

Zuzanna Hanuszewicz

Uniwersytet Warszawski
<https://orcid.org/0000-0002-8475-3792>
zuzannahanuszewicz@gmail.com

Czy obrzęd dziadów rzeczywiście wywodzi się od staropruskiej „uczty kozła”? Próba rozstrzygnięcia nieścisłości związanych z Mickiewiczowską wizją rodowodu obrzędu dziadów

Does the rite of Forefathers' Eve really derive from the Old Prussian “feast of the goat”? An attempt to resolve inaccuracies related to Mickiewicz's vision of the origin of the rite of Forefathers' Eve

Abstrakt

W drugiej redakcji przedmowy do *Dziadów* części drugiej Mickiewicz wspominał o odległej genezie obrzędu dziadów, który według romantycznego poety, w czasach pogańskich określano mianem „uczty kozła”. Informacje na temat staropruskiej ceremonii poświęcenia kozła pozyskiwał wieszcz za pośrednictwem *Kroniki Pruskiej* Szymona Grunaua. Dotychczas badacze sądzili głównie, że w taki sposób chciał nawiązać do antyku – „uczty kozła” skojarzył z pieśnią kozła, a więc z początkami tragedii greckiej. Celem niniejszego artykułu jest

Informacja o artykule / Article Information

Otrzymano (Received): 26.08.2021 • Przyjęto do druku (Accepted): 15.12.2021 • Opublikowano (Published): Grudzień (December) 2021

zidentyfikowanie, jaką uroczystością jest „uczta kozła” oraz ustalenie, czy rzeczywiście da się ją utożsamić z obrzędem dziadów.

Słowa kluczowe

Dziady, Adam Mickiewicz, „uczta kozła”, religia dawnych Prusów

Abstract

In the second edition of the preface to “Forefathers’ Eve” part two, Mickiewicz mentioned the distant origin of the rite of Forefathers’ Eve, which, according to the romantic poet, in pagan times, was known as the “feast of the goat”. The Slavic bard obtained information about the Old Prussian ceremonial sacrifice of the goat through the “Chronicle of Prussia” by Simon Grunau. Until now, researchers mainly thought that this way he wanted to allude to classical antiquity, since he associated the “feast of the goat” with “the song of the goat”, and thus with the origin of Greek tragedy. The purpose of this article is to identify what type of festivity the “feast of the goat” is and to see whether it can really be identified with the rite of Forefathers’ Eve.

Keywords

“Forefathers’ Eve”, Adam Mickiewicz, “feast of the goat”, Old Prussian religion

Przedmowa do *Dziadów*, w druku poprzedzająca II część arcydramatu¹, miała aż dwie redakcje: wcześniejszą, powstającą między początkiem grudnia 1822 roku a końcem stycznia 1823 roku – w okresie gdy Mickiewicz własnoręcznie naniósł kilka poprawek na karty tzw. kopii Czeczota, jak zmienienie tytułu *Dziady* na *Ułamki z poematu „Dziady”*, dodanie motta z *Hamleta* Williama Shakespeare’a² – oraz późniejszą, sporządzoną na początku lutego 1823 roku i ostatecznie wydaną w drugim tomie *Poezycji* w maju tego samego roku.

Pierwsza redakcja przedmowy była znacznie krótsza w porównaniu z jej finałową wersją – pełniła jedynie funkcję przypisu do tytułu³. Zdaniem Stanisława Pigońa „dostosowana była do pierwotnego brzmienia »Dziadów« cz. II, znanego nam z kopii Czeczota, natomiast redakcja druga jest wykładnikiem pogłębionej, ostatecznej koncepcji utworu”⁴. W pierwszym wariantcie przedmowy poeta w zaledwie kilku zdaniach

¹ Zob. S. Pigoń, *Do źródeł „Dziadów” kowieńsko-wileńskich*, Wilno 1930, s. 70–71.

² Zob. Z. Stefanowska, „Formowanie »Dziadów« części drugiej. Rekonstrukcja genetyczna”, Stanisław Pigoń, Warszawa 1967, Państwowy Instytut Wydawniczy, ss. 148, 2 nlb.: [recenzja], „Pamiętnik Literacki” 1970, t. 61, nr 1, s. 357.

³ Zob. S. Pigoń, *Formowanie „Dziadów” części drugiej. Rekonstrukcja genetyczna*, Warszawa 1967, s. 31–44.

⁴ Zob. tenże, *Do źródeł...*, dz. cyt., s. 73–74.

dokonał charakterystyki obrzędu⁵ i wspomniał o źródłach, z których korzystał, aby zaczerpnąć wiadomości na temat dziadów⁶: „Dziady, tak się nazywa uroczysty obrzęd na pamiątkę zmarłych obchodzony pospolicie w wigilią Wszystkich Świętych, w cerkwi na cmentarzu. Całe wy-myślenie wzięte jest ze śpiewów wiejskich a nawet formuły zaklinania i inkantacje tłumaczyliśmy z języka litewskiego”⁷.

Druga, rozszerzona redakcja przedmowy nie była już tylko przypiski-kiem, ale odrębnym członem dzieła⁸. W tekście tym autor *Pana Tade-usza* dodał wiele nowych informacji o dziadach, zgodnych z folklorem i materiałami etnograficznymi⁹. Wieszcz mógł je pozyskać za sprawą dzieł historycznych czytanych w 1822 roku w bibliotece Chreptowiczów w Szczorsach, podczas prac nad *Grażyną*. W drugim wariancie przed-mowy Mickiewicz wspomniał o szerokim zasięgu terytorialnym obrzę-du dziadów i uwydatnił jego odległą genezę sięgającą czasów pogań-skich¹⁰: „Uroczystość ta początkiem swoim zasięga czasów pogańskich i zwała się niegdyś u c z t ą k o z ła (...)”¹¹.

