1987, s. 127), czyli w ziemi rytualnie nie oswojonej, tam gdzie stykają się ze sobą „ten” i „tamten” świat.

- Najskuteczniejsze były jednak metody najbardziej radykalne: rozéwiartowanie zwłok albo ich spalenie (np. Pietkiewicz 1931, s. 47; Udziela 1922, s. 158; Zborowski 1932, s. 85). Czasem topiono też zwłoki w wodach lub bagniskach (Pietkiewicz 1931, s. 47). Rozprawiano się w ten sposób z najgroźniejszymi upiorami/strzygoniami, jawnie winnymi najstraszliwszych zbrodni, wielokrotnych mordów lub wywołania zarazy, których inaczej nie udało się zgładzić. Ćwiartowano i palono więc zwykle trupy wykopane z grobów. Wywożono zwłoki poza wieś, do lasu czy na rozstajne drogi – w przestrzeń gdzie stykają się „ten” i „tamten” świat – i tam je unicestwiano (Kolberg 1888a, s. 149). Rozkawałkowane zwłoki zakopywano na miejscu, a popioły po spalonym demonie rozsypywano (Kolberg 1973, s. 38).

- I wreszcie trzeba wyliczyć krańcowy wariant rytuałów unieszkodliwiania upiora/strzygonia. Rusini w rejonie karpackim wierzący, iż upiorami są żyjący wśród nich czarownicy i czarownice nie wahali się zabijać (palić) również żywych ludzi. Powodem tych rytualnych mordów stawały się zwykle klęski elementarne, zaraza czy susza, o których wywołanie byli oni oskarżani. 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 z kolei 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).

Poza tym zestawieniem wypada jeszcze wyliczyć kilka innych szczególnych zachowań rytualnych, które wiążą się z rosnącym i niekontrolowanym już lękiem przed nieustającym zagrożeniem epidemiami różnych chorób. Na Rusi Czerwonej wykopywano trupy ludzi podejrzewanych o to, że „chodzą po śmierci”, rozrąbywano je na kawałki i wyduszano z nich krew „gęstą i skrzepłą”, którą wypijano jako skuteczny lek na zarazę (Kolberg 1979, s. 1261). Natomiast górale ruscy (Hirniacy) krew wyciśniętą z trupa–demonia pili razem z wódką jako swoisty środek wyczuwany przez te demony i je odstraszący. Dla odstraszenia upiorów ich krwią mazali też wrota bram przy wjeździe do wsi oraz drzwi i ściany chałup (Kolberg 1973, s. 34). Rusini z okolic Sambora ludziom

ugryzionym przez upiora radzili np. naskubać włosów z trupa i okadzić nimi chorego (Wasilewski 1902, s. 375).

W spotkaniu oko w oko z upiorem/strzygoniem człowiek był właściwie bezradny. W znanych mi zapisach tradycji wierzeniowych natrafiłem tylko na kilka rytualnych sposobów obrony przed atakującym demonem. Najczęściej zalecanym sposobem było wytrzymanie nierównej walki do chwili, gdy zacznie świtać – wówczas demon wycofuje się i wraca do grobu lub traci swą nadludzką moc, słabnie i pada jak nieżywy na ziemię, a według jeszcze innych wariantów nawet ginie rozlewając się w maź czy smołę (Kolberg 1888a, s. 149, Gonet 1910, s. 86). Na Białorusi wręcz zachęcano, by nie lękać się demona tylko śmiało uderzyć go w twarz „na odlew” (Federowski 1897, s. 269) lub zdzielić kawałkiem złamanej osi od wozu, wtedy można go nawet „zabić” (Pietkiewicz 1931, s. 46). Ludzi nie czujących strachu i walczących z demonem znano również w innych stronach, nie były to jednak częste wypadki (Kolberg 1874, s. 66; Mleczo 1902, s. 55). Powszechnie doradzano raczej ucieczkę. Najbardziej znany sposób wyjścia z opresji polegał na ucieczce do najbliższej dzwonnicy i wprawieniu w ruch dzwonu, na jego dźwięk upiór/strzygoń natychmiast rozlewał się w maź (Kosiński 1904, s. 10; Gonet 1910, s. 86). Inną szansę ucieczki dawał skok na zaorane pole, na które upiór/strzygoń nie wejdzie, „bo nie ma prawa do ziemi uświęconej ludzką pracą” (Kolberg 1888a, s. 149). Zupełnie wyjątkowo próbowano wywoływać upiory/strzygonie. W różnych stronach utrzymywano, że zmarłego może wywołać z grobu jego krewny lub przyjaciel samym słownym wezwaniem (Kolberg 1884, s. 96). Wreszcie natrafiamy na warianty wierzeń, w których upiór/strzygoń nie jest zbyt groźny dla człowieka. Można go było zagadać lub zająć, np. częstując jedzeniem; o świcie demon musiał wszak zniknąć (Świątek 1893, s. 502–503). Takie sytuacje były jednak rzadkie. W przeciwieństwie do wielu innych demonów, które tradycja ustna ukazuje czasem jako istoty wręcz karykaturalne, upiór/strzygoń zwykle budził paniczny strach. Śmiech, jako rytualny sposób poruszania się w świecie demonów, tym razem się nie sprawdzał.

* * *

Słowa polskie: upiór – upir, upier i upierzycza oraz wampir – wampir, wampirz, wypiór, łupirz, białoruskie: *upar*, *vupar*, ukraińskie: *upir*, *upyr*, *opyr*, *vopyr*, rosyjskie: *upir*, *upyr* nie mają dotąd pewnej etymologii. Według A. Brücknera, ich pochodzenie jest rdzennie słowiańskie i pierwotne słowo miało brzmieć *wampir*, a następnie „w ustach Serbów, Rusinów i Czechów” zamieniło się w *upir*. W języku polskim to słowo, jego zdaniem, pierwotnie brzmiałoby *wampirz*. Pierwiastek *pir* lub *pyr* wywodzi Brückner od „latania” i podaje przykłady: nasze rzeczowniki pióro i pierzyna, przysłówek (znany w XV wieku) wysprz, czyli „do góry”, serbskie czasowniki perą i pariti – „latam” i wreszcie nazwę nietopirz – nietoperz („to nie pierz” czyli nie ptak, bo lata nocą) i jej odpowiedniki, serbskie pirac i słoweńskie pirozlek. Złożenie z *wą* – **ą* jest złożeniem przeczącym. *Wampir* zatem to „latawiec”, ale taki jak nietoperz – „inny”, nocny. W starych ruskich

tekstach znalazł Brückner informacje o składaniu ofiar „upiorom i bereginiom” (zob. fr. ze *Słowa św. Grigorija*; cyt. Urbańczyk 1991, s. 51). Stąd sądził, że pierwotnie upiory były to „drobne” powietrzne bóstwa, np. wzniecające wiatry, które potem zamieniły się w złowrogą latającą istotę, która „ssie krew i ofiary swe do grobu zawleka” (Brückner 1985, s. 280–284). Inną etymologię sugerował K. Moszyński. Przyjął pierwotne brzmienie słowa upiór jako **opir* i wywodził je od *piriti*, u Serbochorwatów – dać, dmuchać, *napiriti* – nadać (zaś wkrs. *pyrit* i czes. *pureti, pouriti*). **Opir* znaczyłoby więc tyle, co „wydęty” (Moszyński 1967, s. 616–617). Gdyby ta hipotetyczna etymologia – budząca zresztą wątpliwości samego autora – była jednak trafna, to wprost idealnie wizualizowałaby tego demona: „wydęty” tak jak wydęte (spuchnięte) są kilkudniowe zwłoki lub również „wydęty”, bo wypełniony krwią „jak wór”. Zarówno Brückner jak Moszyński lokalizowali miejsce narodzin słowa na Bałkanach. Natomiast etymologia słowa strzyga i wtórnie strzygoń rysuje się jaśniej. Jest to słowo pochodzenia łacińskiego – *striga* (gr. *striks*) i sięga do wyobrażenia czarownicy–sowy wysysającej ludziom krew (Brückner 1985, s. 279–280). A. Gieysztor, który zgadzał się z tym wyjaśnieniem, choć niejasne były dla niego droga i czas zapożyczenia motywu, był ponadto zdania, że rodzaj męski (strzygoń) stanowi „inwencję słowiańską nałożoną na inną zjawę, na upiora” (Gieysztor 1982, s. 222). D. Simonides zwraca uwagę, że do XVIII wieku w całej Polsce niebezpiecznego zmarłego o dwu duszach, z których jedna po śmierci nie opuszcza ciała, znano tylko pod nazwami strzyga lub wieszczycza. Nazwa upiór upowszechniła się zatem późno i wiązano ją z duchem latającym. Na koniec zaś weszła w użycie nazwa wampir (Simonides 1984, s. 71 i 1989 s. 272). To, że polskie słowo upiór jest zapożyczone z języków wschodniosłowiańskich nie budzi wątpliwości (np. Urbańczyk 1991, s. 50). Trudno jednak jednoznacznie określić czas wejścia tego słowa do szerszego użytku. Słowo wampir, uchodzące za późniejsze od upiór, występuje bowiem w nazwach miejscowych, sięgających co najmniej późnego średniowiecza (XVI w.), takich jak Wąpierz, Wyąpyrz, Wampior (Brückner 1985, s. 281–282). W starszej, obcej literaturze etnograficznej (Miklosich) sugerowano, że słowo wampir, znane również Węgrom, pochodzi od północno tureckiego *uber* – czarownik (*The Oxford English Dictionary* 1933, t. II, s. 3588).

Z kręgiem wyobrażeń o upiorach/strzygoniach warto też skojarzyć groźne żeńskie demony znane w krajach wschodnio- i południowosłowiańskich jako *navki, mavki* (ukr.), *navi, navijaci* (bułg.), *navje, mavje* (słoweń.) (Moszyński 1967, s. 675–678). Ich nazwa sięga wprost do starego słowiańskiego słowa *nav* – nieboszczyk/trup, zachowanego zresztą bez zmian w bułgarskim. Jak wynika z tekstu z XI w. (z *Powieści minionych lat*, rok 6660 [1092]) pod słowem *navbe* występowali już wtedy źli, demoniczni zmarli (Gieysztor 1982, s. 224). W wierzeniach ludowych były to straszliwe, krwiożercze ptaki, w które zamieniały się nienarodzone lub zmarłe przed chrztem dzieci, a także kobiety zmarłe w połogu. Charakterystyczne jest, iż często demony te mogły również powracać do ludzkiej, lecz przerażającej, postaci. Cechy tej rodziny demonów zdają się zdradzać również niektóre odmiany wyobrażeń o innych jeszcze demonach: naszych

latawcach i u Serbochorwatów i Słoweńców – niechrzczeńcach (*nekrštenci*) (Moszyński 1967, s. 676).

Nie zawsze termin upiór/strzyga był w najpowszechniejszym użyciu. Na Polesiu zmarłych dzielono na dwie kategorie: zwykłych (dobrych), o których mówiono nieboszczyk, pokojnik i złych czyli właśnie upiorycznych, o których mówiono *miertwiec*, *mrec* lub *mierlak* (Pietkiewicz 1931, s. 44). Wreszcie niekiedy nazwa upiór/strzygoń w ogóle nie występowała, choć samo wyobrażenie tego demona było świetnie znane. Na przykład na Warmii za słowami strach, straszek, straszysko mógł kryć się równie dobrze zwykły strach, jak upiór (Bień-Bielska 1959, s. 11).

Z krajów słowiańskich słowo wampir przedostało się na zachód, do innych języków: niemiecki – *vampir*, *vampyr*, duński i szwedzki – *vampyr*, holenderski – *vampir*, angielski – *vampire*, włoski, hiszpański, portugalski – *vampiro* (*The Oxford English Dictionary* 1933, t. II, s. 3588). Z europejską karierą słowa, rozprzestrzeniającego się w XVII i XVIII wieku, łączy się również eksport z etnograficznych terenów słowiańskich różnych wyobrażeń o tym demonie.

