



Zwyczajy i akcesoria
apotropaiczne
w cywilizacjach świata

ZWYCZAJE I AKCESORIA APOTROPAICZNE W CYWILIZACJACH ŚWIATA

Redakcja

Katarzyna Kleczkowska

Wojciech Kosior

Anna Kuchta

Igor Łataś

Kraków 2018

Zwyczaje i akcesoria apotropaiczne w cywilizacjach świata, Kraków 2018

ISBN: 978-83-63910-86-0

Nakład: 100 egzemplarzy

Redakcja naukowa: Katarzyna Kleczkowska, Wojciech Kosior, Anna Kuchta, Igor Łataś

Recenzenci:

prof. dr hab. Michał Błażejowski, Uniwersytet Gdański

dr hab. Aneta Lewińska, Uniwersytet Gdański

dr hab. Jolanta Małecka-Kukawka, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

dr hab. Jarosław Żrałka, Uniwersytet Jagielloński

ks. dr Zbigniew Głowacki, Katolicki Uniwersytet Lubelski

Redakcja językowa: Tomasz P. Bocheński (kierownik), Dominika Ciesielska,

Agnieszka Kiejziewicz (materiały anglojęzyczne), Aleksandra Łozińska, Maciej Nawrocki,

Agnieszka Urbańczyk (zastępczyni kierownika)

Redakcja techniczna, skład i łamanie: Izabela Pisarek, Karol Ossowski

Okładka: Paweł Kalina



AT Wydawnictwo

www.atwydawnictwo.pl

Wszystkie teksty i materiały ilustracyjne (jeśli nie podano inaczej) udostępniane są w trybie otwartym z zachowaniem praw autorskich w użyciu niekomercyjnym (Creative Commons BY-NC 4.0).

Publikacja finansowana przez:



RADA KÓŁ NAUKOWYCH
UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

SPIS TREŚCI

| | |
|--|----|
| Marcin Gamrat | 5 |
| <i>Āšīpu</i> . Egzorcyści i ich rytuały w Mezopotamii na początku I tys. p.n.e. | |
| Katarzyna Kleczkowska | 19 |
| Magiczne i apotropaiczne właściwości hieny w <i>Historii naturalnej</i> Pliniusza Starszego | |
| Wojciech Kosior | 35 |
| Apotropaiony w midraszu do Księgi Jonasza według <i>Pirke de-rabbi Eliezer</i> . Wstęp, przekład i komentarz | |
| Magdalena Więckowska | 53 |
| Krwawe ofiary z ludzi – czyli ochrona azteckiego świata przed zniszczeniem | |
| Natalia Tołsty | 65 |
| Apotropeiczne właściwości naguali w percepcji społeczności tradycyjnych w Meksyku | |
| Sonia Czaplewska | 77 |
| Apotropaiczne ceremonie i artefakty w kontekście japońskiej koncepcji <i>yakudoshi</i> | |
| Natalia Zacharek | 91 |
| Szeptunka w polskiej kulturze ludowej i szaman buriacki. Analiza porównawcza pośredników między <i>sacrum</i> i <i>profanum</i> w perspektywie etnologicznej – przyczynek do badań | |

| | |
|--|-----|
| Patrycja Laskowska-Chyła | 103 |
| Duch lasu i dziedzictwo chrześcijańskie. Działania apotropaiczne w kulturze Lasowiaków | |
| Patryk Banasiak | 115 |
| Rola belemnitów w praktykach pogrzebowych na ziemiach polskich na przestrzeni dziejów | |
| Maksymilian Kuźmich | 127 |
| Demony i egzorcyzmy w posoborowym Kościele – zarys ujęcia na przykładzie Ruchu Światło-Życie | |
| Michał Wróblewski | 143 |
| Egzorcyzmy w pismach księdza Aleksandra Posackiego | |

Marcin Gamrat

Instytut Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego

ĀŠĪPU. EGZORCYŚCI I ICH RYTUAŁY W MEZOPOTAMII NA POCZĄTKU I TYS. P.N.E.

Bogactwo zachowanej literatury pozostawionej przez mieszkańców Babilonii i Asyrii pozwala poznać i zrozumieć, przynajmniej do pewnego stopnia, te zapomniane, lecz fascynujące kultury. Specyfika tekstów sprawia jednak, że dają one jedynie wycinek obrazu ówczesnego świata, a pozostała jego część musi zostać zrekonstruowana w oparciu o analogie, porównania i interpretacje bazujące na prowadzonych od wielu dekad badaniach interdyscyplinarnych. Uzyskiwane informacje dotyczą przede wszystkim życia wyższych klas społecznych, które miały dostęp do kultury pisanej, czyli uczonych, kapłanów i arystokracji.

Niniejszy tekst skupia się na jednej z grup elity mezopotamskiego społeczeństwa: kapłanach zwanych *āšīpu*, wyspecjalizowanych w leczeniu zarówno ciała, jak i ducha. Artykuł prezentuje ich sylwetkę oraz działalność w oparciu o tłumaczenia tekstów klinowych, pochodzących w znacznej mierze z okresu I tysiąclecia przed naszą erą, oraz o analizy współczesnych badaczy, aby lepiej zrozumieć rolę, jaką odgrywali w życiu ówczesnych mieszkańców Międzyrzecza, a także: jak starożytni podchodzili do kwestii choroby, jej przyczyny oraz sposobów leczenia.

Āšīpu należał do jednej z pięciu wyspecjalizowanych grup uczonych¹ i zajmował się przede wszystkim diagnozowaniem chorób oraz odprawianiem rytuałów. Samo słowo tłumaczy się jako ‘czarownik’ lub ‘zaklinacz’². Profesja, którą się trudnił, zwana była *āšīputu*, co można rozumieć dwojako. Słowa tego używano zarówno dla okre-

1 Por. U. S. Koch, *The Ašīpu – Healer and Diviner?* [on-line:] https://www.academia.edu/591778/The_Ashipu_-_Healer_and_Diviner [23.09.2017].

2 Por. J. Black, A. George, N. Postgate, *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden 2000, s. 28.

ślenia egzorcyzmu bądź ceremonii, a także ogółu wiedzy, jaką adept tej sztuki musiał przyswoić w trakcie nauki³.

Poza tym młody student mógł kształcić się, aby zostać *asū* – medykiem opatrującym rany, *bārū* – wróżbitą wykorzystującym zwierzęce wnętrzności, *tupšarru* – astrologiem odczytującym znaki w oparciu o obserwację nieba, a także *kalū* – lamentatorem biorącym udział w najważniejszych obrzędach religijnych.

Obranie jednej ścieżki nie zamykało możliwości kształcenia się w innych kierunkach, a zmiana funkcji była jak najbardziej możliwa. Dowodem na to są zapiski z asyryjskiego dworu, w których w roku 681 przed naszą erą Urad-gula został wymieniony jako szef medyków, 10 lat później jako *āšipu*, a w 650 roku przed naszą erą jedynie jako *asū*⁴. Najczęściej jednak specjalizacja była przekazywana z pokolenia na pokolenie, w ten sposób powstawały całe rody wróżbitów, lekarzy czy astrologów. Jest to także widoczne w specyfice domowych bibliotek, które udało się odkryć w czasie prowadzonych badań wykopaliskowych.

Āšipu mógł być bezpośrednio związany ze świątynią danego boga lub działać niezależnie. Z jego usług korzystali raczej tylko przedstawiciele wyższych warstw społecznych. Wiadomo, że biedota korzystała z usług uzdrowicieli i znachorów, takich jak *ešebū* czy *qadištū*, lecz nie posiadamy o nich żadnych bliższych informacji, jako że nie brali oni udziału w kulturze pisanej.

Duża część informacji dotycząca *āšipu* oraz jego profesji pochodzi z tak zwanego Podręcznika Egzorcysty. Jest to współczesna nazwa nadana zestawowi tekstów, które musiały być opanowane przez każdego adepta tej sztuki. Jeden z przykładów takiego zbioru pochodzi z VII wieku przed naszą erą z Assur, spisany został przez Kisir-Nabu, wywodzącego się ze znacznego rodu⁶ i zawiera spis tytułów wszystkich tekstów wykorzystywanych przez *āšipu* w ich pracy. Inne tego typu zestawienia odnaleziono także w Uruk, Sippar, Babilonie⁷ czy Niniwie⁸. Znaleźiska te sugerują, że istniał kanon wiedzy przyswajanej przez młodych uczniów. Kopiowanie tekstów było ważnym elementów procesu kształcenia. Co ciekawe, na tabliczce Kisir-Nabu odnaleźć można dopisek „KUR”, który można odczytać jako „błąd”, dodany tam przez jego nauczyciela⁹. Sama

3 Por. D. Schwemer, *Magic Rituals. Conceptualization and Performance* [w:] *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, eds. K. Radner, E. Robson, Oxford 2011, s. 418

4 Por. R.D. Biggs, *Medicine, Surgery and Public Health in Ancient Mesopotamia* [w:] *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. 3, ed. J.M. Sasson, New York, 1995, s. 13.

5 Por. D. Schwemer, op. cit. s. 423.

6 Por. ibidem, s. 421.

7 Por. C. Jean, *La Magie Néo-Assyrienne en Contexte. Recherches sur le Métier d'Exorciste et le Concept d'Āšipūtu*, Helsinki 2006, ss. 62–72.

8 Por. M. J. Geller, *Incipits and Rubrics* [w:] *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*, eds. A. R. George, I. L. Finkel, Winona Lake 2000, ss. 252–254

9 Por. D. Schwemer, op. cit., s. 422.

znajomość tekstów wykorzystywana była także dla określenia swoich kwalifikacji. W liście do króla Esarhaddona, *āšipu* Marduk-šapik-zeri poleca usługi swoje i swoich 20 towarzyszy, wyliczając dokładnie tytuły zbiorów, które wykorzystywali dotychczas w swoim dorobku zawodowym¹⁰. Podręcznik Egzorcysty jest ułożony w kolejności, która mogła być kolejnością uczenia się¹¹, choć równie dobrze mogła także podkreślać ważność i przydatność danych tekstów dla wykonywanej profesji. Układ wyraźnie wskazuje na to, jak dużą rolę odgrywała nie tylko znajomość rytuałów związanych z kultem świątynnym, ale także wiedza dotycząca objawów poszczególnych chorób.

Długa lista rytuałów rozpoczyna się od tych związanych z kultem świątynnym, poświęcaniem nowych posągów bóstw oraz ustanawianiem kapłanów¹². Następnie wymieniane są poszczególne miesiące kalendarza babilońskiego oraz ceremonie związane z każdym z nich. Większość dotyczy władcy i ma na celu zapewnienie mu bezpieczeństwa i pomyślności. Ważnym elementem spisu są także kompendia wykorzystywane do diagnozowania chorób, opisane szczegółowo poniżej. Spis rytuałów obejmuje praktycznie wszystkie elementy życia jednostki w społeczeństwie. Dotyczą one ochrony domów, pól, ogrodów, sadów, kanałów, służą przeciwko chorobom, klęskom naturalnym czy rozgniewanym zmarłym. Na koniec autorzy spisu wyliczają także kompendia dotyczące interpretacji omenów i znaków, które mogą służyć określeniu przyczyn nieszczęścia.

Wiedza uczonych Babilonii i Asyrii łączyła w sobie obserwację fizycznych objawów chorób oraz magicznych elementów związanych ze światem boskim i duchowym, płaszczyzną wykraczającą poza sferę działalności ludzi. Choć dostrzegali, iż niektóre symptomy wynikają z przejedzenia, przegrzania organizmu czy spożycia zepsutego pokarmu, to jednak w większości przypadków nie potrafili stwierdzić faktycznych przyczyn choroby ani tego w jaki sposób się ona rozwijała¹³. Niezwykle często podawano środki wywołujące wymioty, stosowano lewatywę oraz inne zabiegi oczyszczające organizm, nawet w przypadkach, gdy objawy nie wykazywały żadnego związku z przewodem pokarmowym. Wynikało to z faktu, iż choroba była postrzegana jako wrogi element zewnętrzny, który w ten czy inny sposób wnikał do wnętrza ciała, więc starano się oczyścić organizm znanymi ówczesnie metodami.

Proces leczenia odbywał się na dwóch płaszczyznach¹⁴. Pierwsza z nich obejmowała identyfikację fizycznych objawów choroby oraz terapię za pomocą bandaży, maści oraz różnego rodzaju mikstur. Druga płaszczyzna, o bardziej magicznym charakterze, skupiała się na identyfikacji tego, kto zesłał chorobę na pacjenta oraz na odprawieniu

10 Por. S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, Helsinki 1993.

11 Por. C. Jean, op. cit. s. 72.

12 Por. D. Schwemer, op. cit., s. 421.

13 Por. U. S. Koch, op. cit.

14 Por. N. Heeßel, *Babylonisch-assyrische Diagnostik (Alter Orient und Altes Testament 43)*, Münster 2000, s. 95.

rytuałów mających odczynić klątwę, przebłagać bóstwo czy udobruchać rozgniewanych zmarłych przodków. Stosowano przy tym magiczne amulety, figurki czy zawieszki. Część z nich była niszczone w trakcie procesu, inne miały później zapewniać pacjentowi bezpieczeństwo i zdrowie.

Pomimo niezwykle metodycznego podejścia mezopotamskich uczonych do obserwacji i katalogowania objawów chorobowych, za ich przyczyny najczęściej podawano przekroczenie przez pacjenta granicy tabu, złamanie społecznych czy religijnych norm lub gniew bóstwa. W pojmowaniu świata przez ówczesnych, nie było rozróżnienia na element magiczny i racjonalny, ponieważ w ich perspektywie wszystko było tak samo racjonalne i logiczne. Nie możemy zatem mówić o „mezopotamskiej nauce medycznej” w dzisiejszym znaczeniu tego określenia. Ważenie eliskirów i odprawianie oczyszczających ceremonii było równie ważne, jak przygotowywanie opatrunków i bandaży. Dostrzegano lecznicze działanie niektórych roślin, lecz często łączono je z innymi składnikami, które leczyć nie mogły, ale przypisywano im właściwości magiczne. Podawane lekarstwa mogły przynieść poprawę, tylko jeśli uzdrowiciel zaskarbił dla pacjenta przychłość bóstwa.

Główną rolą *āšipu* było diagnozowanie chorób oraz przeprowadzanie rytuałów ochronnych, oczyszczających i leczniczych¹⁵. Współpracował często z *asū*, który zajmował się przede wszystkim przygotowaniem lekarstw oraz opatrywaniem ran. Znane są także nieliczne przypadki, gdy wzywano *bārū*, aby uzupełnił diagnozę dzięki swoim wróżbom¹⁶.

Diagnozy były wykonywane przede wszystkim w oparciu o dwa zestawy tekstów, *Sakikkū* (sumeryjskie SA.GIG) oraz *Šumma alamdimmū*¹⁷. Stanowiły one podstawę wiedzy dotyczącej chorób i ich objawów.

Pierwszy zestaw był bardziej rozbudowany, składał się z 40 tabliczek podzielonych na sześć rozdziałów¹⁸. Poszczególne rozdziały zostały nazwane od rozpoczynającego wersu początkowego tabliczki. Pierwszy określa się jako „Kiedy *āšipu* idzie do domu chorego”, drugi „Kiedy zbliżasz się do chorego” i tak dalej. Opisane symptomy zawierają zarówno możliwe do zaobserwowania zmiany na ciele pacjenta, takie jak wysypka, gorączka czy wymioty, oraz cechy związane z psychiką, zmiany nastrojów, ataki lęku czy utrata apetytu. Układ *Sakikkū* jest przejrzysty, logiczny i spójny, swoją formą zbliżony do typowego tekstu medycznego¹⁹.

15 Por. U. S. Koch, op. cit.

16 Por. R. D. Biggs, op. cit., s. 13.

17 Por. ibidem, ss. 14–15.

18 Por. I. L. Finkel, *Adad-apla-iddina, Esagil-kin-apli, and the series SA.GIG* [w:] *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*, eds. E. Leichty, M. Dej Ellis, P. Gerardi, Philadelphia 1988, ss. 143–159.

19 Por. U. S. Koch, op. cit.

Šumma alamdimmû składa się z 27 tabliczek i zawiera wykaz symptomów i przewidywań opartych o fizjonomię chorego i jego cechy zewnętrzne²⁰. Zbiór podzielony jest na poszczególne podrozdziały obejmujące wygląd zewnętrzny kobiet i mężczyzn, skazy i znamiona na skórze, układ żył a nawet mimowolne odruchy²¹.

Osobną kategorię tekstów stanowiły tak zwane. teksty terapeutyczne, które były niejako połączeniem wiedzy z dziedzin wykonywanych przez *asû* i *āšipu*. Zawierały one instrukcje leczenia oraz przepisy dotyczące przygotowywania maści i eliksirów. Elikiry były zazwyczaj tworzone na bazie napojów z dodatkiem różnego rodzaju roślin, którym, bardziej lub mniej słusznie, przypisywano lecznicze właściwości. Czasami w opisie dodawano szczegółowe informacje dotyczące pory dnia lub miejsca, z którego należało pozyskać dany składnik. Były one przygotowywane na rozmaite sposoby (tłuczone, krojone, mielone, gotowane), a następnie mieszane z określonym płynem (piwo, wino, woda czy mleko). Niestety, część używanych gatunków roślin wciąż pozostaje dla nas zagadką. Reginald Campbell Thompson, brytyjski archeolog, autor między innymi słownika zawierającego asyryjskie określenia botaniczne, zaproponował tłumaczenie wielu słów w oparciu o analogie do medycyny ludowej stosowanej współcześnie w północnym Iraku²², choć są one wciąż przedmiotem dyskusji²³. Same teksty zbudowane były na zasadzie: jeśli pacjent posiada *takie* symptomy przygotuj *takie* lekarstwa w oparciu o *tę* recepturę. Część tego typu tabliczek odkrytych w Assur zostało opisanych jako własność Kišir-Assura, *āšipu* związanego ze świątynią Assura, co wskazuje, że stanowiły one część wiedzy, jaką egzorcyści musieli opanować w ramach swojej profesji.

Uzupełnieniem powyższych tekstów były *abnu šikinšu* oraz *šammu šikinšu*²⁴. Pierwszy z nich był wykazem znanych minerałów oraz ich terapeutycznych właściwości i możliwości wykorzystania do produkcji leków czy amuletów. Drugie zestawienie dotyczyło roślin. Można podejrzewać, że także *asû* w swojej pracy musiał opanować zawartą w nich wiedzę, choć przypisywane są w pierwszej kolejności *āšipu* ze względu na ich obecność w Podręczniku Egzorcyisty spisane go przez Esagil-kin-aplę w XI wieku przed naszą erą.

Oprócz diagnozowania i leczenia, *āšipu* przeprowadzał także rytuały ochronne i oczyszczające, takie jak *mīs-pî*, *pit-pî*, *bit rimki* czy jeden z najlepiej poznanych rytuałów przeciwko wiedźmom, czyli *maqlû*²⁵. W ich trakcie wykorzystywał cały szereg przedmiotów i materiałów, którym nadawano właściwości magiczne. Do oczyszczenia

20 Por. F. Rochberg, *The Heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*, Cambridge 2004, ss. 87–88.

21 Por. M. Popovic, *Reading the Human Body*, Brill 2007, ss. 72–85.

22 Por. R. C. Thompson, *A Dictionary of Assyrian Botany*, London 1949.

23 Por. R. D. Biggs, *Medicine, Surgery and Public Health in Ancient Mesopotamia* [w:] *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. 3, ed. J. M. Sasson, New York 1995, s. 6.

24 Por. ibidem. s. 13.

25 Por. U. S. Koch, op. cit.

stosowano głównie poświęconą wodę i różnego rodzaju oleje, choć nieobce były także okadzania za pomocą dymu uzyskiwanego z rozmaitych rodzajów drewna. Samo drewno oraz owoce także były obecne w niezbędniku egzorcysty – ze względu na nadane im właściwości apotropaiczne. Przede wszystkim ceniono sobie heban, jałowiec, tamaryszek i drzewo różane. Liczne teksty wymieniają właśnie te gatunki jako niezbędne przy wielu rytuałach. *Āšipu* posiadał także niewielkie, przenośne ołtarze wykonane zazwyczaj z trzciny, na których mógł składać ofiary, wykorzystywał też naczynia libacyjne i kadzielnice. Osobną kategorią były figurki wykonane z różnych materiałów, które zazwyczaj przedstawiały sprawcę nieszczęścia, jakie dotknęło pacjenta. Po zakończeniu rytuału otrzymywał on często amulet, który miał go chronić w przyszłości przed kolejnymi atakami.

Dobrze zachowanym przykładem takiego amuletu jest neoasyryjska zawieszka wykonana z brązu z przedstawieniami ułożonymi w kompozycji pasowej²⁶. Pas trzeci przedstawia leczoną osobę w otoczeniu *apkallu* – postaci obleczonych w rybie skóry, wiązanych z bogiem Ea. Poniżej wyobrażono demona Lamaštu, ściganego przez Pazuzu, występującego w tym kontekście w roli pozytywnej – jako chroniącego człowieka. Inne amulety mogły przyjmować postać prostych sznurów z przewleczonymi paciorkami, minerałami o właściwościach magicznych lub roślinami. Znane są także niewielkie przedstawienia dzikich zwierząt, które miały zapewnić noszącemu ochronę oraz amulety gliniane z zapisanymi na nich inkantacjami do bogów oraz imieniem pacjenta.

Sam rytuał składał się przede wszystkim z wypowiedzianych na głos inkantacji i modlitw oraz symbolicznych gestów wykonywanych nad pacjentem. Niezwykle ważne było także precyzyjne określenie daty odpowiedniej dla odprawienia danej ceremonii. Przykładowo, *maqlû* zawsze było przeprowadzane pod koniec miesiąca *abu* (przełom lipca i sierpnia)²⁷. Mogło to wynikać z wiary, iż wtedy duchy swobodnie poruszały się między światami. Znane są tabliczki, w których miesiąc ten wiązany jest z postacią Gilgamesza oraz podróżą do świata podziemnego²⁸.

Rytuały *mīs-pi* oraz *pit-pi*, czyli odpowiednio otwarcia ust i oczyszczenia ust, były zazwyczaj wykonywane łącznie. Wiązały się z poświęcaniem nowo stworzonego posągu bóstwa, który miał następnie trafić do świątyni. Sam rytuał otwarcia ust został zapożyczony bezpośrednio ze starożytnego Egiptu a następnie nieco przekształcony i dostosowany do mezopotamskich wierzeń. W Egipcie wykorzystywany był do kultu zmarłych. Najstarsze wzmianki o nim pochodzą z grobowca Metena (IV dynastia),

²⁶ Por. D. Schwemer, op. cit., Fig. 20.2.

²⁷ Por. T. Abusch, *Witchcraft Literature in Mesopotamia* [w:] *Babylonian World*, ed. G. Leick, New York 2011, s. 379.

²⁸ Por. idem, *Mesopotamian Anti-Witchcraft Literature. Texts and Studies, Part 1: The Nature of Maqlu. Its Character, Divisions and Calendrical Setting*, „Journal of Near Eastern Studies” 1974, Vol. 33, ss. 259–261.

świętyni Snefru oraz z Tekstów Piramid²⁹. Odprawiano go na posagach i mumiach, co miało sprawić, że dana osoba będzie w stanie przyjmować w zaświatach dary i pokarmy ofiarowywane jej przez żałobników. Za pomocą symbolicznych gestów oraz specjalnych narzędzi, takich jak noże *psš-kf*³⁰, *ntrwuj*³¹ lub dłut i siekierek, kapłan otwierał oczy, uszy i usta zmarłego, dzięki czemu można się było z nim komunikować³². Mieszkańcy Babilonii i Asyrii, zachowując tę ideę, zmienili obiekt rytuału na posąg boga, który był centralnym elementem kultu. Jego rekonstrukcja może być przeprowadzona jedynie w oparciu o zachowane teksty pisane, nie istnieją bowiem żadne znane przedstawienia figuralne. Najstarsze informacje na ten temat pochodzą z okresu Ur III³³. Wśród badaczy istnieje zgoda, że rytuał ten faktycznie został zapożyczony z Egiptu, a nie powstał niezależnie³⁴. Najwięcej wzmianek pochodzi z okresów neobabilońskiego oraz neoasyryjskiego.

Sam rytuał prowadzony był przez *āšipu* i trwał około dwóch dni³⁵. Rozpoczął się jeszcze w warsztacie, w którym wytworzono posąg. Następowały tam pierwsze rytury oczyszczające, a następnie statua była transportowana w procesji nad brzeg rzeki. Tam stawiano specjalnie przygotowane trony dla Ea, Szamasza i Asalluhiego, którzy w ten symboliczny sposób byli obecni w trakcie ożywiania nowego przedstawienia boga. Po licznych ofiarach z żywności następowało otwarcie ust za pomocą dłuta lub innego narzędzia. Kolejna procesja kierowała się do sadu lub ogrodu świątynnego, gdzie ponownie wystawiano trzy trony dla bogów. Seria kolejnych ofiarowań, oczyszczeń oraz samego otwarcia trwała często kilka godzin, po czym posąg przenoszony był do swojej świątyni. Tam, po ostatnich rytuałach oczyszczających, nowe bóstwo zasiadało w celli.

Cały proces był głęboko symboliczny i wiązał się być może z odwróceniem aktu twórczego³⁶. Miało to na celu oddzielenie posągu od ludzkiego pochodzenia, tchnięcie w niego życia. W trakcie rytuałów nad brzegiem rzeki rzemieślnik, stojąc obok

29 Por. S. Bjerke, *Remarks on the Egyptian Ritual of 'Opening the Mouth' and Its Interpretation*, „Numen” 1965, Vol. 12, s. 206.

30 Por. A. M. Roth, *The psš-kf and the 'Opening of the Mouth' Ceremony. A Ritual of Birth and Rebirth*, „Journal of Egyptian Archaeology” 1992, Vol. 78, s. 113.

31 Por. idem, *Fingers, Stars, and the 'Opening of the Mouth'. The Nature and Function of the ntrwuj-Blades*, „The Journal of Egyptian Archaeology” 1993, Vol. 79, ss. 57–59.

32 Por. R. Bjerre Finnestad, *The Meaning and Purpose of Opening the Mouth in Mortuary Context*, „Numen” 1978, Vol. 25, ss. 120–121.

33 Por. A. M. Roth, *Fingers, Stars, and the 'Opening of the Mouth': the Nature and Function of the ntrwuj-Blades*, „The Journal of Egyptian Archaeology” 1993, Vol. 79, s. 78.

34 Por. A. M. Blackman, *The Rite of Opening the Mouth in Ancient Egypt and Babylonia*, „The Journal of Egyptian Archaeology” 1924, Vol. 10, s. 59.

35 Por. V. A. Hurowitz, *The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb*, „Journal of the American Oriental Society” 2003, Vol. 123, ss. 149–153.

36 Por. ibidem, s. 150.

āšipu, głośno deklarował, że to nie on jest twórcą tego posągu, lecz sami bogowie. Narzędzia wykorzystane w tym procesie były wrzucane do rzeki tak, aby mogły powrócić do Abzu. Takie postrzeganie posągu, nie jako przedstawienie, ale jako żywego boga, widoczne jest także w tekstach mówiących o tym, jak należy postępować ze statuami uszkodzonymi. Jeśli *āšipu* uznał, że naprawy nie są już możliwe, martwy bóg był zawijany w tkaniny i wrzucany do rzeki, dzięki czemu mógł z powrotem stanąć przed ojcem Abzu, a następnie odrodzić się w kolejnym procesie tworzenia posągu w świecie ludzi³⁷. Rytuał otwarcia ust sprawiał, że kapłan nie składał ofiar przed martwym fragmentem skały, lecz przed żywą istotą, która mogła go zobaczyć i usłyszeć.

Rytuałem, który najbardziej przyczynił się do nadania *āšipu* miana egzorcyisty, jest *maqlû* czyli spalenie³⁸. Służył do ochrony przeciwko osobom oskarżanym o rzucanie czarów, takich jak wiedźmy (*kaššaptu*) czy czarownicy (*bel dababi*)³⁹. Jego przebieg jest dosyć dobrze poznany, dzięki czemu wiemy, jak mieszkańcy Mezopotamii postrzegali takie ataki. Największa kolekcja tekstów pochodzi z VII wieku przed naszą erą z Niniwy. Poza tym były także licznie odnajdowane w Assur, Nimrud, Uruk, Ur, Nippur, Babilonie czy w Sippar. Sam tekst często jest niezrozumiały i trudny w interpretacji. Podstawowa wersja *maqlû* składa się z ośmiu tabliczek inkantacji oraz jednej tabliczki opisującej przebieg rytuału. Odprawiany był zazwyczaj w nocy i trwał do rana. W rytuale brał udział przeważnie jedynie *āšipu* oraz pacjent. Nie jest pewne czy *apkallu*, przedstawiane na amuletach, ukazują faktyczne osoby asystujące w całym procesie, czy jedynie symbolicznie wskazują na obecność i pomoc opiekuńczych duchów Ea.

Prócz standardowych modlitw i składanych ofiar, kluczowym elementem tej ceremonii jest symboliczne zniszczenie wiedźmy, przełamanie jej zaklęć oraz odebranie mocy. Aby tego dokonać, *āšipu* przygotowywał wcześniej zestaw specjalnych przedmiotów, głównie figurek, amuletów i zawieszek⁴⁰. Figurki przedstawiające chorobę, klątwę lub samą wiedźmę były niszczone na różne sposoby, co miało bezpośrednio przełożyć się na żywą osobę stojącą za nieszczęściami spotykającymi pacjenta. Teksty szczegółowo wyliczają materiały, z których należy wykonywać tego typu przedstawienia. Najczęściej była to glina, воск, ciasto lub różne rodzaje drewna. W zależności od materiału, figurka była rozbijana, topiona, palona czy rzucona na pożarcie psom. Po zniszczeniu przedstawień *āšipu* odprawiał rytmy oczyszczające z wykorzystaniem roślin i amuletów apotropaicznych, które miały zapewnić bezpieczeństwo w przyszłości.

Sposoby traktowania symbolicznych wyobrażeń wiedźmy wyraźnie mają na celu sprawienie, aby nie było dla niej miejsca w świecie podziemnym. Palenie powoduje,

37 Por. ibidem, ss. 155–157.

38 Por. T. Abusch, *Witchcraft...*, s. 376.

39 Por. D. Schwemer, op. cit., s. 433.

40 Por. ibidem, ss. 379–383.

że duch zmarłego nie znajduje spoczynku po śmierci. Dowodzi tego fragment eposu *Gilgamesz, Enkidu i świat podziemny*, w którym Enkidu mówi Gilgameszowi, że dusze spalonych osób ulatują wraz z dymem do nieba i nie ma ich w zaświatach⁴¹. Podobnie postępował Assurbanipal II, paląc zwłoki pokonanych wrogów, aby nigdy nie mogli zaznać spokoju⁴². Rzucanie ciał na pożarcie zwierzętom także uniemożliwiało opracowanie rytuałów pogrzebowych. W ten sposób swoich przeciwników traktowali Esarhaddon i Assurbanipal, pozostawiając ich ciała sępom, odmawiając pochówku zgodnego z obrządkiem⁴³. Ostatecznie po zakończeniu rytuału uznawano, że pacjent został uwolniony od klątwy, a jej sprawca pozbawiony mocy.

Nieco podobnym w swojej formie rytuałem był *šurpu* (także spalenie), który oczyszczał z popełnionych grzechów i występków oraz przeciwdziałał klątwom⁴⁴. Wykorzystywano go, gdy dana osoba doświadczała niedoli z powodu zaniedbań religijnych, złamania tabu czy kontaktu z nieczystymi miejscami i osobami. *Āšipu* za pomocą inkantacji i zaklęć przenosił złe uczynki na zwykłe przedmioty, takie jak wełna, cebula czy daktyle, a następnie wrzucał do ognia, uwalniając pacjenta od ich wpływu. Proces spalania odgrywał jedynie niewielką rolę w całym rytuale. Kolejne tabliczki polecają także porzucanie przeklętych przedmiotów w dziczy lub na pustyni.

Tabliczki zawierające opis tego rytuału są o tyle ważne, że dzięki nim mamy wgląd w zasady życia społecznego w ówczesnej Mezopotamii. Tekst wymienia całą listę grzechów i tematów tabu, których przekroczenie może skutkować chorobą czy innym nieszczęściem zesłanym przez rozgniewanego boga. Wspomina między innymi o kłamstwie, cudzołóstwie, wyrzucaniu rodziny z własnego domu czy chociażby przekraczaniu progu sąsiada, nie będąc wcześniej zaproszonym⁴⁵.

Niepożądane działania duchów, o którym wspomniano powyżej, mogło także wynikać z zaniedbania obowiązku składania ofiar zmarłym członkom rodziny lub braku odpowiedniego pochówku. W takiej sytuacji ich figurki nie były niszczone, ponieważ symboliczny wymiar rytuału był zupełnie inny. *Āšipu* przygotowywał wcześniej różnego rodzaju pokarmy, którymi następnie karmił przedstawienia zmarłych, aby w ten sposób ugasić ich gniew⁴⁶. Następnie składano je w rodzinnym grobowcu lub budowano dla nich niewielką łódeczkę i puszczano wraz z biegiem rzeki, aby uspokojeni przodkowie mogli w ten symboliczny sposób dotrzeć do zaświatów.

41 Por. T. Abusch, *The Socio-Religious Framework of the Babylonian Witchcraft Ceremony Maqlû* [w:] *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, ed. T. Abusch, Winona Lake 2002, s. 13.

42 Por. ibidem s. 14.

43 Por. ibidem s. 15.

44 Por. W. Farber, *Witchcraft, Magic and Divination in Ancient Mesopotamia* [w:] *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. J. M. Sasson, New York 1995, s. 1899.

45 Por. D. Schwemer, op. cit., s. 429.

46 Por. ibidem, s. 430.

Istniała także seria stosunkowo krótkich rytuałów przeciwko omenom i złym znakom, zwanych *namburbû* (sumeryjskie NAM-BÚR-BI). Opierały się one na przekonaniu, że z boską pomocą można zmienić swój los i uniknąć zbliżającego się nieszczęścia⁴⁷. Obrzędy te miały niestandardowy charakter i cechowały się dużą różnorodnością w zależności od konkretnej sytuacji. Obywatele Asyrii i Babilonii żyli w świecie, w którym każde wydarzenie i spotkanie można było zinterpretować jako przynoszące pomyślność lub nieszczęście, nie dziwi więc ogromna liczba środków jakie stosowali, aby ich uniknąć lub wręcz przeciwnie, aby zapewnić sobie powodzenie. Niektóre z *namburbû* mogły być stosowane nawet bez wyraźnego omenu, dla zwykłego zapewnienia sobie przychylności i wsparcia danego boga.

Znana jest też specjalna kolekcja tekstów zwanych z sumeryjskiego ŠÀ.ZI.GA (tłumaczona na akadyjski jako *nîš libbi* ‘unoszenie serca’, choć słowo *libbu* bywa często używane w różnych kontekstach oznaczających centralną część ludzkiego ciała, a także jako określenie niemożności odbycia stosunku⁴⁸) dotycząca zabiegów i rytuałów mających zapewnić mężczyźnie potencję oraz poprawić kontakty seksualne z małżonką. Zapewne były one ściśle związane z instytucją małżeństwa i zakazane do stosowania poza nim⁴⁹.

Określenie „egzorcysta”, w odniesieniu do funkcji jaką pełnił *āšīpu*, stosowane jest przez większość badaczy umownie i nie można łączyć jego roli ze współczesnym wyobrażeniem egzorcysty obecnym w kulturze zachodniej. Bywa on także określany jako „mag”, „uzdrowiciel”, „wróżbita”, „lekarz” czy „znachor”. Oczywiście jest, że żadne z tych słów nie będzie w pełni oddawać charakteru profesji, jaką *āšīpu* pełnił w mezopotamskim społeczeństwie, tym bardziej że obecna wiedza na ten temat jest fragmentaryczna i opiera się jedynie na tekstach klinowych, które często są niekompletne lub niezrozumiałe. Słowo „egzorcysta” wydaje się jednak odpowiednie, gdyż spory zakres przeprowadzanych rytuałów wiązał się z ochroną przed atakami złych duchów, rozgniewanych zmarłych czy nieprzychylnych bogów.

Ogrom zachowanych tekstów klinowych oraz bogactwo mezopotamskiej kultury sprawiają, że nie sposób wymienić wszystkich rytuałów przeprowadzanych przez *āšīpu*. Ceremonie opisane powyżej to jedynie niewielki wybór tych, o których posiadamy najwięcej informacji. Ich pełne zrozumienie nadal przysparza jednak wielu problemów, głównie ze względu na liczne rozbieżności pomiędzy poszczególnymi wersjami, wynikające zapewne z różnic lokalnych oraz następujących z czasem zmian. Widać jednak wyraźnie, jak ważną rolę pełnił *āšīpu* w społecznościach zamieszkujących międzyrzecze w I tysiącleciu przed naszą erą, zarówno na płaszczyźnie duchowej, jak i fizycznej.

47 Por. W. Farber, op. cit., s. 1900.

48 Por. G. Leick, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London 2003, s. 295.

49 Por. W. Farber, op. cit., s. 1901.

Bibliografia

- Abusch T., *Mesopotamian Anti-Witchcraft Literature. Texts and Studies*, Part 1: *The Nature of Maqlû. Its Character, Divisions and Calendrical Setting*, „Journal of Near Eastern Studies” 1974, Vol. 33.
- Abusch T., *The Socio-Religious Framework of the Babylonian Witchcraft Ceremony Maqlû* [w:] *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, ed. T. Abusch, Winona Lake 2002.
- Abusch T., *Witchcraft Literature in Mesopotamia* [w:] *Babylonian World*, ed. G. Leick, New York 2011.
- Biggs R. D., *Medicine, Surgery and Public Health in Ancient Mesopotamia* [w:] *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. 3, ed. J. M. Sasson, New York 1995.
- Bjerke S., *Remarks on the Egyptian Ritual of ‘Opening the Mouth’ and Its Interpretation*, „Numen” 1965, Vol. 12.
- Bjerre Finnestad R., *The Meaning and Purpose of Opening the Mouth in Mortuary Context*, „Numen” 1978, Vol. 25.
- Black J., George A., Postgate N., *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden 2000.
- Blackman A. M., *The Rite of Opening the Mouth in Ancient Egypt and Babylonia*, „The Journal of Egyptian Archaeology” 1924, Vol. 10.
- Farber W., *Witchcraft, Magic and Divination in Ancient Mesopotamia* [w:] *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson, New York 1995.
- Finkel I. L., *Adad-apla-iddina, Esagil-kin-apli, and the series SA.GIG* [w:] *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*, eds. E. Leichty, M. DeJ Ellis, P. Gerardi, Philadelphia 1988.
- Geller M. J., *Incipits and Rubrics* [w:] *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*, eds. A. R. George, I. L. Finkel, Winona Lake 2002.
- Heeßel N., *Babylonisch-assyrische Diagnostics (Alter Orient und Altes Testament 43)*, Münster 2000.
- Hurowitz V. A., *The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb*, „Journal of the American Oriental Society” 2003, Vol. 123.
- Jean C., *La Magie Néo-Assyrienne en Contexte. Recherches sur le Métier d’Exorciste et le Concept d’Āšipūtu*, Helsinki 2006.
- Koch U. S., *The Āšipu – Healer and Diviner?* [on-line:] https://www.academia.edu/591778/The_Ashipu_-_Healer_and_Diviner [23.09.2017].
- Leick G., *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London 2003.
- Parpola S., *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, Helsinki 1993.
- Popovic M., *Reading the Human Body*, Brill 2007.
- Rochberg F., *The Heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*, Cambridge 2004.

Roth A. M., *Fingers, Stars, and the 'Opening of the Mouth'. The Nature and Function of the ntrwj-Blades*, „The Journal of Egyptian Archaeology” 1993, Vol. 79.

Roth A. M., *The psš-kf and the 'Opening of the Mouth' Ceremony. A Ritual of Birth and Rebirth*, „Journal of Egyptian Archaeology” 1992, Vol. 78.

Schwemer D., *Magic Rituals. Conceptualization and Performance* [w:] *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, eds. K. Radner, E. Robson, Oxford 2011.

Thompson R. C., *A Dictionary of Assyrian Botany*, London 1949.

Streszczenie

Rytuály ochronne i leczące stanowiły dla mieszkańców Mezopotamii niezwykle istotną część życia. Demony, potwory, duchy i czarownice stanowiły dla ludzi nieustanne zagrożenie, przed którym musieli się chronić lub przeciwdziałać wyrządzonym już szkodom. Pomagała im w tym wyspecjalizowana grupa uczonych zwanych *āšipu*, łącząca w sobie cechy egzorcystów i lekarzy. Posiadali szeroką wiedzę, która została spisana w kompendiach, takich jak *Sakikkū* czy *Šumma alamdimmu*. Skomplikowane rytuały musiały być odprawiane o odpowiednich porach roku, miesiąca i dnia, w określonym miejscu i z wykorzystaniem przedmiotów, posiadających magiczną moc. Szczegóły dotyczące działalności *āšipu* mogły zostać poznane dzięki rozległym archiwom listów, ksiąg i dokumentów odkrytych w bibliotekach starożytnych mezopotamskich miast. Z glinianych tabliczek badaczom udało się odczytać informacje dotyczące m.in. rytuałów *maqlū* i *šurpu* skierowanych przeciwko wiedźmom i czarownikom, rytuału otwarcia ust oraz wielu innych, które miały na celu wygnanie złego ducha, wyleczenie choroby czy zapewnienie pomyślności.

Summary

Āšipu. Exorcists and Their Rituals in Mesopotamia in 1st Millennium BC

Protective and therapeutic rituals were a very important part of life in ancient Mesopotamia. Demons, ghosts, and witches were a real threat, from which ordinary people had to protect themselves. They were assisted by a specialized group of scholars called “āšipu,” which combined the characteristics of exorcists and physicians. They had extensive knowledge, which has been gathered in such collections as “Sakikkū” or “Šumma alamdimmû.” Intricate rituals had to be conducted at the appropriate time of the year, month and day, in a particular place and with the use of objects that possessed magical power. The details of āšipu’s activities could be known through extensive archives of letters, books, and documents discovered in ancient libraries of Mesopotamian cities. From the clay tablets, researchers were able to read information about rituals such as maqlû, šurpu, the ritual of the opening of the mouth and many others that were aimed at exorcising the evil spirit, curing disease or ensuring prosperity.

Katarzyna Kleczkowska

Uniwersytet Jagielloński

MAGICZNE I APOTROPAICZNE WŁAŚCIWOŚCI HIENY W *HISTORII NATURALNEJ* PLINIUSZA STARSZEGO

Hiena należy do zwierząt, które doczekały się w naszej kulturze co prawda bogatej, jednak jednoznacznie negatywnej symboliki¹. Mimo że nie występuje naturalnie w Europie, jest stale obecna w języku, literaturze czy filmie – jako ucieleśnienie tchórzostwa, hipokryzji i zdradzieckiej natury. Nie inaczej było w antycznej Grecji i Rzymie, w których kulturach odgrywała zbliżoną rolę, choć – podobnie jak współcześnie – znano ją przede wszystkim z opowieści lub sporadycznych pokazów. W oczach starożytnych hiena miała jednak jeden atut, którego próżno szukać we współczesnej europejskiej symbolice: była postrzegana jako zwierzę o potężnej magicznej mocy.

W starożytności ową zwierzęcą moc próbowano zaprząć na użytek człowieka, jak dowiadujemy się z licznych tekstów oraz kilku ciekawych artefaktów². Niewielkie stworzenia, na przykład ptaki, przywiązywano żywcem do talizmanów, a większe zabijano i używano fragmentów ich ciał lub wydzielin do sporządzenia amuletu lub maści. Chociaż hiena nie była tak popularnym źródłem magicznych specyfików, jak zwierzęta żyjące w Grecji i Italii, w antycznych tekstach możemy znaleźć kilka wzmianek o amuletach i remediach pozyskanych z tego ssaka. Najdłuższą i najciekawszą z nich jest lista magicznych zastosowań hieny zawarta w *Historii naturalnej* Pliniusza Starszego³.

- 1 Przez „naszą” mam na myśli kulturę zachodnią; w Afryce, w rejonach naturalnego występowania hieny, ma ona znacznie bardziej ambiwalentną symbolikę. Por. J. W. Frembgen, *The Magicality of the Hyena. Beliefs and Practices in West and South Asia*, „Asian Folklore Studies” 1998, Vol. 57, No. 2, s. 333.
- 2 Jednym z najstarszych znalezisk dotyczących magii w Grecji jest terakotowy krążek z VIII wieku p.n.e. z figurkami ptaków (krętogłowych), używany – jak możemy wnioskować z zachowanych tekstów – do magii miłosnej. Krętogłowy, w sytuacji zagrożenia, wiją się w nietypowy sposób, co Grecy najprawdopodobniej uznawali za wyszukany taniec godowy. Przypuszczalnie niegdyś do krążka przyczepiano żywe ptaki, które z czasem zastąpiono figurkami. Por. D. Ogden, *Animal Magic* [w:] *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, ed. G. L. Campbell, Oxford 2014, ss. 295–296.
- 3 Krótkie wzmianki na temat używania lub sprzedaży specyfików z hieny możemy także odnaleźć w *Wojnie domowej* Lukana oraz *Edykcje Dioklecjana o cenach towarów wystawionych na sprzedaż*

Celem niniejszego artykułu jest analiza tego źródła, ze szczególnym uwzględnieniem przepisów i amuletów o charakterze apotropaicznym. Aby umożliwić czytelnikowi pełne zrozumienie znaczenia i funkcji tych specyfików, sporą część szkicu poświęciłam wprowadzeniu do zagadnienia, a zatem przedstawieniu biologicznej specyfiki hieny, jej symboliki w starożytnej kulturze oraz źródeł, z których korzystał Pliniusz, tworząc listę magicznych zastosowań tego zwierzęcia. W dalszej części tekstu opisuję także związki pomiędzy rzeczywistymi właściwościami hieny, jej wizją w kulturze oraz rolą w magii. Spróbuję również odpowiedzieć na pytanie, czy specyfiki pozyskane z ciała hieny rzeczywiście mogły być stosowane w Italii.

Problem z terminologią

W języku greckim i łacińskim istniało kilka terminów, które mogły oznaczać hienę. Słowem, od którego pochodzi polska nazwa, jest grecki wyraz *hyaina* (łac. *hyaena*), pojawia się ono po raz pierwszy u Herodota, który lapidarnie wymienia zwierzęta zamieszkujące Libię⁴. Być może w czasach Homera hieny określano po prostu jako „psy” (*kynes*), co tłumaczyłoby częsty w *Iliadzie* wątek psów pożerających ludzkie zwłoki⁵. Innym terminem na określenie hieny, stosowanym tylko przez Arystotelesa, jest *glanos*⁶, który Stagiryta zasłyszał najprawdopodobniej podczas swojego pobytu w Azji Mniejszej⁷. Najwięcej problemów budzi jednak termin *krokottas/krokouttas* (łac. *corocottal/crocottal/crocuta*) – pojawiający się w źródłach na określenie istoty fantastycznej lub hybrydalnej, na przykład mieszańca psa i wilka⁸ bądź hieny i lwa⁹. Wyraz ten najprawdopodobniej pochodzi od sanskryckiego terminu *krosztuka*, który oznaczał szakala złocistego¹⁰. Wiele opisów tego na poły fantastycznego stworzenia budzi jednak skojarzenia z pewnymi cechami hieny cętkowanej, co wskazuje, że przynajmniej część źródeł odnosi się do rzeczywistego zwierzęcia. Hiena cętkowana jest zresztą od kilku lat w polskiej taksonomii określana mianem krokuty (*Crocuta*

(analizowanych w przedostatnim rozdziale niniejszego tekstu). Niezwykle właściwości hieny opisywane są także w starożytnych zbiorach tekstów magicznych: *Kyranidesie* oraz *Papyri Graecae Magicae*.

4 Por. Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2002, 4.192.

5 Por. C. Franco, *Shameless. The Canine and the Feminine in Ancient Greece*, transl. M. Fox, Oakland 2014, s. 207, przyp. 10.

6 Por. Arystoteles, *Zoologia*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1982, 594a31.

7 Jak informuje Michał z Efezu, średniowieczny komentator Arystotelesa, w rejonie Efezu hienę nazywano *gannos* (por. H. Funk, *Hyena. On the Naming and Localisation of an Enigmatic Animal*, München 2010, s. 21, przyp. 58).

8 Por. Strabo, *The Geography*, transl. H. L. Jones [on-line:] <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/home.html> [30.06.2018], 16.4.16.

9 Por. Pliniusz, *Naturalis Historia*, [on-line:] http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/home.html [30.06.2018], 8.72, 8.107.

10 Por. H. Funk, op. cit., s. 21.

crocuta), która to nazwa nawiązuje do jej mitycznej przodkini i pozwala ją odróżnić od jej trzech żyjących współcześnie kuzynów – hieny pręgowanej (*Hyaena hyaena*), hieny brunatnej (*Hyaena brunnea*) oraz protela grzywiastego (*Proteles cristatus*).

Biologiczna specyfika hieny

Hieny mają charakterystyczny wygląd: masywną szyję, kark i przednie kończyny, które kontrastują z krótkimi tylnymi nogami – wszystko to sprawia, że wydają się one kulic i garbić, co prawdopodobnie wpłynęło na ich kulturową wizję jako zwierząt tchórzliwych i płochliwych. Wizja ta nie ma wiele wspólnego z rzeczywistością: hieny, zwłaszcza krokuty, są nie tylko padlinożercami, ale i aktywnymi myśliwymi, które w stadach potrafią – jeśli mają pewność zwycięstwa – odgonić od zdobyczy nawet tak potężnego rywała, jak lew.

Hieny słyną z potężnych szczęk, za pomocą których łamią kości zdobyczy, aby pozyskać z nich szpik. Jednym ukąszeniem w kark potrafią zabić psa, nie naruszywszy nawet jego skóry. Chociaż przypadki ataków hien na ludzi są rzadkie, zdarzają się – zwłaszcza nocą – i dotyczą szczególnie dzieci śpiące na zewnątrz domostwa. Hieny, jako padlinożercy, nie gardzą ludzkimi zwłokami i zapewne są nawet zdolne wykopać je z płytkiego grobowca, co znajduje odzwierciedlenie w kulturze¹¹. Uchodzą także za zwierzęta zdolne pożreć wszystko¹².

Spśród żyjących współcześnie czterech gatunków hienowatych (krokuta cętkowana, hiena pręgowana, hiena brunatna i protel grzywiasty), starożytni Grecy i Rzymianie spotykali najprawdopodobniej tylko dwa pierwsze¹³. Najbardziej rozpowszechnionym gatunkiem była w starożytności hiena pręgowana, występująca często w Afryce i Azji aż po Indie, dobrze znana Grekom z Azji Mniejszej. Charakterystycznym elementem jej wyglądu była potężna grzywa, która kojarzyła się Grekom z grzywą na plecach dzikiej świni – stąd jej nazwa: *hyaina*, czyli żeńska forma od *hys* ('dzika świnią'). Krokuta cętkowana była przez Greków i Rzymian spotykana znacznie rzadziej. Chociaż zamieszkiwała Eurazję w okresie plejstocenu, wyginęła na tym kontynencie około 13–11 tysięcy lat temu i w starożytności występowała już tylko na terenie Afryki¹⁴.

Krokuty wyróżniają się na tle innych hien nie tylko wielkością. Osiągają nawet 90 centymetrów w kłębie, przy czym znacznie większe i agresywniejsze są samice,

11 Por. Plinius, op. cit., 8.105–107.

12 Por. J. W. Frembgen, op. cit., s. 334.

13 Poeta Oppian wskazuje na dwa rodzaje hieny (obie określając mianem *hyaina*), z których pierwszą można identyfikować z hieną pręgowaną, a drugą z krokutą cętkowaną (*Cynegetica* [on-line:] <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Oppian/home.html#Cynegetica> [30.06.2018], 3.262–292).

14 Por. M. C. Stiner, *Comparative Ecology and Taphonomy of Spotted Hyenas, Humans, and Wolves in Pleistocene Italy*, „Revue de Paléobiologie” 2004, No. 2, s. 781.

zajmujące dominującą pozycję w hierarchii stada. Krokuta ma sierść płowej barwy (z widocznymi cętkami) i mniej wystającą grzywę niż inne hienowate, za to posiada bogatsze uzębienie, dzięki któremu jest w stanie nie tylko jeść padlinę, ale i aktywnie polować. Najciekawsza jednak jest budowa genitaliów samicy: posiada ona tak zwany pseudopenis, co oznacza, że jej łechtaczka wielkością, kształtem i ułożeniem w ciele do złudzenia przypomina męski organ rozrodczy i jest zdolna do erekcji. Jako jedyna samica ssaka krokuta nie posiada również zewnętrznego otworu pochwy – jej wargi sromowe są uformowane na kształt worka mosznowego. Właściwość ta (której funkcji do dziś nie udało się badaczom jednoznacznie ustalić)¹⁵ sprawia, że niespecjaliście bardzo trudno jest odróżnić płęć zwierzęcia – nawet z bliska.

Krokuta posiada także cechę niezwykle niepokojącą dla ludzkiego obserwatora – jeden z wydawanych przez nią odgłosów do złudzenia przypomina chichot człowieka. Jego rola jest jednak znacząco różna od ludzkiego śmiechu – prawdopodobnie przekazuje on całe spektrum informacji, od wieku chichoczącego po jego pozycję w stadzie¹⁶.

Hiena w kulturze

Nietypowe względem innych zwierząt cechy hienowatych, a zwłaszcza krokuty, powodują, że w wielu kulturach zwierzęta te obrosły fascynującymi legendami. Sam fakt ich padlinożerności czyni z nich istoty pośrednie, mediatorów pomiędzy światem żywych i zmarłych. W wierzeniach niektórych kultur afrykańskich to właśnie hiena jest odpowiedzialna za śmiertelność człowieka, chciała bowiem pożerać ludzkie zwłoki¹⁷. Nie bez znaczenia jest również fakt, że jest to zwierzę pustynne oraz nocne, a zatem kojarzące się z siłami destrukcji.

Jednym z najpopularniejszych starożytnych wierzeń dotyczących hieny było przekonanie, że regularnie zmieniają one swoją płęć¹⁸. Wyrosło ono, jak można się domyślać,

15 Krokuty żyją w matriarchalnych, silnie zrytualizowanych społecznościach. Najpopularniejsza hipoteza głosi, że żeński pseudopenis odgrywa kluczową rolę w rytualnych powitaniach pomiędzy krokutami (por. M. L. East, H. Hofer, W. Wickler, *The Erect 'Penis' Is a Flag of Submission in a Female-Dominated Society. Greetings in Serengeti Spotted Hyenas*, „Behavioral Ecology and Sociobiology” 1993, Vol. 33, No. 6, ss. 355–370). Należy przy tym zaznaczyć, że biologiczny koszt tak zbudowanego organu jest ogromny: zdecydowana większość pierwszych szczeniąt krokuty rodzi się martwych lub umiera zaraz po porodzie z powodu niedotlenienia. Więcej na temat charakterystyki tego organu – por. N. J. Place, S. E. Glickman, *Masculinization of Female Mammals. Lessons from Nature* [w:] *Hypospadias and Genital Development*, ed. L. S. Baskin, San Francisco 2012, ss. 243–253.

16 N. Mathevon, A. Koralek, M. Weldele, S. E. Glickman, F. E. Theunissen, *What the Hyena's Laugh Tells. Sex, Age, Dominance and Individual Signature in the Giggling Call of Crocuta crocuta*, „BMC Ecology” 2010, Vol. 10, ss. 1–16.

17 Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2008, s. 189.