Okres studiów na Uniwersytecie Wileńskim sprzyjał zdobywaniu i pogłębianiu wiedzy poety. Dzięki możliwości uczestnictwa w rozlicz-nych zajęciach i wykładach¹², swoim wybitnym nauczycielom, środowi-sku filomatów oraz lekturze licznych dzieł z różnorodnych dziedzin stał się znakomitym erudyta i filologiem¹³. W bibliotece w Szczorsach, pla-nując napisanie *Dziadów*, autor *Konrada Wallenroda* miał szansę odkryć informacje na temat obrzędu dziadów i na znalezienie jego odpowied-ników w innych kręgach kulturowych¹⁴. Jak dostrzegł Leszek Kolankie-wicz, wieszcz mógł wykorzystać tę wiedzę w drugiej redakcji przed-mowy – wskazał „na paralele etnograficzne i antyczne: obrzędowe urządzenie uczyty dla zmarłych i wywoływanie ich duchów, (...) zestawiał

⁵ Zob. M. Stanisławski, *Przedmowy romantyków. Kreacje autorskie, idee programowe, gry z czytelnikiem*, Kraków 2007, s. 80.

⁶ M. Wantowska, „Dziady” kowieńsko-wileńskie, [w:] *Ludowość u Mickiewicza*, red. J. Krzyżanowski i R. Wojciechowski, Warszawa 1958, s. 217.

⁷ S. Pigoń, *Formowanie...*, dz. cyt., s. 145.

⁸ Zob. tamże, s. 42.

⁹ Zob. M. Wantowska, „Dziady”..., dz. cyt., s. 249–250.

¹⁰ Zob. S. Pigoń, *Formowanie...*, dz. cyt., s. 42.

¹¹ A. Mickiewicz, *Przedmowa*, [w:] *Dziady kowieńsko-wileńskie*, oprac. J. Skuczyński, Wrocław 2012, s. 9.

¹² Zob. M. Bąk, *Mickiewicz jako erudyta (w okresie wileńsko-kowieńskim i rosyjskim)*, Katowice 2004, s. 16.

¹³ Zob. M. Stanisławski, *Między erudycją, retoryką i świadectwem. Kilka uwag o treści i funkcjach przypisów w twórczości Adama Mickiewicza. Część I (do 1826 roku)*, [w:] *Sarmackie theatrum, t. 5: Między księgami*, red. M. Barłowska i M. Walińskiej, Katowice 2012, s. 156.

¹⁴ Zob. M. Bąk, *Mickiewicz...*, dz. cyt., s. 24.

z analogicznymi zwyczajami w różnych częściach świata i w czasach pogańskich”¹⁵. W konsekwencji tego Mickiewicz postanowił zestawić słowiański obrzęd dziadów ze staropruską „uczta kozła”.

Zdaniem większości badaczy poeta chciał w taki sposób nawiązać do antyku. Jak zauważył Tadeusz Sinko, przez nazwę „uczta kozła” autor *Grażyny* chciał „złączyć obchód na pamiątkę zmarłych przodków z grecką nazwą *tragōidia*. (...) O obrzędach pogrzebowych przy ateńskiej »tragedii« nie miał Mickiewicz wiadomości (...). Połączenie z nimi »uczty kozła« jest jego kombinacją, przez którą, jako filolog, chciał obrzędowi słowiańskich Dziadów dać niejako dyplom klasyczny”¹⁶. Zatem według Leszka Kolankiewicza wieszcz zaakcentował paralelę grecką – „uczta kozła” skojarzył z pieśnią kozła, a więc z początkami tragedii greckiej¹⁷. Janusz Skuczyński dostrzegł, że Mickiewicz odnosi się do greckich antesterii. Były to:

obchody poświęcone pamięci zmarłych przodków połączone z żałobnym zawożeniem koźlego korowodu Dionizosa. Treny koźlarzy towarzyszące antesteriom uchodziły w czasach Mickiewicza za źródło tragedii greckiej i greckiego teatru; poglądy takie głosił m.in. Ernest Groddeck – profesor poety na Uniwersytecie Wileńskim. Wiążąc Dziady z uczta kozła, a następnie antesteriami twórca II części *Dziadów* dokonuje zatem podniesienia „uroczystości obchodzonej dotąd między pospólstwem” do rangi źródła poezji dramatyczno-teatralnej w ogóle – analogicznie do roli, jaką ongiś odegrały „pieśni kozła”. Mówiąc ogólniej: proklamuje on powtórzenie „cudu greckiego”, akt ponownych narodzin dramatu i teatru na nowych, ściśle rodzimych podstawach; ludowość Dziadów, jak i ich bezpośredni związek z wcześniejszym obrzędem pogańskim, stanowiąc mają najlepsze świadectwo autentycznej rodzimości tych podstaw. Dwa razy rodził się europejski dramat i teatr: w starożytnej Grecji za czasów Pizystrata oraz w średniowieczu, w Europie Zachodniej. Teraz narodzić się ma raz trzeci: na Litwie, w XIX-wiecznej Polsce¹⁸.

Poecie także mogło zależeć na stworzeniu „fantastycznej etymologii”, która pozwoliła na utożsamianie obrzędu dziadów ze staropruską „uczta kozła”, co następnie umożliwiło nawiązanie do źródeł tragedii greckiej¹⁹. W czasie powstawania *Dziadów* kowieńsko-wileńskich brakowało szczegółów na temat ateńskich Antesterii, dlatego informacji o interesujących autora *Pana Tadeusza* obrzędów szukał nie w starożytności antycznej, lecz w bałtyjskiej²⁰. Wskazuje na to *Przypis historyczny w Grażynie*, w którym za pomocą *Kroniki Pruskiej* (*Preussische*

¹⁵ L. Kolankiewicz, *Dziady. Teatr święta zmarłych*, wyd. 2, Gdańsk 2020, s. 31.