Wykopaliska archeologiczne ujawniają już na najstarszych szkieletowych cmentarzyskach słowiańskich różne zabiegi na zwłokach, które potem mają swoje odpowiedniki w antyupiorycznych praktykach chłopów (np. odcięcie głowy, wbicie kołka lub noża w okolice serca, skrępowanie i odwrócenie przodem do ziemi, ułożenie na boku) (np. Krumhanzlová 1964, s. 177–215; Zoll-Adamikowa 1979, s. 47–57). Zakorzenie wyobrażenia „żywego trupa” w głębinach tradycji kulturowej Słowian nie budzi na ogół wątpliwości⁸. Pewien kłopot sprawia, że Słowianie pierwotnie palili swoich zmarłych i dopiero od VIII wieku upowszechnia się rytuał grzebalny. Zwyczaj palenia zwłok nie wyklucza jednak obecności wyobrażenia „żywego trupa”, co doskonale udowadniają np. wedyjskie Indie (zob. niżej). Ale przede wszystkim trzeba podkreślić, że upiór/strzygoń jest demonem dobrze znanym w całym kręgu słowiańskim – na zachodzie, wschodzie i południu; to właśnie od Słowian zapożyczyli go potem Węgrzy, Rumuni, Albańczycy i Grecy. Na nieliczne, ale za to charakterystyczne zapiski, mówiące o lęku przed „żywym trupem” w krajach słowiańskich można natrafiać w źródłach średniowiecznych, zarówno w zasięgu wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa. Cennym przykładem, potwierdzającym zamierzchną metrykę różnych motywów wierzeń w upiory, jest dla mnie zapiska z czeskiej kroniki Neplacha (XIV wiek) o odkopaniu wstającego z grobu trupa, który okazał się „wzdęty jak wół” od krwi swych ofiar (Urbańczyk 1991, s. 56–57). Od XVII wieku wampir zajmuje coraz bardziej eksponowane miejsce w potocznej wyobraźni Europy. Choć odżywający wtedy prastary lęk przed „żywym trupem” wyrasta z wierzeń ludowych, najbogatszych i najmocniej ugruntowanych w krajach germańskich i słowiańskich, to ostatecznie formował pod wpływem całej ówczesnej wyobraźni demono-

⁸ Choć ostatnio Zoll-Adamikowa (1995, s. 123–126) zmieniła zdanie i uważa, że wyobrażenie „żywego trupa” przejęli Słowianie ze świata chrześcijańskiego.

logicznej. Trzeba zatem odróżnić paleohistorię wampira, która trwa w tradycjach ludowych od jego nowożytnej historii, na nowo „reżyserującej” wizję tej postaci dla najszerszych kręgów społeczeństwa.

* * *

W polu widzenia warto umieścić dwa demony, z którymi łączy upiora/strzygonia charakterystyczne powinowactwa: zmorę i topielca.

Zmora (mora, mara, nocnica, dusiołek, gneciuch, macek, siodełko i in.) (Czyżewski 1988, s. 133–134) atakowała w nocy śpiących ludzi. Dusila ich za szyję, wpychała język w gardło, ugniatała klatkę piersiową i często wysysała krew (Kolberg 1888, s. 39). Zmora nie zabijała raczej od razu, a wielokrotnie powracała do swej ofiary, która opadała z sił i bladła (Kolberg 1882, s. 39). Demon ów przychodził do śpiącego człowieka jako duch czy widmo – odczuwano tylko ucisk jego rąk, dotyk języka i grubych warg, słyszano jak cmoka i mlaszcze (Gołębiowski 1830, s. 137; Udziela 1922, s. 53). Dopiero gdy napadnięty człowiek budził się, widział widmo przeobrażające się na jego oczach w różne zwierzęta (np. kota, mysz, żabę, żmiję, ćmę) lub nawet przedmioty (jak np. w zaciśniętą na szyi tasiemkę) (Kolberg 1874, s. 69; Szyfer 1979, s. 11). Tak jak upiór zmora atakowała również zwierzęta – zwłaszcza konie i bydło (Toeppen 1892, s. 178). Najpowszechniej utrzymywano, że zmora to dusza żyjącej kobiety (tylko wyjątkowo mężczyzny), która w czasie snu opuszcza jej ciało i wyprawia się nawet o wiele kilometrów dalej, by atakować ludzi czy zwierzęta (Kolberg 1962, s. 477). O posiadanie takiej niebezpiecznej duszy podejrzewano przede wszystkim czarownice (Koczwarą 1911, s. 65), kobiety kalekie, np. ślepe i głuche (Świętek 1893, s. 517) lub o innych jeszcze cechach zdradzających ich demoniczne pochodzenie, np. o zrośniętych brwiach (Simonides 1989, s. 262). Natrafiamy także na różne warianty wyobrażeń kojarzących zmorę z jedną z dwu dusz demonicznych ludzi: wprost wywodzi się ją od istot dwuduszných (Kolberg 1874, s. 75) lub od dzieci urodzonych z dwoma rzędami zębów czy z dwoma sercami (Pawłowska 1976/77, s. 203; Simonides 1989, s. 262), a także wyjaśnia jej powstanie błędem w rytuale przyjęcia do wspólnoty żywych – gdy rodzice w chwili chrztu zamiast słowa „wiera” wymówili słowo „mara” (Szyfer 1979, s. 15; Pawłowska 1976/77, s. 203). Ta demoniczna dusza zwykle opuszczała „ten” świat po śmierci człowieka, którego ciało zajmowała. Wyraźnie mniej popularne były wierzenia o zmorach jako duszach zmarłych ludzi. Wyjątkowo tylko słyszymy, że po śmierci człowieka zmora wciąż wychodziła z grobu (Udziela 1890, s. 55; Baranowski 1981, s. 68). Częściej utrzymywano, że zmony powstają z dusz ludzi zmarłych gwałtownie, zamordowanych czy samobójców, lub winnych różnych zbrodni, np. dzieciobójstwa (Baranowski 1981, s. 68–69; Pełka 1987, s. 158). Ale te motywy wydają się pojawiać wtórnie, w wyniku stopniowego załamania się znaczeń w tradycji ludowej i coraz swobodniejszego krzyżowania różnych motywów, co dobrze widać już w XIX wiecznych źródłach etnograficznych.

Zmora, tak jak upiór/strzygoń, ssie krew i dusi swe ofiary, ale rysuje się także istotna różnica pomiędzy tymi demonami: zmora pojawia się jako widmo, gdy upiór/strzygoń to przerażający „żywy trup”. Ta różnica wydaje tak znacząca, że każde owe dwa demony – niewątpliwie wielorako powiązane ze sobą – klasyfikować jako odmienne wyobrażenia.

W wierzeniach ludowych w całej Europie środkowo-wschodniej (Moszyński 1967, s. 679–681) można wyśledzić dwa różne wyobrażenia demona wodnego (topielca, topicha, utopca, wodnika, wirnika, pływnika itp.): demona–dziecka i „żywego trupa”.

Topielec dziecko powstawał z dzieci utopionych zaraz po urodzeniu (Kolberg 1884, s. 93) lub z nienarodzonego dziecka (płodu) kobiety, która utonęła (Kolberg 1967, s. 269). Tak więc demon powstawał z istot rytualnie nie przyjętych jeszcze do wspólnoty żywych (= nieochrzczonych) i zmarłych gwałtownie. Według praw archaicznej wyobraźni, istoty takie nieubłaganie skazane były na przemianę w demona. W wypadku innego rodzaju śmierci dziecka powstawał inny demon, np. dziecko uduszone i zakopane w ziemi ulegało przekształceniu w latawca lub porońca (Kolberg 1874, s. 60). Dziecko–topielec w głębinach wód rosło do trzeciego lub siódmego roku życia i dopiero wtedy stawało się niebezpieczne dla ludzi: wciągało ich do wody i topiło (Kolberg 1884, s. 93).

Wszyscy ludzie, którzy utonęli w wyniku nieszczęśliwego wypadku – co właśnie najchętniej wyjaśniano wciągnięciem do wody przez topielców dzieci lub samobójcy – także nieuchronnie przeobrażali się w demona (Wójcicki 1974, s. 187; Kolberg 1874, s. 59). Demony powstające z ofiar wody wyraźnie różniły się od topielców–dzieci (choć chłopi określali je tak samo: topielec, utopiec, wodnik itp.) Przede wszystkim charakterystyczne jest, że utopieni ludzie nie zmieniali swojego wyglądu. W wychodzących z wody postaciach chłopi z łatwością rozpoznawali utopionych krewnych czy sąsiadów. Widywano też ludzi utopionych dawno temu – np. w miejscach bitew żołnierzy w „dziwnych” mundurach i mówiących nieznanymi językami (utopionych żołnierzy z wojen napoleońskich czy nawet szwedzkich) (Baranowski 1981, s. 88). Takiego demona zwykle zdradzały tylko szczegóły, np. zielone włosy z wplecionymi wodorostami czy sina twarz. Potocznie utrzymywano, że wychodzący z wody zmarły pojawiał się w kapocie z kapturem lub w kapeluszu, a woda kapłała z niego tylko z lewej strony (Simonides 1989, s. 244). Można też było usłyszeć, że ubierał się w kozuch (Kosiński 1904, s. 12) bądź był owłosiony jak zwierzę, czy też był garbaty i kulawy (Kolberg 1884, s. 94). Są to klasyczne znaki demonicznych zmarłych pojawiających się w „tym” świecie. W sumie całkiem jasno rysuje się obraz utopionego człowieka jako wodnego „żywego trupa”. Topielec–„żywy trup” jest bezwzględny i podstępny. Wykorzystując swe podobieństwo do żywego człowieka wychodzi na drogi i wypatruje ludzi, których może znęcić do przyjscia nad rzekę czy jezioro, a wtedy wciąga ich w głębinę i topi (Świątek 1893, s. 466). Demon ów miał zwykle cieszyć się z utopienia człowieka – klaskać w ręce i śmiać się przeraźliwie (Kosiński 1904, s. 13). Ludzie zatopieni przez topielca–„żywego trupa” sami również przeobra-

żali się w takiego demona. Ów swoisty „łańcuch epidemiczny” jest więc taki sam jak w wypadku upiórów/strzygoni.

Choć topielec–zmarły, tak jak upiór/strzygoń jest „żywym trupem”, to różnice pomiędzy tymi demonami są jednak znaczne. Upiór/strzygoń gryzie i ssie krew lub nawet pożera ofiary dla podtrzymania swojego fizycznego istnienia w „tym” świecie, topielec swoje ofiary tylko wciąga do wód i topi – cieszy go to, ale nie wykorzystuje ofiar w żaden inny sposób. W wierzeniach ludowych tkwi silne przeświadczenie, że demony wodne (także inne niż topielcy, np. rusałki) domagają się ofiar, a gdy ich nie dostają to same po nie sięgają, topią ludzi i zwierzęta. W różnych stronach znany był nawet zakaz ratowania tonącego człowieka, bo właśnie traktowano go jako ofiarę wybraną przez demona. Wodnym demonom składano również ofiary zastępcze: wrzucano do wody pierścienie i monety, niekiedy zatapiano zwierzęta (ptaki, świnie, konie) (Moszyński 1967, s. 679–681 i 508–510). Takie zachowania rytualne mają swoje analogie w różnych archaicznych kulturach w Europie i w świecie. W tym świetle można przypuszczać, iż demony wodne żądają ofiar nie dla siebie, a w imieniu świata podziemnego. Znamienne wydaje mi również, że nic nie wiadomo, by zdaniem chłopów upiór/strzygoń mógł przebywać w wodzie i stąd wychodził na swe mordcze wędrówki. Ujawniają się zatem dwa różne obrazy „żywego trupa”, które raczej nie krzyżowały się ze sobą (tylko wyjątkowo również topielca–zmarłego przedstawiano jako istotę o dwu duszach; Kolberg 1967, s. 269).

II

Co wynika z tych wszystkich informacji? W jakie wzory można je ułożyć i jak pomagają one lepiej rozumieć świat archaicznej wyobraźni „ludu wiejskiego” środkowo-wschodniej Europy?

Podstawowa definicja upióra/strzygonia jest oczywista: to „żywy trup” (*defuncti vivi*). To niepodlegające rozkładowi ciało zmarłego człowieka, którego nie opuściła jego demoniczna dusza lub zajęła je jakaś inna złowroga dusza.

Według wielu archaicznych mitologii, człowiek po śmierci wędruje na „tamten” świat etapami, poddawany jest po drodze rozmaitym próbom i – jak często utrzymywano – dociera „tam” dopiero wtedy, gdy jego ciało na ziemi ulegnie całkowitemu rozkładowi: do kości. Symbolika kości jako „źródła”, „esencji” życia, cudownej materii z której odradzają się ludzie, zwierzęta i otaczający ich świat (w antropokosmicznej wizji świata kamienie to wszak kości Matki Ziemi) najprawdopodobniej wywodzi się wprost z wyobrażeń łowców górnego paleolitu i trwa potem uparcie przez tysiąclecia w różnych kręgach kulturowych (Eliade 1994b, s. 166–172, który powołuje się na bogatą dokumentację zebraną m.in. przez A. Fredricha, L. Frobeniusa, H. Nachtigalla, por. też: Eliade 1994a, s. 167). Taki wzorzec wierzeniowy, jak się zdaje, utrzymywał się również wśród chłopów w środkowo-wschodniej Europie. Zupełnie niezłe zachowały się w tradycji ustnej obrazy różnych prób, przez jakie musi przebrnąć zmarły w zaświatach – np. wdrapać się na „wielką” lub „szklaną” górę, przejść przez wąski

i chybliwy most nad rzeką i in. (Fischer 1921, s. 180–181; Moszyński 1967, s. 598). Skojarzenie wędrowki w zaświaty z rozkładem ciała w grobie rysuje się natomiast bardziej poszlakowo.