18 Por. Klaudiusz Elian, *O właściwościach zwierząt*, tłum. A. M. Komornicka, Warszawa 2005, 1.25; Owidiusz, *Przemiany*, tłum. A. Kamińska, Wrocław 1997, 15.410.

właśnie z trudności w rozpoznaniu płci krokuty, chociaż nie bez znaczenia pozostaje jej mediacyjny charakter, który również wiąże się ze zmiennopłciowością¹⁹. To samo źródło ma zapewne inne przekonanie, podzielane przez niektórych autorów – że hieny są z natury hermafrodytami²⁰. Podobne zresztą wierzenie można odnaleźć w kulturach afrykańskich²¹. Istotne jest jednak, że wyłącznie krokuta posiada charakterystyczny pseudopenis, podczas gdy genitalia hieny pręgowanej niczym się nie wyróżniają na tle większości ssaków. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy starożytni do tego stopnia mylili dwa gatunki hieny, że cechy krokuty zaczęły być przypisywane także jej pasiastej kuzynce, czy w przypadku tej drugiej większe znaczenie odgrywała jej mediacyjna symbolika niż cechy biologiczne.

Według innego popularnego w starożytności wierzenia, hiena potrafi naśladować ludzką mowę. Przekonanie to wyrosło – jak można się domyślać – ze wspomnianej wyżej cechy krokuty, mianowicie głosu, który przypomina ludzki śmiech. Pliniusz podaje, że hiena jest w stanie nauczyć się ludzkiego imienia, aby go następnie przywołać, zwabić i zagryźć²². W tej legendzie zapewne połączony został wątek hieny naśladowującej głos ludzki i przebiegłego myśliwego, atakującego pojedynczych ludzi nocą, z zasadzki. Ciekawym wierzeniem jest również przekonanie, cytowane nawet przez Arystotelesa, jakoby hiena miała także zwabiać psa, naśladowując odgłos człowieka wymiotującego²³. Pies, sądząc, że w pobliżu jest człowiek, podbiega, a wówczas hiena z łatwością chwytą go i pożera²⁴.

W starożytnych opowieściach hiena przejawia także magiczne zdolności. W czasie pełni Księżyca miała ona rzucać na psa swój cień, a wówczas zwierzę to przestawało szczeleć i urzeczony podążało za nią, która mogła z nim zrobić, co zechciała²⁵. Opowieść ma zapewne arabskie źródło – w kulturze tej znana jest opowieść o hienie, która rzucając cień na psa, sprawiała, że stawał się on głuchy i ślepy, dopóki sprawczyni nie porwała owcy ze stada²⁶. Według Pliniusza wierzono, że kiedy hiena okrąży dowolne zwierzę trzy razy, staje się ono jakoby przykute do danego miejsca mocą magii²⁷. Szczególną moc miała posiadać lewa łapa hieny: wystarczyło, żeby musnęła nią dane zwierzę, a to wpadało w senność i odrętwienie, dzięki czemu z łatwością je dusiła²⁸.

19 Por. A. Szyjewski, op. cit., s. 188.

20 Por. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1979, 757a2–4; idem, *Zoologia*, 579b; Pliniusz, op. cit., 8.105.

21 Por. J. W. Frembgen, op. cit., s. 340.

22 Por. Pliniusz, op. cit., 8.105; Klaudiusz Elian, op. cit., 7.22.

23 Por. Arystoteles, *Zoologia*, 594b.

24 Por. Klaudiusz Elian, op. cit., 7.22.

25 Por. ibidem, 6.14, 3.7; Pliniusz, op. cit., 8.105.

26 Por. J. W. Frembgen, op. cit., s. 338.

27 Por. Pliniusz, op. cit., 8.105.

28 Por. Klaudiusz Elian, op. cit., 6.14.

Pliniusz opisuje hienę jako zwierzę najbardziej cenione przez magów (łac. *magi*), a to ze względu na jej czarodziejskie właściwości oraz wspomnianą umiejętność oszukiwania i zwabienia człowieka²⁹. W ujęciu magów hiena ukazuje się zatem nie tyle jako zwierzę przerażające i pogardzane, ale potężne i godne szacunku, czego najlepszym dowodem jest jego umiejętność zapanowania nad ludzkim umysłem, budząca zresztą skrajnie różne opinie: jak już wspomniałam, w folklorze była generalnie postrzegana jako świadectwo złego i oszukańczego charakteru hieny, ale już u Porfiriusza – aktywnego propagatora wegetarianizmu – podawana jest jako przykład nadzwyczajnej inteligencji, co stanowiło argument przeciwko stoikom, odmawiającym zwierzętom jakichkolwiek zdolności umysłowych³⁰.

Źródła Pliniusza

Fragment dotyczący apotropaicznych zastosowań części hieny należy do szerszego rozdziału *Historii naturalnej*, poświęconego magii. Pliniusz, opisując magów, nie używa rdzennego łacińskiego terminu *veneficus*, oznaczającego czarownika, ale obcego zarówno dla greki, jak i łaciny terminu *magus* (gr. *magos*). Kim byli *magi*? Jak tłumaczy Apulejusz, w języku łacińskim istniały dwa znaczenia tego terminu – po pierwsze, *magus* miał być perskim słowem oznaczającym kapłana, czyli ‘człowieka sprawującego kult religijny ustanowiony przez Zoroastra’; po drugie, w bardziej potocznym znaczeniu, *magus* to ‘człowiek, który jest w stanie rozmawiać z bogami’, dzięki czemu, mocą specjalnych zaklęć, osiąga wszystko, czego zapragnie³¹. Jak uważa James B. Rivers, te dwa znaczenia są w gruncie rzeczy bardzo do siebie zbliżone, oba bowiem zakładają, że mag to człowiek komunikujący się z bóstwem; zasadniczą różnicą pomiędzy pierwszym a drugim rozumieniem terminu *magus* jest zatem przypisywana mu waloryzacja: mag-kapłan jest postrzegany jako postać świętobliwa i dostojna, natomiast mag-czarownik – negatywna, posługująca się tajemnymi mocami w służbie własnych zachcianek³².

Pliniusz, używając terminu *magi*, odwołuje się do drugiego znaczenia, opisując tę grupę jako z jednej strony znachorów, posiadających sporą wiedzę na temat magiczno-leczniczych właściwości poszczególnych roślin czy zwierząt, a z drugiej – czarowników, przed których *insidiae* (czyli ‘intrygami’, ‘pułapkami’ lub ‘atakami’) należy

29 Por. Plinius, op. cit., 28.92.

30 Por. Porfiriusz z Tyru, *O wegetarianizmie*, tłum. E. Osek, Kraków 2018, 3.4.5.

31 Por. Apuleius, *Apologia czyli W obronie własnej księga o magii*, tłum. J. Sękowski, Warszawa 1975, 25.9–26.2.

32 Por. J. B. Rives, *Magus and its Cognates in Classical Latin* [w:] *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept. – 1 Oct. 2005*, eds. R. L. Gordon, F. M. Simón, Leiden–Boston 2010, s. 55.

się bronić, często za pomocą części tych samych roślin czy zwierząt. Warto przy tym zaznaczyć, że stosunek samego Pliniusza do magów jest dość ambiwalentny: z jednej strony z encyklopedyczną drobiazgowością wypisuje on poszczególne magiczne zalecenia, z drugiej niejednokrotnie daje wyraz swojemu negatywnemu nastawieniu do *magi* i sceptycyzmowi wobec realnej mocy ich działań³³.

Pliniusz, zgodnie z tradycją, opisuje magię jako sztukę pochodząca z Persji czy ogólniej – ze Wschodu³⁴. Opisywane przez niego rośliny o magicznych właściwościach są bowiem najczęściej wschodniego pochodzenia³⁵. Jak sam wspomina w krótkim fragmencie, pierwszymi, którzy w jego części świata nauczali o niezwykłych właściwościach ziół, byli pitagorejczycy oraz Demokryt, którzy wiedzę tę przejęli od *magi*³⁶. Jak dowodzi Matthew Dickie, źródłami, z których korzystał Pliniusz, były najprawdopodobniej hellenistyczne pseudoepigrafy – teksty na temat magicznego zastosowania ziół, części zwierząt oraz kamieni, krążące jako dzieła Pitagorasa oraz Demokryta. Teksty te, jak wierzone, przedstawiały „wiedzę magów” i były zgodne z grecko-rzymskim postrzeganiem *magi* jako barbarzyńskich filozofów, wśród których miały studiować ikoniczne postaci greckiej filozofii, takie jak Pitagoras czy Demokryt³⁷.

Pozostaje pytanie, kto był rzeczywistym autorem tych tekstów i z jakich korzystał źródeł. Prawdopodobnie na początku łańcucha uczonych kompilujących wiedzę z zakresu starożytnej magii znajdował się Bolos z Mendes, zhellenizowany Egipcjanin żyjący około II wieku przed naszą erą³⁸. Był jednym z pierwszych encyklopedystów, który zgromadził potężny zbiór przepisów magicznych w porządku alfabetycznym. Należał on do grona intelektualistów piszących o magii, samemu jej nie uprawiając, chociaż zapewne dokonując sporadycznych własnych eksperymentów (głównie alchemicznych). Jego dzieła, dziś niezachowane, zgodnie ze świadomą polityką Bolosa, przypisane zostały Demokrytowi.

Wciąż jednak pozostaje pytanie, z jakiej tradycji korzystał Bolos. Nie była to magia grecko-rzymska, większość roślin i zwierząt używanych w tych przepisach nie występowała bowiem naturalnie w tej części świata. Do tej pory udało się ustalić pochodzenie tylko jednego działania magicznego z całej *Historii naturalnej*, które

33 Por. np. Plinius, op. cit., 28.85–86; J. B. Rives, op. cit., ss. 62–63.

34 Na początku księgi 30. Pliniusz pisze, że magia narodziła się w Persji wraz z Zoroastrem. Wiąże ją jednak także z innymi częściami świata, m.in. Tracją (Orfeusz) oraz Galią i Brytanią (Druidzi).

35 Por. J. B. Rives, op. cit., s. 64, przyp. 36.

36 Por. Plinius, op. cit., 24.156; J. B. Rives, op. cit., s. 64.

37 Por. J. B. Rives, op. cit., s. 64.

38 Por. M. W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London 2003, ss. 113–118. Dickie zauważa, że część przepisów magicznych mogła także pochodzić od Hermipposa ze Smyrny (III/II w. p.n.e.).

okazało się babilońskie (znaleziono je także na tabliczce klinowej)³⁹. Sam Bolos raczej nie czytał klinów – przekład był zapewne dziełem anonimowego poddanego Seleucydów, znającego pismo klinowe lub przepisy przetłumaczone wcześniej na aramejski⁴⁰. Jakiego pochodzenia są przepisy związane z magicznymi właściwościami hieny – nie wiadomo. Niewykluczone jednak, że przynajmniej część informacji dotyczących hieny zaczerpnął Bolos z rodzimej egipskiej tradycji, co tłumaczyłoby podobieństwo pewnych wyobrażeń u Pliniusza i w folklorze afrykańskim. Zapewne były w nich także elementy dodane przez greckich i rzymskich kompilatorów – bynajmniej nie bazujące na wiedzy na temat zwierzęcia, ale raczej celowo przejawiające pierwotne źródła celem zainteresowania słuchaczy. Jest wysoce prawdopodobne, że gromadzenie i cytowanie egzotycznych przepisów magicznych nie miało na celu zastosowań praktycznych – ich podstawową funkcją było zapewne wywarcie wrażenia na słuchaczach⁴¹.

Apotropaiczne właściwości hieny

Jednym z fragmentów, w których najlepiej widać ambiwalentny stosunek Pliniusza do *magi*, jest właśnie rozdział poświęcony magicznym zastosowaniom części ciała hieny. Zajmuje on znaczną część księgi dwudziestej ósmej *Historii naturalnej* (rozdziały 92–106) i jest jednym z najdłuższych rozdziałów poświęconych konkretnemu zwierzęciu w dziele Pliniusza. Chociaż fragment ten był już kilkakrotnie analizowany przez badaczy, zwłaszcza Daniela Ogdena⁴², do tej pory stosunkowo małą uwagę poświęcono częściom dotyczącym apotropaicznych funkcji hieny. Chociaż nie są w tym rozdziale tak często wspomniane, jak choćby właściwości medyczne, warto przyjrzeć im się bliżej.

Hiena, jak dowiadujemy się od Pliniusza, była źródłem skutecznych amuletów przeciwko urokom oraz działaniu magów. Jest to o tyle interesujące, że Pliniusz także w tym kontekście używa terminu *magi*. Magowie są zatem zarówno atakującymi czarnoksiężnikami, jak i autorytetami w magii, znającymi skuteczne amulety przeciwko tym atakom. Hiena – jak już wspominałam – w otwarciu do rozdziału jest zresztą przedstawiona jako najbardziej ceniona przez magów spośród wszystkich zwierząt⁴³.

Przed złowrogim działaniem *magi*, jak informuje nas Pliniusz, chroni posmarowanie drzwi krwią hieny. Ciekawe, że Pliniusz w tym miejscu zamieszcza dokładny opis, czego nie mogą zrobić magowie, jeśli dany człowiek skorzysta z ochrony zapew-

39 Jest to zaklęcie zmuszające niewierną żonę do wypowiedzenia imienia swojego kochanka (por. ibidem, ss. 116–117).

40 Por. ibidem, s. 117.

41 Por. ibidem, s. 118.

42 Por. D. Ogden, *Animal Magic...*, ss. 296–300; idem, *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford 2009, ss. 46–48.

43 „Hyaenam Magi ex omnibus animalibus in maxima admiratione posuerunt” (Plinius, op. cit. 28.92).

nianej przez ów specyfik: „nie będą mogli przywoływać bogów ani prowadzić z nimi konwersacji, niezależnie od tego, czy użyją do tego lampki olejnej, miseczki, wody, kuli czy jakiegokolwiek innego sposobu”⁴⁴. Fragment ten pozwala na wyobrażenie sobie, jak wygląda korzystanie z czarnoksięskich mocy przez magów – zgodnie z definicją zaproponowaną przez Apulejusza, mag stosuje swoje moce dzięki umiejętności rozmawiania z bogami. Bez niej, jak można się domyślić, jest całkowicie bezsilny, a zatem – uniemożliwiając kontakt *magi* z bogami za pomocą krwi hieny – całkowicie przeciwdziała się potencjalnemu atakowi. Przeciwno *insidiae* ze strony magów skuteczny jest także, zdaniem Pliniusza, kał lub niedojedzone kości pozostawione przez hienę w momencie, kiedy została zabita⁴⁵. Znaczącą rolę odgrywa zatem moment złapania hieny, w którym określony artefakt nabiera mocy magicznej (o czym dalej). Jeżeli natomiast chodzi o urok (*fascinationes*), to chroni przed nim skóra z czoła hieny⁴⁶. Wynika to zapewne z przekonania, że czoło jest miejscem najbliższym oczom, a to właśnie one wysyłają urok (tak zwane złe oko). Wreszcie, ścięgnię z nerek hieny, wypite z winem, mają kuracjuszowi przywrócić płodność odebraną przez czarnoksięstwo⁴⁷.

Amulety z różnych części ciała hieny można także stosować jako ochronę przez trzema gatunkami zwierząt. Pierwszą funkcją apotropaiczną hieny, o której wspomina Pliniusz w swoim rozdziale, jest obrona przed panterą. Wynika to z przekonania, jakoby pantera ponad wszystko bała się właśnie hieny⁴⁸. Nie dziwi zatem, że nawet najmniejszy fragment skóry hieny jest traktowany jako niezwykle silny środek obronny przeciwko panterze, która nigdy nie ośmieli się zbliżyć do noszącego ją człowieka.

Części ciała hieny działają odstraszaюще także na inne zwierzęta. Podpalony tłuszcz hieny zmusza do ucieczki węże⁴⁹, w tym jednak przypadku magiczne właściwości odgrywają mniejsze znaczenie – ważny jest raczej sam efekt podpalenia i spowodowania dymu, ponieważ – jak wierzono – węże, jako podłużne zwierzęta, mają bardzo wąskie drogi oddechowe, które łatwo mogą się zatkać. Znacznie ciekawszy jest fragment, w którym Pliniusz opisuje, że ci, którzy trzymają język hieny w bucie pod stopą, nie zostaną obszczekani przez psy⁵⁰. Jak napisałam wyżej, hiena była postrzegana jako zwierzę mogące rzucić czar na psy – trudno jednak stwierdzić, co dokładnie oznacza

44 „Sanguinem cum polenta sumptum torminibus; eodem tactis postibus ubicumque Magorum infestari artes, non elici deos nec conloqui, sive lucernis sive pelvi sive aqua sive pila sive quo alio genere temptetur” (ibidem, 28.104).

45 „Excrementa sive ossa reddita, cum interematur, contra magicas insidias pollere” (ibidem, 28.105).

46 „Frontis corium fascinationibus resistere” (ibidem, 28.101).

47 „Renium nervos potos in vino cum ture fecunditatem restituere ademptam veneficio” (ibidem, 28.102). Ogden dopuszcza alternatywne tłumaczenie *veneficium*, w którym zamiast czarnoksięstwa (*witchcraft*) pojawia się zatrucie (*poisoning*) – por. D. Ogden, *Magic, Witchcraft...*, s. 47.

48 „Praecipue pantheris terrori esse traditur, ut ne conentur quidem resistere, et aliud e corio eius habentem non adpeti” (Plinius, op. cit., 28.93).

49 „Adipe accenso serpentes fugari dicunt” (ibidem, 28.99).

50 „Qui linguam in calciamento sub pede habeant, non latrari a canibus” (ibidem, 28.100).

owa ochrona przed „obszczekaniem”. Być może szczekanie było przez starożytnych postrzegane jako nawyk, który najtrudniej u psa poskromić – język hieny działałby tu zatem jako potężny artefakt, zmuszający psy do całkowitego posłuszeństwa. Mogłaby to być praktyczna umiejętność chociażby dla złodziei, którzy w ten sposób staliby się zupełnie niesłyszalni dla gospodarzy domu. Inne wytłumaczenie jest takie, że ujadanie psa może po prostu budzić lęk – niewielki artefakt w postaci języka hieny mógł być zatem reklamowany jako skuteczny środek przeciwko temu problemowi.

Kieł hieny, noszony w postaci amuletu, chroni natomiast przed koszmarami nocnymi i strachem przed ciemnością⁵¹, a pierś tego zwierzęcia wraz z siedmioma włosami (oraz penisem jelenia) – zawieszony na szyi kobiety zapobiegają poronieniu⁵². Wydaje się, że w pierwszym przypadku działanie apotropaiczne kła opiera się na założeniu, że kieł sam w sobie budzi grozę; w drugim natomiast, być może, elementy kojarzone z żeńskością (pierś hieny) i męskością (genitalia jelenia) mają zapewnić ochronę dziecku, będącemu wynikiem połączenia tych dwóch pierwiastków.

Ponadto magowie mieli twierdzić, że w domu utrzymuje się harmonia, jeśli trzymane są w nim genitalia hieny oraz pierwszy kręg z jej kręgosłupa wraz z przylegającym do niego kawałkiem skóry⁵³. Jak dalej tłumaczy Pliniusz, wierzenie to wynika z faktu, że ów kręg nazywany jest „węzłem Atlasa”. Prawdopodobnie dzięki temu kręgowi harmonia w domostwie zostanie utrzymana, tak jak Atlas podtrzymuje ziemię.

Apotropaiczne zastosowania części ciała hieny można zatem podzielić na kilka kategorii. Pierwszą stanowi ochrona przed *magi* oraz innymi działaniami czarnoksięskimi lub urokami. Drugą kategorię stanowią specyfiki ochronne przez zwierzętami: psami, węzami czy panterami. Trzecia kategoria zawiera pozostałe przepisy ochronne: przed strachem, poronieniem oraz podtrzymujące harmonię w domu. W przypadku ostatniej trudno wskazać, dlaczego akurat hiena dostarcza koniecznych specyfików (w niektórych przypadkach, jak np. zapobiegania poronieniu, wymagane są zresztą elementy innych zwierząt). W przypadku pierwszej i częściowo drugiej kategorii hiena wydaje się jednak świadomie wybranym zwierzęciem. To przecież ona ma tak wielki szacunek u magów i tak wielkie moce czarodziejskie, że jako jedyna spośród zwierząt wydaje się zdolna zapobiec ich magii. Przeciwdziała także atakom ze strony pantery oraz łagodzi zachowanie psa, jako że są to zwierzęta, w których – według wierzeń ludowych – wzbudza paniczny strach lub nad którymi jest w stanie całkowicie zapanować.

51 „Contra nocturnos pavores umbrarumque terrorem unus e magnis dentibus lino alligatus succurrere narratur” (ibidem, 28.98).

52 „Mulieri candida a pectore hyaenae caro et pili septeni et genitale cervi, si inligentur dorcadis pelle e collo suspensa” (ibidem, 28.98).

53 „Quin immo totius domus concordiam eodem genitali et articulo spinae cum adhaerente corio adservatis constare. hinc spinae articulum scite nodum Atlantion vocant; est autem primus” (ibidem, 28.99).

Ogólna charakterystyka magicznych zastosowań części ciała hieny

Lista specyfików o charakterze apotropaicznym stanowi znaczącą, acz nie dominującą część poświęconego hienie rozdziału *Historii naturalnej*. W rozdziale tym znajdziemy także opis wielu innych artefaktów i substancji pochodzących z fragmentów ciała tego zwierzęcia. Są to zarówno przedmioty o funkcji magicznej (głównie miłosnej), jak i remedia na szereg chorób. Wyróżnienie ich wszystkich przekracza ramy tego tekstu; warto jednak przyjrzeć się ogólnej charakterystyce wspomnianego rozdziału *Historii naturalnej*, a także zastanowić się, w jaki sposób została w nim przedstawiona sama hiena.

Jak wylicza Daniel Ogden, każda z opisanych przez Pliniusza części ciała hieny może być zastosowana na jeden z czterech sposobów – jako amulet (30 przykładów), pokarm (24), maść (17), lub kadzidło (11)⁵⁴. Zdecydowanie najczęściej spośród tych specyfików ma funkcję leczniczą. Niekoniecznie odzwierciedla to proporcję w całym korpusie wierzeń dotyczących hieny – przytłaczająca liczba remediów wynika raczej ze świadomego doboru Pliniusza, zainteresowanego przede wszystkim medycyną. Jest jednak możliwe, że wielorakość możliwych zastosowań części ciała hieny (zwłaszcza jako zwierzęcia niespotykanego w samej Italii) dawała nadzieję ludziom borykającym się z trudnymi do wyleczenia schorzeniami⁵⁵. Co ciekawe, ewidentnie specyfiki te mogą działać zarówno na ludzi, jak i na zwierzęta. Pliniusz podaje, że lewa połowa mózgu hieny wsmarowana w nozdrza leczy poważne schorzenia zarówno u ludzi, jak i czworonogów⁵⁶. Drugim najpopularniejszym rodzajem specyfiku są artefakty i substancje o działaniu miłosnym. Tym razem nie jest to wyłącznie wybór samego Pliniusza, ponieważ podobnie wiele tego typu specyfików i zaklęć zachowało się również w kolekcji papirusów z grecko-rzymskiego Egiptu (*Papyri Graecae Magicae*), co świadczy o tym, że magia miłosna była jedną z najpopularniejszych w tej części starożytnego świata⁵⁷.

Jak zauważa Ogden, hiena jest w *Historii naturalnej* – jak w sklepie rzeźniczym – zredukowana do poszczególnych części jej ciała, mających określoną funkcję (często więcej niż jedną)⁵⁸. Jak się wydaje, części te uznawane były za potężne ze względu na cechy samego zwierzęcia, a nie dlatego, że poddawano je specjalnym recepturom i działaniu formuł magicznych. Świadczyć może o tym wielokrotne przypomnienie przez Pliniusza niezwykłych cech samej hieny⁵⁹, a przede wszystkim silnie podkreśla-

54 Por. D. Ogden, *Animal Magic...*, s. 296.

55 Por. ibidem, s. 296–297.

56 „Sinistra parte cerebri naribus inlita morbos perniciosos mitigari sive hominum sive quadripedum” (Plinius, op. cit., 28.101).

57 Por. D. Ogden, op. cit., s. 297.

58 Por. ibidem, s. 296.

59 Por. Plinius, op. cit., 8.105–107, 28.93.

na trwałość pomiędzy właściwościami żywego zwierzęcia i pochodzącego zeń produktu. Widać to najlepiej na przykładzie skóry pantery, która miała tracić wszystkie włosy po zawieszeniu obok skóry hieny⁶⁰. Miało to wynikać ze wspomnianego już przekonania, że hiena wzbudza w panterze potworny strach.

Z drugiej strony, Pliniusz wyraźnie pisze, że *magi* nakazują, by hienę pojmać, kiedy Księżyc przechodzi przez znak Bliźniąt, uważając jednocześnie, aby nie straciła przy tym ani jednego włosa⁶¹. Kontekst sugeruje, że nie chodzi o to, iż pozycja ciała niebieskiego ułatwia złapanie hieny, ale że pewne działania sprzyjają pozyskaniu bardziej wartościowego „materiału”. Ogden sugeruje wręcz, że ciało hieny, zdaniem *magi*, ma magiczne właściwości wyłącznie wtedy, jeśli zwierzę zostanie złapane w określony sposób⁶². Wiele praktyk magicznych wymaga pozyskania danej rośliny czy innego składnika w określonej fazie Księżyca, nie dziwi zatem jego pojawienie się we fragmencie o hienie. Warto jednak dodać, że w folklorze Afryki subsaharyjskiej hiena jest zwierzęciem silnie związanym z tym ciałem niebieskim, a to ze względu na hermafrodytne cechy obu. Czy podobne jest znaczenie Bliźniąt – trudno stwierdzić⁶³. Uwaga, jaką przykładano do tego, by futro hieny nie rozrzedziło się podczas polowania, wiąże się natomiast – jak można się domyślić – z wiarą w moc tkwiącą we włosach (przykład – biblijna opowieść o Samsonie). Trudno oczekiwać, by wszystkie hieny w starożytności były łapane w ów restrykcyjny sposób. Z drugiej jednak strony, w przypadku niezadziałania danego specyfiku, łatwo było zapewne założyć, że winę ponoszą niefrasobliwi łowcy zwierzęcia.

Popularność specyfików z hieny w Italii

Opisane wyżej specyfiki z hieny nie mogły być, rzecz jasna, produkowane w samej Italii, ponieważ w starożytności hiena występowała jedynie na wschodnich rubieżach Imperium oraz w Afryce. Na ile były one zatem znane i używane w rodzimych stronach Pliniusza – trudno jednoznacznie orzec. W odpowiedzi mogą jednak pomóc wzmianki zawarte w dwóch innych – poza Pliniuszem – łacińskich źródłach.

Najciekawsza z nich pochodzi z dzieła *Wojna domowa* rzymskiego pisarza Lukana, znanego z wyśmiewania różnych zabobonów. Opisuje on składniki magicznej mikstury sporządzanej przez wiedźmę imieniem Erichto, wymieniając garb hieny obok takich specyfików jak piana psa bojącego się wody, wnętrzości rysia, szpik jeleńia żywionego węzami, trzymonaw, który trzyma się łodzi na pełnym morzu, ślepie

60 „Mirumque dictu, si pelles utriusque contrariae suspendantur, decidere pilos pantherae” (ibidem, 28.93).

61 „Mos, ut est sollers ambagibus vanitas Magorum, capi iubent geminorum signum transeunte luna singulosque prope pilos servari” (ibidem, 28.94).

62 Por. D. Ogden, *Animal Magic...*, s. 298.

63 Por. ibidem, s. 299.

węża, skała spod orlego gniazda, arabskie węże latające, żmija z Morza Czerwonego strzegąca pereł, skóra zrzucona przez węża rogatego z Libii czy prochy feniksa złożonego na wschodnim ołtarzu⁶⁴. Część z nich wydaje się trudna, ale nie niemożliwa do pozyskania, poszukiwanie niektórych natomiast – jak prochów feniksa – wydaje się z góry skazane na porażkę.

Trudno stwierdzić, czy opis Lukana ma parodystyczny charakter i celowo zawiera składniki prawie lub całkowicie niemożliwe do pozyskania, czy też autor wzorował się na egipskich grymuarach z epoki hellenistycznej i rzymskiej, w których całkiem łatwe do zdobycia składniki (na przykład koper czy piołun) są zaszyfrowane w postaci fantastycznych, aby uniemożliwić profanom przygotowanie rzeczywistej mikstury⁶⁵ – która być może posiadała pewne właściwości oparte na ludowej medycynie. Obecność garbu hieny w dziele Lukana mogłoby zatem sugerować, że był to specyfik uznawany za niezwykle rzadki i trudny do pozyskania.

Z drugiej strony, hiena pojawia się także w edyktie Dioklecjana dotyczącym maksymalnych cen różnych towarów (III wiek). Z jednego z fragmentów edyktu (dotyczącego skór bydlęcych – *de curiis bubulis*), dowiadujemy się, że skóra z hieny niewyprawiona (*pellis huaenae infecta*) powinna kosztować maksymalnie 40 denarów, a wyprawiona (*eadem confecta*) – 60 denarów. Jest to cena zbliżona do skóry kozłej pierwszej jakości (*maxima*; odpowiednio: 40 denarów za niewyprawioną i 50 za wyprawioną), ale niższa niż na przykład skóry pierwszej jakości (*primae formae*) z jelenia (75 i 100 denarów), a co dopiero podobnej klasy z niedźwiedzia (100 i 250 denarów)⁶⁶. Oznaczałoby to, że był to przedmiot raczej znany w Italii – niekoniecznie ekskluzywny, ale z wyższej półki.

Wnioski

Katalog magicznych i apotropaicznych zastosowań części ciała hieny, który możemy znaleźć w *Historii naturalnej* Pliniusza, jest źródłem jedynym w swoim rodzaju. Przekazuje nie tylko bogactwo starożytnych działań związanych z magią, apotropaizmem i szeroko pojętą medycyną ludową, ale także dostarcza niezwykle ciekawych

64 „Non spuma canum quibus unda timori est, / uiscera non lyncis, non durae nodus hyaenae / defuit et cerui pastae serpente medullae, / non puppem retinens Euro tendente rudentis / in mediis echenaïs aquis oculique draconum / quaeque sonant feta tepefacta sub alite saxa, / non Arabum uolucer serpens innataque rubris / aequoribus custos pretiosae uipera conchae / aut uiuentis adhuc Libyci membrana cerastae / aut cinis Eoa positi phoenicis in ara” (Lucanus, *De Bello Civili Sive Pharsalia* [on-line:] <http://www.thelatinlibrary.com/lucan.html> [10.07.2018], 6.671–680).

65 Por. D. Ogden, *Animal Magic...*, s. 300.

66 Por. *Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium = Edykt Dioklecjana o cenach towarów wystawionych na sprzedaż*, tłum. i oprac. A. Barańska, P. Barański, P. Janiszewski, Poznań 2007, 8.11–12, 19–20, 23–24, 33–34.

spostrzeżeń dotyczących wizerunku hieny w kulturze i związanych z nią wierzeń. Wystarczy sięgnąć do krótkiej charakterystyki biologicznej tego zwierzęcia, aby zrozumieć, że znaczna ich część – nawet tych najbardziej z naszego punktu widzenia fantastycznych – mogła mieć podłoże w rzeczywistej obserwacji.

Chociaż wiara w magiczne właściwości hieny, zwłaszcza krokuty, ma pochodzenie pozagreckie, przekonanie o magicznym i apotropaicznym działaniu części ciała tego zwierzęcia z pewnością funkcjonowało w mentalności przynajmniej części Greków i Rzymian. Trudno natomiast jednoznacznie stwierdzić, czy specyfiki tego rodzaju były łatwe do pozyskania w basenie Morza Śródziemnego. Skłaniałabym się ku założeniu, że nie były używane powszechnie, ale z pewnością istniał handel nimi na pewną skalę, co mogło również skłaniać do sprzedaży mniej lub bardziej wyrafinowanych podróbek.

Bibliografia

- Apuleius, *Apologia czyli W obronie własnej księgi o magii*, tłum. J. Sękowski, Warszawa 1975.
- Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1979.
- Arystoteles, *Zoologia*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1982.
- Dickie M. W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London 2003.
- East M. L., Hofer H., Wickler W., *The Erect 'Penis' Is a Flag of Submission in a Female-Dominated Society. Greetings in Serengeti Spotted Hyenas*, „Behavioral Ecology and Sociobiology” 1993, Vol. 33, No. 6, ss. 355–370.
- Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium = Edykt Dioklecjana o cenach towarów wystawionych na sprzedaż*, tłum. i oprac. A. Barańska, P. Barański, P. Janiszewski, Poznań 2007.
- Franco C., *Shameless. The Canine and the Feminine in Ancient Greece*, transl. M. Fox, Oakland 2014.
- Frembgen J.W., *The Magicality of the Hyena. Beliefs and Practices in West and South Asia*, „Asian Folklore Studies” 1998, Vol. 57, No. 2.
- Funk H., *Hyena. On the Naming and Localisation of an Enigmatic Animal*, München 2010.
- Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2002.
- Klaudiusz Elian, *O właściwościach zwierząt*, tłum. A. M. Komornicka, Warszawa 2005.
- Kyranides. O magicznych właściwościach roślin, zwierząt i kamieni*, tłum. E. Żybert, Wrocław 2013.

- Lukanus, *De Bello Civili Sive Pharsalia* [on-line:] <http://www.thelatinlibrary.com/lucan.html> [10.07.2018].
- Mathevon N., Koralek A., Weldele M., Glickman S. E., Theunissen F. E., *What the Hyena's Laugh Tells. Sex, Age, Dominance and Individual Signature in the Giggling Call of Crocuta crocuta*, „BMC Ecology” 2010, Vol. 10.
- Ogden D., *Animal Magic* [w:] *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, ed. G. L. Campbell, Oxford 2014.
- Ogden D., *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford 2009.
- Oppian, *Cynegetica* [on-line:] <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Oppian/home.html#Cynegetica> [30.06.2018].
- Owidiusz, *Przemiany*, tłum. A. Kamieńska, Wrocław 1997.
- Porfiriusz z Tyru, *O wegetarianizmie*, tłum. E. Osek, Kraków 2018.
- Place N. J., Glickman S. E., *Masculinization of Female Mammals. Lessons from Nature*, [w:] *Hyospadias and Genital Development*, ed. L. S. Baskin, San Francisco 2012.
- Plinius, *Naturalis Historia* [on-line:] http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/home.html [30.06.2018]
- Rives J. B., *Magus and its Cognates in Classical Latin* [w:] *Magical Practice in the Latin West. papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept. – 1 Oct. 2005*, eds. R. L. Gordon, F. M. Simón, Leiden–Boston 2010.
- Stiner M. C., *Comparative Ecology and Taphonomy of Spotted Hyenas, Humans, and Wolves in Pleistocene Italy*, „Revue de Paléobiologie” 2004, No. 2.
- Strabo, *The Geography*, trans. H. L. Jones [on-line:] <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/home.html> [30.06.2018].
- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2008.

Streszczenie

Celem tekstu jest przedstawienie magicznych, a w szczególności apotropaicznych zastosowań części ciała hieny, na podstawie fragmentu *Historii naturalnej* Pliniusza Starszego. W artykule opisuję biologiczną specyfikę tego zwierzęcia oraz jego znaczenie w kulturze, by na tej podstawie zastanowić się nad rolą i praktycznymi zastosowaniami tekstu Pliniusza w kulturze rzymskiej. Opisuję również związki pomiędzy rzeczywistymi właściwościami hieny, jej wizją w kulturze oraz rolą w magii.

Summary

Magic and Apotropaic Functions of Hyena in *Natural History* by Pliny the Elder

The aim of the text is to present the magical, and in particular apotropaic, uses of hyena body parts, based on the fragment of *Natural History* by Pliny the Elder. In this article I describe the biological specificity of this animal and its importance in culture, to reflect on the role and practical applications of Pliny's text in Roman culture on this basis. Moreover, I describe the relationship between the hyena's actual properties, its vision in culture and its role in magic.

Wojciech Kosior

Uniwersytet Jagielloński

APOTROPAIONY W MIDRASZU DO KSIĘGI JONASZA WEDŁUG *PIRKE DE-RABBI ELIEZER*. WSTĘP, PRZEKŁAD I KOMENTARZ

Wprowadzenie

Niniejsze studium ma trzy podstawowe cele. Pierwszym jest prezentacja autorskiego przekładu midraszu do *Księgi Jonasza* zawartego w *Pirkê de-Rabbi Eliezer* [dalej: PdRE] oraz opatrzenie go komentarzem religioznawczym. Jakkolwiek niektóre fragmenty tej kompozycji wydano już po polsku¹, to prezentowane tutaj tłumaczenie rozdziału dziesiątego nie ma precedensu, co jest tym bardziej zaskakujące, że tekst jest niezwykle barwny, pełen aluzji do innych dzieł religijnych epoki oraz zawiera kilka unikatowych w skali literatury żydowskiej tradycji. Drugim celem jest analiza rzeczoności tekstu pod kątem zaprezentowanych w nim akcesoriów i zwyczajów ochronnych. Analiza ta zostanie przeprowadzona przy użyciu metod klasyfikacji tekstu wypracowanych na gruncie projektu *Elyonim veTachtonim*, zmierzającego do utworzenia elektronicznej bazy aniołów, demonów i duchów we wczesnej literaturze rabinicznej². Trzecim wreszcie celem jest rozpoznanie i opisanie funkcji, jakie te apotropaiony pełnią w swoim konkretnym literackim kontekście. To, jak zostanie to zaprezentowane, kompleks tematów podejmowanych zarówno przez PdRE w ogóle, jak i przez sam rozdział dziesiąty wyznacza sposób, w jaki należy zinterpretować przywołane w tekście akcesoria i techniki.

1 Por. T. Sikora, *Pirkei de Rabbi Eliezer (rozdz. XXXIV). Wstęp i tłumaczenie*, „Studia Judaica” 2005, nr 1-2 (15-16), ss. 273-278.

2 Por. W. Kosior, *Elyonim veTachtonim. Some Methodological Considerations on the Electronic Database of Angels, Demons and Ghosts in Early Rabbinic Literature*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series” 2017, No. 1, ss. 89-112. Baza danych dostępna jest pod adresem: [on-line] <http://elyonimvetachtonim.blogspot.com/p/database.html> [05.07.2018].

Pirkê de-Rabbi Eliezer, czyli dosłownie „rozdziały rabiego Eliezera”, to kolekcja midrasz³ do Pięcioksięgu składająca się z pięćdziesięciu czterech rozdziałów obejmujących tradycje biblijne od stworzenia świata do epizodu bałwochwalstwa w Baal Peor (Lb 25:1–15). Najstarsze wzmianki o dziele pojawiają się w pismach rabinów średniowiecznych, między innymi u Rasziego, który w komentarzu do wersetu trzeciego rozdziału siedemnastego Księgi Rodzaju (Rdz 17,3) wzmiankuje *Baraita de-Rabbi Eliezer* oraz u Rambama, który w *Przewodniku błędzących* 2:26 pisze o *Pirkê Rabbi Eliezer ha-Gadol*⁴. W ustaleniu *terminus post quem* pomocna jest treść rozdziałów trzydziestego i trzydziestego szóstego PdRE zawierających zawołowane odniesienia do początkowych faz podbojów islamskich na Bliskim Wschodzie, między innymi do budowy Kopuły na Skale w miejscu dawnej świątyni jerozolimskiej oraz równoległych rządów synów Haruna ar-Raszida. Na tej podstawie można stwierdzić, że PdRE pochodzą z okresu przełomu VIII i IX wieku, a jako miejsce ich powstania z reguły wskazuje się środowisko żydów palestyńskich, o czym świadczy obecna w tekście tendencja do preferowania amoraistów oraz rozwiązań halachicznych cytowanych w Talmudzie jerozolimskim⁵.

Spójność językowa dzieła oraz jego cechy kompozycyjne sugerują, że zostało ono napisane albo ostatecznie zredagowane przez jednego autora, który zebrał i twórczo skompilował znane mu tradycje⁶. Z oczywistych względów nie mógł to być Eliezer ben Hurkanos, którego życie tradycja umiejscawia wiele wieków wcześniej i z tej

-
- 3 Termin „midrasz” w niniejszym studium rozumiem trojako, zgodnie z istniejącymi w literaturze przedmiotu konwencjami. Po pierwsze jako technikę egzegezy biblijnej mającej specyficzne cechy, takie jak wykorzystanie gier słownych, odległych skojarzeń tematycznych czy porównań; po drugie jako tekst będący efektem zastosowania takiej techniki; po trzecie jako zbiór takich tekstów tworzących kolekcję określaną niekiedy mianem *jalkut*. Por. np.: J. Neusner, *Midrash and the Oral Torah: What Did the Rabbinic Sages Mean by “the Oral Torah”?* [w:] *Encyclopedia of Judaism*, ed. J. Neusner, A.J. Avery-Peck, W.S. Green, Vol. 3, Leiden–Boston 2005, ss. 1707–1716. Więcej na temat gatunku PdRE w dalszej części niniejszego tekstu.
 - 4 W obu przypadkach przyjmuje się, że jest to po prostu wariant tytułu kompozycji. Por. *Pirkê de Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great) According to the text of the Manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna*, transl. and comment. G. Friedlander, London–New York 1916, ss. xviii–xix.
 - 5 Por. R. Adelman, *The Return of the Repressed. Pirke de-Rabbi Eliezer and the Pseudepigrapha*, Leiden 2009, ss. 35–36; G. Friedlander, op. cit., ss. xviii–xix, 53–55; J. Jacobs, S. Ochser, *Pirke de-rabbi Eli'ezer* [w:] *Jewish Encyclopedia*, eds. I. Singer et al., New York 1902 [on-line] <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12185-pirke-de-rabbi-eli-ezer> [05.07.2018]. Należy pamiętać, że w PdRE można znaleźć również wyjątki od tej reguły, co z kolei każe zachować ostrożność w określaniu pochodzenia kompozycji. Por. S.D. Sacks, *Midrash and Multiplicity. Pirke de-Rabbi Eliezer and the Renewal of Rabbinic Interpretative Culture*, Berlin–New York 2009, ss. 1–16.
 - 6 Z drugiej jednak strony, w tekście można znaleźć przesłanki mówiące o tym, że PdRE samo w sobie stanowi element jakiejś jeszcze większej kompozycji, z której do naszych czasów dotrwały tylko fragmenty. Por.: R. Adelman, *The Return...*, ss. 23–25; S. D. Sacks, op. cit., s. 20; M. D. Herr, *Pirkei de-rabbi Eliezer* [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik et al., Vol. 16, Detroit 2007, ss. 182–183.

perspektywy PdRE należy potraktować jako pseudoepigraf. Samo zjawisko pseudoepigrafii było bardzo popularne w starożytności oraz średniowieczu, a posłużenie się nim przez faktycznego autora lub autorów danego tekstu służyło przede wszystkim nadaniu konkretnemu dziełu posmaku antycyzności i autentyczności⁷. W tym konkretnym przypadku na wybór rabiego Eliezera mógł wpłynąć obraz tego ostatniego w Talmudzie babilońskim, zwłaszcza w traktacie *Bawa mecija* 59a–b, gdzie daje się poznać jako charyzmatyczny dysydent⁸. Taka postać dobrze pasuje do kompozycji, która niejednokrotnie przedstawi „nieortodoksyjny” materiał, zarówno halachiczny, jak i agadyczny⁹. Również forma PdRE jest nie do końca oczywista. Nie ma wątpliwości, iż dzieło posługuje się midraszem jako techniką egzegetyczną Biblii, jednak nie przystaje ono do schematów kompozycyjnych analogicznych dzieł pochodzących z tego okresu. Brakuje tutaj podążania za każdym werselem po kolei, co ma miejsce w *Bereszit rabba* albo *Szir ha-szirim rabba*. PdRE nie jest też skomponowane według homiletycznego klucza tematycznego jak *Wajikra rabba* albo *Pesikta de-raw Kahan*¹⁰. Równocześnie można w PdRE odnaleźć cechy zbieżne z literaturą apokryficzną i pseudoepigraficzną, z których bodaj najwyraźniejszą jest technika ponownego opowiedzenia tekstu biblijnego, co ma miejsce na przykład w *Księdze Jubileuszy*, jednym z najpopularniejszych apokryfów Biblii hebrajskiej. W rezultacie PdRE znajduje się na granicy między tymi dwoma gatunkami, a badacze klasyfikując to dzieło posługują się takimi określeniami, jak „przepisana Biblia” albo „narracja agadyczna”¹¹.

Rozdział dziesiąty PdRE, będący przedmiotem dociekań niniejszego studium, przynależy do drugiej części kompozycji, która wylicza kolejne dzieła sześciu dni

7 Początek PdRE referuje życie rabiego Eliezera, jednak ta część jest w dużej mierze kopią odpowiednich fragmentów zaczerpniętych z *Awot de-rabbi Natan*, innego dzieła wczesnej literatury rabinicznej. Osobną kwestią jest natomiast, jakie praktyczne konsekwencje miał taki zabieg. Sztandarowym przykładem średniowiecznym jest *Zohar*, tradycyjnie przypisywany rabbiemu Szimonowi bar Jochajowi, tannaicie lokowanemu w II w. n.e., a najprawdopodobniej napisany przez Mojżesza z Leonu, handlarza manuskryptami żyjącego w XIII w. n.e. w Hiszpanii. Jak na ironię, klasyczny tekst kabalistyczny cieszący się tak dużym jak Biblia czy Talmud poważaniem, powstał m.in. w celach zarobkowych. Por. G. Scholem et al., *Zohar* [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik et al., Vol. 21, Detroit 2017, ss. 647–664, a zwłaszcza ss. 657–658.

8 Por. W. Kosior, *Bóg w niebiosach a Tora na ziemi (TB Bawa mecija 59a-b). Przekład i komentarz, „Atma”* 2013, nr. 1, ss. 23–33.

9 Por. *Pirkê de Rabbi Eliezer...*, ss. xiii–xiv. Z hipotezami Friedlandera zgadza się Adelman w oparciu o psychoanalityczną interpretację rozdziałów otwierających PdRE. Por. R. Adelman, *The Return...*, ss. 28–33.

10 Por. *ibidem*, ss. 6–7.

11 Por. M. D. Herr, *op. cit.*; S. D. Sacks, *op. cit.*, ss. 42–61. Friedlander z kolei przytacza szczegółową listę zbieżności fraz i wyrażen obecnych w PdRE oraz w innych dziełach epoki (por. G. Friedlander, *op. cit.*, ss. 21–53). Adelman wzmiankuje ten temat w swojej książce (por. R. Adelman, *The Return...*, s. 5), a szerzej omawia go w osobnym artykule: por. eadem, *Can We Apply the Term “Rewritten Bible” to Midrash? The Case of Pirke de-Rabbi Eliezer* [w:] *Rewritten Bible after Fifty Years. Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*, ed. J. Zsengellér, Leiden–Boston 2014, ss. 295–317.

stworzenia. W tym konkretnym przypadku jest to dzień piąty, gdy bóg powołuje do istnienia potwory morskie, a wśród nich wielką rybę przygotowaną specjalnie po to, by w przyszłości połknąć Jonasza. W tym właśnie miejscu, za sprawą typowo midraszowej techniki łączenia odległych ustępów biblijnych do narracji, zostaje wprowadzona względnie spójna jednostka tekstu, stanowiąca ponowne opowiedzenie *Księgi Jonasza*. Treść tej ostatniej jest powszechnie znana: oto bóg Jahwe wzywa Jonasza na misję prorocką w Niniwie, ten jednak natychmiast po usłyszeniu boskiego polecenia ucieka na statek i żegluje w przeciwnym kierunku, do Tarsisz – tylko po to, by przeżyć morską burzę, trafić do żołądka wielkiej ryby i wylądować na nadbrzeżu Niniwy, gdzie ostatecznie wykonuje powierzone mu zadanie. Struktura tej opowieści sprawia, że chętnie interpretuje się ją za pomocą różnych kluczy hermeneutycznych stosowanych na gruncie religioznawstwa porównawczego. Od strony formalnej opowieść wpisuje się w standardy bajki magicznej zarysowane przez Władimira Proppa, z kolei schemat swoistej „dezintegracji pozytywnej” realizowany przez Jonasza przyczynił się do interpretacji tej opowieści w kategoriach inicjacji szamańskiej. Próba ucieczki przed śmiercią tylko po to, by się z nią spotkać w jakimś zupełnie odległym i egzotycznym miejscu jest również jednym z powszechnych tropów literackich, a konkretny motyw bycia połkniętym żywcem przez gigantycznego morskiego stwora ma swoje paralele w innych tradycjach religijnych i kulturowych. Niekiedy zwraca się także uwagę na liczne podobieństwa między Jonaszem a babilońskim Adapą, półboskim bohaterem odpowiedzialnym za nauczanie ludzi kultury, a wyobrażanym jako pół człowiek, pół ryba, co, przy odrobinie pracy wyobraźni można uznać za podobieństwo do mężczyzny wychodzącego z wnętrza ryby¹².

Dwa takie klucze były szczególnie chętnie wykorzystywane przez wczesnych egzegetów, zarówno żydowskich jak i chrześcijańskich, którzy usiłowali hermeneutycznie „skolonizować” *Księgę Jonasza* i wykorzystać jako uzasadnienie dla swoich teologii. Pierwszy z nich to misja prozelicka albo ewangelizacyjna pośród wyznawców innych religii, których tekst biblijny pokazuje jako skorych do konwersji. Burza na morzu i jej szczęśliwy finał przekonuje marynarzy do porzucenia ich dawnych bogów i zawierzenia Jahwe, podczas gdy płomienna mowa Jonasza doprowadza do nawrócenia mieszkańców Niniwy¹³. Drugim takim schematem jest klucz mesjański i soteryczny, a w samym tekście *Księgi Jonasza* znajdują się odsyłacze do innych postaci i moty-

12 Por. M. Berman, *The Nature of Shamanism and the Shamanic Story*, Cambridge 2007, ss. 61–86; G. H. Cohn, S. D. Sperling, B. Bayer, *Jonah, Book of* [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik et al., Vol. 11, Detroit 2007, ss. 388–392. Przeglądu wczesnych interpretacji *Księgi Jonasza* dokonuje: M. Parchem, *Księga Jonasza i osoba proroka w literaturze międzytestamentalnej i późniejszej tradycji żydowskiej*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2009, nr 2, ss. 49–85.

13 Por. T. M. Bolin, „Should I Not Also Pity Nineveh?” *Divine Freedom in the Book of Jonah*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1995, No. 67, ss. 109–120; G. H. Cohn, S. D. Sperling, B. Bayer, op. cit. Do podobnych wniosków, choć na drodze zastosowania zupełnie innej metody dochodzą

wów wpisujących się w ten kompleks tematyczny. Tak jak Noe ratuje ludzkość przed żywiołem wodnym, tak też czyni i Jonasz, a samo jego imię (hebr. *jona*) oznacza „gołębicę”¹⁴, co tylko utwierdza w przekonaniu o istnieniu zamierzonego nawiązania. Podobnie też jak Mojżesz przeprowadza (hebr. *lehaawir*) lud Hebrajczyków (hebr. *iwrim*) poprzez wzburzony żywioł, tak też i Jonasz, Hebrajczyk (hebr. *iwri*), przekracza morze w drodze do Niniwy. To jednak, co różni Jonasza od innych postaci tego typu to to, że w jego wypadku mamy wyraźnie zaznaczone dwa dodatkowe aspekty. Pierwszy z nich to samoofiara: Jonasz dobrowolnie wydaje się w ręce marynarzy i zostaje złożony w ofierze, by uratować statek i jego załogę¹⁵. Drugi natomiast to katabaza: Jonasz zostaje połknięty przez rybę i jakkolwiek technicznie rzecz biorąc nie ma tutaj mowy o śmierci i zmartwychwstaniu, to jednak treść Jn 2 zmienia zupełnie wydźwięk tego wydarzenia i z tej perspektywy można mówić o jego symbolicznym zejściu do zaświatów. Wykorzystanie tych kluczy przez interpretatorów chrześcijańskich jest powszechnie znane, a pojawia się już w Nowym Testamencie, np. w Mt 12,39–41; 16,4 czy Łk 11,29–32. Analogiczne motywy po stronie rabinicznej natomiast pojawiają się z pełną siłą dopiero w PdRE właśnie – i to one stanowią będą kontekst interpretacyjny dla analizowanych w niniejszym studium apotropaionów¹⁶.

Technikalia

Podstawą prezentowanego w niniejszym studium przekładu jest XVI-wieczne wydanie weneckie¹⁷, a zostało ono wybrane z kilku względów. Jest to drugie najstarsze wydanie rzeczzonego tekstu poprzedzone tylko wydaniem konstantynopolskim z 1514 r. Wydanie weneckie cieszy się jednak większym uznaniem jako staranniejsze i posiadające mniej błędów. Z pewnością też to właśnie edycja wenecka posłużyła jako wzorzec dla wielu późniejszych wydań. Pod uwagę wzięto również dwa opracowania akademickie PdRE: pierwszy z nich to dwuczęściowy cykl artykułów opublikowany przez Michaela Higgera na łamach czasopisma „Chorew”, zawierający rozbudowane wprowadzenie oraz przedruk uwzględniający prezentację wariantów manuskryptowych¹⁸. Drugim są opublikowane jako druk zwarty faksymilia odręcznych notatek sporządzonych na edycji weneckiej przez Chajma Horowica, który pracował nad

R. D. Holmstedt, A. T. Kirk, *Subversive Boundary Drawing in Jonah. The Variation of נשר and פ as Literary Code-Switching*, „Vetus Testamentum” 2016, No. 66, ss. 542–555.

14 Por. Rdz 8,8–12.

15 Por. *Pirkê de Rabbi Eliezer*..., transl. G. Friedlander, ss. 67–68, przyp. 10.

16 Por. R. Adelman, *The Return*..., ss. 233, 236–237.

17 Por. *Pirkej de-rabbi Eliezer*, K. Adel Kind, J. de Gara [skład do druku], Wenecja 1544.

18 Por. *Pirkej de-rabbi Eliezer*, transl. and comment. M. Higger, „Chorew. Mukdasz le-toldot Israel u-sifrut” 1944, t. 8, nr 15–16, ss. 82–119. W tym wydaniu treść rozdziału dziesiątego z edycji weneckiej pojawia się w rozdziale dziewiątym.

krytycznym wydaniem PdRE uwzględniającym zestawienie pokaznej liczby manuskryptów¹⁹. Nawet pobieżny przegląd tych dwóch wydań pokazuje, że różnice między rękopisami mają subtelny charakter: najczęściej są to warianty ortograficzne zapisu (m.in. obecność bądź nieobecność *mater lectionis*) tudzież zastosowanie wyrazów bliskoznacznych (np. *chesed* i *rachamim*). Sporadycznie wariacje dotyczą czegoś więcej i wpływają na interpretację – i te sytuacje odnotowano w niniejszym przekładzie. Podczas tłumaczenia uwzględniono też współczesne przekłady dzieła na język angielski: klasyczne wydanie Geralda Friedlandera z 1916²⁰, stosunkowo niedawno wydaną pracę Rachel Adelman zawierającą tłumaczenie obszernych fragmentów²¹ oraz częściowe tłumaczenie rozdziału dziesiątego autorstwa Michaela Feuera opublikowane w serwisie Sefaria.org²².