¹⁶ T. Sinko, *Mickiewicz i antyk*, Wrocław 1957, s. 254.

¹⁷ Zob. L. Kolankiewicz, *Dziady...*, dz. cyt.; M. Wantowska, „*Dziady*”..., dz. cyt., s. 225.

¹⁸ Zob. J. Skuczyński, *Podstawy obrzędowe a przestrzeń teatralna w „Dziadach”*, „Pamiętnik Literacki” 1988, t. 79, z. 2, s. 5–6.

¹⁹ Zob. J. Kleiner, *Mickiewicz. Dzieje Gustawa*, Lublin 1995, s. 387.

²⁰ Zob. M. Wantowska, „*Dziady*”..., dz. cyt., s. 225; S. Pigoń, *Do źródeł...*, dz. cyt., s. 77.

Chronik), powstającej w latach 1517–1529/1530, autorstwa Szymona Grunaua (kronikarza i dominikanina z pierwszej połowy XVI wieku, związanego z klasztorami w Elblągu i w Gdańsku) lapidarnie scharakteryzował „uczcie kozła”:

Symon Grunau, w XVI wieku, trafił przypadkiem w Prusach na ucztę kozła, i ledwo uprosił życie, przysięgłszy wieśniakom, iż nikomu nie wyda tego, co ujrzy lub usłyszy. Wtenczas, po spełnionej ofierze, stary Wajdelota zaczął śpiewać dzieje dawnych bohaterów Litwy, mieszając nauki moralne i modły. Grunau, który dobrze po litewsku rozumiał, wyznaje, iż nic podobnego nie spodziewał się usłyszeć z ust Litwina²¹.

Powyższy przypis z *Grażyny* jest wyraźnym powiązaniem z drugą redakcją przedmowy, w której poeta utożsamia staropruski obrzęd z działami²². Stanisław Pigoń przypuszczał, że wieszcz mógł zapoznać się ze streszczoną wersją relacji Grunaua o „uczcie kozła” za pośrednictwem kroniki Lucasa Davida, napisanej w 1576 roku i wydanej w Królewcu w 1812 roku²³. Warto zatem przyjrzeć się opisowi ceremonii poświęcenia kozła zawartej w kronice Grunaua, zwłaszcza że zakonnik był naocznym świadkiem obrzędu. Średniowieczny kronikarz w pewnym wiejskim domu natrafił na potajemne zebranie Prusów. Znajdował się tam cały szereg kobiet i mężczyzn, do których stary wajdelota przemawiał po prusku. Wejście dominikanina wywołało wśród zebranych wzburzenie. Jeden z uczestników nawet chciał zabić Grunaua, lecz to nie nastąpiło – zakonnik został zabrany do wajdeloty, który wypowiedział jakieś słowo. Kronikarz wypowiedział do nich kilka słów w języku pruskim, co uratowało mu życie. Prusowie usłyszawszy, że dominikanin potrafi porozumiewać się w ich języku, ucieszyli się i wykrzyknęli: „stā nossen rickie, nossen rickie”. Jednakże Grunaua zmuszono, by przysięgł na boga Perkuna, że nic nie powie biskupowi, czego był świadkiem. Kronikarz także obiecał im, że pomoże w przeprowadzaniu tzw. wajdelotowania. W trakcie obrzędu wajdelota siedział na krześle tak wysoko, że jego głowa prawie dosięgała powały izby i stamtąd wygłaszał kazania. Najpierw pouczał Prusów o tradycji przodków i ich wielkich czynach, a następnie wyliczał dziesięcioro przykazań. Później wzięli kozła, odprawiano nad nim modły, a uczestnicy wyznawali kolejno swoje grzechy uczynione przeciwko naukom wajdeloty. Po tym wszystkim wajdelota odcinał głowę kozłowi, a pobłogosławioną krew z ciała zwierzęcia miała

²¹ A. Mickiewicz, *Przypisy historyczne*, [w:] *Grażyna. Powieść litewska*, wyd. 3, z wstępem J. Tretiaka i objaśnieniami H. Życzyńskiego, Kraków 1928, s. 67–68.

²² Zob. M. Wantowska, „*Dziady*”..., dz. cyt., s. 226.

²³ Zob. S. Pigoń, *Do źródeł...*, dz. cyt., s. 82.

być użyta w celach leczniczych bydła. W tym samym czasie rozpoczynało się pieczenie – kobiety rozpałały piec i kładły kozie mięso na liściach dębu. Przy tym piecu grzesznicy klękali przed wajdelotą, który ciągnął ich za uszy, pouczał i dawał rozgrzeszenie. Kiedy wszyscy kończyli jeść, kapłan wstał, a uczestnicy obrzędu przybiegli w jego stronę i zaczęli go ciągnąć za włosy – wierzone, że im głośniejszy był krzyk, tym więcej grzechów wybaczą im bogowie. Następowala na koniec uczta, z której nikt nie mógł wrócić do domu trzeźwy²⁴.

Stanisław Pigoń zauważył, że polskie streszczenie relacji z kroniki Grunau zostało przez Mickiewicza „wystylizowane, żeby mogło służyć za »świadectwo dziejopisa«, mówiące o wysokiej doskonałości dawnej ludowej poezji bohaterskiej i historycznej”²⁵. Dzięki *Kronice pruskiej* poeta miał dowód na istnienie tradycji wykonywania pieśni o przodkach w dawnej bałtyjskiej kulturze obrzędowej. Jednakże Julia Możdżeń zwróciła uwagę na to, że:

Dominikanin nie miał powodu zmyślać podobnego wydarzenia, poprzedzając go na dodatek przyznaniem się do ciężkiego grzechu wyparcia się własnej wiary za cenę ocalenia życia. Opisując grozę sytuacji, w której się znajdował, dać mógł świadectwo zagrożeń płynących z niedouczenia wiernych, kalających czystość wiary chrześcijańskiej oraz przejmujących kompetencje jej kapłanów. Zakładając, że Grunau rzeczywiście widział to, co opisał, pamiętać należy, że nie znał biegle języka pruskiego. Najprawdopodobniej nie rozumiał do końca tego, co zobaczył. Zapis obrzędu tłumaczył z własnego punktu widzenia, nakładając na gesty obrzędu w struktury pojęć właściwe jego kulturze. Stworzyło to w naturalny sposób zafalszowany obraz²⁶.