Pierwszą i najistotniejszą poszlaką jest właśnie strach przed nierozkładającymi się zwłokami. O sile tego lęku dobitnie świadczą różnorakie metody traktowania nierozkładających się trupów, które wyżej starałem się wyliczyć. Ale można wysledzić również inne znaczące postawy rytualne. To ów strach m.in. kazał unikać wkładania do grobu przedmiotów z metalu, bo jako niezniszczalne mogą utrudnić rozkład trupa. W skrajnych wypadkach słyszymy, że w grobie miało nie być choćby jednego wyrobu z metalu – zmarłym zamieniano pierścienie na imitacje wykonane z wosku (zapis z Rusi) (Fischer 1921, s. 250–252). W różnych miejscach znany był zakaz chowania zmarłych w butach, bo wówczas muszą „chodźć po ziemi” dopóki ich nie zedrą, dopiero od chwili zniszczenia butów nie opuszczają grobu, leżą w nim bez czucia i ciało ich ulega rozkładowi (Fischer 1921, s. 107). Kolejną poszlaką wskazującą na symbolikę rozkładu zwłok jest hipotetyczna etymologia prawdopodobnie jeszcze prasłowiańskich słów oznaczających zmarłego – trupa *navb* (l.m. *navi*) i „krajną zmarłych” *navia*. W XVI wieku kilkakrotnie zapisano też słowo Nyja (Nija), które – tak twierdził Długosz – miało być imieniem pogańskiego boga śmierci. Otóż słowa te wywodzi się od **nyti, nyja* (z praindoeuropejskim rdzeniem **nú*) w znaczeniach „ginać”, „schnąć”, „chudnąć” czyli „umierać” (Brückner 1985, s. 42; Urbańczyk 1991, s. 52; Bylina 1992, s. 15; Kolankiewicz 1999, s. 465). Wynikałoby z tego, że śmierć symbolizuje utrata substancjalności. Tak jak człowiek stary umiera stopniowo, chudnie i kurczy, tak potem zmarły wędruje w zaświaty stopniowo, aż do chwili „zniknięcia” jego ciała. Istnieje także niezwykle ekspresyjny ślad symboliki rozkładu zwłok w samej demonologii upiora/strzygonia. Na dźwięk dzwonu lub w chwili świtania rozpląwał się w maź, czyli zamieniał w to, co zostaje ze zwłok na ostatnim etapie ich rozkładu. Dopiero wtedy demoniczny zmarły, jak odgadujemy, ginął ostatecznie, nie zostawał bowiem po nim nawet najmniejszy kawałek kości. Identycznie unicestwić można było inne spokrewnione z upiorem/strzygoniem demony: zmorę i topielca, niekiedy również czarownicę (Udziela 1890, s. 25, 58; Lehr 1984, s. 237). Istota, która nieodwołalnie znalazła się w zasięgu mocy „tamtego” świata egzystuje w „tym” świecie tylko pozornie, w każdej chwili może zamienić się w maź, smołę, popiół, czyli – gdyby szukać innego jeszcze określenia – w nędzne resztki jałowej, nieużytecznej materii.

Bardzo ważne dla interpretacji upiora/strzygonia są te warianty wierzeń, w których jest on ukazywany jako postać bez szkieletu. Wprost tak przedstawiane było dziecko–upiór, narodzone ze związku kobiety z upiorem. Ale tę cechę łatwo można również rozszyfrować w wariantach widzących upiora/strzygonia jako postać bez pleców (to obraz rzadko spotykany) lub o ciemnych plecach czy z ciemną plamą na plecach bądź karku (ten obraz występuje znacznie częściej), która – jak odgadujemy – wizualizuje otwór w ciele. Są to znaki zdradzające, że w istocie demon jest w środku pusty, jak gdyby wydrążony. Tak samo znak nożyc na plecach strzygonia zdaje się sugerować, że został on rozcięty i zapewne również opróż-

niony. W otwartym od tyłu i pustym w środku ciele, z którego wnętrzości zostały – jak znów wolno odgadywać – wydarte, wyżarte czy wysysane, swobodnie mogą się ulokować rozmaite demoniczne dusze. Na istoty bez pleców lub z otworem w karku natrafiamy w wielu różnych archaicznych kulturach w całej Eurazji (i najpewniej również gdzie indziej), zarówno w wierzeniach chłopów niemieckich, jak w wierzeniach Eskimosów (Leuw 1978, s. 173, 178; Propp 2000, s. 339; zob. też Moszyński 1967, s. 614). Warto zwrócić uwagę, że niektóre obrazy oddalone od siebie o tysiące kilometrów są uderzająco podobne do siebie. Oto np. Malajowe lękają się makabrycznego demona langsuir. To piękna, młoda kobieta, o długich włosach, którymi osłania otwór w karku lub na plecach. Fruwa jak ptak lub zamienia się w sowę i atakuje ludzi śpiących, wysysając z nich krew właśnie ową dziurą w ciele. Wstydzi się jednak swego „braku” i po jego ujawnieniu przez człowieka natychmiast ucieka. W demona takiego przeobrażać się ma kobieta zmarła w czasie połogu (Stiller 1971, s. 35). Rusini na Podkarpaciu bali się zaś spotkania z żeńskimi demonami zwanymi *leśna*, *lisna* lub *miawka*, *navka*. Z przodu nie różniły się one niczym od żywej kobiety, ubranej od stóp do głów, ale z tyłu było widać, że nie mają pleców a ich odsłonięte wnętrzości czerwieniły się w środku. W demony takie miały przeobrażać się dzieci zmarłe przed chrztem (Moszyński 1967, s. 640). Na Ukrainie *navki* i dalej w Bułgarii *navi*, *navijaci* to demoniczne ptaki napadające na ludzi i zwierzęta i wypijające z nich krew. Miały one również powstawać z dusz zmarłych przed chrztem dzieci. Sama ich nazwa jest znamienna – wskazuje na starobułgarskie (i zrazem starosłowiańskie) słowo *nav*, czyli „trup” (Moszyński 1967, s. 675–678). Te wschodniosłowiańskie istoty demoniczne można bez wahania umieścić w kręgu wyobrażeń o upiorach (ostatnio Urbańczyk 1991, s. 52; Kolankiewicz 1999, s. 466–467). W uderzających podobieństwach obrazów tak znacznie oddalonych od siebie tli się najprawdopodobniej uniwersalny alfabet archaicznej wyobraźni, wywodzący się z głębi wielu tysiącleci – z przeczuwanej paleoazjatyckiej czy raczej paleoeuroazjatyckiej wspólnoty wierzeń. Paweł Florenski przyrównał różne „wydrążone” postacie demoniczne znane mu z podań ludowych w Rosji i w krajach niemieckich do larw z wierzeń rzymskich i klipot („łupin”) z tradycji kabalistycznej i zdefiniował jako „trupy astralne” czy „maski astralne”. Takie postacie byłyby tylko pseudo-bytami. Ze zmarłego człowieka pozostaje tylko powłoka, jego środek „wysysa” jakaś „ciemna”, „bezosobowa” moc, która chce zaistnieć w tym pustym ciele, „by podać ów wygląd za wygląd swego bytu”. Florenski przeciwstawia symbolikę wydrążonego, pustego ciała, symbolikę braku kręgosłupa – symbolice ciała podtrzymywanego przez kręgosłup, symbolice samego kręgosłupa. W tej opozycji widzi Florenski jedną z elementarnych operacji symbolicznych odróżniających istoty „złe”, demoniczne od istot „dobrych”, boskich, czyli inaczej formy istnienia pozorne od form istnienia rzeczywistych (Florenski 1984, s. 113–114). W różnych miejscach na świecie w archaicznych tradycjach istniało wierzenie, że zwierzę i człowiek mogą odrodzić się ze swoich kości. Zniszczenie kości przekreśla szansę na następne życie, zaś uszkodzenie kości powoduje, że w następnym życiu zwierzę czy człowiek będą mieli jakąś wadę. Jest to motyw doskonale uniwersalny, znany zarówno w Afryce

jak Ameryce Południowej, u plemion syberyjskich i ludów indoeuropejskich. Nic nie stoi na przeszkodzie, by postawić hipotezę, że taka symbolika reliktozo zachowała się również w tradycjach ludowych środkowo-wschodniej Europy. O tym, że była znana w tej części Europy jeszcze przed około tysiącem lat mówi wyraźnie mitologia germańska. W *Eddzie* Sturlussona czytamy o cudownych kozłach Thora, które zabite odradzały się na nowo z kości. Jeden z kozłów odżył jako kulawy, bo właśnie uszkodzono mu, rozłupano, kość udową jednej z nóg (*Gylfaginning*, rozdz. 26; zob. np. Eliade 1994, s. 168). Sumując: brak szkieletu stanowi istotną „przeszkodę”, uniemożliwiającą rozpoczęcie przez zmarłego wędrówki w zaświaty i późniejsze odrodzenie ze swoich kości⁹. Taki zmarły wymyka się z kosmicznego porządku, którym podlegają wszyscy inni ludzie. Po śmierci jego ciało znika zupełnie (jak to ukazuje m.in. przykład upiora–dziecka) lub pozostaje tylko pustą „skorupą”, którą włada demoniczna dusza. Ta demoniczna dusza może również porzucić tę „skorupę” i wnikać w zwierzęta, zwłaszcza w złowrogie ptaki (tu znów przypomnę upiora–dziecko) czy żyjących ludzi (strzygoń). W chwili, gdy demoniczna dusza ginie lub bezpowrotnie opuszcza ciało zmarłego, natychmiast ulega ono całkowitemu zniszczeniu, rozlewa się w maź lub obraca w proch.

Zachowujący się w pamięci różnych kultur obraz ludzi pustych w środku – bez szkieletu ujawnia jeden z pierwotnych lęków człowieka: obawę przed zajęciem jego ciała, za życia lub po śmierci, przez jakąś nieznaną i groźną istotę. Ten właśnie lęk stanowi prawdopodobnie podstawowe źródło różnorodnych potem wyobrażeń „żywego trupa”. Wyżej zestawilem różne przyczyny powstawania upiorów/strzygoni, tu chciałbym zwrócić uwagę, że każdy z tych wariantów da się również wyjaśnić owym pierwotnym lękiem. W „żywego trupa” zamieniają się ludzie nie objęci ochroną rytualną, do których łatwy dostęp mają wszelkie złowrogie moce, lub też ludzie, którymi już życia zawładnęły demony.

Lęk o własne ciało, na które czyhają demony, okazuje się bardzo trwałym doświadczeniem, dlatego też w jego zasięgu doskonale zachowywały się różnorodne

⁹ Na marginesie warto tu zauważyć, że szkielet zmarłego w wierzeniach ludowych występuje dość rzadko i zwykle nie budzi lęku. Wyobrażenie bóstwa śmierci jako szkieletu jest w tradycji ludowej późne i stanowi oczywiste zapożyczenie ze świata wyobraźni chrześcijańskiej. W pamięci chłopów utrzymywał się obraz starożytnej bogini śmierci, inicjacji i czarów, którą rozpoznajemy w zdemonizowanych wcieleniach, takich jak np. żytnia baba, południca czy zaraza, a bajkowa baba jaga czy zjadarka. Żyjące w tradycji podaniowej różne jej obrazy są bogate w szczegóły i zawsze eksponują jej cielesność: szkaradna starucha lub młoda i piękna kobieta w bieli, występowała też w potwornych ludzko-zwierzęcych formach (np. starucha ze świńskimi kłami, o ogromnych krowich oczach, racicach bydłowych u nóg), zamieniała się w kłodę drzewa lub fruwającą płonącą beczkę (np. Świętek 1893, s. 472, Simonides 1989, s. 251–251). Co jest znamienne, późna i zapożyczona śmierć–szkielet była często, np. w widowiskach jasełkowych, owinięta szczelnie w białą szatę i tylko pod kapturem można było ujrzeć czaszkę (Kowalska-Lewicka 1986, s. 26). A zatem wciąż bardziej atrakcyjny wydawał się obraz zamaskowanego szatą i kapturem zmarłego, jaki znamy z różnych starożytnych kultur. Narzuca się też przypuszczenie, że nieświadomie ukrywano szkielet i znów nadawano śmierci kształt cielesny. W porównaniu z archaicznymi obrazami bóstwa śmierci szkielet jawi się wręcz jako ich przeciwieństwo. Czy nie sensownie brzmi zatem wyjaśnienie, iż szkielet nie przerażał, bo symbolizował zmarłego, który szczęśliwie opuścił „ten” i znikł już ostatecznie w „tamnym” świecie?