Podczas lektury tekstu oryginalnego PdRE to błyskawicznie rzuca się w oczy staranność doboru słownictwa i powstałe w ten sposób gry słowne oscylujące wokół kilku zwrotów oraz słów. I tak na przykład gdy mieszkańcy Jerozolimy okazują skruchę, bóg okazuje miłosierdzie; Jonasz, syn Amitaja, czyli „syn mojej prawdy”²³ okrzyknięty zostaje „fałszywym prorokiem” (hebr. *newi sheker*, dosł. „prorok kłamstwa”); Jonasz schodzi do Jafo, schodzi na łódź, a potem schodzi pod pokład; bóg zrzuca sztorm na morze, marynarze rzucają losy, potem wyrzucają balast, aż wreszcie wyrzucają za burtę samego Jonasa, bo to na niego wcześniej został rzucony los; wreszcie oczy ryby i perła w jej wnętrzu oświetlają wszystko jak rabbi Meir, którego imię oznacza „oświetlający”. Dla odtworzenia tych paronomazji w polskim przekładzie konieczne było stosowanie powtórzeń i jakkolwiek dla polskiego czytelnika mogą brzmieć one nieporadnie, to w tekście oryginalnym wpisują się w standardy estetyczne literatury hebrajskiej. Z uwagi na liczne gry słowne i inne niuansy językowe, posłużono się również własnym przekładem Biblii hebrajskiej w oparciu o czwarte wydanie *Biblia Hebraica Stuttgartensia* znajdujące się w pakiecie BibleWorks 9.0.²⁴

W samym tekście tłumaczenia kursywę zarezerwowano dla zapisu cytatów z Biblii, nawiasy okrągłe do wskazania sigli, a nawiasy kwadratowe do zaznaczenia słów i fraz nieobecnych w tekście oryginalnym. Dla PdRE, jak i dla midraszu w ogóle, charakterystyczne jest cytowanie tylko fragmentu tekstu biblijnego, mimo że do jego zrozumienia konieczne jest przywołanie szerszego kontekstu i z tego względu zdecydowano się znacząco rozszerzyć cytaty biblijne. Zgodnie z przyjętą konwencją,

19 Por. *Pirkej de-rabbi Eliezer. Mahdura madait*, tłum. i kom. Ch. Horowic, Jeruzalajm 1972.

20 Por. *Pirkê de Rabbi Eliezer...*, transl. G. Friedlander.

21 Por. R. Adelman, *The Return...*

22 Por. *Jerusalem Anthology*, transl. and comment. M. Feuer, [on-line] https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.10.1?ven=Rabbi_Mike_Feuer,_Jerusalem_Anthology&lang=bi&vside=Rabbi_Mike_Feuer,_Jerusalem_Anthology&with=Version%20Open&lang2=en [05.07.2018].

23 Hebr. *emet* ‘prawda’.

24 Por. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Hrsg. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1977.

fragmenty nieobecne w samym wydaniu weneckim oznaczono nawiasami kwadratowymi. Z uwagi na silnie henoteistyczny wydźwięk niniejszego tekstu, słowo „bóg” jest zapisywane konsekwentnie małą literą: bóg Izraela, tutaj okazjonalnie nazywany „Jahwe” albo „Święty, niech będzie błogosławiony”, to tylko jeden z wielu bogów czczonych przez ludzi wskazanych w tej opowieści.

Pirkê de-Rabbi Eliezer, rozdział 10 – przekład

Piątego [dnia] Jonasz uciekł przed bogiem. Dlaczego uciekł? Ponieważ za pierwszym razem, gdy ten go wysłał, by [zapowiedział] przywrócenie granic Izraela [za panowania króla Jeroboama II], [bóg] dopełnił swego słowa, jak powiedziano (2 Krl 14,25): [*Jeroboam II*] przywrócił granice Izraela od wylotu Hamat [aż do morza Arabów, zgodnie ze słowem Jahwe, boga Izraela, który rozmawiał ze swoim sługą, Jonaszem, synem Amitaja, prorokiem pochodzącym z Gat ha-Chefer]. Za drugim razem [bóg] wysłał [Jonasza] do Jerozolimy, aby [zapowiedzieć jej] zniszczenie. Gdy tylko jednak [jej mieszkańcy] okazali skruchę i się nawrócili, Święty, niech będzie błogosławiony, okazał ogrom swojego miłosierdzia, pożałował zła, [które zaplanował dla Jerozolimy] i [ostatecznie] nie zburzył jej. Izrael natomiast okrzyknął [Jonasza] fałszywym prorokiem.

Za trzecim razem [bóg] wysłał go do Niniwy. Jonasz bardzo się zmartwił i zmażał sam ze sobą. Rzekł [do siebie]: „wiem, że ten naród okaże się skory do skruchy. [Mieszkańcy Niniwy] się nawrócą, a [tymczasem] Święty, niech będzie błogosławiony, zwróci się w gniewie przeciwko Izraelowi. [W rezultacie] fałszywym prorokiem będzie mnie nazywać nie tylko Izrael, ale również narody świata!²⁵ Muszę więc uciec [przed bogiem] do miejsca, w którym nie głosi się jego chwały. [Dokąd jednak?] Jeśli [wstąpię] na niebiosa – głosi się tam jego chwałę, jak powiedziano (Ps 113,4): [*Jahwe jest ponad wszystkimi narodami,*] a jego chwala jest w niebiosach. [Jeśli zaś pozostanę] na ziemi – [również i] tam głosi się jego chwałę, jak powiedziano (Iz 6,3): [*Wolał jeden do drugiego: święty, święty, święty jest Jahwe zastępów,*] a cała ziemia pełna jest jego chwały²⁶. Muszę więc uciec do miejsca, w którym nie głosi się jego chwały”²⁷.

Jonasz zszedł do Jafo, nie znalazł tam jednak łodzi, na którą mógłby zejść, ponieważ łódź, na którą później zszedł, znajdowała się [na morzu] w odległości dwóch dni [drogi] od Jafo. Co zrobił Święty, niech będzie błogosławiony, by wypróbować Jonasza? Sprowadził na łódź wiatr i burzę na morzu i [w ten sposób] sprowadził ją

25 Niektóre manuskrypty mają w tym miejscu hebrajską frazę *owdej kochawim u-mazalot*, tj. „bałwochwalcy” (dosł. „czciciele gwiazd i zodiaków”).

26 Jak na ironię, w przywołanym wersecie z *Księgi Izajasza* „chwala Jahwe na ziemi” jest głoszona przez serafiny w niebie.

27 U podłoża decyzji Jonasza może leżeć tradycja, według której do manifestacji bożej obecności dochodzi tylko na terenie biblijnego Izraela. Por. np. Mechilta de-rabbi Iszmael 12:1:4, TB Jewamot 98a.

z powrotem do Jafu. Jonasz ucieszył się ogromnie, gdy tylko ją ujrzął. Powiedział: „teraz wiem, że moje [splątane] ścieżki wyprostują się przede mną”²⁸.

Rzekł [do marynarzy]: „zejdę wraz z wami!” Ci mu odparli: „udajemy się ku wyspom morskim, do Tarszisz”. [Jonasz] powiedział: „udam się wraz z wami”. Przyjęło się, że każdy [podróżujący łodzią] człowiek uiszcza opłatę [za podróż dopiero] wtedy, gdy z niej wysiada. Tymczasem Jonasz był tak ogromnie uradowany, że zapłacił z góry, jak powiedziano (Jn 1,3): *Jonasz powstał, by uciec sprzed oblicza Jahwe do Tarszisz. [Zszedł do Jafu, znalazł łódź odpływającą do Tarszisz, wręczył zapłatę, po czym zszedł do niej, by popłynąć wraz z nimi do Tarszisz sprzed oblicza Jahwe]*.

Gdy odpłynęli na odległość jednego dnia [od brzegu], zerwał się przeciw nim sztorm²⁹ na morzu [i otoczył] ich z prawej i lewej strony³⁰. Wszystkie [inne] łodzie [dookoła] płynęły spokojnie tam i z powrotem po morskiej tafli³¹, i [tylko] łódź, na którą zszedł Jonasz, znalazła się w nieszczęściu, jak powiedziano (Jn 1,4): *[Jahwe rzucił potężny wiatr na morze i wielka burza rozpętała się na morzu,] a łodzi groziło rozbicie.*

Rabbi Chananja³² powiedział: na statku [dało się słyszeć] siedemdziesiąt języków, a każdy [człowiek] trzymał w ręce swojego bożka³³. jak powiedziano (Jn 1,5): *marynarze przerwali się i każdy z nich zawołał swojego boga*. Upadli [pokornie na ziemię] ze słowami: „niech każdy z nas zawoła imienia swojego boga! A ten bóg, który odpowie i ocali nas od nieszczęścia, ten okaże się [prawdziwym] bogiem”³⁴. I zawołali, każdy do swojego boga – ci jednak [im] nie pomogli.

Tymczasem Jonasz w swoim utrapieniu zapadł w sen i spał. Przyszedł doń kapitan [statku] i rzekł: „oto stoimy między śmiercią a życiem, a ty zasnąłeś i śpisz?! Z jakiego ludu jesteś?” Odparł mu (Jn 1,9): *jestem Hebrajczykiem*. [Kapitan] zapytał: „czyż nie słyszeliśmy, że bóg Hebrajczyków jest wielki? Wstań więc i wołaj do twojego boga! Może ten bóg zwróci na nas uwagę i uczyni dla nas cuda, jakie uczynił dla was na Morzu Sitowia?” [Jonasz] odrzekł im: „nie będę zaprzeczać – to ze względu na mnie [spotkało] was to nieszczęście. Podnieście mnie i wrzucicie do morza, a morze da wam spokój”, jak powiedziano (Jn 1,12): *powiedział im: podnieście mnie i wrzucicie do morza a morze da wam spokój*.

28 Por. Prz 3,6: „zważaj na jego na każdej twojej drodze, a on wyprostuje twoje ścieżki”.

29 Hebr. *ruach seera*, dosł. „wiatr burzy” albo nawet „duch burzy”, czyli zantropomorfizowane zjawisko atmosferyczne.

30 Por. opowieść o Izraelu wędrującym przez Morze Sitowia otoczonym z jednej i drugiej strony ścianami wody będącymi manifestacją gniewu Jahwe. Np. Mechilta de-rabbi Izmael 12.

31 Hebr. *be-sztikut ha-jam*, dosł. „w milczeniu morza”.

32 W niektórych manuskryptach jest „rabbi Chanina”.

33 Hebr. *szikuc*, dosł. „plugastwo”.

34 We frazie „bóg, który odpowie” słowo „bóg” zapisane jest bez rodzajnika określonego, podczas gdy we frazie „okaże się [prawdziwym] bogiem”, słowo „bóg” poprzedzone jest rodzajnikiem określonym. Prawdziwość boga polega tutaj na jego skuteczności w oddziaływaniu na świat.

Rabbi Szimeon powiedział: ludzie nie zgodzili się wyrzucić Jonasza do morza. Zamiast tego rzucili losy, a los wypadł na Jonasza, jak powiedziano (Jn 1,7) *rzucili losy, a los wypadł na Jonasza*. Co zrobili [marynarze]? Pozbierali cały ładunek, jaki znajdował się na łodzi i wyrzucili do morza, by się uspokoiło – nic jednak tym nie wskórali. Chcieli dostać się na suchy ląd, ale to też im się nie udało³⁵. Co więc zrobili? Wzięli Jonasza, postawili na krawędzi łodzi i rzekli: „boże świata, Jahwe! Nie czyni nas odpowiedzialnymi za tę krew niewinną, bo nie wiemy, jaka jest wartość tego człowieka!” [Jonasz] odpowiedział im: „to przeze mnie [spadło] na was to nieszczęście. Podnieście mnie i wrzucicie do morza”. Od razu podnieśli go i wrzucili – [najpierw jednak zanurzyli go tylko] po kolana, [ale już to wystarczyło, by] morze przestało się gniewać. [Gdy tylko jednak] go wyciągnęli, [morze] się na nich wzburzyło. [Potem] wrzucili go [i zanurzyli] po pępek, a morze przestało się gniewać. Gdy go wyciągnęli, morze się na nich wzburzyło³⁶. Wrzucili go więc [i zanurzyli] po szyję, a morze [znów] się uspokoiło. I znów podnieśli go ku sobie, a morze ponownie się na nich wzburzyło. Wreszcie całe [ciało] Jonasza wrzucili [i zanurzyli] w wodzie, a morze momentalnie ucichło.

Rabbi Tarfon powiedział: ta ryba, która miała połknąć Jonasza, była specjalnie [przygotowana i czekała] od sześciu dni stworzenia³⁷, jak powiedziano (Jn 2,1): *Jahwe przygotował wielką rybę, by połknęła Jonasza*³⁸. On [zaś] wszedł w jej paszczę jak człowiek, który wchodzi do wielkiej synagogi i staje [pośrodku], a dwoje oczu ryby było niczym okna³⁹ oświetlające Jonasza.

Rabbi Meir powiedział: we wnętrzościach ryby wisiąca perła, która oświetlała Jonasza niczym słońce, świecąca w swoim najwyższym punkcie na niebie w południe i [w ten sposób] pokazała mu wszystko, co znajdowało się w morzu i otchłaniach. O nim Pismo mówi (Ps 97,11): światło zasadzono sprawiedliwemu⁴⁰.

35 Niektóre manuskrypty mają w tym miejscu: „jak powiedziano (Jn 1,13): *ludzie wiostowali, by zawrócić w stronę łądu, nie udało im się to jednak, bo morze było wzburzone*.” Por. C. Meredith, *The Conundrum of Htr in Jonah 1:13*, „Vetus Testamentum” 2013, No. 63, ss. 1–6.

36 W niektórych rękopisach brakuje fragmentu o zanurzeniu po pępek. Jego obecność jest jednak uzasadniona kompozycyjnie, ponieważ daje w rezultacie trzy stadia przed kompletnym zejściem pod wodę. Z kolei to trzykrotne, stopniowe zanurzenie Jonasza zdaje się stanowić przedrzeźnianie chrześcijańskiego rytuału chrztu. Por. R. Adelman, *The Return...*, s. 232.

37 Ta tradycja wzmiankowana jest również m.in. w Beresit rabba 5:5 i TB Bechorot 8a.

38 W niektórych manuskryptach ten cytat biblijny poprzedza zdanie przypisywane rabbiemu Tarfonowi.

39 Hebr. *ke-chalonot afumijot*, co niektórzy tłumaczą jako „okna z obsydianu”. Adelman zwraca uwagę, że w każdym manuskrypcie pojawia się inny wariant tego słowa i sama proponuje słowo *apotnijot*, oznaczające „klapki” albo „okiennice”. Por., idem, *The Return...*, s. 240, przypis numer 77.

40 Hebr. *or zarua le-cadik*. Nawiasem mówiąc, uderzająca jest w tym kontekście homofonia słów *zarua* (‘zasiany’) i *carua* (‘chory na łuszczycę’). W kwestii mesjanistycznego wydźwięku łuszczycy (hebr. *caraat*) por. T. Sikora, *Caraat – problem interpretacji. Księga Kapłańska 13-14*, „Studia Judaica” 2009, nr 1–2 (23–24), ss. 23–56. Por: opowieść o źródle światła zabranym na arkę Noego, o której pisze m.in. Raszi ad Rdz 6:16–17.

Ryba rzekła do Jonasza: „czy wiesz, że oto nastał dzień, bym została pożarta przez paszczę Lewiatana?” Jonasz odpowiedział: „zaprowadź mnie do niego”⁴¹. [Gdy już tam dotarli,] Jonasz rzekł do Lewiatana: „to ze względu na ciebie [tutaj] zszedłem, by zobaczyć twoje legowisko, ponieważ w przyszłości [przybędę] związać powrozem twój język, aby cię wyciągnąć i złożyć w ofierze na wielkiej biesiadzie sprawiedliwych”. [Jonasz] pokazał [Lewiatanowi] pieczęć Abrahama i powiedział: „spójrz na [mój] obrzezany członek!”⁴², a Lewiatan, gdy tylko go ujrzał, uciekł przed oblicza Jonasza na dystans dwóch dni drogi⁴³.

[Jonasz] rzekł do [ryby]: „uratowałem cię przed Lewiatanem – [ty w zamian] pokaż mi wszystko, co znajduje się w morzu i otchłaniach”. [Ryba] pokazała mu wielką rzekę [otaczającą świat, a wypływającą z] wód oceanu, jak powiedziano (Jn 2,6): *otchłani mnie otoczyła*. Pokazała mu też Morze Sitowia, przez które przeszedł Izrael, jak powiedziano (Jn 2,6): *sitowie owinęło mi głowę*. Pokazała mu także miejsce, w którym załamuje się morze i z którego wychodzą jego fale, jak powiedziano (Jn 2,4): *[otoczyły mnie] wszystkie twoje pęknięcia, a twoje fale przeszły nade mną*. Pokazała mu kolumny ziemi i jej podstawę, jak powiedziano (Jn 2,7): *zasuw [bram] ziemi [pozostały] nade mną na zawsze*. Pokazała mu wreszcie Gehennę, jak powiedziano (Jn 2,7): *wyprowadzisz mnie ze zniszczenia*⁴⁴, *Jahwe, mój boże*. Pokazała mu również podziemną Szeol, jak powiedziano (Jn 2,3): *z trzewi Szeol wybawiłeś mnie, usłyszałeś mój głos*⁴⁵. Pokazała mu także, [co znajduje się pod] pałacem Jahwe, jak powiedziano (Jn 2,7): *do krańców gór zstąpiłem*, a to nas uczy, że Jerozolima stoi na siedmiu górach. Pokazała mu kamień fundacyjny⁴⁶ umocowany w otchłaniach, poniżej pałacu Jahwe oraz synów Koracha modlących się do niego.

Ryba rzekła: „Jonaszu, stoisz pod pałacem Jahwe – pomódl się, a odpowie ci”. Jonasz odrzekł jej: „zatrzymaj się tu, gdzie jesteś, ponieważ chcę się pomodlić”. Ryba zatrzymała się, a Jonasz zaczął się modlić przed Świętym, niech będzie błogosławiony. Rzekł mu: „władco świata, zwany jesteś tym, który sprowadza [na dół] i wznosi [do góry]. Ja zszedłem – wzniesz mnie! Zwany jesteś [też] tym, który uśmierca i ożywia.

41 Niektóre manuskrypty dodają „a ocalę cię przed nim”.

42 Hebr. *brit*, dosł. „przymierze”.

43 Rabiniczna tradycja mesjańskiej ucztę eschatologicznej wykorzystuje dwie postacie biblijne, Behemota i Lewiatana właśnie, odgrywających ważną rolę w Hi 40–41. Por. S. B. Noegel, *Jonah and Leviathan. Inner-Biblical Allusions and the Problem with Dragons*, „Henoah” 2015, No. 37, ss. 236–237. Nawiasem mówiąc interesujący jest wątek pozostawienia resztek Lewiatana na pokarm w Ps 74,13–16, co przywodzi na myśl babilońską tradycję zawartą w *Enuma elisz* (tab. IV) mówiącą o uczcie Marduka i innych bogów na pozostałościach po Tiamat.

44 Słowo „zniszczenie” (hebr. *szachat*) jest niekiedy traktowane jako synonim „grobu” albo „zaświatów”, np. Hi 33,24.

45 W niektórych manuskryptach kolejność jest odwrócona i Szeol pojawia się przed Gehenną.

46 Hebr. *ewen sztija*, czyli według tradycji rabinicznej (np. TB Joma 54b, TB Sanhedrin 26b, 3 Hen 18:2) kamień, od którego rozpoczęło się stworzenie świata oraz na którym postawiono świątynię jerozolimską.

Oto moja dusza spotkała się ze śmiercią – ożyw mnie!” [Jahwe] odpowiedział mu jednak dopiero wtedy, gdy z ust Jonasza wyszły te słowa (Jn 2,10): „*podziękuję i złożę ci ofiarę; co przyrzekłem – wypełnię*. [Słowa] *co przyrzekłem* [odnoszą się do] wyciągnięcia Lewiatana i złożenia go w ofierze dla ciebie. [Słowo] *wypełnię* [oznacza, że stanie się to] w dniu zbawienia Izraela”. Święty, niech będzie błogosławiony, natychmiast kazał rybie wyrzucić Jonasza, jak powiedziano (Jn 2,11): *Jahwe powiedział rybie, a ona zwymiotowała Jonasza na suchy ląd*⁴⁷.

Marynarze ujrzeli wszystkie te znaki i wielkie cuda, które Święty, niech będzie błogosławiony, uczynił z Jonaszem. Od razu każdy z nich powstał i wyrzucił swojego boga do morza, jak powiedziano (Jn 2,9): *strażnicy pustych marności porzucają ich łaskę*. Powrócili do Jafo, udali się do Jerozolimy i obrzezali ciało swoich napletków, jak powiedziano (Jn 1,16): *ludzie przerazili się Jahwe i złożyli mu ofiarę [oraz ślubowali mu]*. [W kwestii] *złożyli ofiarę* – czyż nie jest tak, że ofiara od bałwochwalców jest nieważna? [Owszem,] tutaj jednak krwią ofiary była krew przymierza [pochodząca z obrzezania]. Ślubowali mu, że każdy z nich przyprowadzi swoją żonę oraz wszystko, co ma [do grona] wyznawców boga Jonasza. [Co] ślubowali, [to] wypełnili i to dla nich odmawia się [błogosławieństwo] dla sprawiedliwych prozelitów⁴⁸.

Zwyczaje i akcesoria apotropaiczne w rozdziale dziesiątym PdRE

Midrasz stanowi literacką grę z tekstem biblijnym, a kilka wątków zostaje szczególnie rozwiniętych. Starannie opisane są rozterki Jonasza, postawionego w sytuacji podwójnego związania i z tej perspektywy jego decyzja o ucieczce staje się zrozumiała. Tekst w barwny sposób opisuje również jego perypetie we wnętrzu ryby, swoim rozmachem przywołujące na myśl *20000 mil podmorskiej żeglugi* albo *Przygody Sindbada żeglarza*⁴⁹: oto prorok ma okazję z bliska obejrzeć zupełnie inny, fantastyczny świat, nieprzystający do biblijnego wyobrażenia Szeol, o której jest mowa w Jn 2⁵⁰. Przede wszystkim jednak w midraszu opowieść nabiera misjonarskiego wydźwięku: Jonasz niejako prowadzi czytelnika przez kolejne stadia tekstu, mające dobitnie pokazać wielkość jego boga, a zasadniczym narzędziem literackim konstrukcji jego pragmatycznej skuteczności są techniki apotropaiczne.

47 Midrasz wykorzystuje lukę biblijną w tekście, który z kolei nie wyjawia, co Jahwe powiedział wielkiej rybie.

48 Mowa tutaj o fragmencie codziennej modlitwy *Amida* odnoszącym się do pobożnych (hebr. *cadikim*) wyznawców judaizmu. Por. TB Megilla 17b.

49 Autorką tego drugiego porównania jest Adelman, por., idem, *The Return...*, s. 212.

50 Por. R. Adelman, *The Return...*, ss. 249–250. Badacze dostrzegają w tym fragmencie echa protokabalistycznego „dzieła stworzenia” (hebr. *maase Bereszit*), czyli kompleksu tradycji dotyczących szczegółów procesu kosmogenezy wzmiankowanego m.in. w TB Chagiga 12b–14b.

Na potrzeby niniejszego studium przyjmuję szeroką, funkcjonalną definicję apotropaionu wypracowaną na gruncie projektu *Elyonim veTachtonim* i jego założeń teoretyczno-metodologicznych. W tym ujęciu apotropaionem jest przedmiot lub czynność, dzięki którym człowiek w danej jednostce tekstowej odpędza lub unika na drodze zapobieżenia lub ucieczki wrogo mu nastawionej istoty nadprzyrodzonej: anioła, boga, demona, ducha lub potwora. Spośród tych rodzajów stworzeń w PdRE 10 występują tylko bogowie i potwory, mianowicie: Jahwe, wielka ryba, Lewiatan oraz morze. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że to ostatnie nie spełnia kryteriów bycia istotą nadprzyrodzoną: nie wypowiada ani jednego słowa w narracji ani nie przejawia posiadania własnej woli. Z drugiej jednak strony język tekstu i zastosowane metafory są sugestywne: morze potrafi „zerwać się”, „wzburzyć” na marynarzy, „przestać gniewać” czy też „zamilknąć”. Oprócz tego morze reaguje na to, do jakiego stopnia zanurzony zostaje Jonasz, a więc – przynajmniej z perspektywy behawioralnej – wchodzi w pewne rudymenarne interakcje z innymi aktantami tej opowieści. Taki sposób animistycznej, a miejscami nawet antropomorficznej prezentacji morza bardzo dobrze wpisuje się w tradycję jego obrazowania w kontekście *chaoskampf* zapoczątkowaną jeszcze w Biblii (np. Ps 77,16–17; 89,10; Iz 51,9–10; Ez 32,13), a kontynuowaną w Talmudzie babilońskim (np. Chagiga 12a; Sukka 53a-b)⁵¹. Wszystko to sprawia, że w tym konkretnym przypadku w morzu da się dostrzec jeszcze jednego aktanta, którego z kolei można zaklasyfikować jako potwora z uwagi na całokształt wcześniejszych tradycji wokół niego narosłych. *Per extenso*, działania mające na celu uniknięcie szkody z jego strony można uznać za spełniające sformułowane powyżej kryteria apotropaiczności. W ramach analiz przeprowadzonych na Talmudzie babilońskim rozpoznano dwadzieścia pięć konkretnych typów apotropaionów, a z kilkoma z nich mamy do czynienia w obrębie PdRE 10⁵².

Unikanie. Opowieść o perypetiach Jonasza otwiera przykład zastosowania unikania. Mamy z nim do czynienia, gdy człowiek podejmuje działanie zmierzające do

51 Por. W. Kosior, *The Apotropaic Potential of the Name „Shadday” in the Hebrew Bible and the Early Rabbinic Literature* [w:] *Word in the Cultures of the East sound, language, book*, red. P. Mróz, M. Ruchel, A. I. Wójcik, Kraków 2016, ss. 33–51. Z kolei Noegel wprost pisze, że morze w PdRE należy zinterpretować jako zastępcze określenie na pojawiającego się później w narracji Lewiatana w oparciu o obecne już w Biblii sugestie, np. Ps 104,26; Ps 89,10–11. Por. S. B. Noegel, op. cit., zwłaszcza ss. 243–244, 246–247. Por. R. Adelman, *The Return...*, ss. 225–226.

52 Na marginesie należy odnotować pewne ograniczenie takiego rozwiązania. W projekcie *Elyonim veTachtonim* za punkt wyjścia przyjęto Talmud babiloński z uwagi na jego kluczową rolę w rozwoju rabinicznej angelologii i demonologii: z jednej strony to dzieło zbiera różne tradycje z poprzednich wieków, a z drugiej samo stanowi istotny punkt odniesienia dla tekstów późniejszych. Tymczasem wiele wskazuje na to, iż PdRE powstało w Palestynie, a więc na obszarze wpływów tradycji zawartych w takich dziełach jak Talmud jerozolimski albo Midrasz rabba i z tej perspektywy powinno być rozpatrywane w tym raczej kontekście. Z drugiej jednak strony klasyfikacje zaproponowane do analizy Talmudu babilońskiego są na tyle ogólne, że można je odnieść również do dzieła palestyńskiego.

uchronienia go od szkodliwego oddziaływania ze strony istoty nadprzyrodzonej, na przykład w Berachot 3a-b rabini przestrzegają przed samotnym przemierzaniem ruin zamieszkałych przez *mazikim*, a w Pesachim 111b rabbi Kahana zaleca, by przypadkiem nie „nadepnąć” na jakiś cień i nie sprowokować przebywających tam *szedim*. W skali Talmudu babilońskiego jest to najpopularniejsza technika apotropaiczna, a rabini zdają się w ten sposób pouczać czytelników, że najprostszym sposobem na radzenie sobie z istotami nadprzyrodzonymi, jest po prostu unikanie konfliktu⁵³. Również Jonasz decyduje się na zastosowanie tej sprawdzonej metody – w tym konkretnym przypadku jednak Jahwe okazuje się niepodatny na ów apotropaion i z łatwością dogania uciekającego Jonasza.

Inwokacja. Znacznie mniej popularną w skali Talmudu metodą jest inwokacja. Polega ona na tym, że człowiek zwraca się bezpośrednio do jednej istoty nadprzyrodzonej, z reguły do boga, z błaganiem o pomoc w obliczu niebezpieczeństwa ze strony innej istoty nadprzyrodzonej. Jest tak między innymi w Berachot 60b, gdzie zaleca się, by przed wejściem do toalety zwrócić się do aniołów z prośbą o opiekę i ochronę przed czającym się tam demonicznym niebezpieczeństwem. Marynarze, chcąc opanować morze, wołają o pomoc, każdy do swojego boga, co, jak pokazuje dalsza część opowieści, również okazuje się nieefektywne. Tym razem jednak nieskuteczność tej techniki zdaje się wynikać nie tyle z siły jej głównego adresata, morza, co raczej z nieudolności potencjalnych pomocników.

Ofiara. W relacjach marynarzy z morzem tekst prezentuje zastosowanie jeszcze jednej metody apotropaicznej, niepoświadczonej w Talmudzie i w dotychczasowym wykazie *Elyonim ve Tachtonim*, mianowicie ofiary, którą na potrzeby tej analizy można zoperacjonalizować następująco: z ofiarą mamy do czynienia, gdy człowiek daje coś istocie nadprzyrodzonej, by uchronić się przed negatywnym działaniem jej lub jakiejś innej istoty nadprzyrodzonej. Taka operacjonalizacja wykazuje pewne podobieństwo do metody inwokacji – to jednak, co je różni to to, że w przypadku inwokacji wystarczy samo zwrócenie się do istoty nadprzyrodzonej, natomiast ofiara wymaga uwzględnienia jakiegoś przedmiotu. I tak, w PdRE 10 marynarze wrzucają Jonasza do morza i w ten sposób – a co jest bardzo starannie podkreślone w samym tekście – doprowadzają do jego uspokojenia. W rezultacie tekst pokazuje ofiarę jako technikę skuteczną, przede wszystkim z uwagi na siłę istoty nadprzyrodzonej będącej jej gwarantem⁵⁴.

Obrzezanie. Ostatnim wreszcie apotropaionem zaprezentowanym w PdRE 10 jest obrzezanie, które w projekcie *Elyonim ve Tachtonim* odnosi się do sytuacji zarówno przeprowadzania samego rytuału, co na przykład w Nedarim 31b-32a służy odpe-

53 Obliczenia przeprowadzono w oparciu o wersję 004 „Gabriel” bazy danych.

54 Zgodnie z postulowaną w projekcie regułą brzytwy Ockhama, można się zastanowić, czy ten konkretny przypadek nie powinien być rozpoznany jako magia, zoperacjonalizowana jako niewerbalne działanie człowieka przeprowadzone na jakimś obiekcie, a mające na celu wpłynięcie na jakąś istotę

dzeniu aniołów, jak i samego faktu posiadania obrzezanego prącia, jak na przykład w Menachot 43b. W PdRE 10 o obrzezaniu mówi się dwukrotnie. Pierwszy przypadek nie pozostawia żadnych wątpliwości co do jego apotropaicznego charakteru: obnażenie swojego obrzezanego członka pozwala Jonaszowi pozbyć się potwora morskigo Lewiatana⁵⁵. Mimo że z perspektywy strukturalnej tego fragmentu obrzezanie bez wątpienia stanowi apotropaion, to jednak prezentuje się je tutaj jako przynależne do szerszego systemu religijnego. To „pieczęć Abrahama” (hebr. *chotamo szel Awraham*) oraz dosł. „przymierze” (hebr. *brit*), a więc symbol przynależności do ludu potężnego boga Jahwe. Z tej perspektywy jednak druga wzmianka obrzezania pod koniec omawianego rozdziału może być odczytana nie tylko jako przypieczętowanie konwersji marynarzy, ale równocześnie jako nabycie silnego apotropaionu potencjalnie skutecznego w kolejnych podróżach morskich.

Podsumowanie: apotropaiony jako narzędzia misji prozelickiej

Z uwagi na charakter PdRE 10 oczywiste jest, że zaprezentowane w tekście apotropaiony należy postrzegać w szerszym kontekście, niejako w dwóch zakresach. Po pierwsze, trzeba uwzględnić tutaj rolę midraszu w ogóle, która polegała między innymi na tym, by powiązać treści Biblii z czasami, w których dany midrasz powstawał. W rezultacie takich działań możliwe było „udowodnienie”, że Biblia jest ciągle aktualna i że odnosi się do bieżących wydarzeń⁵⁶. Biblijna opowieść o Jonaszu przebiega według klasycznego schematu narracji bohaterskiej, w której główny protagonista przechodzi przez serię perypetii aż do pozytywnego finału. Midrasz natomiast pokazuje nieuchronność pozytywnego zakończenia tej historii oraz uwypukla istotną rolę, którą odegrać ma Jonasz w skali kosmicznej jako zwycięzca Lewiatana i patron eschatologicznej uczty dla sprawiedliwych. Co więcej, midrasz wyjawia, że nad przebiegiem historii czuwa bóg Izraela, który już podczas sześciu dni stworzenia wiedział, że w pewnym momencie historii będzie mu potrzebna ryba do uratowania Jonasza na morzu. Z perspektywy światopoglądu promowanego przez midrasz wszystkie wydarzenia będące udziałem ludzi zostały zaplanowane przez boga – pozostaje więc tylko zachować spokój i zdać się na jego wolę.

nadprzyrodzoną. Przeciwno tej interpretacji należy jednak wyłożyć fakt, że w tekście midraszu jasno wskazuje się, że ofiara działa tylko ze względu na boga Jonasza, któremu jest on ofiarowany.

55 Por. R. Adelman, *The Return...*, s. 246. Ta scena przypomina nieco tradycje rabiniczne do Wj 4,24 mówiące, iż Mojżesz został połknięty przez anioła tak, że tylko jego obrzezane prącie wystawało na zewnątrz. (np. Raszi ad loc., Szemot rabba 5:8). Podobnie Jonasz zostaje połknięty przez rybę, a obrzezanym członkiem odstrasza Lewiatana.

56 Por. S. D. Sacks, op. cit., ss. 17–19.

Po drugie, znaczący jest wydzźwięk PdRE 10 w skali mikro. Tematami dominującymi w midraszu są właśnie zagadnienia uniwersalności oddziaływania boga Izraela oraz misja prozelicka. Pierwsza część PdRE opowiada o tym, że wszystko zostało stworzone przez boga Izraela *in illo tempore* i po prostu czeka na swój właściwy moment. To tylko podkreśla wszechmoc boga i wartość misyjną opowieści, czy to zewnętrznej, czy wewnętrznej⁵⁷. W dalszej kolejności PdRE 10 przekształca motyw potwora morskiego, szczególnego przeciwnika biblijnych bogów, Elohima i Jahwe, chętnie wykorzystywanego jako symbol wrogów Izraela i Judei⁵⁸. Tutaj jego zwycięzcą jest Jonasz, który z tej perspektywy powtarza motyw boskiego *chaoskampf*. Wreszcie ostatecznym potwierdzeniem skuteczności Jonasza oraz jego boga jest to, że marynarze, a więc bałwochwalcy wszystkich narodów, rozpoznają Jonasza jako proroka, a zaraz po ustaniu burzy, jak jeden mąż dokonują konwersji na judaizm⁵⁹. O unikatowości zastosowania motywu apotropaionów w PdRE 10 przesądza to, że wszystkie one pojawiają się niejako w służbie proklamacji potęgi boga Izraela. Z jednej strony on sam okazuje się niepodatny na działanie środków ochronnych: nie da się go uniknąć, nie da się go też odpędzić przypadkową ofiarą. Z drugiej natomiast, to właśnie dwukrotnie przywołane w niniejszym tekście obrzezanie okazuje się skuteczne, zarówno jako pieczęć odpędzająca Lewiatana, jak i symbol przynależności łągodzący gniew boga Izraela.

Bibliografia

Źródła

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Hrsg. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1977.
Pirkej de-rabbi Eliezer, tłum. i kom. Higger M., „Chorew. Mukdasz le-toldot Israel u-sifrufo” 1944, t. 8, nr 15–16, ss. 82–119.
Pirkej de-rabbi Eliezer. Mahdura madait, tłum. i kom. Ch. Horowic, Jeruzalajm 1972.
Pirkej de-rabbi Eliezer, K. Adel Kind, J. de Gara [skład do druku], Wenecja 1544.

⁵⁷ Por. ibidem.

⁵⁸ Por. R. Adelman, *The Return...*, s. 246.

⁵⁹ Warto w tym kontekście zwrócić uwagę również na fakt, że PdRE 10 subtelnie wykorzystuje wieloznaczność słowa *elohim* w taki sposób, by pokazać, że *elohim* czczeni przez marynarzy to w istocie *elohim* Jonasza. Por. G. H. Cohn, S. D. Sperling, B. Bayer, op. cit.

Współczesne przekłady

- Jerusalem Anthology. Pirqe de-rabbi Eliezer*, transl. and comment. M. Feuer [on-line] https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.10.1?ven=Rabbi_Mike_Feuer,_Jerusalem_Anthology&lang=bi&vside=Rabbi_Mike_Feuer,_Jerusalem_Anthology&with=Version%20Open&lang2=en [05.07.2018].
- Pirkê de Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great) According to the text of the Manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna*, transl. and comment. G. Friedlander, London–New York 1916.

Opracowania

- Adelman R., *The Return of the Repressed. Pirqe de-Rabbi Eliezer and the Pseudepigrapha*, Leiden 2009.
- Cohn G. H., Sperling S. D., Bayer B., *Jonah, Book of* [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik et al., Vol. 11, Detroit 2007.
- Berman M., *The Nature of Shamanism and the Shamanic Story*, Cambridge 2007.
- Bolin T. M., "Should I Not Also Pity Nineveh?" *Divine Freedom in the Book of Jonah*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1995, No. 67.
- Herr M. D., *Pirkei de-rabbi Eliezer* [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik et al., Vol. 16, Detroit 2007.
- Holmstedt R. D., Kirk A. T., *Subversive Boundary Drawing in Jonah: The Variation of אֱלֹהִים and שׁ as Literary Code-Switching*, „Vetus Testamentum” 2016, No. 66.
- Jacobs J., Ochser S., *Pirke de-rabbi Eli'ezer* [w:] *Jewish Encyclopedia*, eds. I. Singer et al. New York 1902 [on-line] <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12185-pirke-de-rabbi-eli-ezer> [05.07.2018].
- Kosior W., *Bóg w niebiosach a Tora na ziemi (TB Bawa mecija 59a-b). Przekład i komentarz*, „Atma” 2013, nr 1.
- Kosior W., *Elyonim veTachtonim. Some Methodological Considerations on the Electronic Database of Angels, Demons and Ghosts in Early Rabbinic Literature*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series” 2017, No. 1.
- Kosior W., *The Apotropaic Potential of the Name „Shadday” in the Hebrew Bible and the Early Rabbinic Literature* [w:] *Word in the Cultures of the East sound, language, book*, red. P. Mróz, M. Ruchel, A. I. Wójcik, Kraków 2016.
- Meredith C., *The Conundrum of הִטְר in Jonah 1:13*, „Vetus Testamentum” 2013, No. 63.
- Neusner J., *Midrash and the Oral Torah. What Did the Rabbinic Sages Mean by “the Oral Torah”?* [w:] *Encyclopedia of Judaism*, eds. J. Neusner, A. J. Avery-Peck, W. S. Green, Vol. 3, Leiden–Boston 2005.
- Noegel S.B., *Jonah and Leviathan. Inner-Biblical Allusions and the Problem with Dragons*, „Henoch” 2015, No. 37.

- Sacks S. D., *Midrash and Multiplicity. Pirke de-Rabbi Eliezer and the Renewal of Rabbinic Interpretative Culture*, Berlin–New York 2009.
- Scholem G. et al., *Zohar* [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik et al., Vol. 21, Detroit 2017.
- Sikora T., *Pirkei de rabbi Eliezer (rozdz. XXXIV). Wstęp i tłumaczenie*, „Studia Judaica” 2005, nr 1–2 (15–16).
- Sikora T., *Cara'at – problem interpretacji. Księga Kapłańska 13–14*, „Studia Judaica” 2009, nr 1–2 (23–24).

Streszczenie

Niniejsze studium ma trzy podstawowe cele: (1) prezentację autorskiego przekładu midraszu do *Księgi Jonasza* zawartego w *Pirkê de-Rabbi Eliezer* oraz opatrzenie go komentarzem religioznawczym; (2) analizę rzeczzonego tekstu pod kątem zaprezentowanych w nim akcesoriów i zwyczajów ochronnych oraz ich klasyfikację przy użyciu systemu zastosowanego w projekcie *Elyonim veTachtonim*; (3) rozpoznanie i opisanie funkcji, jakie te apotropaiony pełnią w swoim konkretnym literackim kontekście. W wyniku przeprowadzonych dociekań rozpoznano w tekście cztery apotropaiony: unikanie, inwokację, ofiarę oraz obrzezanie. Szerszy kontekst literacki wystąpienia tych technik pozwala stwierdzić, że zostały one zastosowane w tekście jako element proklamacji boga Izraela.

Summary

Apotropaions in the Midrash on *The Book of Jonah* According to *Pirke de-rabbi Eliezer*. Introduction, Translation and Commentary

The presented study has three main purposes: (1) to present the author's translation and commentary of the midrash on Jonah included in *Pirke de-rabbi Eliezer*; (2) to analyze the apotropaic techniques mentioned in the text and to classify them according to the system applied in the *Elyonim veTachtonim* project; (3) to describe the functions played by these apotropaions in their specific literary contexts. Four types of apotropaic techniques have been recognized: avoidance, invocation, sacrifice, and circumcision. Given the broader literary context of these apotropaions, they can be interpreted as the literary tools of the proclamation of the god of Israel.

Magdalena Więkowska

Uniwersytet Jagielloński

KRWAWE OFIARY Z LUDZI – CZYLI OCHRONA AZTECKIEGO ŚWIATA PRZED ZNISZCZENIEM

Wstęp

Tematem niniejszego artykułu są zagadnienia związane z kosmowizją (wizją kosmogoniczną) Azteków oraz z ich krwawymi rytuałami. Autorka na podstawie danych archeologicznych, historycznych oraz etnohistorycznych postara się przedstawić sposób myślenia i wierzenia Indian związane z ich brutalnymi zachowaniami o charakterze kultowym. Aby móc jednak zrozumieć wiarę tej cywilizacji, trzeba również poznać kilka najważniejszych mitów związanych ze stworzeniem świata oraz narodzinami jego boga-opiekuna. Posiłkując się kodeksami mezoamerykańskimi oraz relacjami konkwistadorów, autorka skoncentruje się na zagadnieniach związanych z kosmowizją, koncepcją religii, a w szczególności z ideą samych krwawych rytuałów.

Zgodnie z przekonaniem Azteków bogowie mieli żywić się krwią i, aby nie wywołać ich gniewu, należało im dostarczać tego pokarmu oraz okazywać szacunek. Celem krwawych rytuałów nie było jedynie o morderstwo, ale również zabezpieczenie bytu przyszłych pokoleń, a podczas konkretnych obrzędów – nawet całego świata. Ludność Mezoameryki wierzyła, że co pięćdziesiąt dwa lata, czyli po upływie pełnego cyklu kalendarzowego, może dojść do wielkiej katastrofy¹. Urządzano w tym czasie specjalne uroczystości, w tym tak zwaną Ceremonię Nowego Ognia, podczas której składano ludzi w ofierze w celu ubłagania bogów o ocalenie świata. W języku nahuatl składanie ofiar bogom określano terminem „*nextlahualiztli*”, który dosłownie można przetłumaczyć jako „spłacanie długu”². Celem tego artykułu jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie: czy rzeczywiście według Azteków ich krwawe rytuały mogły uratować świat?

1 Por. J. Olko, *Meksyk przed konkwistą*, Warszawa 2010, s. 234.

2 Por. *ibidem*, s. 236.

Stworzenie świata według wizji kosmogonii Azteków

Kosmologia w świecie mezoamerykańskim stanowiła fundament wierzeń, źródło wielu opowieści oraz nadawała sens krwawym ofiarom składanym podczas licznych uroczystości. W zależności od regionu interpretacje mogły się różnić; z całą pewnością jednak ludy zamieszkujące tereny Mezoameryki wierzyły, że świat został stworzony przez bogów w konkretnym porządku kosmicznym. Dla mieszkańców Doliny Meksyku najważniejszymi elementami spajającymi kosmologiczną wizję były słońce oraz, bez wątpienia katastroficzny, charakter powstania świata³.

Wedle azteckich wierzeń świat („słońce”) kulturze współczesny został stworzony jako piąty, zaś poprzednie cztery uległy zniszczeniu na skutek różnorodnych katastrof. Co ciekawe, podobną tendencję możemy zaobserwować wśród wierzeń majańskich⁴. W przekonaniu Majów poprzednich światów było trzy i one również uległy zagładzie na skutek katastrof. W mitologii Azteków to dominujące w danym świecie żywioły odpowiadały za jego zniszczenie. Bóstwa były reprezentowane przez wzajemnie sobie przeciwne siły kosmosu i każde ze „słońc” miało swego patrona-opiekuna. Poszczególne światy różniły się od siebie roślinnością, warunkami, jakie w nich panowały, oraz mieszkańcami. Dopiero piąte „słońce” miało być przystosowane dla ludzi, gdyż to w nim pojawił się główny składnik ich pokarmu, jakim była kukurydza⁵.

Pierwszy świat Aztekowie nazywali „4 Jaguar”. Nazwa poszczególnych tworów związana była z kataklizmami, które je zniszczyły. Liczba „4” odnosiła się do narodzin czterech bóstw, z których każde było odpowiedzialne za cykl tworzenia i niszczenia świata⁶. Bogiem- opiekunem pierwszego „słońca” został Tezcatlipoca⁷, jedna z ważniejszych istot pojawiających się w azteckim panteonie. Wedle wierzeń zasłynął on jako twórca i jako niszczyciel, zaś jego duchowym towarzyszem miał być jaguar⁸. Nieprzypadkowo również giganci, którzy mieli zamieszkiwać ów świat, zostali pożarci przez te dzikie zwierzęta. Bardzo ciekawym jest, że Aztekowie swoje przekonanie o istnieniu gigantów legitymizowali znaleziskami megafauny z czasów paleoindiańskich⁹.

Po zniszczeniu pierwszego świata, kolejnym miał rządzić nazywany „4 Wiatrem”¹⁰ bóg Quetzalcoatl. Imię tego bóstwa oznaczało „Pierzasty Wąż” i związane było ono z żywiołem wiatru. Bardzo charakterystycznym atrybutem Quetzalcoatla był *ehecacilacacozcatl*, czyli „klejnot wiatru” – rozumiany jako jedna z sił twórczych nieba oraz

3 Por. ibidem, s. 233.

4 Por. ibidem.

5 Por. ibidem.

6 Por. M. Smith, *The Aztecs*, Oxford 1996, s. 205.

7 Por. ibidem s. 233.

8 Por. M. Aguilar-Moreno, *Handbook to Life in Aztec World*, New York 2006, s. 150.

9 Por. J. Olko, op. cit., s. 233.

10 Por. ibidem s. 233.

ziemi¹¹. Kres tego świata spowodowany był przez silnie wiejący wiatr, który zniszczył domostwa jego mieszkańców, a ich samych przemienił w mały.

Kolejnym opiekunem nowego świata został Tlaloc, a jego „słońce” nazwano „4 Deszcz” ze względu na fakt, iż bóg ten odpowiedzialny był właśnie za ten żywioł¹², z jednej strony zbawienny (ze względu na wzrost roślinności i uprawę pól), z drugiej jednak niszczycielski (poprzez burze lub susze powodujące głód). Tlaloc był niezwykle ważny dla wierzeń Azteków, związany między innymi z największą świątynią znajdującą się w Tenochtitlán, jaką była Huēy Teōcalli (bardziej znana pod hiszpańską nazwą Templo Mayor). Ponadto bardzo często wiązany był z elementem świętego krajobrazu, jakim była Góra Pożywienia pojawiająca się w wielu przekazach i mitach. Zniszczenia tego „słońca” dokonał ogień, który miał spadać z nieba niczym deszcz.

Czwarty świat określano jako „4 Woda”, a jego bóstwem opiekuńczym miała być bogini Chalchiuhtlicue¹³. Jej imię oznacza „Ta w Jadeitowej Spódnicy”. Bogini ta związana była z wodą w postaci rzek, jezior czy strumieni. Ze względu na związek z tym żywiołem łączy się ona z Tlalokiem jako para bóstw władających pogodą¹⁴. Podobnie jak poprzednie, świat ten został zniszczony przez żywioł reprezentowany przez bóstwo opiekuńcze, czyli w tym wypadku wodę, która spadła na ziemię w tak ogromnej ilości, że doprowadziła do załamania się nieba¹⁵.

Po wydarzeniach związanych z zagładą czwartego świata bogowie musieli zająć się naprawą szkód, jakie spowodował upadek nieba na powierzchnię ziemi. W jednej z wersji mitu to bogom Tezcatlipoce oraz Quetzalcoatlowi udało się podnieść niebo i oddzielić je od ziemi, przemieniając się w potężne drzewa. Bóstwa te dysponowały przeciwstawnymi mocami, jednak jednocześnie wzajemnie się uzupełniały. Obecność drzew w tym przekazie nie jest przypadkowa, bowiem uważa się, że już w czasach olmeckich istniało pojęcie „drzewa świata” rozumianego jako *axis mundi*. W wierzeniach majańskich również pojawiała się koncepcja kosmicznego drzewa zwanego Wakah Chan, co oznacza „Uniesione Niebo”¹⁶. Wedle innej wersji tego mitu bogowie mieli przemienić się nie w drzewa, lecz w węże i stoczyć walkę z potworem ziemskim zwanym Tlaltecuhltli, co oznacza „Pan Ziemi”. Po rozerwaniu go bogowie mieli stworzyć poszczególne elementy krajobrazu z konkretnych części ciała potwora, na przykład z włosów – drzewa i rośliny, z oczu – studnie i źródła i tak dalej. Istota żyła pod postacią stworzonych elementów, niestety nie chciała rodzić owoców

11 Por. M. Aguilar-Moreno, op. cit., ss. 149–150.

12 Por. J. Olko, op. cit., s. 233.

13 Por. ibidem, ss. 233–234.

14 Por. M. Aguilar-Moreno, op. cit., s. 147.

15 Por. J. Olko, op. cit., s. 234.

16 Por. ibidem.

i płakała nocą, ponieważ męczył ją głód. Tlaltecuhтли żywił się ludzką krwią a także wyrwanymi sercami ofiar¹⁷.

W ten sposób można przejść do jednego z najważniejszych mitów kreacyjnych, jakim jest stworzenie słońca przez bogów w ośrodku Teotihuacán. Wiąże się to bezsprzecznie z kreacją ostatniego świata, czyli „4 Ruchu”, którego opiekunem miał zostać bóg słońca, Tonatiuh. Aztekowie wierzyli, że koniec tego świata ma nastąpić wskutek trzęsienia ziemi dokładnie po okresie pięćdziesięciu dwóch lat, czyli – wedle kalendarza mezoamerykańskiego – po upływie jednego wieku¹⁸.

Ze stworzeniem piątego świata łączy się jeden z najważniejszych mitów kreacyjnych dotyczących słońca. Bogowie, którzy zebrali się wśród świętych budowli w Teotihuacán, zaczęli poszukiwać w swym gronie śmiałków gotowych na poświęcenie i chcących dać się złożyć w ofierze. Wyzwanie to przyjął Tēcciztēcatl, ale potrzebował towarzysza. Nikt z pozostałych bogów nie był chętny do takiego poświęcenia, więc wybór padł na biednego i schorowanego Nanahuatla. Następnie rozpalono ognisko zwane *teotexcalli*, co oznacza „boskie palenisko”. Płonęło ono przez cztery lata, zaś bogowie, którzy mieli dopełnić rytuału, w tym czasie przygotowywali się poprzez post i składanie ofiar. W momencie, gdy nadszedł czas, by ochotnicy wskoczyli w ognisko, Tēcciztēcatl mimo wielu prób nie mógł zdobyć się na odwagę. Wówczas schorowany Nanahuatl pokazał swoje męstwo, spełniając ofiarę, by przemienić się w słońce. Widząc to, Tēcciztēcatl pokonał własny strach i również wskoczył w ogień – trafił jednak w popiół, dając początek księżycowi. Pozostali bogowie czekający na pierwszy świt zostali porażeni przez zbyt mocne promienie słoneczne¹⁹. Schorowany bóg Nanahuatl dumnie przemienił się w nowe bóstwo, Tonatiuha, czyli słońce²⁰.

Kosmiczny akt kreacji, mimo że został tak obiecująco rozpoczęty, nie zakończył się, bowiem słońce stało w miejscu i nie chciało rozpocząć swej wędrówki po niebie bez należnej zapłaty w postaci krwi. Bóstwa postanowiły złożyć same siebie w ofierze, by wszechświat nadal mógł funkcjonować. Od tej pory słońce potrzebowało krwawej zapłaty, co wiązać się miało bezpośrednio z trwaniem kosmicznej harmonii oraz życia na ziemi²¹.

Tak oto Aztekowie wyobrażali sobie stworzenie świata. Koncepcja krwawych rytuałów i składania ofiar została uzasadniona poprzez relację człowieka z bogami. Jeśli bóstwa mogły poświęcić swoje życie dla stworzenia świata przyjaznemu człowiekowi, to największym poświęceniem ze strony ludzi również było składanie ofiar. Wspomniany wcześniej przez autorkę termin *nextlahualiztli* należałoby też rozumieć jako

17 Por. J. Olko, op. cit., ss. 234–235.

18 Por. ibidem s. 234.

19 Por. ibidem ss. 235–236.

20 Por. M. Aguilar-Moreno, op. cit., s. 140.

21 Por. J. Olko, op. cit., ss. 235–236.

„płacenie tego, co jest właściwe”. Dla Azteków była to forma powinności, jaką mieli wobec bogów oraz świata, dzięki czemu mogli mieć wpływ na kosmiczny porządek²².

Koncepcja wiary

Wierzenia Azteków nie polegały na bezmyślnej rzezi. Ich religia była dynamiczna, szybko ewoluowała i składały się na nią liczne elementy zapożyczone z różnych tradycji. W swej finalnej formie była uporządkowana i zintegrowana. Gdy konkwista dotarła do Doliny Meksyku, wierzenia i rytuały były już w pełni ukształtowane, tworząc spójny system religijny²³. Uważa się, że na główne komponenty religii mieszkańców Doliny Meksyku składały się tradycje z ośrodków działających wcześniej w Centralnym Meksyku (głównie chodzi tu o Teotihuacán). Dodatkowo nie bez znaczenia pozostają wierzenia ludzi migrujących, którzy przybyli z północy. Wydarzenia te są ściśle związane z mityczną wędrówką z krainy zwanej Aztlán. Wreszcie bardzo ważnym elementem są lokale wierzenia, które zostały zaadaptowane wraz z ekspansją państwa²⁴.

Wierzenia i tradycje na terenach mezoamerykańskich przenikały się nieustannie. Nawet w najodleglejszych zakątkach tego obszaru można było natrafić na różne elementy związane z innym ośrodkiem. Dobrym tego przykładem mogą być świątynie tworzone w oparciu o wierzenia związane z tak zwanym *sacred landscape*, co dosłownie możemy przetłumaczyć jako „święty krajobraz”. Chodzi tu o charakterystyczne cechy budowli, jak dekoracja czy układ przestrzenny odwołujący się przykładowo do wspomianej już Góry Pożywienia, która jest bardzo charakterystycznym i ważnym elementem wierzeń mezoamerykańskich. W większości ośrodków architektura wzorowana na danym elemencie świętego krajobrazu (w tym wypadku jednej ze świętych gór) będzie miała bardzo podobne cechy. Nic zatem dziwnego, że w miejscu takim jak Teotihuacán możemy odnaleźć bóstwa, które były czczone w Tenochtitlan i terenach podległych w okresie o wiele późniejszym. Widoczne jest to również w architekturze sakralnej. Jednym z ważniejszych bóstw Azteków był Quetzalcoatl. Na fasadzie świątyni Pierzastego Węża w Teotihuacán zostały przedstawione rzeźby głów węży; co ciekawe, różnią się one między sobą. Jeden rodzaj ukazany jest z charakterystycznymi tak zwanymi goglami²⁵ i, wedle bardzo popularną koncepcji, owa reprezentacja może uchodzić za bardzo wczesną wersję azteckiego boga wojny – Xiuhtotl lub za protoplastę tego bóstwa.