Opis „uczty kozła” zawarty w kronice Grunau w pewnym stopniu cechuje się – jak wspomniała wyżej Julia Możdżeń – autentyzmem, aczkolwiek został przedstawiony z punktu widzenia szesnastowiecznego kronikarza i przez pryzmat *interpretatio christiana*, co znacznie wpływa na zniekształcenie prawdziwego przebiegu obrzędu. Dlatego warto przyjrzeć się deskrypcjom „uczty kozła”, pojawiających się w innych źródłach historycznych, aby spróbować zidentyfikować obrzęd i ustalić, czy rzeczywiście da się go utożsamić ze słowiańskimi dziadami.

Bardziej szczegółowy opis „uczty kozła” występuje w *Kronice polskiej, litewskiej, żmudzkiej i wszytskiej Rusi* Macieja Strykowskiiego, wydanej w Królewcu w 1582 roku. Trzeba wspomnieć o tym, że

²⁴ Zob. J. Możdżeń, *Synkretyzm religijny Prusów na podstawie kroniki Szymona Grunau*, „Pruthenia. Pismo poświęcone Prusom i ludom bałtyjskim” 2011, t. 6, s. 233–234; S. Pigoń, *Do źródeł...*, dz. cyt., s. 80–82.

²⁵ S. Pigoń, *Do źródeł...*, dz. cyt., s. 91.

²⁶ J. Możdżeń, *Synkretyzm...*, dz. cyt., s. 234.

podobna relacja o obrzędzie poświęcenia kozła pojawiła się w 1563 roku w dziele Hieronima Małeckiego pt. *Wahrhaftige beschreybung der Sudawen auff Samlandt sambt ihren Bockheyligen vnnd* (Prawdziwe opisanie Sudawów²⁷)²⁸, będący kompilacją notatek jego ojca – Jana Małeckiego – i zapisów zawartych w *Sudauerbüchlein*²⁹. Jednakże warto przytoczyć deskrypcję „uczty kozła” z *Kroniki Strykowskiego* – jest obszerna i szczegółowa, a poza tym, utwór Hieronima Małeckiego nie został jeszcze przetłumaczony na język polski³⁰. Według Strykowskiego:

Tamże wtedy przereczonych Prusów niżnej ziemicy, którą zwą Sudawen, Samland, chłopci Żmudzini z Litewskiego narodu, byka albo kozła (...) raz do roku święcą scho-dzą się cztery albo sześć siół w jedno, wybierając pieniądze, chleb i inne rzeczy, jakoby kołędę, to przedawszy. Jeśli [zbiorą, przyp. ZH] wiele pieniędzy, wtedy zaraz i byka i kozła za (...) [te, przyp. ZH] pieniądze kupią i zejda się w jeden dom, gdzie sobie ogień wielki udziałają. Tam też żony ich zsypują mąkę pszenną i hreczaną, z której uczynią placków. Potem wurszajta, ich pop, według pogańskiego obyczaju, wieniec na głowę wdziawszy, położy rękę na kozła albo na byka, i prosi wszystkich bogów, każdego z osobna, których wyżej wyliczyłem, [Pergrubrius, Perkun, Sveistiks, Pilwitus, Auschlawis, przyp. ZH] aby raczyli od nich miłościwie przyjąć obchód i ofiarę onego święta, a ujawszy byka albo kozła za rogi, wiodą go do gumna i podnoszą go wszyscy chłopci w górę, a ksiądz, wurszajt, opasawszy się ręcznikiem, wzywa po (...) [raz drugi, przyp. ZH] wszystkich bogów, mówiąc: „to jest chwalebna ofiara i pamiątka ojców naszych, abyśmy zgładzili gniew bogów swoich”. Potem szepcząc, obejdzie trzykroć byka w około, i zarzną go, a krwi nie rozlewają na ziemi, którą wypuściwszy w uszatek, czerpią kauszykiem albo czarką, wurszajt kropi ludzi, a ostatki rozbierzą w garnuszki i kropi każdy w domu swoim bydło (...). Zsiekawszy zaś w sztuki byka, warzą w kotle, a chłopci siedzą wokół ognia, przed których niewiasty przynoszą placki niepieczone, a oni ujawszy każdy po placku, rzuca jeden drugiemu w ręce przez płomień, tak długo chwytając aż się upieką. Potem jedzą i piją, śpiewając i grając na trąbach długich, przez całą noc, rano zaś idą przez wieś na rostaju dróg, niosąc plack

²⁷ Tytuł został przetłumaczony przez Andrzeja Abramowicza. Zob. A. Abramowicz, *Urny i ceraunie*, „Acta Archaeologica Lodziensia” 1979, nr 27, s. 44–45.

²⁸ Zob. J. Możdzeń, *Synkretyzm...*, dz. cyt., s. 234–235.

²⁹ Zob. tamże.