ślady głębinowej wspólnoty archaicznej wyobraźni. Zatrzymam się tylko przy jednym przykładzie: w upiora zamieniał się m.in. trup, którego przekroczył, przeskoczył człowiek lub zwierzę bądź przefrunął nad nim ptak. Takie samo wyobrażenie odkrywamy tysiące kilometrów dalej w Chinach: rodzina pilnuje tam zwłok, by nie przekroczyło ich zwierzę, bo zmarły stanie się *kuei* (upiozem) (Farson, Hall 1994, s. 17). Przekroczenie trupa stanowi tylko jeden z wariantów symboliki przekroczenia, znanej z wielu różnych przykładów w świecie archaicznym. W wyniku tej czynności człowiek (zwierzę, przedmiot) uzyskuje moce właściwe istocie, która go przekroczyła lub na odwrót. Z wielu przykładów przypomnę choćby w wierzeniach naszych chłopów zakaz przekraczania przez ciężarną kobietę wszelkich zwierząt, bo wtedy dziecko urodzi się z sierścią (Moszyński 1967, s. 285). Przekroczenie trzeba więc rozumieć jako jeden z najprostszych magicznych sposobów „naruszenia” jakiejś całości, jej „rozdarcia” czy „otwarcia”, wtedy mogą w nią wnikać zewnętrzne moce – nieznanne, więc zawsze potencjalnie szkodliwe. W Chinach zaraz po śmierci zatykano wszystkie otwory w ciele człowieka (usta, uszy, odbył), a zatem mamy wyraźną podpowiedź jak bardzo lękano się wniknięcia demonicznej duszy (Granet 1973, s. 312).

Demoniczna dusza upiora/strzygonia, gdy opuszczała ciało człowieka, chętnie zajmowała ciało ptaka, który natychmiast zamieniał się w straszną, krwiożerczą istotę (fruujące strzygi na Śląsku, „puhcza” na Mazowszu, *obojasnyka* i *navki* na Ukrainie). Motyw strasznego ptaka, rozszarpującego swą ofiarę lub ją pożerającego, czy „tylko” wysysającego z niej krew, jest doskonale znany w kręgu kultur archaicznych. Znowu natrafiamy więc na dobrze zachowujący się element głębinowych warstw wyobraźni. Przerazające czarne ptaki bez głów i o ludzkich nogach, wznoszące się w powietrzu widzimy już na malowidłach ściennych w Çatal Hüyük. Są to według wszelkiego prawdopodobieństwa zmarli, gdyż ptaki przedstawiono bez głów, a w kulturze tej zmarłym odcinano głowy (Mellaart 1967, fig. 47). Sięgając najpierw po odleglejsze geograficznie przykłady przypomnę malajską *langsuir*, zamieniającą się w krwiożerczą sowę. Innym przykładem są *üery* w wierzeniach Jakutów, latające jak ptaki niewidzialne dusze zmarłych, którzy z różnych powodów nie opuścili tego świata i mszczą się na żywych, pożerając z kolei ich dusze (Sieroszewski 1961, t. II, 293–298) – to wyobrażenie ma swoje odpowiedniki w wierzeniach innych ludów tureckich. W całej Ameryce Północnej – jak zapewnia C. Lévi-Strauss (1994, s. 104) – dusze zmarłych wcielają w nocne drapieżne ptaki, w ten sposób zmarli przebywający w ciągu dnia w świecie zagrobowym, w nocy wracają do świata żywych. Ptasie cechy ma wiele niebezpiecznych istot związanych ze światem podziemnym i zmarłymi w wierzeniach greckich: prastare boginie-mścicielki Erynie (o skrzydłach nietoperza, z wplątanych we włosy węzami) chętnie ssące ludzką krew, równie dawne boginie przeznaczenia Kery (czarne, skrzydlate, o ostrych szponach i wielkich zębach), rozszarpujące trupy i wypijające ich krew, Syreny (ptaki o ludzkiej głowie) zwodzące ludzi i porywające ich do podziemi, a także harpie, ptaki stymfalijskie i in. (zob. np. Grimal 1987, s.v.). Większość z tych wyobrażeń przeszło do wierzeń rzymskich, a wiele z nich (np. harpie, syreny) dostało

się potem do tradycji średniowiecznej Europy, co wspaniale ukazują zabytki sztuki (np. White 1960, *passim*). Przykłady z bliższych i dalszych kultur można mnożyć w nieskończoność. Niewątpliwie spotykamy się tu z wyobrażeniem wywodzącym się z najstarszych warstw wyobraźni – z jakimś archetypem. Swobodnie wznoszący się ponad ziemię ptak stanowi idealny i naturalnie narzucający się obraz dla duszy opuszczającej ciało zmarłego i „ten świat”. Rozmaite demoniczne dusze przybierają zaś postać złowrogich i potwornych ptaków.

Nie budzi wątpliwości, że słowo strzyga (łac. *strix*) dostało się na nasze ziemie wraz z pochodem średniowiecznej łaciny i idących z nią w parze śródziemnomorskich wyobrażeń o straszliwych, ptakopodobnych demonach, żywiących się krwią i wnętrznościami dzieci. Ale to wyobrażenie trafiło na znany sobie grunt – niechybnie od dawna były tu znane podobne okrutne demony, zamieniające się w krwiożercze ptaki. Najpierw słowo „strzyga” złączyło się tu, jak i gdzie indziej w średniowiecznej Europie, z czarownicą – wszak zdolność do opuszczania „tego” świata i zarówno schodzenia do „dolnego”, jak wznoszenia się do „górnego” świata jest elementarną kwalifikacją każdego szamana. Z kolei słowo to przeniesiono również na innego demona i urobiono wtedy męską formę „strzygoń”. Ów demon musiał jednak mieć cechy wyraźnie kojarzące go z czarownicą. Najsensowniejsze wydaje mi się wyjaśnienie, iż tą postacią był czarownik, w archaicznych wierzeniach odpowiednik i zarazem przeciwnik czarownicy¹⁰.

Pochodzenie jednej z nazw „żywego trupa” od czarownic i czarowników wydaje się – również z naszego punktu widzenia – bardzo konsekwentne. To właśnie w tych postaciach doskonale widać istotne pierwotne skojarzenia, uruchamiające pracę wyobraźni o takiej możliwości istnienia (*defuncti vivi*). Wzorcową, paleokulturową, postać szamana definiuje m.in. inicjacyjna śmierć i odrodzenie, w wyniku której zdobywa on swą nadprzyrodzoną moc. Szaman po rytuałach inicjacyjnych powraca do nowego życia, w którym jego dusza może wychodzić z jego ciała, ale również do jego ciała mogą wchodzić inne dusze. Dwie dusze strzygonia są być może odbiciem tej niebezpiecznej zdolności szamana do przyjmowania w swoim ciele innych dusz – zawsze któraś z nich może nigdy już go nie opuścić. Eliade (1994, s. 105) trafnie zauważa, że szaman, w którego weszła dusza zmarłego sam staje się zmarłym! W efekcie rytuału inicjacyjnego szaman staje się niemal nieśmiertelny. Jest odporny na rany i choroby, łatwo wytrzymuje ból, cało

¹⁰ Taki wzorzec wierzeniowy nieźle zachował się u Huculów. Czarownica (*wig'ma*) występowała u nich w parze z czarownikiem (*opyrem*). Huculska wiedźma niczym nie różniła się od czarownicy na innych terenach, mogła zarówno szkodzić jak pomagać ludziom. Opyr uprawiał te same czary co ona, dodatkowo tylko specjalizując się w typowo męskich dziedzinach, jak czary myśliwskie. Czasem jednak musiał też wypełniać rolę pomocnika wiedźmy – np. miał obowiązek służenia jej za wierzchowca, gdy udawała się na łysą górę. Opyr miał za to nadprzyrodzony dar rozpoznawania wiedźm, dar którego już one w stosunku do niego nie miały, mógł też przeszkadzać wiedźmom w czarach. Wiedźmą kobieta rodziła się (= była pochodzenia demonicznego) lub zostawała przez inicjację i wyuczenie. Natomiast opyrem można było tylko się urodzić. Zarówno opyr, jak wiedźma rodzili się z węzowym kuprem (ogonkiem), wyrastającym z dolnych kości kręgosłupa. Opyr miał również inny kształt przyrodzenia i był bezpłodny (Kolberg 1888, s. 108–114).

wychodzi ze spotkania z najgroźniejszymi istotami „nie z tego świata”. Niektórzy szamani mogli kilkakrotnie powracać do życia po otrzymaniu śmiertelnych ran – nawet po rozewartowaniu ciała (Vitebsky 1996 s. 94). Śmierć szamana często stanowiła zagadkę – oto nagle zniknął, odchodził gdzieś w nieznane strony. Jego zwłoki traktowano ze szczególną ostrożnością, obowiązywały liczne zakazy i nakazy rytualne (Alekseev 1984, s. 117–141). W wielu kulturach dla zwłok szamanów były przewidziane inne formy pochówków, które miały najskuteczniej uwolnić ich duszę z „tego” świata lub ułatwić jej przemianę w dobrego, opiekuńczego ducha. Szamana niełatwo było zabić, ale równie trudno było zapanować nad jego mocą już po śmierci. Ta nadprzyrodzona moc, którą uzyskiwał przez inicjacyjną śmierć i odrodzenie, nie dematerializowała się zaraz po zgonie. Mijały lata zanim ostatecznie opuściła zwłoki i rozproszyła się w otaczającym świecie. Dlatego zwłoki szamanów, jak często utrzymywano, bardzo powoli ulegały rozkładowi. Zmarły szaman był zatem zawsze groźny, bo nigdy nie było wiadomo czy nie wykorzysta swojej mocy przeciwko ludziom. Na ogół zresztą zakładano, że w pierwszych latach po śmierci jest on złym, mściwym duchem.

Upiór/strzygoń przede wszystkim gryzł i pożerał swą ofiarę lub dusił ją i wysysał krew. Te dwa elementarne rodzaje jego morderczych zachowań również tchną uderzającym archaizmem. Spotykamy się bowiem z dwoma najtrwalszymi wzorcami śmierci występującymi w całym zasięgu kultur archaicznych. Interesujący zwłaszcza jest rządzący tym demonem głód ludzkiego mięsa. Śmierć przez pożarcie jawi się jako prawdopodobny najstarszy wzorzec śmierci w kulturze. Pożerające siebie nawzajem zwierzęta i wśród nich człowiek, również łaknący mięsa, zjadający zwierzęta, a niekiedy także innych ludzi – oto tło pierwszych skojarzeń dla symboliki śmierci. Pewne jest natomiast jedno: jako wielcy, nigdy nie nasyceni, pożeracze zgodnie w różnych kulturach przedstawiani są boginie i bogowie śmierci oraz uzależnione od nich rodziny demonów. Doskonale to pokazują różnorakie złowrogie wcielenia odwiecznej Wielkiej Bogini. W Indiach jednym z epitetów Durgi jest Mahagrasi („Wielka Pożeraczka”) (*Słownik mitologii hinduskiej* 1994, s. 57), jej orszak stanowią czarownice, przybierające postać tygrysów ludojadów (Eliade 1984, s. 353). Ostateczne zwycięstwo Kali nad demonami, które zawładnęły światem, polegało na pożarciu w całości ich przywódcy Raktawidży (*Markandejapurana* 80, 21–44; zob. Erman, Tiomkin 1987, s. 171–175). Syryjska bogini Anat w zbrodniczym szale zabiła wszystkich w pobliżu, nie oszczędziła nawet ukochanego boga burzy Baala, pożarła jego ciało oraz wypła krew (Eliade 1988, s. 110). W ludzkim mięsie lubuje się w wierzeniach ludowych w Europie straszliwa starucha, Żytnia baba (Bystroń 1916, s. 1–19), u nas w bajkach znana m.in. pod imieniem „Zjadarki” (Kolberg 1875, s. 20 i n.). Nie ma chyba potrzeby mnożenia kultur i mitów, by powiedzieć tu rzecz oczywistą: Wielka Bogini dając płodność sama musi być dobrze odżywiana. Właśnie dlatego jest Wielką Boginię, że daje i zabiera życie¹¹. Ale pożerają do szczętu zmarłych również bogowie świata