Jak autorka już wspominała, wiele bóstw zostało przyniesionych na grunt państwa Azteków poprzez migracje. Takim przykładem jest bóg-opiekun, czyli

22 Por. ibidem, s. 236.

23 Por. M. Smith, op. cit., s. 210.

24 Por. ibidem s. 210.

25 Por. ibidem, ss. 210–211.

Huitzilopochtli²⁶. Według mitologii podczas wędrówki w poszukiwaniu nowego miejsca do życia to właśnie ów bóg miał pod postacią świętego zawiniątka doprowadzić Meksyków (Azteków) do wyspy na jeziorze Tetzoco, gdzie założyli swoją stolicę. Migracja z mitycznego Aztlán jest zjawiskiem niezwykle złożonym. Przede wszystkim głównymi źródłami odnoszącymi się do tych wydarzeń są przekazy azteckie, które opierają się na mitologii. Bardzo trudnym zadaniem jest określenie początku wędrówki Meksyków oraz ustalenie, skąd tak naprawdę przyszli. Istotne w takiej sytuacji są dane archeologiczne – niestety i one nie są dokładne. Uważa się, że część migracji spowodowana była klęską żywiolową, jaką była długotrwała susza uniemożliwiająca normalne funkcjonowanie mieszkańców ośrodków znajdujących się w północnej części Meksyku²⁷.

Wedle przekazów azteckich wędrówka ta była długotrwała, ale jedno wydarzenie jest szczególnie ważne. Możemy ocenić, że wśród wielu miejsc uważanych przez Azteków za święte najważniejszym było Coatepec, czyli „Góra Węża”. Jeden z mitów związany jest z cudownymi narodzinami Huitzilopochtli. Na szczycie wspomnianej góry znajdowała się bogini Coatlicue („Ta w Wężowej Spódnicy”), która znalazła tam piłeczkę z piór, a następnie schowała ją do kieszonki na brzuchu. Gdy później próbowała odnaleźć przedmiot, okazało się, że zniknął, a sama bogini w cudowny sposób została zapłodniona. Gdy wyszło to na jaw, pozostałe dzieci Coatlicue („Czterystu z Południa” oraz Coyolxauhqui) poczuły się zhańbione i postanowiły zabić matkę. Zrozpaczona „Wężowa Spódnica” schroniła się na Coatepec, gdzie narodził się Huitzilopochtli jako dorosły i w pełni uzbrojony mężczyzna. Bóg pokonał swoje rodzeństwo, a siostrę Coyolxauhqui poćwiartował i zepchnął ze zbocza góry. Wydarzenie to było tak ważne, że zostało upamiętnione w postaci kamiennego dysku z wrytym przedstawieniem poćwiartowanej bogini Coyolxauhqui. Przedmiot ten został użyty jako kamień służący do składania ofiar i znajdował się u stóp schodów prowadzących do kaplicy Huitzilopochtli w świątyni Templo Mayor. Budowla ta miała być reprezentacją właśnie między innymi Coatepec²⁸.

Wedle przekazów historycznych samych Azteków, podczas swej wędrówki z Aztlán mieli oni zatrzymać się na Górze Węża. W zależności od źródeł znajdujemy różne informacje na temat ich pobytu w tym miejscu, na przykład według Kodeksu Boturini mieli spędzić tam dwadzieścia osiem lat, a Kodeks Azcatitlan informuje nas o świątyni, która została tam wzniesiona ku czci boga wojny. Kronikarz Tezozomoc zapisał, że po pokonaniu swego rodzeństwa Huitzilopochtli wybudował boisko do rytualnej gry w piłkę u podnóża Coatepec, zaś w samym jego centrum umiejscowił otwór zwany *intzompan*, co można przetłumaczyć jako „ściana czaszek”. Następnie,

26 Por. M. Smith, op. cit., s. 211.

27 Por. J. Olko, op. cit., s. 328.

28 Por. M. Smith, op. cit., ss. 208–209.

zgodnie z instrukcjami bóstwa, Aztekowie mieli wypełnić *intzompan*, by mogła powstać specjalna studnia, a z niej jezioro u stóp wzgórza, które sprawi, że kraina będzie żyzna²⁹. Na podstawie tego przekazu możemy wywnioskować, że bóg-opiekun podarować miałby Meksykom jezioro w zamian za ofiary złożone do *intzompan*; gdy miejsce to wypełniło się czaszkami, możliwe było stworzenie źródła wody. Tego typu przekazy pomagają badaczom zrozumieć, w jaki sposób tworzone „świętą przestrzeń” – w tym wypadku Aztekowie wybudowali swą największą świątynię (Tempło Mayor) tak, by poprzez bardzo skomplikowaną symbolikę miała stać się kopia Góry Coatepec, miejsca poświęconego ich bóstwu wojny. Była to specjalnie zaadaptowana przestrzeń, która miała umożliwić składanie ofiar z ludzi w podziękowaniu za boską opiekę.

Składanie krwawych ofiar

Współcześnie badacze posiłkują się danymi, które zostały spisane przez Hiszpanów podczas okresu konkwisty. Nieocenionym źródłem informacji są relacje franciszkanina Bernardino de Sahagúna, który w swym dziele *Rzecz z dziejów Nowej Hiszpanii* opisuje, jak wyglądały różne uroczystości oraz kiedy miały one miejsce. Innym źródłem są wspomniane już przez autorkę kodeksy azteckie, w których również znajdują się szczegółowe opisy wielu ceremonii.

Aztekowie, jak i inne społeczności Mezoameryki, liczyli czas za pomocą długiej rachuby kalendarzowej (okres trzystu sześćdziesięciu pięciu dni) oraz krótkiej (dwieście sześćdziesiąt dni), która związana była z rytuałami i licznymi świętami. Pierwszym miesiącem w roku azteckim był *actlahualo* („ustanie deszczu”) zwany także *quauitleoa* („wegetacja drzew”). Przypada to na okres od około drugiego lutego. W tym miesiącu obchodzono święto ku czci bóstw wody, takich jak Tlaloc czy Chalchiutlicue³⁰. Według przekazów podczas tego miesiąca składano w ofierze dzieci. Zgodnie z azteckimi wierzeniami na szczytach gór miały „rodzić się chmury”, nic zatem dziwnego, że kapłani właśnie takie miejsca wybierali, by złożyć ofiarę przebłagalną, prosząc o deszcz. Bernardino de Sahagún szczegółowo opisuje, na jakiej zasadzie były wybierane dzieci, które następnie kapłani mieli złożyć w ofierze. Musiały być one urodzone w tak zwanym dobrym znaku (chodziło o miesiąc narodzin) i mieć dwa niesforne kosmyki włosów. Najczęściej były to niemowlęta, które matki jeszcze karmiły piersią. Takie dzieci miały być miłszą ofiarą dla bogów³¹.

29 Por. L. Schele, J. Guernsey Kappelman, *What the Heck's Coatepec? The Formative Roots of an Enduring Mythology* [w:] *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica*, eds. R. Koontz, K. Reese-Taylor, A. Headrick, Colorado 2001, ss. 31–32.

30 Por. B. Sahagún, *Rzecz z dziejów Nowej Hiszpanii*, ks. 1–3, tłum. K. Baraniecka, M. Leszczyńska, Kęty 2007, ss. 89–90.

31 Por. ibidem, s. 116.

Innym miesiącem, podczas którego również odbywało się święto poświęcone bóstwom deszczu przypadało na okres od 13 maja do 01 czerwca i nosiło nazwę *etzalaqualiztli*. Podczas uroczystości odbierano życie wielu niewolnikom, których przyozdabiano różnymi atrybutami charakterystycznymi dla tak zwanych *tlaloque*³², czyli bóstw-pomocników boga Tlaloka. Jeńcom wrywano serca, które następnie wrzucano do jeziora, gdzie tworzyły się charakterystyczne wiry wodne³³. Wedle wierzeń leje te miały być portalem do krainy, w której zamieszkiwali bogowie, serca ofiar trafiały więc bezpośrednio w odpowiednie miejsce.

Bóg Huitzilopochtli był czczony podczas święta odbywającego się w miesiącu *panquetzalitzli*, co oznacza „podniesienie flag”. Podczas jego obchodów pozbawiano życia wielu niewolników, którzy byli specjalnie przygotowani do uroczystości. Ich ciała malowano na różne kolory i przyozdabiano papierowymi dekoracjami³⁴. Życie odbierano głównie jeńcom wojennym, gdyż Huitzilopochtli służył ze swej waleczności i był patronem działań militarnych. Podczas tego święta odprawiano wiele rytuałów, które związane były z węzłem. Naprowadza nas to na stwierdzenie, że obrzędy te służyły uczczeniu pamięci o Coatepec i narodzinach Huitzilopochtliego, zwłaszcza że część jeńców zabijana była na boisku do rytualnej gry w piłkę, które znajdowało się tuż obok Huēy Teōcalli. Krwawa ofiara z jeńców mogła stanowić rodzaj zapłaty dla dobroczyńcy Azteków, który zaprowadził ich do nowej ojczyzny i stworzył źródło wody, dzięki któremu mogli wieść dostatnie życie bez widma klęski głodu.

Części rytuałów nie obchodzono w konkretnym miesiącu, lecz funkcjonowały one jako święta ruchome. Pierwsze z nich było poświęcone Słońcu, dzięki któremu mogło istnieć życie na świecie. Podczas obchodów składano w darach przepiórki oraz *copal* (wonne kadzidło). W samo południe ofiarowywano niewolników, zaś ludność upuszczała sobie krew z uszu jako dar dla Słońca³⁵. Wedle mitu o powstaniu piątego świata, aby ludzie mogli funkcjonować i by odwlec niszczycielskie trzęsienie ziemi, które mogło zniszczyć cały świat, należało „karmić” Słońce krwią – dlatego bowiem bogowie w Teotihuacán złożyli siebie samych w ofierze.

Wierzono, że po upływie pięćdziesięciu dwóch lat, gdy koła długiej i krótkiej rachuby kalendarzowej zbiegały się ze sobą, światu mogło grozić zniszczenie. Z tej okazji organizowano ceremonię krzesania „nowego ognia”, którą nazywano *toxiuh molpila*. Aztekowie, obawiając się chaosu oraz demonów, które mogły zawładnąć światem, czynili liczne przygotowania: między innymi wygaszano wszystkie paleniska oraz ognie, kobiety ciężarne zamykano w spichlerzach, a dzieciom nie pozwalano

32 Por. ibidem, s. 95.

33 Por. ibidem.

34 Por. ibidem, ss. 104–105.

35 Por. ibidem, s. 109.

w nocy zasnąć. Wszystkie te dość szczególne przygotowania miały chronić ludność przed konsekwencjami w wypadku, gdyby nowego ognia nie udało się rozpałić. Podczas zachodu słońca procesja kapłanów udawała się na szczyt wzniesienia zwanego Huixachtlan. Stamtąd obserwowano niebo – jeśli Plejady³⁶ przekroczyły zenit, był to znak, że koło kalendarzowe rozpoczęło nowy obieg i świat będzie trwał przez kolejne pięćdziesiąt dwa lata. W tej samej chwili jeden z kapłanów rozpałał „nowy ogień” na piersi jeńca. Następnie od płomienia z osoby podpalonej podczas składania ofiary rozniecano duże ognisko, które miało nawiązywać do wielkiego ognia płonącego w Teotihuacán podczas tworzenia piątego Słońca. Do ogniska wrzucano serce jeńca, a potem całe ciało. Gdy mieszkańcy Doliny Meksyku widzieli ogień, był to dla nich znak, by złożyć ofiarę z własnej krwi, nacinali więc sobie płatki uszu. W tym czasie posłańcy zanosili „święty ogień” dla boga Huitzilopochtli oraz do innych ważniejszych świątyń, z których ludność miała zabrać go do swoich domostw. Podczas tej ceremonii w głównej świątyni (Tempło Mayor) składano w ofierze jeńców wojennych³⁷.

Nie każde święto wymagało jednak krwawych ofiar z ludzi. Bardzo często żertwę stanowiły zwierzęta, kwiaty lub wonny *copal*, zaś samym uroczystościom zwykle towarzyszyły tańce. Do świąt ku czci najważniejszych bóstw podchodzono z powagą i czcią. Samookaleczenia, by złożyć bogom należną daninę w postaci krwi, były praktykowane na terenach całej Mezoameryki i zazwyczaj celem było ofiarowanie najwyższego daru dostępnego człowiekowi, a mianowicie krwi lub własnego życia.

Zakończenie

Konkwistadorzy nie zdawali sobie sprawy z tego, dlaczego właściwie religia Azteków wygląda w taki, a nie inny sposób. Większość z nich nie próbowała zrozumieć tych zagadnień, widząc w nich jedynie pogańskie zabobony. Sami Indianie stali się tanią siłą roboczą podczas wprowadzania tak zwanej *encomiendy*, czyli przymusowej pracy. Dzięki wysiłkom kilku hiszpańskich kronikarzy, jak choćby już kilkakrotnie wspomnianego przez autorkę Bernardino de Sahagúna, możemy wiele dowiedzieć się o mitach, panteonie bogów oraz samych rytuałach. Niestety i w tym wypadku nie unikniemy pewnych wypaczeń ze strony pisarzy, gdyż ich zadaniem było nawracanie Indian na chrześcijaństwo i sami nie do końca rozumieli ideę związaną z krwawymi rytuałami. Mimo dostępu do wielu źródeł etnohistorycznych oraz historycznych współcześni badacze również mogą napotkać wiele trudności przy próbach interpretacji danych rytuałów czy mitów. Kodeksy Azteków pochodzą głównie z XVI wieku,

36 Plejada to otwarta na niebie gromada gwiazd, którą można obserwować gołym okiem.

37 Por. J. Olko, J. Żtałka, *W krainie czerni i czerwieni. Kultury prekolumbijskiej Mezoameryki*, Warszawa 2008, s. 370.

a zatem część z nich została spisana na podstawie wcześniejszych źródeł, na przykład mówionych. Relacje hiszpańskie są nieocenionym źródłem wiedzy, ale nie zawsze autorzy próbowali zrozumieć dane zagadnienie.

Podsumowując, skoro współcześnie dysponujemy wieloma danymi etnohistorycznymi oraz archeologicznymi, powinno być nam łatwiej zrozumieć sposób myślenia Azteków. Na podstawie mitów, opowieści i informacji o kulcie świętych miejsc możemy stwierdzić, że religia Azteków, choć brutalna, zawiera w sobie element wielkiego poświęcenia, jakim było ofiarowanie życia ludzkiego jako żertwy. W ramach takiego modelu myślenia odebranie życia ograniczonej liczbie jeńców miało ratować całość istnienia, zaś krew niemowląt była ofiarowana w zamian za deszcz i uniknięcie klęski głodu, która mogłaby pochłonąć wiele istnień.

Podczas wprowadzania chrześcijaństwa na tereny Meksyku, pomimo wielu problemów, których nie sposób uniknąć, dość łatwo udało wytłumaczyć się Aztekom koncepcję nowej religii, gdyż Bóg również poświęcał w niej życie dla ludzkości. Konsekwencją tych wydarzeń i przenikania się kultur na przestrzeni wieków jest fakt, w Meksyku można dostrzec ślady dwóch religii, pomimo iż prekolumbijska kultura Azteków nie przetrwała. Ciekawym przykładem są współczesne obchody Wielkanocy w Meksyku. Trwają one dwa tygodnie – podczas pierwszego celebryje się ostatnie dni życia Chrystusa, kolejny zaś odnosi się do samego Zmartwychwstania. W Wielki Piątek tradycyjnie odgrywa się scenę Drogi Krzyżowej oraz samego ukrzyżowania. Uczestnicy tej procesji umartwiają się poprzez dźwiganie łańcuchów, biczowanie i tym podobne. Taka forma celebracji Drogi Krzyżowej ma korzenie azteckie jako ofiara ludu dla boga³⁸.

Bibliografia

- Aguilar-Moreno M., *Handbook to Life in Aztec World*, New York 2006.
- Olko J., *Meksyk przed Konkwistą*, Warszawa 2010.
- Olko J., Żrałka J., *W krainie czerni i czerwieni. Kultury prekolumbijskiej Mesoameryki*, Warszawa 2008.
- Sahagún B., *Rzecz z dziejów Nowej Hiszpanii*, ks. 1–3, tłum. K. Baraniecka, M. Leszczyńska, Kęty 2007.
- Schele L., J. Guernsey Kappelman, *What the Heck's Catepec? The Formative Roots of an Enduring Mythology* [w:] *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica*, eds. R. Koontz, K. Reese-Taylor, A. Headrick, Colorado 2001.

38 Por. M. Więckowska, *Ochrona kultury i zabytków Azteków na terenach współczesnego Meksyku*, niepublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem P. Krasnego, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2016, s. 14.

Smith M., *The Aztecs*, Oxford 1996.

Więckowska M., *Ochrona kultury i zabytków Azteków na terenach współczesnego Meksyku*, niepublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem P. Krasnego, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2016.

Streszczenie

Artykuł opisuje kwestie związane z kosmowizją, wierzeniami oraz rytuałami na terenach Imperium Azteckiego. Legendy, które zostały przytoczone w tekście, odnoszą się bezpośrednio do powstania religii Indian. Wierzenia wiążą się z katastroficzną wizją, w ramach której jeden świat, zwany „słońcem”, zostaje zniszczony, by inny mógł powstać. Liczne krwawe rytuały służyły spłacie długu wobec bogów za stworzenie miejsca dogodnego do życia dla ludzi. Ważnym zagadnieniem jest zapłata ludzką krwią oraz wrywaniem sercami. Religia Azteków kształtowała się przez wiele lat na skutek różnych wydarzeń, takich jak ekspansja kultury Doliny Meksyku i adaptowanie nowych zwyczajów, własna historia, która wiąże się z mityczną wędrówką Indian z krainy Aztlán oraz wpływy innych ośrodków. W efekcie końcowym powstał system wiary opierający się na składaniu ofiar z ludzi w celach błagalnych lub dziękczynnych. Wierzono, że bogowie byli w stanie poświęcić samych siebie, by człowiek mógł dostać słońce dające życie na ziemi. W efekcie, według wiary Azteków ludzie powinni bóstwom odpłacić tym samym. Gdy Europejczycy zdobyli Nowy Świat i zetknęli się z kulturą Meksyków (Azteków), nie zrozumieli idei poświęcenia życia w zamian za ocalenie świata.

Summary

Human Sacrifices as Protection from the Destruction of Aztec World

This paper describes issues connected with cosmovision, beliefs, and rituals on the territories of the Aztec Empire. Legends used in this text relate to the creation of the Indian's religion. Those beliefs relate to catastrophic vision according to which one world (called "the sun") is destroyed so another can be created. Aztec's religion had been forming for years. Many factors took part in its creation, like the expansion of the Valley of Mexico culture, the adaptation of new customs, their narrative which relates to mythical migration from the place called Aztlán, and of course impact of other cities. In effect, the Aztecs created a new religion which was based on human sacrifices as gods were able to kill themselves to give the sun to the human. When Spaniards came to the New World and started to conquer Valley of Mexico, they did not understand this religion at all.

Natalia Tołsty

Uniwersytet Jagielloński

APOTROPEICZNE WŁAŚCIWOŚCI NAGUALI W PERCEPCJI SPOŁECZNOŚCI TRADYCYJNYCH W MEKSYKU

Naguale, czyli najprościej mówiąc byty duchowe towarzyszące ludziom, są często postrzegane jako ich *guardianes*, opiekunowie lub strażnicy. Tym samym posiadają więc właściwości apotropeiczne – jednym z ich zadań jest obrona swojego właściciela przed niepożądanymi działaniami. Apotropeiczność w tym artykule będzie rozumiana jako obrona przed wrogimi siłami, nie tylko poprzez działania defensywne, ale także przez atak¹. Mimo ich strażniczej funkcji, istoty te nie mają jednoznacznie pozytywnego charakteru. Obecna forma nagualizmu w dużym stopniu utraciła pejoratywne konotacje dawnych bytów duchowych związanych wyłącznie z czarownikami na rzecz charakteru ochronnego². Bardzo dobre i skondensowane podsumowanie poglądów różnych badaczy na temat nagualizmu znajduje się w pracy Roberta Martíneza Gonzáleza *El Nabualismo*, w której to autor odnosi się do wszystkich najważniejszych naukowców zajmujących się tym zagadnieniem, a do których w dużym stopniu będzie nawiązywać i niniejszy artykuł³. Głównym jednak celem mojej pracy jest przegląd akademickich interpretacji własności naguali i skupienie się przede wszystkim na ich apotropeicznej funkcji. Należy również pamiętać, że duchowi opiekunowie funkcjonują w ramach bardziej skomplikowanego, synkretycznego systemu wierzeń mezoamerykańskich, na który składają się pozostałości prekolumbijskich rytuałów wraz z wprowadzonym podczas konkwisty chrześcijaństwem, w związku z tym trudno jednoznacznie ustalić zasięg występowania poszczególnych wariantów duchowego *alter ego* człowieka.

1 Por. M. Ch. Manning, *Magic, Religion, and Ritual in Historical Archaeology*, „Historical Archaeology” 2014, No. 3, s. 5.

2 Por. F. Rojas González, *Totemismo y Nabualismo*, „Revista Mexicana de Sociología” 1944, Vol. 6, No. 3, s. 364.

3 Por. R. Martínez González, *El Nabualismo*, México 2011, ss. 9–11.

Nagual wśród współczesnych społeczności meksykańskich

Nagual, jako duchowy sprzymierzeniec człowieka, pojawia się w tradycjach wielu współczesnych społeczności zamieszkujących tereny Ameryki Łacińskiej, choć nie tworzą one jednolitego obrazu tej postaci. Informatorzy podają na przykład różne teorie dotyczące momentu pojawiania się naguali w życiu człowieka: część z nich uważa, że powstaje on w dniu narodzin swojego właściciela, inni, że to zwierzęcy opiekun sam może wybrać osobę, której będzie strzegł⁴.

Kolejną niejasną kwestią jest liczba naguali przypisanych do jednego człowieka, która w różnych wierzeniach waha się od jednego do nawet pięciu. Również specyfika poszczególnych strażników może być odmienna, bo te należące do kobiet mogą być takie same jak u mężczyzn, ale mogą też być słabsze. Ponadto istotne jest miejsce danej osoby w hierarchii lokalnej społeczności, ponieważ im wyższa pozycja, tym na ogół silniejszy nagual właściciela. Może nim być zwierzę, roślina, zjawisko atmosferyczne lub istota nadprzyrodzona, np. kula ognia przypominająca komety. Nagual musi być w pewien sposób charakterystyczny, posiadać jakieś znaki na ciele lub być niespotykane odrażający. Do jego głównych zadań należy zbieranie *chulel*, energii życiowej, dlatego nocą wybiera się na poszukiwania, a jego wspomnienia są odbierane przez człowieka jako sny⁵. Chociaż naguale mogły być postrzegane jako istoty, których się bano, były równocześnie czczone⁶.

Istnienie naguali to bardzo atrakcyjne, rozbudzające wyobraźnię zagadnienie i mimo że jest omawiane przez badaczy już od bardzo dawna, współcześni naukowcy wciąż próbują doszukać się w nim coraz to nowych aspektów. Z wcześniejszych prac na ten temat można wymienić chociażby artykuł Daniela Brintona, profesora archeologii i lingwistyki Uniwersytetu w Pensylwanii pod tytułem *Nagualism. A Study in Native American Folklore and History* z 1894 roku. Badacz określa w nim to zjawisko jako kult jednoczący różne plemiona Meksyku i Ameryki Środkowej, opozycyjny wobec związanego z hiszpańskim agresorem rządu i religii o proveniencji europejskiej⁷. Również Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, znany między innymi z tłumaczenia *Popol Vuh* czy opublikowania rękopisu Diego de Landy, stwierdził, że Indian praktykujących nagualizm należy widzieć jako rodzaj masonerii przeciwstawiającej się Hiszpanom⁸.

4 Por. P. G. Michalik, *Podmiejskim do Indian. Reportaże z Meksyku*, Warszawa 2016, s. 74.

5 Por. A. Villa Rojas, *Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico*, „American Anthropologist” 2009, No.4, ss. 578–587.

6 Por. F. Rojas González, op. cit., s. 362.

7 Por. D. G. Brinton, *Nagualism. A Study in Native American Folklore and History*, Philadelphia 1894, s. 5.

8 Por. F. Rojas González, op. cit., s. 362.

Gary Gossen uważa, że człowiek zmienia się w nocy w swojego naguala⁹, co koresponduje z informacjami podawanymi przez Georga Fostera i Lucille Kaplan. Według Fostera termin nagual pierwotnie stosowano dla określenia *brujos*, czarowników, którzy posiadali zdolność metamorfozy i zmieniali się w naguala na kilka godzin w nocy, aby potem wyrządzić innym krzywdę¹⁰. Zatem z jednej strony nagual jest niebezpiecznym stworzeniem dla ludzipoza swoim właścicielem, z drugiej działa w interesie człowieka – tego, z którym jest związany, bo nie może bez niego funkcjonować.

Kaplan, badająca grupę Misteków, podaje informacje na temat wierzeń, według których gdy *brujos* zauważą ciężarną kobietę, czekają do momentu narodzin dziecka, aby potem wysłać zwierzęta – naguale – po jeszcze nieochrzczonego noworodka, jednak trzeba zauważyć, że przynależą one jedynie do *negromestizos*, czyli metysów pochodzenia afrykańskiego, a więc osób spoza grupy Indian (stąd też pejoratywne nacechowanie naguali w ich oczach). Dziecko jest przenoszone przez jednego z naguali w miejsce, gdzie krzyżują się drogi, a następnie odbywają się swoiste oględziny nad niemowlakiem. To zwierzę, które dotknie językiem dziecięcego czoła, zostaje jego naguałem. Maksymalna liczba zwierząt, które mogą tego dokonać to trzy, a po wszystkim niemowlę jest zwracane matce przez trąbę powietrzną. Zwierzęta, które mogą być duchowymi towarzyszami według Kaplan to: jaguar, jeleń, ptak, ocelot, wąż, aligator, inne zwierzęta leśne oraz bydło, ale nigdy nie będą to konie lub osły. Istnieją trzy możliwe przemiany służące jako ochrona dla naguala przed niebezpieczeństwem: przemiana w gniazdo termitów, strumień mrówek lub zarośla z bardzo ostrymi kolcami. W razie niepowodzenia jeszcze inną opcją jest podróż w trąbie powietrznej. *Naguales* żyją na wolności w lasach, ale są prowadzone przez głównego przywódcę, którym jest *nagual* przynależny do *brujo*. Zwierzęce odpowiedniki czarnoskórych metysów są przypisywane nieochrzczonej dzieciom bez wiedzy ich rodziców, a chrzest miałby funkcję apotropeiczną. Metysi mogą też komunikować się ze swoimi nagualami, a one same, jako związane z *brujos*, mają pejoratywne konotacje. Kaplan zauważa jednak, że dla Indian z grupy Misteków obraz duchowego zwierzęcia jest nieco inny¹¹.

Tonal i nagual – problem terminologiczny

Innym wariantem fenomenu duchowego towarzysza jest tonal, którego spotyka się właśnie u Misteków. Czasem te dwa terminy: tonal i nagual są stosowane przez badaczy oraz

9 Por. G. H. Gossen, *In the World of the Sun, Time and Space in the Maya Oral Traditions*, ss. 227–229.

10 Por. G. M. Foster, *Nagualism in Mexico and Guatemala*, [za:] L. N. Kaplan, *Tonal and Nagual in Coastal Oaxaca, Mexico*, „The Journal of American Folklore” 1956, Vol. 69, No. 274, s. 364.

11 Por. L. N. Kaplan, *Tonal and Nagual in Coastal Oaxaca, Mexico*, op.cit., ss. 363–365.

badanych zamiennie, co może wprowadzić zamieszanie terminologiczne¹², ale według Foster a tonal ma wywodzić się od *tonal-amatl*, prekolumbijskich azteckich manuskryptów związanych z horoskopem w kalendarzu rytualnym: do każdego z 260 dni roku przypisano jedną postać (zwierzę lub zjawisko), która była odpowiedzialna za ten dzień i dzięki dacie urodzin sprawdzano duchowego opiekuna solenizanta¹³. W danym kalendarzu znajdowały się imiona wszystkich naguali z różnych kategorii, na przykład gwiazd, ptaków, gadów, bestii, zatem urodzony w danym dniu pozostawał pod wpływem konkretnego obiektu. Po poświęceniu dziecka następowała ceremonia, podczas której rodzice musieli wyrazić zgodę na oddanie swojego potomka nagualowi, reprezentowanemu przez kapłana, wyznaczającego miejsce, w którym należy przedstawić dziecko. Przypięcie duchowego aliansu następowało w dniu siódmych urodzin¹⁴.

Mistekowie, obecnie zamieszkujący wsie Jamiltepec i Jicaltepec w stanie Veracruz w Meksyku, uważają, że każdy człowiek niezależnie od pochodzenia posiada swój realnie istniejący zwierzęcy odpowiednik, żyjący w dżungli. Dane zwierzę rodzi się w tym samym czasie co człowiek, a ich życiorysy są połączone duchową, osobistą więzią, mimo że żyją w odmiennych środowiskach. Według niektórych badanych zwierzęcy towarzysz nie rodzi się z realnej matki, a powstaje w niebie. Również duchowe zwierzę dziecka nie musi pochodzić z tego samego gatunku, co którekolwiek z przynależnych do rodziców lub innych członków rodziny. Jeśli życie danego człowieka przebiega bez jakichkolwiek poważnych problemów zdrowotnych, nie ma potrzeby sprawdzania tonala danego Indianina. Jednak jeśli ktoś bardzo poważnie zachoruje należy udać się do *curandero*, znachora, który ustala, o jakie zwierzę chodzi i albo on, albo członkowie rodziny chorego próbują odnaleźć zwierzęcego towarzysza, a następnie wyleczyć go. Inną opcją jest leczenie danej osoby tak, jakby próbowali pomóc zwierzęciu. U Misteków wśród gatunków zwierząt, które mogą być tonal, znajdują się: jeleni, królik, jaguar, ocelot, szop, borsuk, ale nigdy zwierzęta domowe. Indianie widzą dowód na istnienie tonali w zwłokach martwych osłów, pozbawionych jedynie serca lub wątroby, ponieważ według nich zabójca nie mógł być zwykłym zwierzęciem, skoro skupił się jedynie na tych częściach ciała. Wierzą też, że tylko znachorzy, w przeciwieństwie do znachorek, potrafią wyleczyć pacjenta, dzięki swojej umiejętności wznoszenia się do nieba, której kobiety nie posiadają – znachor patrząc z góry na Ziemię, dostrzega chore zwierzę i może mu pomóc. Jeśli natomiast takie zwierzę zostało zabite przez kłusownika, rodzina chorego musi odzyskać od niego skórę tonala -już posolona traci swoją wartość, a człowiek umiera, ale jeśli jest jeszcze w surowym stanie, owija się nią pacjenta i taki zabieg ma mu uratować życie.

12 Por. *ibidem*, s. 365.

13 Por. G. M. Foster, *op. cit.*, s. 364.

14 Por. F. Rojas González, *op. cit.*, s. 363.

Kaplan podaje przykład dziecka z grupy Misteków, któremu polepszyło się po zastosowaniu kuracji neutralizującej jad węża, mimo tego, że mały pacjent sam nie został ugryziony, ponieważ wierzono, że problem dotyczył jego zwierzęcego odpowiednika. Kolejny przypadek opisany przez Kaplan dotyczył dwunastoletniego chłopca z częściowym paraliżem i kłopotami z połykaniem. Nic mu nie pomagało, dopóki jego *curandero* nie potwierdził, że odnalazł duchowe zwierzę chłopca zaplątane w rośliny i uwolnił je. Problemy tonala wpływają nie tylko na jego właściciela, ale mogą także skomplikować życie osób postronnych, czego bardzo ciekawym potwierdzeniem jest kolejny przypadek opisywany przez badaczkę. Jedna z kobiet, także pochodząca z grupy Misteków, zabiła kiedyś węża w obronie swoich kur, a następnie spaliła jego skórę. Jakiś czas później spotkała mężczyznę, który wypytywał o węża, ponieważ sądził, że to mógł być tonal jego poważnie chorej żony, ale tamta nie przyznała się do winy, a potem popadła w obłęd. Jej historia wyszła na jaw, gdy sama potrzebowała pomocy *curandero*¹⁵.

Podobny rodzaj historii opisuje meksykański etnolog Francisco Rojas González, przywołując przekaz Indian Cholti z grupy Majów Zoque, żyjących wzdłuż rzeki Suchiate, płynącej na pograniczu gwatemalsko-meksykańskim. Gdy pewnego razu do brzegów wspomnianej już rzeki przybył obcokrajowiec, spotkał na swojej drodze wielką samicę jaszczurki i chociaż próbował ją ominąć, ta cały czas wchodziła mu w drogę. Zdecydował się zabić zwierzę w obawie przed atakiem i postrzelił ją kilka razy w grzbiet. Po kilkugodzinnej wędrówce dotarł do drewnianej chaty, zamieszkiwanej przez starszą kobietę i tam poprosił ją o wodę, ale ta odmówiła, tłumacząc, że nie pomoże człowiekowi, który zabił jej córkę. Dalej powiedziała, że w momencie uśmiercenia jaszczurki, zabił tonala jej córki, a tym samym i dziewczynę¹⁶. Przykład tej relacji pokazuje, że określone reguły kulturowe dotyczą również ludzi wywodzących się spoza rodzimej grupy. Nawet nie znając tych zasad, ale wkraczając na teren zamieszkiwany przez Indian, też muszą postępować według nich. Niestety historia relacjonowana przez badacza nie zawiera informacji, czy „obcy” był Indianinem z innego plemienia, czy pochodził z zupełnie innego kontekstu kulturowego. Ta informacja byłaby przydatna do analizy stosunku grupy Cholti do innych.

Pewne wyobrażenie na temat skomplikowania zjawisk nagualizmu i tonalizmu daje zestawienie różnych teorii przygotowane przez Josefa Paza w jego artykule *The Vicissitude of the Alter Ego Animal in Mesoamerica. An Ethnohistorical Reconstruction of Tonalism* z 1995 roku. Autor przywołuje nie tylko klasyczne koncepcje wspomnianych już wcześniej Brintona i Fostera, ale także zwraca uwagę na porównanie omawianego zjawiska z totemizmem, zaproponowane przez Juliana Pitta-Riversa, który stwierdził, że we wszystkich trzech przypadkach – nagualizmu, tonalizmu i totemizmu – chodzi

15 Por. L. N. Kaplan, op. cit., ss. 363–365.

16 Por. F. Rojas Gonzalez, op. cit., s. 365.

o szczególnie typ więzi między człowiekiem i zwierzęciem, gdzie nie ma miejsca na oddawanie czci temu zwierzęciu. Innym badaczem, który popiera ten pomysł jest Josef Haekel, wspominający o totemizmie indywidualnym, określającym związek człowieka z jego zwierzęcym stróżem lub *alter ego*¹⁷. W najszerszym, klasycznym rozumieniu, zaprezentowanym przez chociażby francuskiego archeologa oraz historyka, Salomóna Reinacha, totemami były zwierzęta, rośliny, rzadziej minerały lub ciała niebieskie, które dany klan uznawał za swoich strażników i przodków. Dopełnieniem do koncepcji Reinacha jest koncepcja badacza także żyjącego na przełomie XIX i XX wieku, Josepa Marii Batisty i Roki, który scharakteryzował totemizm jako wiarę w istnienie związku o charakterze religijnym, magicznym bądź pokrewieństwa danej grupy ze zwierzęciem, rośliną lub szczególnym obiektem. Kolejnym głosem w dyskusji jest zdanie ojca psychoanalizy, Zygmunta Freuda, określającego totem jako groźne zwierzę, rzadziej roślinę lub zjawisko atmosferyczne, które wchodzi w relację z określoną grupą ludzi, a samo pojęcie miało być wprowadzone według tego badacza przez angielskiego podróżnika Johna Longa w 1791 roku¹⁸. Kolejnym dowodem na istnienie totemizmu wśród prekolumbijskich Majów są informacje podawane przez franciszkanina, ewangelizatora Indian Nowego Świata, drugiego biskupa Jukatana Diego de Landy, który potwierdza, że tubylcy przykładali bardzo dużą wagę klanowi i swojemu pochodzeniu. Totemizm w tym przypadku służył za gwarant przestrzegania reguły egzogamii, która zabraniała małżeństw z członkami swojego klanu, dlatego też znajomość przebiegu lineażu była tak istotna¹⁹.

Chociażby to krótkie zestawienie rozważań badaczy na temat bytów totemicznych pozwala zauważyć wiele zbieżności między tą koncepcją a nagualizmem, jednakże należy równocześnie podjąć krytykę tego pomysłu, ponieważ między ideą naguala oraz totemizmu indywidualnego istnieją dość znaczące różnice. O ile zarówno duch totemiczny, jak i nagual, bardzo często przybierający formę zwierzęcia, to opiekunowie, strażnicy, o tyle w pierwszym przypadku jeden duch czuwa nad całą społecznością i koleje poszczególnych członków nie wpływają na jego losy; w przypadku naguala zaś, silnie związanego ze swoim właścicielem, również ich życiorysy są ze sobą splecione. Co więcej, grupy posiadające wspólnego opiekuna miały go również jeść podczas bankietów symbolicznych, celem przejęcia jego sił witalnych oraz inteligencji, a w przypadku naguali śmierć bytu duchowego oznaczała śmierć również człowieka. Jednak przejście od totemizmu grupy przez ekskluzywny charakter naguala lub tońala jako bytów przynależnych jedynie szamanom po egalitaryzację tego zjawiska

17 Zagadnienie „totemizmu indywidualnego” rozwija także Émile Durkheim, który pod tym pojęciem rozumiał mistyczną, intymną więź między człowiekiem i zwierzęciem, pełniącym funkcję ochronną i w jakimś stopniu dzielającym ludzkie cechy charakteru lub jego los. Por. F. Rojas González, op. cit., s. 360.

18 Por. F. Rojas González, op. cit., ss. 359–361.

19 Por. ibidem, s. 367.

i rozciągnięcie się na innych członków społeczności zdaje się być ciekawym wątkiem do pogłębienia i poszerzenia kolejnych badań. Zarówno totemizm jak i nagualizm mają wspólne korzenie, wywodząc się od animizmu i nadawania cech ludzkich takim obiektom, jak: rzeki, morza, zwierzęta, ciała niebieskie, rośliny, zjawiska atmosferyczne; przy czym totem regulował również zasadę egzogamii między poszczególnymi klanami, jako symbol danej grupy realizował potrzebę ochrony i zawiązania wspólnoty, realizowania tych samych interesów oraz socjalizowania się²⁰.

W swoim zestawieniu Paz przywołuje też pomysł Åkego Hultkrantz z Uniwersytetu w Sztokholmie, który podkreślił panamerykański charakter naguali i tonali jako przede wszystkim bytów opiekuńczych oraz *alter ego* człowieka. Nagual jest też na tyle mocno związany ze swoim podopiecznym, że dzieli z nim swój los. Również Alfredo López Austin, zaznaczając prekolumbijskie pochodzenie naguali, podkreśla wspólne elementy wśród różnych społeczności mezoamerykańskich, z racji podzielanej kosmowizji i migracji idei wraz z kontaktami handlowymi, a przejawy owej jedności kulturowej można zaobserwować w podobnym układzie kalendarza rytualnego, zbliżonych wierzeniach, motywach mitologicznych, praktykach rytualnych i tym podobnych. Z kolei antropolog religii Benson Saler, również przytaczany przez Paza, na podstawie swoich badań wśród Majów Quiché w Gwatemali, sformułował kilka tez. Według tego badacza nagual to:

1. specyficzny rodzaj pokrewieństwa między człowiekiem a zwierzęciem, które dzieli jego los;
2. znak zodiaku ustalany dzięki dacie urodzenia i definiujący charakter człowieka;
3. dzień urodzenia według rytualnego, 260-dniowego kalendarza rytualnego Majów Quiché;
4. święty patron społeczności reprezentowany przez naguala tejże społeczności;
5. wewnętrzna duchowa energia ziemiska lub energia innego świętego obiektu²¹.

Lista zawiera także nietypowe funkcje naguali, jak na przykład patronat nad społecznością oraz duchowa energia świętych obiektów, przy czym pierwsza z nich zawiera w sobie formę kolektywnego apotropaizmu, zaś druga jest bytem duchowym.

Jak już zostało zasygnalizowane wcześniej, tonal i nagual to byty funkcjonujące wśród różnych społeczności, zatem spotyka się je również u Majów Tzotzil i Tzeltal. Z racji mocnego przywiązania do tradycji i kultywowania lokalnych zwyczajów bardzo ciekawym przykładem funkcjonowania tego zjawiska oraz synkretyzmu meksykańskiego jest kościół w San Juan de Chamula, będący według członków tamtejszej społeczności kościołem katolickim. Co jest w nim szczególne, to rytuały

20 Por. ibidem, s. 366.

21 Por. J. Paz, *The Vicissitude of the Alter Ego Animal in Mesoamerica. An Ethnohistorical Reconstruction of Tonalism*, „Anthropos” 1995, Bd. 90, H. 4/6, ss. 446–453.

odprawiane przez lokalnych szamanów celem uwolnienia naguala swojego pacjenta. Wewnątrz budynku wzdłuż ścian postawiono figury świętych, zarówno uznanych oficjalnie przez Kościół Katolicki, jak i nie. Poszczególne posągi są bardzo kolorowo przystrojone i noszą lusterka, które w zależności od respondenta, są przeznaczone albo do wyznania grzechów bez udziału kapłana, albo do obrony świętego przed nieczystymi mocami. To właśnie ci święci pośredniczą między porywaczem naguala a szamanem. Przed figurą rozstawia się świece oraz przyniesiony wcześniej alkohol i Coca Colę, które zawierają w sobie energię *chulel*. Szaman nuci i odmawia nad chorym modlitwy, ponieważ muzyka także jest źródłem cennej *chulel*, więc z tego samego powodu, dla którego bogatsze rodziny decydują się na zatrudnienie muzyków. Dodatkowym zasobem energii jest przyniesiona żywa kura, którą potem rytualnie zabija się na ołtarzu poprzez mniej lub bardziej umiejętne skręcenie karku zwierzęcia. Celem wyleczenia dziecka stosuje się jajko. Suma zebranej energii z alkoholu, napoju gazowanego, kury, świec i muzyki ma zastąpić moc naguala, który zostaje uwolniony i może wrócić do swojego ludzkiego właściciela. Skuteczność podjętego przedsięwzięcia objawia się poprawą zdrowia człowieka oraz powrotem do stanu harmonii życiowej²². Przykład kościoła w San Juan de Chamula pokazuje, że nie tylko duchowi towarzysze mogą strzec człowieka, a tym samym pełnić funkcję apotropaiczną, ale również związane z nimi rytuały, w których naguale stanowią jedynie poboczny element. Meksykański Indianin jest więc wyposażony kulturowo w kilka środków o właściwościach apotropaicznych.

Prekolumbijskie pochodzenie towarzyszy duchowych

Zarówno nagual, jak i *tonal*, to pojęcia z *nahuatl*, języka Azteków, o czym pisał hiszpański misjonarz Bernardino de Sahágun w swoim kluczowym dla współczesnych badań nad kulturami prekolumbijskimi dziele *Historia de la Nueva España*²³. Uważał on, że słowo nagual jest zbudowane na podstawie rdzenia *na-*, który miał oznaczać „wiedzieć” lub „wiedza”, dlatego misjonarze często określali szamanów jako *nana-hualtin* (*naualli* w liczbie pojedynczej), czyli mistrzów wiedzy tajemnej oraz czarnej magii, czarowników i guślarzy. Taki obraz wpłynął również na demonizację prekolumbijskich szamanów, skoro według Saháguna mieliby oni w nocy wysysać krew z niemowląt, mimo że choć zdarzało im się szkodzić, działali również z pożytkiem

22 Na podstawie rozmów z drem Witoldem Jacórzyńskim, antropologiem pracującym obecnie w CIE-SAS Sureste oraz opiekunami kościoła w czerwcu i lipcu 2016.

23 Polskie wydanie tego dzieła ukazało się pt. *Rzecz z dziejów Nowej Hiszpanii* w przekładzie Kamili Baranieckiej i Marty Leszczyńskiej. Por. B. de Sahágun, *Rzecz z dziejów Nowej Hiszpanii*, ks. 1–3, tłum. K. Baraniecka, M. Leszczyńska, Kęty 2007.

dla ludzi. Zakonnik łączy czarowników z nekromancją²⁴. Inny misjonarz, Nicolas de Leon, w swoim dziele *Camino del Cielo* z 1611 roku prezentuje serię pytań, mających ułatwić identyfikację szamana-nekromanty, dzięki którym ustalano, czy osoba posiada zdolności interpretacji snów, przewidywania przyszłości, czy wysysa krew lub wychodzi nocą w celu przywołania demonów²⁵. Z kolei franciszkanin Juan Bautista de Viseo w *Advertencias para los Confesores de los Naturales* z 1600 roku umieścił informację o tym, że *nanahualtin* mogą przekształcić się w dowolne zwierzę, psa, jaguara, łasicę, sowę, koguta, i tak dalej; mogą również zmienić kij w węża, kamień w skorpion, jedzenie w stonogi. Ciekawych informacji dostarcza również hiszpański kronikarz Antonio de Herrera, żyjący na przełomie XVI i XVII wieku. Według niego *naguales*, w których widział ucieleśnienie szatana, oznaczało „strażników” lub „towarzyszy”, którzy przybierali formy lwów, tygrysów, kojotów, ptaków, jaszczurek, węży i innych zwierząt, a śmierć zwierzęcego towarzysza oznaczała śmierć jego właściciela. Aby dokonać przemiany, Indianin musiał udać się w jakieś odosobnione miejsce w pobliżu skał, potoków oraz drzew, poświęcić psa lub ptaka, upuścić sobie krew, aby w końcu zasnąć. Następnie we śnie miał spotkać jedno z wymienionych wcześniej zwierząt, które miało być jego późniejszym naguałem. Herrera potwierdza obecność wierzenia, że jeśli coś stanie się zwierzęciu, grozi to także Indianinowi²⁶.

Innym kierunkiem analizy prekolumbijskich korzeni naguali jest interpretacja Stephena Houstona i Davida Stuarta oraz, niezależnie, Nikolai Grubego, którzy odczytali glif *way*, mającego oznaczać u prekolumbijskich Majów „spać” lub „śnić”. Naukowcy widzieli w *way* istoty o onirycznym pochodzeniu, będące poniekąd duchowymi *alter ego* człowieka i dzielącymi jego zachowanie oraz paradoksalnie uosobieniem chorób znajdujących się w świecie podziemnym. Zarówno jak w przypadku naguali, najsilniejszą postacią wśród *way* był jaguar ze względu na swoją bardzo mocną pozycję w mezoamerykańskiej mitologii. Okoliczności pojawienia się tych istot mogły być różne, ale badacze podkreślają działanie uroków lub zachowań uznanych za naganne, takich jak rozwiązłość seksualna czy pijaństwo. Na ikonografii *way* występują w scenach aktywności rytualnej lub śmierci, np. podczas tańców, dekapitacji lub autodekapitacji. Nie jest wykluczone, że niektóre z tych sytuacji były raczej postrzegane jako negatywne, co wpływało na pejoratywny obraz tych postaci, które miały podczas snu człowieka pożerać jego serce lub wysysać krew²⁷. Nawet jeśli współcześni duchowi opiekunowie mają prekolumbijskie analogie, ich przykład

24 Por. B. de Sahágun, *Historia de la Nueva España*, ks. 10, rozdz. 9, [za:] D. G. Brinton, op. cit., ss. 5–6.
25 N. de Leon, *Camino del Cielo*, [za:] L. Lewin, *Phantastica. A Classic Survey on the Use and Abuse of Mind-Altering Plants*, Rochester, Vermont 1998, s. 81.

26 Por. D. G. Brinton, op. cit., ss. 4–5.

27 Por. S. Houston, D. Stuart, *The Way Glyph: Evidence for “Co-essences” among the Classic Maya*, Washington, D. C. 1989, ss. 1–16.

pokazuje jak diametralnie może zmienić się kulturowa rola danych symboli. Podczas dalszych badań nad tym zagadnieniem warto zastanowić się pod wpływem jakich czynników nastąpiła transformacja z pejoratywnego do pozytywnego lub neutralnego wizerunku²⁸.

Naguale jako duchowi strażnicy człowieka to koncept bardzo silnie osadzony w kulturze Mezoameryki, ponieważ był zakorzeniony w tradycji prekolumbijskiej na tyle mocno, że w pewnym stopniu oparł się nawet przymusowej chrystianizacji Indian, nawet jeśli uległ przeobrażeniom. Apotropaiczna funkcja tych istot polega z jednej strony na obronie właściciela, z drugiej – na ataku, a niektórzy badacze widzą w postaciach takich jak nagual czy tonal tak zwany „totemizm indywidualny”. W takim ujęciu byłaby to inkluzywna forma fenomenu właściwego kiedyś jedynie szamanom, ponieważ pierwotnie naguale miały towarzyszyć tylko osobom kontaktującym się w przekonaniu konkwistadorów z diabłem. Do grona strażników duchowych zaliczały się zarówno zwierzęta, jak i rośliny oraz zjawiska atmosferyczne, a pozycja w społeczności ich właścicieli mogła wpływać na rangę niematerialnych *alter ego*. Wśród niektórych grup Indian zwierzęta domowe nie zaliczały się do grona strażników duchowych. Mogło być to spowodowane tym, że zwierzęta domowe były wykorzystywane do pracy i w kuchni, a skrzywdzenie naguala wiązało się z krzywdą człowieka, zatem z oczywistych względów nikt nie chciał mieć na przykład kury za swojego opiekuna. Co więcej, jak pokazuje historia kościoła z San Juan de Chamula, kura była składana w ofierze, aby jej energię życiową przekazać istocie, która porwała naszego naguala. Dobór naguali wyglądał trochę inaczej w przypadku grup korzystających z rytualnych kalendarzy, w których każdy dzień przypisywano określone przewodnikowi duchowemu – wtedy ważna była data urodzenia. Również ilość naguali w życiu jednostki różni się w zależności od grup, które wpasowały się w synkretyczną mieszankę wierzeń mezoamerykańskich, łączących w sobie zarówno elementy chrześcijańskie, jak i natywne. Nagual musiał być w jakiś sposób szczególny, chociażby przez posiadanie niespotykanych cech. Wcześniejsze interpretacje sytuowały naguale jako byty współpracujące z czarownicami, a dopiero później stały się one osobistymi strażnikami każdego człowieka. Jako istoty zbierające energię życiową, muszą wyruszać co noc na przechadzkę i w to właśnie w trakcie poszukiwań są najbardziej narażone na atak ze strony innych. Równocześnie stanowią barierę obronną dla człowieka, z którym są związane.

28 Oczywiście niniejszy artykuł nie wyczerpuje listy wszystkich źródeł, które zawierają informacje na temat naguali, niemniej zostały przytoczone tutaj najważniejsze pozycje. Należy wymienić w tym miejscu także kodeksy, o których szerzej pisze chociażby Roberto Martínez González w swojej książce *El Nabualismo*. Por. R. Martínez González, op. cit.

Bibliografia

- Brinton D. G., *Nagualism. A Study in Native American Folklore and History*, Philadelphia 1894.
- Gossen G. H., *In the World of the Sun, Time and Space in the Maya Oral Traditions*, Texas 1984.
- Houston S., Stuart D., *The Way Glyph. Evidence for "Co-essences" among the Classic Maya*, Washington D. C. 1989.
- Kaplan L. N., *Tonal and Nagual in Coastal Oaxaca, Mexico*, „The Journal of American Folklore” 1956, Vol. 69, No. 274.
- Lewin L., *Phantastica. A Classic Survey on the Use and Abuse of Mind-Altering Plants*, Rochester, Vermont 1998.
- Manning M. Ch., *Magic, Religion, and Ritual in Historical Archaeology*, „Historical Archaeology” 2014, No. 3.
- Martínez González R., *El Nahualismo*, México 2011.
- Michalik P. G., *Podmiejskim do Indian. Reportaże z Meksyku*, Warszawa 2016.
- Paz J., *The Vicissitude of the Alter Ego Animal in Mesoamerica. An Ethnohistorical Reconstruction of Tonalism*, „Anthropos” 1995, Bd. 90, H. 4/6.
- Rojas Gonzales F., *Totemismo y Nahualismo*, „Revista Mexicana de Sociología” 1944, Vol. 6, No. 3.
- Villa Rojas A., *Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico*, „American Anthropologist” 2009, No. 4.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest analiza apotropaicznych właściwości naguali i tonali, czyli obecnych w Ameryce Łacińskiej duchowych towarzyszy ludzi, oraz kontekst kulturowy tego zjawiska. „Apotropaiczny” jest tu rozumiany jako zdolny do obrony przed wrogimi siłami nie tylko poprzez obronę, ale także przez atak. W pierwszej części artykułu wyjaśniono proces nawiązania połączenia człowieka z jego naguałem oraz różnice w rozumieniu tego konceptu wśród rdzennych mieszkańców Meksyku i Gwatemali. W grupie naguali znajdują się zarówno zwierzęta, jak i zjawiska atmosferyczne, z których każde ma odmienne znaczenie. Również liczba naguali jednego człowieka zmienia się w zależności od ludności. W drugiej części artykułu znajduje się krótki opis prekolumbijskiego pochodzenia współczesnego naguala i analiza takich istot jak tonal i way.

Summary

Apotropaic Properties of *Naguals* According to Natives in Mexico

Main goal of this paper is an analysis of apotropaic features of *naguals* and *tonals*, present in Latin America spirit companions of people and cultural context of this phenomenon. "Apotropaic" as a feature is understood as the ability of avert evil influences not only because of defense but an attack as well. In first part of this paper there is an explanation of set up connection between human and his nagual and the differences in understanding this idea among natives living in Mexico and Guatemala. In the group of *naguals* there are both animals and atmospheric phenomenon, and all of them mean something different. Also the number of *naguals* of every human changes depending on group of indigenous. In the second part of this paper there is short description of pre-Columbian origin of modern nagual and the analysis of such creatures like *tonal* and *way*.

Sonia Czaplewska

Uniwersytet Gdański

APOTROPAICZNE CEREMONIE I ARTEFAKTY W KONTEKŚCIE JAPOŃSKIEJ KONCEPCJI YAKUDOSHI

Starożytna¹ koncepcja *yakudoshi* [厄年]² wciąż jest obecna w życiu współczesnych Japończyków, co widoczne jest przede wszystkim w miejscach sakralnych, jednak ślady tego wierzenia zauważyć można także w życiu codziennym, na przykład w postaci tematycznych poradników³. O tym, jaką popularnością w obecnych czasach cieszy się ta koncepcja, zdaje się świadczyć przeniknięcie wierzenia do świata popkultury – *yakudoshi* stało się motywem przewodnim dwóch seriali telewizyjnych⁴.

Celem niniejszego artykułu jest zapoznanie polskiego czytelnika z podstawowymi założeniami koncepcji *yakudoshi* oraz przekrojowe zaprezentowanie związanych z nią apotropaicznych ceremonii i artefaktów stosowanych w dzisiejszych czasach. Za materiał badawczy posłużyły wybrane poradniki na temat *yakudoshi* oraz nieliczne współczesne w całości poświęcone temu zagadnieniu opracowania i badania naukowe⁵, a także strony internetowe chramów sintoistycznych oraz świątyń buddyjskich⁶.

1 Japońska starożytność trwała aż do XII wieku (por. I. Kordzińska-Nawrocka, *Wstęp [w:] W kręgu tradycji dworu Heian*, red. E. Pokorska, Warszawa 2008, s. 11).

2 W artykule zastosowany został system transkrypcji Hepburna, chyba że dany wyraz widnieje w internetowej odsłonie *Słownika języka polskiego PWN* – w takim przypadku zastosowano pisownię ze słownika. W przypadku terminu, który występuje w tekście głównym artykułu po raz pierwszy, po transkrypcji podany jest także zapis w znakach japońskich, nie dotyczy to jednak nazw własnych świątyń oraz imion bóstw.

3 Konkretnie przykłady podane są w dalszej części artykułu.

4 Mowa o dwóch serialach zrealizowanych przez stację telewizyjną TBS: *Kachōsan no yakudoshi* (1993) i *Hanayome wa yakudoshi!* (2006).