³⁰ Streszczenie relacji o „uczcie kozła” z *Wahrhaftige beschreybung der Sudawen auff Samlandt sambt ihren Bockheyligen vnnd* Hieronima Małeckiego przedstawiła Julia Możdzeń w swoim artykule pt. *Synkretyzm religijny Prusów na podstawie kroniki Szymona Grunaua*. Jak pisze badaczka w utworze teologa luterańskiego: „Znajdujemy (...) bardzo podobną ceremonię poświęcenia kozła cytowaną także przez Lucasa Davida i późniejszych kronikarzy tuż obok zapiski Grunaua. Jest to opis ofiary prześlągalnej, której podmiotem mógł być także byk lub wół (w zależności od bóstwa dla którego ofiara miała być uczyniona. (...) Ceremonia przyciąga ludność z kilku wsi, obierany jest wajdelota zwany wurszajtą, który kładzie ręce na zwierzęciu i prosi kolejno wszystkich bogów, by łaskawie przyjęli ofiarę. Zwierzę prowadzone jest do stodoły, przy nieustannym wzywaniu bogów. Następnie wurszajtą mówi: »oto chwalebne święte upamiętnienie naszych ojców, pomyślane ku prześląganiu gniewu naszych bogów«. Następowoło poderżnięcie gardła kozła, krew pieczołowicie zbierana była do kotła razem z mięsem. Zwierzę odzierane było ze skóry i gotowane w kotle. Wokół tego rozniecano potężny ogień, nad którym mężczyźni przrzucali ciasto pszeniczne, tak długo, aż się upiekło (tzw. »Flammkuchen« – podpiomyki). Kiedy mięso było gotowe, dzielili się nim, jedli oraz pili dopóki im starczyło piwa. Następnie wczesnym rankiem ludzie zbierali resztki świętej biesiady i zakopywali poza wsią, pilnując jakiś czas, by nie wygrzebały tego zwierzęta”. Zob. J. Możdzeń, *Synkretyzm...*, dz. cyt., s. 235.

pszeny i co się zostało z (...) kolacji, i kładą to w jedno miejsce, a wszyscy ziemią przysypują wzgórze, strzegąc pilnie, aby zwierz albo pies nie mógł tego wykopać, a sprawiwszy to, poruczają się bogom i idą do domów swoich³¹.

W wypowiedzi Strykowskiemu brakuje nazwy obrzędu, ale za to pojawia się w traktacie Jana Łasickiego zatytułowanym *De diis Sarmatarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum (O bogach Żmudzinów i pozostałych Sarmatów oraz fałszywych chrześcijan)*³²) z około 1580 roku (wydanym po raz pierwszy dopiero w 1615 roku w Bazylei³³), o którym wzmiankował Mickiewicz w *Przypisach historycznych w Grażynie*. Jak pisze polski teolog, po zakończeniu żniw Jaćwingowie:

[...] szykują w podzięce uroczystą ofiarę. Ta w języku ruskim nazywa się „Ozinek”, to jest zakończenie żniw. W czasie tej ofiary Sudowie, lud Prus, u którego zbiera się bursztyn, składa w ofierze kozła, albowiem to właśnie kozioł jest przyprowadzany, gdy lud zbierze się w stodole. Mający go zabić „Wurschaites” kładzie na zwierzę ofiarne obie ręce i wzywa wedle porządku demony, które, jak sami wierzą, są bogami. Są to: Ockopirmus, bóg nieba i ziemi, Antrimpus – morza, Gardoetes – żeglarczy, Potrympus – rzek i źródeł, Piluitus – bogactw, Pergrubrius – wiosny, Parguus – piorunów i burz, Pocclus – świata podziemnego i ciemności, Pocollus – duchów powietrznych, Putscetus – opiekyn świętych zagajników, Auscutus – zdrowia i choroby, Marcoppolus – magnatów i szlachty – oraz Barstukai, których Germanie nazywają „Erdmenlin”, to jest podziemnymi. Po ich wezwaniu wszyscy razem, ilu jest w stodole, podnoszą kozła i trzymają w górze, dopóki śpiewany jest uroczysty hymn. Po jego zakończeniu stawiają go z powrotem na ziemi. Wtedy ofiarnik poucza lud, aby tę uroczystą ofiarę, ustanowioną pobożnie przez przodków, spełniali z najwyższą czcią i aby bogobojnie przechowali pamięć o niej dla potomnych. Po tym zabija zwierzę ofiarne i rozlewa zebraną w misie krew, mięso zaś przekazuje kobietom do ugotowania w tejże stodole. One tymczasem, gdy mięso się gotuje, przygotowują placki z mąki żytniej. Nie wkładają ich do pieca, lecz stojący dookoła ogniska mężczyźni przerzucają je tam i z powrotem przez ognisko bez chwili przerwy, dopóki się nie upieką i nie stwardnieją. Po zrobieniu tego uczują i bawią się hucznie cały dzień i noc aż do wymiotów. Następnie wcześniej rano wychodzą poza wioskę, gdzie w określonym miejscu przykrywają ziemią resztki potraw, aby nie zostały porwane albo przez ptaki, albo przez dzikie zwierzęta, a następnie każdy powraca do swojego domu³⁴.

Jak widać, wszystkie powyższe opisy dotyczące „uczty kozła” są podobne i tworzą całkiem spójny obraz staropruskiego obrzędu. Co więcej, kronika Strykowskiemu oraz Grunaua i traktat Łasickiego są źródłami

³¹ Pisownia została zmodernizowana zgodnie z obowiązującymi zasadami współczesnej ortografii i gramatyki. M. Strykowski, *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi*, oprac. M. Malinowski, Warszawa 1846, t. 1, s. 148–149.

³² Zob. M. Kosman, *Litwa pierwotna. Mity, legendy, fakty*, Warszawa 1989, s. 77.

³³ Zob. P. Kawiński, „*Kaukie sunt lemures...*”. *Pruskie i litewskie kauki w kontekście ich związków ze światem zmarłych*, [w:] *Litwa i jej sąsiedzi w relacjach wzajemnych (XIII–XVI w.)*, red. A. Kołodziejczyk, R. Kubicki, M. Radoch, Olsztyn-Gdańsk 2014, s. 110.