¹¹ Eliade widząc te jawne podobieństwa konstatuje: „Rzeź i kanibalizm są charakterystyczne dla archaicznych bogiń płodności. Z tego punktu widzenia mit Anat może być zaliczony do

podziemnego. W mitach ugaryckich nienasyconym Wielkim Pożeraczem („[jego] paszcza pożąda istot ludzkich”), był bóg podziemi, personifikujący śmierć Mot (Cinał 1997, s. 58–59). Ałtajski bóg dolnego świata Erlik pożerał starców, dzieci przy piersi i niektórych młodych ludzi, było to „właściwe pożywienie dla Erlika” (Kałużyński 1986, s. 148–149). Pan śmierci u Azteków Mictlantecuhtli „wciąż dyszy chęcią pożerania nas” (Clendinen 1996, s. 194). Ludożercami były niezliczone demony. W wierzeniach wedyjskich są nimi zwłaszcza rakszasowie i piśaćowie (*piśaća krawjad* – „pożeracz surowego mięsa”, „pożeracz trupów”) (Keith 1925, s. 237–238; *Słownik mitologii hinduskiej* 1994, s. 150 i 141), lecz o ludożerstwo podejrzewany jest właściwie każdy demoniczny mieszkaniec lasów i pustkowi (Słuszkiewicz 1936, s. 24). Mieszkańcy świata hellenistyczno-rzymskiego lękali się m.in. żarłocznych mantikor (imię urobiono od st.perskiego „pożeracz ludzi”) (White 1960, s. 51–52), sfinksów, syren, harpi, lamii, koni Diomedesa i in., o których czytamy np. w *Physiologusie*. Wiele z tych demonów figuruje następnie w bestiariach średniowiecza (White 1960, passim). W mięsie ludzkim smakowały nieodmiennie czarownice, tak samo tessalskie wiedźmy (np. Apulejusz, *Metamorfozy* II,21), jak mulukuausi na Wyspach Triobrandzkich (Malinowski 1990, s. 152–153), jak oczywiście nasze europejskie baby wiedźmy (strzygi). Wielkim Ludożercą był smok, gdy postaciował moce podziemne, jak ałtajski Delbegen (Surazakov 1985, s. 35) czy smoki średniowiecznej Europy (były one holophagami „całożercami”) (Kürbis 1976, s. 163). Ludożercami stają się mściwi zmarli, którym nie udało się opuścić tego świata, np. *körmesy*, *albasty*, *üery* u ludów ałtajskich (Tryjarski 1991, s. 85, 89), czy – by sięgnąć po odleglejszy przykład – żli zmarli na Thaiti (Godlewski 1976, s. 190). Zawsze głodni są zmarli w podziemiach. Akadyjska bogini Isztar straszy odźwiernych świata podziemnego, że jak jej tam nie wpuszczą „każe powstać zmarłym, by zjedli żywych,/zmarli bowiem są liczniejsi niż żywi” (Łyczkowska, Szarzyńska 1981, s. 245). W wyobrażeniach starożytnych Żydów zmarli w Gehennie sami pożerają swoje członki (Minois 1996, s. 79). W ten sam sposób w sztuce średniowiecznej unicestwiają same siebie wściekłe apokaliptyczne potwory (Jakubowska 1989, s. 121–122). Także samo wejście do świata podziemnego było obrazowane jako pożerający otwór: u ludów ałtajskich znano je pod nazwą „szczęki ziemi” (Eliade 1994, s. 206), u irańskich Szogdanów miejsce, w którym zostawiali swoich starców znaczyło „zjadające przodków” (Składankowa 1981, s. 85), w sztuce średniowiecznej Europy szeroko znany był motyw „paszczy Lewiatana”, pochłaniającej zmarłych grzeszników. W tradycji indoeuropejskiej ogień trawiący zwłoki złożone na stosie określany był jako „mięsożerca” (*Rygweda* X, 9) lub „pożeracz” (*Iliada* XXIII, 183). Wybrałem tylko

elementów wspólnych starej cywilizacji rolniczej rozciągającej się od wschodniego Morza Śródziemnego aż po równiny Gangesu” (Eliade 1998, s. 110, z powołaniem na szczegółowe studium W. Dostala porównującego Anat do Durgi). Ale, gdy wyjdziemy poza perspektywę Eurazji również natrafiamy na wyraziste obrazy Wielkiej Bogini jako Wielkiej Pożeraczki – np. aztecka Coatlicue (Clendinen 1996, s. 240). Archetypowy obraz przerażającej matki, pożerającej własne dzieci interesował C.G Junga (1998, s. 321–324).

pierwsze z brzegu przykłady z całej plejady, każda kultura archaiczna może dostarczyć interesujących egzemplifikacji.

Symbolika śmierci przez pożarcie ma jednak zmienne znaczenia. Pożarcie może obrazować szybką metodę dostania się przez zmarłego do „tamtego” świata. Takie znaczenie ma w kulturach praktykujących rytuał porzucania zwłok na pożarcie dzikim zwierzętom, które szybko „oczyszczają” zwłoki do szkieletu (np. w Iranie, Tybecie, Mongolii) (Lurker 1994, s. 325). Najpewniej również w tradycji indoeuropejskiej oddanie zwłok ogniovi – „pożeraczowi” rozumiane było jako błyskawiczna metoda wejścia zmarłego w zaświaty. Pożarcie lub połknięcie może obrazować śmierć inicjacyjną (np. irański Rustam, biblijny Jonasz). Wreszcie pożarcie obrazuje całkowite unicestwienie żywego lub zmarłego człowieka, który wtedy traci jakąkolwiek szansę na odrodzenie. Ta symbolika jest doskonale znana w naszym kręgu kulturowym. Zmarli potępieni na Sądzie Ostatecznym zostaną pożarci przez apokaliptyczną bestię i tłum demonów. W *Wizji Thungdala* (XII w.) bestia ta pożera potępieńców, trawi ich i wydalą jako ekskrementy (Minois 1996, s. 165).

Oczywiście upiór/strygoń występuje w wyobrażeniach ludowych jako straszliwy pożeracz wyłącznie w trzecim znaczeniu. Człowiek zagryziony przez niego sam staje się tym demonem i wcześniej lub później zostanie przez ludzi skutecznie unicestwiony – spalony (jego kości zostaną zniszczone) czy rozćwiartowany (jego szkielet ulegnie niedowracalnemu zdekompletowaniu). Taki zmarły zniknie zatem definitywnie z „tego” świata, ale też nigdy nie trafi w zaświaty. Nie ma dla niego żadnego ratunku, skazany jest na absolutne unicestwienie, zniknięcie z całego kosmosu („druga śmierć”).

Upiór/strygoń nie musi wcale pożreć do szczytu człowieka, zjada przede wszystkim jego duszę, pozostawiając ciało jako pustą skorupę, w którą może wejść któraś z wielu demonicznych dusz błąkających się po świecie. Chciałbym tu zwrócić uwagę na te warianty wierzeniowe, w których upiór/strygoń przede wszystkim dobiera się do wątroby lub serca swojej ofiary (Berwiński 1862, s. 20–21; Podberski 1880, s. 26–27; Kolberg 1888, s. 209). W tych właśnie organach kultury archaiczne najchętniej lokalizowały siedlisko duszy czy ogólniej mocy życia. Zjadając wątrobę lub serce człowieka demon ten przejmuje moc życia, niezbędną mu do podtrzymania fizycznego istnienia w „tym świecie”. Z tego samego powodu upiór/strygoń złaźniony jest krwi człowieka – opróżnia swą ofiarę z substancji, w której zawarta jest moc życia i podtrzymuje swoją egzystencję¹². Ta wchłaniana przez upiorka/strygonia moc życia innych istot prędko się jednak wyczerpuje i nieustannie rozgląda się on za nowymi ofiarami. Wyglodniały atakuje nawet zwierzęta, a w desperacji zaczyna zjadać sam siebie.

W wyobrażeniu upiorka/strygonia trwa więc jeden z najstarszych lęków człowieka – lęk przed pożarciem przez wrogą istotę. Pierwotny, chciałoby się powiedzieć biologiczny, lęk przed pożarciem przez dzikie zwierzę, kultury przetworzyły w bogatą symbolikę. Z różnych znaczeń tej symboliki w obrazie upiorka/

¹² Zwykle przede wszystkim symbolika krwi żywiącej zmarłych przykuwa uwagę w obrazie wampira, dlatego nie zajmuje się dokładniej tym zjawiskiem; zob. np. Roux 1994, s. 236–254.

strzygonia doskonale zachowało się znaczenie najbardziej okrutne – lęk przed demonem, który zagryzając swą ofiarę, tym samym unicestwia ją całkowicie.

Kazimierz Moszyński napisał ongiś (1967, s. 654), że dla niego demon ten w wierzeniach ludu słowiańskiego „tchnie bezgraniczną dzikością”. Zgoda, o ile pod pojęciem dzikości rozumiemy pierwotne w etymologicznym sensie, czyli początkowe lęki człowieka: lęk przed pożarciem lub wysysaniem krwi i lęk przed zajęciem ciała przez wrogą istotę.

III

Na koniec chciałbym zaryzykować – na prawach krótkiego sondażu – próbę ulokowania „naszego” upiora/strzygonia na tle kojarzących się z nim wyobrażeń demonologicznych w innych archaicznych kulturach.

Takie demony były powszechnie znane w całym kręgu słowiańskim. Choć występuje wiele wariantów wierzeń, choć zmieniają się różne szczegóły i pojawiają nowe motywy, to jednak wciąż natrafiamy na te same podstawowe wzorce wyobraźni, które starałem się wyżej ukazać. Przykładem tych pierwszorzędných podobieństw i drugorzędnych różnic niech będą wierzenia bułgarskich chłopów. Demoniczna dusza wampira (*lepira*, *pltenika*) nie opuszcza trupa przez czterdzieści dni, potem zaś szuka sobie nowego ciała. Najpierw atakuje zwierzęta, wypija ich krew i wnika do ich wnętrza. Dopiero, gdy wzmochni się wybiera za ofiarę człowieka, dusi go, wysysa krew i zajmuje jego ciało. Gdy wampirowi uda się przetrwać w tym nowym ciele więcej niż sześć miesięcy zaczyna się u niego pojawiać szkielet (*okostenjáva*) i upodabnia się do żyjącego człowieka – jednak jego kości są miękkie jak chrząstki, nie ma też paznokci. Wtedy wyprawia się do dalszych wsi (gdzie nie był znany zmarły, którego ciało zajął) i chętnie zakłada rodzinę. Dzieci narodzone ze związku wampira z żyjącą niewiastą stają się *vampirdz^ami*, „widzą” i umieją zabijać wampiry. Wampira można zgładzić na wiele sposobów (np. przez przebicie, oblanie wrzątkiem i in.). Zabity demon zamienia w maź lub zostaje z niego tylko zakrzepła krew. Charakterystyczne, że wampiry miały bać się ostrych przedmiotów, bowiem najmniejsze nawet skaleczenie zaraz je zabijało (rozumieć to tak, że każde rozdarcie ciała, groziło wydostaniem się demonicznej duszy z jej „opakowania”, a bez niej dusza ta nie mogła fizycznie istnieć w „tym” świecie; krew tylko podtrzymywała nienaturalne istnienie trupa). Można jeszcze dodać, że w Bułgarii często wymienianą przyczyną powstawania tych demonów było przekroczenie zwłok przez człowieka lub zwierzę (u nas ten motyw odbija się znacznie rzadziej) (Miceva 1992, s. 31–43; Vakarelski 1965, s. 229). Kazimierz Moszyński (1967, s. 655) zauważył, że bułgarskie wampiry najwyraźniej w kręgu słowiańskim ukazują koncepcję zajmowania obcego ciała przez demoniczną duszę.

Wyobrażenie „żywego trupa” – wampira było dobrze znane w krajach germańskich, zarówno w wierzeniach ludowych, jak w potocznym świecie wyobraźni i to już od wczesnego średniowiecza. Wydaje się zatem, że w tym kręgu jest to wyobrażenie wywodzące się wprost z prahistorycznych tradycji (Potkowski 1973,

s. 38). Przekonują o tym przede wszystkim wczesnośredniowieczne źródła skandynawskie, szeroko zachowujące starożytne wierzenia Germanów. W sagach czytamy o niebezpiecznej dla żywych obecności w okolicy demonicznego zmarłego, którego zwłoki nie uległy rozkładowi. Wychodzi on z grobu i atakuje ludzi, zabija ich okrutnie, np. wyrywa kawałki ciała, łamie kości, a gdy jego ofierze uda się ocalić życie to zwykle popada w obłęd, chętnie atakuje też bydło, poza tym demoluje domy, straszy – wyjąc przeraźliwie, z upodobaniem niepokoi własną rodzinę – zmusza do współżycia swoją żonę. Choć „żywy trup” wychodzący z grobu miał nadnaturalną siłę, to jednak czasem odważni wojownicy mogli go pokonać, śmiało stając do pojedynku. Lecz najlepszą metodą unieszkodliwienia tego groźnego zmarłego było odkopanie i zniszczenie jego zwłok – zwykle ich spalenie i wrzucenie popiołów do wody, można też było odciąć trupowi głowę, przebić kołem (przykłady z *Eyrbyggja saga*, *Laxdoela saga* i *Grettis saga Ásmundarsonar* u Potkowskiego 1973, s. 38–40). Interesującym elementem wczesnogermańskich wierzeń są praktyki nekromantyczne. Zmarli wywoływani ze swych grobów (kurhanów) we wróżebnym rytuale utisetu nie zawsze jednak ukazywali się jako „żywe trupy”, ale także – i chyba częściej – w postaci widm. Zmuszani do wieszczenia przodkowie musieli oczywiście posiadać szczególną moc, były to przede wszystkim wiedźmy oraz wielcy wojownicy, królowie (Ślupecki 1998, s. 63–68).