5 Por. H. Shimada, *Yakudoshi no kenkyū*, Tōkyō 2012 [wersja elektroniczna].

6 Przewaga świątyń buddyjskich, które umieszczają na swoich stronach internetowych wyjaśnienia dotyczące *yakudoshi*, może sugerować, że koncepcja ta została w większym stopniu przejęta przez buddyzm niż przez sintoizm. Wynikać to może z dziewiętnastowiecznych starań rządu japońskiego, mających na celu oczyszczenie natywnej religii Japonii z wszelkich elementów obcych. Starania te zaowocowały powstaniem nowej, najbardziej nacjonalistycznej odmiany sintoizmu, tzw. sinto

Czym jest koncepcja yakudoshi?

Yakudoshi oznacza specyficzny okres w życiu każdego człowieka, podczas którego może być on częściej narażony na wszelkie nieszczęścia. W zależności od płci czas ten przypada na inne lata życia. Źródłem wierzenia są najprawdopodobniej praktyki *onmyōdō* [陰陽道]⁷, czyli japoński system filozoficznych wierzeń oparty na chińskiej teorii pięciu żywiołów (*wu xing*) oraz koncepcji *yin* i *yang*. *Onmyōdō* narodziło się w Japonii w połowie VII wieku jako mieszanka wierzeń taoistycznych, buddyjskich oraz sintoistycznych. Obecnie w wielu świątyniach buddyjskich i chramach sintoistycznych znaleźć można tablice informujące o tym, kiedy dokładnie przypada *yakudoshi*. Przeważnie uznaje się, że dla kobiet pechowe lata to 19., 33. i 37. rok życia, a dla mężczyzn – 25., 42. i 61. rok życia. Są to tak zwane *hon'yaku* [本厄], czyli '(rok) prawdziwych nieszczęść', kiedy to pech może być szczególnie dotkliwy. Dodatkowo wśród *hon'yaku* wyłonić można *taiyaku* [大厄] '(rok) wielkiego nieszczęścia' – okres, kiedy kumulacja pecha jest najwyższa w ciągu całego życia. *Taiyaku* to odpowiednio: 33. rok życia dla kobiet i 42. rok życia dla mężczyzn.

Przekonanie o wyjątkowości okresów *taiyaku* wynika z wiary Japończyków w szczególną moc słów. Co więcej, japoński jest językiem obfitującym w homofony, a zatem wyrazy o różnym zapisie, lecz tym samym brzmieniu, które również pełnią ważną funkcję w japońskich wierzeniach i przesądach. Nie inaczej jest z koncepcją *yakudoshi*. Liczba „42” odczytywana jest jako „cztery, dwa” (*shini* [四二]), co przy innym doborze znaków może mieć znaczenie „ku śmierci” ([死に] *shini*). Z kolei liczbę „33” odczytuje się jako „trzy, trzy” (*sanzan* [三三]), co może oznaczać „straszny, okropny, potworny” ([散々] *sanzan*).

Przyjmuje się, że oprócz *hon'yaku* niebezpieczne mogą być także lata okalające, noszące nazwy: *maeyaku* [前厄] '[(rok) poprzedzający pecha] oraz *atoyaku* [後厄] '(rok) następujący po pechu'. Jest to czas powolnego wchodzenia i wychodzenia z okresu *yakudoshi*, podczas którego częstotliwość oraz siła doznawanych nieszczęść stopniowo zwiększa się (*maeyaku*) lub zmniejsza (*atoyaku*). Tak więc dla kobiet okres *yakudoshi* to 18., 19., 20., 32., 33., 34., 36., 37. i 38. rok życia, dla mężczyzn zaś 24., 25., 26., 41., 42., 43., 60., 61., 62. rok życia. Zwyczajowo właśnie te dziewięć lat uznaje się za pechowe okresy w życiu człowieka. Jednakże w niektórych przybytkach religijnych za okres *yakudoshi* uznaje się również inne lata życia. Na przykład na stronie internetowej świątyni Sōryūji w Izumo w prefekturze Shimane zamieszczona jest tabela, według której zarówno kobiety, jak i mężczyźni okres *hon'yaku* przechodzą także

państwowego, które amerykańskie władze okupacyjne zlikwidowały po drugiej wojnie światowej (por. J. Tubielewicz, *Kultura Japonii. Słownik*, Warszawa 1996, s. 289).

7 Por. *Yakudoshi* [w:] *Daijirin Daisanhen* w serwisie *Weblio Jisho* [on-line:] <http://www.weblio.jp/content/%E5%8E%84%E5%B9%B4> [15.02.2017].

w 13. roku życia⁸. Co ciekawe w tym przypadku wyjątkowo nie występują *maeyaku* ani *atoyaku*. Zauważyć również można, że kobiety dodatkowo miałyby przechodzić przez okres *yakudoshi* również w 60., 61. oraz 62. roku życia. Oznacza to, że według tamtejszych wierzeń okres *yakudoshi* obejmuje 10 lat życia mężczyzny i aż 13 lat życia kobiety⁹. Jak można zauważyć, lata *yakudoshi* stanowią sporą część życia jednostki. Należy przy tym zaznaczyć, że zwyczajowo *yakudoshi* obliczane są według tak zwanych lat liczonych (*kazoedoshi* [数え年]). Jest to azjatycki system obliczania wieku, według którego niemowlę w chwili narodzin ma już jeden rok. Kolejne lata naliczane są w dzień Nowego Roku, niezależnie od właściwego dnia narodzin. Zatem według systemu *kazoedoshi* dziecko, które urodziło się 31 grudnia, 1 stycznia następnego roku będzie miało dwa lata. Jednakże coraz częstsze jest obliczanie pechowych lat według lata pełnych (*mannenrei* [満年齢]), czyli bliskiego Europejczykom systemu, w którym dziecko jeden rok osiąga w pierwszą rocznicę urodzin¹⁰.

Według różnych sondaży ponad 40% ankietowanych¹¹ twierdzi, że przejmuje się okresem *yakudoshi*. Ponadto w badaniu z 2016 roku¹² 84,4% ankietowanych przyznało, że okres *yakudoshi* mógł mieć wpływ na ich życie. Jak widać, wierzenie to jest silnie zakorzenione w japońskiej kulturze i bezpośrednio oddziałuje na życie Japończyków. W tym samym badaniu¹³ 37,5% ankietowanych odpowiedziało, że poczyniło kroki mające odegnać potencjalne nieszczęścia¹⁴. Do środków zaradczych należały

-
- 8 Por. witryna Świątyni Sōryūji [on-line:] <http://www.soryuji.jp/yakuyoke.html> [25.02.2017].
- 9 Nie jest to zresztą odosobniony przypadek – 13. i 61. rok życia uznawane są za pechowe także w takich świątyniach i chramach, jak na przykład: Kanpukuji w Katori (prefektura Chiba), Nishiaraidaiishi (Sōjiji) w Tokio, Chibajinja w Chiba, Sōshūji w Sano (prefektura Tochigi). Z kolei w Kitain w Kawagoe w prefekturze Saitama 13. rok życia uznawany jest za pechowy w przypadku kobiet, a dla mężczyzn pierwszym nieszczęśliwym rokiem jest 15. rok życia. Zdarza się również (na przykład w Myōsenji w Tōgane w prefekturze Chiba czy we wspomnianej Nishiraidaiishi), że do *yakudoshi* dodawany jest trzeci bądź czwarty rok życia, a także rok 70., 77., 80., 88., 90. i 99. (Haijimadaishi w Akishima w prefekturze Tokio).
- 10 Por. *Yakudoshi* [w:] *Dejitaru Daijisen* w serwisie *goo Kokugo Jisho* [on-line:] <https://dictionary.goo.ne.jp/jn/221488/meaning/mou/> [15.02.2017].
- 11 Badanie na grupie 2000 osób przeprowadzone przez Uniwersytet Kokugakuin w 2008 roku: 43,8 % (por. K. Ishii, *Henka suru Nihonjin no shūkyō ishiki to shinkan* [on-line:] <http://www2.kokugakuin.ac.jp/ishii-rabo/data/pdf/201003b.pdf> [20.02.2017]); badanie na grupie 3000 osób przeprowadzone przez gazetę „Yomiuri Shimbun” w 2008 roku: 40,8% (por. *Nenkan renzoku chōsal Nihonjin (6) Shūkyōkan* [on-line:] <http://www.rikkyo.ne.jp/web/msato/ReligAnth/Religion%20of%20the%20Japanese2008.pdf> [20.02.2017]); badanie na grupie 1000 osób przeprowadzone przez firmę ubezpieczeniową Lifenet Insurance Company w 2016 roku: 46,4% (por. D. Iwase, *Gendaijin no „yakudoshi” ishiki chōsa* [on-line:] <http://www.lifenet-seimei.co.jp/newsrelease/2017/6576.html> [20.02.2017]).
- 12 Por. D. Iwase, op. cit.
- 13 Por. ibidem.
- 14 Z kolei w badaniu z 2010 roku aż 55% ankietowanych stwierdziło, że istotne jest, aby uzyskać błogosławieństwo podczas okresu *yakudoshi* (por. Lára Ósk Hafbergsdóttir, *Contemporary popular belief in Japan*, praca licencjacka napisana pod kierunkiem Gunnelli Þorgeirsdóttir na Uniwersytecie Islandzkim [on-line:] <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.1033.2051&rep=rep1&type=pdf> [17.02.2017]).

między innymi: wizyta w świątyni, zakup amuletu *omamori* [お守り], uczestnictwo w religijnej ceremonii apotropaicznej. Te oraz inne metody ochrony przed nadchodzącymi nieszczęściami zostaną szczegółowo omówione w dalszej części artykułu.

Yakuyoke, yakuharai – religijne ceremonie apotropaiczne

Podstawowym sposobem uniknięcia pecha w okresie *yakudoshi* jest wzięcie udziału w religijnej ceremonii apotropaicznej zwanej *yakuyoke* [厄除け] bądź *yakuharai* [厄払い] (czasem *yakubarai*). W praktyce nazwy te często bywają używane wymiennie, jednak istnieją teorie różnicujące oba terminy w zależności od czasu i miejsca ich odprawienia. I tak: *yakuyoke*¹⁵ przypisywane jest świątyniom buddyjskim. Ceremonię tę należałoby odprawić zanim osiągnie się pechowy wiek (w okresie *maeyaku* bądź w roku poprzedzającym *maeyaku*), gdyż służy ona zapobieganiu nieszczęściom. Zwyczaj jest to ceremonia ognia, w której rolę oczyszczającą gra właśnie ten żywioł. Natomiast *yakuharai*¹⁶ powinno mieć miejsce w chrampie sintoistycznym. Jako że ceremonia ta ma na celu oczyszczenie z bieżących nieszczęść, przeprowadzana jest na początku okresu *yakudoshi*. Podczas ceremonii kapłan (*kannushi* [神主]) do oczyszczenia wiernych używa *ōnusa* [大幣]¹⁷, czyli specjalnej drewnianej różdżki, do której przyczepione są paski białego papieru.

Należy jednak pamiętać, że terminologia i podział nie są sztywno ustalone. Bywają zatem świątynie, w których odbywają się ceremonie *yakuyoke*, jak i buddyjskie świątynie, w których wierni mogą zamówić rytuał *yakuharai*¹⁸.

Omamori – amulety chroniące przed nieszczęściami

Najłatwiej dostępnymi, a przez to i najbardziej znanymi artefaktami chroniącymi przed nieszczęściem związanym z okresem *yakudoshi*, są specjalne amulety sprzedawane w świątyniach sintoistycznych i świątyniach buddyjskich, zaliczane do grupy religijnych przedmiotów określanych wspólną nazwą *omamori*¹⁹, które w zależności od przeznaczenia mogą pełnić rolę amuletu bądź talizmanu²⁰.

15 Dosłowne znaczenie: ‘wymiatanie nieszczęścia’.

16 Dosłowne znaczenie różni się w zależności od użytego znaku: 厄払い – ‘opłacenie nieszczęścia’; 厄被い – ‘oczyszczenie z nieszczęścia’.

17 W przypadku rytuału oczyszczenia zwanej również *haraegushi* [祓串].

18 Por. H. Sugimoto, *Yakudoshi tte nanda? Yakuyoke kigan no hanashi*, Chiba 2013.

19 Dosłowne znaczenie: ‘szanowna ochrona’.

20 Najważniejsze rodzaje *omamori* to: pełniące funkcje amuletu: *mubyō sokusai* [無病息災], które chroni przed chorobami, *kanai anzen* [家内安全], które strzeże domostwa, i *kōtsū anzen* [交通安全] zapewniające bezpieczeństwo na drodze oraz pełniące funkcje talizmanu *enmusubi* [縁結び] – przynosi miłość, *kin'un jōshō* [金運上昇] – przyciąga pieniądze, *gōkaku kigan* [合格祈願] – gwarantuje pomyślność na egzaminie, *kai'un shōfuku* [開運招福] – zapewnia ogólne szczęście.

W celu odegnięcia pecha używane są tak zwane *yakuyoke omamori*. Oprócz umieszczonej na amuletach inskrypcji (*yakuyoke* ‘wymiatanie nieszczęścia’²¹) wygląd amuletów nie różni się zazwyczaj od typowych *omamori*. Jest to mały kawałek drewna lub papieru włożony w torebkę z ozdobnego materiału, której nie powinno się otwierać. Znaleźć jednak można *yakuyoke omamori* w innych kształtach – rozkładanych ołtarzyków czy też świętych łuku i strzały (*ikuyumi ikuya* [生弓生矢]).

***Yakuotoshi* [厄落とし], czyli ludowe sposoby na pozbycie się pecha**

Nazwa *yakuotoshi* dosłownie oznacza ‘upuszczenie pecha, zgubienie pecha’. Nazwą tą określa się w większości ludowe sposoby na uniknięcie skutków pecha, choć niektóre odprowadzane są w świątyniach sintoistycznych lub świątyniach buddyjskich. Spora część z nich opiera się na działaniu grupowym, co niewątpliwie przyczynia się do umacniania więzi rodzinnych i więzi między członkami lokalnej społeczności.

Do najczęściej spotykanych oraz najciekawszych *yakuotoshi* należą:

- Upuszczanie pecha (*yakuotoshi*) – przede wszystkim, jak wskazuje nazwa, pecha odpędzić można poprzez dokonanie aktu upuszczenia. Zgubienie ważnej rzeczy ma symbolizować całego pecha czyhającego na daną osobę i tym samym zabezpieczyć przed wszelkimi niespodziewanymi nieszczęściami. Choć zdarzają się przypadki wykorzystania ręczniczka osobistego, najczęściej upuszczanym przedmiotem są pieniądze. Wartość „zguby” różni się w zależności od dochodów upuszczającego – powinna to być suma, której strata będzie odczuwalna. W ten sposób rzeczywiście będzie można powiedzieć o nieszczęściu, które już się dokonało. Rodzaj przedmiotu, który należy upuścić, zmieniał się wraz z czasem. Na przykład w okresie Edo (1603–1868) kobiety w wieku *yakudoshi* upuszczały grzebienie²², których magiczna moc związana jest z mitem o bóstwie Izanagi, schodzącym (podobnie jak Orfeusz za Eurydyką) do Krainy Ciemności²³, by przywrócić swą żonę – bóstwo Izanami – do świata żywych²⁴. Przedsięwzięcie zakończyło się jednak niepowodzeniem, gdyż wiedziony ciekawością Izanagi złamał przyrzeczenie i odwróciwszy się, spojrział na toczone rozkładem ciało wybranki. Rozgniewana hańbą, której doznała, Izanami wysłała w pościg Potworne Jędze Ciemności²⁵. W trakcie ucieczki z Krainy Ciemności Izanagi wykorzystał różne sposoby na

21 Mimo że treść napisu na amuletach zbieżna jest z nazwą ceremonii apotropaicznej przeważnie odbywanej w świątyniach buddyjskich, *omamori*, z taką inskrypcją przedmioty sprzedawane są zarówno w przybytkach tej religii, jak i w świątyniach sintoistycznych.

22 Por. H. Sugimoto, op. cit.

23 *Yomi no kuni* [黄泉国].

24 Por. A. Kozyra, *Mitologia japońska*, Bielsko-Biała 2011, s. 50.

25 *Yomotsushikome* [黄泉醜女].

opóźnienie pościgu. Między innymi z prawego pukla włosów wyjął grzebień i rzucił go za siebie. Grzebień zmienił się w bambusowe pędy, stanowiące wówczas prawdziwy przysmak. Zwabione rarytasem Jędze na jakiś czas przerwały gonitwę, dzięki czemu Izanagiemu udało się uciec²⁶. Dlatego też grzebień uznawany jest za amulet ochronny. Z drugiej strony japońska wymowa znaku oznaczającego grzebień (櫛, *kushi*) identyczna jest z wymową złożenia [苦死] o znaczeniu ‘cierpienie i śmierć’, przez co unika się na przykład wręczania grzebienia jako prezentu. Był to jednak kolejny powód zastosowania tego właśnie przedmiotu w rytuale – upuszczenie grzebienia oznaczać miało pozbycie się cierpienia i śmierci. Z kolei wśród mężczyzn w wieku *yakudoshi* panował zwyczaj upuszczania w przeddzień rozpoczęcia nowego roku tradycyjnych majtek męskich (*fundoshi* [禪])²⁷. Był to wtedy codzienny strój roboczy, którego zgubienie z pewnością nastarczało wiele trudności. Miało to wyczerpać pecha na cały kolejny rok.

- Dzielenie się/rzucanie nieszczęściem (*yakuwake/yakunage* [厄分け/厄投げ]) – zwyczaj przybierający różne formy, rozpowszechniony zwłaszcza w prefekturze Nagano. W najbardziej znanej wersji osoby będące w wieku *yakudoshi* udają się 15 stycznia, czyli w tak zwany Mały Nowy Rok²⁸, do pobliskiej świątyni, chramu lub pod posąg bóstwa Dōsojina. Następnie z wyznaczonego miejsca lub zza pleców posągu zaczynają rzucać mandarynki. Reszta zgromadzonych osób łapie owoce i tym samym zabiera ze sobą część pecha osoby rzucającej. Mandarynki te mają jakoby posiadać moc przynoszącą zdrowie, toteż chętnych do zbioru nie brakuje. W innych wersjach rytuału zamiast rzucania pojawia się wręczanie. Możliwe jest wtedy obdarowanie sąsiadów uświęconym alkoholem ryżowym (*omiki* [御神酒]) lub kluskami ryżowymi (*mochi* [餅]). Liczba podarunków powinna odpowiadać liczbie lat życia osoby, która chce odprawić rytuał *yakuwake*. Występują również warianty, w których zamiast mandarynek rzuca się pieniędzmi, wachlarzami, ręczniczkami czy tacami. Na niektórych obszarach rytuał odbywa się na skrzyżowaniach dróg lub przy rzekach²⁹. Pewnym wariantem tego zwyczaju jest rozpowszechniony na terenie całej Japonii rytuał rzucania prażonych ziaren soi w dzień Setsubun [節分]³⁰. Soja należy do roślin motylkowatych, które w języku japońskim mają wspólne określenie – *mame* [豆]. Słowo to posiada identyczne brzmienie jak wyrażenie 魔滅 (*mame*), czyli skrócona wersja zdania *ma o messuru* [魔を滅する] o znaczeniu ‘niszczyć złe duchy’. Stąd też przekonanie

26 Por. W. Kotański, *Japońskie opowieści o bogach*, Warszawa 1983, s. 86.

27 Por. H. Sugimoto, op. cit.

28 *Koshōgatsu* [小正月].

29 Por. Y. Koike, *Yakunage* [on-line:] <http://blog.goo.ne.jp/futaba2014/e/b2d99afcadi1a350e893a6a6e-fa5d3f83> [21.02.2017].

30 Świąto, które według tradycyjnego kalendarza księżycowego wyznaczało początek wiosny.

o magicznych, ochronnych właściwościach roślin strączkowych. Obecnie rytuał ten podzielony jest na dwie części (rzucanie soją w osobę odgrywającą postać diabła (*oni*) oraz zjedzenie dokładnie takiej liczby ziaren, jaka odpowiada liczbie lat jedzącego), zaś uczestnikami są nie tylko osoby będące w wieku *yakudoshi*.

- Obdarowywanie jedzeniem (*tabemono o furumau* [食べ物振舞う]) – ściśle powiązane ze zwyczajem opisanym powyżej (*yakuwake*). Oprócz odbywanego przy przybytkach religijnych zwyczaju rzucania mandarynek, osoba chcąc pozbyć się pecha może po prostu podarować rodzinie i sąsiadom żywność³¹. Jest to także forma dzielenia się pechem. Najczęściej podarek stanowią małe, okrągłe kuleczki ryżowe (*dango* [団子]), wspomniane wcześniej kluski ryżowe (*mochi*), gotowane na parze bułeczki ze słodkim nadzieniem z fasoli azuki (*manjū* [饅頭]), słodka zupa z fasoli azuki (*zenzai* [善哉]), wszelkiego rodzaju słodczyce (*okashi* [お菓子]) lub tak zwany czerwony ryż (*sekihan* [赤飯]) – potrawa z gotowanego kleistego ryżu (*mochigome* [もち米]) oraz fasoli azuki. Spośród tych potraw najsilniejszym działaniem apotropaicznym odznaczać się mają te z fasolką azuki, która z racji czerwonego koloru posiadać ma wyjątkową moc odpędzania złych energii. Osoby będące w wieku *yakudoshi* mogą nie tylko przynosić podarki innym – zalecane jest również, by wyprawiły przyjęcie, na którym obficie ugoszczą odwiedzających, przekazując im tym samym trochę swojego pecha.
- Otrzymanie specjalnego podarunku – częstym sposobem na pozbycie się pecha, a raczej na uwolnienie od pecha bliskiej osoby jest obdarowanie jej specjalnym podarunkiem. Uważa się, że odpowiednim prezentem są rzeczy, które zostały wykonane przy użyciu ognia lub przedmioty wykute³². Czynności te mają symbolizować wypędzenie pecha poprzez wypalenie lub wielokrotne uderzanie. Z tego powodu bardzo często obdarowywani otrzymują metalowe pałeczki do przekładania węgla (*hibashi* [火箸]), nożyczki lub noże kuchenne. Niekiedy wręczana jest również strzała, która symbolizować ma wystrzelenie, a tym samym wyrzucenie pecha. Najczęściej jednak osoby w wieku *yakudoshi* otrzymują rzeczy o długim kształcie³³. W dzisiejszych czasach kobiety obdarowywane są pasami do kimona (*obi* [帯]), sznurkami do obwiązania *obi* (*obijime* [帯締め]) lub naszyjnikami, a mężczyźni krawatami i paskami. Podarunkami polecanymi bez względu na płeć obdarowywanego są szaliki oraz portfele³⁴. Uważanie długości przedmiotu za cechę odpędzająca pecha ma podłoże w dwóch wierzeniach. Po pierwsze, Japończycy

31 Por. H. Tanaka, *Yakudoshi onna ga shiawase ni naru hōhō – jinsei no hokori wo harau to un ga yoku naru!*, Tōkyō 2009 [wersja elektroniczna].

32 Por. ibidem.

33 Por. ibidem; H. Sugimoto, op. cit.

34 Japońskie portfele mają zazwyczaj kształt długiego prostokąta.

uznają, że długie przedmioty symbolizują długie życie³⁵. Po drugie, długi kształt przywodzi na myśl węża, który uznawany jest za posłańca bóstw. Z tej przyczyny popularnym wzorem na podarunkach dla osoby będącej w pechowym wieku jest wzór węzowej łuski. Innym często używanym wzorem jest motyw siedmiu kolorów (*nanairo* [七色]) – fioletu, granatu, błękitu, zieleni, żółci, pomarańcza i bieli. Istnieje wiele teorii na temat pochodzenia przesądu o apotropaicznych właściwościach zestawienia tych siedmiu kolorów, między innymi teoria o siedmiu rodzajach klęsk (pożarach, powodziach, tajfunach, suszach, anomaliach słonecznych, anomaliach gwiazdnych, działalności przestępczej) czy teoria o symbolicznym przedstawieniu siedmiu bóstw szczęścia³⁶.

- Porzucenie dziecka (*kosute* [子捨て]) – w zależności od regionalnych wierzeń można rozróżnić trzy podejścia do sytuacji, w której rodzica kobieta znajduje się w okresie *taiyaku* – *wielkiego pecha* (czyli w 33. roku życia). Pierwszym z nich jest twierdzenie, że poród jest oznaką tak wielkiego szczęścia, że niweluje wszelkiego pecha, włącznie ze związanym z *yakudoshi*. Drugim podejściem jest obawa przeniesienia pecha na dziecko. Oznacza to konieczność przejścia rytuału zapobiegającego takiemu obrotowi rzeczy. Trzeci wariant stanowi połączenie dwóch wcześniejszych – narodziny chłopca mają moc oczyszczającą z pecha, natomiast dziewczynka dziedziczy pecha matki. Rytuałem oczyszczającym stosowanym w tym przypadku jest tak zwane porzucenie dziecka³⁷. Symboliczne porzucenie odbywa się w następujący sposób: noworodek wkładany jest do koszyka lub nosidełka, a następnie pozostawiony w wyznaczonym uprzednio miejscu, nierzadko przed posągami bóstwa. Porzucającą najczęściej jest matka, która po dokonaniu tego czynu powinna skierować się do domu, nie zważając na żadne odgłosy czy płacz dziecka. Pod żadnym pozorem nie powinna odwracać się za siebie. Może być to odległym echem wspomnianego już wcześniej podania o bóstwie Izanagi i zawartego w nim tabu niepatrzenia³⁸. Po odejściu matki przy dziecku zjawia się tzw. rodzic zbierający/podnoszący – *hiroioya* [拾い親], który zabiera dziecko. Najczęściej jest to kobieta z rodziny lub sąsiedztwa. *Hiroioya* zazwyczaj bierze dziecko do swojego domu, a następnego dnia oddaje je biologicznym rodzicom. Trudy porodu oraz trudy rozłąki dziecka z rodzicem mają wypełniać cały limit pecha i tym samym

35 Stąd też na przykład w wigilię Nowego Roku spożywa się długie nitki makaronu gryczanego (*soba* [蕎麦]).

36 Por. H. Tanaka, op. cit.

37 Por. H. Sugimoto, op. cit.

38 Pokłosie tego zakazu odnajdziemy zresztą w wielu miejscach japońskiej kultury – czy to w baśniach (np. *Tsuru no ongaeshi*), czy w tradycyjnym nakryciu głowy panny młodej, które ma pomóc w ukryciu przed przyszłym małżonkiem jej prawdziwej postaci.

odganiać wszelkie inne nieszczęścia. Co istotne, w postaci *hiroioya* dziecko zyskuje jeszcze jedną osobę, która powinna się nim opiekować.

W literaturze podmiotu³⁹ znaleźć również można następujące sposoby *yakuotoshi*:

- przeniesienie pecha na lalkę lub papierową postać ludzką i spuszczenie jej z prądem rzeki (*nagashibina* [流し雛]);
- zatopienie w specjalnej beczce z wodą w chramie Jishu na terenie świątyni Kiyomizu w Kioto papierowej postaci ludzkiej z wypisanym imieniem i nazwiskiem, płcią, wiekiem oraz prośbą o odpędzenie nieszczęść (rytuał ten nosi nazwę *hitogata harai* [人形祓い] – ‘oczyszczenie ludzkim kształtem’);
- podeptanie pecha poprzez pogrzebanie w ziemi obuwia z wypisanym imieniem i nazwiskiem osoby będącej w wieku *yakudoshi*; aby rytuał uznać za w pełni udany, po pogrzebanym obuwiu powinno przejść wiele osób;
- rozbicie i pogrzebanie resztek takiej liczby czarek lub miseczek, ile lat ma osoba chcąca pozbyć się pecha;
- przeniesienie pecha na latawiec, a następnie przecięcie linki latawca, gdy ten jest niesiony przez wiatr;
- upadek z drzewa;
- rzucanie glinianych krążków (*kawarakenage* [瓦投げ]) w dół wąwozu z tarasu świątyni Jingoji w Kioto;
- potarcie rzeźby brzoskwini (*yakuyokemomo* [厄除桃]) w chramie Seimei w Kioto.

Oprócz powyższych sposobów w części poradników⁴⁰ zalecane jest oczyszczenie w sensie dosłownym – sprzątanie. Należy wyrzucić wszelkie niepotrzebne rzeczy, które zalegają w otaczającej nas przestrzeni, zwłaszcza te, które mogą przyciągać i powiększać pecha: od zawiadomień o niezdanym egzaminie, przez rzeczy dawnych ukochanych, po zdjęcie z wesela znajomych osób, które już są po rozwodzie. Należy także usunąć wszelkie przedmioty, które kojarzą się z niemiłymi wydarzeniami lub po prostu „mają złą energię”. Ubrania czy dodatki, których dana osoba nie miała na sobie od dłuższego czasu, oraz wszelkie upominki, które nie przypadły nam do gustu – również powinny zostać wyrzucone.

Ważne jest jednak nie tylko uprzątnięcie życiowej przestrzeni. Bardzo istotne ma być także oczyszczenie i utrzymanie w zdrowiu organizmu oraz psychiki. W literaturze podmiotu⁴¹ kładziony jest nacisk na to, że okresy *yakudoshi*, a zwłaszcza lata głównego pecha (*taiyaku*) to dla człowieka wyjątkowo trudny pod względem fizycznym i psychicznym czas. Ma to wynikać z faktu, że na mężczyzn w tym wieku zwykle nakładana jest ogromna odpowiedzialność związana z pracą, a kobiety podupadają

39 Por. H. Sugimoto, op. cit.

40 Por. H. Tanaka, op. cit.; H. Sugimoto, op. cit.

41 Por. T. Uemura, *Yakuyoke kigan! Yakudoshi nante osoroshikunai*, Chiba 2016 [wersja elektroniczna].

na zdrowiu, obciążone przebytymi porodami. Zaleca się zatem wykonanie wszelkich badań lekarskich⁴² (zwłaszcza jeśli dana osoba nie jest objęta okresowymi badaniami w pracy), poprawę diety oraz przyjęcie pozytywnego nastawienia do życia. W tym ostatnim pomóc ma uśmiech, który powinien być zachowany również podczas spotkań z osobami nielubianymi. Autorzy poradników na temat *yakudoshi*⁴³ podają jednak, że jeśli napotkany osobnik jest wyjątkowo antypatyczny, należy pomyśleć, że ma się do czynienia z kosmitą. Ma to uchronić przed popadaniem w stan irytacji, który to przyciąga pecha.

Co istotne, zmiana nastawienia wobec *yakudoshi* oraz sposobów na uniknięcie nieszczęścia spowodowała, że okres ten zaczyna być postrzegany wręcz jako coś pozytywnego. Ma stanowić bodziec do przeprowadzenia kompleksowych badań lekarskich, przyczynek do rozmów małżeńskich czy okazję, by rozpocząć nowe hobby⁴⁴. Między innymi z tych powodów część autorów zaleca traktowanie *yakudoshi* jako *yakutatsutoshi* [役立つ年], co przetłumaczyć można jako ‘przydatny okres’⁴⁵.

Engimono [縁起物], czyli jak przyciągnąć szczęście

Kolejny ze sposobów na pozbycie się pecha w okresie *yakudoshi* polega nie tyle na odpędzaniu nieszczęść, ile na przyciągnięciu dobrego losu. Bardzo przydatne w tym zadaniu mają być przedmioty, najczęściej figurki o określonych kształtach. W zależności od kształtu *engimono* różnią się mocą – niektóre pomogą się wzbogacić (kot zapraszający – *manekineko* [招き猫]⁴⁶), inne zapewnią mniej bolesny poród (pies). Według klasyfikacji japońskiej⁴⁷ *engimono* podzielić można na następujące grupy:

1. Zwierzęta (inne niż ptaki lub zwierzęta wodne), na przykład kot zapraszający (*manekineko*), pies, tygrys, krowa, dzik, jenot azjatycki (*tanuki* [狸]), małpa.
2. Ptaki, na przykład gil zwyczajny, sowa, kruk, gołąb.
3. Istoty wodne, na przykład pagrus czerwony, żaba, wąż, ważka, *kappa* [河童]⁴⁸.

42 Por. ibidem.

43 Por. H. Tanaka, op. cit.

44 Por. G. Matsuhashi, *Yakuyoke ni sukoyakana gyōji: heisei bunka no kōsaku*, Tōkyō 2016 [wersja elektroniczna].

45 Por. H. Shimida, *Yakudoshi no kenkyū*, Tōkyō 2012 [wersja elektroniczna].

46 *Manekineko* to figurki kota z podniesioną w geście zapraszania łapą. Według wierzeń podstawowe wersje figurki mają za zadanie „zaprosić” pieniądze (w przypadku uniesionej prawej łapy) lub klientów (lewa łapa w górze). Najczęściej *manekineko* jest białego koloru, jednak zdarzają się inne wersje kolorystyczne, które stanowią dodatkowy element symboliczny: złoty lub żółty kolor figurki ma wzmocnić jej moc przyciągania pieniędzy, czerwony kolor służy odpędzaniu chorób i wypadków, czarny cechuje się większą skutecznością w odpędzaniu pecha.

47 Por. H. Tanaka, op. cit.

48 Demon wodny o złośliwej naturze.

4. Postaci ludzkie, na przykład Fukusuke⁴⁹, Otafuku/Okame⁵⁰, Hyottoko⁵¹, Daruma⁵², Siedem Bóstw Szczęścia⁵³.
5. Rośliny, na przykład tykwa, brzoskwinia, *shōchikubai* [松竹梅]⁵⁴, nandina domowa.
6. Przedmioty, na przykład łuk i strzała, łódź ze skarbami (*takarabune* [宝船]), lustro, dzwoneczki, słomiane sandały (*waraji* [草鞋]).

Jak widać, istnieje bardzo wiele rodzajów *engimono*. Literatura podmiotu⁵⁵ przestrzega jednak przed nadmiernym ich gromadzeniem, gdyż może ono spowodować zaśmieszenie przestrzeni, a co za tym idzie – wzmocnienie pecha. Nie należy zamykać ich również w szafach lub szufladach, kłaść w rogu pokoju czy przygniatać innymi rzeczami. W celu wykorzystania ich mocy w pełnym zakresie, bardzo ograniczoną liczbę *engimono* umieścić należy w czystym i schludnym miejscu o łatwym dostępie.

Jednym z bardziej interesujących przykładów *engimono* są specjalne gliniane krążki, zwane *hakata ohajiki* [博多おはじき], z chramu Hakozaki w Fukuoce. Jest to stosunkowo nowy sposób na pozyskanie szczęścia: *hakata ohajiki* powstały dopiero w 1978 roku. Od tamtego czasu co roku sprzedawane są komplety około 30 krążków. Od 1993 roku wprowadzono system tematów przewodnich wzorów umieszczanych na krążkach⁵⁶. Jako że sprzedawana jest ograniczona liczba zestawów (tysiąc zestawów podstawowych i dwieście zestawów specjalnych), osoby, które pragną dokonać zakupu, ustawiają się w kolejkę już w dniu poprzedzającym dzień wprowadzenia *hakata ohajiki* do sprzedaży. Niewątpliwie świadczy to o niezwyklej popularności krążków.

49 Lalka mężczyzny o wielkiej głowie siedzącego w siadzie *seiza* [正座] (dosłownie ‘prawidłowy siad’). Jest to tradycyjny sposób siedzenia, stosowany głównie w sytuacjach formalnych w pomieszczeniach w stylu japońskim, na przykład podczas ceremonii herbacianych.

50 Maską przedstawiająca kobietę o okrągłej twarzy, małym nosie, wąskich oczach i pulchnych policzkach.

51 Maską mężczyzny z ustami wykrzywionymi w grymasie dmuchania w bok.

52 Kulista lalka (najczęściej w typie wańki-wstańki) przedstawiająca mnicha Bodhidarmę. Zazwyczaj nowa lalka nie ma źrenic – jedna domalowywana jest podczas wypowiedzania życzenia, druga – po jego spełnieniu.

53 Grupa siedmiu postaci złożona z bóstw o pochodzeniu japońskim, chińskim i indyjskim. Składa się z sześciu bóstw męskich (Bishamonten, Daikokuten, Ebisu, Fukurokuju, Hotei, Jurōjin) oraz jednej bogini (Benzaiten).

54 Zestaw trzech roślin – sosny, bambusa i śliwy.

55 Por. H. Tanaka, op. cit.

56 Przykładowe motywy przewodnie: słodkie zwieraczki (rok 2016), Lista światowego dziedzictwa UNESCO (rok 2010), Igrzyska olimpijskie w Atenach (rok 2004). Pełną listę motywów przewodnich znaleźć można na stronie internetowej stowarzyszenia Hakata Hakuchōkai [on-line:] <http://hakata-hakuchokai.com/kaiin/ohajiki.html> [17.02.2017].

Podsumowanie

Koncepcja *yakudoshi* wywodzi się ze starożytnych praktyk *onmyōdō* i zakłada istnienie pechowych okresów w życiu każdego człowieka. Według przywołanych badań⁵⁷ od 40% do 55% Japończyków podziela tę wiarę. Wyniki te mogą zaskakiwać zwłaszcza w kontekście danych⁵⁸, z których wynika, że Japończycy w większości nie przywiązują wagi do religii czy wręcz uważają się za ateistów. Co więcej, znaczna część osób obawiających się *yakudoshi* podejmuje środki zaradcze, mające ustrzec je przed pechem. Tradycyjnie ochronę przed nieszczęściami mają zapewnić kupowane w świątyniach i chramach amulety *omamori* oraz religijne ceremonie apotropaiczne: *yakuyoke*, *yakubarai*. Czy zatem deklarowany przez wielu Japończyków ateizm nie jest rzeczywisty? A może Japończycy nie wiążą pojęcia „religijność” z działaniami mającymi zapewnić im pomyślność, nawet jeśli odbywają się one w świątyniach? Jest to tym bardziej zastanawiające, że współcześnie w celu ustrzeżenia się od pecha zalecane są również inne działania, takie jak wizyta u lekarza czy dokładne posprzątanie przestrzeni mieszkalnej, co już zdecydowanie nie należy do sfery *sacrum*. Jak można zatem zauważyć, apotropaiczne sposoby współcześnie zyskują również wymiar świecki.

Nie należy także zapominać, że działania związane z *yakudoshi* cały czas cechuje mocno komercyjny charakter. Świątynne amulety i pieniężne ofiary za ceremonie nie tracą na popularności. Również działania niezwiązane bezpośrednio z miejscami sakralnymi, jak na przykład nabywanie odpowiednich poradników, świadczą o tym, że Japończycy gotowi są poświęcić swoje pieniądze po to, aby dla wszelkiej pewności nie dopuścić do cząającego się nieszczęścia. Prawdopodobnie związane jest to z wysoce pragmatycznym podejściem Japończyków do spraw sakralnych⁵⁹, w którym różne praktyki religijne⁶⁰ są szeroko rozpowszechnione, jednak metafizyczne podejście do życia nie jest zbyt popularne.

Niesłabnący popyt na wszelkie talizmany i amulety oraz fakt powstawania nowych sposobów i artefaktów apotropaicznych pokazują, jak istotną rolę pełnią one w życiu współczesnych Japończyków.

57 Por. K. Ishii, op.cit.; *Nenkan renzoku chōsa...*; D. Iwase, op. cit.; Lara Ósk Hafbergsdóttir, op. cit.

58 W badaniu z 2008 roku (*Nenkan renzoku chōsa...*) 71,9% ankietowanych w pytaniu „Czy wyznajesz jakieś przekonania religijne?” wybrało odpowiedź „Nie wyznaję”.

59 Por. G. C. Hurst, *The enigmatic Japanese Spirit*, „Orbis” 1998, Iss. 2, ss. 302.

60 Świadczyć o tym mogą zarówno liczne festiwale (*matsuri* [祭り]) organizowane przez świątynie buddyjskie i chramy sintoistyczne, jak i liczba osób uprawiających turystykę religijną do coraz popularniejszych *powerspot* [パワースポット], czyli miejsc słynących ze szczególnych mocy energetycznych.

Bibliografia

- Daijirin Daisanben* w serwisie *Weblio Jisho* [on-line:] <http://www.weblio.jp/content/%E5%8E%84%E5%B9%B4> [15.02.2017].
- Dejitaru Daijisen* w serwisie *goo Kokugo Jisho* [on-line:] <https://dictionary.goo.ne.jp/jn/221488/meaning/moul/> [15.02.2017].
- Witryna internetowa Hakata Hakuchōkai [on-line:] <http://hakata-hakuchokai.com/kaiin/ohajiki.html> [17.02.2017].
- Hurst G. C., *The enigmatic Japanese Spirit*, „Orbis” 1998, Iss. 2.
- Ishii K., *Henka suru Nihonjin no shūkyō ishiki to shinkan* [on-line:] <http://www2.kokugakuin.ac.jp/ishii-rabo/data/pdf/201003b.pdf> [20.02.2017].
- Iwase D., *Gendaijin no „yakudoshi” ishiki chōsa* [on-line:] <http://www.lifenet-seimei.co.jp/newsrelease/2017/6576.html> [20.02.2017].
- Koike Y., *Yakunage* [on-line:] <http://blog.goo.ne.jp/futaba2014/e/b2d99afcadi350e893a6a6efa5d3f83> [21.02.2017].
- Kordzińska-Nawrocka I., *Wstęp* [w:] *W kregu tradycji dworu Heian*, red. E. Pokorska, Warszawa 2008.
- Kotański W., *Japońskie opowieści o bogach*, Warszawa 1983.
- Kozyra A., *Mitologia japońska*, Bielsko-Biała 2011.
- Lara Ósk Hafbergdóttir, *Contemporary popular belief in Japan*, praca licencjacka napisana pod kierunkiem Gunnelli Þorgeirsdóttir na Uniwersytecie Islandzkim [on-line:] <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.1033.2051&rep=rep1&type=pdf> [17.02.2017].
- Matsushashi G., *Yakuyoke ni sukoyakana gyōji: heisei bunka no kōsaku*, Tōkyō 2016 [wersja elektroniczna].
- Nenkan renzoku chōsa/ Nihonjin (6) Shūkyōkan* [on-line:] <http://www.rikkyo.ne.jp/web/msato/ReligAnth/Religion%20of%20the%20Japanese2008.pdf> [20.02.2017].
- Shimida H., *Yakudoshi no kenkyū*, Tōkyō 2012 [wersja elektroniczna].
- Sugimoto H., *Yakudoshi tte nanda? Yakuyoke kigan no hanashi*, Chiba 2013 [wersja elektroniczna].
- Tanaka H., *Yakudoshi onna ga shiawase ni naru hōhō – jinsei no hokori wo harau to unga yoku naru!*, Tōkyō 2009 [wersja elektroniczna].
- Tubielewicz J., *Kultura Japonii. Słownik*, Warszawa 1996.
- Uemura T., *Yakuyoke kigan! Yakudoshi nante osoroshikunai*, Chiba 2016 [wersja elektroniczna].
- Witryny internetowe chramów sintoistycznych oraz świątyń buddyjskich:
- Chram Chibajinja [on-line:] <http://www.chibajinja.com/yakubarai/index.html> [25.02.2017].
- Świątynia Haijimadaishi [on-line:] <http://haijimadaishi.com/pray/#Yakuyoke> [25.02.2017].

Świątynia Kanpukuji [on-line:] <http://kanpukuji.or.jp/yakuyoke.html> [25.02.2017].

Świątynia Kitain [on-line:] <http://www.kawagoe.com/kitain/invocation/goma-yakuyoke/> [25.02.2017].

Świątynia Myōsenji [on-line:] <http://www.yaku-yoke.com/yakudosihosimawari.html> [25.02.2017].

Świątynia Nishiaraidaishi [on-line:] <http://www.nishiaraidaishi.or.jp/ogoma/yakudoshi.html> [25.02.2017].

Świątynia Sōryūji [on-line:] <http://www.soryuji.jp/yakuyoke.html> [25.02.2017].

Świątynia Sōshūji [on-line:] <http://www.sanoyakuyokedaishi.or.jp/> [25.02.2017].

Streszczenie

Yakudoshi, czyli ‘pechowy rok’, to specyficzny okres w życiu każdego człowieka, podczas którego może być on częściej narażony na wszelkie nieszczęścia. W zależności od sposobu liczenia, *yakudoshi* może obejmować od trzech do trzynastu lat życia jednostki. Wierzenie to jest bardzo silnie zakorzenione we współczesnej kulturze japońskiej. W celu odegnania pecha Japończycy stosują różne metody apotropaiczne: ceremonie religijne (*yakuyoke*, *yakuharai*), amulety (*yakuyoke omamori*), sposoby ludowe (*yakuotoshi*), talizmany przynoszące szczęście (*engimono*). Popularność, wielość rodzajów oraz fakt powstawania coraz nowszych sposobów na odpędzenie pecha ukazują, jak ważną rolę pełnią one w życiu współczesnych Japończyków.

Summary

Apotropaic Rites and Artefacts in the Context of the Japanese Concept of *Yakudoshi*

Yakudoshi, or unlucky year, is a specific period in every person's lifetime, in which someone is more likely to be exposed to misfortune. The span of *yakudoshi* can range from three to thirteen years depending on a system used to count it. *Yakudoshi* belief is widespread in contemporary Japanese culture. There are various apotropaic methods used by the Japanese to push away bad luck: religious rituals (*yakuyoke*, *yakuharai*), amulets (*yakuyoke omamori*), folkways (*yakuotoshi*), lucky talismans (*engimono*). Popularity, the multiplicity of types, and the emergence of new ways of warding off bad luck show how important the apotropaic rites and artifacts are in the lives of modern Japanese.

Natalia Zacharek

Uniwersytet Wrocławski

SZEPTUNKA W POLSKIEJ KULTURZE LUDOWEJ I SZAMAN BURIACKI. ANALIZA PORÓWNAWCZA POŚREDNIKÓW MIĘDZY SACRUM I PROFANUM W PERSPEKTYWIE ETNOLOGICZNEJ – PRZYCZYNEK DO BADAŃ

Tekst ten stanowi przyczynek do analizy porównawczej dwóch typów mediów ludowych – szamana buriackiego w tradycyjnym i współczesnym kontekście oraz obecnej w polskiej kulturze ludowej szeptunki, której dawny wizerunek znacznie różni się od jej współczesnych relacji ze społecznością wiejską. Zasygnalizowanie istotnych wspólnych elementów obu postaci pozwoli na rozstrzygnięcie, na ile w polskiej kulturze ludowej możemy mówić o mediatorze między światami; jak definiują uzdrowiciele ludowych Polacy oraz Buriaci; a także na ile ich wizerunki medium są do siebie podobne pod względem struktury oraz działań. Tekst oparty jest na kwerendzie literatury oraz analizie porównawczej sylwetek mediatorów między światami.

Doprecyzowania wymagają definicje niektórych spośród pojawiających się w niniejszym artykule terminów. Poprzez pojęcie „polska kultura ludowa” rozumiem materialną oraz duchową kulturę historycznie ukształtowanej warstwy społecznej, której członkowie utrzymywali się od zawsze z pracy na roli. „Praca ta odznaczająca się niezwykle bogatą symboliką, była podstawą formułowania chłopskiego światopoglądu, systemu wartości, obrzędowości, zasad życia społecznego”¹. Do podstawowych cech polskiej kultury ludowej Kazimierz Dobrowolski, który w swoich badaniach podejmował próbę wielokontekstowej definicji kultury ludowej, zaliczył między innymi tradycjonalizm, silne tendencje uniformistyczne, autorytet ludzi starszych, religijność z wpływami magiczno-rytualnymi oraz synkretyzm wytworów, czyli łączenie w jednym przedmiocie funkcji użytkowych i magicznych². W związku z zanikiem i transformacją tradycyjnych wiejskich społeczności kultura ludowa do początku XX wieku w Polsce za Ludwikiem Stommą została określona terminem „kultury typu ludowego”,

¹ J. Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław 2006, s. 8.

² Por. K. Dobrowolski, *Chłopska kultura tradycyjna*, „Etnografia Polska” 1958, ss. 19–56.

i jako taka rozumiana będzie w tekście³. Powyższe cechy odnieść można również do narodowej kultury Buriatów, za którą w ogólnym zarysie przyjmowany będzie tu zbiór materialnych oraz duchowych wartości właściwych dla społeczności obszarów wiejskich Republiki Buriackiej.

W potocznym ujęciu z kategorią tradycji wiąże się często przypisywanie zjawiskom kulturowym przymiotników „dawny”, „pierwotny”, „autentyczny”. Rozumienie tradycji jest heterogeniczne, dlatego wyróżnia się jej dwie formy istnienia: pierwszą, którą można nazwać tradycją etnograficzną lub drugą – tradycję czasu terażniejszego etnograficznego, czyli umiejscowioną w bliżej nieokreślonych kategoriach czasowych i stanowiącą podstawowy punkt odniesienia dla wartościowania⁴. Przy interesującym nas odnoszeniu zagadnienia tradycji do polskich oraz buriackich pośredników między światami potrzebne jest uwzględnienie obu wymienionych perspektyw, jako że grupy te charakteryzuje zarówno osadzenie w przestrzeni i czasie, jak i trwanie w świadomości społeczności, w których działają do dziś.

„Pojęcie symbolu implikuje wewnętrzną jedność symbolu i rzeczy symbolizowanej, czyli zbieżność zmysłowego zjawiska i ponadzmysłowego znaczenia”⁵. Do rozumienia symbolu w kontekście pośredniczenia między światami adekwatne będzie również fenomenologiczne stanowisko Mircei Eliadego, który traktuje świat symboli jako zaszyfrowane w ukrytej rzeczywistości źródło analizy świata religijnego i mitologicznego oraz sposobów manifestowania się sacrum. Ogólnymi cechami symbolizacji Eliadego są polisemantyczność, niejednoznaczność, ambiwalencja oraz trwałość, która wskazuje na to, że jego wykorzystania wykraczają poza jedną czy parę okazji, a z biegiem lat wzrasta bądź słabnie⁶. Symbole, będące często artefaktami magicznymi, którymi posługiwali się uzdrowiciele-medium w analizowanych tradycjach, decydowały niejednokrotnie o statusie uzdrowiciela w społeczności oraz jego sprawczości.

Na szkic postaci szamana przedstawiony w niniejszym artykule składać będą się opisy charakterystycznych dla niej metod i narzędzi pracy oraz elementów ludowej wizji świata, którymi posługują się także uzdrowiciele ludowi w Polsce. Ze względu na przyczynkowość tekstu zaznaczone zostaną te elementy, które w jakimś stopniu łączą ze sobą sylwetki szeptunki oraz szamana. Pierwsza część charakterystyki obu postaci zawierać będzie opis ich najważniejszych funkcji w społeczności wraz z nakreśleniem ludowej wizji świata, która wciąż funkcjonuje jako podstawa praktyk leczniczych. Wymienione zostaną narzędzia oraz metody pracy z chorym, które wpisane z kolei będą w przekonania oraz praktyki magiczne wykonywane względem pacjentów.

3 Por. L. Stomma, *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa” 1979, ss. 131–140.

4 Por. A. Kroh, *Skłep potrzeb kulturalnych*, Warszawa 1999, s. 23.

5 Ibidem, s.105.

6 Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974, ss. 33–60.

Jako przykład bardziej rozpowszechnionej i zinstytucjonalizowanej formy medium jako pierwszy zaprezentowany zostanie wizerunek szamana buriackiego, który pomimo rusyfikacji przetrwał na znacznych terenach Syberii. Literatura przedmiotu, która wykorzystywana będzie w tekście, nawiązuje do polskich, rosyjskich i węgierskich opracowań kultury szamańskiej, autorstwa na przykład Michela Hoppala czy Bartosza Jastrzębskiego, reprezentujących interdyscyplinarne badania kognitywistyczno-antropologiczne nad szamanami i szamankami euroazjatyckimi. Będący najliczniejszym mongolskim ludem tych terenów Buriaci są jedną z najlepiej zbadanych rdzennych społeczności Rosji. Wpływy polityczno-religijne dzielią ich na dwie grupy: Buriatów wschodnich, skoncentrowanych głównie w Republice Buriacji, znajdującej się po wschodniej stronie jeziora Bajkał i w Kraju Zabajkalskim, oraz Buriatów zachodnich mieszkających po zachodniej stronie Bajkału⁷. Chociaż istnieje między nimi poczucie wspólnoty etnicznej, różnią się od siebie, głównie kwestią wyznaniową: Buriaci wschodni są lamaistami, zachodni zaś szamanistami. Pisząc tu o Buriatach, uwzględniam jedynie ich zachodnią, szamańską część, mimo iż Buriaci wschodni uważają się za grupę, która najbardziej zachowała tradycję i kulturę oraz nie uległa obcym wpływom. Buriaci zachodni natomiast poprzez częstsze kontakty z kulturą rosyjską zostali zrussyfikowani i uważani są za grupę, która w większym stopniu utraciła swoją tradycyjną kulturę⁸.

Sylwetka szamana w tradycji buriackiej przeszła transformację spowodowaną między innymi przemianami politycznymi, religijnymi i wynikłymi z nich prześladowaniami, transformacjami społecznymi, rozpowszechnieniem opieki lekarskiej, i tym podobne. W przeciwieństwie jednak do kultury polskiej i europejskiej w ogóle, współczesny światopogląd rosyjski przy równoległym rozwoju medycyny konwencjonalnej nie zakazał korzystania z usług szamanów. Przeciwnie, obecnie obserwować można szamanów, którzy osiągają stopnie naukowe, a ich współpraca z kognitywistycznymi i psychologicznymi ośrodkami badawczymi często nakłada się z badaniem „stanów szamańskich”⁹. W tradycji buriackiej należą oni do osób o najwyższym statusie społecznym, ponieważ według tamtejszych wierzeń zapewniają ochronę magiczną przed działaniem niematerialnych i nieprzyjaznych sił, to jest wpływem innych szamanów czy duchów; potrafią także uleczyć określone dolegliwości. Są pośrednikami pomiędzy duchami i światem żywych, a ich inicjacja, działania oraz komunikacja z istotami niematerialnymi balansują pomiędzy życiem a śmiercią. Jedną z głównych ról szamanów

7 Por. M. Głowacka-Grajper, *Buriaci zachodni wobec problemów ochrony własnej kultury. Spojrzenie antropologa społecznego* [w:] *Szamani i nauczyciele. Przemiany kultury Buriatów zachodnich*, red. M. Głowacka-Grajper, E. Nowicka, W. Połec, Warszawa 2013, s. 11.

8 Por. ibidem.

9 Por. B. Jastrzębski, *Co kryje się pod maską szamana – czyli o narracjach biograficznych współczesnych szamanów buriackich (Ułan Ude)*, Wrocław 2013.

jest pomoc potrzebującym, która możliwa staje się po pomyślnym przejściu inicjacji (skomplikowanego i graniczącego ze śmiercią procesu, którego celem jest zmiana tożsamości), równoznacznym z odrodzeniem się jako szaman i oznaczającym nabycie umiejętności leczenia innych¹⁰. Do dziś szaman buriacki w przestrzeni miejskiej i pozamiejskiej jest przekazicielem wypowiedzi duchów przodków oraz narratorem relacji z podróży „na tamten świat”. W opisie pozaziemskich przestrzeni, do których zalicza się Dolny, Środkowy i Górny Świat, oraz istot, które szaman napotyka, to jest władców krain (antropomorficznych lub zoomorficznych stworzeń), obecna jest częstokroć walka o duszę chorego, która zagubiła się w sferze chthonicznej. Zadaniem szamana zaś jest przywrócenie jej z powrotem do świata żywych.

Tradycyjnie pojmowany szaman — pośrednik między światami nasuwa wiele skojarzeń, również związanych z terminologią oraz rolą takich postaci, jak czarownik, mag, uzdrowiciel, znachor czy medicineman, co Szyjewski wiąże z brakiem zgodności co do istoty samego zjawiska. Badacz podkreśla także, iż szamanizm współistnieje z innymi religiami i systemami wierzeń: na Syberii interferował z kultami rodowymi (np. kultem niedźwiedzia czy duchów rodowych) na tyle, że szaman pełni dziś rolę kapłana rodowego, w wyniku czego szamanizm zajmuje tam pozycję niemal monopolistyczną¹¹.

Współcześnie w wielu sytuacjach szamani są przekonani o sprawczym oddziaływaniu świata niematerialnego na życie człowieka, którego skutkiem mogą być choroby. Rozmowa z duchami przodków to często główny punkt odniesienia w wielu seansach, który pozwala zarówno na diagnostykę, jak i poznanie genezy chorób oraz metod ich leczenia.