³⁴ J. Łasicki, J. Sandecki-Malecki, *O bogach i wierzeniach dawnych Żmudzinów, Litwinów i Prusów*, przeł. i oprac. M. Wolf, Wrocław 2019, s. 56–57.

dokumentującymi żywość pogańskich obrzędów nawet w XVI wieku, pomimo przeprowadzonej chrystianizacji na ziemiach bałtyckich. Zresztą na początku XVI wieku sam zwyczaj składania ofiary z kozła na Sambii był tak głęboko zakorzeniony i oczywisty, że otwarcie praktykowany³⁵. Głównie za sprawą relacji z dzieła Łasickiego można dowiedzieć się, jak nazywała się staropruska uroczystość – określił ją mianem „Ozinek”. Ryszard Otello zwrócił uwagę na koneksję etymologiczną nazwy „ozinek” z polskim terminem „obrynek”³⁶, czyli „dożynek”. Zatem „uczcie kozła” można określić mianem staropruskich dożynek.

Ze wszystkich powyższych deskrypcji o święcie poźniwym wynika, że była to uroczystość o charakterze dziękczynnym. Lidia Korczak zwróciła uwagę na to, że Strykowski jako cel staropruskich dożynek „przedstawia oddanie się ludzi bogom”³⁷, którym składano krwią ofiarę z kozła lub z byka, aby „zładzić [ich, przyp. ZH] gniew”³⁸. Staropolski kronikarz wymienia pięciu bogów: Pergrubriusa, Perkuna, Sveistiksa, Pilwitusa oraz Auschlawisa, natomiast Łasicki wspomina aż o dwunastu bogach: Ockopirmusie, Antrimpusie, Gardoetesie, Potrympusie, Piluitusie, Pergrubriusie, Parguusie, Poclusie, Pocollusie, Putscetusie, Auscutusie, Marcoppolusie oraz o barstukach, czyli litewskich i pruskich duchach domowych³⁹. Łucja Okulicz-Kozaryn wspomniała o tym, że „uroczystość inaugurowała modlitwa dziękczynna za pomyślne zbiory i napomnienia wurszajtisa skierowane do zgromadzonych, by dziękowali bogom za okazaną przychylność i składali obietnice postępowania zgodnie z ich wolą”⁴⁰.

Wurszait (wajdelota), czyli główny ofiarnik, był przewodnikiem staropruskich dożynek. Zazwyczaj zostawał nim gospodarz wyróżniający się sędziwym wiekiem, cieszący się szacunkiem i posiadający rozległą wiedzę na temat wszelkich uroczystości⁴¹. Zdaniem Pawła Kawińskiego:

Szymon Grunau przekazał, że (...) ofiarę biesiadną [składaną podczas staropruskich dożynek, przyp. ZH] nazywali Prusowie *kirwaiten*, a przed jej spełnieniem stary wajdelota opiewał zebranych czyny ich przodków oraz opowiadał im o ich pochodzeniu.

³⁵ Zob. J. Wijaczka, *Procesy o czary w Prusach Książęcych (Brandenburskich) w XVI-XVIII wieku*, Toruń 2007, s. 230.

³⁶ Zob. R. Otello, *Obchody żniwne na Mazurach*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1978, nr 2, s. 265-266.

³⁷ L. Korczak, *Litwa. Przechowana tożsamość*, Kraków 1998, s. 105.

³⁸ M. Strykowski, *Kronika...*, dz. cyt., s. 149.

³⁹ Zob. B. i A. Podgórcy, *Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej*, Katowice 2005, s. 38.

⁴⁰ Ł. Okulicz-Kozaryn, *Życie codzienne Prusów i Jaćwięgów w wiekach średnich (IX-XIII w.)*, Warszawa 1983, s. 184.

⁴¹ Zob. tamże.

Pruscy funkcjonariusze kultu byli zatem także powiernikami wiedzy mitycznej, dbającymi o wierny przekaz dziedzictwa kulturowego, podtrzymywanie tradycyjnych schematów myślenia. Sprawowane przez nich rytuały miały niewątpliwie doniosłe znaczenie światopoglądowe – poprzez partycypację w nich dokonywała się, typowa dla tzw. kultur obrzędowych, interioryzacja wartości społecznych. Grunau opisywał także, jak w trakcie wspomnianej uczty wajdelota ciągnął kłękających przed nim „grzeszników” za uszy, co ewokować miało „odpuszczenie” (*absolutio*) im ich przewin wobec bogów. Z kolei zebrani szarpali i szturchali funkcjonariusza kultu, który wydawał głośne okrzyki, przywołując na pomoc bogów. Bogowie zaś, ratując swego sługę, mieli darowywać przewinienia wszystkim zebranym. (...) Rytuał *kirwaiten* był więc zapewne rodzajem katharsis, uregulowanym kulturowo sposobem rozładowywania napięć wewnątrzgrupowych, służącym utrzymywaniu społecznego ekwilibrium. W trakcie (...) ofiary biesiadnej, pod przykrywką cyklicznej reintegracji wspólnoty ludzi i bogów, a także poprzez ustanowienie zwierzchniego autorytetu tych ostatnich, dokonywało się *de facto* wzmocnienie zwyczajowych relacji między członkami grupy a reprezentantem bogów (kapłanem) i rozładowywanie związanych z nimi skumulowanych napięć (wynikających np. z zaistnienia przypisywanych działalności istot nadprzyrodzonych klęsk elementarnych)⁴².