Wyobrażenie „żywego trupa” ludy germańskie przeniosły na nowo zajmowane przez siebie tereny. Wyraźnie rysuje się ono np. w wierzeniach wczesnośredniowiecznych Franków i Anglosasów (Geiger 1934–35, s. 816). Właśnie w tradycjach germańskich widzieć trzeba podstawowe źródło średniowiecznej wizji wampira w zachodniej Europie (najpierw np. Giera czy Blutsäugera, bo samo słowo wampir wchodzi w powszechne użycie później).

W sąsiednim kręgu kulturowym, u Celtów, wyobrażenie „żywego trupa” zdecydowania traci na wyrazistości. W wierzeniach Celtów dusze większości zmarłych dość prędko znikają w bezkresie zaświatów, bliżej „tego” świata przebywały po śmierci tylko dusze niektórych ludzi: posiadających magiczne moce, jak bohaterowie, druidzi, królowie lub których śmierć była nadnaturalna, rytualnie „inna” (zmarli w boju, w wyniku zarazy, z powodu zdrady, topielcy, rażeni piorunem), czy wreszcie tych, którzy z innych powodów różnili się rytualnie (np. ludzi popełniających przestępstwo rytualne, jak złamanie przysięgi) (Czarnowski 1956, s. 135). Zmarli ci przebywali wewnątrz kurhanów (*side*) lub w pobliżu, gdzie często ich widywano, ale na ogół jako widma i tylko w wyjątkowych wypadkach ukazywali się w cielesnej postaci. W irlandzkim cyklu sag o Fionnie mac Cumhaillu, bohater zabija Ailléna mac Midna, jednego ze zmarłych z pokolenia Tuatha de Danan, kiedy w noc Samhain wyszedł on z podziemi, by kolejny raz podpalić Tare, świętą stolicę wyspy. Fionn zabił groźnego zmarłego magiczną włócznią, potem odciął mu głowę i przybił do wysokiego pała, żeby wszyscy mogli ją zobaczyć (Heaney 1996, s. 171–172). Nie ma zatem wątpliwości, że ten groźny zmarły pojawił się w „tym” świecie jako „żywy trup” i równie oczywiste jest, że był to niezwykle zmarły, który dysponował potężną, nadnaturalną mocą. To właśnie ta moc umożliwiała mu cielesną obecność w świecie ludzi. Źródła

irlandzkie kilkakrotnie wspominają o zwyczaju grzebania władców w pozycji stojącej na granicach, by chronili królestwo również po śmierci. Moc zmarłego króla nie ulega więc rozproszeniu i trwa w jego zwłokach, które nie rozsypują się w proch (Czarnowski 1956, s. 141 i 158). Nic nie wiemy jednak o wychodzeniu tych dawnych władców ze swoich grobów. Liczono raczej na ich magiczną moc, a nie fizyczną pomoc (dawni królowie Tary i Leinsteru stoją w grobach na granicy zwróceniu do siebie twarzami i wciąż walczą ze sobą, nie opuszczają jednak grobu, między nimi trwa zatem pojedynek mocy) (Czarnowski 1956, s. 158).

Jeszcze mniej wyraźnie rysuje się wyobrażenie „żywego trupa” u starożytnych Greków. Najbliższe takiego wyobrażenia zdają się niektóre motywy kultu herosów. Każda grecka wspólnota miała w swoim rytualnym centrum choćby jeden pusty grób (*kenotaf*) herosa. Gdy grób był pusty, poszukiwano wtedy szczątków herosa, co zresztą, po zasięgnięciu wyroczni, najczęściej się udawało. Posiadanie tych szczątków materializowało przeszłość, łączyło wspólnotę z jej początkami i z wydarzeniami, które ongiś uporządkowały świat. Wzniesienie grobu i otoczenie kultem szczątków herosa miało zatrzymać na zawsze jego duszę w tym, a nie innym miejscu. Dusza herosa nie opuszczała bowiem tak łatwo ziemi jak dusze innych zmarłych, rychło rozplływające się w ciemnościach Hadesu. Moc używana herosom przez bogów umożliwiała ich duszom dalsze trwanie w „tym” świecie i wywieranie wpływu na życie ludzi. Nie wszystkich herosów czczono dla ich dobroczynnych mocy, niektórych otaczano kultem raczej z lęku przed ich niebezpieczną mocą. Złowrodzy herosi to ci, którzy za życia dokonali czynów naruszających uznany ład – mordowali, gwałcili, łamali przysięgi i in. Takie zachowania, choć niezrozumiałe dla ludzi, musiały mieć jednak istotne znaczenie, herosi nie działali bez woli bogów. Właśnie obrazy tych złowrogich herosów w wierzeniach Greków chętnie zestawia się z obrazami środkowoeuropejskiego upiora (Zieliński 1991, s. 226). Nie wydaje mi się to najtrafniejsze porównanie. Charakterystyczne jest, że zwłoki herosów nie zachowywały się dużo lepiej niż ciała zwykłych śmiertelników – zwykle w grobach przechowywano ich kości, czasem prochy. Zatem zmarłego herosa trudno traktować jako „żywego trupa”. Dawni herosi ukazywali się przede wszystkim jako widma i tylko w niektórych wypadkach można się wahać czy również nie przybierali kształtów cielesnych. Zdolność do materializacji to jednak również co innego niż zachowanie ciała. Dobrym przykładem – i często przywoływanym – wyobrażenia złowrogiego herosa jest Likas z Temesy, o którym czytamy u Pauzania. Likas był towarzyszem Odyseusza, który podczas postoju w Temesie zgwałcił dziewczynę i został za to ukamienowany przez miejscową ludność. Potem jego dusza mściła się na mieszkańcach miasta, mordując każdego, kto znalazł się na jej drodze. Bezsilni ludzie postanowili opuścić Temesę, ale zabroniła im tego delfijska Pytia, każąc tylko przebłagać duszę zmarłego – wznieść mu okrąg świątynny i corocznie poświęcać w ofierze („oddać za żonę”) najpiękniejszą z ich dziewic. Złowrogiego herosa, przebywającego w swym okręgu, pokonał inny heros, bokser Eutymos. Z mieczem w ręku zwyciężył go w walce i zmusił do ucieczki w głębinę morza. Pauzaniusz widział malowidło, „kopię bardzo starego oryginału”, na którym przedstawiono Likasa jako przerażającą postać,

całą czarną i okrytą wilczą skórą (Pauzaniusz, *Wędrowka po Helladzie*, ks.VI, 6, 7–11). Istnienie takiego wizerunku nie rozstrzyga jednak czy Likas ukazywał się cieleśnie, czy jako widmo. Wśród Greków do końca starożytności utrzymywała się archaiczna, jeszcze homerycka, wizja podziemnego Hadesu, w którym pogrążyły się dusze–widma, uwolnione już od świadomości i nic nie czujące. Można je było przywołać i na chwilę przywrócić im pamięć własnego życia, jak to zrobił Odyseusz schodząc „w dół”, na granicę światów, i składając ofiary, z których najważniejszą była krew z czarnego barana i czarnej owcy. Pijąc rozlaną krew dusze–widma na chwilę odzyskały świadomość, na chwilę odzyskały pozór życia (*Odyseja* XI, 20–52, 148–152, 647–648). Rozpoznajemy dobrze znany w świecie archaicznym obraz niknących w zaświatach zmarłych, którzy rozpaczliwie pragną choćby pozorów bytu – co jest możliwe, gdy zabiorą moc życia innym istotom, pijąc ich krew czy też je pożerając. Znaczące jest jednak, że po wypiciu krwi dusze w Hadesie nie odzyskują nawet na chwilę swej cielesności. Później w wierzeniach Greków rozwinęła się koncepcja kar pośmiertnych, zwracająca duszom w Hadesie doświadczenie rozpazy i cierpienia, a zatem również rodzaj drugiego – o ile można tak powiedzieć – bardziej rzeczywistego pośmiertnego istnienia. Ale także wówczas wywoływani na ziemię zmarli ukazywali się jako widma–cienie (tak jest u tragiczków; zob. Mańkowski 1975, s. 26). Trzeba jeszcze uczciwie powiedzieć, że w zapisach wierzeń Greków natrafiamy również na rozmaite niejasne wypadki pojawiania się groźnych zmarłych, którzy nie trafili do otchłani lub stamtąd się wydostali. Oto np. Flawiusz Filostratos (1 poł. III w.) opowiada o demonicznej niewieście, która uwiodła pewnego młodzieńca, jak wyznała „z myślą o późniejszym pożarciu jego ciała, uważał[a] bowiem, iż najlepiej jest karmić się ciałami pięknymi i młodymi, jako że krąży w nich zdrowa krew” (Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, IV, 25). Bez wątplenia występowała więc w cielesnej postaci, lecz to wcale nie każe w niej widzieć „żywego trupa”. Nawet gdyby udało się ujawnić w świecie greckim nie budzące zastrzeżeń wyobrażenia „żywego trupa” i tak wypadnie je ulokować na marginesie tradycji wierzeniowej.

Lęk przed „żywym trupem” jest za to doskonale widoczny tysiące kilometrów dalej, w innym starym indoeuropejskim kręgu kulturowym: w wedyjskich Indiach. Bliskim odpowiednikiem środkowoeuropejskiego upiora jest tam wetala. Wetalowie to klasa demonów przebywających w miejscach palenia zwłok i czyhających na okazję zajęcia ciała zmarłego. Zmartwychwstający trup, w którego wniknął ten demon, przedstawiał się często makabrycznie: cały szerniał od dymu stosów pogrzebowych i ohydnie śmierdzący przypalonym ludzkim mięsem (Somadewa, *Wetala....*, *Opowieść wstępna*, cyt. wyd. s. 9). Wchodzącego w zwłoki i ukazującego się cieleśnie wetali lękano się zwłaszcza z powodu jego demonicznych umiejętności zwodzenia człowieka, roztaczania wokół niego różnych przerażających iluzji (Somadewa, *Wetala....*, *passim*). Ale można również odgadywać, że lękano się ludożerczych instynktów tego „żywego trupa”, który występuje w orszaku Siwy/Rudry razem z innymi najstraszliwszymi demonami lubującymi się w ludzkim mięsie. Ciało zmarłego mógł również zająć czarownik (asceta) wykonując specjalny rytuał, przenoszący jego duszę z jednego ciała do drugiego, by np. zamienić swoje

stare, zużyte już i niesprawne ciało, na nowe, młodzieńcze (Somadewa, *Wetala...*, Opowieść XXIII, cyt. wyd. s. 224). Te przykłady trzeba widzieć na szerszym tle starych wyobrażeń indyjskich o możliwości swobodnego lokowania się dusz różnych istot – demonów jak *wetala*, półbogów jak *jakszasowie*, wielkich czarowników jakimi są *asceci*, innych ludzi władających mocami jak *królowie* – w ciałach martwych lub żywych ludzi i zwierząt (przykłady u Eliadego 1984, s. 167–168 i s. 396). Charakterystyczne w tej tradycji są wyobrażenia o możliwości rozwinięcia przez człowieka magicznych umiejętności wchodzenia w inne ciało – o czym czytamy w klasycznych traktatach o jodze (np. Patańdzali, *Jogasutry* III, 38). Koncepcja taka jest zresztą wspólna dla rozleglejszego indo-tybetańskiego kręgu kulturowego. Warto też zauważyć, iż czarownik we wczesnych tekstach wedyjskich to *jatudhana*, „zawierający w sobie (kryjący w sobie) demona” (Słuszkiewicz 1936, s. 6). Natomiast dusze zmarłych ludzi nie pozostawały raczej w swych ciałach. Po spaleniu zwłok dusza zmarłego określana jako *preta* „ten, który odszedł” błąkała się jeszcze przez pewien czas w „tym” świecie, najchętniej w okolicy miejsca kremacji, pola bitwy, przy skrzyżowaniu dróg, ale też w okolicy własnego domu (Wałkowska 1973, s. 24). Nie była jednak widoczna dla żyjących, a jej obecność zdradzała niesamowita woń lub straszliwe krzyki i jęki. *Preta* ma więc wyraziste cechy ducha–stracha (Słuszkiewicz 1936, s. 9). *Preta* opuszczał ten świat już po dziesięciu–jedenastu dniach, gdy w wyniku składanych ofiar (z kulek ryżowych i wody) wytwarzało się nowe tymczasowe ciało niezbędne zmarłemu do rozpoczęcia wędrówki w zaświaty lub dopiero po roku, gdy wykonywano rytuał *sapindikarny*, łączący zmarłego z przodkami w zaświatach (Gonda 1980, s. 443). Jeśli zaniechano tych rytuałów *preta* zamieniał się w straszliwego demona *bhuta*, żywiącego się ludzkim mięsem i krwią. W *bhutów* zamieniali się poza tym ludzie zmarli gwałtownie (w wyniku wypadku, wyroku, zamordowani, samobójcy), bezbożnicy i przestępcy, ludzie kalecy i umysłowo chorzy. *Bhuta* mógł pojawiać się niewidzialnie i widzialnie, wtedy ukazywał się w przeobrażonej, potwornej postaci – np. mały, niesamowicie gruby, nieproporcjonalny, o wielkich lwich zębach, cały czerwony lub czarny. Mógł również przybrać postać zwierzęcą, np. kozy czy wołu. W lokalnych tradycjach ludowych można natrafić na wyobrażenie, że zarówno *bhutowie*, jak *prety* miały zdolność wnikania w ciało zmarłego i mówienia jego ustami. Demony te potrafiły również wejść w żywego człowieka, który nagle zapadał na chorobę lub zaczynał mówić nie swoim głosem. Wreszcie mogły też przybrać postać zmarłego i nawet zapłodnić kobietę (Keith 1925, s. 214–215; Słuszkiewicz 1936, s. 34–35).