Do narzędzi, którymi posługuje się szaman, należą bęben, za pomocą którego udaje się on w podróż do innego świata; strój pozwalający symbolicznie zmienić jego tożsamość¹²; oraz lusterko, które posiada właściwości spoglądania na drugą stronę. W polskiej kulturze ludowej powszechna była praktyka zasłaniania lustra ciemnym materiałem i wiążąca się z tym obawa przed zmarłym, który przed pogrzebem miał pojawiać się w odbiciu i tym samym przepowiadać szybką śmierć osobie, którą duch wypatrzył. Lustro lub odbicie w wodzie w ogóle kojarzono z oknem na tamten świat, co wiąże się z szeregiem zakazów magicznych.

Ze względu na niezwykle umiejętności, które odróżniały go od reszty społeczności, szaman często bywał od niej izolowany, mieszkał samotnie poza granicą wsi¹³. Do dziś jednak stanowi główne medium służące do komunikacji z ludźmi czy innymi konkretnymi przestrzeniami, a za pomocą artefaktów, symboliki, nawiązującej do sakralnego

10 Por. ibidem, s. 130.

11 Por. A. Szyjewski, *Szamanizm*, Kraków 2005, ss. 5–7.

12 Por. M. Hoppal, *Szamani euroazjatyccy*, Warszawa 2009, ss. 178–190.

13 Ibidem, s. 123–125.

świata czy gestów, tłumaczy komunikaty dla ludzi, przekazując informacje o zagubionych osobach lub zwierzętach, lecząc za pomocą wprowadzania się w trans.

Rola mediatora między światami definiuje osoby, które nie zajmowały się rolniczymi zajęciami (młynarze, owczarze, leśnicy, pasiecznicy, piwowarzy, kowale, rybacy, myśliwi, księża, grabarze, cieśle, garncarze, muzykanci czy krawcy)¹⁴. W perspektywie współczesnych praktyk magicznych, dokonywanych przez szeptuchy, należy jednak wziąć pod uwagę obraz „mądrej”, nazywanej również „wiedźmą”, „ciotą” lub „babką”, czyli kobiet, które obecne były niemal w każdej polskiej wsi, a ich funkcje uzdrawiania chorych zbliżone były do roli szeptunek.

Obecność wróżki, babki lub szeptuchy¹⁵ na dawnej wsi ukraińskiej i lubelskiej, zarejestrowana została na początku XX wieku przez badaczy¹⁶, a ich uzdrawiające działania podobne były formą do współczesnych praktyk szeptuch: w zabiegach obecne były zamowy, modlitwy oraz czynności odwracające chorobę. Badania etnografów dowodzą, iż do XX wieku niemal każda polska wieś posiadała „babkę” (o wiele rzadziej funkcję tę sprawował mężczyzna), która prowadziła leczenie. Specyfika działań szeptunki, która nazywana była także „zamawiaczką”, wpisuje się w powyższy wizerunek osoby nawiązującej kontakty z siłami wyższymi, by za pomocą magii uzyskać określony rezultat. Obecnie szeptunki posiadają niejasny status w społeczności, co jest także pokłosiem tradycyjnego wizerunku tych kobiet w kulturze. Określając swoją funkcję, podkreślają, iż są one, podobnie jak szaman, przekazicielami mocy płynącej od Boga. Podobieństwa związane z tradycyjnym obrazem wiedźm w polskiej kulturze ludowej ujawniają się natomiast w kontekście procesu leczenia, uwarunkowanego od pory dnia czy cyklu księżycy, powtarzalności wykonywanych działań magiczno-leczniczych.

Należy podkreślić, że obecnie wiele przedmiotów podlega zamówieniu, czyli odprawieniu określonych formuł słownych przez szeptuchę, odwołującą się do mocy *sacrum*. Do narzędzi, którymi posługuje się uzdrowicielka ludowa należą między innymi zioła święcone podczas święta Matki Boskiej Zielnej, mak święcony w Makowieję (11 sierpnia). Zioła wykorzystywane są do okadzania pomieszczenia, a mak jest sypany podczas rytuału. Do kolejnych przedmiotów niezbędnych do praktyk uzdrowicielskich należy lniana chusta z koszyka ze święconki, którą podczas rytuału trzyma się w dłoni – ważne, by nie była prana od Wielkiejnocy. Dawniej także towarzysząca zamowom ludzka

14 Por. M. A. Charyton, op. cit., s. 35.

15 Charakteryzując graniczny charakter polskich uzdrowiaczy, posługują się formą żeńską ze względu na przeważającą liczbę kobiet zajmujących się uzdrawianiem, które zarówno dawniej, jak i dziś zajmują się szeptaniem. Nie wyklucza to jednak czynnego udziału mężczyzn w podobnych praktykach.

16 Por. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, Warszawa 1976, s. 207; L. Hempel, *Zażęgniwanie chorób w okolicach Urzędowa*, „Wisła” R. 6, ss. 665–667; J. Lisowska, *Kilka wiadomości z lecznictwa ludowego ze wsi Sitkowiec w gubernji Kijowskiej, w pow. Lipowieckim*, „Wisła” R. 4, ss. 684–686. J. Talko-Hryncewicz, *Zarys lecznictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków 1893, ss. 143–144, 217–220.

kość znaleziona na cmentarzu musiała być uprzednio poświęcona w święto Paschy¹⁷. Szeptunki posługiwały się ziołami, grzybami, wnętrznościami zwierząt, kośćmi, sierścią, wydzielinami ludzkiego ciała (mocz, krew menstruacyjna, ślina)¹⁸. Charakterystyczne było dla nich również przemieszczanie się między światami¹⁹ – wierzono, że nocą ich dusze opuszczają ciała, by wysysać krew ze śpiących lub kraść mleko krowom²⁰. Uważano je za osoby pośredniczące pomiędzy ludźmi a *sacrum*. Niezwykłe umiejętności uzdrowicieli ludowych, które w polskich społecznościach agrarnych traktowane były jako niebezpieczne ze względu na ich kontakty z zaświatami – przestrzenią śmierci, chorób oraz zmarłymi, powodowały ich częste wykluczenia ze społeczności. Współcześnie jednak żywe są przekonania o skuteczności boskiej mocy szeptuch²¹. Nie bez znaczenia jest również podkreślenie obecnej zmiany relacji człowieka z *sacrum* – szeptucha przestała być zagrożeniem, co z pewnością obok zbudowania pozytywnych relacji ze społecznością (współcześnie to mieszkańcy wsi często wybierają szeptuchę – wybór zawsze ma charakter wspólnotowy, a decydującymi kryteriami są między innymi „przyjemność w obyciu”, swojskość, ciepło i życzliwość²²) oraz bezinteresownością, miało wpływ na przesunięcie uzdrowicieli w krąg zabudowań wiejskich.

Współcześnie szeptunki działają niemal wyłącznie na Podlasiu i Lubelszczyźnie. Kobiety (oraz mężczyźni, choć rzadziej) twierdzą, że swoją moc otrzymały od Boga, same są głównie wyznania prawosławnego. Ich praktyki o podłożu magicznym nie są zabronione przez Cerkiew, która ze względu na swobodę interpretacji Pisma Świętego, przyzwala na odnajdowanie Boga pod różnymi postaciami. Jak pisze Siergiej Bułgakow, Cerkiew w misji chrystianizacyjnej zawsze była bardziej otwarta na treść ludowej świadomości, a porównując zachodnie i wschodnie chrześcijaństwo, przyznaje, iż o ile katolicyzm posiada dar władzy i organizacji, o tyle prawosławie koncentruje się bardziej na obecności w człowieku szczególnej zdolności do bezpośredniego, ponadrozumowego i intuicyjnego poznania, które nazywamy poznaniem mistycznym²³. Szeptuchy definiują siebie jako bogobojne i pobożne.

17 Por. M. A. Charyton, op. cit., s. 40.

18 Por. Z. Grębicka, Świat staroobrzędowców północnej Białorusi. ciągłość i zmiana tradycyjnej kultury i obyczajowości, „Etnografia Polska” 2001, z. 1-2, s. 40-55.

19 W opinii dawnych społeczności wiejskich wiedźmy potrafiły opuszczać swoje ciało za pomocą kota, na grzbietach dzikich zwierząt, żerdziach, łopatach itp. Mniemano również, że w opuszczaniu ciała pomagają im „olejek (o ostrym zapachu)”, smarowano nim pachy i pachwiny. Wierzono, że czarownice i czarownicy, po użyciu olejku i recytacji umownych formuł, przenosiły się do odległych krajów, gdzie paktowały z diabłem. Por. W. Łysiak, W kręgu wielkopolskich demonów i przekonaniach niedemonicznych, Warszawa 1993, s. 34.

20 Por. ibidem, ss. 30-40.

21 Por. M. A. Charyton, op. cit., s. 22.

22 Por. ibidem.

23 Por. S. Bułgakow, *Choroba – Śmierć – Życie*, „Novum” 1979, nr 11, s. 157 [za:] J. Straczk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław 2006, s. 78.

Bogactwem uzdrowiciela jest nie tylko wiedza dotycząca pochodzenia chorób oraz zastosowania konkretnych rekwizytów i środków leczniczych w czasie terapii, ale także teksty zamawiań będące najbardziej ezoteryczną częścią tradycyjnego ludowego lecznictwa²⁴. W modlitwach osoba recytująca tekst zwraca się do Boga, Matki Boskiej, świętych i tak dalej, natomiast w zamowach – bezpośrednio do choroby lub chorób, które mogą być personifikowane²⁵. Uzdrowiciel prosi, żąda, namawia chorobę jak żywą istotę, by ustąpiła z ciała chorego. Często w zamowach wpłatanie jest imię pacjenta wraz z prośbą do Boga, by uwolnił go od dolegliwości²⁶. Szczególne znaczenie zamów oraz modlitw jest niezbywalne, ponieważ szeptucha jest przekonana o tym, że wypowiedane przez nią słowa nabierają wyjątkowej mocy, są nie tylko nośnikami znaczenia, ale i siły sprawczej – obecne w nich odwołania do religii i magii stają się lekami, a każda uzdrowicielka wymawia je w indywidualny sposób²⁷. Charyton wyodrębnia dwa typy chorób, które zwalczane są przez uzdrowicielkę: choroby typu personalistycznego, które opierają się na przekonaniu o roli czynników osobowych w powstawaniu choroby (np. innego człowieka, duchów, Boga) i zdarzają się one o wiele częściej w społecznościach, które cechują się myśleniem typu magicznego. Drugi typ chorób tłumaczy ich występowanie przyczynami naturalistycznymi – czynnikiem wynikającym z wiedzy o naturze świata, na przykład wiedzą o tym, że gorąco powoduje oparzenia²⁸. „Mediatyzacja, która zachodzi w momencie zamawiań i modlitw, wzmocniona jest gestami, na przykład powtarzającym się znakiem krzyża oraz okrężnym ruchem wykonywanym wzdłuż ciała pacjenta, który odwołuje się do ruchu Słońca po niebie i sprowadza się do powodowania pomyślnego biegu świata. Podczas zabiegów uzdrowicielka korzysta także z niektórych przedmiotów, często o charakterze sakralnym, to jest poświęconego krzyża, nożyc, różańca, szklanki czy chustki. Przedmioty te mają symbolicznie odwołać chorobę poprzez jej odcięcie czy zamknięcie. Dotyka nimi ciała pacjenta, a zwłaszcza jego głowy, chcąc przenieść na niego moc wypowiedanych słów²⁹. Oprócz zamówień, modlitw oraz gestów, uzdrowicielka podejmuje podczas całego procesu czynności, do których należy na przykład palenie lnu nad głową chorego, topienie wosku oraz czynności magiczne wykonywane przez pacjenta przez trzy kolejne noce. Artefakty, którymi posługują się uzdrowiciele ludowi, również nawiązują do tradycji – w zależności od charakteru

24 Por. J. Musiatewicz, *Święte słowa i „biotoki”. Eklektyczny charakter lecznictwa ludowego* [w:] *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, red. Ł. Smyrski, M. Zowczak, Warszawa 2003, s. 185.

25 Por. M. A. Charyton, op. cit., s. 36.

26 Por. J. Musiatewicz, op. cit., s. 186.

27 Por. D. Głowacka, *Uzdrowicielska moc szeptuch* [on-line]: http://fakty.interia.pl/tylko-u-nas/news-uzdrowicielska-moc-szeptuch,nId,1538564#utm_source=paste&utm_medium=paste&utm_campaign=chrome [9.12.2018].

28 Por. M. A. Charyton, op. cit., s. 132–133.

29 Por. Z. Grębicka, op. cit., s. 55.

choroby podejmowane są określone przeciwdziałania za pomocą środków roślinnych (lniane pakuły) oraz zwierzęcych (owcza wełna, sierść psa), a używane przedmioty są narzędziami wzmacniającymi magiczną moc słów. Zamawiaczki wykorzystują np. świecę, zapalki, *łatkę* (chusteczkę, szmatkę), szklanekę, stojące na piecu garnki do przelewania wosku, przekazywane przez pokolenia chustki do zawijania szklanki z popiołem. Bywa, że szeptucha modląc się, nie wypuszcza z ręki jakiegoś przedmiotu, który staje się jej atrybutem (nóż, nożyce, różaniec czy kamyki)³⁰.

Szaman i szeptucha to pośrednicy między *sacrum* a *profanum*, dawniej niezbędni do prawidłowego funkcjonowania społeczności wiejskiej. Medycyna ludowa, którą posługiwali się uzdrowiacze w kulturze polskiej i buriackiej, należała przede wszystkim do dychotomicznie pojmowanej struktury światów: zakłada istnienie przestrzeni *sacrum*, w której obecni są Bóg, aniołowie i personifikowane choroby (w kulturze polskiej) oraz duchy przodków, istoty niematerialne czy zagubione dusze (w tradycji buriackiej). Wszelkie symboliczne działania podejmowane przez tradycyjnych uzdrowicieli, takie jak ruchy zgodnie z ruchem słońca po niebie, nawiązywanie do tradycyjnej symboliki (np. lnu, kolorów, okręgu) również podkreślają ich graniczny charakter. Podczas gdy tradycja buriacka zachowała dystans do szamana, granica u polskich szeptunek została przekroczone – i mieszkają dziś w obrębie wsi.

Metody wykorzystywane przez uzdrowicieli są podobne tradycji buriackiej i polskiej i stanowią swoiste dogmaty niezbędne do prawidłowego przebiegu spotkania. Tak jak w tradycji buriackiej rolą szamana do dziś jest bezpośrednia wyprawa za pomocą transu „na tamten świat” po duszę chorego, która w jakiś sposób znalazła się w krainie śmierci, tak w polskiej tradycji ludowej rolą uzdrowiciela jest „sprowadzenie” zdrowia za pomocą zamawiań ludowych, modlitwy oraz określonych czynności o charakterze magicznym, w efekcie czego personifikowana choroba miała ustąpić z ciała chorego.

Podobieństwa pomiędzy obydwoma wizerunkami uzdrowicieli, widoczne były wyraźniej do początku XX wieku w strukturze społecznej – kojarzone z obcością medium było izolowane od społeczności wiejskiej. Kontaktowi z uzdrowicielami, szczególnie w polskiej kulturze ludowej, towarzyszył strach spowodowany kontaktem z *sacrum* – nieznaną, tajemniczą siłą nie z tego świata. Współcześnie podejście do bezpośredniej pomocy od sfery sakralnej – Boga i aniołów, uprawomocniło się na polskiej wsi podlaskiej i lubelskiej, czego nie można powiedzieć o bardziej izolowanej kulturze buriackiej, w której struktury tradycyjnej społeczności wydawać się mogą trwalsze, nawet jeśli jej elementy powielane już są przez mieszkańców Buriacji w sposób nieświadomy.

Instytucja ludowego uzdrowiciela była obecna w całej Europie, a podobieństwa pomiędzy uzdrowicielami z różnych tradycji nie wykluczają istniejących pomiędzy nimi podobieństw. Cechy szamanizmu, takie jak powszechność w określonej grupie

30 Por. M. A. Charyton, op. cit., s. 40.

społecznej (Buriatów), wprowadzanie się w trans, ofiary, obrzędy i ceremonie poświęcone duszom przodków, nawiązywanie do kosmogonii czy symboliki zwierząt i wiele innych ustępują skromnym praktykom leczniczo-magicznym szeptuch. Polskie uzdrowicielki ludowe, charakterystyczne dla regionu Lubelszczyzny i Podlasia, koncentrują się jedynie na leczeniu określonych przez nie rodzajów chorób poprzez syntezę formuł słownych z określonymi czynnościami. Podobieństwa między szamanami a szeptuchami wynikają przede wszystkim z praktycznej potrzeby uzdrawiania – odżegnywania chorób i przywracania stanu zdrowia (szczególnie w kulturach ludowych oraz społecznościach typu ludowego). Istotnym elementem wydaje się także łączenie sfery duchowej – zagubionej duszy – z ciałem, które wskutek tego cierpi. W obu tradycjach choroba związana jest z siłami sakralnymi, mającymi moc odżegnywania jej z ciała pacjenta. Wiedza i praktyki medyczne szeptuch, pomimo ich prawosławnego wyznania, modlitw do świętych, Marii, Jezusa, Boga i tym podobnych, oraz pobożności, jaką się charakteryzują w społecznościach lokalnych, przesiąknięte są na wskroś magią i religią. Na nich opiera się przeważająca część metod i środków leczniczych, których skuteczność często sankcjonowana jest mocą *sacrum*. Głównym narzędziem w walce z chorobą jest magiczna moc modlitwy oraz rekwizytów charakterystycznych dla religii chrześcijańskiej. Szeptucha, podobnie jak szaman, staje się odbiorcą mocy *sacrum*, a jednocześnie nadawcą danej jej mocy na chore miejsce na ciele lub chorobę.

Powyższa koncentracja na podobieństwach pomiędzy polską uzdrowicielką ludową oraz szamanem buriackim, pozostawia kilka aspektów wymagających doprecyzowania, wiele z nich jest także kwestią sporną, wymagającą osobnej analizy porównawczej.

Bibliografia

- Berwiński R. W., *Studia o literaturze ludowej*, t. 2, Poznań 1854.
- Charyton M. A., *Szeptuchy – tradycja żywa. Współcześni uzdrowiciele ludowi na Podlasiu* [w:] *Nie czas chorować? Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie antropologii medycznej*, red. D. Penkala-Gawęcka, Poznań 2010.
- Cząstka-Kłapyta J., *Kolędowanie na Huculszczyźnie*, Kraków 2014.
- Dobrowolski K., *Chłopska kultura tradycyjna*, „Etnografia Polska” 1958, t. 1.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974.
- Głowacka-Grajper M., *Buriaci zachodni wobec problemów ochrony własnej kultury. Spojrzenie antropologa społecznego* [w:] *Szamani i nauczyciele. Przemiany kultury Buriatów zachodnich*, Warszawa 2013.

- Grębicka Z., Świat staroobrzędowców północnej Białorusi. *Ciągłość i zmiana tradycyjnej kultury i obyczajowości*, „Etnografia Polska” 2001, nr 1–2.
- Guzior K., *Magiczna moc słowa i gestu w rytuale uzdrawiania podlaskich szeptuch*, „Performer” 2017, nr 14.
- Hempel L., *Zażegnywanie chorób w okolicach Urzędowa*, „Wisła”, R. 6.
- Hoppal M., *Szamani euroazjatyccy*, tłum. A. Barszczewska, Warszawa 2009.
- Jastrzębski B., *Co kryje się pod maską szamana, czyli o narracjach biograficznych współczesnych szamanów buriackich (Ułan Ude)*, Wrocław 2013.
- Kotula F., *Przeciw urokom*, Warszawa 1989.
- Kowalski P., *Leksykon Znaki Świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Wrocław 1998.
- Kroh A., *Sklep potrzeb kulturalnych*, Warszawa 1999.
- Lisowska J., *Kilka wiadomości z lecznictwa ludowego ze wsi Sitkowiec w gubernji Kijowskiej, w pow. Lipowieckim*, „Wisła”, R. 4.
- Łysiak W., *W kręgu wielkopolskich demonów i przekonań niedemonicznych*, Warszawa 1993.
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, Warszawa 1967.
- Straczuk J., *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław 2006.
- Szyjewski A., *Szamanizm*, Kraków 2005.
- Talko-Hryniewicz J., *Zarys lecznictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków 1893.
- Zadrożyńska A., *Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce*, Wrocław 2000.

Streszczenie

W kulturach typu ludowego uzdrowiciel był osobą niezbędną do prawidłowego funkcjonowania społeczności, a jego praktyki opierające się głównie na magii słowa, gestów a nieraz na całym systemie wierzeń, jakim był szamanizm, sprawiały, że posiadał funkcję pośrednika między światami. Tekst stanowi analizę porównawczą dwóch typów uzdrowiaczy: polskiej szeptunki i szamana buriackiego, działających na podobnych strukturach działań i opierających swoje działania na praktykach magicznych.

Summary

Healer in Polish Folk Culture and the Buryat Shaman. Comparative Analysis of Intermediaries Between Sacrum and Profanum in the Ethnological Perspective – a Contribution to Research

In folk-culture cultures, the healer was the person necessary for the proper functioning of the community. His practices, based mainly on the magic of words, gestures and sometimes on the entire belief system (here: shamanism), made the function of a mediator between worlds a privileged social status of a healer. The text is a comparative analysis of two types of healers, Polish whispering and Buryat shaman, operating on similar ways of acting and magical practices.

Patrycja Laskowska-Chyła

Uniwersytet Jagielloński

DUCH LASU I DZIEDZICTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE. DZIAŁANIA APOTROPAICZNE W KULTURZE LASOWIAKÓW

Systemy wierzeń uznające las za przestrzeń graniczną i sprzyjającą działaniu istot nadprzyrodzonych, a także przekazywane z pokolenia na pokolenie teksty zaklęć, które po dziś dzień zajmują swoje miejsce w życiu codziennym, stanowią doskonały przedmiot badań działań apotropaicznych. Wykorzystywać można je do doszukiwania się czasowo i przestrzennie uniwersalnych ludzkich lęków i przekonań. Niniejszy artykuł koncentruje się na działaniach apotropaicznych oraz religijności grupy etnograficznej zwanej Lasowiakami. Przedstawia on wyniki badań terenowych prowadzonych w formie wywiadów na obszarze dawnej Puszczy Sandomierskiej z wykorzystaniem kwestionariusza zawierającego pytania dotyczące roku obrzędowego, medycyny ludowej powiązanej z działaniami o charakterze magicznym, a także innych sposobów zarówno przepędzania złych mocy, jak i unikania ich poprzez słowa, działania i odpowiednie przedmioty.

Osadnictwo leśne w Puszczy Sandomierskiej, do końca XIX wieku odizolowane od większych ośrodków miejskich, sprzyjało wolniejszemu zanikaniu działań o charakterze magicznym, spełniających funkcje apotropaiczne. Witold Koehler pisze:

Las był [...] siedliskiem bóstw i źródłem wszelkiego natchnienia. Być może fascynował on umysły i pobudzał wyobraźnię właśnie dlatego, że znajdował się poza zasięgiem codzienności, że był niezgłębiony i tajemniczy¹.

Dwudziesty wiek był czasem wdrażania planów utworzenia Centralnego Okręgu Przemysłowego w widłach Wisły i Sanu. Ponadto, postępujące procesy industrializacji przyczyniły się do powszechnych gwałtownych zmian w stylu życia oraz postrzeganiu

1 W. Koehler, *Las-człowiek*, „Sylwan” 1971, nr 7, s. 59.

otaczającej rzeczywistości. Badania terenowe prowadzone przeze mnie od roku 2011² ukazują jednak żywotność niektórych zachowań apotropaicznych, łączących dziedzictwo chrześcijańskie z myśleniem magicznym³.

Termin „Lasowiaczy” jest problematyczny, głównie ze względu na jego współczesne reinterpretacje. Początkowo stosowany był przez etnografów i regionalistów opisujących mieszkańców terenów dawnej Puszczy Sandomierskiej. Znaczenie tego słowa było ambiwalentne. Z jednej strony podkreślało się jego etymologię, wskazującą na bliską korelację ze środowiskiem leśnym; Franciszek Kotula przytacza na przykład powiedzenie:

Las Ociec Nas
A my dzieci jego, jidziewa do niego⁴.

Z drugiej strony ich skromny i ubogi styl życia sprawiał, że Lasowiaków traktowano z pogardą, a określenie to bywało obraźliwe⁵. Kojarzyło się również z zabobonnym myśleniem. Ten ostatni stereotyp może wiązać się z faktem, że mieszkańcy dawnej Puszczy Sandomierskiej izolowali się od większych ośrodków i – być może dlatego – niektóre elementy ich zachowań apotropaicznych zachowały się do dziś. Natomiast problem ubóstwa pojawił się w ich społeczności w późnym średniowieczu, po wprowadzeniu restrykcji dotyczących wycinki drzew. Jak pisze Maria Dobrowolska:

Gospodarka rabunkowa, prowadzona i ze strony ludności rolnej i przemysłowej, doprowadza do wielkiego wyniszczenia puszczy, wobec czego coraz częściej pojawiają się zakazy karczowania lasów, niszczenia cenniejszych drzew, wywozu płodów leśnych, zakazy, mające na celu ochronę puszczy⁶.

Restrykcje te zapobiegły dalszemu wyniszczaniu lasu, ale również zabrały wielu osobom podstawowe źródło dochodu i utrzymania, a więc nieograniczoną ilość drewna. Pomimo nieurodzajności gleb na zamieszkiwanych przez nich terenach wśród Lasowiaków coraz popularniejsza stawała się uprawa roli. Ponadto zajmowali się oni łowiectwem, hodowlą zwierząt, bartnictwem, wikliniarstwem⁷.

2 Transkrypcje wywiadów z badań „Opowieści z rejonów lasowiackich” z 2011 r. są dostępne w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Od 2014 r. prowadzone są także rozmowy w ramach projektu „Wigilia lasowiacka” Miejskiego Domu Kultury w Stalowej Woli, których zapisy jak dotąd przechowywane są w archiwum prywatnym.

3 Takie myślenie w rozumieniu magii proponowanym przez Jamesa Frazera zakłada inicjowanie przez człowieka określonych wydarzeń poprzez poprawne nawiązanie kontaktu ze światem nadprzyrodzonym – por. J. Frazer, *Złota Gałąź*, Warszawa 1980.

4 F. Kotula, *Z Sandomierskiej Puszczy*, Kraków 1962, s. 10.

5 Wnioskuje to z rozmów, podczas których respondenci nazywali „Lasowiaczką” nielubianą sąsiadkę.

6 M. Dobrowolska, *Osadnictwo Puszczy Sandomierskiej między Wisłą a Sanem*, Kraków 1931, s. 21.

7 Por. R. Reinfuss, *Problem kultury ludowej Lasowiaków*, „Rocznik Województwa Rzeszowskiego” 1962–1963 [wyd. 1965] nr 4, s. 254.

Problematyczne jest również wyznaczenie granic terenu Lasowiackiego. Wilhelm Gaj-Piotrowski proponuje przyjąć za niego obszar w głębi Puszczy Sandomierskiej, z wyłączeniem obszarów nadrzecznych, na których zastosował terminy „Posaniacy” oraz „Powiślacy”⁸. Rozróżnienie to wynika z uznania Wisły i Sanu za szlaki komunikacyjne, powodujące bardziej dynamiczne kontakty z innymi kulturami. Trudno jednak wyznaczyć wyraźne różnice w obrzędowości czy działaniach apotropaicznych tych trzech społeczności, dlatego też nie wszyscy zgadzają się z takim podziałem.

Obecnie termin „Lasowiacy” pojawia się często w nazewnictwie grup obrzędowych, wydarzeń kulturalnych czy zajęć edukacyjnych. Kwestią sporną pozostaje ich autentyczne nawiązywanie do tradycji. W wielu przypadkach można odnieść wrażenie, że mamy raczej do czynienia ze zjawiskiem samofolkloryzacji:

Prezentacja ta [kultury ludowej przez klasę średnią XIX-XX w. – P. L.-C.] polegała na wydobywaniu wytworów ludu z pierwotnego kontekstu i umieszczeniu ich w kontekście muzeum lub publikacji naukowej. Ludowość oznaczała więc dekontekstualizację rzeczy lub zjawiska, wypreparowanie go z pierwotnego otoczenia i osadzenie w nowym kontekście – kontekście wartości nowoczesnych.⁹

Współczesne kreacje dziedzictwa kulturowego Lasowiaków są wzorowane na opracowaniach nawet sprzed ponad stu lat, a także na wspomnieniach uczestników grup obrzędowych. Oskar Kolberg pisze:

Podania i zwyczaje ludowe należy tylko oczyścić z napływowych, oddzielić, co mają napływowego w sobie a co obcego - ocenić należyście i umieć poszukać ich duchowego pierwiastku, wcielić się duchowo w nie, a do wielu rzeczy klucz w nich znaleźć by można; przedrwiwać zaś nikomu ich nie wolno.¹⁰

Obecnie trudno jednak podjąć pracę w terenie, która w jednoznaczny sposób wyznaczy to, co napływowe. Poniższe wyniki mają zatem jedynie ukazać aktualność zwyczajów mających na celu zwalczanie złych mocy lub zapobieganie ich działaniu.

Chcąc określić rodzaje owych demonicznych sił zwracam uwagę głównie na dwa z nich. Po pierwsze są to wcielenia diabła oraz duchy zamieszkujące obszar leśny¹¹. Często w opowieściach pojawiają się istoty trudne do opisanego, nieznane lub rozpoznawalne tylko po jednej cesze, na przykład wydawanym przez nie przerażającym odgłosie czy też otaczającym je łuną światła. Demony straszły miejscową ludność, zatrzymywały konie, mogły sprowadzić chorobę lub śmierć. Nieoświetlone miejsca,

8 Por. W. Gaj-Piotrowski, *Kultura materialna ludu z okolic Rozwadowa*, Rzeszów 1975.

9 E. Klekot, *Pany, folklor i lud* [w:] *Pany chłopcy chłopcy pany*, red. W. Szymański, M. Ujma, Nowy Sącz 2016, s. 56

10 O. Kolberg, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, opr. J. Burszta, B. Linette, Kraków 1967, s. 32. Były to notatki z obszaru obejmującego również Puszczę Sandomierską. Kolberg prowadził badania pod koniec XIX wieku.

11 Por. W. Gaj-Piotrowski, *Duchy i demony*, Wrocław 1993, s. 41.

bogactwo fauny leśnej oraz niewyjaśnione zaginięcia sprzyjały postrzeganiu przestrzeni leśnej jako niebezpiecznej i pełnej tajemniczych mocy.

W myśli Lasowiackiej sposób traktowania ziemi wpływał na powodzenie i urodzaj¹². Zakazane było uderzanie w ziemię, oraz prace polowe w dni świąteczne, ponieważ ziemia również potrzebuje odpoczynku. Mogły ją też zamieszkiwać duchy bądź istoty demoniczne. Jest z tym związana pierwsza z historii nagranych w Kolbuszowej w 2011 roku. Dotyczy ona ziemi skażonej przez ciała nieochrzczonych dzieci:

Moja mama pochodzi z takiej wioski Cierpisz. [...] I tam ogólnie to mieszkają takie domy porozwylkane w lesie, nie? Gospodarka dużo, bo tam nie wiem, że dwadzieścia morgów pola i w ogóle, nie... I tak było, że moja mama mieszkała tak... Jakies pięćdziesiąt metrów, może sto metrów od swojej babci. Ale wieczór tam zawsze ciekali do tej babci, nie, przez te krzoki, bo to było wielkie. No i tego, downij nie było prądu, tylko były te lampy naftowe, nie? No ale to tak wieczór to ciekli se do tej babci. I tam w lesie ciągle coś mówi tak „ojojooj, ojojooj, ojojooj”, nie mogli wytrzymać. Przylecieli od babki raz, jednego wieczoru, przylecieli drugiego wieczoru, i mówią swojemu tacie tak „Tato, w tych krzokach coś wyje niemiłosiernie, aż się boimy do babci iść”. No to poszydł. Na następny wieczór, tam któryś z kolei ten ojciec z nimi, tak, wyje. Faktycznie, skowyczy i skowyczy.¹³

Sytuację uratował ksiądz:

Więc poszedł do księdza, ten ojciec, mojej mamy ojciec poszydł do księdza i opowiada księdzu jak tyn, a ksiądz mówi, że tam nic nie jest, tylko musi być gdzieś dziecko niechrzczone pochowane. I to dziecko trzeba ochrzcić. No, godo podstaw furmankę, godo, bo Antoni było mojemu dziadkowi, podstaw furmankę, mów, i przywieź mnie, mów, tamok, i o tej porze, co będzie skowyczało, to trzeba będzie ochrzcić. No i tak było. Przywiózł tego księdza i ksiądz mówi tak: Jeśliś jest panna, to niech ci będzie Anna, chrzczę cię w Imię Ojca i Syna. A jeśli jesteś pan, to niech ci będzie na imię Jan i kszczę cię w Imię Ojca i Syna. I od ty pory jak ręką odjął. Nie skowyczało. Czyli coś musiało być, no trudno powiedzieć, ale coś musiało jednok.¹⁴

Dopełnienie ceremonii chrztu pozwoliło na przywrócenie normalnego, bezpiecznego trybu życia ziemi oraz jej mieszkańców. Brak spójności czasowej między pochówkiem a chrztem nie jest istotny. Ryszard Tomicki nazywa działania obrzędowe „aktualizacją świętości”¹⁵, i taki ich status może tłumaczyć stan zawieszenia i szczególne możliwości przy udzielaniu sakramentów.

Oprócz księży za autorytety w kwestii wypędzania złych mocy uważano Cyganów wędrujących po wsiach i oferujących wróżby lub porady w zamian za ugoszczenie. Poniższa historia, podobnie jak poprzednia, pochodzi z Kolbuszowej:

12 Por. F. Kotuła, *Przeciw urokom*, Warszawa 1989, s. 104.

13 *Opowieści z rejonów Lasowiackich*, Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, sygn. 13468.

14 Ibidem.

15 R. Tomicki, *Magia i mitologia w kulturze ludowej*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 1983, nr 8, s. 12.

Moja mama, co się jej krowa ocieliła, to jej cielę zdechło. No i też Cyganka chodziła i mówi tak: Oo, gospoziu, godo, mosz krowy fajne, ale ty się nie dochowujesz bo ci cielęta zdychają. Godo, a skąd to wiesz? A ona powiada: noo to wiem, tak tu mi karty pokazują. Bo tam moja mama lubiła sobie wróżyć, tam często sobie u Cyganki wróżyła. No i co ma to robić. Ona mówi: słuchoj. Jak ci się ocieli krowa, cielę ci zdechnie, to nie wywoź nigdzie to cielę, tylko w tej bramie, co najwięcej krów wygania, w tej bramie węz, wykop doła i to ciele zakop w tym dole, tak mówi, nie? Zasyp, ino przed wschodem słonka. I mówi i od tej pory będą ci się cielęta tak chować, tak darzyć, tylko ze chude bedzies miała. No i moja mamusia tak myśli, no trzeba usłuchać, Cygany będą może co widziały. No i tak było. Przyszła wiosna, to koło krowy były takie że by drapaką zabił, nie tok jok teraz, że tłusto krowa nie wstanie, ino były chude faktycznie, bo nie było co dawać im jeść. Ocieliło się, dobrze było, krowa wstała, ale co z tego, dwa dni, trzy dni, cielę zdechło. Moja mama niewiele myśląc poszła, wykopała doła tam gdzie się krowy wyganiało o tu na bramę, no i zakopała. No i faktycznie. Następne krowy się ocieły i żadne nie zdechło i to było ciekawe.¹⁶

Jest to przykład wykorzystania progu jako przerwy granicznej między *orbis interior* a *orbis exterior*, co pozwoliło na przedostanie się złych mocy¹⁷. Istotna jest również pora odprawienia obrzędu. Wykonanie zabiegu apotropaicznego tuż przed wschodem słońca wpisuje się w rozumienie granicy między nocą, kojarzoną ze śmiercią i zaświatami (poprzez swoją bezkształtność, spokój), a dniem, czyli przebudzeniem dobra¹⁸.

Poruszone wcześniej wątki pojawiają się w opisach najczęściej wymienianych sprawczyń złych wydarzeń, czyli czarownic. Przypisywano im działania destrukcyjne oraz lecznicze magicznymi sposobami, wymagające odpowiedniego wynagrodzenia. Miały zagrażać głównie zagrażać zwierzętom hodowlanym, a także ludziom, zwłaszcza dzieciom i kawalerom. Dzieci należało chronić przed pochwałą czarownicy, która mogłaby rzucić na nie zły urok. Kawalerowie zaś powinni unikać spotkania z czarownicą ze względu na niebezpieczeństwo uwiedzenia:

Ma ona moc oczarowania ładnego, bogatego *kawalira* na korzyść *dziewuchy*, która czarownicy musi się za to dobrze opłacić.¹⁹

Kotula pisze:

Dla zwierząt najgroźniejszym niebezpieczeństwem – jak z grozą w głosie zapewniali starsi – były czarownice. Mogły one zrobić to, czego nie potrafili normalni ludzie. Odbierały mleko cudzym krowom, a dawały swoim. A jeśli własnych krów nie miały, wiązały w swojej chałupie sznury i doły je jak krowy – z powrózów bowiem ciekło mleko. Gdy im się to nie udawało, ze złości psuły mleko krowom ludzi.²⁰

16 *Opowieści z rejonów Lasowiackich*, Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, sygn. 13468.

17 Por. P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007, s. 480.

18 *Ibidem*, s. 351.

19 Z. Wierzbowski, *Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzskiego i Niskiego w Galicyi*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1890, s. 188.

20 F. Kotula, *op. cit.*, s. 86.

Takie przekonanie o psuciu lub odbieraniu mleka krowom z sąsiednich gospodarstw jako głównym zajęciu czarownic podkreśla też fakt, że atrybutem kołędnika–czarownicy była drewniana maselnica.

U Zygmunta Wierchowskiego najstraszniejszy z diabłów, czyli „lucyfer”, może nadać część swoich mocy „przekłętncy” nieprzestrzegającej zasad moralnych w zamian za jej duszę. „Złośnica”, a więc kobieta pretendująca do bycia czarownicą²¹, nazwana jest przez Wierchowskiego „ozgą”, natomiast symbol czarownic dawany w prezencie od diabłów to „ozóg cartowski”²². W słownikach gwarowych z okolic małopolskiego i Kielecczyny *ozóg*, *ozóg* czy też *łożóg* tłumaczony jest jako kij do poprawiania ognia w piecu²³. Niektórzy kojarzą też ten wyraz z gałązką brzozy lub innego drzewa. W jednym z wywiadów prowadzonych przeze mnie w roku 2011 respondentka powiedziała:

Ale żeby być taką prawdziwą czarownicą, to faktycznie trzeba było się zaprzedać diabłu. Trzeba było mieć z nim konszachty. Bo jak się robiło tak na pół gwizdka ponoć, to nie skutkowało.²⁴ Rzucanie uroku następowało nagle, bez względu na zachowywane środki ostrożności, przez co winnych szukano wśród osób z najbliższego otoczenia. W większości przypadków czarownice były wskazywane przez respondentów, którzy podawali ich imiona, nazwiska oraz dokładne miejsce zamieszkania. Stosowano pogródki wobec osób podejrzanych o czarownictwo, bywało też, że napadano je w trakcie domniemanego ataku na gospodarstwa.

Opowieść zatytułowana *Jak Walek krowom mleko naprawił* z publikacji *Z Sandomierskiej Puszczy* Franciszka Kotuli zawiera fragment tłumaczący posądzenie jednej z kobiet o bycie czarownicą:

Niektórzy wprost zaklinali się, że ją widzieli jak w Wielki Piątek po polach raniutko chodziła i rosę zbierała.²⁵

Wielki Piątek jest dniem wyróżnionym w kalendarzu obrzędowym, który pojawia się w znacznej części opowieści Lasowiackich. Symbolizuje zakończenie zimowej pory, oczekiwanie na przyjście wiosny i przebudzenie natury. Wierchowski pisze:

W Wielki Piątek po północy czarownice objeżdżając w tył parafialny kościół trzy razy na ozogu, ażeby dużo mleka miały.²⁶

21 J. Karłowicz, hasło *Łozga* [w] idem, *Słownik gwar polskich*, Kraków 1903, s. 87.

22 Z. Wierchowski, *Materyały etnograficzne z powiatu Tarnobrzęskiego i Niskiego w Galicyi*, Kraków 1890, s. 188.

23 Por. S. Cygan, *Kieleckie – słowniczek gwarowy*, www.dialektologia.uw.pl; Słownik gwarowy zamieszczony na stronie www.nasliwkwowymyslaku.pl [30.08.2014].

24 *Opowieści z rejonów Lasowiackich*, Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, nr 13470.

25 F. Kotula, *Z Sandomierskiej Puszczy*, Kraków 1962, s. 189.

26 Z. Wierchowski, op. cit., s. 194.

W tradycji chrześcijańskiej Wielki Piątek jest dniem, w którym umiera Bóg, dlatego też istoty pozaziemskie mogą wtedy zawładnąć ludźmi. Nakazywana jest szczególna ostrożność i ochrona przed praktykami magicznymi mogącymi zaszkodzić gospodarstwu²⁷.

Siedemdziesięcioletnia respondentka z Kolbuszowej Górnej²⁸ wspominała, że gdy była dzieckiem, kiedy przez dłuższy czas w domu nieustannie psuło się mleko. Po opisie sposobu wyrabiania masła w maślniczce opowiedziała o spotkaniu jej mamy z Cyganem:

No i Cygan [...] mówi tak: *Gospośiu. Mosz sąsiadkę, co jest czarownicą i ci psuje mleko. Ale jako, wszystko dobre, wszystkie radzimy... Na Wielki Piątek będziesz widziała kóro to jest. Bo w Wielki Piątek na trzy zachody będzie przychodziła pożyczoc coś – tak godo – Ale jej nic nie pożyczocj – mówi – wtedy się dowisz kto to jest tą czarownicą. No i tak było. Moja mama zapowiedziała wszystkim domownikom, żeby nic nie pożyczac tego dnia nikomusieńku. No to dobrze. Przychodzi sąsiadka, faktycznie w końcu przychodzi. Przychodzi, żeby jej pożyczyc widły, bo gnój nawołoł, się jij ułamały i ni mo czym gnoju nałozyc. Więc... *Ni mom wideł na pożyczki, ni pożyczę. Dej mi święty spokój.* Poszła. Przychodzi za jakie pół godziny czy za ile znowu żeby jej grabii pożyczyc, bo jij potrzebne, bo trzeba podwórko zaugorować na święta. *Dej mi święty spokój nie mom grabii, też ci nie pożyczę, bo też mi potrzebne.* Przychodzi na trzeci znowuż, faktycznie, tego samego dnia przychodzi i chciała pęśła do bielania pieca. Chciała sobie piec pobilić, bo dzisiaj są kaflowe piece, dawniej były takie z cegły i były tynkowane i ten tynk był pobielane, no to chciała pobielic. A moja mamusia wzięła se miety na nią: *Wynoś się ty carownico, ty mi popsulaś, godo, mleko i widzis nigdy nie moge masła zrobic, godo, przez ciebie.* Wygnała ją i od tej pory moja mama faktycznie zrobiła se masło jak trza i wszystko było dobrze.²⁹*

Gospodarze pełnili wyjątkową rolę w kwestii ochrony przed złem. Musieli wykazywać się szczególną czujnością i wiedzieć, które momenty w cyklu rocznym są najbardziej niebezpieczne. Mogli również zapewnić dobrobyt rodzinie oraz wypędzić złe uroki, jeśli posiadali odpowiednią wiedzę. Jeden z gospodarzy podczas wywiadu przytoczył zaklęcie:

No ale to jeśli by coś takiego było, to się bierze talerz ze święconą wodą i węgiel drzewny, który jest upalony z drzewa, nie z węgla, tylko z drzewa... I po prostu te węgielki rzuca się na tę miskę z tą wodą święconą i za każdym węgielkiem, no mówi się Zdrowaś Mario, pacierz, Zdrowaś Mario... I trzeba rzucać, no i... [śmiech] Nie trzeba się przy tym bardzo śmiać. I trzeba rzucać na miskę i odmawiać za każdym razem ten... I ile węgielków rzucisz, tyle razy trzeba zmówic ten pacierz... I później tą święconą wodą... Jeszcze wcześniej odmawia się, to się liczy od dziewięciu do zera. Że tak „Dziewięć, osiem, siedem, sześć, pięć, cztery, trzy, dwa, jeden, zero, nic. Uroki, uroczyśka na ziemię kic. Idźcie na suche korzenie, gdzie nie chodzi żadne stworzenie”. I święconą wodą pokropić, czy to dziecko,

27 J. Uryga, *Rok polski w życiu, tradycji i obyczajach ludu*, Włocławek 1998, s. 117.

28 Kolbuszowa Górna – powiat kolbuszowski, województwo podkarpackie.

29 *Opowieści z rejonów Lasowiackich*, Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, sygn. 13468.

czy to stworzenie, czy tam coś i tę wodę z tym drzewem, wyjść na rozstajne drogi, wylać tą wodę i te drzewa wyrzucić, te te węgle, żeby to poszło za ludźmi od stąd, od domu.³⁰

Motywy wyganiania złych mocy na opuszczone tereny był często spotykany w Puszczy Sandomierskiej. Podobne zaklęcia występowały w materiałach z Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie oraz w publikacji *Czary, mary i uroki* wydanej przez Zespół Obrzędowy „Lasowiaczki” z Baranowa Sandomierskiego³¹ na podstawie scenariuszy Marii Kozłowej. Mój respondent początkowo nie zamierzał podawać treści zaklęcia odczyniającego uroki, tłumacząc, że w ten sposób oddałby swoją moc. Jemu przekazała tę wiedzę babcia i pouczyła, żeby powiedzieć o niej kolejnej osobie, kiedy będzie się w starszym wieku. Traktowanie zachowań apotropaicznych jako czegoś, czego nie można pomnożyć, sugeruje, że przyjęte formuły mają właściwości materialne. Pisze o tym Anna Engelking:

Znajdujemy się zatem w świecie, w którym bajki można włożyć do torby i znaleźć je – kiedy akurat nie ma ich w głowie czy w ustach człowieka – na przykład w małym palcu, który, co zdaje się nikomu nie dziwić, potrafi te bajki opowiedzieć. A więc słowa (bajki) okazują się swego rodzaju przedmiotami wśród innych przedmiotów. Można je nie tylko słyszeć, ale także odbierać innymi zmysłami: wzrokiem, dotykiem. Nie są jednak martwe – wydaje się, że żyją właściwym sobie życiem, nie do końca zależnym od człowieka.³²

Spotęgowanie mocy słów i zaklęć oraz wędrowki złych i dobrych mocy następują, jak zostało wcześniej wspomniane, w czasie zawieszenia cyklu ziemskiego. Przykładem takiego momentu jest Wigilia, a więc najkrótsza noc w roku, symbolizująca otwarcie nowego czasu i przebudzenie ziemi. W Wigilię można porozumieć się ze zwierzętami, roślinami, istotami nadprzyrodzonymi. W tym miejscu znów pojawiają się gospodarze jako ci, którzy powinni czuwać nad poprawnie wykonanymi czynnościami apotropaicznymi.

Badania prowadzone od 2015 roku na terenie powiatu stalowowolskiego ukazują czynności, które według tradycji zapewniają powodzenie w gospodarstwie i ochronę przed złem. Najpopularniejsze jest stwierdzenie, że wszystko, co będzie zrobione w Wigilię, uda się przez cały rok. Należy więc wstać wcześniej, być pracowitym, nie kłócić się. Wskazane jest szybkie rozwiązanie konfliktów i uregulowanie zadłużenia. Podczas wieczerzy podkładano opłatek pod talerz aby sprawdzić, czy przyklei się po nałożeniu potrawy. Jeśli po podniesieniu talerza nie widziano na stole opłatka, wierzono, że przez najbliższy rok nie zabraknie pożywienia, które było wówczas nałożone. Po wieczerzy dziewczęta sprawdzały, czy niebawem mogą spodziewać się zamążpójścia.

30 *Opowieści z rejonów Lasowiackich*, Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, sygn. 13467.

31 D. Kozioł, *Czary, mary i uroki*, Tarnobrzeg 2012, s. 77. Grupa obrzędowa „Lasowiaczki” z Baranowa Sandomierskiego przygotowała również film pod tym samym tytułem.

32 A. Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000, s. 70.

Gdy o poranku do domu jako pierwsza przyjdzie kobieta, wróży to niepowodzenia w kolejnym roku:

Jak się mój boi, nawet żeby nie zadzwoniła jako baba ino musi chłop. [...] No to Baśka wysłała Krzyśka, przynosi jakieś ciasteczka. Przyniósł takie wystrojone, specjalnie tak. [...] One tak uznały że trzeba coś przynieść, żeby nie tak po nic.³³

Powyższy cytat stawia człowieka już nie w roli obserwatora, ale inicjatora zjawisk o charakterze apotropaicznym. Pojawienie się mężczyzny nie jest przypadkowym znakiem wróżącym powodzenie, ale zaplanowanym działaniem, które ubiega nadzieję złych mocy. Ponadto respondenci traktowali jednakowo kontakt telefoniczny oraz przyjście kobiety do domu.

Ostatnim przykładem jest popularny zwyczaj obwiązywania drzew w wigilię oraz straszenie ich, aby w kolejnym roku dawały owoce:

A też drzewa, które nie chciały rodić, na przykład była jabłonka, czy tam wiśnia czy coś, to się szło do niego, brało się powrósełko i się przewiązywało tym powrósełkiem: będziesz rodić? A jak nie, to cię zetnę. Na wiosnę cię zetnę.³⁴

Powyższe historie ukazują aktualność wierzeń apotropaicznych, traktowanych coraz częściej jako widowiskowy element tradycji. Na terenach Lasowiackich często łączono modlitwy oraz zwyczaje chrześcijańskie z ludowym wyobrażeniem świata, z demonami leśnymi, słowami traktowanymi jak przedmioty materialne oraz czasem natężenia mocy nadprzyrodzonych. Pomimo dynamicznych przemian modernizacyjnych, wciąż można doszukać się tam dawnych wierzeń z pogranicza magii i religijności.

Analiza materiałów etnograficznych pozwala na sklasyfikowanie działań szkodzących ludziom i gospodarstwom, a także sposobów ich unikania. Podstawowe rozróżnienie stanowi orbis interior/orbis exterior, granica cyklu ziemskiego (stąd wykonywanie obrzędów magicznych przed świtem lub podczas istotniejszych dni roku obrzędowego). Ze świata pozazmysłowego pochodzą zarówno demony i istoty półdemoniczne (w tym czarownice wchodzące w konszachty z demonami), jak i postaci posiadające tajemną wiedzę odpędzania złych mocy. Zadaniem człowieka jest dopilnowanie pełni obrzędów i ceremonii (na przykład chrztu), zachowanie czujności w czasie liminalnym (Wigilia, Wielki Piątek, a także pory nocne), a w razie konieczności sięgnięcie po zaklęcia, których siła sprawcza bywa traktowana jak materialne przedmioty (a więc można je przekazywać, zabrać lub utracić). Wszystko to potwierdzają zarówno XIX- i XX-wieczne źródła etnograficzne, jak i współczesne

33 Jastkowice 2016, archiwum prywatne.

34 Bojanów 2015, archiwum prywatne.

badania wybranych grup społecznych. Opowieści o Lasowiackich działaniach apotropaicznych traktowane są współcześnie jako wspomnienie dawnych czasów, w których zdecydowanie częściej doszukiwano się niepowodzeń w działaniu wrogich osób lub istot pozaziemskich.

Bibliografia

- Cygan S., *Kieleckie – słowniczek gwarowy*, www.dialektologia.uw.pl.
Słownik gwarowy zamieszczony na stronie www.nasliwkwymyslaku.pl.
- Dobrowolska M., *Osadnictwo Puszczy Sandomierskiej między Wisłą a Sanem*, Kraków 1931.
- Engelking A., *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000.
- Frazer J., *Złota Gałąź*, Warszawa 1980.
- Gaj-Piotrowski W., *Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli – Rozwadowa i Tarnobrzega*, Wrocław 1993.
- Gaj-Piotrowski W., *Kultura materialna ludu z okolic Rozwadowa*, Rzeszów 1975.
- Klekot E., *Pany, folklor i lud* [w:] *Pany chłopy chłopy pany*, red. W. Szymański, M. Ujma, Nowy Sącz 2016.
- Koehler W., *Las-człowiek*, „Sylwan” 1971, nr 7.
- Kozioł D., *Czary, mary i uroki*, Tarnobrzeg 2012.
- Kolberg O., *Tarnowskie-Rzeszowskie*, opr. J. Burszta, B. Linette, Kraków 1967.
- Kotula F., *Przeciw urokom*, Warszawa 1989.
- Kotula F., *Z Sandomierskiej Puszczy*, Kraków 1962.
- Opowieści z rejonów Lasowiackich*, Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Kowalski P., *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007.
- Reinfuss R., *Problem kultury ludowej Lasowiaków*, „Rocznik Województwa Rzeszowskiego” 1962-1963 [wyd. 1965], nr 4.
- Tomicki R., *Magia i mitologia w kulturze ludowej*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 1983, nr 8.
- Uryga J., *Rok polski w życiu, tradycji i obyczajach ludu*, Włocławek 1998.
- Wierzchowski Z., *Materyały etnograficzne z powiatu Tarnobrzęskiego i Niskiego w Galicji*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1890.

Streszczenie

Okolo XIII wieku rozpoczęło się osadnictwo terenów Puszczy Sandomierskiej mieszczących się w widłach Wisły i Sanu. Wykreowała się tam grupa etnograficzna zwana Lasowiakami, których sposób funkcjonowania w dużej mierze opierał się na korelacji ze środowiskiem leśnym. Artykuł opisuje podejmowane przez nich działania apotropaiczne, opierając się na materiałach etnograficznych, zarówno pozyskanych w ostatniej dekadzie, jak i publikowanych wcześniej. Zachowania rytualne związane z rzucaniem i zwalczaniem uroków do dziś zachowały się w pamięci mieszkańców, podobnie jak postać czarownicy czy szczególna siła momentów granicznych. W artykule podjęta zostaje refleksja nad aktualnością owych wierzeń, i przemianami związanymi z przekazem etnograficznym i dualnego postrzegania rzeczywistości.

Summary

Spirit of Forest and Christian Heritage. Apotropaic Practices in the Culture of Lasowiacy

Lasowiacy is an ethnographic group living in the area between rivers Wisła and San. The paper describes some ways of apotropaic practices among Lasowiacy, whose culture is characterized by a strong connection with the forest. The quotations included in the article show their the dual perception of the world, divided into orbis interior and orbis exterior. Ritual behaviors are remembered as fighting against curses cast by witches. The source material consists of articles, publications, and own research material collected in the last decade. It proves that belief in the magical capacities of a human, as well as material treatment of magic sentences, are still present in some societies.

Patryk Banasiak

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ROLA BELEMNITÓW W PRAKTYKACH POGRZEBOWYCH NA ZIEMIACH POLSKICH NA PRZESTRZENI DZIEJÓW

Wprowadzenie

Podjęty w niniejszej pracy problem znaczenia i roli belemnitów w praktykach pogrzebowych ludów zamieszkujących ziemie polskie nie podlegał w środowisku archeologicznym jak dotychczas szerokiemu omówieniu. Taki stan badań nad tą kwestią wynika w dużej mierze z podważania przez część środowiska wartości poznawczej tego rodzaju znalezisk – stąd też częstą praktyką jest pomijanie belemnitów w dokumentacji terenowej. Powoduje to zniekształcanie obrazu przeszłości, co natomiast komplikuje podejmowanie studiów nad tą grupą znalezisk. Warto jednak podkreślić fakt wzrostu ilości publikowanych analiz tych artefaktów znajdujących przy pochówkach, mimo prezentowanych trudności. Podjęta w tej pracy próba spojrzenia na belemnity z perspektywy historycznej jest pierwszą w obrębie literatury przedmiotu. Opracowanie to należy traktować jako próbę zarysowania omawianego problemu i przyczynę do szerszej dyskusji na poruszany temat.