Wszystko wskazuje na to, że staropruskie dożynki są najwyraźniej obrzędem związanym z kultem bogów lub, jak spostrzegł Paweł Kawiński, uroczystością o charakterze religijno-zwyczajowym. Według Łucji Okulicz-Kozaryn w kulturze obrzędowej Prusów dopiero po zakończeniu uroczystości późniwnych natychmiastowo rozpoczynano obrzędy ku czci i pamięci zmarłych⁴³. W mitologii słowiańskiej blisko spokrewnionej z mitologią bałtyjską, było podobnie – w okresie równonocy jesiennej, z początkiem trzeciej dekady września Słowianie obchodzili dożynki⁴⁴ (święto plonów, wieńce), a po nich na przełomie października i listopada dziady jesienne. W obrzędowości słowiańskiej dożynki pełniły rolę aktu dziękczynnego wobec bogów i jednocześnie miały zapewnić urodzaj w następnym roku⁴⁵. Widoczne jest to w relacji Saxo Gramatyka o obchodach dożynkowych w Arkonie na Rugii, będącej centrum kultowym Świętowita⁴⁶, zawartej w *Gesta Danorum*. Według dwunastowiecznego kronikarza:

W świątyni stał posąg ogromny [Świętowita, przyp. ZH]... W prawicy trzymał róg z rozmaitego kruszcu zrobiony, który kapłan znający się na ofiarach co rok napełniał miodem, aby ze stanu napoju mógł wywnioskować o obfitości roku przyszłego. [...] Uroczysty obrządek na jego cześć w ten sposób się odbywał. Raz do roku, po zbiorze plonów zbierał się różnorodny tłum przed świątynią bóstwa, a odprawiwszy ofiary ze zwierząt, odbywał uroczystą ucztę pod pozorem kultu⁴⁷.

⁴² Kawiński P., *Sacrum w wyobrażeniach pogańskich Prusów. Próba interpretacji na pograniczu historii i etnologii religii*, Olsztyn 2018, s. 228–229.

⁴³ Ł. Okulicz-Kozaryn, *Życie...*, dz. cyt., s. 185.

⁴⁴ Zob. A. Gajda, *Święta i obrzędy rodzimej wiary*, „Państwo i Społeczeństwo” 2007, nr 2, s. 73.

⁴⁵ Zob. J. Gąssowski, [hasło] *dożynki*, [w:] *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, red. L. Leciejewicz, Warszawa 1988, s. 91.

⁴⁶ Zob. A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003, s. 114.

⁴⁷ Saxonis Gramaticus, *Gesta Danorum*, cyt. za: Tamże.

Z powyższego *passusu* wynika, że Świętowit wyraźnie patronował działaniom intensyfikującym płodność i zabezpieczającym urodzaj na następny rok⁴⁸. Jak widać słowiańskie święto plonów i staropruskie dożynki miały podobny charakter – były to najwyraźniej uroczystości o charakterze dziękczynnym, podczas których składano bogom ofiarę ze zwierząt.

Tak więc słowiańskie dziady nie mogły wywodzić się z „uczty kozła” jak implikował Mickiewicz w drugiej redakcji przedmowy do *Dziadów* cz. II – sam Stanisław Pigoń zauważył, że oba obrzędy „różne są najwyraźniej, i to różne zarówno przebiegiem jak i przeznaczeniem; każdy z nich jest innym przejawem rytualnym”⁴⁹, przez co nie ma podstaw do ich utożsamiania. Można natomiast dziady utożsamiać z litewskim świętem *Ilgės*. Według Strykowskiego było to „święto w Żmudzi, według podania pogańskiego zachowują, które Iłgi zwą, a zaczynają [obchodzić, przyp. ZH] to święto (...) [w okresie Uroczystości] Wszystkich Świętych, na które (...) najuboższy musi piwo w domu mieć, i tak piją przez kilka niedziel, wspominając umarłych. (...) [W czasach, przyp. ZH] pogaństwa, to święto na cześć Perkunowi bogowi piorunów i gromów obchodzili”⁵⁰. Lidia Korczak zwróciła uwagę na to, że „w litewskiej kulturze nie było Dziadów, były »Ilgės« (»Iłgi«)”⁵¹. Podczas *Ilgės* wspomniano wszystkich zmarłych, a w czasach pogaństwa składano ofiary bogom. Litewskie święto prawdopodobnie zaistniało dopiero w okresie chrześcijaństwa – wcześniej Bałtowie najczęściej składali ofiary przy grobach, aby jednocześnie uzyskać boską przychylność i zatroszczyć się o dusze zmarłych⁵². Libertas Klimka i Vytautas Straižys dostrzegli, że „jesienne zrównanie dnia z nocą »Ilgės«, oznaczające koniec zbiorów, połączyło się później z chrześcijańskim Dniem Wszystkich Świętych i zostało nazwane »Vėlinės« (Dzień Zaduszny)”⁵³. Jan Łasicki w *O bogach Żmudzinów i pozostałych Sarmatów oraz fałszywych chrześcijan* zanotował, że *Ilgės* „odbywa[ją] się nazajutrz po uroczystości Wszystkich Świętych, dnia 2 listopada”⁵⁴, czyli w Zaduszki.

Mimo wszystko autorowi *Grażyny* najwidoczniej bardzo zależało na takiej genezie obrzędu dziadów⁵⁵, skoro „zgodził się na pewne

⁴⁸ Tamże, s. 116.

⁴⁹ S. Pigoń, *Do źródeł...*, dz. cyt., s. 87.

⁵⁰ Pisownia została zmodernizowana zgodnie z obowiązującymi zasadami współczesnej ortografii i gramatyki. M. Strykowski, *Kronika...*, dz. cyt., s. 150.

⁵¹ L. Korczak, *Litwa...*, dz. cyt., s. 118.

⁵² Zob. tamże.

⁵³ L. Klimka, V. Straižys, *Obraz kosmosu u dawnych Bałtów*, przeł. M. Żuk, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 1999, t. 11, s. 147.

⁵⁴ J. Łasicki, J. Sandecki-Malecki, *O bogach...*, dz. cyt., s. 52.

⁵⁵ S. Pigoń, *Do źródeł...*, dz. cyt., s. 76.

odpodobnienie rzeczywistości”⁵⁶. Ostateczną przyczyną zapewne była próba stworzenia rodowodu antycznego – poprzez zestawienie dwóch zasadniczo różnych uroczystości, czyli dziadów i „uczty kozła”, chciał nawiązać do początków tragedii greckiej⁵⁷. Prawdopodobnie „w najstarszych ludowych obrzędach” bałtyjskich chciał „znaleźć źródło rozwoju sztuki narodowej”⁵⁸, przez co II część *Dziadów* miałyby charakter dramatu pochodzącego ze staropruskiej uroczystości, podobnej do rytuału, z którego narodził się dramat antyczny⁵⁹.

Bibliografia

- Bąk M., *Mickiewicz jako erudyta (w okresie wileńsko-kowieńskim i rosyjskim)*, Katowice 2004.
- Gajda A., *Święta i obrzędy rodzimej wiary*, „Państwo i społeczeństwo” 2007, nr 2, s. 65–85.
- Kawiński P., „*Kaukie sunt lemures...*”. Pruskie i litewskie kauki w kontekście ich związków ze światem zmarłych, [w:] *Litwa i jej sąsiedzi w relacjach wzajemnych (XIII–XVI w.)*, red. A. Kołodziejczyk, R. Kubicki, M. Radoch, Olsztyn–Gdańsk 2014, s. 107–119.
- Kawiński P., *Sacrum w wyobrażeniach pogańskich Prusów. Próba interpretacji na pograniczu historii i etnologii religii*, Olsztyn 2018.
- Klimka L., Straizys V., *Obraz kosmosu u dawnych Bałtów*, przeł. M. Żuk, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 1999, t. 11, s. 139–164.
- Kleiner J., *Mickiewicz. Dzieje Gustawa*, Lublin 1995.
- Kolankiewicz L., *Dziady. Teatr święta zmarłych*, wyd. 2, Gdańsk 2020.
- Kosman M., *Litwa pierwotna. Mity, legendy, fakty*, Warszawa 1989.
- Korczak L., *Litwa. Przechowana tożsamość*, Kraków 1998.
- Mały słownik kultury dawnych Słowian*, red. L. Leciejewicz, Warszawa 1988
- Łasicki J., Sandecki-Malecki J., *O bogach i wierzeniach dawnych Żmudzinów, Litwinów i Prusów*, przeł. i oprac. M. Wolf, Wrocław 2019.
- Mickiewicz A., *Dziady kowieńsko-wileńskie*, oprac. J. Skuczyński, Wrocław 2012.
- Mickiewicz A., *Grażyna. Powieść litewska*, wyd. 3, z wstępem J. Tretiaka i objaśnieniami H. Życzyńskiego, Kraków 1928.
- Możdżeń J., *Synkretyzm religijny Prusów na podstawie kroniki Szymona Grunaua*, „Pruthenia. Pismo poświęcone Prusom i ludom bałtyjskim” 2011, t. 6, s. 221–248.
- Okulicz-Kozaryn Ł., *Życie codzienne Prusów i Jaćwięgów w wiekach średnich (IX–XIII w.)*, Warszawa 1983.

⁵⁶ M. Wantowska, „*Dziady*”..., dz. cyt., s. 227.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 225.

⁵⁸ Tamże, s. 227.

⁵⁹ Zob. R. Przybylski, *Słowo i milczenie bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, Warszawa 1993, s. 34.

- Otello R., *Obchody żniwne na Mazurach*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1978, nr 2, s. 263-278.
- Pigoń S., *Do źródeł „Dziadów” kowieńsko-wileńskich*, Wilno 1930.
- Pigoń S., *Formowanie „Dziadów” części drugiej. Rekonstrukcja genetyczna*, Warszawa 1967.
- Sinko T., *Mickiewicz i antyk*, Wrocław 1957.
- Szyjewski A., *Religia Słowian*, Kraków 2003.
- Przybylski R., *Słowo i milczenie bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, Warszawa 1993.
- Skuczyński J., *Podstawy obrzędowe a przestrzeń teatralna w „Dziadach”*, „Pamiętnik Literacki” 1988, t. 79, z. 2, s. 5-47.
- Stanisz M., *Między erudycją, retoryką i świadectwem. Kilka uwag o treści i funkcjach przypisów w twórczości Adama Mickiewicza. Część I (do 1826 roku)*, [w:] *Sarmackie theatrum*, t. 5: *Między księgami*, red. M. Bałowska i M. Walińska, Katowice 2012, s. 155-178.
- Stanisz M., *Przedmowy romantyków. Kreacje autorskie, idee programowe, gry z czytelnikiem*, Kraków 2007.
- Stefanowska Z., *„Formowanie „Dziadów” części drugiej. Rekonstrukcja genetyczna”*, Stanisław Pigoń, Warszawa 1967, Państwowy Instytut Wydawniczy, ss. 148, 2 nlb.: [recenzja], „Pamiętnik Literacki” 1970, t. 61, nr 1, s. 343-361.
- Strykowski M., *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi*, t. 1., oprac. M. Malinowski, Warszawa 1846.
- Wantowska M., *„Dziady” kowieńsko-wileńskie*, [w:] *Ludowość u Mickiewicza*, red. J. Krzyżanowski i R. Wojciechowski, Warszawa 1958, s. 199-320.
- Wijaczka J., *Procesy o czary w Prusach Książęcych (Brandenburskich) w XVI-XVIII wieku*, Toruń 2007.