Wykraczając poza krąg kultur indoeuropejskich chciałbym jeszcze zajrzeć do odległych Chin. J.A. MacCulloch (1921, s. 590) widział (choć bliżej tego nie wyjaśnił) zajmujące podobieństwa słowiańskich i chińskich wierzeń o „żywych trupach”. Ta opinia wydała się trafna również Kazimierzowi Moszyńskiemu (1967, s. 660). Wedle starożytnych wierzeń chińskich (referuję za: M. Granet 1973, zwł. s. 312–317; 1977, s. 64–67) człowiek ma dwie dusze. *P'o*, duszę niższą, duszę krwi, która pojawia się w chwili poczęcia i *hun*, duszę wyższą, duszę – tchnienie, która pojawia się dopiero w chwili narodzin, wraz z pierwszym krzykiem niemow-

lęcia. Po śmierci człowieka jego zwłoki składano w prowizorycznym grobie – płytkim dole, lekko przysypanym ziemią lub założonym gałęziami, a nad nim ustawiano szałas. Zwłoki leżały tam tak długo, dopóki nie uległy rozkładowi do szkieletu. W szałasie nad grobem składano ofiary z jedzenia, którymi karmiła się dusza p'ó. W miarę rozkładu zwłok dusza ta zatracala swą żywotność, aż zanikała zupełnie, rozpraszając się w otaczającym świecie i ostatecznie wchłaniała ją świat podziemny, Żółte Źródła. Jeśli jednak ofiary z pożywienia były za małe lub ich zaprzestano za wcześnie dusza p'ó opuszczała grób i niepokoiła żywych jako wygłodniały, groźny demon (*kuei*). Dusza hun po śmierci człowieka rozpoczynała zaś wędrówkę do innego tamtego świata, do niebiańskiego pałacu Szang-ti, gdzie łączyła się z duszami zmarłych przodków. W tej wędrówce duszy hun muszą pomóc żyjący. Tupiąc i krzycząc krewni zmarłego powodowali hałas podobny do grzmotu, którym odstraszali potwory szykujące się do pożarcia duszy przechodzącej przez „coś w rodzaju czyścica” (Granet 1973, s. 313). Gdy zwłoki rozłożą się już do szkieletu, syn zmarłego wykonuje rytuał ostatecznego zamknięcia grobu (lub przeniesienia do nowego, trwałego grobu) i zabiera do domowego ołtarza lub świątyni przodków tabliczkę z imieniem i schematyczną podobizną zmarłego. W tej tabliczce również przebywa dusza hun, która łączy się także na ziemi z hun przodków. Tabliczka jest otoczona kultem, m.in. składa się jej ofiarne pożywienie, aż do chwili śmierci kolejnego członka rodu w czwartym pokoleniu, wtedy dopiero hun ostatecznie zamieszkuje w zaświatach. Jeśli ofiary składane hun są niewystarczające, to i ona może stać się niebezpieczna dla żywych. Im szlachetniej urodzony (= rytualnie potężniejszy) był zmarły, tym dłużej trwa rozkład jego zwłok, rozproszenie duszy p'ó i wędrówka duszy hun. Dusza p'ó władcy może w ogóle nie ulegać rozproszeniu, wtedy wchodzi w duszę dzikiego zwierzęcia albo zamienia zmarłego w „żywego trupa”, jak to stało się np. w wypadku Er-szy huangi-ti. Ciekawa jest informacja, że zmarłemu przed złożeniem do prowizorycznego grobu wypełniano usta ryżem zmieszany z kauri lub nefrytem, kawałkami nefrytu zatykano też wszystkie inne otwory ciała, aby nie weszła nimi inna błakająca się dusza i zmarły nie stał się demonem, jak pisze Marcel Granet (1973, s. 312), aby nie stał się wampirem.

Choć lęk przed „żywym trupem” rysuje się w przywołanych kulturach ze różnicowaną wyrazistością, to jednak dość łatwo możemy odszukać wspólne wzorce wyobraźni. Ciało zmarłego nie ulega rozkładowi bowiem:

- Dusza zmarłego nie chce lub nie może opuścić jego ciała. W tych wypadkach zwykle okazuje się, że jest to zmarły władający nadnaturalnymi „mocami”, które w chwili śmierci nie ulegają „rozproszeniu” i jego dusza (lub jedna z jego dusz) wciąż może korzystać z ciała. Ta niezwykła „moc” zmarłego wynika z jego „innego” pochodzenia (od demonów czy bogów), mógł uzyskać ją dzięki swoim czynom, różnorodnym aktom transgresji (odwadze na polu bitwy czy zbrodni), mogła też wypełnić go dopiero w chwili śmierci (kiedy umierał „inną” śmiercią – rażony piorunem czy podstępnie zamordowany). Najzwięźlej ujmując chodzi tu o rozmaitych zmarłych o „innym” statusie rytualnym (czarowników, władców, morderców, ofiary i in.);

- Zwłoki zajmuje jakaś inna błakająca po świecie demoniczna dusza.

Te wzorce wyobraźni wydają się tak elementarne (wszak najłatwiej dają się interpretować w ramach szamanizmu, traktowanego jako praforma wyobraźni religijnej), że dziwi nieobecność wyobrażenia „żywego trupa” w różnych starych i wielkich kręgach kulturowych. Nie widzimy wyraźnie tego wyobrażenia u ludów ąłtajskich, tak głęboko przecież zakorzenionych w szamanizmie – pomimo, że dusze demonów i zmarłych chętnie zajmują tam ciało żyjącego człowieka. Nie występuje też ono w kręgu starożytnych kultur semickich Bliskiego Wschodu – choć i tam demony mogą swobodnie wnikać w żyjącego człowieka (np. taka jest ajiologia różnorodnych chorób). Nietrafne jest zatem przenoszenie określenia „upiór” lub „wampir” na różne widma złowrogich zmarłych w innych kulturach.

LITERATURA

KRAJ SŁOWIAŃSKI

- Baranowski B. 1965, Z badań nad dawną demonologią ludową. (Relikty wierzeń upiory–strzygonie na terytorium woj. łódzkiego), *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego*, seria 1, z. 40.
– 1981, *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Łódź 1981.
- Bazińska B. 1967, Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich, [w:] *Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala*, t. 7, Wrocław.
- Berwiński R.W. 1862, *Studia o gustach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, Poznań 1862 (reprint: Warszawa 1984).
- Biegeleisen H. 1929, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków (reprint: Warszawa 1986).
– 1930, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludowych*, Warszawa.
- Bień-Bielska H. 1959, *Słownictwo Warmii i Mazur. Wierzenia i obrzędy*, Wrocław.
- Brückner A. 1985, *Mitologia polska*, [w:] tegoż *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa.
- Bylina S. 1992, *Człowiek i zaświaty. Wizja kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa.
- Bystron J.S. 1916, *Zwyczaje żniwiarskie w Polsce*, Kraków.
- Cercha S. 1900, *Przebieczany, Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*, t. 4.
- Chmielowski E. 1987, *Czarownice, strzygi, mamony czyli wierzenia i zabobony ludu galicyjskiego zebrane przez... w pierwszej połowie listopada 1890 r.*, Nowy Sącz.
- Ciszewski S. 1894, *Krakowiacy. Monografia etnograficzna*, t. 1, Kraków.
– 1911, *Czaszki ludzkie z kłódkami*, *Lud*, t. 17.
- Czyżewski F. 1988, *Zmora*, *Etnolingwistyka*, nr 1, Lublin.
- Dekowski J.P. 1987, *Strzygi i topieluchy. Opowieści sieradzkie*, Warszawa.
- Efimenko P.S. 1992, *Upyri (iz istorii narodnych wierowanij)*, (1883), [przedr. w:] *Ukraincy*, 1992.
- Federowski M. 1889, *Lud z okolic Żarek, Siewierza, Pilicy*, Warszawa.
– 1897, *Lud białoruski na Rusi litewskiej*, t. 1, Kraków.
- Fischer A. 1921, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów.
- Flizak S. 1952, *Materiały etnograficzne i historyczne z terenu Zagórzan*, *Archiwum Etnograficzne*, nr 4, Poznań–Łódź.
- Franko I.J. 1992, *Sożżenia upyrej w s. Nahujewiczach w 1831 g. (1890)*, [przedr. w:] *Ukraincy* 1992.
- Gieysztor A. 1982, *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Gołębiowski Ł. 1830, *Lud polski. Jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa 1830 (reprint: Warszawa 1983).

- Gonet S. 1910, Wierzenia ludowe z Suchej, *Lud*, t. 16.
- Gustawicz B. 1902, Kilka szczegółów ludoznawczych z powiatu bobreckiego, *Lud*, t. 8.
- Hilferding A. 1965, Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza (1862), [w:] Kolberg 1965, s. 307–456.
- Hnatiuk W.M. 1903, Znadobi do galicko-ruskiej demonologii, *Etnograficzny Zbirknik*, t. 15, Lwów.
- 1912, Znadobi do ukraińskiej demonologii, *Etnograficzny Zbirknik*, t. 34, Lwów.
- Iwanow P.W. 1992, Narodnye rasskazy o wiedmach i upyrjach (1891), [przedr. w:] *Ukraincy* 1992.
- Kantor J. 1907, Czarny Dunajec, *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*, t. 7.
- Koczwarą J. 1911, Wierzenia ludowe w Małych Kończycach, koło Zebrzydowic na Śląsku, *Lud*, t. 17.
- Kolankiewicz L. 1999, *Dziady. Teatr święta zmarłych*, Gdańsk.
- Kolberg O. 1874, *Lud. Krakowskie*, cz. III, Kraków (reprint: DWOK t. 7, Wrocław 1979).
- 1875, *Lud. Krakowskie*, cz. IV, Kraków (reprint: DWOK t. 8, Wrocław 1979).
- 1882, *Lud. Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. VII, Kraków (reprint DWOK, t. 15, Warszawa 1962).
- 1884, *Lud. Lubelskie*, cz. II, Kraków, (reprint: DWOK t. 17, Kraków 1962).
- 1888, *Lud. Pokucie*, cz. III, Kraków, (reprint: DWOK t. 31, Warszawa 1963).
- 1888a, *Lud. Radomskie*, cz. II, Kraków, (reprint: DWOK t. 21, Kraków 1964).
- 1891, *Lud. Chełmskie*, cz. II, Kraków (reprint: DWOK t. 34, Warszawa 1964).
- 1962, *Lud. Kaliskie i Sieradzkie*, Kraków (DWOK t. 46).
- 1965, *Lud. Pomorze*, Kraków (DWOK: t. 39).
- 1967, *Lud. Tarnowskie-Rzeszowskie*, Warszawa (DWOK t. 48).
- 1970, *Lud. Mazowsze*, cz. VII, Kraków (DWOK t. 42).
- 1971, *Lud. Ruś Karpacka*, cz. II, Wrocław-Poznań (DWOK t. 55).
- 1973, *Lud. Sanockie-Krośnieńskie*, cz. II (DWOK t. 51).
- 1979, *Lud. Ruś Czerwona*, cz. II/2, Poznań-Warszawa (DWOK t. 57/2).
- Kosiński W. 1904, Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji, cz. 2, *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*, t. 7.
- Kowalska-Lewicka A. 1986, Ludowe wyobrażenia śmierci, *Polska Sztuka Ludowa*, r. 40, nr 1–2.
- Kozioł M. 1989, Strzygoń, *Etnolingwistyka*, nr 2, Lublin.
- Krumhánzlová Z. 1964, Zvláštnosti ritu na slovanských pohřebištích v Čechách, [w:] *Vznik a počátky Slovanu*, t. V.
- Krzyżanowski J. 1963, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1–2, Wrocław.
- Lehr U. 1982, Wierzenia demonologiczne we wsi Obidza (region sądecki) w świetle badań empirycznych, *Lud*, t. 66.
- 1983, Ludowe wierzenia w demony wodne, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, t. 8.
- 1984, Wierzenia w istoty nadzmysłowe, „Etnografia Polska”, t. 28, z.1.
- 1985, Wierzenia demonologiczne, [w:] *Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego*, Kraków 1985.
- Mátyás K. 1893, Nasze sioło. Studium etnograficzne, *Wisła*, t. 7.
- Młeczko T. 1902, Świat zmarłych. Zwyczaje i zapatrywania ludu polskiego w Galicji zachodniej, *Lud*, t. 8.
- Miceva E. 1992, Świat i antyświat, *Etnolingwistyka*, t. 5, Lublin.
- Moszyński K. 1928, *Polesie wschodnie*, Warszawa.
- 1967, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1, Warszawa.
- Pawłowska J. 1977, Relikty wierzeń demonologicznych we wsiach w okolicy Dubiecka, województwo Przemyśl, *Rocznik Przemyski*, t. 17/18: 1976/1977.
- Pełka L.J. 1987, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa.