Rys historyczno-etnograficzny na temat ceraunii

Rozpoznawanie właściwości, zastosowania czy natury odkrywanych znalezisk można uznać za jeden z kluczowych elementów ludzkiej natury. Tak jak obecnie archeolodzy prowadzący badania wykopaliskowe, tak również w przeszłości człowiek stykał się z przedmiotami sprzed wieków, a jego refleksja nad narzędziami czy przedmiotami kamiennymi z lat minionych zaskakuje dotychczas długotrwałością procesu poznania¹. Dotyczyło to także belemnitów, które ze względu na swoją niezwykłą formę czy barwę od wieków intrygowały zarówno uczonych, jak i laików. Przez swą

1 Por. A. Abramowicz, *Urny i ceraunie*, Łódź 1979, s. 128.

niezwykłość zaliczane były do ceraunii, czyli „kamieni piorunowych”, do których należą również między innymi neolityczne toporki, skamieniałości czy siekierki brązowe².

Określenie to, wywodzące się z greki, wykorzystał choćby Pliniusz w swojej *Historii naturalnej*, gdy klasyfikował kategorie kamieni magicznych wykorzystywane przez Germanów³. O łączeniu tej grupy znalezisk z najwyższymi bóstwami uranicznymi świadczy już przekaz Swetoniusza, który w żywocie Galby wśród prognostyków zapowiadających wyniesienie go na tron cesarski wymienia też, iż „padł piorun w jezioro w kraju Kantabrow i znaleziono dwanaście siekier, niewątpliwie oznakę najwyższej władzy”⁴. Przekaz Saxo Grammatyka pozwala sądzić, że posiadanie mitycznej broni, jaką był „boży topór” musiało nobilitować jej właściciela i dawać mu powodzenie i siłę, a tym samym stanowiło o statusie społecznym⁵. W dobie średniowiecza tematyka ta była również opisywana przez takich autorów jak Izydor z Sewilli, biskup Rennes Marbod czy Albert Wielki⁶. W czasach nowożytnych kontynuowano próby poznawania ceraunii, w które swój wkład mieli również polscy uczeni, między innymi Grzegorz Knapski (około 1564–1639)⁷ czy Wojciech Tylkowski (1625–1695)⁸. Wszyscy zaprezentowani badacze mocno podkreślali nadprzyrodzony charakter ceraunii, często utożsamiając je z bóstwami, z siłami kosmicznymi czy przyrodniczymi (głównie w nowożytności).

Zaprezentowany ogólny zarys historii badań nad cerauniami umożliwia szersze omówienie głównych funkcji magiczno-społecznych belemnitów w kulturze. Badania etnologiczne prowadzone między innymi przez Kazimierza Moszyńskiego czy Małgorzatę Mazurkiewicz pozwalają na określenie czterech zasadniczych funkcji pełnionych przez ceraunie: traktowane były one jako przejaw siły błyskawic i nieba (funkcja kosmogoniczna), element medycyny ludowej, symbol lub miejsce przebywania sił nieprzyjaznych człowiekowi oraz świadectwo obecności i działalności świętych chrześcijańskich⁹. Tak uformowany bagaż znaczeniowy pozwala traktować ceraunie, w tym też belemnity, jako przedmioty o znaczeniu apotropaicznym, objęte tabu, ale jednocześnie mające moc uzdrawiania i pozwalające doznać bliskości świata nadprzyrodzonego.

2 Por. ibidem.

3 Por. ibidem, s. 128.

4 Ibidem, s. 129.

5 S. Szczepański, *Kamień i skała w mitologii, wierzeniach i obyczajowości ludów indoeuropejskich* [w:] *Kamienie w historii, kulturze i religii*, red. R. Klimek, S. Szczepański, Olsztyn 2010, s. 10.

6 Por. A. Abramowicz, *Urny...*, s. 137.

7 Ibidem, s. 133.

8 Ibidem, s. 137.

9 Szczegółowe omówienie ze względu na ograniczenia nie jest możliwe. Dokładną analizę wymienionych funkcji można odnaleźć w literaturze.

Analiza wybranych znalezisk archeologicznych

W tej części pracy zaprezentowane zostaną najciekawsze znaleziska pozyskane w czasie badań archeologicznych na stanowiskach powstałych od mezolitu po późne średniowiecze. W sposób szczególny zostaną zaprezentowane cmentarzyska dobrze naświetlone w literaturze, czyli: Dudka (powiat Giżycko) – mezolit, Las Stocki (powiat Puławy) – kultura amfor kulistych, Perespa (powiat Tomaszów Lubelski) – kultura łużycka, Masłomęcz (powiat Hrubieszów) – kultura wielbarska, Kałdus (powiat Chełmno) – wczesne średniowiecze, Koszalin (powiat koszaliński) – połowa XIII–początek XIV wieku. Omówione zostaną kontekst oraz ilość odkrytych belemnitów na poszczególnych stanowiskach wraz z interpretacjami zaproponowanymi w literaturze. Te podstawowe informacje o analizowanym zbiorze belemnitów prezentuje poniższa tabela (Tabela 1).

Tabela 1. Zestawienie omawianych stanowisk wraz z podstawowymi informacjami na temat znalezisk

| stanowisko | chronologia | rodzaj pochówku | | liczba belemnitów | liczba przepalonych belemnitów | lokalizacja | obróbka | inne elementy wyposażenia |
|------------|---------------------------------|-----------------|------------|-------------------|--------------------------------|--|--|--|
| | | szkieletowe | ciałopalne | | | | | |
| Dudka | schyłkowy paleolit – k. neolitu | 36 | 35 | 36 | 5 | głównie w grobach szkieletowych; zlokalizowane zazwyczaj tuż przy kościach nóg, a konkretnie przy kolanach, podudziach i biodrze lub w górnej części klatki piersiowej | dookolne rowki, przestarzały, ślady obróbki termicznej | ochra, kamienie, krzemienie, skamieliny, kości zwierzęce, zawieszki z zębów dzika |
| Las Stocki | kultura amfor kulistych | 5 | 0 | 1 | 0 | brak danych | brak danych | naczynia ceramiczne, siekiery z krzemienia pasiastego, wiór z krzemienia jurajskiego |
| Perespa | kultura łużycka | 0 | 5 | 7 | 0 | w popielnicach zdeponowano 4 belemnity, natomiast 3 znajdowały się obok popielnic. Okazy odkryte w popielnicach znajdowały się | brak śladów obróbki | odłupki krzemienne, mikrotylczak późnomezolityczny |

| | | | | | | zazwyczaj poniżej czaszki i w obrębie kości tułowia | | |
|----------------|------------------------------|---|---|---|---|--|---------------------|--|
| Masło- męcz | kultura wielbarska | I | O | I | O | belemnit odkryty w jamie grobowej ponad trumną w warstwie powstałej po ingerencji w pierwotny pochówek na wysokości tułowia zmarłego | brak śladów obróbki | wyprażone w ogniu kamienie rebrne zapinki, naszyjnik z paciorków szklanych i bursztynowych, kilka przęślików igielnik z prasiej kości z przyborami czy grzebień z poroża |
| Kałdus | wczesne średnio- wiece | I | O | I | I | belemnit znajdował się nad lewą kością miedniczną | obróbka termiczna | brak innych elementów wyposażenia |
| Kosza- lin | późne średnio- wiece | I | O | I | O | odkryty belemnit zalegał w pobliżu stóp zmarłej | brak śladów obróbki | trzy gwoździe żelazne, nasiona babki zwyczajnej |

Dudka (powiat giżycki)

Stanowisko to położone jest na dużej wyspie nieistniejącego już jeziora Staświn w Krainie Wielkich Jezior Mazurskich. Odkryte ślady aktywności człowieka na tym stanowisku datowane są od późnego paleolitu do końca neolitu¹⁰. Omawiane w tej pracy cmentarzysko zajmowało pobrzeżną, południowoschodnią część płaskiego interioru wyspy¹¹. W czasie badań wykopaliskowych na cmentarzysku udało się udokumentować osiemnaście grobów, w których pochowano co najmniej siedemdziesiąt dziewięć osób i cztery psy. Groby były mocno zróżnicowane pod względem charakteru obrządku pogrzebowego i występowały wśród nich pojedyncze i zbiorowe¹². Na stanowisku pojawiają się zarówno pochówki pierwotne (w układzie anatomicznym), wtórne (z kośćmi przeniesionymi z innego miejsca i zdeponowanymi bez zachowania porządku anatomicznego), jak i pochówki ciałopalne¹³. W czasie prowadzonych badań terenowych udało się pozyskać belemnity z trzynastu grobów na cmentarzy-

¹⁰ Por. W. Gumiński, *Wyposażenie symboliczne w grobach łowców-zbieraczy epoki kamienia na cmentarzysku Dudka na Mazurach*, „Archeologia Polski” 2014, t. 59, z. 1-2, s. 122.

¹¹ Por. ibidem.

¹² Por. ibidem.

¹³ Por. ibidem, s. 123.

sku głównym oraz w grobie niemowlęcia w Szczepankach. W grobie tym odkryto rekordową ich liczbę – siedem sztuk. W Dudce liczba belemnitów w danym grobie wahała się od jednego do sześciu¹⁴. Jak zaznacza Witold Gumiński, „można z tego wnosić, że belemnity raczej nie były amuletami powszechnie noszonymi lub dodawanymi do niemal każdego pochówka, jak »z rozdzielnika«, lecz ich obecność i liczba w grobie miała raczej jakieś inne znaczenie”¹⁵. Najwięcej belemnitów zawierał grób numer VI-II, z tym, że trzy belemnity znajdowały się przy pochówku pierwotnym dziecka złożonego w pozycji kuczno-siedzącej, a kolejne trzy były nadpalone i znaleziono je w skupiskach przepalonych kości ludzkich zawierających szczątki przynajmniej dwóch osób dorosłych¹⁶. Belemnity były prawdopodobnie wykorzystywane jako ozdoby lub amulety, o czym mogą świadczyć okazy posiadające dookoły rowek lub przestrzał¹⁷. Warto dodać, że w grobach o numerach VI-3 i VI-17 belemnity bez rowku lub otworu znajdowały się tuż przy kościach nóg kobiet, a konkretnie przy kolanach, podudziach i biodrze lub w górnej części klatki piersiowej, co pozwala sądzić, że i one mogły być jakąś aplikacją stroju¹⁸. Jak podkreślają badacze, obecność i liczba belemnitów w danym grobie nie była zależna ani od liczby pochowanych osobników, ani od ich wieku czy płci, lecz mogła być swego rodzaju indywidualnym identyfikatorem w ramach rodu, klanu czy innego rodzaju grupy społecznej. Belemnity, ze względu na swoją żółtomiodową barwę i przezroczystość, mogły być symbolem słońca, a więc promienia nadziei¹⁹.

Las Stocki (powiat puławski)

W miejscowości tej, położonej w gminie Celejów, odkryto dotychczas dwa cmentarzyska datowane na czasy kultury amfor kulistych. Belemnit pozyskano wyłącznie z cmentarzyska C, stąd też tylko to stanowisko będzie podlegać dalszemu omówieniu. Na cmentarzysku C w czasie prowadzonych badań wykopaliskowych udało się udokumentować pięć grobów łączonych z kulturą amfor kulistych²⁰. Odkryty na stanowisku egzemplarz belemnita zalegał w grobie oznaczonym numerem drugim, posiadającym nasyp i obstawę z kamieni wapiennych. Długość grobu wynosiła trzy metry, szerokość dwa metry²¹, głębokość czterdzieści pięć centymetrów. Osią dłuższą

14 Por. *ibidem*, s. 136.

15 *Ibidem*.

16 Por. *ibidem*.

17 Por. *ibidem*.

18 Por. *ibidem*, ss. 136–137.

19 Por. *ibidem*, s. 139.

20 Por. S. Nosek, *Kultura amfor kolistych na Lubelszczyźnie*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia*” 1950, t. 5, z. 3, Lublin 1950, s. 72.

21 Podana w literaturze szerokość grobu to 2 cm, co zdaniem autora wynika z błędu edytorskiego, czego dowodem może być załączona planigrafia grobu.

zorientowany był w kierunku wschód-zachód. W grobie znajdowało się ciało w postawie skurczonej, głową zwróconą na wschód. W południowozachodniej części grobu znaleziono czaszkę drugiego osobnika ułożoną na kamieniu. W grobie widoczne były ślady ognisk palonych w czasie ceremonii pogrzebowej. Na wyposażenie grobu oprócz belemnita składało się dziewięć naczyń (w tym dwa nie dały się zrekonstruować), dwie siekiery z krzemienia pasiastego oraz wiór z krzemienia jurajskiego²². Odkryty w tym grobie belemnit obecnie interpretowany jest przez badaczy jako amulet bądź jako ozdoba²³.

Perespa (powiat Tomaszów Lubelski)

Na stanowisku 54 w Perespie (gmina Tyszowce) udokumentowano w obrębie pięciu grobów popielnicowych siedem okazów belemnitów. Istotne wydaje się wskazanie, że żaden z nich nie posiadał śladów przepalenia²⁴. Największy zbiór belemnitów pochodzi z grobu numer 5, gdzie obok popielnicy odkryto trzy belemnity. Natomiast w grobach numer 6, 8, 11 i 20 znajdował się jedynie jeden okaz belemnita²⁵. W niewielkiej odległości na wschód od popielnicy grobu numer 5, zawierającej kości noworodka, znaleziono wspomniane skupisko trzech belemnitów i jeden zabytek krzemienno – mikrotylczaka o późnomезolitycznej metryce. Prawdopodobnie, zdaniem badaczy, przedmioty te zostały zdeponowane intencjonalnie w trakcie obrzędów związanych z pochówkiem dziecka²⁶. W ćwiartce południowo-wschodniej, od strony wewnętrznej ścianki popielnicy grobu numer 6 zdeponowano niewielki nieprzepalony odłupek, posiadający wyretuszowaną wnękę. Przedmiot spoczywał obok sklepienia czaszki małego dziecka (*Infans I*). Odkryty w tym grobie belemnit znajdował się dwa centymetry poniżej wspomnianego krzemienia. Znaleźisko to tkwiło niemal pionowo w warstwie kości długich. Belemnit z „najwyższej urny” trzyurnowego, piętrowego grobu numer 8 znaleziony został między kośćmi dorosłej osoby płci nieokreślonej²⁷. W grobie numer 11, zawierającym szczątki pięcioletniego dziecka, nieprzepalony belemnit tkwił w drugiej warstwie pochówku, w pobliżu drobnych kości żeber. Urna w tym grobie była lekko przechylona otworem w kierunku południowowschodnim; pod dno naczynia, prawdopodobnie intencjonalnie, zostały podłożone dwa niewielkie otoczaki. W dziecięcym grobie numer 20, który stanowiła mała, spoczywająca na boku urna na stropie osadowego obiektu ludności

22 Por. ibidem, s. 73.

23 Por. ibidem, s. 74.

24 Por. E. Kłosińska, *Przyczynek do badań nad występowaniem przedmiotów krzemienno-krzemianowych, kamieni i skamielin w grobach ludności kultury łużyckiej na Lubelszczyźnie*, „Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego” 2012, t. 33, ss. 139–140.

25 Por. ibidem.

26 Por. ibidem, s. 148.

27 Por. ibidem, s. 145.

kultury trzcinieckiej, przy wylocie naczynia, w pobliżu zawiązka mlecznego zęba, została znaleziona miniaturowa, przepalona łuska krzemienista. Duży, nieprzpalony belemnit zalegał przy wewnętrznej ścianie brzuśca urny²⁸.

Powyższe przykłady pozwalają stwierdzić, iż belemnity zazwyczaj lokowano poniżej czaszki i w obrębie kości tułowia, wbijając je niekiedy pionowo w warstwę kości. W warstwie, gdzie składano kości miednicy i kończyny dolne, nie natrafiono nigdy na podobne artefakty²⁹. Jak zaznacza Elżbieta Kłosińska: „wydaje się zatem, że najczęściej zachowań rytualnych odnosiło się do górnych części ciała (głowy i korpusu), a lokowanie tutaj krzemieni i belemnitów mogło wpływać pozytywnie na dalsze losy zmarłego, np. na osiągnięcie przez niego ostatecznego statusu w świecie przodków”³⁰. Przestrzeń wewnątrz urny również podlegała rozgraniczeniu i waloryzacji. Zaznaczyć należy, że najczęściej dużych fragmentów twarzoczaszki było zlokalizowanych w południowej części popielnicy, a w zasadzie w jej południowoschodniej ćwiartce. Tu znaleziono także wszystkie krzemienie i belemnity³¹.

Masłomęcz (powiat hrubieszowski)

W czasie osiemnastego sezonu badań cmentarzyska ludności grupy masłomęckiej w Masłomęczu (stanowisko 15) eksplorowano między innymi grób numer 427, który podlegał przez trzy ostatnie sezony badaniom wykopaliskowym. W grobie tym odkryto belemnit interpretowany jako amulet³². Aby móc zrozumieć znaczenie tego znaleziska, konieczne jest zaprezentowanie szerokiego kontekstu depozycji. Jak zwraca uwagę Andrzej Kokowski, „[o]bserwacja nawarstwień w obrębie tego obiektu wskazuje na wielokrotne jego otwieranie, składanie ofiar i zabiegi magiczne nie mające precedensu w dotychczasowych wynikach obserwacji cmentarzysk gockich”³³. Główna oś grobu, zgodnie z tradycją gocką, przebiegała po linii północny zachód-południowy wschód. Na głębokości stu pięćdziesięciu centymetrów ogromna jama grobowa, posiadająca w stropie wymiary czterysta pięćdziesiąt na sto osiemdziesiąt centymetrów, została centralnie zawężona o prawie osiemdziesiąt centymetrów. Ponownie kopiący ją uczynili to na sto dziewięćdziesiąt pięć i dwieście dwadzieścia centymetrów. Od tej ostatniej głębokości ryto w dnie jamy już tylko wąski na siedemdziesiąt centymetrów, półokrągły w przekroju poprzecznym rowek, w którym

28 Por. ibidem, ss. 145–148.

29 Por. ibidem, s. 150.

30 Ibidem.

31 Por. ibidem.

32 A. Kokowski, *Osiemnasty sezon badań na cmentarzysku ludności grupy masłomęckiej w Masłomęczu, stan. 15, woj. Zamojskie*, „Archeologia Polski Środkowoschodniej” 1998, t. 3, s. 125.

33 Ibidem.

miała być dokładnie dopasowana trumna, wydłubana z potężnego pnia drzewa³⁴. Zmarłą ułożono na wznak ze skrzyżowanymi w kostkach, jakby spętanymi nogami. Za jej głową znajdowała się wielka misa wykonana na kole garncarskim i starannie ręcznie ulepione naczynia pogrzebowe. Przy północnej ścianie trumny ułożono zabitego ptaka i postawiono kasetę z drewna, okowaną aplikacjami z brązu i żelaza. Poza wymiennymi elementami występowały również srebrne zapinki, naszyjnik z paciorków szklanych i bursztynowych, kilka przęślików, igielnik z ptasiej kości z przyborami i grzebień z poroża. Co warto podkreślić, przy prawym łokciu zmarłej złożone były wyprażone w ogniu kamienie. Na wieku trumny ustawione zostały dwa lub trzy drewniane naczynia, z których jedno było łączone żelaznymi nitami z brązowymi główkami³⁵. Zaznaczyć należy, iż trud wykonania grobu świadczy o statusie pochowanej osoby, a przede wszystkim o złożoności systemu wierzeń i rytu pogrzebowego.

Samo zasypywanie, na co wskazują dane archeologiczne, miało wyraźnie dwie fazy. Pierwsza prowadziła tylko do zasypania przewężenia jamy grobowej. Całość jamy przekształcono w komorę, obudowując jej ścianki rusztowaniem z palików i wąskich desek, które następnie starannie obmazywano gliną. Tak stworzona komora przez pewien czas była niezasypana. Najprawdopodobniej jednak w tym czasie miało miejsce ponowne otwarcie trumny, o czym świadczy dobrze widoczny regularny szyb o wymiarach sto trzydzieści na siedemdziesiąt centymetrów, skierowany dokładnie na klatkę piersiową złożonych w trumnie zwłok. Cel tej ingerencji nie jest znany. Według archeologicznego rozeznania nic z wyposażenia nie ubyło, zostały natomiast przemieszczone kości tułowia i rozbita czaszka, a owej ingerencji nie starano się ukryć bądź zamaskować. Najprawdopodobniej po tym akcie postanowiono dokończyć zasypywanie komory, w czasie którego z marglem do jamy mogły trafić znalezione okaz belemnitu i skorupy potłuczonego naczynia. Czy była to depozycja intencjonalna? Nie można rozstrzygać z absolutną pewnością, lecz jest to prawdopodobne ze względu na charakterystykę sedymentów służących do zasypania komory.

Kałdus (powiat chełmiński)

Na stanowisku 4 w Kałdusie, gmina Chełmno, wchodzącym w skład wczesnośredniowiecznego zespołu osadniczego wokół Góry św. Wawrzyńca, odkryto jeden pochówek (grób numer 391) zawierający w jamie grobowej przepalony fragment belemnita. Znajdował się on nad lewą kością miedniczną. W wyposażenie grobu numer 391 nie wchodziły inne przedmioty czy narzędzia. Odkryty pochówek, jak wykazały badania antropologiczne, zawierał szczątki kobiety w wieku *senilis* (powyżej pięćdziesiątego piątego roku życia). Szczegółowe badania patologiczne wykazały reakcje zapalne oko-

34 Por. ibidem.

35 Por. ibidem.

stnej na kościach kończyn dolnych i zmiany zwyrodnieniowe kręgosłupa szyjnego. W wypełniku jamy grobowej czytelne były zarysy obstawy drewnianej na tle szarozłotego piasku³⁶. Bez wątplenia zabytek ten został zdeponowany intencjonalnie wraz ze zmarłym, czego dowodem, oprócz śladów działania wysokiej temperatury, jest również jego lokalizacja nad lewą kością miedniczną. Jest wielce prawdopodobne, iż belemnit ten stanowił amulet pełniący funkcje apotropeiczną.

Inną próbę wyjaśnienia znaczenia tego znaleziska podejmuje Magdalena Matczak. Sugeruje ona raczej łączenie go ze sferą ówczesnej medycyny ludowej. Zauważa, iż proszek z belemnitów był dawniej wykorzystywany do leczenia problemów skórnych³⁷. Taka interpretacja byłaby w zgodzie z danymi paleopatologicznymi, które pozwalają sądzić, iż osoba pochowana w tym grobie cierpiała na trąd³⁸. Mając na uwadze szeroki kontekst ideologiczno-wierzeniowy ludzi wczesnego średniowiecza, należy przypomnieć stawianą przez Seweryna Szczepańskiego tezę, iż kamienie piorunowe miały stanowić również wyznacznik statusu zmarłego. Brak innych elementów wyposażenia nie stanowi mocnej podstawy do stawiania daleko idących tez dotyczących statusu społecznego zmarłego w oparciu wyłącznie o „tradycyjne” pojmowanie wyposażenia pochówków elit³⁹. Chronologia tego zabytku łączona jest z fazą Ib cmentarzyska, czyli pierwszą połową XI wieku⁴⁰.

Koszalin (województwo zachodniopomorskie)

Prezentowany materiał pochodzi z badań wykopaliskowych prowadzonych na cmentarzysku przyklasztornym konwentu cysterek w Koszalinie. Na prezentowanym stanowisku udało się udokumentować jeden okaz belemnita w jamie grobu numer 7. Był to jeden z najlepiej zachowanych pochówków odkrytych na omawianym cmentarzysku. Badania antropologiczne pozwoliły określić, iż pochowana w tym grobie osoba to kobieta w wieku *Maturus III/Senilis* (po pięćdziesiątym roku życia). Na wyposażenie grobowe składały się, oprócz znajdującego się w okolicach stóp belemnita, również trzy gwoździe żelazne⁴¹. Z pobranych prób glebowych na makroszczątki stwierdzono obecność niespalonego nasiona babki zwyczajnej oraz spalony fragment

36 Por. *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kaldusie (stanowisko 4)*, red. W. Chudziak, Toruń 2010, s. 569.

37 Por. M. Matczak, *Osteobiografie dwóch niezwykłych kobiet średniowiecznej Polski*, „Archeologia Żywa” 2018, nr 67, s. 25.

38 Por. *ibidem*, s. 23.

39 Por P. Banasiak, *Znaleziska belemnitów z wczesnośredniowiecznego kompleksu osadniczego w Kaldusie. Próba interpretacji*, praca licencjacka napisana pod kierunkiem prof. dr hab. W. Chudziaka [Maszynopis Zakładu Archeologii Wczesnego Średniowiecza Instytutu Archeologii UMK w Toruniu], Toruń 2016, ss. 49–50.

40 Por. *ibidem*, s. 43.

41 Por. J. Abramow et al., *Konwent cysterek w Koszalinie. Część 2: badania archeologiczne na cmentarzysku przyklasztornym*, „Materiały Zachodniopomorskie” 2015, t. 10, z. 1, ss. 199–200.

prawdopodobnie nasiona. Babka zwyczajna jest rośliną leczniczą, często wykorzystywaną w lecznictwie tradycyjnym. Nasion babki używa się jako środka przeczyszczającego, natomiast liście stosuje się na kaszel i do opatrzenia ran. Szerokie wykorzystanie wynikało często z powszechności tej rośliny na terenie Polski⁴². Na podstawie nielicznych pozyskanych z badań fragmentów ceramiki ustalono chronologię cmentarzyska między połową XIII a początkiem XIV wieku⁴³.

Rola belemnitów w praktykach pogrzebowych

Ukazane przykłady pozwalają wysunąć kilka zasadniczych tez: w okresie paleolitu oraz na początku neolitu belemnity stanowiły głównie element ozdobny bądź amulety; belemnity aż do końca epoki brązu występowały obok przedmiotów krzemieniowych; pełniły one w każdej epoce rolę amuletu; od epoki brązu główną formą obróbki była obróbka termiczna lub przestrzalę; w okresie późnego średniowiecza stanowiły one element domolecznictwa. Omawiany zbiór belemnitów pokazuje bogactwo praktyk rytualno-magicznych na przestrzeni dziejów. Na szczególną uwagę zasługuje „neolityczne przejście” od funkcji synkretycznej belemnitów (użytkowej i sakralnej) do sfery wierzeniowej, w której stały się symbolem ognia. Silny związek belemnitów, manifestujący się we współwystępowaniu tej kategorii przedmiotów z krzemieniami, stanowi mocną przesłankę dla tak postawionej tezy.

Potwierdzeniem takiego pojmowania belemnitów mogą również być studia Mircei Eliadego⁴⁴. Wraz z rozwojem postrzegania belemnitów w kontekście symboliki ognia, stawały się one jednocześnie atrybutem gromowładnych bogów, którzy swymi grzmotami mieli sposobność zniszczyć ogniem swoich wrogów. Stąd też płynie apotropaiczna siła „strzałek piorunowych”, które, używane jako amulety, mają chronić od złego, ale także stanowić o łączności z bóstwami uranicznymi. O silnej wierze w moc tych przedmiotów w epoce metali może świadczyć miejsce depozycji tych przedmiotów. Były one, aż po czasy średniowiecza, lokowane poniżej czaszki albo na tułowiu. Jednocześnie zaznaczyć należy, iż nie posiadały one żadnych cech pozwalających uznać je za element kolii bądź za zawieszki. Musiały być zatem one położone przez osoby chowające zmarłego według jakiejś normy obrzędowej, mogącej podkreślać wartość tego przedmiotu i kryjących się za nim prawd eschatologicznych.

Wraz z nastaniem wieków średnich rola belemnitów w kontekście symboliki ognia nie została zmniejszona, ale uległa ona wzbogaceniu o nowe treści. Dostępne źródła etnologiczne oraz pisma pozwalają stwierdzić, iż wrosło ich znaczenie jako

42 Por. ibidem, s. 207.

43 Por. ibidem, s. 209.

44 Por. M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, tłum. A. Leder, Warszawa 1993.

elementu medycyny tradycyjnej, ale także zaczęło się roztaczać nad nimi swego rodzaju tabu. Ten ostatni proces miałby być wypadkową postrzegania belemnitów jako siedliska demonów. Belemnity są także najlepszym dowodem na długotrwałość procesu chrystianizacji naszych ziem. Prezentowany pochówek z Kałdusa z przepalonym belemnitem, datowany przecież na pierwszą połowę XI wieku, należy już do okresu wczesnochrześcijańskiego, a mimo wszystko widoczne są w nim relikty dawnej idei zrodzonej tysiące lat wcześniej. Okres późnego średniowiecza, reprezentowany przez przyklastorne cmentarzysko w Koszalinie, obrazuje nam początek nowego etapu w znaczeniu tych przedmiotów w praktykach pogrzebowych. Stanowiąc one mogą dar dla danej osoby, który można by łączyć z zabiegami leczniczymi, lecz w tym przypadku, jak i na omawianym stanowisku w Lesie Stockim, istnieje większe niż w przypadku innych stanowisk prawdopodobieństwo, że depozycja belemnitów mogła być nieintencjonalna. W pierwszym przypadku może wynikać to z naruszenia grobu oraz rodzaju sedymentów, a w drugim obecność skał wapiennych będących obstawą grobu, w których belemnity są powszechne.

Zakończenie

Przedstawiony materiał historyczno-etnologiczny oraz znaleziska archeologiczne pozwalają poznać bogactwo znaczeń belemnitów i otaczających je wierzeń w praktykach pogrzebowych na przestrzeni dziejów. Opracowanego materiału nie należy jednak traktować jako całościowego ujęcia tematu, lecz jedynie jako zachętę dla środowiska archeologów, historyków, paleontologów czy etnologów do szerszej współpracy i poznawania tego bogactwa. Belemnity były i również obecnie są mocno zakorzenione w kulturze ludowej, a mimo wszystko tak często są bagatelizowane przez badaczy.

Bibliografia

- Abramow J. et al., *Konwent cysterek w Koszalinie, cz. 2: Badania archeologiczne na cmentarzysku przyklastornym*, „Materiały Zachodniopomorskie” 2015, t. 10, z. 1.
- Abramowicz A., *Urny i ceraunie*, Łódź 1979.
- Banasiak P., *Znaleziska belemnitów z wczesnośredniowiecznego kompleksu osadniczego w Kałdusie. Próba interpretacji*, niepublikowana praca licencjacka napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Wojciecha Chudziaka, maszynopis Zakładu Archeologii Wczesnego Średniowiecza Instytutu Archeologii UMK w Toruniu, Toruń 2016.
- Eliade M., *Kowale i alchemicy*, tłum. A. Leder, Warszawa 1993.

- Gumiński W., *Wyposażenie symboliczne w grobach łowców-zbieraczy epoki kamienia na cmentarzysku Dudka na Mazurach*, „Archeologia Polski” 2014, t. 59, z. 1–2.
- Kłosińska E., *Przyczynek do badań nad występowaniem przedmiotów krzemianych, kamieni i skamielin w grobach ludności kultury łużyckiej na Lubelszczyźnie*, „Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego” 2012, t. 33.
- Kokowski A., *Osiemnasty sezon badań na cmentarzysku ludności grupy małomęckiej w Mastomęczu, stan. 15, woj. Zamojskie*, „Archeologia Polski Środkowoschodniej” 1998, t. 3.
- Matczak M., *Osteobiografie dwóch niezwykłych kobiet średniowiecznej Polski*, „Archeologia Żywa” 2018, nr 67.
- Nosek S., *Kultura amfor kolistych na Lubelszczyźnie*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia” 1950, t. 5, z. 3.
- Szczepański S., *Kamień i skała w mitologii, wierzeniach i obyczajowości ludów indoeuropejskich* [w:] *Kamienie w historii, kulturze i religii*, red. R. Klimek, S. Szczepański, Olsztyn 2010.
- Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie (stanowisko 4)*, red. W. Chudziak, Toruń 2010.

Streszczenie

Autor porusza kwestie występowania belemnitów w kontekstach grobowych na ziemiach polskich w różnych okresach – począwszy od mezolitu, kończąc na początku okresu nowożytnego. Zaprezentowane przykłady badanych archeologicznie cmentarzysk, połączone z krótkim rysem historyczno-etnograficznym na temat ceraunii, mają na celu zasygnalizowanie roli tych znalezisk w postrzeganiu prawd eschatologicznych przez ludzi na przestrzeni wieków bądź wskazanie innych pełnionych przez nie funkcji. Podjęta w wyniku analiz źródeł archeologicznych i antropologicznych próba interpretacji pozyskanych z badań wykopaliskowych belemnitów wyjawia nam bogactwo wierzeń i zwyczajów apotropiecznych, eschatologicznych czy świątopoglądowych ludzi sprzed tysięcy lat. Poruszany w tym tekście problem badawczy ma również rozpocząć dyskusję nad postrzeganiem tej kategorii znalezisk wśród naukowców, którzy niejednokrotnie ignorują występowanie belemnitów w czasie eksploracji stanowisk archeologicznych. Tym samym często tracą, w odczuciu autora, wiele cennych źródeł pozwalających na poznanie praktyk funeralnych w przeszłości.

Summary

The Role of Belemnites in Funeral Practices in Polish Lands Throughout History

The author would like to raise the question of the existence of belemnites in grave contexts from Polish lands from different periods – starting from the Mesolithic period, ending at the beginning of the modern period. The examples of archaeologically examined cemeteries presented, combined with a short historical-ethnographic outline about cerumen, are aimed at signaling the role of these finds in the perception of eschatological truths by people over the centuries, or indicate other functions they perform. The attempt to interpret the archaeological and anthropological sources, made in the result of the analyzes obtained from excavation research the belemnites, reveals to us, to modern people, the wealth of apotropaic, eschatological or ideological beliefs of people from thousands of years ago. The research problem discussed in this study is also intended to initiate a discussion on the perception of this category of finds among researchers who often ignore the occurrence of belemnites during the exploration of archaeological sites. Thus, they often lose, in the author's opinion, many valuable sources to learn about funeral practices in the past.

Maksymilian Kuźmicz

Katolicki Uniwersytet Lubelski

DEMONY I EGZORCYZMY W POSOBOROWYM KOŚCIELE – ZARYS UJĘCIA NA PRZYKŁADZIE RUCHU ŚWIATŁO-ŻYCIE

Tradycja judeochrześcijańska, szukając balansu między immanencją a transcendentą Boga, w której jest on pojmowany jako byt zupełnie inny od wszystkich (wykluczała dualizm dopuszczający istnienie osobowego zła stanowiącego realne wyzwanie dla Boga. Jednocześnie jednak prawdziwość i działanie złego ducha pozostawały obecne w nauczaniu Kościoła. W zależności od epoki różnie pojmowano to *mysterium iniquitatis*, używając rozmaitego obrazowania i odmiennie rozkładając akcenty w strategii walki z nim. Ponieważ omówienie czy choćby zarysowanie wspomnianego problemu na przestrzeni historii Kościoła mogłoby być tematem obszernej monografii, chciałbym skupić się jedynie na jej najnowszym okresie, którego cezurą jest Sobór Watykański II (1962–1965). Wydarzenie to zdeterminowało rozwój Kościoła w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku¹. Ogólne wnioski chciałbym jednak wyprowadzić z bliższego przedstawienia problemu na przykładzie Ruchu Światło-Życie (RŚŻ) jako formacji reprezentatywnej dla Kościoła posoborowego w Polsce², co uzasadnię w dalszej części artykułu.

Będę przy tym odwoływał się do pojęcia egzorcyzmów, rozumianego tu jako tak zwane egzorcyzmy mniejsze, stanowiące formę modlitwy (a zatem skierowane do Boga) o uwolnienie od zła, nie zaś egzorcyzmy uroczyste, w których w imię Boga rozkazuje się demonom, zarezerwowane dla biskupów i upoważnionych przez nich osób. Upoważnienie takie, wydawane zazwyczaj w formie dekretu biskupa miejsca, otrzymać może prezbiter na czas określony bądź nieokreślony. Zanim jednak przejdę do omówienia nauczania o demonach i złu oraz obecności egzorcyzmów w RŚŻ,

1 Por. E. Stourton, *Prawda absolutna. Kościół Katolicki we współczesnym świecie*, tłum. A. Wosiek, Wrocław 2002, ss. 22–23.

2 Choć Ruch działa też w innych krajach położonych na różnych kontynentach, to nie wydaje się tam tak znaczącą częścią rzeczywistości kościelnej, jaką jest w Polsce.

chciałbym zaproponować krótką analizę rozumienia zła, zwłaszcza w kontekście Boga i wiary, jako kwestii nierozzerwalnie związanej z omawianym tematem.

Teodycea, zło i diabeł/demon

Jeden z większych problemów wynikających z ludzkiego doświadczenia, z jakim musi zmierzyć się religia, można streścić w pytaniu: jeżeli wszechwiedzący, wszechmogący, sprawiedliwy i dobry Bóg istnieje, to dlaczego istnieje także zło? Próby pogodzenia tych dwóch stwierdzeń nazywamy teodyceą³, od dzieła Gottfrieda Leibniza *Teodycea o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Wiąże się z tym zagadnieniem poważny problem natury ontologicznej: czy może istnieć byt niższy (zło) spreczny z najwyższym bytem, absolutem (Bogiem)? Zdaniem Krzysztofa Hubaczka, podejście do tej kwestii jest różne dla teisty i ateisty: „Pierwszy z nich pyta: dlaczego Bóg dopuszcza zło? Drugi stawia problem nieco inaczej: gdyby Bóg istniał, nie dopuściłby do zła”⁴. Stwarza to podział na problem doktrynalny (dla teisty) i apologetyczny (dla ateisty). Wielu filozofów, jak chociażby Antony Flew⁵ czy John H. McCloskey⁶, z występowania zła budowało argument przeciwko istnieniu Boga. Również John L. Mackie w swoim artykule *Evil and omnipotence* uznał teizm za „irracjonalny pozytywnie”⁷ i co oznacza „logiczną sprzeczność podstawowych założeń danej doktryny”⁸. Jego zdaniem powiązania między takimi terminami jak „dobry”, „zły” i „wszechmocny” wymagają „wprowadzenia kilku dodatkowych [...] quasi-logicznych reguł”, o których dalej pisze:

Owe dodatkowe zasady głoszą, że dobro jest przeciwieństwem zła w tym sensie, że dobra istota zawsze eliminuje zło tak dalece, jak tylko może, i że nie istnieją żadne ograniczenia tego, co może uczynić istota wszechmocna. Z tego wynika, że dobra, wszechmocna istota eliminuje wszelkie zło – a zatem zdania głoszące, że istnieje dobra wszechmocna istota, oraz że istnieje zło, są ze sobą niezgodne⁹.

To rozumowanie może wydawać się odrzuceniem wiary. W mojej ocenie jest ono jednak próbą wejścia w dialog z obrazem Boga Objawienia. Wyraźne dostrzeżenie

3 Termin pochodzi od greckich słów Θεός ('Bóg') oraz γίκε ('sprawiedliwy') i oznacza „sprawiedliwość Boga”. Określa się nim także dział filozofii chrześcijańskiej zajmujący się rozumowym uzasadnieniem poznawalności i istnienia Boga.

4 K. Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010, s. 40.

5 Por. A. Flew, G. R. Habermas, *My pilgrimage from atheism to theism: A discussion between Antony Flew and Gary R. Habermas*, „Philosophia Christi” 2004, nr 6, ss. 197–212.

6 Por. M. Pepliński, *Teodycea w filozofii analitycznej* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, Warszawa 2003, s. 243.

7 J. L. Mackie, *Evil and omnipotence*, s. 200; cyt. za: Hubaczek, op. cit., s. 42.

8 K. Hubaczek, op. cit., s. 42.

9 Ibidem.

cierpienia i zła oraz akt sprzeciwu człowieka wobec nich świadczą bowiem o istnieniu pewnej koncepcji dobra i zła, jak również silnego rozgraniczenia tych dwóch wartości, co ujawnia się w akcie sprzeciwu. Jednocześnie możemy dostrzec tu pragnienie tego co dobre i brak akceptacji wobec zła.

Interesującym kontekstem w odniesieniu do demonologii jest także kwestia wolności, pojmowanej, w filozofii klasycznej, jako możliwość (zdolność) podejmowania decyzji, dokonywania wyborów i przyjmowania ich konsekwencji. Wolność, jeśli ma być prawdziwa, musi być powiązana z odpowiedzialnością. Gdyby decyzje czy działania¹⁰ nie przynosiły żadnych konsekwencji, to znaczy ich skutki nie oddziaływałyby na rzeczywistość, wszelkie akty woli nie miałyby sensu. Dopiero, kiedy działanie zmienia coś w nas lub w otaczającym nas świecie, możemy mówić o racji (celu) bytu naszej decyzji.

Możliwość zmiany stanu rzeczywistości wymusza zaś istnienie alternatywy wobec naszego wyboru. Augustyn z Hippony uważał, że Bóg wolał stworzenia wolne, ale grzeszne, od bezgrzesznych, ale i bezwolnych¹¹. Takie założenie biskup Hippony tłumaczył możliwością „ochoczej służby Bogu”¹², co rozumieć należy jako dobrowolny wybór Boga przez człowieka. Oznaczałoby to zatem, że Bóg obdarzył ludzi wolnością, aby umożliwić im wybór dobra, czyli ostatecznie jego samego, ryzykując przy tym, że jego stworzenie wybierze zło. Innymi słowy, jak pisał Alvin Plantinga, „aby stworzyć istoty zdolne do moralnego dobra, [Bóg – M. K.] musi stworzyć istoty zdolne do moralnego zła”¹³. Zło wydaje się zatem konieczne, aby istniała alternatywa wobec dobra, a co za tym idzie, możliwość jego wolnego wyboru.

Przedstawione rozumowanie zdaje się być zgodne z dominującą dziś kościelną narracją na temat zła i diabła¹⁴. Konsekwencje takiego pojmowania zła są doniosłe:

1. Istnieje możliwość dokonywania wyboru przez każdą jednostkę.
2. Wykluczone jest o istnieniu osób (także duchów) całkowicie złych, będących ucieleśnieniem zła i niezdolnych do dobra.
3. Pytanie o to, czy Bóg stworzył diabła jako złego, staje się bezzasadne.

Dla dopełnienia poczynionych rozważań proponuję jeszcze uściślenie pojęć stosowanych przy mówieniu o istotach przypisywanych do rzeczywistości zła, takich jak „diabeł” i „demon”. Słowo „demon” pochodzi od greckiego δαίμων, oznaczającego „tego, który coś rozdziela” ale też „geniusza”, co tłumaczyć można przypisywanym im w niektórych wierzeniach statusem istot pośrednich między bogami a ludźmi. „Rozdzielanie” odnosić można jednak nie tylko do ich statusu ontycznego, ale też

¹⁰ Działania należy pojmować jako przedłużenie decyzji, czyli aktów woli.

¹¹ Por. Augustyn z Hippony, *O wolnej woli* [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, ss. 493–649.

¹² Idem, *O prawdziwej wierze* [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 753.

¹³ A. C. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Gurba, Kraków 1995, s. 57; cyt. za K. Hubaczek, op. cit., s. 63.

¹⁴ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (KKK), Poznań 2012, ss. 309–312.

do działania polegającego na wprowadzaniu podziału. Podział ten utożsamiany jest najczęściej z zamętem, naruszeniem istniejącego *status quo*. Choć dla starożytnych Greków nie było to działanie jednoznacznie negatywne, o tyle tradycja judeochrześcijańska utożsamia je z grzechem – *złem* moralnym. W tym kontekście demon to byt duchowy stworzony jako dobry, który wolną i ostateczną decyzją odrzucił miłość Boga¹⁵. Tymczasem diabeł (gr. διάβολος ‘oskarżyciel, oszczerca’) oznacza raczej funkcję spełnianą przez osobę lub osoby sprzeciwiające się radykalnie Bogu i wybierającym go podmiotom. Termin ten może zatem określać także ludzi i pewną przyjmowaną przez nich postawę, jak miało to miejsce w Ewangelii według Mateusza, gdzie Jezus nazwał Piotra szatanem (Mt 16,23)¹⁶.

Ruch Światło-Życie a Sobór Watykański II

Ruch Światło-Życie powstawał jako ruch odnowy soborowej¹⁷, co oznacza, że był inspirowany naukami Soboru Watykańskiego II i podejmował próby ich implementacji w życie Kościoła. W mojej ocenie można przyjąć dwa kryteria sprawdzające, czy dane zjawisko kościelne może być reprezentatywne dla Kościoła posoborowego. Pierwszym z nich jest faktyczna zgodność duchowości i programu formacyjnego z Soborem, a drugim relatywnie szerokie, zarówno co do liczby zaangażowanych osób, jak i zakresu podejmowanych działań, oddziaływanie, przynajmniej na gruncie Kościoła lokalnego. Jak wyglądałaby taka ocena RŚŻ?

Szczegółowa analiza punktów styecznych RŚŻ z Soborem wydaje się zadaniem wymagającym zapisania wielu stron, dlatego pozwolę sobie na przytoczenie wypowiedzi osób będących znawcami tematu. Adam Wodarczyk, Moderator Generalny Ruchu Światło-Życie w latach 2007–2015 oraz badacz życia i myśli założyciela ruchu, Franciszka Blachnickiego, stwierdził, iż:

[p]ierwszym celem jest przyczynianie się do coraz większego rozwoju życia chrześcijańskiego wśród wiernych, odnowy życia duchowego, życia wiary. Drugim lepsze dostosowanie do potrzeb naszych czasów podlegających zmianom instytucji Kościoła, aby lepiej służyły misji Kościoła. Trzecim popieranie działań, które mogą ułatwić zjednoczenie wszystkich wierzących w Chrystusa, czyli zaangażowania podejmowane na rzecz ekumenizmu. I po czwarte umocnienie wysiłków prowadzących do powołania wszystkich ludzi na łono Kościoła. Cele Soboru Watykańskiego II i cele Ruchu Światło-Życie są tożsame¹⁸.

15 Por. ibidem 414.

16 „Υπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ: σκάνδαλονεὶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων” – Mt 16,23 [on-line:] <http://christswords.com/content/mat-1623-get-behind-me-satan> [7.12.2018].

17 Por. R. Derewenda, *Dzieło wiary. Historia Ruchu Światło-Życie 1950–1985*, Kraków 2010, s. 8.

18 A. Wodarczyk, *Diakonia Ruchu Światło-Życie na rzecz odnowy parafii* [on-line:] <http://katowice.oaza.pl/dfd/teczka/?q=content/referat-programowydiakonia-ruchu-%C5%9Bwiat%C5%82o-%C5%BCykie-na-rzecz-odnowy-parafii> [10.03.2018].

Stwierdzenie to wydaje się być uzasadnione. Formacja RŚŻ oparta jest na idei katechumenatu (a więc na przygotowaniu człowieka do życia łaską chrztu) i skoncentrowana jest na ożywieniu oraz rozwinięciu relacji z Chrystusem, wynikającej z przyjętego uprzednio sakramentu. Inspiracją założyciela były tu *Obrzędy Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych* (*Ordo initiationis christianae adultorum*, OICA), które wyznaczyły schemat formacji. Idzie to w parze z wdrażaniem uczestników w myślenie o Kościele w duchu soborowej eklezjologii. Maciej Ostrowski, w latach 1992–2004 członek, a w latach 1999–2004 przewodniczący Komisji Teologiczno-Programowej Ruchu Światło-Życie, zauważył, że

[z]ałożeniem programowym Ruchu było dążenie do urzeczywistnienia Kościoła jako żywej wspólnoty [...]. Dążenie do urzeczywistnienia communio było praktycznym wcielaniem w życie (określanej tak przez wielu teologicznych komentatorów) przewodniej myśli soboru, jaką była „eklezjologia komunii”. [...] Do tego samego celu miała prowadzić akcja ewangelizacyjna rozumiana jako doprowadzenie człowieka do osobistego zawierzenia Chrystusowi. Z drugiej strony, chodziło o formowanie horyzontalnej wspólnoty Kościoła¹⁹.

Eklezjologię i teologię Liturgii wyrażone na Soborze Watykańskim II RŚŻ starał się przełożyć na praktykę, by dać swoim uczestnikom doświadczenie Kościoła żyjącego według tego nauczania. Czy była to próba udana, pod względem teorii (czyli faktycznej zgodności z ustaleniami soboru) i praktyki (czyli realizacji formacji)? Zdaniem uczestnika obrad soborowych, a jednocześnie biskupa znającego dobrze Ruch, Karola Wojtyły, odpowiedź jest pozytywna. W przemówieniu wygłoszonym 20 września 1972 r. stwierdził on, iż „[Oaza – MK] to przetłumaczona na język pewnego Ruchu, pewnego działania, eklezjologia Vaticanum Secundum w jej elementach centralnych: osoba, wspólnota ludu Bożego, wspólnota apostołska w najbardziej podstawowym znaczeniu tego słowa”²⁰. Wspomniane przez ówczesnego biskupa krakowskiego „tłumaczenie” wynika z inspiracji istotnych dla duchowości RŚŻ elementów dokumentami soboru.

Liczba osób, na które oddziałuje RŚŻ, jest trudna do oszacowania ze względu na niewielki stopień formalizacji i biurokratyzacji ruchu. Jeśli jednak uwzględni się choćby uczestników organizowanych przez członków Ruchu rekolekcji, która od lat osiemdziesiątych wzrosła z siedemdziesięciu²¹ do około stu tysięcy, wydaje się, że można uznać Ruch za środowisko szeroko oddziałujące na Kościół, przynajmniej w Polsce.

Przedstawione powyżej dwa elementy uprawniają uznanie Ruchu Światło-Życie za rzeczywistość eklezjalną reprezentatywną dla Kościoła po Soborze Watykańskim II, przynajmniej na gruncie polskiego katolicyzmu.

19 M. Ostrowski, Źródła, „Wieczernik” 2014, nr 198, s. 5.

20 K. Wojtyła, cyt. za: K. Jankowiak, *Godziny Taboru* „Wieczernik” 2005, nr 10, s. 36.

21 Por. R. Derewenda, op. cit., wykres IX, s.220.

Formacja Ruchu Światło-Życie a nauka o diable i egzorcyzmach

Opisując formację w RŚŻ, stosowane metody i przekazywane treści, opierać się będą głównie na materiałach szkoleniowych wydawanych przez ruch i dostępnych dla wszystkich zainteresowanych osób, posiłkując się wiedzą zdobytą w drodze obserwacji uczestniczącej.

Formacja w RŚŻ składa się z formacji podstawowej i permanentnej. Formacja podstawowa trwa zazwyczaj trzy lata. Realizuje ona katechumenat (czyli wprowadzenie w życie chrześcijańskie) pochrzcielny (bo obejmujący osoby już ochrzczone w dzieciństwie lub młodości), dlatego nazywana jest także deuterokatechumenatem²². W jej centrum stoi chrzest, przez który człowiek wierzący uczestniczy w misterium paschalnym Chrystusa. Dlatego punktem kulminacyjnym jest celebrowanie Paschy i odnowienie przymierza chrztu. Formacja permanentna jest nieograniczona czasowo, jest też dużo bardziej zindywidualizowana. Dlatego w mojej analizie skupię się na formacji podstawowej. Jest ona podzielona na okresy (cztery) i etapy (siedem). Omawiając każdy z nich przywołam obecne na nim nauczanie odnoszące się do zła, diabła i demonów oraz proponowane przez Ruch rytury i praktyki. Dla ułatwienia orientacji w prezentowanej tematyce proponuję też schematyczne ujęcie w tabeli.

| Okres formacji | Etap formacji | Nauczanie | Rytury i praktyki |
|---------------------|---|--|--|
| preewangelizacja | Oaza Ewangelizacji | Grzech nie pozwala na doświadczenie Bożej miłości | Celebrowanie sakramentu pojednania |
| ewangelizacja | Oaza Nowego Życia (ONŻ) I° | Zło jako rzeczywistość oddalenia i oddzielenia od Boga. Jezus Chrystus jedynym Zbawicielem. | Egzorcyzm ²³ (OICA 164, 171, 178) Namiot Spotkania |
| deuterokatechumenat | 10 kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej | Zło przezwyciężane przez Chrystusa, mocą Ducha Świętego, przez Słowo, Liturgię i Kościół | Egzorcyzmy i modlitwy nad ludem |
| | ONŻ II° | Niewola grzechu Faraon – archetyp diabolicznego zacięcia | Egzorcyzm (OICA 379, 383, 387) Celebrowanie Paschy – odnowa przymierza Chrztu |

22 Por. F. Blachnicki, *Oaza Nowego Życia I Stopnia*, Kraków 2009, ss. 7–12.

23 Jeśli nie zaznaczono inaczej, chodzi o tzw. egzorcyzm zwyczajny, zwany też mniejszym, przez który należy rozumieć modlitwę skierowaną do Boga, w której prosi się o uwolnienie od złego ducha bądź jego działania lub o wsparcie człowieka łaską w zmaganiu z tym, co diabelskie, czyli przeciwne Bogu i związane z kłamstwem.

| | | | |
|------------|---|-------------------------------------|---|
| | Kregi biblijne i liturgiczne | | Skrutynia Egzorcyzm (OICA 164, 171, 178) |
| | Triduum Paschalne | Ryzyko utraty „tego, co otrzymałeś” | Litania do wszystkich świętych Wyrzeczenie się złego ducha i grzechu |
| mistagogia | ONŻ III ^o i Ewangeliczne rewizje życia | | |

Okres preewangelizacji – oaza ewangelizacji

Pierwszy etap formacji podstawowej to preewangelizacja, czyli przygotowanie do ewangelizacji właściwej. Jego celem jest wstępne przekazanie najważniejszych elementów nauczania Jezusa z Nazaretu i zapoznanie z terminologią charakterystyczną dla chrześcijaństwa („łaska”, „Bóg”, „zbawienie” i tym podobne). Dokonuje się to zazwyczaj podczas trwającej od pięciu do siedmiu dni oazie ewangelizacji. Jedną z przekazywanych wówczas „prawd ewangelizacyjnych”²⁴, zwanych też „prawami życia duchowego”, mówi, że „Człowiek jest grzeszny i w konsekwencji oddzielony od Boga, dlatego też nie może poznać Boga, ani doświadczyć Jego miłości”²⁵. Owa grzeszność polega przede wszystkim na działaniu wbrew głosowi sumienia, uwzględniającego przykazania i nauki biblijne. Nauczanie i przekonywanie o grzeszności ma specyficzną formę, gdyż najczęściej dokonuje się na drodze dzielenia swoim doświadczeniem (świadcstwem) przez prowadzących rekolekcje, którzy na przykładzie własnego życia pokazują, gdzie dostrzegają fakty potwierdzające to „prawo życia duchowego”. Rozwiązaniem problemu grzechu ma być ofiara Jezusa Chrystusa, dzięki której grzech (zło) został zniszczony, a człowiek może skorzystać z łaski w sakramencie pojednania. Celebrowanie tego sakramentu, poprzedzoną szczegółowym rachunkiem sumienia, proponuje się uczestnikom jako praktykę odpowiednią na tym etapie.

Okres ewangelizacji – Oaza Nowego Życia I stopnia

Ewangelizacja, drugi okres formacji, dokonuje się w ramach trwającej piętnaście dni Oazy Nowego Życia I stopnia (ONŻ I). Na tym etapie jeszcze mocniej wybrzmiewa nauczanie o grzechu jako przepaści dzielącej ludzi od Boga. Powstać miałyby ona na skutek działania człowieka, który „z własnej pychy i samowoli wybrał niezależną drogę życia, zerwał łączność z Bogiem, źródłem życia”²⁶. Problem pogłębiałoby to,

24 F. Blachnicki, *Oaza Nowego Życia I Stopnia*, s. 104.

25 Ibidem.

26 Ibidem, s. 109.

że „człowiek o własnych siłach nie potrafi pokonać tej przepaści i osiągnąć Boga”²⁷. Animatorom, czyli osobom świeckim po ukończonej formacji podstawowej odpowiedzialnym za uczestników, sugeruje się także doprowadzenie formujących się do odkrycia analogii między zatruciem środowiska naturalnego i jego skutkami, a „grzechem jako zatruciem środowiska życia ludzkiego”²⁸ – tak jak zanieczyszczenie zabija życie i degraduje ekosystem, tak grzech miałby oddziaływać na człowieka i różne sfery jego egzystencji. Jako odpowiedź na ten egzystencjalny problem zła Ruch wskazuje Jezusa Chrystusa, który jest „jedynym »środkiem« darowanym przez Boga w celu usunięcia skutków grzechu człowieka”²⁹, w związku z czym „musimy osobiście przyjąć Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela i Pana. Wtedy dopiero możemy poznać i przeżyć Bożą miłość i Boży plan dla naszego życia”³⁰.

Oprócz tego aktu, fundamentalnego w przeżywaniu ONŻ I, mają też miejsce egzorcyzmy – po raz pierwszy w formacji RŚŻ. Są to modlitwy zaczerpnięte z *Obrzędów Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych* (OICA), odmawiane nad uczestnikami przez kapłana podczas Eucharystii. W *Mszale Oaz Rekolekcyjnych*³¹ znajduje się następujące wyjaśnienie tego rytu: „Obrzęd ten dokonywany przez kapłanów lub diakonów uwalania wybranych, których Kościół pouczył o tajemnicy wybawienia z grzechów przez Chrystusa, od skutków grzechu i od wpływu złego ducha, umacnia ich na drodze duchowej i otwiera serca na przyjęcie darów Zbawiciela”³². Egzorcyzm ma zatem za zadanie wpływać na umysł i wolę osoby, nie wyrzucać czy odganiać demona, jak można by przypuszczać przy dość potocznym rozumieniu egzorcyzmu. O „wybawieniu [...] od wpływu złego ducha” obrzęd jedynie poucza. Jednak w słowach egzorcyzmu znajdziemy prośbę o uwolnienie: „Nie pozwól, prosimy, aby sobie samym ufając, ulegali wpływom szatana, lecz uwolnij ich od ducha obłudy, aby świadomi własnych słabości mogli się wewnętrznie oczyścić i wejść na drogę zbawienia”³³. Istotne dla zrozumienia tych słów jest połączenie ich z ewangeliczną sceną spotkania Jezusa i Samarytanki³⁴, jak czyni to OICA. W tym kontekście, zdaniem Zbigniewa Kiernikowskiego, „duch obłudy” oznacza nie tyle specyficzny rodzaj demona, co raczej usposobienie człowieka, stan jego ducha³⁵. OICA wspomina jednak pewne „wpływy szatana”. Istnienie demona nie jest zatem w nauczaniu RŚŻ negowane, ale znajduje się wyraźnie na uboczu. Co więcej, z tak fragmentarycznego zapisu nie wy-

27 Ibidem.

28 Ibidem, s. 110.

29 Ibidem, s. 136.

30 Ibidem, s. 137.

31 *Mszal Oaz Rekolekcyjnych*, Krościenko 2002, s. 36.

32 Ibidem.

33 Ibidem, s. 37.

34 J 4,1-42.

35 Por. Z. Kiernikowski, *Droga ku zanurzeniu*, Legnica 2016, ss. 201–207.

nika rozumienie owych wpływów – może to być zatem bezpośrednie kuszenie, lub też po prostu pewien styl myślenia oparty na samowystarczalności³⁶.

Dlatego podczas ONŻ I uczestnikom proponuje się jeszcze jedną praktykę – Namiot Spotkania. Jest to „codzienna, osobista modlitwa, będąca spotkaniem z Bogiem”, w której „akcent ma być położony na osobistym, indywidualnym czytaniu Pisma Świętego”³⁷. Jednym z celów takiego studium jest poznawanie biblijnego, a zatem, według wiary chrześcijan, Bożego, sposobu myślenia³⁸. Chodzi o przemianę, nawrócenie w znaczeniu najbardziej zbliżonym do greckiego μετανοια, oznaczającego zmianę stanu duchowego i form konceptualizacji rzeczywistości, jak i sposobu postępowania. Dotyczą one wartościowania, ocen etycznych, ale też dostrzegania w codziennych wydarzeniach treści, które Bóg chciałby danej osobie zakomunikować, wyrażając swoją miłość. Ta konfrontacja dwóch stylów, Bożego i diabelskiego, wraca w wielu miejscach formacji, gdy mowa jest o „zmaganiu się” ale też „rozeznawaniu”³⁹.

Okres deuterokatechumenatu – dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej

Po ONŻ I rozpoczyna się okres formacji deuterokatechumenalnej, która początkowo polega na „Drodze 10 kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej”⁴⁰. Każdy z „kroków” obejmuje dwa spotkania, podczas których czyta się i rozważa Biblię w kontekście treści danego kroku (na przykład „Jezus Chrystus”, „Duch Święty”, „Liturgia”), codziennej pracy własnej uczestnika w oparciu o materiały RŚZ oraz celebracji bazującej na Liturgii Słowa. Na tym etapie przekazywanych jest bardzo wiele myśli dotyczących problemu zła. Podejmując próbę ich syntezy, można przedstawić je w zdaniu: zło przezwycięzane (neutralizowane) jest przez Chrystusa (którego cechuje miłość bez ograniczeń) mocą Ducha Świętego (który, wspierając przemianę myślenia i działania, aktualizuje swoisty „styl Chrystusa” w osobie) przez Słowo, Liturgię i Kościół. Podczas odbywających się co dwa – trzy tygodnie celebracji praktykuje się egzorcyzmy i tak zwane modlitwy nad ludem, mające formę prośby o wsparcie łaską procesu zmiany myślenia i działania uczestników. Demony czy szatan są wzmiankowane jedynie kilka razy, kiedy diabelską postawę nieposłuszeństwa przeciwstawia się

36 Do odkrycia braku samowystarczalności Jezus prowadzi Samarytankę mówiąc „daj mi pić” (J 4,7c). W toku dialogu odkrywa ona, że sama musi czerpać wodę i nie jest w stanie napoić kogoś innego (por. Z. Kiernikowski, op. cit., s. 204).

37 F. Blachnicki, *Oaza Nowego Życia I Stopnia*, s. 65.

38 Por. M. Kuźmich, *Spotkać Pana*, „Wieczernik” 2018, nr 270.

39 Warto zauważyć tu pewną bliskość z duchowością ignacjańską.

40 F. Blachnicki, I. Kucharska, *10 kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej*. Podręcznik, Kraków 2009, s. 23.

postawie przyjęcia woli Bożej; odniesienia do nich pojawiają się także w modlitwach, co przedstawiono już podczas opisu ONŻ I.

Okres deuterokatechumenatu – Oaza Nowego Życia II stopnia

Piętnastodniowa Oaza Nowego Życia II stopnia (ONŻ 2) „wprowadza w okres inicjacji liturgiczno-sakramentalnej” w ramach formacji deuterokatechumenalnej⁴¹. Inspirowana jest ona wydarzeniem Exodusu opisanym w *Księdze Wyjścia* interpretowanym w kluczu potrójnej typologii proponowanej przez Wacława Hryniewicza: motyw biblijny – Chrystus – czasy ostateczne⁴². Interesująca mnie problematyka zła i diabła czy też demonów poruszona jest tu podczas omawiania dwóch tematów. Pierwszy z nich to niewola, interpretowana na ONŻ 2 w perspektywie trzech kręgów: całego stworzenia (zatrucie środowiska, kataklizmy, klęski ekologiczne), Ludu Bożego (niewola Kościoła, prześladowania), każdego człowieka z osobna (nałogi, lęki, frustracja)⁴³. Czynione zło (grzech) przedstawiane jest jako główna niewola człowieka, z której nie można się od razu i w pełni wyzwolić. Diabeł pojawia się tu w nieco innym kontekście: zaciętości i oporu faraona⁴⁴. Formacja RŚŻ zwraca jednak uwagę na analogię między postawą władcy Egiptu a postawą każdego człowieka, który „nawraca się do Boga, żałuje za grzechy, czyni dobre postanowienia [...] ale gdy to nawiedzenie [przez Boga – MK] minie – zapomina o obietnicach danych Bogu”⁴⁵. Diaboliczna (bo odrzucająca Boga) postawa faraona ostrzega zatem nie tyle o niebezpieczeństwie, jakie grozi ze strony demona, ale o zachowaniu, które może być udziałem człowieka.

Szczytem przeżycia ONŻ 2 jest celebrowanie Paschy w nocy z dziesiątego na jedenasty dzień rekolekcji. Składa się ona z pięciu stacji, takich jak uczta paschalna (według zaleceń Księgi Wyjścia), błogosławieństwo ognia, katecheza, „przejście przez Morze Czerwone” i Eucharystia⁴⁶. Podczas czwartej stacji ma miejsce odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych. Wówczas pada pytanie: „czy wyrzekasz się szatana, który jest głównym sprawcą grzechu?”. Zawarta jest w nim bardzo mocna teza, przypisująca demonowi główne sprawstwo „grzechu”⁴⁷. Nie jest jednak określone, czy chodzi

41 F. Blachnicki, *Oaza Nowego Życia II Stopnia*, Kraków 2008, s. 3.

42 Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza pascha*, Lublin 1987, ss. 78–83.

43 Por. F. Blachnicki, *Oaza Nowego Życia II Stopnia*, s. 83.

44 Por. Meliton z Sardes, *Homilia paschalna* [on-line]: <http://brewiarz.pl/indeksy/pokaz.php?id=6&nr=313> [12.03.2018].

45 F. Blachnicki, *Oaza Nowego Życia II Stopnia*, s. 150.

46 Por. *Podręcznik nabożeństw Oazy Nowego Życia I, II i III stopnia*, Lublin 1997, ss. 35–54.

47 Problem sprawstwa grzechu i zła jest niezwykle ciekawym zagadnieniem, dotyczącym także kwestii wolności i determinizmu. Paweł Apostoł w *Liście do Rzymian* zdaje się twierdzić, iż grzesząc człowiek nie tyle działa sam, co ulega pewnej skłonności czynnej w nim w momencie popełniania grzechu: „A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech” (Rz 7,17). Szersze podjęcie tego problemu wykracza jednak poza przyjęty przeze mnie temat.

o grzech w ogóle, o zło w wymiarze kosmicznym, czy o każdy indywidualny zły czyn. Nie przeceniałbym jednak znaczenia użycia przywołanego pytania w nauczaniu RŚŻ o złu i demonach z bardzo prostej przyczyny: pochodzi ono z oficjalnych rytuałów stosowanych w całym Kościele Rzymskokatolickim. Jak zatem cały Kościół rozumie przypisywanie szatanowi bycia głównym sprawcą grzechu? Niewątpliwie celem tego przyporządkowania nie jest zakwestionowanie indywidualnej odpowiedzialności człowieka, gdyż zasada ta należy do principów katolickiej nauki moralnej. W mojej ocenie chodzi raczej o podkreślenie nauki o tak zwanym grzechu pierwotnym i podkreślenie, że to nie Bóg stworzył zło.

Okres deuterokatechumenatu – kręgi biblijne i liturgiczne

Etap mistagogii liturgicznej po ONŻ II stopnia ma formę cotygodniowych spotkań kręgów biblijnych i liturgicznych. Ich uczestnicy wprowadzani są w arkaną języka i obrazowania biblijnego, a także zachęceni do odkrywania zarysowanej już na wcześniejszym etapie typologicznej interpretacji postaci i historii z Pisma Świętego. Celebracjami charakterystycznymi dla tego etapu są trzy skrutynia⁴⁸, czyli celebracje liturgiczne „odbywające się zasadniczo w III, IV i V niedzielę Wielkiego Postu, połączone z katechazą czytań mszalnych tych niedziel z roku A”⁴⁹. Ich celem jest „oczyszczenie umysłu i serc, umocnienie przeciw pokusom, nakierowanie i pobudzenie woli do jeszcze większego przyłgnięcia do Chrystusa”⁵⁰. Dlatego też nacisk kładziony jest raczej na wspaniałość Bożego daru (dającego nadzieję i poczucie miłości), wiarę jako „światło i motor życia”⁵¹ oraz życie wieczne jako konsekwencje chrztu.

Skrutyniom towarzyszą egzorcyzmy, po raz kolejny w formacji RŚŻ. Zaczepnięte zostały ze wspomnianych już *Obrzędów Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych*. W ich treści znajdują się nawiązania do złego ducha, ale nie stanowią one myśli przewodniej modlitwy. Egzorcyzm drugiego skrutynium, opartego o ewangeliczny opis uzdrowienia niewidomego od urodzenia⁵², brzmi na przykład: „Panie Jezu, światłości prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, przez Ducha prawdy umocnij Twoje dzieci w walce z ojcem kłamstwa i wzbudź w nich dobrą wolę, aby korzystając z ra-

48 Nazwa tego obrzędu, wywodzi się z łacińskiego słowa „*scrutare*”, czyli „przeszukiwać”, „badać” – dlatego określano go mianem obrzędu „badania”. Przedmiotem tego „badania” były myślenie, moralność i postępowanie katechumenów (por. P. Parsch, *Rok liturgiczny*, t. 2, tłum. Z. Dąbrowska, Poznań 1956, s. 122).

49 *Celebracje na okres Wielkiego Postu. Czas „oczyszczenia i oświecenia”*, red. P. Kulbacki, Krościenko 2004, s. 10.

50 *Ibidem*, s. 9.

51 *Ibidem*, s. 13.

52 Por. J 9.

dości Twego światła, okazali się silnymi i nieulekłymi świadkami wiary”⁵³. Biblijne określenie „ojciec kłamstwa”⁵⁴ odnosi się tutaj do szatana, z którym uczestnicy formacji deuterokatechumenalnej toczą walkę. Ma ich umacniać Duch prawdy, towarzyszący w zmaganiach, których stawką byłoby życie w prawdzie lub kłamstwie (którego „ojcem”, czyli pewnym archetypem, jest szatan). Ostatecznie chodzi zatem o wolny wybór człowieka, w którym wspiera go łaska Boga. Jest ona na tyle silna, iż potrafi przeważać wpływ diabła – nie możemy zatem mówić tu o manichejskim dualizmie.

Okres deuterokatechumenatu – Triduum Paschalne

Szczytem całej formacji deuterokatechumenalnej rŚŻ jest Triduum Paschalne, przeżywane w formie rekolekcyjnej. Uczestnictwo w celebracjach liturgicznych uzupełnione jest „wspólnotową celebracją liturgii godzin w pełnym wymiarze, konferencjami wprowadzającymi do liturgii, adoracją i modlitewnym czuwaniem oraz obrzędami przygotowującymi bezpośrednio do odnowy chrztu”⁵⁵. Te dodatkowe obrzędy to celebracja o imieniu chrześcijańskim, obrzęd błogosławienia uszu i ust oraz obrzęd wyznania wiary⁵⁶. W czasie celebracji o imieniu chrześcijańskim odczytywany jest fragment *Apokalipsy św. Jana*: „Trzymaj co masz, by nikt twego wieńca nie zabrał!”⁵⁷. Ostrzeżenie przed ryzykiem utraty „tego, co otrzymałeś” przypomina o istniejącej wciąż możliwości grzechu – odrzucenia Boga – co jest, jak już wskazywałem, istotne dla postawy diabelskiej. W ten sposób przypomina się uczestnikom o tym, że możliwość zła nie została przekreślona ich dwuletnią formacją. Umocnieniem na drodze wierności Bogu ma być, w zgodzie z wielowiekową tradycją Kościoła, litania do wszystkich świętych, w czasie której prosi się o wybawienie „od zła wszelkiego, od grzechu każdego i od śmierci wiecznej”⁵⁸.

Okres mistagogii

Ostatni okres formacji podstawowej RŚŻ nie zawiera już szczególnych odniesień do demonów ani rytów egzorcyzmów. Podczas piętnastodniowej ONŻ III stopnia odbywają się jednak spotkania z różnymi środowiskami ukazującymi „żywy Kościół”,

53 *Celebracje na okres Wielkiego Postu*, s. 14.

54 J 8,44.

55 W. Kosmowski, *Triduum Paschalne - rekolekcje* [w:] *Triduum Paschalne*, red. I. Kucharska, W. Kosmowski, P. Kulbacki, Kraków 2010, s. 302.

56 Mają one charakter Liturgii Słowa, połączonej z dziękczynieniem za otrzymane imię i litaniami do świętych (obrzeżd o imieniu chrześcijańskim), błogosławieństwem uszu i ust znakiem krzyża oraz recytacją *Credo* wraz z krótkim wyznaniem wiary własnymi słowami.

57 Ap 3,11.

58 *Święte Triduum Paschalne*, Poznań 1999, s. 49.

mogą się więc także zdarzyć spotkania z egzorcystami opowiadającymi o swojej posłudze, choć jest to praktyka marginalna. Wskazuje to na konsekwentne akcentowanie osobistego nawrócenia i zmagania wewnętrznych człowieka kosztem nadzwyczajnych obrzędów i rytuałów.

Podsumowanie

Przeprowadzona analiza pokazuje, że w reprezentatywnej dla nauczania Kościoła po Soborze Watykańskim II formacji podstawowej Ruchu Światło-Życie temat zła, diabła i demonów, jak też praktyka egzorcyzmów (mniejszych) są obecne. Akcent kładziony jest jednak nie tyle na istnienie i działanie złego ducha lub duchów (choć się go nie neguje), ile na znaczenie misterium paschalnego Chrystusa, w którym pozwala uczestniczyć chrzest, oraz osobistych wyborów człowieka, przez które odpowiada on Bogu na jego miłość. Diaboliczne myślenie i działanie, polegające na odrzuceniu Boga i życiu w kłamstwie, są przedstawiane jako to, co niewoli człowieka i przynosi mu śmierć. Pomocą w zmaganiu mają być tak sakramenty, jak i praktyka namiotu spotkania (osobistej modlitwy Pismem Świętym) i celebracje zawierające egzorcyzmy, zaczerpnięte z liturgii Kościoła. Egzorcyzmy te są nie tyle wyrzucaniem złego ducha, co modlitwą o umocnienie uczestników formacji RŚŻ. Wydaje się to wynikać z przyjętych antropologii i soteriologii, w których większe znaczenie niż działanie sił nadprzyrodzonych ma wolny akt człowieka odpowiadającego na objawienie Boga, którego można przyjąć lub odrzucić. Właśnie to odrzucenie miałoby charakter diaboliczny. Podobnie w nauczaniu Kościoła bardziej akcentuje się pozytywne znaczenie wyboru Chrystusa, działania misterium Paschy przez sakramenty i postępowanie zgodnie z nauką Jezusa niż oddziaływanie szatana na człowieka. Nie oznacza to jednak porzucenia praktyki egzorcyzmów i rezygnacji z przekonania o tym, że zło nie pochodzi ani od Boga, ani z samego człowieka, ale pozostaje możliwością konieczną, aby człowiek mógł odpowiedzieć Bogu miłością.

Bibliografia

- Augustyn z Hippony, *O prawdziwej wierze, O wolnej woli* [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna et. al., Kraków 1999.
- Blachnicki F, Kucharska I, *10 kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Podręcznik*, Kraków 2009.
- Blachnicki F, *Oaza Nowego Życia I Stopnia*, Kraków 2009.

- Blachnicki F., *Oaza Nowego Życia II Stopnia*, Kraków 2008.
- Celebracje na okres Wielkiego Postu. Czas „oczyszczenia i oświecenia”*, Krościenko 2004.
- Derewenda R., *Dzieło wiary. Historia Ruchu Światło-Życie 1950–1985*, Kraków 2010.
- Flew A., Habermas G. R., *My pilgrimage from atheism to theism. A discussion between Antony Flew and Gary R. Habermas*, „Philosophia Christi” 2004, nr 6.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza pascha*, Lublin 1987.
- Hubaczek K., *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010.
- Kiernikowski Z., *Droga ku zanurzeniu*, Legnica 2016.
- Kuźmicz M., *Spotkać Pana*, „Wieczernik” 2018, nr 270.
- Meliton z Sardes, *Homilia paschalna* [on-line]: <http://breviarz.pl/indeksy/pokaz.php?id=6&nr=313> [12.03.2018].
- Mszał Oaz Rekolekcyjnych*, Krościenko 2002.
- Ostrowski M., Źródła, „Wieczernik” 2014, nr 198.
- Parsch P., *Rok liturgiczny*, t. 2, tłum. Z. Dąbrowska, Poznań 1956.
- Podręcznik nabożeństw Oazy Nowego Życia I, II i III stopnia*, Lublin 1997.
- Stourton E., *Prawda absolutna. Kościół Katolicki we współczesnym świecie*, tłum. A. Wosiek, Wrocław 2002.
- Święte Triduum Paschalne, Poznań 1999.
- Triduum Paschalne*, red. I. Kucharska, W. Kosmowski, P. Kulbacki, Kraków 2010.
- Wodarczyk A., *Diakonia Ruchu Światło-Życie na rzecz odnowy parafii* [on-line:] <http://katowice.oaza.pl/dfd/teczka/?q=content/referat-programowydiakonia-ruchu-%C5%9Bwiat%C5%82o-%C5%BCybie-na-rzecz-odnowy-parafii> [10.03.2018].

Streszczenie

Artykuł bada sposób nauczania o złu, diable i demonach w Kościele Katolickim po Soborze Watykańskim II na przykładzie Ruchu Światło-Życie (RŚŻ). Jest to wspólnota inspirowana Soborem i stawiająca sobie podobne do niego cele, mająca znaczne oddziaływanie, przynajmniej w Polsce. W formacji podstawowej RŚŻ, realizującej katechumenat pochrzcielny, istotne miejsce znajduje nauka o złu, pogłębiana na jej kolejnych etapach. W praktykach Ruchu wykorzystywane są też między innymi egzorcyzmy, rozumiane nie tyle jako rozkazy czy zaklęcia wypędzające złego ducha, co raczej jako prośba do Chrystusa o udzielenie potrzebnych łask na drodze przemiany.

Summary

Demons and Exorcisms in the Catholic Church After Vatican II Based on the Case Study of the Light-Life Movement

The article presents the teachings of the Catholic Church on subjects such as evil, demons, and the devil in the post-Vatican II Council times as exemplified by the Light-Life Movement (LLM). This influencing community has been inspired by the council and has the same goals.. Among Movement's practices, there are the exorcisms, understood not as a kind of an order for the devil or magical spells, but rather a supplication to Christ for his grace, which is required on the way of conversion from the diabolic style of thinking into seeing everything in God's perspective.

Michał Wróblewski

Uniwersytet Gdański

EGZORCYZMY W PISMACH KSIĘDZA ALEKSANDRA POSACKIEGO

Kwestia istnienia zła w świecie stworzonym przez dobrego Boga jest jednym z większych wyzwań dla człowieka wierzącego. Autorzy *Katechizmu Kościoła katolickiego* zauważają, że niktogo na świecie nie ominą doświadczenia cierpienia oraz zła moralnego, utożsamionego z grzechem. Grzech jest niezrozumiały, jeśli nie weźmie się pod uwagę możliwości istnienia więzi łączącej ze sobą Boga i człowieka – jest on bowiem zerwaniem tej więzi. Rzeczywistość grzechu, przede wszystkim pierwszego grzechu pierworodnego, możliwa jest do zrozumienia dzięki Objawieniu, którego rozwój wyjaśnia także rzeczywistość grzechu, wskazując na jego przyczyny oraz możliwość wyzwolenia się z niego. Przyczyną zaistnienia zła w świecie jest nieposłuszny anioł, zwany Szatanem bądź diabłem. Anioł ten początkowo był dobry, lecz na skutek swojej woli uczynił się złym, radykalnie odrzucając Boga, a także nakłaniając do grzechu pierwszych ludzi. Na skutek grzechu pierworodnego w ludziach zamarło zaufanie do Stwórcy oraz narosła skłonność do nadużywania wolności, czyli czynienia zła. *Katechizm* tłumaczy, że kuszenie pierwszych rodziców stanowi odbicie buntu upadłych aniołów, uzurpujących sobie prawo do boskości. Na skutek grzechu pierworodnego pojawiają się kolejne grzechy, które nie zaistniałyby, gdyby nie Szatan. Autorzy *Katechizmu* piszą:

Moc Szatana nie jest jednak nieskończona. Jest on tylko stworzeniem; jest mocny, ponieważ jest czystym duchem, ale jednak stworzeniem: nie może przeszkodzić w budowaniu Królestwa Bożego. Chociaż Szatan działa w świecie przez nienawiść do Boga i Jego Królestwa w Jezusie Chrystusie, a jego działanie powoduje wielkie szkody – natury duchowej, a pośrednio nawet natury fizycznej – dla każdego człowieka i dla społeczeństwa, działanie to jest dopuszczone przez Opatrzność Bożą, która z mocą i zarazem łagodnością kieruje historią człowieka i świata. Dopuszczenie przez Boga działania Szatana jest wielką tajemnicą, ale „wiemy, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra” (Rz 8,28)¹.

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012, s. 103.

Królestwo Boże budowane w założonym przez Jezusa Chrystusa Kościele prowadzi do zbawienia. Nad spójnością doktryny Kościoła pracują teologowie, wspierani przez filozofów chrześcijańskich. Jednym z działów teologii jest demonologia, natomiast najbardziej znanym obecnie polskim demonologiem jest jezuita ksiądz Aleksander Posacki.

Egzorcyzmy w sporze o sposób istnienia diabła

Celem pracy jest opisanie miejsca egzorcyzmów w pismach Posackiego. Jezuita co prawda nie jest egzorcystą, lecz wielokrotnie wspierał wiedzą teologią i filozoficzną powołanych do specyficznej służby kapłanów. Zakonnik jest doktorem filozofii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego na podstawie rozprawy na temat myśli Lwa Szestowa, który rozprawę habilitacyjną poświęcił teologii duchowości. Posacki jako filozof klasyczny nie podziela entuzjazmu związanego z rozwojem nowożytnej myśli filozoficznej, bazującej na krytycznym punkcie wyjścia, racjonalizującym w dużej mierze pojęcie ducha, przyczyniając się do zaprzestania mówienia o duchach. Znany jest też ze swej aktywności w świecie mediów: prowadzania w Radiu Watykańskim cyklu audycji zatytułowanych *Rozeznawanie niechrześcijańskich postaw*, bycia redaktorem naczelnym miesięcznika „Egzorcysta”, a także obecności w przedsięwzięciach redemptorysty Tadeusza Rydzyka (Radio Maryja, Telewizja Trwam, „Nasz Dziennik”).

Demonologia jest jednym z bardziej kontrowersyjnych działów teologii, dotyczącym – jak sama nazwa wskazuje – istnienia demonów, czyli istot nazwanych w *Katechizmie* „diabłem”, „szatanem” bądź „złym duchem”. Posacki zwraca uwagę na zależność demonologii teologicznej od demonologii filozoficznej:

Demonologia teologiczna jest zawsze przygotowywana przez demonologię filozoficzną. Aby mówić sensownie o demonach, trzeba najpierw rozstrzygnąć intelektualny problem dotyczący duchów. Demonologia teologiczna jakby tylko dookreśla ich charakter czy naturę. Chodzi tu o problem istnienia duchów jako bytów niematerialnych czy bezielesnych. Czy jest to fakt? Problem duchów należy do etnologii i historii idei (pierwotne powszechne doświadczenie, doświadczenie opętania jako Ur-Erlebniss). Należy też do filozofii racjonalistycznej, która może rozpatrywać istnienie bytów bezielesnych jako problemu ontologicznego na zasadzie pluralizmu ontologicznego (R. Ingarden). O ontologię tu bowiem chodzi. Demonologia to „historia zła”, rzeczywistości realnej i obiektywnej (M. Eliade), a nie historia obrazów zła, jako subiektywnego muzeum wyobraźni (A. Malreaux)²

Posacki zwraca uwagę na teologiczny spór pomiędzy symbolistami a realistami. Symboliści uważają, że Szatan i inne zbuntowane anioły są jedynie metaforami zła. Stanowią one wyobrażenie tego, kim staje się człowiek, jeśli decyduje się żyć bez Boga – czyniąc tym samym zło. Natomiast realisci uważają, że szatan i złe duchy rzeczywiście istnieją,

2 A. Posacki, *Problemy współczesnej demonologii* [w:] *Aniołowie i demony*, red. J. M. Popławski, Lublin 2007, s. 19.

ponosząc największą odpowiedzialność za istnienie zła w świecie. Spór pomiędzy symbolistami a realistami jest nietypowy, ponieważ jego rozstrzygnięcie nie może zostać ujęte w dogmat, stanowiący pozytywną prawdę wiary, przybliżającą do zbawienia. Wyjaśnienie Kongregacji Wiary z 1975 roku określa istnienie szatana i innych upadłych aniołów jako „fakt dogmatyczny”, bowiem w istnieniu upadłych aniołów trudno dopatrzeć się czegoś pozytywnego, aczkolwiek uznanie istnienia osobowego źródła zła domaga się pewnego rodzaju wiary. Posacki pisze, że

istnienie szatana i innych złych duchów nie jest zdogmatyzowane we właściwym, bezpośrednim sensie, bo właściwy dogmat jest darem Bożym i ma charakter zbawczy oraz twórczy; szatan nie ma tych właściwości pozytywnych; wierzymy zbawczo w Boga; a nie wierzymy (przynajmniej w tym samym sensie słowa «wierzyć») w szatana; niemniej istnienie szatana i innych demonów jest faktem dogmatycznym w sensie prostej informacji z objawienia oraz pewności poznania teologicznego³.

Skąd zatem wiadomo, że szatan rzeczywiście istnieje? Posacki w swoich pismach powołuje się na nauczanie ostatnich papieży: Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI, którzy w swoim nauczaniu podkreślali aktywność Szatana, wymierzoną nie tylko w Boga, lecz także w jego ukochane stworzenie, jakim jest człowiek. Według demonologii istnieją cztery diabelskie działania, których celem jest szkoderstwo człowieka. Jedno z nich jest zwyczajne, to kuszenie do złego, wystawiające na próbę jego dobrą wolę. Trzy pozostałe działania są nadzwyczajne. Są to: nawiedzenie, nękanie oraz opętanie. Nawiedzenie dotyczy miejsc i rzeczy, nękanie zaś polega na tworzeniu przez szatana dyspozycji do popełnienia określonego grzechu⁴, opętanie diabelskie polega na zawładnięciu ludzkiego ciała przez diabła. Trzeba przy tym stanowczo podkreślić, że katolicka demonologia wyklucza możliwość zawładnięcia duszą przez diabła. Opętanie diabelskie stanowi najbardziej spektakularne z szatańskich poczynań. Według Posackiego zjawisko opętania jest wytłumaczalne w ramach teologii, na co wskazuje jedna z papieskich wypowiedzi. Jan Paweł II twierdzi:

W pewnych wypadkach działalność złego ducha może posunąć się również do owdzielenia ciałem człowieka, wtedy mówimy o opętaniu (por. Mk 5,2-9). Nie zawsze jednak łatwo jest określić to co w tego rodzaju wypadkach jest wynikiem działania sił nadprzyrodzonych. Kościół nie popiera i nie może popierać tendencji do zbyt pochopnego przypisywania wielu faktom bezpośredniego działania demona. Zasadniczo nie może jednak zaprzeczyć temu, że szatan powodowany chęcią szkoderstwa i prowadzenia do zła może posunąć się do tego krańcowego przejawu swojej wyższości.

Posacki przy tym zdaje się dostrzegać apologetyczny sens tragedii, jaką jest opętanie ciała ludzkiego przez demona. Można powiedzieć, że według demonologa opętania

3 Idem, *Szatan* [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, t. 2, red. A. Posacki, Radom 2009, s. 302.

4 Por. T. Trębacz, *Szatan jako źródło zła - studium dogmatyczno-pastoralne*, Kraków 2008, s. 71-79.

5 Jan Paweł II, [cyt. za:] A. Posacki, *Opętanie* [w:] *Encyklopedia...*, s. 180.

pozwalają uzmysłwić sobie realny, a nie tylko symboliczny, sposób istnienia diabła. Autor *Encyklopedii zagrożeń duchowych* twierdzi, że opętania potwierdzają nauczanie Kościoła, zwracając uwagę na takie zagadnienia, jak powaga grzechu oraz realna możliwość utraty zbawienia. Analiza opętania pozwala natomiast zrozumieć sytuacje mniej skrajne, takie jak nękania czy obsesje – jeszcze częściej niż opętania traktowane jako zjawiska psychiczne czy paranormalne.

W takiej mierze jeszcze bardziej apologetyczne wydają się egzorcyzmy, które są sakramentaliami, a nie sakramentem. Moc sakramentów polega na bezpośrednim działaniu Boga. Z kolei moc sakramentaliów jest wynikiem kierowanej do Boga przez uprawnionych do tego członków Kościoła modlitwy. Można zatem powiedzieć, że skuteczność sakramentaliów jest dowodem na istnienie Kościoła jako instytucji partycypującej w świecie duchowym. Sakramenty pochodzą od samego Chrystusa, sakramentalia pochodzą od Kościoła. Skutkiem działania sakramentów jest łaska uświęcająca, a ich skuteczność zależna jest od prawomocności sprawowania. Ich liczba w odróżnieniu od sakramentaliów jest zamknięta i wynosi siedem. Skuteczność sakramentaliów zależna jest w dużej mierze od godności moralnej osób w nich uczestniczących. Dlatego w przypadku egzorcyzmu ważna jest postawa moralna i wiara zarówno egzorcysty, jak też osoby poddawanej egzorcyzmowi. Bezpośrednim celem egzorcyzmu nie jest bowiem łaska uświęcająca, lecz pomoc Boża w uwolnieniu ciała od szatana, dlatego egzorcyzm określany jest również mianem modlitwy o uwolnienie. Forma tej modlitwy jest rozkazująca (względem szatana) oraz błagalna (względem Boga). Egzorcysta uwalnia bowiem egzorcyzmowanego wolą Boga, a nie siłą swojej wiary, chociaż ta jest konieczna w celu wypędzenia diabła. Wiara egzorcysty jest warunkiem koniecznym, lecz nie jest warunkiem wystarczającym. Istnieją dwa rodzaje egzorcyzmów: wielki i mały. Egzorcyzmy wielki (zwany również większym) jest uroczysty i publiczny. Egzorcyzm mały (zwany również mniejszym) jest prosty i prywatny. Mały egzorcyzm zawarty jest chociażby podczas sakramentu chrztu świętego. Można też powiedzieć, że właściwie każdy sakrament pełni funkcję profilaktyczną przed kontaktem ze złym duchem. Posacki powołuje się przy tym na praktykę współczesnych egzorcystów, pokazujących nienawiść istot demonicznych względem Boga i jego Kościoła. Demonolog zauważa, że dwa podstawowe rytuały egzorcyzmów wyrastają z wcześniej praktyki egzorcystycznej obecnej w Kościele. Są to ustanowiony w XVII wieku rytuał rzymski oraz jego kontynuacja, jaką jest nowy rytuał z roku 1999. Oba rytuały podkreślają „awersję wobec sacrum” jako najważniejsze kryterium diagnostyczne, chociaż dostrzegają niezwykłość psychiczną (na przykład glossalia) oraz somatyczną (na przykład wielka siła fizyczna) osób opętanych.

Są to jednak sprawy, które próbuje również tłumaczyć parapsychologia, stanowiąca według Posackiego próbę unaukowania okultyzmu. Współcześni okultyści

chętnie powołują się na autorytet nauki zainteresowanej badaniem przejawów tajemnych mocy. Taką próbą naukowienia okultyzmu jest parapsychologia, starającą się badać zjawiska paranormalne metodami przyrodoznawstwa i psychologii. Działalności parapsychologów często sprzeciwiają się sceptycznie nastawieni naukowcy, zrzeszeni chociażby w Komitecie ds. Naukowego Badania Twierdzeń o Zjawiskach Paranormalnych, któremu zarzuca się scjentystyczny dogmatyzm, a także brak różnicowania na sceptycyzm metodologiczny oraz sceptycyzm ontologiczny – ten ostatni jest według autora *Encyklopedii zagrożeń duchowych* nieuprawnionym redukcjonizmem. Podobny, nieuprawniony redukcjonizm, zdaje się on zarzucać parapsychologom dogmatyzm antropocentryczny, hołdujący hipotezie animistycznej. Hipoteza ta zakłada istnienie ukrytego potencjału ludzkiego wnętrza (umysłu, mózgu, duszy), tłumaczącej występowanie paranormalnych zdolności⁶.

Okultyzm najczęstszą przyczyną opętania

Posacki wielokrotnie wypowiada jako duszpasterz ostrzegający wiernych przed licznymi zagrożeniami duchowymi, głównie neopogaństwem, okultyzmem i satanizmem. O ile antychrześcijański charakter neopogaństwa i satanizmu wydaje się oczywisty, to takowy charakter okultyzmu, określanego przez egzorcystów mianem „religii szatana”, wymaga komentarza. Neopogaństwo, satanizm i okultyzm wyróżniają się połączeniem antropolatrii z demonolatrią⁷. Demonolog zauważa, że najczęściej ofiarą opętania padają osoby na skutek notorycznego popełniania grzechów ciężkich. Najgroźniejsze wydają się być pod tym względem grzechy wymierzone przeciwko pierwszemu przykazaniu. W kontekście Starego Testamentu złamanie pierwszego przykazania oznacza kult kogoś bądź czegoś innego niż Bóg, wskazując na bałwochwalstwo (idolatrię) – wiarę w bogów wyznawanych przez inne ludy niż naród wybrany. Z kolei Kościół katolicki za złamanie pierwszego przykazania uważa zabobon (bałwochwalstwo, wróżbiarstwo i magia) oraz bezbożność (ateizm, agnostycyzm). Pierwsze przykazanie w katolicyzmie potępia politeizm oraz wszelkie formy wróżbiarstwa, magii oraz czarów⁸.

Chodzi tu o praktykowanie zarówno aktywnie, jak i biernie – na przykład wróżbita i jego klient. Okultyzm zakłada bowiem możliwość manipulacji światem sakralnym. Warto dodać, że do opętania może również dojść niejako bez specjalnej przewiny, na przykład kiedy pada się ofiarą czarów. Jednak istotą okultyzmu jest grzech bałwochwalstwa, stanowiący w gruncie rzeczy powtórzenie grzechu pierw-

6 Por. A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe*, Radom 2009, s. 53–60.

7 Por. idem, *Inwazja neopogaństwa*, Kraków 2012, s. 5.

8 Por. *Katechizm...*, s. 495–496.

szych ludzi, decydujących się na spożycie owocu wiedzy dobra i zła w rajskim ogrodzie⁹. Pokusa stania się takim jak Bóg oraz iluzja osiągnięcia samozbawienia stanowi o dwóch aspektach idolatrii: antropolatrii i demonolatrii. Okultyzm jawi się bowiem jako możliwość zdobycia przez człowieka nadzwyczajnej wiedzy i mocy, a co za tym idzie – autodeifikacji. Zdobycie tejsze wiedzy i władzy zakłada istnienie ukrytych sił natury czy kosmosu, poznawanych na drodze poznania intuicyjno-analogicznego (symbolicznego), a nie poznania racjonalno-analitycznego, jak to się dzieje w nauce. Antropolatria okultyzmu prowadzi w ten sposób do demonolatrii, ponieważ poznanie symboliczne niechybnie wiąże się z odkrywaniem rzeczywistości ducha oraz nawiązaniem kontaktu z istotami duchowymi. Charakter tychże istot nie jest dobry, lecz zły, gdyż niejednokrotnie prowadzi do fałszywej mistyki – niezgodnej z doktryną katolicką – jako jednej z najbardziej subtelnych pokus.

Posacki rozróżnia między inicjacją (chrześcijańską bądź przeczuwającą chrześcijaństwo) a kontrinicjacją, negującą istnienie chrześcijaństwa lub reprezentowane przez nie wartości. Posacki pisze:

To inicjacja chrzcielna i jej paradygmat przynależności/oddzielenia winna być wzorcowa dla innych rodzajów inicjacji, które partycypują w tym modelu w sposób mniej lub bardziej cząstkowy, gdzie czasami chodzi o zwykłą kontrinicjację, będącą oddzieleniem od zbawienia, a włączeniem w jakiś świat ciemności i zła (*mysterium iniquitatis*). Parafrazując René Guénona, współtwórcę tradycjonalizmu integralnego, można mówić o „Transcendencji Sakralnej” czy też „Świętej Tajemnicy”, w horyzoncie której realizuje się prawdziwa inicjacja i oparta na niej ciągłość świata symbolicznego. Profanacja, bluźnierstwo czy idolatria to horyzont kontrinicjacji, w jakiej najczęściej świat symboli duchowych, prawdziwie wiecznych, jest bluźnierczo przedefiniowany i zredukowany; tradycja kontrinicjacyjna jak pasożyt żywi się tym, co prawdziwe, przedefiniowując i niszcząc symbolikę duchową odsyłającą do inicjacji prawdziwej¹⁰.

Według demonologa, okultyzm składa się z czterech podstawowych form: spirytyzmu, magii, wróżbiarstwa oraz medycyny okultystycznej, zwanej również medycyną alternatywną¹¹. Najważniejszą formą okultyzmu jest spirytyzm – obecny w pozostałych wyżej wymienionych formach okultyzmu. W *Katechizmie* spirytyzm pojęty jako kontaktowanie się z duchami zmarłych jest surowo zabroniony, zwłaszcza w przypadkach inicjowanych przez człowieka. Nie są przy tym tu istotne sposoby komunikowania się z duchami, zmieniające się pod wpływem postępu technicznego, co ma miejsce w tak zwanej transkomunikacji. Istota zakazu, według Posackiego, polega na tym, że spirytyzm umożliwia kontaktowanie się ze złymi duchami. Poza grzechem idolatrii osoba kontaktująca się z duchami naraża się także na opętanie. Podstawą spirytyzmu jest mediumizm, wskazujący na tak zwane odmienne stany świadomości,

9 Por. A. Posacki, *Psychologia a New Age*, Gdańsk 2007, s. 22.

10 Idem, *Inicjacja*, [w:] *Encyklopedia...*, s. 320.

11 Idem, *Ezoteryzm i okultyzm...*, s. 217.

scharakteryzowane jako rodzaj transu. Trans podważa ludzkie sumienie, polegające na aktywności rozumu i wolnej woli, czyni człowieka biernym. Trans jest również niebezpieczny, ponieważ otwiera na rzeczywistość demoniczną, a jego skutkiem może być między innymi opętanie. Demonolog stwierdza:

Mediumiczna pasywność sprzyja otwarciu wrót świadomości, zniszczeniu ustanowionych przez Boga granic osobowości i destrukcji integralności osoby ludzkiej. Mediumizm nie jest darem duchowym, lecz źródłem udręki. Gdy jest „rozgrzeszony” lub potraktowany jako dar Boży, może doprowadzić do opętania lub innych zniewoleń demonicznych¹².

Posacki powtarza za dokumentem watykańskim na temat New Age, że podstawą okultyzmu jest pragnienie mocy i marzenie o staniu się boskim, co najbardziej ekstremalnie uwidacznia satanizm¹³. Kult Szatana uwidacznia się w podpisaniu paktu z diabłem. Zawarcie tego paktu motywowane jest najczęściej egoizmem. Dlatego też można określać okultyzm mianem religii egoizmu metafizycznego, uzurpującego sobie prawo do samozbawienia. Sprowadzając owe rozróżnienie na płaszczyznę psychologiczną, można powiedzieć, że religia wraz z prawdziwą mistyką z nią związaną, polega na oczyszczaniu osobowości z egoizmu. Natomiast jej przeciwieństwo prowadzi do rozbudzania i poszerzania ego, również przeświadczonego o możliwości samozbawienia. Jeśli zaś samozbawienie jest możliwe, to tym bardziej możliwe jest uwolnienie się od duchów nieczystych, określane niekiedy również mianem egzorcyzmu. Nie jest to jednak egzorcyzm prawdziwy. Posacki pisze:

nie jest więc techniką ani praktyką, której można się zwyczajnie wyuczyć (i na przykład zarabiać w ten sposób), gdyż dokonuje się tylko i wyłącznie mocą samego Boga i siłą Jego łaski, będąc rodzajem cudu. Dlatego ważne jest rozróżnienie egzorcyzmów prawdziwych od fałszywych, na przykład pogańskich egzorcyzmów, które są służalcze i zwykle są ukrytą wymianą interesów z duchami (gdzie może chodzić nawet o pakt z szatanem). Egzorcyzm nie jest też wypędzeniem duchów zmarłych czy eliminacją energii negatywnych, jak to sugerują spirytyści, parapsychologowie czy okultyści. W tradycjach niechrześcijańskich czarownicy (szamani), jako pośrednicy między rzeczywistością duchową a realnym światem ludzkim, mają rzekomo taki wpływ na duchy (duchy natury, duchy zmarłych), by czynić coś w rodzaju egzorcyzmów. Służą one jedynie przywróceniu równowagi w życiu społecznym, nie mają zaś znaczenia eschatologicznego. Wiążą się bardziej z uzdrowieniem niż ze zbawieniem¹⁴.

Diabeł bowiem zagraża nie tyle zdrowiu psychicznemu, ile duszy i jej zbawieniu. Opętania jednak są również przedmiotem zainteresowania psychologów i psychiatrów, z którymi Posacki również często polemizuje.

12 Idem, *Kuszenie dotyczy każdego*, Radom 2012, s. 49.

13 Idem, *Ezoteryzm i okultyzm...*, s. 216.

14 Idem, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005, s. 77–78.

Demonolog kontra psychologowie

Ów krytycyzm wynika z co najmniej trzech względów. Po pierwsze, nurty współczesnej myśli psychologicznej nie uwzględniają w dostateczny sposób czynników duchowych. I nie chodzi tu bynajmniej jedynie o marginalizację psychologii religii czy też psychologii duchowości. Psychologia i psychiatria starają się opętania jedynie leczyć, co spowodowane jest przez jej nieuprawniony, zdaniem Posackiego, redukcjonizm ontologiczny, wynikający z tak zwanej ideologii oświecenia. Ideologia oświecenia bazuje – w jego opinii – na trzech błędnych założeniach: wykluczającym duchowość materializmie, zaprzeczającym istnieniu transcendencji immanentyzmie i negującym nadprzyrodzony wymiar rzeczywistości naturalizmie. Jezuita zwraca uwagę, iż istnieje niebezpieczeństwo relatywizacji problematyki opętania, różnie definiowanego ze względu na kontekst światopoglądowy. Posacki twierdzi, że opętanie traktowane jest redukcjonistycznie jako zespół chorobowy, klasyfikowany jako tak zwany zespół dysocjacyjny, określanej dawniej jako „zespoły konwersyjne lub histeryczne”. Objawami są: częściowa lub całkowita utrata prawidłowej integracji między wspomnieniami, poczuciem własnej tożsamości, bezpośrednimi wrażeniami oraz kontroli dowolnych ruchów ciała. Według ustaleń współczesnej psychiatrii, należy tu zaliczyć te stany transu, które występują poza akceptowanymi w danej kulturze sytuacjami religijnymi czy obyczajowymi (ICD 10). Posacki krytykuje powyższą definicję zarówno za to, że psychopatologizuje, jak też unormalnia opętania. Jednak najbardziej nie godzi się on na wykluczenie możliwości istnienia ich sprawcy, czyli szatana. Zwłaszcza niepokoją go nurty myśli psychologicznej odwołujące się do koncepcji nieświadomości, postrzegające świat duchowy w kategoriach projekcji, zamykające się na Objawienie. Jezuita pisze:

Chrześcijańska tradycja religijna i dogmatyczna, wsparta nieredukcyjną (otwartą na transcendencję) antropologią definiuje dziś temat duchowości. Dlatego nawet mówiąc o duchowości chrześcijańskiej, należy uwzględnić współczesne pomieszanie pojęć na linii „duchowość–psychologia”, która jest kontynuacją sporu: „natura–łaska, Emocje z łatwością mylone są z duchowością [...]”. Ten błąd objawił się w kontekście gnostyckiego błędu odrzucenia teologii grzechu-krzyża-odkupienia. Bez „teologii krzyża” trudno zrozumieć sens „cierpienia ekspiacyjnego” czy oczyszczających «prób mistycznych». Psychologia zna „cierpienie choroby” czy „cierpienie rozwoju”, ale nie rozumie „cierpienia ekspiacji”¹⁵.

Po drugie, owe nieuwzględnianie rzeczywistości duchowej może prowadzić do katastrofalnych skutków. Posacki kilkakrotnie w swoich pismach wraca do głośnej sprawy Anneliese Michel, zmarłej podczas egzorcyzmów w roku 1976. Według niego za jej śmierć niesprawiedliwie oskarżono dwóch egzorcystów oraz rodziców opętanej studentki pedagogiki. Postawiono im nie tylko zarzut nieudzielenia pomocy medycznej, lecz również zanegowano fakt istnienia opętania demonicznego. Owa negacja jest

15 Idem, *Psychologia...*, s. 9.

według jezuity bezprawna, chociażby ze względu na odmienną opinię w tej sprawie demonologa i egzorcysty Adolfa Rodewyka oraz antropolożki Felicitas D. Goodman, która wykazała, że w przypadku Michel chodzi o przypadek transu religijnego, a nie chorobę psychiczną. Posacki jest przekonany, że bezpośrednią przyczyną zgonu egzorcyzmowanej kobiety było zatrucie lekami psychotropowymi. Faktem jest, że sprawa przyczyniła się do nieufności wobec egzorcyzmów, a nawet zakazu ich praktykowania w Niemczech. Zastąpiono je terapią medyczną i psychologiczną. Zwłaszcza ta druga budzi zastrzeżenia demonologa.

Po trzecie, w opinii Posackiego praktyki terapeutyczne często stanowią neospirytystyczne zabiegi kontrnicyjacyjne, stanowiące w gruncie rzeczy zakamuflowane praktyki okultystyczne (satanistyczne). Dzieje się tak zwłaszcza w terapiach wykorzystujących doświadczenia transowe i mediumiczne, zbliżając je tym samym do praktyk kontrnicyjacyjnych. Poza tym demonolog zauważa, że psychologizacja religii sprzęgnięta jest z sakralizacją psychologii. Skoro bowiem psychologizowanie religii poniża ją, to jednocześnie wywyższa psychologię. Demonolog posuwa się nawet do stwierdzenia, że psychologia stała się religią współczesności, przybierając formę selfizmu, czyli poglądu, głoszącego, że ludzkie „ja” jest pełne nieskończonych możliwości. Dlatego Posacki kwestionuje rzekomą neutralność światopoglądową praktyk terapeutycznych, wychodząc z założenia, że neutralność światopoglądowa nie jest możliwa, ponieważ wszystkie nasze czyny mogą prowadzić do Boga, lecz również od niego oddalać. Praktyki terapeutyczne często okazują się manipulacją zbywająca świadomość moralną na rzecz świadomości psychologicznej, co skutkuje eliminacją sumienia oraz fałszywym kultem sukcesu. Psychologiczna manipulacja skorelowana jest niejednokrotnie z tak zwaną ideologią wszechmocnego mózgu, utożsamiającego ducha z aktywnością prawej półkuli mózgowej, określanym przez niego mianem „duchowego materializmu”. Demonolog postrzega psychologię przede wszystkim jako konkurentkę religii, zmieniającą praktyki życiowe ludzi oraz sposób opisywania rzeczywistości. Psychologiczny opis rzeczywistości wyklucza istnienie świata duchowego, a co za tym idzie możliwość opętania. Natomiast praktyki terapeutyczne wykluczają egzorcyzmy. Terapia dąży bowiem do przepracowania zła i jego asymilacji. Egzorcyzmy polegają na wyrzuceniu zła, z którym lepiej nie mieć żadnej styczności. Dlatego też lepiej zła nie poznawać, lecz praktykować rozeznanie duchowe, zwracając uwagę w stronę dobra. Poznawanie i przepracowywanie zła często służy bowiem jedynie wzmocnieniu ego.

Egzorcyzmy gwarantem spójności?

Posacki daje się przede wszystkim poznać jako znawca różnych form niechrześcijańskiej duchowości, odnoszących się w mniej lub bardziej jednoznaczny sposób do

okultyzmu, ocenianego przez teologię jako satanizm. Pisma teologa można traktować jako wyraz współczesnej apologetyki, w której paradoksalne istnienie szatana jako „anty-osoby” staje się niejako gwarantem spójności katolickiej wiary. Może to budzić skojarzenia z dualizmem. Posacki jednak odróżnia dualizm ontologiczny od dualizmu wartości, twierdząc przy tym, że to istota sporu na przeciwstawieniu ducha i materii czy też duszy i ciała. Prawdziwym kryterium jest wybór pomiędzy prowadzącym do Boga dobrem, a odwodzącym od niego złem. Dlatego oprócz dobrej duchowości, przejawiającej się przede wszystkim w Kościele katolickim, a także w innych religiach, które Posacki określa mianem prawdziwych, wyróżniona zostaje przez niego zła duchowość. Owa zła duchowość jest pojmowana przez niego jako antychrześcijańska w swej istocie antytradycyjna. Jej twórcą nie jest bynajmniej człowiek, lecz diabeł. Postać spajająca chrześcijańską wiarę, tłumaczącą bowiem wiernym, do czego zbawienie jest im w ogóle potrzebne. Przedsmakiem zbawienia wydaje się uwolnienie ciała z władzy złego ducha. Egzorcyzmy zatem sprawiają, że także pisma Posackiego skoncentrowane na walce ze złem zdają się bardziej spójne. Walka ze złem nie zawsze oznacza czynienia dobra, grożąc gnostycznym w swej istocie procederem poznawania zła.

Bibliografia

- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2012.
- Posacki A., *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005.
- Posacki A., *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe*, Radom 2009.
- Posacki A., *Glosolalia* [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, t. 1, red. A. Posacki, Radom 2009.
- Posacki A., *Inicjacja* [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, t. 1, red. A. Posacki, Radom 2009.
- Posacki A., *Inwazja neopogaństwa*, Kraków 2012.
- Posacki A., *Kuszenie dotyczy każdego*, Radom 2012.
- Posacki A., *Okultyzm* [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, t. 1, red. A. Posacki, Radom 2009.
- Posacki A., *Opętanie* [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, t. 1, red. A. Posacki, Radom 2009.
- Posacki A., *Problemy współczesnej demonologii* [w:] *Aniołowie i demony*, red. J. M. Popławski, Lublin 2007.
- Posacki A., *Psychologia a New Age*, Gdańsk 2005.

Posacki A., *Szatan* [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, t. 1, red. A. Posacki, Radom 2009.

Posacki A., *Wprowadzenie do wydania polskiego* [w:] F. D. Goldman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, Gdańsk 2005.

Trębacz T., *Szatan jako źródło zła. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Kraków 2008.

Streszczenie

Ksiądz Aleksander Posacki jest najbardziej znanym w Polsce demonologiem. Demonologia katolicka zakłada istnienie bytu osobowego, zwanego szatanem, stanowiącego przyczynę istnienia zła. Szatan, dążąc do zniszczenia człowieka, potrafi również opętać jego ciało. Dla Posackiego zjawisko opętania nie jest jedynie chorobą psychiczną, lecz wydarzeniem, uzmysławiającym realne – nie tylko symboliczne – istnienie szatana. Stąd jego „apologetyczny” charakter. Podobnie jak apologetyczny charakter posiadają egzorcyzmy, stanowiące jeden z sakramentaliów, pozwalających dostrzec święty charakter Kościoła katolickiego. Posacki poza tym dostrzega związek między praktykowaniem okultyzmu a możliwością opętania, wypowiadając się krytycznie na temat psychologii, negującej apriorycznie możliwość realnego istnienia szatana.

Summary

Exorcisms in the Writings of Father Aleksander Posacki

Father Aleksander Posacki is the best-known demonologist in Poland. Catholic demonology assumes the existence of a personal being called Satan, who is the primary reason for the existence of evil. Satan, striving to destroy the man, can also possess his body. For Posacki, the phenomenon of possession is not only a mental illness but an event that makes us realize real – not only symbolic – existence of Satan. That is why for Posacki the act of possession has an “apologetic” character. Similarly, the apologetic character can be found in the context of exorcisms, one of the sacramentals. They help to understand the holy character of the Catholic Church. Posacki also sees the connection between practicing occultism and possibility to be possessed by evil forces. According to that, he is speaking critically about psychology, as it often denies the possibility to recognize the existence of Satan.