- Pietkiewicz C. 1931, Umarli w wierzeniach Białorusinów, *Pamiętnik Warszawski*, 1931, z. 2 i 3.
 – 1938, *Kultura duchowa Polesia rzeczywistego*, Warszawa.
- Podberski A. 1880, Materyjały do demonologii ludu ukraińskiego, *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, t. 4.
- Pol W. 1966, Prace z etnografii północnych stoków Karpat, *Archiwum Etnograficzne*, nr 29.
- Robotycki R. 1992, Wampiry. Od wierzeń ludowych do filmowych fantomów, *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, r. 46, nr 1.
- Simonides D. 1984, *Śląski horror*, Katowice.
 – 1989, Wierzenia i zachowania przesądne, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, D. Simonides (red.), Katowice.
- Szyfer A. 1979, *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia Warmiaków*, Olsztyn.
- Świątek J. 1893, *Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny*, Kraków.
- Toeppen M. 1892, Wierzenia mazurskie, *Wisła*, t. 6.
- Tomicki R. 1976, Słowiański mit kosmogoniczny, *Etnografia Polska*, t. XX.
- Udziała S. 1890, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego na prawym brzegu Wisły*, Warszawa.
 – 1922, Z kronik kościelnych. Kronika w Milówce, *Lud*, t. 21.
- Ukraińcy 1992, *Ukraińcy: narodni wirowannja, powirja, demonologia*, Kiew.
- Wakarelski Ch. 1965, *Etnografia Bułgarii*, Wrocław.
- Wasilewski L. 1902, nota w dziale „Poszukiwania”, *Lud*, t. 8.
- Wasylewski S. 1907, W sprawie wampiryzmu, *Lud*, t. 13.
- Wawrzyniecki M. 1907, Wieś Mysłaków. Noty ludoznawcze, *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*, t. 9.
- Wójcicki K.W. 1974, *Klechy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, Warszawa (wyd. 1 – 1837).
- Zborowski J. 1932, Ludoznawcze przyczynki z góralszczyzny, *Lud*, t. 3.
- Zoll-Adamikowa H. 1979, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski*, t. 2: *Analiza*, Wrocław.
 – 1995, Die Jenseitsvorstellungen bei den Heidnischen Slawen: Defuncti vivi oder immaterielle Seelen?, *Przegląd Archeologiczny*, t. 43.

INNE KULTURY

- Alekseev N.A. 1984, *Śamanizm tiurko-jazyčných narodov Sibiri*, Novosybirsk.
- Apulejusz, *Metamorfozy albo złoty osioł*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1995.
- Botheroyd S., Botheroyd P.F. 1998, *Słownik mitologii celtyckiej*, Katowice.
- Cinal S. 1997, *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny*, Kraków.
- Clendinnen I. 1996, *Aztekowie. Próba interpretacji*, Warszawa.
- Czarnowski S. 1956, Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii, [w:] tegoż, *Dziela*, t. IV, Warszawa.
- Eliade M. 1984, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa.
 – 1988, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, Warszawa.
 – 1994, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa.
- Erman W., Tiomkin E. 1987, *Mity starożytnych Indii*, Bydgoszcz.
- Farson D., Hall A. 1994, *Tajemnicze potwory*, Warszawa.
- Filostratos Flavius, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.
- Florenski P. 1984, *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa.
- Geiger P. 1934–35, Nachzehr, [w:] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. VI, Berlin–Leipzig.
- Godlewski A.L. 1976, *Na morzach południowych*, Wrocław.
- Gonda 1980, *Vedic Ritual: The Non-Solemn Rites*, Leiden.
- Granet M. 1973, *Cywilizacja chińska*, Warszawa

- 1997, *Religie Chin*, Kraków.
- Grimal P. 1987, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław.
- Heaney M. 1996, *Za dziewiątą falą. Księga legend irlandzkich*, Kraków.
- Homer. 1999, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Warszawa.
- Jakubowska B. 1989, *Złota Brama w Malborku. Apokaliptyczne bestiariusz w rzeźbie średniowiecznej*, Malbork.
- Jung C.G. 1998, *Symbole przemiany*, Warszawa.
- Kałużński S. 1986, *Tradycje i legendy ludów tureckich*, Warszawa.
- Keith A.B. 1925, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishades*, Harvard 1925 [reprint New Delhi 1976].
- Koblandy-Batyr, 1987, *Koblandy-Batyr. Kazachski epos ludowy*, tłum. M. Łabęcka-Koecherowa, Warszawa.
- Kürbis B. 1976, Holophagus. O smoku wawelskim i innych smokach, [w:] *Ars historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski*, Poznań.
- Leuw van der G. 1978, *Fenomenologia religii*, Warszawa.
- Lévi-Strauss C. 1994, *Opowieść o rysiu*, Łódź.
- Lurker M. 1994, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków.
- Łyczkowska K., Szarzyńska K. 1981, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa.
- MacCulloch J.A. 1921, Vampire, [w:] *Encyclopedia of Religion and Ethics*, J. Hastings (ed.), t. 12, szp. 589–591, Edinburgh.
- Malinowski B. 1990, Baloma – duchy zmarłych na Wyspach Triobrandy, [w:] tegoż *Dzieła*, t. 7, Warszawa.
- Mańkowski J. 1975, *Mity i świat Eurypidesa. Zagadnienia wybrane*, Wrocław.
- Mellaart J. 1967, *Çatal Hüyük: Neolithic Town in Anatolia*, London.
- Minois G. 1996, *Historia piekła*, Warszawa.
- Odyseja*, Homer. *Dzieła* t. II. *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, oprac. Z. Kubiak, Warszawa 1990.
- The Oxford English Dictionary* 1933, *The Oxford English Dictionary*, Oxford 1933, [reprint: Oxford 1988]
- Patañdzali, *Jogasutry*, [w:] *Klasyczna joga indyjska*, tłum. L. Cyboran, Warszawa, 1986.
- Pauzaniasz, 1968, *Wędrowka po Helladzie = Na olimpijskiej bieżni i w boju. Z Pauzaniusza Wędrowki po Helladzie księgi V, VI i IV*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław.
- Potkowski E. 1973, *Dziedzictwo wierzeń pogańskich w średniowiecznych Niemczech. Defuncti vivi*, Warszawa.
- Propp W. 2000, *Nie tylko bajka*, Warszawa.
- Rygweda, *Hymny Rigwedy*, 1971, tłum. F. Michalski, Wrocław.
- Roux J.-P. 1994, *Krew Mity, symbole, rzeczywistość*, Kraków.
- Sieroszewski W. 1961, *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, t. II, Kraków.
- Składankowa M. 1979, *Mity królewskiej księgi. Symbole i wzorce mityczne w „Szahname”*, Warszawa.
- Słownik mitologii hinduskiej* 1994, *Słownik mitologii hinduskiej*, A. Ługowski (red.), Warszawa.
- Słupecki P.S. 1998, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów*, Warszawa.
- Słuszkiewicz E. 1936, O duchach, duszach, djabłach i demonach indyjskich, *Lud*, t. 34.
- Somadewa, 1955, *Wetala... Dwadzieścia pięć opowieści wampira [Wetala-pañcza-wimśatika]*, tłum. H. Willman-Grabowska, Wrocław.
- Stiller R. 1971, *Antologia literatury malajskiej*, Wrocław.
- Surazakov S.S. 1985, *Altajskij geroičeskij epos*, Moskwa.
- Tryjarski E. 1991, *Zwyczajne pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń*, Warszawa.
- Wałkowska H. 1973, *Kult zmarłych w Indiach starożytnych. Studia z etnografii Indii*, Wrocław.
- White T.H. 1960, *The Bestiary. A Book of Beasts. Being a Translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century, made and edited by...*, New York.
- Vitebsky P. 1996, *Szaman*, Warszawa.
- Zieliński T. 1991, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław.

JAROSŁAW KOLCZYŃSKI

ON LAMIAS AND VAMPIRES ONCE AGAIN

Summary

The author has re-examined ethnographic records coming from before the WW II (i.e. including also some areas of Belarus and Ukraine previously belonging to Poland) in search of those concerning lamias and vampires (in Polish referred to by more names: upiór, wampir, strzygoń, strzyga). The resources of data, especially from the 19th century are fairly rich, allowing for attempts of interesting explanations reaching deeper into the world of archaic imagination.

In part I source data are collected and marshalled, those telling about: situations in which the mentioned demons emerge, their forms and actions, ritual ways of neutralizing their magic power and other ritual actions associated with their apparition.

The author distinguishes different types of evil spirits mentioned and named in folk tales (i.e. different categories of vampires, lamias, nightmares, kelpies waterspirits. In Slavonic languages emons are distinguished by more names although in some beliefs and stories they seem to be confused. In the author's classification they should be treated separately despite some propinquities in the motives of respective beliefs.

In the second part interpretation is offered. The author starts with the definition of the discussed demon (vampire/lamia) as "living ghost", "living corpse" (*defuncti vivi*). Remarkable are those beliefs in which the demon is believed to be hollow, empty, without skeleton inside him. It may reveal one of the most primary fears of mankind, i.e. fear of filling one's body (living or after death) with strange and hostile soul. That did not allow the deceased for the proper passage to the other world. Here another archaic image seems to be reflected, associating the decay of the flesh with the passage to the other world while the preservation of complete skeleton means the chance for revival. The demonic soul was believed to be able to leave the human body and to occupy that of a bird which, in turn became a dangerous demon – another archetypic image.

Remarkable is that the most feared "living ghosts" ("zombies") were those into which magicians and witches turned. Here we should refer to the paleocultural and cross-cultural figure of shaman – the one whose soul can leave his body but also whose body can be possessed by other spirits.

The vampire/lamia was said to bite and devour his victim or to strangle and suck his/her blood. Being devoured is, most probably the most archaic image of violent death. Being devoured by a demon was still more dreadful since it frustrated any chances for revival. Kazimierz Moszyński says that, in his opinion, that demon, as it appears in the belief system of the Slavs, has "an air of infinite savagery". According to the author it is a very suitable term if by "savage" we mean not only "primitive" but also "primary". (In Polish – "pierwotny" – one term with double meaning- "primary" and "primitive" Here we can see the primary fears of mankind.

In the third part the author studies the above mentioned ("our") vampires against the background of similar beliefs in other cultures. He starts with the Bulgarian vampires which prove the Slavic cultural "common denominator". Striking resemblances can be found in the German cultural area (both those of ancient times and in German folk culture). Remarkably less distinct is the representation of "living corpse" in the ancient Celtic cultural circle. Still less in ancient Greece. On the other hand an equivalent of the "living corpse" can be found in the Vedic India (*wetala*). Remarkable similarities we can see in ancient China. Instances reaching far back in the past and/or coming from distant societies prove unity of imagination reaching very deeply and seem to hint at certain paleocultural patterns. The more strange it seems that the representations of the "living corpse" are, as a matter of fact, not present at all in some great and ancient cultural circles, e.g. by Semitic or Altaic peoples.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek