

Magia

2/2022 nr 49



ISSN: 1898-5947



МАСКА

 **maska**
magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy

49 (2/2022)

magia

Kraków 2022

**„Maska” nr 49 (2/2022)
Kraków 2022**

ISSN: 1898-5947

Nakład: 100 egzemplarzy
Egzemplarz bezpłatny

„Maska” jest recenzowanym czasopismem naukowym. Zgodnie z wymogami MNIĘ pełna lista recenzentów artykułów w danym roku jest dostępna na stronie: www.maska.psc.uj.edu.pl/maska/listy-recenzentow.

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).

Pełne teksty oraz streszczenia opublikowanych prac są dostępne online w międzynarodowej bazie danych The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (cejsh.icm.edu.pl).

Adres redakcji

ul. Grodzka 52
11 piętro, s. 102
31-044 Kraków
redakcja.maska@gmail.com
www.maska.psc.uj.edu.pl

Publikacja finansowana przez



RADA KÓŁ NAUKOWYCH
UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

Druk

AT Wydawnictwo
www.atwydawnictwo.pl



Redaktor naczelna

Alicja Trubas

Redaktor prowadzący

Adam Woźniak

Zespół redakcyjny

Danuta Jędrusiak
Adam Zarzycki
Alicja Trubas
Kinga Budzyńska
Jan Borowski
Miłosz Dudek
Kamila Włoch
Dominik Nowakowski
Weronika Zielińska
Aleksandra Nowak
Agnieszka Urbańczyk
Paulina Brzozowska
Karolina Tomaszek
Anna Spiechowicz
Agnieszka Wójcik
Tomasz Bocheński

Redakcja językowa

Alicja Trubas
Julia Miązek
Paulina Brzozowska
Patrycja Krakowińska
Weronika Kula
Aleksandra Kuś
Daria Nowak
Karolina Tomaszek

Redakcja tekstów obcojęzycznych

Kinga Budzyńska
Alicja Trubas

Redakcja techniczna

Liliana Barszczewska
Alicja Trubas
Dominik Nowakowski

Skład i łamanie

Izabela Pisarek

Okładka

Weronika Kula

Spis treści

Wstęp	5
Marcel Werbik	7
Siddhi na dworze cesarskim Chin	
Sonia Piechowicz-Wasilewska	19
Magiczna broń w <i>Mahabharacie</i> , czyli jak Ardżuna pozyskał broń od niebian	
Kacper Palonek-Kozdęba	33
#WitchTok vs. Putin. Witchcraft Activism on the Internet in the Context of Russian Invasion of Ukraine	
Małgorzata Samela	49
Wiedźmin, pogromca – o wykorzystaniu fantastycznych stworzeń z japońskiego folkloru w mandze <i>The Witcher: Ronin</i>	
Aleksandra Stawiarska	63
Przeklęta profesja, czyli procesy o czary a historia prawa w Polsce	
Anna Nowak	77
<i>Kotodama</i> – magia słowa w kulturze japońskiej	
Iwona Miedzińska, Aleksandra Dulat	89
Turystyka ezoteryczna – podróże do miejsc mocy	
Katarzyna Kuźniarowska	103
Miotła jako element magiczny w kulturze Japonii	
varia	
Michał Spurgiasz	117
Nyarlatothep – trickster Lovecraftowski. Próba analizy mitograficznej	
Anna Spiechowicz	137
Powrócić do Słowa. Troska o Kościół w twórczości Jacka Kaczmarskiego	

Table of contents

Marcel Werbik	7
Siddhi at the Imperial Court of China	
Sonia Piechowicz-Wasilewska	19
Magic weapon in <i>Mahabharata</i> – how Ardzuna obtained weapons from deities	
Kacper Palonek-Kozdęba	33
#WitchTok kontra Putin. Czarostwo aktywistyczne w internecie w kontekście inwazji Rosji na Ukrainę	
Małgorzata Samela	49
Witcher, the slayer of yōkai. A word about the usage of fantastical creatures from the Japanese folklore in <i>The Witcher: Ronin manga</i>	
Aleksandra Stawiarska	63
Cursed profession or witchcraft trials and legal history in Poland	
Anna Nowak	77
<i>Kotodama</i> – word magic in Japanese culture	
Iwona Miedzińska, Aleksandra Dula	89
Esoteric tourism - travel to places of power	
Katarzyna Kuźniarowska	103
A broom as a magical element in Japanese culture	
varia	
Michał Spurgiasz	117
Nyarlatótep – the Lovecraftian Trickster. An attempt at a mythographic analysis	
Anna Spiechowicz	137
To Return to the Word. Concern for the Church in the Works of Jacek Kaczmarski	

Wstęp

Czytelnicy,

inspiracją dla niniejszego wydania stanowiła dla Nas konferencja naukowa, zorganizowana przez Koło Naukowe Porównawczych Studiów Cywilizacji uj. Odbyla się w maju bieżącego roku w murach Collegium Broscianum, będąc zarazem pierwszym tak dużym stacjonarnym wydarzeniem, jakie miało miejsce w tak zwanej post-pandemicznej rzeczywistości. Jej pełna nazwa brzmiała Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Magia i czarostwo w kulturach świata” i choć przez długi czas jej sukces jawił się Nam, Organizatorom, niepewnie, ostatecznie zainteresowanie nią przerosło Nasze najśmielsze oczekiwania, za co jesteśmy niezmiernie wdzięczni wszystkim Prelegentom, Odbiorcom i Osobom, które były zaangażowane w pomoc przy wydarzeniu.

Czterdziesty dziewiąty tom MASKI otrzymał tytuł „Magia” z myślą zarówno o Prelegentach konferencji, jak i o wszystkich tych, którzy dany temat zgłębiają. Konferencja bowiem pokazała Nam, że choć zagadnienia związane z magią cieszą się ogromnym zainteresowaniem od wieków, wciąż istnieje niezliczona ilość problemów, które czekają, by wzięto je na badawczy warsztat. Utwierdziliśmy się w tym przekonaniu, otrzymując kolejne zróżnicowane propozycje od Autorów, którzy nadesłali swoje teksty do niniejszego numeru.

Również sam fakt, że nie jest to pierwsze wydanie MASKI zatytułowane „Magia” zdaje się potwierdzać, że ten temat jest trudny, a może wręcz niemożliwy, do wyczerpania. Poprzedni tom ukazał się w roku 2017 (nr 33) i również wtedy cieszył się niemałym zainteresowaniem wśród Odbiorców i Autorów. Dlatego też i tym razem z przyjemnością składamy w ręce Naszych Czytelników „Magię” w nowej odsłonie.

Alicja Trubas

Marcel Werbik

Siddhi na dworze cesarskim Chin

Instytut Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wprowadzenie

Poniższa praca jest poświęcona zagadnieniu powiązań buddyjskich mocy siddhi z polityką dworu cesarskiego Chin okresu dynastii Tang. Dotyczy ona przede wszystkim obszaru chińskiego buddyzmu ezoterycznego (*mìzōng* 密宗) ze szczególnym uwzględnieniem działalności Amoghawadźry – postaci o wielkim wpływie zarówno na rozwój chińskiego buddyzmu ezoterycznego, jak i zacieśnienie jego relacji z dworem Tangów. Moce siddhi – będąc dziedzictwem wielu ruchów religijnych z obszaru religii dharmicznych – zajmowały szczególnie ważne miejsce w chińskim buddyzmie ezoterycznym. W artykule najpierw przedstawiono podstawowe zagadnienia terminologiczne związane z tematem pracy (w tym także problematyczność użycia słowa „magia” w kontekście buddyjskiego siddhi). Następnie opisano tło historyczne chińskiego buddyzmu ezoterycznego i najważniejszych faktów biograficznych z życia tak zwanych Trzech Mahasattwów okresu Kaiyuan (*Kāiyuán sān dàshì* 開元三大士): Śubhakarasińhy, Wadźrabodhiego i Amoghawadźry, którzy odegrali kluczową rolę w rozwoju tej tradycji buddyzmu w Chinach. W dalszej części docieka się tego, na czym dokładnie polegały związki buddyjskiego siddhi z dworem cesarskim Tangów oraz jak mogło to być interpretowane przez niebuddyjskich i buddyjskich aktorów społecznych. Zakończenie pracy podsumowuje okres najsilniejszej elitaryzacji chińskiego buddyzmu ezoterycznego i analogicznie docieka o potencjalnych powodach jej kresu.

Kwestie terminologiczne

Na początku należy jednak omówić podstawowe kwestie terminologiczne. „Chiński buddyzm ezoteryczny” odnosi się do szczególnego rodzaju wschodnioazjatyckiego

buddyzmu mahajany, w którym wykorzystuje się szereg praktyk o podłożu tantrycznym. Oprócz nazwy *mijiao* (dosłownie „nauka ezoteryczna” – *mijiao* 密教) nazywa się też go czasem mianem *tangmi* (tángmì 唐密) – „[nauka] ezoteryczna dynastii Tang” czy *hanmi* (hànmì 漢密) – „[nauka] ezoteryczna [Chińczyków] Han”¹. W rzeczywistości granica między tradycjami ezoterycznymi a nieezoterycznymi jest bardzo rozmyta. W wielu przypadkach można mówić bardziej o całym spektrum buddyzmu ezoterycznego, ponieważ charakterystyczne praktyki ezoteryczne przenikały na przykład do praktyk buddyzmu huayan i faxiang². Co więcej, „buddyzm ezoteryczny” w I tysiącleciu naszej ery w Chinach nie był terminem taksonomicznym, a raczej sposobem opiewania zalet mahajany nad hinajaną; samej opozycji ezoteryczność–egzoteryczność używano jako środka retorycznego mającego udowodnić wyższość jednych praktyk nad drugimi (praktyki ezoteryczne były tymi nadrzędnymi względem praktyk egzoterycznych). Niemniej jednak opozycja mahajany ezoterycznej i egzoterycznej w tym wymiarze nie była innowacją chińską, lecz pojawiła się już u Nagardżuny³. Można więc powiedzieć, że buddyjska ezoteryczność występuje w trzech kontekstach:

1. Buddyzm ezoteryczny jako tradycja buddyjska związana z działalnością Trzech Mahasattwów (to jest Śubhakarasinhy, Wadźrabodhię i Amoghawadźry).
2. Buddyzm ezoteryczny jako spektrum praktyk ezoterycznych w odłamach buddyzmu tradycyjnie niepostrzeganych za ezoteryczne.
3. Buddyzm ezoteryczny jako środek retoryczny.

Z kolei *siddhi* w sanskrycie to dosłownie „osiągnięcie” (tłumaczenie semantyczne: *chéngjiù* 成就; tłumaczenie fonetyczne *xīdì* 悉地), w którego przypadku za pomocą praktyki buddyjskiej osiągnane są różne moce specjalne, takie jak latanie, zmiana pogody czy różnego rodzaju czynności apotropaiczne i lecznicze⁴. Warto nadmienić, że moce *siddhi* nie występują wyłącznie w buddyzmie, ale są szerszym tantrycznym dziedzictwem różnych religii dharmicznych⁵.

1 Istnieją również inne określenia na ten rodzaj buddyzmu (np. mantrajana, joga, buddyzm tantryczny), które mniej lub bardziej są tożsame, ale mają inaczej rozłożone akcenty semantyczne, przez co spotykają się z różnym odbiorem w dyskursie akademickim.

2 H. Sørensen, *On Esoteric Buddhism in China: A Working Definition* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Ch. Orzech, H. Sørensen, R. Payne, Leiden 2011, ss. 166–167.

3 R. D. McBride II, *Is there really “Esoteric” Buddhism?*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 2004, t. 27, no 2, ss. 334–335.

4 Określane mianem *abhijñā* (sn. *abhijñā*, ch. *shéntōng* 神通), wśród których wymienia się m.in. Sześć Nadnaturalnych Mocy (*liùtōng* 六通). Są to: różne moce magiczne (np. latanie i chodzenie po wodzie), „boski słuch”, telepatia, pamiętanie poprzednich wcieleń, „boski wzrok” i usuwanie mentalnych zanieczyszczeń.

5 Religie dharmiczne – zbiorcza nazwa na religie pochodzenia indyjskiego odwołujące się do konceptu *dharma* (m.in. buddyzm, dżinizm i hinduizm).

Siddhi a magia

Czy siddhi można określić mianem magii? Oba terminy obarczone są innymi konotacjami. Magia jest rzecz jasna terminem znacznie szerszym, aplikowanym w wielu różnych kontekstach i w odniesieniu do wielu różnych tradycji, podczas gdy siddhi – jak już zostało powiedziane – dotyczy wyłącznie sfery religii dharmicznych. Z drugiej strony magia może niekiedy przyjmować negatywne konotacje, tak jak w przypadku dualistycznej opozycji magii czarnej i białej. Buddyjskie siddhi natomiast nie jest związane z walką dobra ze złem w zachodnim rozumieniu tej opozycji, co wiąże się z podstawową strukturą doktrynalną buddyzmu, według której przyczyną zła nie jest zło samo w sobie, lecz niewiedza⁶. Nie można też w jego przypadku mówić o podziale na „czarne siddhi” i „białe siddhi” – to jednoznacznie pozytywna moc uzyskiwana w wyniku zaawansowanej praktyki duchowej, która – w zgodzie z mahajanistycznym ideałem bodhisattwy⁷ – z zasady ma za pomocą siddhi pomagać wszystkim żyjącym istotom. Słowo „magia” jest jeszcze bardziej problematyczne na gruncie chińskim, na którym tłumaczenia tego konceptu albo nie brzmią rodzimie⁸, albo odnoszą się konkretnie do magii taoistycznej⁹, albo posiadają jednoznacznie negatywne konotacje, będąc związanymi z duchami tak zwanych chińskich religii ludowych¹⁰.

Niemniej jednak celem autora nie jest zanegowanie sensu używania tego terminu w odniesieniu do chińskiego buddyzmu, lecz zwrócenie uwagi na kwestie problematyczne. Mówienie o siddhi jako o magii jest bowiem częste zarówno w dyskursie naukowym¹¹, jaki wśród samych praktykujących chiński buddyzm ezoteryczny¹².

6 Niewiedza (sn. avidyā, ch. wúmíng 無明) – jeden z podstawowych terminów w buddyzmie. W zależności od odłamu może być uznawana m.in. za przyczynę cierpienia (duḥkha), jeden z Sześciu Korzeni Splamień (sn. mūlakleśa, ch. gēnběn fánǎo 根本煩惱) czy pierwsze ogniwo łańcucha współzależnego powstawania (sn. pratītyasamutpāda, ch. yuánqǐ 緣起).

7 Bodhisattwa – postać odwołująca się do własnego oświecenia na rzecz pomocy innym istotom żyjącym w osiągnięciu oświecenia. Ideał szczególnie istotny w buddyzmie mahajany, do którego zalicza się chiński buddyzm ezoteryczny.

8 *Mofa* (mófǎ 魔法) – jedno ze słów na koncept magii. Rozprzestrzeniło się w okresie modernizacji jako tłumaczenie tego zachodniego konceptu.

9 Przykładami takich określeń są: *daoxíng* (dàoxíng 道行) – określające zespół praktyk przede wszystkim taoistycznych – oraz *fāshù* (fāshù 法術) odnoszące się do praktyk szamanistycznych lub taoistycznych.

10 Por. „demon” (móguǐ 魔鬼), który zawiera w sobie morfem *mo* wykorzystywanych też tłumaczeniach konceptu magii.

11 H. Sørensen, *Esoteric Buddhism and Magic in China* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Ch. Orzech, H. Sørensen, R. Payne, Leiden 2011, ss. 197–207.

12 Autor opiera swoje stanowisko na badaniach terenowych prowadzonych w społeczności praktykującej chiński buddyzm ezoteryczny.

Działanie mocy siddhi

Jednak jak dokładnie działa i na czym polega moc siddhi? W kontekście chińskim postrzega się to w ramach koncepcji *ganying* (*gānying* 感應) – koncepcji „akcji” (*gan*) i „reakcji” (*ying*). *Gan* jest tu rozumiane jako rytuał (na przykład odmówienie mantry lub dharani) przeprowadzany przez specjalistę religijnego, podczas gdy *ying* to odpowiedź istoty nadprzyrodzonej, która „udziela” dostępu do danego siddhi¹³. Trzeba bowiem jasno zaznaczyć, że nie każdy praktykujący jest w stanie przeprowadzać odpowiednie rytuały – moce siddhi są wyznacznikiem osiągnięcia wysokiego stopnia rozwoju duchowego.

Moce siddhi można podzielić na soteriologiczne (prowadzące do oświecenia; sn. *laukikasiddhi*, ch. *Chū shìjiān xīdì* 出世間悉地) oraz doczesne (sn. *lokottarasiddhi*, ch. *Shìjiān xīdì* 世間悉地), wpływające na doczesny świat materialny. Siddhi doczesne z kolei można podzielić na moce pacyfikujące, zwielokrotniające siłę lub natężenie danego zjawiska, kontrolujące (na przykład pogodę) oraz śmiertelne (czyli takie, za pomocą których można zabijać)¹⁴.

Dlaczego jednak buddyjskie moce siddhi do tego stopnia powiązały się z polityką dworu cesarskiego Chin? Od strony dworu cesarskiego wydaje się to być intuicyjnym rozwiązaniem. Po pierwsze były to czasy wielkich niepokojów – wielu wojen i rebelii¹⁵ – dlatego cesarze mogli chcieć pragmatycznie zwracać się w kierunku niekonwencjonalnych rozwiązań oferowanych przez jeszcze nieznaną dotąd formę religii. Domniemane sukcesy specjalistów religijnych z kolei z pewnością tylko wzmacniały wiarę cesarzy w słuszność ich wyboru.

Z perspektywy buddyjskiej jednym z pytań, które mogą się nasuwać jest to, jak godzono to z ideałami buddyzmu. Geoffrey Goble wskazuje na to, że może mieć to związek z trzema cechami charakterystycznymi buddyzmu ezoterycznego, czyli etyczną elastycznością, stosunkowo większym zaangażowaniem w sprawy doczesne niż w innych odłamach buddyzmu oraz przyzwoleniem dla rozwiązań militarnych¹⁶. Może to mieć również związek z postrzeganiem świata przez pryzmat Doktryny Dwóch Praw (*Èr dì 諦*), czyli prawdy doczesnej (*shìsù dì* 世俗諦) i ostatecznej (*shèngyì dì* 勝義諦). Choć niektóre elementy działalności spolityzowanych ezoterycznych buddystów mogłyby stać w pozornej sprzeczności z zasadami buddyzmu, to w rzeczywistości mogły

13 H. Sørensen, *On Esoteric Buddhism...*, op. cit., ss. 198–201; W. Bodiford, *Zen and Esoteric Buddhism* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Ch. Orzech, H. Sørensen, R. Payne, Leiden 2011, s. 928

14 G. Goble, op. cit., s. 14.

15 Oprócz wojny chińsko-tybetańskiej można wymienić również rebelię An Lushana (*Ān shì zhī luàn* 安史之亂; ss. 755–763).

16 G. Goble, op. cit., s. 1.

być postrzegane jako działania konieczne do bardziej dalekosięznego zaprowadzenia buddyjskiego ładu w państwie. Po trzecie kwestia polityzacji buddyzmu nie powinna dziwić, ponieważ zjawisko to występowało również w wielu innych miejscach – Indiach, Tybecie, Japonii, Królestwie Nanzhao – i występuje do dzisiaj, zresztą nie tylko na gruncie buddyjskim, lecz także na gruncie wielu innych religii. Religia jako zjawisko społeczne jest nierozłącznie uwikłana w sieć powiązań z niereligijnymi aktorami społecznymi. Buddyzm nie jest tu wyjątkiem, dlatego nie powinno się go egzotyzować i esencjalizować jako religii pokoju (co jest częstym jego obrazem w Europie i Ameryce Północnej), ponieważ jest zjawiskiem społecznym jak inne religie i zawiera w sobie całe spektrum różnych, często wzajemnie wykluczających się zjawisk.

Początki chińskiego buddyzmu ezoterycznego

Buddyzm ezoteryczny (lub też buddyzm wadźrajany) powstał w Azji Południowej w pierwszej połowie I tysiąclecia naszej ery i szybko rozprzestrzenił się do Tybetu, Azji Południowo-Wschodniej i Chin a stamtąd również do Japonii. Około v–vi wieku w Chinach pojawiły się pierwsze teksty tej tradycji buddyzmu¹⁷, jednak z perspektywy tekstów źródłowych najważniejszym okresem jej rozwoju zdają się być są wieki VII–VIII. Wtedy za sprawą działalności Śubhakarasinhy, Wadźrabodhiego i Amoghawadźry (nazywanych zbiorczo Trzema Mahasattwami okesu Kaiyuan lub Trzema Wielkimi Aćarjami¹⁸ [*Sān dàshī* 三大師]) chiński buddyzm ezoteryczny znalazł się w swoim najdojrzałszym, szczytowym stadium rozwoju¹⁹. Trzej Mahasattwowie pochodzili z Indii i Azji Centralnej; 716 roku przez Jedwabny Szlak do Chin przybył Śubhakarasinha²⁰, natomiast w 720 roku przyплыł Wadźrabodhi ze swoim uczniem – Amoghawadźrą²¹. Swoimi zdolnościami siddhi – na przykład kontrolą pogody i kończeniem zaraz²² – zdobyli przychylność cesarza Xuanzonga,

17 H. Sørensen, *On Esoteric Buddhism...*, op. cit., s. 158.

18 Aćarja – w buddyzmie wadźrajany odnosi się do zaawansowanego nauczyciela duchowego, który przeszedł ezoteryczne rytuały inicjacyjne.

19 P. D. Sharrock, E. C. Bunker, *Seeds of Vajrabodhi: Buddhist Ritual Bronzes from Java and Khorat* [w:] *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia. Networks of Masters, Texts, Icons*, red. A. Aciri, Singapur 2016, s. 239.

20 K. Pinte, *Śubhākarasīnha* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Ch. Orzech, H. Sørensen, R. Payne, Leiden 2011, ss. 339–340; H. Kandahjaya, *San Hyañ Kamahāyānikan, Borobudur, and the Origins of Esoteric Buddhism in Indonesia* [w:] *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia. Networks of Masters, Texts, Icons*, red. A. Aciri, Singapur 2016, s. 86.

21 J. Sandberg, R. Giebel, *The Life of the Tang Court Monk Vajrabodhi as Chronicled by Lü Xiang (呂向): South Indian and Śrī Lanākān Antecedents to the Arrival of the Buddhist Vajrayāna in Eighth-Century Java and China*, „Journal of the Institute of Buddhist Studies” 2011, nr 13, s. 139.

22 *The Princeton Dictionary of Buddhism*, red. R. E. Buswell Jr., D. S. Lopez Jr., Princeton 2014, hasło: *Vajrabodhi*.

który stał się patronem chińskiego buddyzmu ezoterycznego oraz mniej lub bardziej formalnie uczniem Wadźrabodhiego²³.

Postacią o szczególnie istotnym wpływie na chiński buddyzm ezoteryczny był Amoghawadźra. Po okresie jego działalności rozpoczął się szybki upadek prestiżu tej tradycji buddyjskiej. Na sukces Amoghawadźry złożyło się parę czynników. Po pierwsze, dotarł do Chin jeszcze jako młoda osoba, co pozwoliło mu opanować chiński na lepszym poziomie niż swoim dwóm poprzednikom. To z kolei mogło przyczynić się do tego, że na dworze i wśród chińskich elit osiągnął niespotykany dotąd sukces. Po drugie, jego poprzednicy przetarli mu drogę, uzyskawszy za pomocą swojej magii przychylność dworu cesarskiego. Amoghawadźra to wykorzystał, stając się ważną postacią na dworze trzech kolejnych cesarzy – Xuanzonga (Táng Xuānzōng 唐玄宗), Suzonga (Táng Sùzōng 唐肅宗), któremu nadał mu tytuł ćakra-wartina²⁴, i Daizonga (Táng Dàizōng 唐代宗) – oraz zyskując szczególną popularność wśród wojskowych elit (nadano mu nawet oficjalnie symboliczną rangę księcia [guógōng 國公])²⁵. Tutaj należy wspomnieć, że buddyzm ezoteryczny nie był religią „zwykłych” ludzi, lecz praktycznie wyłącznie dworu cesarskiego i elit wojskowych.

Złoty wiek²⁶ chińskiego buddyzmu ezoterycznego

Działalność Trzech Mahasattwów wśród środowisk chińskich elit spowodowała, że buddyzm ezoteryczny był w Chinach coraz istotniejszy. Choć bywały krótkotrwałe okresy, kiedy był poddawany represjom (jak na przykład rok 741, kiedy Amoghawadźra na pięć lat musiał opuścić Chiny), to przełomowym rokiem w sprawczości mocy siddhi na dworze cesarskim Chin był rok 765. Wtedy Chiny nieudolnie odpierały atak wojsk tybetańskich i ujgurskich, których armia licząca rzekomo dwieście tysięcy ludzi miała zaatakować Chang’an – ówczesną stolicę Chin. Choć zdawało się, że dynastia Tangów jest skazana na upadek, to według tradycyjnych przekazów Amoghawadźra specjalnymi rytuałami sprawił, że najpierw dowódca armii gwałtownie

23 Ch. Orzech, *Vajrabodhi (671–741)* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Ch. Orzech, H. Sørensen, R. Payne, Leiden 2011, ss. 345–350.

24 M. Lehnert, *Amoghavajra: His Role in and Influence on the Development of Buddhism* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Ch. Orzech, H. Sørensen, R. Payne, Leiden 2011, s. 356.

25 G. Goble, *The Politics of Esoteric Buddhism: Amoghavajra and the Tang State* [w:] *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia. Networks of Masters, Texts, Icons*, red. A. Aciri, Singapur 2016, s. 3.

26 Określenia „złoty wiek” używa się tu jako określenia okresu najsilniejszej elitaryzacji chińskiego buddyzmu ezoterycznego podczas działalności Śubhakarasinhy, Wadźrabodhiego i Amoghawadźry. Nie powinno się jego rozumieć dosłownie, ponieważ w okresie dynastii Tang doszło jedynie do upadku formy praktyki związanej z kulturą dworską, natomiast buddyzm ezoteryczny był później praktykowany w innych warstwach społecznych.

zmarł, a później rozpierzchła się cała armia²⁷. Taką wersję historii przedstawia tradycyjny przekaz buddyjski, natomiast najprawdopodobniej miało to związek z innymi działaniami militarnymi (na przykład tym, że Tangowie przekonywali Ujgurów do zmiany stron w wojnie).

Niezależnie od prawdziwości historii ta sytuacja stworzyła ważny precedens na dworze – buddyzm ezoteryczny stał się w oczach cesarza czymś nie tylko o realnej sile, ale o sile, która mogła decydować o losach państwa. Rządzący wtedy cesarz Daizong zdecydował się oddelegować na stałe stu mnichów do odprawiania rytuałów apotropaicznych w czasach społeczno-politycznych niepokojów²⁸.

Kres chińskiego buddyzmu ezoterycznego

Złoty wiek buddyzmu ezoterycznego skończył się równie gwałtownie jak się zaczął. W roku 779 władzę przejmuje cesarz Dezong (*Táng Dézōng* 唐德宗), który z początku wspiera buddyzm – finansując tłumaczenia nowych sutr²⁹ czy zatrudniając grupę pięćdziesięciu mnichów do przeprowadzania rytuałów apotropaicznych i wspierając ucznia Amoghawadźry, Huiguo (*Huìguō* 惠果)³⁰ – ale z czasem kończy swój patronat dla buddyzmu. Próbował on zreformować państwo pod względami fiskalnymi i administracyjnymi, starając się umocnić władzę centralną i kończąc z przywilejami niezależnościowymi niektórych regionów i warstw społecznych³¹. W tej sytuacji buddyzm ezoteryczny mógł mieć na tyle silną pozycję, że zagrażał wizji cesarza, który mógł się obawiać tego, że ta tradycja buddyjska stanie się siłą odśrodkową w stosunku do jego władzy. Niemniej jednak możliwe jest też to, że osobiście nie był przekonany do buddyzmu lub to, że następcy Amoghawadźry nie cieszyli się już takim posłuchem jak on.

Dalsze wydarzenia również negatywnie odbiły się na stanie buddyzmu. W latach 841–846 dochodzi do wspomnianych już prześladowań buddyzmu ery Huichang (*Huìchàng fǎnán* 會昌法難), choć należy to bardziej rozumieć jako zwrot przeciwko potęgze klasztorów tego czasu, a nie jako prześladowanie buddyzmu jako takiego³².

27 C. A. Peterson, *Court and province in mid- and late T'ang* [w:] *The Cambridge History of China*, t. 3, red. D. Twitchett, J. Fairbank, Cambridge 1979, ss. 489–491.

28 M. Lehnert, op. cit., s. 356.

29 P. Copp, *Prajña* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Ch. Orzech, H. Sørensen, R. Payne, Leiden 2011, ss. 361–362; Ch. Orzech, *After Amoghavajra: Esoteric Buddhism in the Late Tang* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Ch. Orzech, H. Sørensen, R. Payne, Leiden 2011, ss. 322–327.

30 Ch. Orzech, op. cit., ss. 322–323.

31 M. Lehnert, op. cit., s. 354.

32 Jednym z dekretów cesarskich było wprowadzenie limitu liczby niewolników będących własnością klasztorów buddyjskich (T. J. Mazanec, *The Invention of Chinese Buddhist Poetry: Poet-Monks in Late Tang*, Princeton 2017, s. 67).

Starcie władzy cesarskiej z silnymi instytucjonalnie odłamami buddyzmu musiało szczególnie dotknąć buddyzmu ezoterycznego, który jako odłam elitarystyczny stowarzyszony z państwowym *establishmentem* nie był zainteresowany skromną praktyką duchową na uboczu cywilizacji. Co więcej, podobnie jak na gruncie japońskim, przez następne stulecia postępowała ogólna, stopniowa ezoteryzacja różnych szkół buddyjskich, do których przenikały koncepty i praktyki buddyzmu ezoterycznego. W rezultacie powoli rozplątywał się on w szerszym dyskursie chińskiego buddyzmu i nigdy nie powrócił do dawnego okresu świetności³³.

Podsumowanie

Jeśli chodzi o terminologiczną część pracy, to pomimo świadomości tego, że zakres znaczeniowy terminu „siddhi” jest inny niż terminu „magia” i posiada on wyraźnie inne konotacje, nie można nie uwzględnić przy tym uzusu językowego zarówno współczesnych badaczy buddyjskiego ezoteryzmu, jak i praktykujących ten rodzaj buddyzmu. Obie grupy bowiem używają obu terminów synonimicznie. Autor nie uważa zatem, żeby konieczne było wprowadzenie ścisłego rozróżnienia, natomiast nawet przy używaniu tych słów naprzemiennie, powinno się być świadomym różnic występujących między nimi.

Bliskie związki chińskiego buddyzmu ezoterycznego z władzą dynastii Tang były możliwe dzięki pragmatycznemu zwróceniu się dworu cesarskiego w czasach wielu niepokojów społecznych i rebelii w kierunku niekonwencjonalnych rozwiązań tych problemów oferowanych przez ezoterycznych specjalistów religijnych, choć z pewnością swoją zasługę miał też Amoghawadźra, który – będąc pierwszym po Śubhakarasinsze i Wadźrabodhim aćarją władającym językiem chińskim na dobrym poziomie – położył fundamenty pod dalsze kształtowanie się buddyzmu ezoterycznego. Sytuacja tej tradycji zmieniła się podczas reform cesarza Dezonga, który próbował umocnić władzę centralną, a żeby tego dokonać musiał on skończyć z niektórymi przywilejami tej tradycji buddyjskiej.

33 Trzeba również wspomnieć o ważnej roli, jaką odegrała japońska szkoła shingon (真言) w późniejszej recepcji i ocenie chińskiego buddyzmu ezoterycznego przez badaczy i praktyków buddyzmu. Szkoła shingon, której założyciel – Kūkai (空海) – wywodził się z tej samej linii nauczania, co Amoghawadźra (był uczniem Huiguu, który z kolei był uczniem Amoghawadźry), podobnie jak chiński buddyzm ezoteryczny znalazła swoją grupę odbiorców przede wszystkim na dworze cesarskim. Niemniej jednak po pierwsze przetrwała w tej elitarystycznej warstwie społecznej dużo dłużej a ogólna sytuacja denominacji buddyjskich w Japonii sprawiła, że utworzyła się zorganizowana, zinstytucjonalizowana szkoła ezoteryczna. To właśnie przez ten denominacyjny pryzmat postrzegano później nie tylko chiński buddyzm ezoteryczny, lecz także inne „szkoły” buddyjskie w Chinach, nadając im niesłusznie ramy sztywnego zinstytucjonalizowania.

Z drugiej strony mariaż buddyzmu i polityki był możliwy z powodu specyfiki wschodnioazjatyckiego buddyzmu ezoterycznego, wśród którego cech charakterystycznych przytaczany wcześniej Geoffrey Goble wymienia etyczną elastyczność, większe zaangażowanie w sprawy doczesne i przyzwolenie na rozwiązania militarne. Niemniej jednak trzeba jednocześnie pamiętać, że religia jest zjawiskiem społecznym podatnym na polityzację, która następowała na gruncie wielu różnych wyznań, w wielu miejscach i różnych czasach, dlatego buddyzm (w tym także konkretnie buddyzm ezoteryczny) nie jest tu wyjątkiem i nie powinno się go egzotyzować i esencjalizować, sprowadzając go wyłącznie do roli „religii pokoju”, którą nie sposób pogodzić z upolitycznionym życiem społecznym.

Bibliografia

- Bodiford W., *Zen and Esoteric Buddhism* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Orzech Ch., Sørensen H., Payne R., Leiden 2011.
- Copp P., *Prajña* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Orzech Ch., Sørensen H., Payne R., Leiden 2011.
- Goble G., *The Politics of Esoteric Buddhism: Amoghavajra and the Tang State* [w:] *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia. Networks of Masters, Texts, Icons*, red. Acri A., Singapur 2016.
- Kandahjaya H., *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan, Borobudur, and the Origins of Esoteric Buddhism in Indonesia* [w:] *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia. Networks of Masters, Texts, Icons*, red. Acri A., Singapur 2016.
- Lehnert M., *Amoghavajra: His Role in and Influence on the Development of Buddhism* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Ch. Orzech, H. Sørensen, R. Payne, Leiden 2011.
- Mazanec T. J., *The Invention of Chinese Buddhist Poetry: Poet-Monks in Late Tang*, Princeton 2017.
- McBride II R. D., *Is there really "Esoteric" Buddhism?* [w:] „Journal of the International Association of Buddhist Studies, t. 27, no 2, Berkeley 2004.
- Orzech Ch., *After Amoghavajra: Esoteric Buddhism in the Late Tang* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Orzech Ch., Sørensen H., Payne R., Leiden 2011.
- Orzech Ch., *Vajrabodhi (671–741)* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Orzech Ch., Sørensen H., Payne R., Leiden 2011.
- Peterson C. A., *Court and province in mid- and late T'ang* [w:] *The Cambridge History of China*, t. 3, red. Twitchett D., Fairbank J., Cambridge 1979.
- Pinte K., *Śubhākarasimha* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Orzech Ch., Sørensen H., Payne R., Leiden 2011.
- Sandberg J., Giebel R., *The Life of the Tang Court Monk Vajrabodhi as Chronicled by Lü Xiang (呂向): South Indian and Śrī Laṅkān Antecedents to the Arrival of the Buddhist Vajrayāna in Eighth-Century Java and China* [w:], „Journal of the Institute of Buddhist Studies”, nr 13, Berkeley 2011.
- Sharrock P. D., Bunker E. C., *Seeds of Vajrabodhi: Buddhist Ritual Bronzes from Java and Khorat* [w:] *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia. Networks of Masters, Texts, Icons*, red. Acri A., Singapur 2016.

Sørensen H., *Esoteric Buddhism and Magic in China* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Orzech Ch., Sørensen H., Payne R., Leiden 2011.

Sørensen H., *On Esoteric Buddhism in China: A Working Definition* [w:] *Handbook of Oriental Studies. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, red. Orzech Ch., Sørensen H., Payne R., Leiden 2011.

The Princeton Dictionary of Buddhism, red. Buswell Jr. R. E., Lopez Jr. D. S., Princeton 2014.

Streszczenie

Poniższa praca ma na celu przedstawienie podstawowych zagadnień z zakresu związków mocy siddhi z władzą cesarską Chin okresu dynastii Tang. Moce siddhi – jako dziedzictwo szerszego ruchu religijnego wykształconego na podstawie różnych tradycji religii dharmicznych – zajmowały szczególnie ważne miejsce w chińskim buddyzmie ezoterycznym. Artykuł omawia kolejno podstawowe zagadnienia terminologiczne związane z tematem pracy (w tym także problematyczność użycia słowa „magia” w kontekście buddyjskiego siddhi). Następnie autor przechodzi do opisu tła historycznego chińskiego buddyzmu ezoterycznego i najważniejszych faktów biograficznych z życia tak zwanych Trzech Mahasattwów: Śubhakarasinhy, Wadźrabodhiego i Amoghawadźry, którzy odegrali kluczową rolę w rozwoju tej tradycji buddyzmu w Chinach. W dalszej części pracy poruszono kwestię tego, na czym dokładnie polegały związki buddyjskiego siddhi z dworem cesarskim Tangów oraz jak mogło to być interpretowane przez niebuddyjskich i buddyjskich aktorów społecznych. Zakończenie pracy podsumowuje okres najsilniejszej elitaryzacji chińskiego buddyzmu ezoterycznego i rozważa możliwe powody jej kresu.

Summary

Siddhi at the Imperial Court of China

The following paper aims to present the basic issues of the relationship between the siddhi power and the imperial court of China during the Tang Dynasty. Siddhi powers – as a legacy of a broader religious movement based on various traditions of the dharmic religions – occupied a particularly prominent place in Chinese Esoteric Buddhism. The article discusses the basic terminological issues related to the topic of the work (including the problematic use of the word “magic” in the context of Buddhist siddhi). The author then proceeds to describe the historical background of Chinese Esoteric Buddhism and the most important biographical facts from the life of the so-called Three Mahasattvas: Subhakarasinha, Vajrabodhi, and Amoghavajra, who played a key role in the development of this Buddhist tradition in China. Subsequently, it raises the question of what exactly was the relationship between the Buddhist siddhi and the imperial court of the Tang dynasty and how it could be interpreted by non-Buddhist and Buddhist social actors. The conclusion of the paper sums up this “golden age” of Chinese Esoteric Buddhism and explores the potential reasons for its end.

Sonia Piechowicz-Wasilewska

Magiczna broń w *Mahabharacie*, czyli jak Ardżuna pozyskał broń od niebian

Instytut Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

W kulturze Indii magia jest obecna we wszystkich przejawach działalności człowieka. Dawne wierzenia ludności pozostawiły wiele zabytków architektonicznych lub innych dzieł sztuki, które w większości są przesycone, wręcz emanują cudownością, na przykład malowidła z jaskini Adżanty lub świątynia w Elurze. Warto też wspomnieć o licznych rytuałach związanych z powstawaniem świątyń oraz wizerunków bóstw. Każda z części wykonywanej rzeźby musi być zgodna z *Arthaśāstrą* (*Arthaśāstra*), zaś bóstwo jest sprowadzane do dzieła poprzez konkretne rytuały. W szczególności literatura indyjska obfituje w przykłady opisów magicznych przedmiotów, bohaterów i zdarzeń. Takich dzieł literackich jest mnóstwo, od najstarszych ksiąg w szczególności literatura indyjska obfituje w przykłady opisów magicznych przedmiotów, bohaterów i zdarzeń. Takich dzieł literackich jest mnóstwo, od najstarszych ksiąg, *Atharvavedy* (*Atharvaveda*) zwaną *Księgą zaklęć magicznych*, po literaturę współczesną, *Dzieci północy* Salmana Rushdiego. Niniejszy artykuł koncentrować się będzie na zagadnieniu magii oraz realizacji konwencji broni magicznej w eposie *Mahabharata* (*Mahābhārata*). Występowanie magii w *Mahabharacie*, jak i większości utworów tego gatunku, jest wszechobecne i prowadzi do sytuacji fantastycznych. W swoich rozważaniach szczególną uwagę poświęcę wykorzystaniu broni magicznej Ardżuny, jednego z bohaterów eposu.

1 Niniejszy artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej *Ardżuna jako bohater indyjskiego eposu Mahabharata i jego boska broń* w Instytucie Orientalistyki UJ pod kierunkiem dr hab. Iwony Milewskiej, prof. UJ (wrzesień 2021). Z tego źródła pochodzą również cytowane fragmenty tłumaczenia własnego dokonanego z sanskrytu na język polski. Wyrazy sanskryckie podane są w formie spolszczonej, a przy pierwszym pojawieniu się danego wyrazu zostaje podana transliteracja na podstawie zasad IAST.

Mahabharata składa się z osiemnastu ksiąg zwanych *parwan* (*parvan*) oraz dodatkowej części zatytułowanej *Hariwamśa* (*Harivamśa*). Autorstwo dzieła przypisywane jest mędrcomi Wjasie (*Vyāsa*). Według najnowszych informacji i badań nad literaturą epicką, datowanie *Mahabharaty* sięga od II w. p.n.e. do II w. n.e.². Wątek przewodnim utworu jest wielka bitwa pomiędzy dwoma królewskimi rodami Bharatów (*Bharata*), Pandawami (*Pāṇḍava*) i Kaurawami (*Kaurava*). Walka na polu Kuru, zwanym Kuruksetra (*Kurukṣetra*), jest punktem kulminacyjnym utworu. Bitwa uznana została za wydarzenie historyczne, zaś jej data szacowana jest na 1000 r. p.n.e.³. Przebieg starcia jest szczegółowo opisany w księgach od VI do IX. Części te nazwane zostały na cześć herosów biorących udział w boju. Autor skupia się w nich na działaniach bohaterów.

Sam termin „magia” można zdefiniować na wiele sposobów. Według *Słownika języka polskiego*⁴ wspomniane hasło posiada dwie definicje. Pierwsza z nich to: „dotyczący magii, właściwy magii”, zaś druga to: „tajemniczy, czarodziejski, cudowny”. W kontekście magicznych broni *Mahabharaty* warto wspomnieć o sanskryckim terminie *maja* (*māyā*), który niesie za sobą nie tyle znaczenie magia, ile „iluzja, zaklęcia magiczne”⁵. Na podstawie analizy oręża opisanego w *Mahabharacie* można przyjąć, iż broń napędzana *mają* używana jest przez bohaterów głównie do walki defensywnej. Takimi samymi narzędziami walki posługują się także demony, na przykład Asurowie⁶. Dla demonicznych stworzeń broń napędzana *mają* to główne źródło czerpania energii podczas walki. Tego rodzaju magia powoduje, że nawet sam Kriszna może zostać wprowadzony w stan oszołomienia. Przytoczony fragment ilustruje zachowanie bohatera w obliczu użycia maji przez wojsko przeciwnika: „Wtedy mój łuk Śarnga, który jest najwspanialszy z łuków, wypadł mi z dłoni i oszołomiony magicznym podstępem, usiadłem w rydwaniu, o Kauntejo” (Mbh. III.22.25). Obecne w tekście słowo *moha* (*moha*) oznacza oszołomienie, szaleństwo, omdlenie oraz magiczną sztuczkę, której używa się podczas walki w celu obezwładnienia przeciwnika⁷.

Na podstawie analizowanych fragmentów tekstów *Mahabharaty* można stworzyć następujący schemat rodzajów używanych tu broni⁸:

2 I. Milewska, *Ze studiów nad Mahabharatą*, Kraków 2013, s. 43.

3 P. U. Thapliyal, *Wars and War-Tactics in Ancient India*, Routledge, London and New York 2021, s. 21.

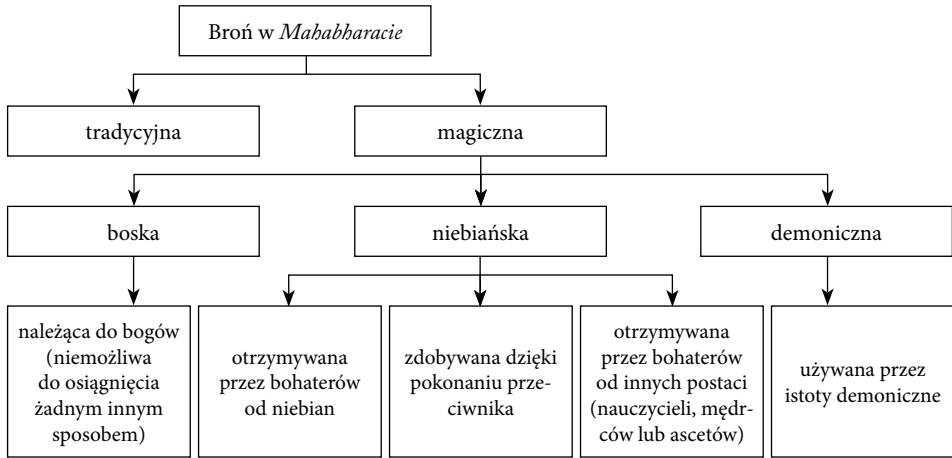
4 *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, 1979, tom II, s. 87.

5 M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, [on-line:] <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/> [6.07.2022].

6 Asura (*Asura*) – demony posiadające ogromną moc oraz mądrość, władające *mają*, magiczną mocą.

7 M. Monier-Williams, op. cit.

8 *Schemat podziału broni w Mahabharacie*, opracowanie własne.



W *Mahabharacie* zatem można wyróżnić oręż tradycyjny oraz magiczny. Drugi rodzaj broni dzieli się na trzy podtypy: boską, niebiańską i demoniczną. Podział ten wynika z cech charakterystycznych zarówno dla świata magicznego, jak i mitologicznego. Do narzędzi walki boskiego pochodzenia zaliczyć można, na przykład dysk Wisznu – ćakra (ćakra) lub trójząb Śiwy – *triśūla* (*triśūla*). Oręż tego rodzaju jest niemożliwy do zdobycia przez herosów epepei. Z kolei broń niebiańską posiadają niebianie i może ona zostać podarowana bohaterowi lub pozyskana przez niego samodzielnie. Tego rodzaju narzędzie walki również może być otrzymany przez herosa od nauczyciela, ascetę lub mędrca. Broń niebiańska, jak pisze Bogusław Bednarek, autor przekrojowej książki dotyczącej eposu epickiego, jest możliwa do uzyskania jedynie przez bohaterów epepei, którzy charakteryzują się cechami, takimi jak niebiańskie pochodzenie, nadzwyczajna energia witalna, zachwycający wygląd, etc⁹. Uzbrojenie boskie oraz niebiańskie związane jest z energią bogów i niebian – *tedžasem* (*tejas*). Siła magicznego oręża zwiększała się wraz z ilością boskiej energii. Samo pojęcie *tedžas* w sanskrycie oznacza „blask, siłę witalną oraz duchową, magiczną moc”¹⁰. Arsenal demoniczny używany jest jedynie przez istoty demoniczne¹¹ i jest napędzany *mają*.

Warto się zastanowić, dlaczego to właśnie Ardżuna wszedł w posiadanie broni, która nie jest dostępna dla zwykłych śmiertelników. Heros nie tylko wyróżnia się boskim pochodzeniem, ale również od samego początku *Mahabharaty* zdaje się być wybrany przez samego Krisznę jako ten, który dokona wielkich czynów istotnych dla

9 Por. Bednarek B., *Epos europejski*, Wrocław 2001, ss. 370–375.

10 M. Monier-Williams, op. cit.

11 Bohater może użyć broni demonicznej jedynie w formie obrony, w walce defensywnej toczonej przeciwko istotom demonicznym.

rozwoju wydarzeń. To właśnie Ardżuna podczas licznych podróży zdobywa magiczny oręż od niebian, aby później wykorzystać go do wielkiej bitwy, o której opowiada epos.

Jako że *Mahabharata* jest bardzo obszernym źródłem opisów różnego rodzaju oręży magicznego, analiza uzbrojenia Ardżuny została ograniczona głównie do wybranych fragmentów trzeciego tomu zatytułowanego *Aranjakaparwan* (*Āraṇyakaparvan*), *Księga lasu*.

Ardżuna narodził się dzięki użyciu magicznego zaklęcia, jakie pozyskała jego matka Kunti od bramina Durwasy. Tylko tym sposobem córka Prithy mogła spłodzić potomstwo z każdym z bogów przez wypowiedzenie cudownej mantry. Pandu, ojciec Ardżuny oraz jego braci, chciał mieć syna, który byłby „najlepszym i najdoskonalszym na świecie” (Mbh. I.114.15c). W tym celu wraz ze swoją małżonką Kunti, musieli poddawać się żarliwej ascezie przez rok. W ten sposób ojcem Ardżuny został sam Indra posiadający najznamienitszy niebiański oręż.

Głównym i jednocześnie ulubionym narzędziem walki Ardżuny był łuk. Broń ta, wraz z kuszą i *jantrą* (*yantra*) należy do kategorii oręża neurobalistycznego¹², a zarazem zalicza się do broni miotającej (nie miotanej). Z tego powodu była znakomitym rozwiązaniem dla bohatera w kontekście późniejszych ćwiczeń skupiających się na władaniu magicznym orężem. To właśnie Ardżuna był ulubieńcem Drony, nauczyciela sztuki wojennej, który uczył herosa oraz jego braci i kuzynów (przyszłych przeciwników w wielkiej bitwie na polu Kuru). Syn Pandu¹³ od początku wyróżniał się spośród innych postaci *Mahabharaty* spostrzegawczością i szybkim pojmowaniem sztuk walki. Już podczas nauki technik wojennych u Drony Ardżuna zdobywa pierwszą magiczną broń zwaną *Brahmaśiras* (*Brahmaśiras*), co dosłownie z sanskrytu można przetłumaczyć jako „głowa Brahmy”. Ten niezwykły oręż został mu подарowany przez nauczyciela w podziękcie za uratowanie życia. Chociaż sytuacja ma miejsce jeszcze w pierwszej części eposu, w *Adiparwan* (*Ādiparvan*), *Księdze początku*, warto przytoczyć fragment, w którym Drona zwraca się do swego ucznia zaraz po wspomnianym wydarzeniu następującymi słowami:

Aligator rażony raz po raz licznymi strzałami Parthy¹⁴, puścił nogę tego o wielkim umyśle i umarł. Drona Bharadwadza tak powiedział do wojownika o wielkim duchu: „Ty o wielkich ramionach, weź tę broń zwaną *Brahmaśiras*, która wyróżnia się wśród innego oręża, a także jest trudna do pozyskania oraz przyjmij sposób jej używania, by móc nad nią panować. Pod żadnym pozorem nie możesz jej wystrzelić w ludzi. Ona bowiem, wystrzelona w jednej chwili spali świat. Synu, ta broń jest nazywana wyjątkową, dlatego powinieneś ją trzymać ostrożnie.

12 *Wojsko, wojna, broń*, red. M. Kamler, Warszawa 2001, ss. 49–50.

13 W artykule użycie określenia „syn Pandu” lub „syn Kunti”, *Partha* (*Pārtha*) będzie oznaczało Ardżunę.

14 Ardżuna.

Posłuchaj tego, co mówię: gdy pojawi się jakiś niehumaniczny wróg zamierzający cię zaatakować, wtedy powinieneś użyć tej broni podczas walki, aby go unieszkodliwić”.

Ardżuna Bibhatsu¹⁵ wysłuchał go, wykonując gest wyrażający szacunek i chwycił tę najdoskonalszą broń. Guru ponownie zwrócił się do niego: „Żaden inny człowiek na świecie nie dorówna ci w łucznictwie”. (Mbh. I.112.73–112.78)

Ważne są słowa wypowiedziane przez Dronę, który mówi Ardżunie wyraźnie, że Brahmaśiraś może zostać skierowana jedynie we wroga o niehumanicznym pochodzeniu. W artykule *Divine Weapons and Tejas in the Two Indian Epics* Jarrod Whitaker zaproponował schemat działania uzbrojenia o magicznym pochodzeniu, który pozwala władać bronią tego rodzaju jedynie herosom, mędrcom, demonom i niebianom¹⁶. Whitaker skupia się przede wszystkim na wyjaśnieniu pojęcia *tedžas*, które to *tedžas* zawierają w sobie boskie i niebiańskie narzędzia walki. Wyróżnia cztery rodzaje *tedżasu*, które w jego interpretacji oznaczają energię lub ognistą energię¹⁷. Podział ten jest bardzo ważny w kontekście broni magicznej, gdyż każdy oręż boski lub niebiański posiada odmienną ilość *tedżasu*. Bohater, kierując w stronę przeciwnika magiczne uzbrojenie o dużo większej sile, niż go posiada ten ostatni, może bowiem doprowadzić nawet do końca świata. Najczęściej wyróżnia się zasadę, według której broń boska lub niebiańska, może być skierowana we wroga posiadającego równie silny oręż jedynie w celu jego zneutralizowania.

Najbardziej znaczącym narzędziem walki Ardżuny jest łuk noszący nazwę Gandiwa (*Gāṇḍīva*). Bohater po złożeniu Agniemu ofiary z ognia w lesie Khandavaprastha (*Khāṇḍavaprastha*), otrzymał od niego broń wraz z dwoma kołczanami o nieskończonej ilości strzał. Gandiwa to oręż, który jest nie do pokonania przez zwykłych śmiertelników: „Żaden śmiertelnik nie poradzi sobie z siłą uderzenia strzał zwieńczonych sępimi piórami, podobnych do jadowitego węża, uwolnionych z Gandiwy” (Mbh. III.34.83).

Decydującym momentem dla Ardżuny, skutkującym zdobyciem przez niego niebiańskich broni była chwila, w której Judhiszthira rozmawiał wraz z mędrcem na temat przyszłości królestwa oraz swojego brata. To właśnie z tej wymiany zdań dowiadujemy się po raz pierwszy o tym, jaki los jest pisany dzierżycielowi Gandiwy. Dzięki samotnej wędrowce Ardżuny, na którą właśnie wtedy miał wyruszyć, Pandawowie mieli zyskać przewagę podczas wielkiej bitwy na polu Kuru. Był to kluczowy moment dla herosa, gdyż wtedy na jego barkach zaczęły spoczywać losy świata. Ardżuna wybrał się w samotną podróż ze swoją uwielbioną bronią i wędrował, aż do

15 Ardżuna.

16 J. L. Whitaker, *Divine Weapons and Tejas in the Two Indian Epics*, „Indo-Iranian Journal” 2000, Vol. 43, No. 2, ss. 87–113.

17 Ibidem, s. 89.

góry Indrakila (*Indrakīla*). Pewnego razu heros usłyszał słowa dochodzące z samego nieba nakazujące mu się zatrzymać. Zaraz po tym zdarzeniu pojawił się przed nim Indra pod postacią bramina. Śakra¹⁸ przekazał swojemu synowi informację, iż wraz z odnalezieniem niebianina zamieszkującego góry, odnajdzie on również drogę do nieba i tam otrzyma magiczną broń:

Wtedy zadowolony Ardżuna, wspañiały, wielki duchem i obdarzony ogromną boską energią w zachwycającym miejscu w lesie trwał w wielkiej ascezie. Przywdziewszy szaty z trawy *darbha*, wyposażony w skórę antylopy i kij, co każdą trzecią noc pierwszego miesiąca zażywaniem miał owoc, zaś drugiego miesiąca co szóstą. Trzeciego miesiąca co piętnastą noc spożywał posiłek z rozgniecionych liści, które upadły na ziemię. Wtedy gdy nastąpiła pełnia księżyca w czwartym miesiącu ten asceta o szerokich barkach, syn Pandu, stał niewzruszenie na wielkim palcu stopy ze wzniesionymi ramionami. Wielki duchem nieustannie nabywał bezkresną energię dzięki regularnym ablucjom, a jego włosy przypominały lśniące lotosy.

Wtem przybyli wszyscy wielcy mędracy, skłonili się oraz uczcili w najwyższym stopniu znakomitego boga Śiwę o ciemnej szyi, uzbrojonego w łuk Pinaka, i wszyscy opowiedzieli mu o czynie Phalguny¹⁹: „Ten Partha, którego *tedžas* jest wielki, dotarł na szczyt góry Himawat. Gdy pozyskał on potężny żar ascezy, który jest trudny do osiągnięcia, para emitowała z niego, unosząc się w powietrze. O Deweśo²⁰, my wszyscy zauważyliśmy jego zamiar. On sprawi, iż my wszyscy spłonimy. Zaniechaj tego czynu”.

Wielki Pan przemówił: „Zadowoleni i niestrudzeni wracajcie szybko, skąd przybyliście. Ja jestem świadom jego celu, który ma w zamiarze. Jego pragnieniem nie jest osiągnięcie nieba, długiego żywota, ni władzy, lecz ja jeszcze dzisiaj spełnię jego życzenie w całości”.

Wajśampajana odrzekł: „Ci prawdomówni mędracy usłyszeli słowa Śarwy²¹, ucieszyli się i wyruszyli z powrotem każdy do własnej pustelni”. (Mbh. III.39.20–30)

Powyzszy fragment opisuje kolejno etapy, które przeszedł Ardżuna w celu osiągnięcia nieba. Heros dzięki surowej ascezie sprawił, że wzrósł poziom jej żarliwości. Asceta, zwiększając *tapas* (*tapas*) oznaczający wspomniany ascetyczny żar, jednocześnie gromadzi coraz większą ilość *tedżasu*, który jest z kolei potrzebny do władania niebianką bronią. Ponieważ sam *tedžas* w zbyt wielkiej ilości może spowodować zagrożenie dla świata, stąd także wielcy mędracy postanowili poinformować o tym Indrę. Ojciec Ardżuny od samego początku doskonale wiedział, że jego syn poddaje się żarliwej medytacji i postowi w celu osiągnięcia magicznych broni. Stąd także niebianin odesłał mędrców, zarazem informując ich o tym, że doskonale zna zamiary herosa. Wyżej opisana asceza Ardżuny to początek różnego rodzaju prób, które przygotował dla niego sam Indra. Kolejnym ćwiczeniem sprawdzającym umiejętności herosa była potyczka z niebianinem pod postacią Kiraty, człowieka gór:

18 Indra.

19 Ardżuna.

20 Indra.

21 Indra.

Gdy ci wszyscy wielcy asceci odeszli, Hara²², Pan dzierzący łuk Pinaka, usuwający wszystkie grzechy, przybrał wygląd Kiraty, człowieka gór, który podobny jest do złotego drzewa *druma* olśniewającego swoim wspaniałym wyglądem niczym druga góra Meru wśród innych wzniesień. On podniósł swój piękny łuk oraz strzały podobne do jadowitych węży, a następnie Kirata wleciał lśniący i płonący do wnętrza lasu niczym trawiący ogień. Wspaniałemu niebianinowi towarzyszyła niebianka Uma, ubrana w ten sam sposób co on oraz liczne radosne stworzenia posiadające najróżniejsze kształty. Wtenczas też ten niebianin ukryty pod przebraniem człowieka gór lśnił wielce w gronie tysiąca kobiet, o Bharato. Wtedy w jednej chwili cały las ucichł, a odgłosy strumieni i ćwierkanie ptaków ustało. (Mbh. III.40.1–6)

Indra pod postacią Kiraty stanął naprzeciw Ardżuny, dzierżąc w rękach własną broń magiczną – łuk Pinaka (*Pināka*). Pierwsza próba herosa sprawdzająca jego umiejętności bojowe rozpoczęła się od podstępu ze strony niebianina. Ardżuna i człowiek gór jednocześnie strzelili do Rakszasa. Następnie syn rozpoczyna rozmowę z Indrą na temat tego, który z nich zabił bestię. Wszystko to jest misternie zaplanowanym przez niebianina podstępem, skutkującym sprowokowaniem próby sił obu stron. Indra chciał przetestować umiejętności syna we władaniu łukiem. Niebianin nadal ukrywając swoją prawdziwą tożsamość, otwarcie rzucił wyzwanie, kierując je do Phalguny. Ardżuna wraz z rozwojem wypadków zaczął podejrzewać swojego przeciwnika o niebiańskie pochodzenie:

Wtedy mierzyli do siebie jednakowo wypuszczonymi strzałami o formie jadowitych węży, raz po raz zaciekle krzycząc. Ardżuna spuścił deszcz strzał na Kiratę, zaś Śamkara²³ przejął je ze spokojem. Dzierżyciel łuku Pinaka przez chwilę zmierzył się z deszczem strzał i nietknięty nimi stał bez ruchu niczym góra. Dhanamdżaja²⁴ ujrawszy, że ten deszcz strzał zdał się na nic, był wielce zdumiony i powiedział tak: „Dobrze, wspaniale. Ejże, jakże to ciało młodzieńcze i świetne tego przebywającego na szczycie góry Himalaja nie boi się wymierzonych strzał wypuszczonych z Gandiwy? Kim on jest? Czy to niebianin, Rudra²⁵ z pewnością, Jaksza²⁶, czy Pan wszystkich bogów? W istocie trzydziestu bogów spotyka się na tej największej z gór. Nikt poza niebianinem dzierżącym łuk Pinaka nie zdołałby pokonać uderzenia deszczu strzał wypuszczanych przez mnie tysiącami. Niebianin to czy Jaksza, ktokolwiek poza Rudrą tu przebywa, sprowadzę go ognistymi strzałami wprost do królestwa Jamy²⁷”. (Mbh. III.40.25–32)

22 Śiwa.

23 Indra.

24 Ardżuna.

25 Rudra – bóstwo panteonu wedyjskiego. Wyróżnia się spośród innych niebian ciemną, brudną barwą. Rudra to władca burz i ojciec Rudrów i Marutów. Niebianin jest ściśle związany z Śiwą. Słowo *rudra* (*rudra*) oznacza przerażający, straszny.

26 Jaksza (*Jakṣa*) – istoty półboskie, opiekunowie wiejskich domostw, związane z ziemią, kruszcami pochodzącymi z wnętrza ziemi oraz płodnością związaną z plonami ziemi, jak i tą ludzką.

27 Jama (*Yama*) – bóg śmierci. Decyduje o losie zmarłych ludzi. Charakterystyczna dla niego broń to siedzi, pętle.

Indra był zadowolony z przebiegu walki i postanowił poddać Ardżunę próbie, która miała sprawdzić, co uczyni jego syn, gdy nie będzie mógł bronić się przy pomocy Gandiwy. Zdumiony wówczas Phalguna spostrzegł, iż w jego niebiańskim kołczanie podarowanym mu niegdyś przez Agniego, zabrakło strzał. Warto podkreślić, że kołczan ten posiada nieskończoną ilość strzał, dzięki czemu Ardżuna wie, że żaden ze śmiertelników, nie byłby w stanie przyczynić się do ich zniknięcia.

Wtem zadowolony Dżisznu²⁸ wystrzelił żelazne strzały, które na sto sposobów trafiały w delikatne części ciała niczym słońce wypuszczające swe promienie. Pan będący przyczyną powstania świata, trzymający włócznie radośnie przyjął strzały niczym góra deszcz kamieni.

Po chwili Phalguna wyczerpał strzały i wtedy, gdy ujrzał znikające strzały, przeniknął go strach. Dżisznu pomyślał o Agnim, który podarował mu oba kołczany w lesie Khandawa: „Cóż teraz mam wystrzelić z mego łuku, skoro moje strzały się wyczerpały? Kim jest ten człowiek, który pożera je wszystkie? Ja go powalę grzbietem łuku niczym słonia grotem włócznie i poprowadzę do siedziby Jamy, który dzierży pętle”. (Mbh. III.40.33–38)

Heros pomimo braku strzał, ku uciechu Śakry, nie poddał się, odwaga nadal spełniała jego umysł i serce. Bohater z powodu braku strzał zaatakował przeciwnika grzbietem swego łuku. Indra przejął jego magiczną broń. Phalguna najpierw sięgnął po swój miecz, następnie po drzewa i skały, by na końcu nacierać na Indrę własnym ciałem. Jest to ostatnia potyczka Ardżuny z ojcem. Indra pozbawił syna tchu przez zastosowanie mocnego uścisku. Wybraniec pomyślnie przeszedł test przygotowany przez własnego ojca, walczył do aż do utraty przytomności, nie dając za wygraną, co Śakra uznał to za prawdziwie bohaterskie zachowanie²⁹. Indra był wielce zadowolony z postępowania i waleczności Ardżuny, dlatego postanowił objawić mu swoją prawdziwą postać. Postanowił obdarować herosa darem przewidywania przyszłości, wyjawiał mu również jakie były jego poprzednie wcielenia oraz pozwolił wybrać nagrodę za dokonaną ascezę i znakomitą walkę:

Pan powiedział: „Ty w poprzednim wcieleniu byłeś Narą³⁰, a twoim towarzyszem był Narajana³¹ i nad rzeką Badari poddawałeś się przez wiele lat potężnej ascezie. W tobie jest boska

28 Ardżuna.

29 Warto podkreślić, że w *Mahabharacie* pośród warny (*varṇa*) kszatrijów (*ksatriya*), czyli wojowników, dominuje zasada walki do ostatniego tchu. Poddanie się jest równoznaczne z tchórzostwem, niedopełnieniem swoich obowiązków, a w dniu śmierci także z pójściem do piekła. Natomiast wojownicy, którzy giną na polu bitwy, trafiają do nieba.

30 Nara (*Nara*) – Pradawny człowiek. Nara odnosi się również do mędrca, który wraz ze swoim towarzyszem, Narajaną, odradzają się jęga po giudice żyjąc wiecznie. Według *Mahabharaty* Ardżuna w poprzednim wcieleniu był Narą, zaś Kriszna Narajaną.

31 Narajana (*Nārāyaṇa*) – syn Nary. Często utożsamiany z Wisznu. W różnych wizerunkach przedstawiany jako leżącego, a z jego pępka wyrasta lotos, na którym zasiada Brahman stwarzający świat.

energia *tedžas* tak jak w Wisznu czy w Najwyższym Byciu. Zaś świat jest podtrzymywany boską energią przez was obu najlepszych spośród ludzi. Podczas konsekracji Śakry chwyciłeś za wielki łuk, który wydał brzmienie niczym chmura monsunowa i przez Ciebie oraz Krisznę Danawowie³² zostali skarceni, o Prabhu³³. Wtedy właśnie ta twoja Gandiwa, o Partho najlepszy wśród ludzi, która była świetnie wykonana, a którą przejąłem przy użyciu magii, a także oba niewyczerpalne kołczany ponownie będą twoje. Zaiste jestem z ciebie zadowolony, o Partho, którego siłą jest prawda. Przyjmij ode mnie to, czego pragniesz Byku spośród ludzi³⁴. Wśród śmiertelników czy w niebie nie ma równego tobie, o Szanowany. Najlepsza władza jest w tobie, o pogromco wrogów”. (Mbh. III.41.1-6)

W powyższym fragmencie Indra wspomina o tym, że Ardżuna posiada *tedžas*, co upoważnia do przyszłego posługiwania się niebiańską bronią. W tym momencie heros wypowiada przed bóstwem swoje życzenie:

Ardżuna powiedział: „O cnotliwy Panie, jeśli cieszy cię spełnienie mego pragnienia, to pragnę niebiańskiej broni, tej przerażającej Paśupaty, która nazywana jest Brahmaśiras, a ma ogromną moc i budzi lęk, ta, która wraz z końcem *jugi*³⁵ zniszczy cały świat. Ja dzięki niej zniszczę całe oddziały Danawów, Rakszasów, stworzenia, Piśaców, Gandharwów oraz Węże. Kiedy zostanie wypowiedziana formuła magiczna, zjawią się tysiące włócznie oraz maczug o przerażającym wyglądzie i strzały w formie jadowitych węży. Za ich pomocą będę walczył z Bhiszmą, Droną i Kripą oraz Karną – synem suty o ciętym języku. To jest moje pierwsze największe pragnienie, Panie, który odebrał wzrok Bhadze. Obym dzięki twojej łasce stał się bardzo silny”. (Mbh. III.41.7-12)

Warto zwrócić uwagę, że Paśupata (*Pāśupata*) zostaje nazwana wspomnianą wcześniej bronią o nazwie Brahmaśiras. Pierwsza z nich z pewnością jest orężem należącym do Śiwy. Sama nazwa Paśupata oznacza dosłownie „pochodzący od Śiwy Paśupatiego”. Samo słowo Paśupati (*Paśupati*) to „Władca zwierząt”, który z kolei jest związany z postacią Rudry-Śiwy. Zastanawiające jest jednak to, iż Ardżuna już poprzednio otrzymał Brahmaśiras od swojego nauczyciela sztuk walki, stąd wydaje się ciekawe nazwanie Paśupaty tym terminem. *Mahabharata* zachowała fragmenty pochodzące z różnych okresów rozwoju hinduizmu, przez co możliwe jest chaotyczne mieszanie się postaci boskich.

Ardżuna po ujawnieniu swojego pragnienia otrzymuje od ojca broń wraz z instrukcją jej używania:

32 Danawa (*Dānava*) – klasa demonów związanych z wodą. Przykładem Danawy jest wspomniany wcześniej Writra.

33 Ardżuna.

34 Ardżuna.

35 Juga (*yuga*) – termin oznaczający jedną z czterech epok cyklu kosmicznego. Podczas pierwszej i ostatniej *jugi* kolejno zachodzi stwarzanie, a następnie zniszczenie świata.

Pan powiedział: „Ja podaruję Ci niebiańską broń, wspaniałą Paśupatę, którą można wyzwalać, podtrzymywać oraz zawracać. Nie wie o tym nawet Wielki Indra ani Jama, Kubera, Waruna, czy Waju, a tym bardziej ludzie, o Pandawo. Lecz Partho, nie może ona nigdy zostać wypuszczona nagle na kogoś, kto posiada mniejszą ilość boskiej energii, inaczej cały świat może spłonąć. W trzech światach i we wszechświecie nie ma kogoś, kto byłby odporny na wystrzelenie Paśupaty za pomocą umysłu, wzroku, mowy lub łuku”. (Mbh. III.41.13–16)

Wraz z podarowaniem Paśupaty przez Indrę, po raz kolejny pojawia się ostrzeżenie o tym, co może wydarzyć się podczas nieodpowiedniego użycia broni magicznej. W tekście również pojawia się zwrot *alpatedžas* (*alpatejas*), o którym wspomina w przytoczonym wcześniej artykule *Divine Weapons and Tejas in the Two Indian Epics* Whitaker. Termin ten oznacza herosa lub demona posiadającego małą ilość *tedžas*. Popiera to tezę, w której została wyróżniona zasada, iż bohater może bronić się lub zaatakować przeciwnika tylko magiczną bronią zawierającą podobną ilość boskiej energii³⁶. Po ostrzeżeniu Ardżuny Indra instruuje herosa, w jaki sposób posługiwać się Paśupatą:

„Twa sława zostanie wieczna na świecie, o Phalguno, gdyż z pewnością zadowolisz Rudrę Śiwę w wielkiej bitwie, zaś wraz z Wisznu sprawisz, że na ziemi stanie się lepiej. Weź moją broń, niezniszczalny kostur, o szerokoramieny. Ty za pomocą tej broni dokonasz wielkich czynów”.

Partha, potomek Kuru odebrał ją w odpowiedni sposób wraz z mantrą, sposobem jej używania, uwalniania oraz zawracania. (Mbh. III.42.22–24)

Następnie Waruna³⁷ również postanawia obdarzyć Ardżunę swoją bronią:

Wtedy potężny Waruna ciemny jak chmura monsunowa, Pan stworzeń wodnych, który stanął skierowany na Zachód, tymi słowy przemówił: „Partho, który jesteś najprzedniejszy wśród kszatrijów i wierny prawom wojennym, spójrz na mnie swymi szerokimi oczami o miedzianym kolorze. Jam jest Waruna, władca oceanów. Przyjmij ode mnie te ujarzmiające pęta Waruny, które przedstawiam ci wraz z tajemnicą ich zawracania. Dzięki nim, o bohaterze, związałem tysiące Daitjów o wielkim duchu w bitwie o Tarakę. Dlatego przyjmij je, odważny wojowniku, one powstały z mojej łaski. Nawet sam Jama ginie od ich użycia. Jeśli ty wypuścisz tę broń podczas walki, ziemia zostanie pozbawiona kszatrijów”. (Mbh. III.42.25–30)

Waruna obdarowuje Ardżunę ujarzmiającymi pętami i ostrzega herosa przed nieroztropnym użyciem podarowanej przez niego niebiańskiej broni. Następnie przed bohaterem pojawia się niebianin Kubera, władca dobrobytu:

Następnie, gdy Waruna oraz Jama podarowali mu już swoje niebiańskie bronie, przemówił Kubera, Pan dobrobytu zamieszkujący górę Kajlasa: „O leworęczny łuczniku o szerokich

³⁶ J. L. Whitaker, op. cit., s. 91.

³⁷ Waruna (*Varuna*) – Asura, władca oceanów.

ramionach, u którego boku zawsze w poprzednich eonach był starożytny i wieczny bóg. Pogromco wrogów, przyjmij ode mnie moją ulubioną broń usypiającą wrogów, Praswapanę, która rozprasza boską energię oraz wigor”.

Wtedy Szerokoramienny, o wielkiej sile, potomek Kuru, Ardżuna odebrał we właściwy sposób niebiańską broń Kubery. (Mbh. III.42.31–34)

Gdy bohater odebrał magiczną broń od kolejnego niebianina, Praswapanę (*Prasvāpana*), ponownie pojawił się przed nim Indra. Śakra poinformował syna o rychłym przybyciu Mataliego, boskiego woźnicy. Następnie heros rozpoczął przygotowania przed udaniem się do nieba, gdzie miał otrzymać kolejną broń:

Następnie Indra, król bogów, przemówił do Parthy niestrudzonego czynem, pocieszając go łagodnymi słowy brzmiącymi niczym chmura monsunowa lub bębny: „O wielki Ardżuno o szerokich ramionach, tyś jest pradawnym Rudrą Śiwą, który osiągnął najwyższy cel, widocznie obierając drogę bogów. Pogromco wrogów, zaiste musisz dokonać boskiego czynu. Ty, który posiadasz wielki blask, musisz dostać się do nieba, przygotuj się zatem. Rydwan prowadzony przez Mataliego zjawi się dla ciebie na ziemi. Ja zaś tam obdaruję cię łaskawie niebiańską bronią, o potomku Kuru”. (Mbh. III.42.35–38)

Po przybyciu Ardżuny do nieba i dokonaniu wielkich czynów, które były mu poddyktowane przez los, heros stoczył walkę z Niwatakawaćami³⁸, z którymi nie mogli walczyć bogowie. Dopełniła się wówczas przepowiednia, według której do nieba przybędzie bohater godny niebiańskich broni i przepędzi demony. Podczas wspomnianych walk pojawiły się liczne opisy broni tradycyjnej oraz magicznej. Heros podczas tych bitew w niebie miał okazję wypróbować posiadaną już przez siebie broń niebiańską.

Ardżuna jako jedyny w *Mahabharacie* otrzymał tak wielką ilość magicznych artefaktów. Zdecydowanie świadczy o tym fakt, że jest wyjątkową postacią dla fabuły całego eposu.

Zmitologizowany świat wielkich epepei jest pełen magicznych wątków i elementów. Równocześnie dzieła te są nośnikami opisów legendarnego oręża. Bronie w epepach, z uwagi na swoje pochodzenie, zawsze łączą się z magią i jej używaniem. Przykładem tego jest postać Ardżuny oraz jego Gandiwa, jak również sposób pozyskania nie tylko boskiej energii, ale także niebiańskiego oręża.

38 Niwatakawaća (*Nivātakavaca*) – klasa demonów.

Bibliografia

Literatura podmiotu

- Vyāsa, *Mahābhārata*, ed. M. Tokunaga: [on-line:] <https://bombay.indology.info/mahabharata/welcome.html> [6.07.2022].
- van Buitenen, J.A.B., *The Mahābhārata. 1. The Book of the Beginning*, Chicago and London 1973.
- van Buitenen, J.A.B., *The Mahābhārata. 2. The Book of the Assembly Hall. 3. The Book of the Forest*, Chicago and London 1975.

Literatura przedmiotu

- A Sanskrit-English Dictionary*, red. M. Monier-Williams, [on-line:] <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/> [6.07.2022].
- Auboyer J., *Życie codzienne w dawnych Indiach*, Warszawa 1968.
- Bednarek B., *Epos europejski*, Wrocław 2001.
- Dimmit C., *Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Purāṇas*, Philadelphia 2015.
- Katz R. C., *Arjuna in the Mahabharata: Where Krishna is, There is Victory*, California 1989.
- Milewska I., *Ze studiów nad Mahabharatą*, Kraków 2013.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1979.
- Słownik mitologii hinduskiej*, red. A. Ługowski, Warszawa 1994.
- Thapliyal P. U., *Wars and War-Tactics in Ancient India*, Routledge, London and New York 2021.
- Whitaker J. L., *Divine Weapons and Tejas in the Two Indian Epics*, „Indo-Iranian Journal” 2000, Vol. 43, No. 2, s. 87-113.
- Wojsko, wojna, broń*, red. M. Kamler, Warszawa 2001.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie koncepcji broni magicznej, która pojawia się między innymi w *Mahabharacie*, na przykładzie oręża Ardżuny. Przedstawiony został schemat podziału broni magicznej, utworzony na podstawie wybranych fragmentów eposu. Do tego załączono krótkie objaśnienie i różnice pomiędzy poszczególnymi broniami (boską, niebiańską oraz demoniczną). Całość skupia się na sposobie pozyskania oręża od niebian przez Ardżunę, głównie na podstawie *Księgi lasu (Āraṇyakaparvan)*.

Summary

Magic weapon in *Mahabharata* – how Arđuna obtained weapons from deities

The purpose of this article is to present the concept of a magical weapon that appears, among others, in the *Mahābhārata*, on the example of Arjuna's weapons. A diagram of the division of magic weapons is presented, based on selected fragments of the epic. Attached is a brief explanation and the differences between the various weapons (divine, heavenly, and demonic). The whole focuses on the method of obtaining weapons from the heavens by Arjuna, mainly on the basis of the *Book of the Forest* (*Āraṇyakaparvan*).

Kacper Palonek-Kozdęba

#WitchTok vs. Putin.

Witchcraft Activism on the Internet in the Context of Russian Invasion of Ukraine

Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego

Introduction

The purpose of this article is to present the main themes of the discourse on Russia's invasion of Ukraine among the WitchTok community – a TikTok faction devoted to broadly understood witchcraft. The text attempts to fill a gap in the study of social media activism by drawing attention to the political dimension of online witchcraft described from a post-critical perspective.

TikTok is a social media platform that allows individual users to post short videos (up to three minutes). It is regularly used by over one billion people¹ which makes it an interesting object of study for those concerned with various dimensions of online culture². The hashtag #witchtok, on which this article is focused, has accumulated 27.2 billion views as of 13.05.2022 (the total number of views is displayed after we type the name of the hashtag into the search bar in the app). It brings together all kinds of users: from influencers with millions of followers to almost anonymous, small-scale creators. The majority of WitchTok active users are young people between the ages of eighteen and twenty-four, reflecting the demographic distribution of TikTok as a whole³, and

1 L. Ceci, *Topic: TikTok* [on-line:] <https://www.statista.com/topics/6077/tiktok/>, [9.06.2022].

2 See C. Montag, H. Yang, and J.D. Elhai, *On the Psychology of TikTok Use: A First Glimpse from Empirical Findings*, „Frontiers in Public Health”, 2021, vol. 9, pp. 1–6; J. Herrman, *How TikTok Is Rewriting the World* [on-line:] <https://www.nytimes.com/2019/03/10/style/what-is-tik-tok.html> [5.06.2022].

3 L. Ceci, *Global TikTok user age and gender distribution 2022* [on-line:], <https://www.statista.com/statistics/1299771/tiktok-global-user-age-distribution/>, [9.06.2022].

there are far fewer men than women⁴. There is no data on those who fall outside of this binary, but their representation forms a significant part of the whole platform.

Literature Review

Let us now briefly characterize the online dimension of witchcraft activism. Chris Miller, the author of the most thorough description to date of the phenomenon I am examining in this paper, has shown that the practice of TikTok-related witchcraft is heavily influenced by capitalist, market-based mechanisms. According to him, the consumer dimension of magical activities can be seen in the meaning attributed to objects on which the success of particular rituals depends – “many of which must be bought”⁵. Entanglement in the circulation of goods affects how the knowledge of witchcraft spreads in the part of the Internet studied by Miller. The practice mediated by objects connected with consumer culture is also linked to the orientation of magical activities toward a specific, immediate goal: “branding Witchcraft in this manner, as something which can be consumed to solve particular issues, helps religions succeed in a modern, consumer-driven society”⁶.

The pragmatic approach to magical practice reflects an attitude commonly found among individuals and groups calling themselves witchcraft activists. Members of the #MagicResistance movement, founded by Michael Hughes during Donald Trump’s presidency, emphasize “here and now” outcomes in their work, with no desire to make long-term political plans. They focus on casting binding spells (pacifying and preventing harm from being done) on conservative politicians – with Trump at the forefront. Creating contrast with the entanglement in consumer culture described by Miller, they side with the broadly defined left wing and their political goals provide a counterbalance to the occult activities associated with the right wing⁷. Since Trump became President of the United States in 2016, witches have been constant participants in protests against the policies he represents. The Internet plays a significant role here, as it allows to organize and internationally coordinate mass curse-casting rituals. Using this medium, Michael Hughes was able to organize a ritual represented by the hashtag #bindtrump⁸. Moreover, the #witchesforblm initiative, showing the

4 C. Miller, *How Modern Witches Enchant TikTok: Intersections of Digital, Consumer, and Material Culture(s) on #WitchTok*, „Religions”, 2022, vol. 13, no 2, p. 118.

5 Ibidem.

6 Ibidem.

7 J.C. Fine, *#MagicResistance: Anti-Trump Witchcraft as Register Circulation*, „Journal of Linguistic Anthropology”, 2020, vol. 30, no 1, pp. 68–85.

8 M.M. Hughes, *The Trump Binding Spell: Mass Ritual on May 23, 2017* [on-line:] <https://www.michaelmhughes.com/blog/a-spell-to-bind-donald-trump-and-all-those-who-abet-him-feb-24-mass-ritual>, [20.06.2022].

solidarity of witches with the Black Lives Matter movement, took on an international form thanks to the possibility of simultaneous interaction of activists from all over the world⁹. A relevant and most recent example of an initiative involving witchcraft-related, online activism is Michael Hughes' latest endeavor: a ritual to cast a curse on Vladimir Putin to remove him from power. Participants from around the world were asked to perform a specific set of actions using blue and yellow candles, a handful of sunflower seeds, and a photo of Putin, the burning of which culminated the activity. In addition, an important part of the curse is the words *Иди нахуй, Плимун* (*Idi nakbuy, Putin*), which freely translated means „fuck you, Putin”¹⁰.

What I believe ties this ritual to the fast-paced, chaotic internet meme culture are the main elements from which it is constructed. First, as Hughes points out, the sunflower seeds allude to a curse cast by a Ukrainian woman, recorded during a confrontation with a Russian soldier. The woman told him to put the seeds she was holding in his pocket so they would grow while he lay dead on Ukrainian soil¹¹. The viral potential of the short video proved immense – its popularity reached the point where the sunflower became the symbol of one of the most popular rituals organized on the Internet in recent years. It was that very video and not the prevalence of sunflower fields in Ukraine, which determined the choice of the ritual's symbolic layer. The content of the curse, on the other hand, is connected to the Russian attack on Snake Island, during which the soldiers uttered the aforementioned words – which also circulated the Internet in a flash¹². It is important to mention this because the culture of Internet memes and mass-produced content on platforms such as TikTok is one of the pillars of online witchcraft – the symbols resulting from viral videos, messages, or posts form the basis for providing a minimum amount of cohesion to the atomized and individualized environment examined in this paper. My observations suggest that specific in-group references play a more important role than the continuation of specific traditions of a more codified nature. The deterritorialized nature of online collectives allows for the existence of only one shared reality – that experienced through social media. One example of the use of memes in magical activities is the performance of a ritual using Cheetos brand chips representing Donald Trump covered in self-tanner¹³.

9 J. Braun, #WitchTok, „FKW // Zeitschrift für Geschlechterforschung und Visuelle Kultur”, 2022, no 70, pp. 163–165.

10 M.M. Hughes, #HexPutin. *Global Mass Ritual to Curse Vladimir Putin and Protect Ukraine* [on-line:] <https://michaelmhughes.medium.com/hex-putin-503d697a525c>, [5.05.2022].

11 C. Taylor, *[The full transcript is incredible...]* [on-line:] <https://twitter.com/FutureBoy/status/149699905839050757>, [5.05.2022].

12 E. Visontay, *Ukraine soldiers told Russian officer 'go fuck yourself' before they died on island* [on-line:] <https://www.theguardian.com/world/2022/feb/25/ukraine-soldiers-told-russians-to-go-fuck-yourself-before-black-sea-island-death> [5.05.2022].

13 J.C. Fine, #MagicResistance..., op. cit.

The mode of communication also influences the attitude that witchcraft activists adopt toward those they label as enemies: they keep a distance between themselves and their political opponent, deeming him unworthy of direct conversation (“one practitioner notes that she prefers not to use Trump’s name, instead referring to him as »Forty-Five«”)¹⁴. The specific way in which Trump or Putin, who is one of the subjects of this article, is portrayed as a demonic figure, turns them into symbols of conservative politics in the form of a certain homogeneous whole. The distance can also be seen between members of the movement, who function within it primarily as independent individuals¹⁵, while identifying with the values of the group. However, it remains important to maintain autonomy¹⁶.

Powered by the use of social media, the popularity of witchcraft activism draws on a long tradition of using the identity of the witch as a symbol of the struggle for emancipation. Academic interests are combined with religious – or spiritual – practices¹⁷, pointing out the entanglement of political issues such as witch hunts, the misogyny of patriarchal culture, capitalist exploitation, and systemic racism¹⁸.

The witch, especially in circles associated with Wiccan witchcraft activism, remains a symbol with dual status. On the one hand, as Adam Anczyk and Joanna Malita-Król note, her perception is influenced by a patriarchal perspective that sees her as something dangerous, worthy of persecution, and, on the other hand, she is endowed with creative power capable of changing reality, which makes her a representation of a feminist, revolutionary subject with great potential¹⁹. For this reason, feminist Wicca „played an important part in both the day-to-day praxis (including ritualized demonstration events), and the ideology behind the Greenham Common Women’s Peace Camp throughout the 1980s”²⁰. It has also been instrumental in the work of w.i.t.c.h. (Women’s International Terrorist Conspiracy from Hell), both in

14 Ibidem.

15 Ibidem.

16 E.F. Johnston, *Solitary Pagans: Contemporary Witches, Wiccans, and Others Who Practice Alone*, by HELEN A. BERGER, „Sociology of Religion”, 2020, vol. 81, no 3, pp. 349–351.

17 C.M. Cusack, *The Return of the Goddess: Mythology, Witchcraft and Feminist Spirituality*, [in:] *Handbook of contemporary paganism*, ed by M. Pizza and J.R. Lewis, Leiden; Boston 2009, p. 335.

18 A. Gotby, *Book Review: Witches, Witch-Hunting and Women by Silvia Federici and Re-Enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons by Silvia Federici*, „Feminist Review”, 2020, vol. 124, no 1, pp. 204–206; See also M. Daskalaki, *The subversive potential of witchcraft: A reflection on Federici’s Self-reproducing movements*, „Gender, Work & Organization”, 2021, vol. 28, no 4, pp. 1643–1660; S. Federici, *Caliban and the witch: women, the body and primitive accumulation*, New York 2004.

19 A. Anczyk and J. Malita-Król, *Women of Power: The Image of the Witch and Feminist Movements in Poland*, „Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies”, 2017, vol. 19, no 2, pp. 205–232.

20 S. Feraro, *Invoking Hecate at the Women’s Peace Camp: The Presence of Goddess Spirituality and Dianic Witchcraft at Greenham Common in the 1980s*, „Magic, Ritual, and Witchcraft”, 2016, vol. 11, no 2, pp. 226–248.

the 1960s in the U.S., and its current incarnation, W.I.T.C.H. PDX²¹. To root witchcraft activism in a tradition that dates to at least the sixteenth century, the aforementioned Michael Hughes lists several politically motivated initiatives that he believes directly inspired the current online-based, an international organization of witchcraft activism. He uses examples from around the world, constructing an argument that magic has always played an important role in the fight against oppression²². In turn, Gerald Gardner, a precursor to many of the magical-political activities undertaken in the twentieth century and a participant in the Operation Cone of Power, which was designed to prevent Adolf Hitler's invasion of Britain, claimed to have based his ritual on an unspecified long tradition of magical-political practice about which he "was told by the witches"²³.

The practice of witchcraft activism is, according to Sabina Magliocco, an attempt to alleviate the anxiety resulting from powerlessness in the face of authoritarianism. It also represents a performance of resistance that unites a community largely composed of marginalized individuals²⁴. Non-heteronormative, queer identities are numerous among the groups described in this article²⁵ – TikTok is not an exception²⁶.

The following description of one of the many dimensions of politically engaged witchcraft is yet another recent addition to the tradition outlined above.

Methodology

In collecting data, this paper follows the example of Chris Miller, cited several times in this article²⁷. Wanting to find posts related to both WitchTok and Russia's invasion of Ukraine, I used TikTok's search engine to combine the hashtag #witchtok with one or more of the following: #hexputin, #ukraine, #russia, #witchesforukraine, #ukrainewitch. Due to the number of posts, it is impossible to see all of them tagged with a given hashtag. For this reason, following Miller's lead, I approached the analysis gradually – from April to June 2022, visiting TikTok daily, I looked at about a thousand posts published between February (the start of the invasion) and June;

21 L. Schweigert, *W.I.T.C.H. and Witchcraft in Radical Feminist Activism*, Master's thesis, Arizona State University, Phoenix 2018, pp. 2–3.

22 M.M. Hughes, *Magic for the Resistance*, Woodbury 2018, chap. 2.

23 P. Heselton, *Witchfather. A Life of Gerald Gardner*, Loughborough; Leicestershire 2011, vol. 1, p. 247.

24 S. Magliocco, *Witchcraft as Political Resistance*, „Nova Religio”, 2020, vol. 23, no 4, pp. 43–68.

25 J.C. Fine, *#MagicResistance...*, op. cit.

26 See L. McCarthy, *Inside #WitchTok, Where Witches of TikTok Go Viral* [on-line:] <https://www.nylon.com/life/witchtok-witches-of-tiktok>, [8.06.2022]; S.M. Moniuszko, *TikTok: WitchTok has billions of views. Witches explain why* [on-line:] <https://eu.usatoday.com/story/life/2021/10/14/tiktok-witchtok-has-billions-views-witches-explain-why/6102147001/>, [8.06.2022].

27 C. Miller, *How Modern Witches Enchant TikTok...*, op. cit.

both the most popular ones and those posted on a regular basis. I interacted (posts can be liked, saved, or commented on; there is also an option to follow a particular user) only with videos related to the topic I was researching, which made my “For You” page automatically suggest the content I might be interested in. “The TikTok recommendation algorithm”, writes Daniel Klug et al.,

customizes video content for the individual user’s ‘for you’ page based on previous and continuous user engagement with presented video content through video viewing time, liking, commenting, and sharing. In addition, the ‘for you’ page feed is generated from videos that use trending hashtags or sounds. In this way, by constantly learning users’ video content preferences, the output of the TikTok algorithm can become visible to users through the curated content feed that selects videos related to their apparent preferences. ByteDance, the company that owns TikTok, applies natural language processing to classify text elements and audio components in TikTok videos, and computer vision technology to automatically locate and categorize visual objects. Together with analyzing hashtags and video captions, this information is seemingly used to evaluate a video for its selection by the recommendation algorithm. New videos are initially shown to a small group of users who are likely to interact with the video and then shown to more users if the initial group favorably engages with the video. This means, basically any video of any user may be pushed to a ‘for you’ page, and a ‘for you’ page may show very recent and highly popular videos alongside older ones or videos with only a few likes. According to TikTok, the algorithm mostly picks up on the sound, the hashtags, and the captions used in videos a user engaged with and recommends similar content²⁸.

The analysis was driven by a few basic questions:

- How do witches talk about the conflict in Ukraine?
- What narrative about the political situation and the characters involved emerges from the witchcraft discourse?
- What politically motivated actions are praised or condemned, and how do they connect to the practice of magic?
- What do they say about how the group identity of TikTok witches is constructed?

Having watched enough videos, I was able to isolate a few main themes illustrated in the following sections of the article by the examples I chose, considering them to be the most representative. The text talks in turn about: criticism of other witches, the few suggestions for curses, protective spells, and warnings against careless use of magic. It is also mentioned how the image of Putin and Ukraine (often seen as a homogeneous whole by the observed people) is constructed. I seek to complement, rather than duplicate, Miller’s analysis of the broader material-economic context from which WitchTok emerged. I use the “surface reading” method proposed by Stephen

28 D. Klug et al., *Trick and Please. A Mixed-Method Study on User Assumptions About the TikTok Algorithm*, „13th ACM Web Science Conference 2021”, presented at the WebSci 21: 13th ACM Web Science Conference 2021 ACM, Virtual Event, United Kingdom 2021, pp. 84–92.

Best and Sharon Marcus, which I find most appropriate for describing dynamic and self-referential online micro-texts²⁹. Best and Marcus allude in their concept to Bruno Latour's proposal that instead of focusing on "matters of fact" and looking for conditions of possibility of a given phenomenon, which are hidden "under the surface", we should look for "matters of concern" or, in other words, draw as many associations as possible between mediators – actants equally endowed with the agency (both people and objects) who influence the whole of the observed phenomenon³⁰.

Results

1. The formation of a group attitude

The first theme emerging from the analysis that should be addressed is how witches draw attention to the inappropriate magical conduct of members of their online community regarding the war in Ukraine. This aspect of their presence in online space seems relevant because it lies at the intersection of the realm of memes (understood primarily as a tool for entertainment) and the socially constructed practical knowledge associated with the identity of a witch. Analyzed posts follow patterns familiar from other parts of the Internet and from TikTok itself: the authors present caricatures of perspectives with which they disagree, thereby defining and elevating their own identities. By negating and ridiculing behavior considered inappropriate, they create their own bubble (a term borrowed from Peter Sloterdijk, not from the common internet jargon)³¹. Immunological practice pushes unwanted behavior outside, defining what is allowed in the online practice of witchcraft. It also represents a preventative measure – by pushing some individuals out of their bubble, a group, even one as informal as WitchTok, looks after its reputation. Witches criticizing other witches about the war in Ukraine are thus one of the main forces constructing the political dimension of the particular social media community.

Let us move on to examples of such actions. @Therealitsnao frowns at the thought of other witches' reactions to Russia's actions. An accompanying caption reads: "when you know half of WitchTok will be about cursing Putin today"³². She does not refer to the actions of specific individuals – her criticism comes against actions she ascribes to a certain group as a whole. She does not present arguments against curse-casting.

29 S. Best and S. Marcus, *Surface Reading: An Introduction*, „Representations”, 2009, vol. 108, no 1, pp. 1–21.

30 B. Latour, *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, „Critical Inquiry”, 2004, vol. 30, no 2, pp. 225–248; See also B. Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford; New York 2005.

31 See P. Sloterdijk, *Bubbles: Microspherology*, Los Angeles 2011.

32 Post by @therealitsnao [It's Nao] from 24.02.2022 on TikTok [on-line:] https://www.tiktok.com/@therealitsnao/video/7068284357273898287?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1&lang=pl-PL. [23.04.2022].

The presentation of counterarguments is another dimension of the same category, as discussed below. A similarly mocking, ironic tone is taken by @current239devilry when he begins his TikTok with “tell me you don’t know how witchcraft works without telling me how witchcraft works”. He goes on to point out the naivety of people believing that their spells pose any kind of obstacle to an entire army. He mentions the lack of individual power that can become a counterbalance to non-magical, material, and military might. “You mean to tell me that these witches who don’t even work with deities think they can curse an army? Pathetic” – he concludes³³. Comments under his post agree with the main message. One commenter compares individual attempts to curse Putin to sending thoughts and prayers to those affected by a disaster.

All attempts to get the TikTok audience to curse Putin are met with resistance from those commenting. “NOT A GOOD IDEA. You don’t know what babuska [sic!] is working for him” – writes @evanpeterson535. “Y’all are wild. Hexing him will just draw bad energy here. Protect the innocent instead”, adds @whatsappwillis³⁴, expressing an idea present in most of the critical comments and TikTok videos published in response to what is widely regarded in the observed group as crossing certain boundaries of witchcraft ethics. There is a widespread belief that Putin is protected and that any action directly against him will return in the form of some misfortune to the person casting the curse.

From this approach to the Russian president emerges an image of him as someone endowed with a powerful force against which individually practitioners are powerless. Both the comments and videos associated with this thread seem to unanimously accept the existence of protective spells or a group of witches protecting Putin. In the face of insufficient individual power for those practicing witchcraft, a common thread brought up in the context of WitchTok’s political involvement is working with deities. The aforementioned @current239devilry points out the need to appeal to a higher power. @Therealitsnao elaborates on this thought, saying that the current time is perfect to turn to deities – she does not specify which ones – who have an advantage over ordinary witches and their actions because they represent entire cultures; entire peoples. Neither curses nor protective spells can have sufficient effect, according to her³⁵.

33 Post by @current239devilry [Current239devilry] from 25.02.2022 on TikTok [on-line:] https://www.tiktok.com/@current239devilry/video/7068741500410170670?is_copy_url=1&is_from_webapp=vi&lang=pl-PL [23.04.2022].

34 Comments under a post by joannexzamora [JoAnne Zamora] from 25.02.2022 on TikTok [on-line:] https://www.tiktok.com/@joannexzamora/video/7068640163005467947?is_copy_url=1&is_from_webapp=vi&lang=pl-PL.

35 Post by @therealitsnao [It’s Nao] from 24.02.2022 on TikTok [on-line:] https://www.tiktok.com/@therealitsnao/video/7068343352462216494?is_copy_url=1&is_from_webapp=vi&lang=pl-PL [26.04.2022].

To sum up the above section, it seems that the attempts to point out the naivety of people who think that their individual magical actions can stop military action reveal several group characteristics of WitchTok. Present in the criticism of other witches is an awareness of the characteristics of the platform that brings them together: users are scattered around the world, and rituals performed with others are a marginal phenomenon among the thousands of videos posted. TikTok, while enabling contact between people who would otherwise never meet and exchange knowledge about witchcraft, prevents truly collaborative – undertaken in the same space – action. For this reason, and because WitchTok has become an important tool for newcomers to explore witchcraft³⁶, the group of witches active on this platform tries to adapt their behavior to the specifics of the medium. TikTok, as an important mediator in the assemblage of online witchcraft, influences the way group identity is constructed and dictates the disciplinary behavior (which amounts, as it has been shown, to admonishing insubordinate individuals) undertaken by group members seeking to maintain the group's reputation. Two things, then, are happening: defining the group by defining acceptable magical activities, and tailoring the methods and opinions about their effectiveness to the specifics of the platform that enables the group to exist.

Singling out a part of one's community by condemning a certain set of behaviors also seems to be a practice that expresses concern about the effect of content-filtering algorithms on TikTok. To understand this dimension of WitchTok's actions, the way in which the few witches cast curses should be described.

2. Curses

Despite internal criticism of curse-casting, these types of spells are still present on WitchTok. The rituals performed against Putin fall into two categories: exorcisms and attacks. It is difficult to draw a clear line between them since their actual message is usually present only implicitly. TikTok by @commentqueen757 establishes a scheme for the former: the author introduces the figure of a Russian shaman imprisoned by Putin. She utters a formula in Russian, then repeats it in English. When she says the words banishing Putin like an evil spirit, she blows out the red candle she is holding in her hands³⁷. In doing so, she is demonstrating a practice aimed at banishing the Russian president – either by removing him from power or making him disappear from the world. This procedure has more in common with a protective spell than

36 L. Mccarthy, „Inside #WitchTok, Where Witches of TikTok Go Viral”, op. cit.

37 Post by @commentqueen757 [CommentQueen757] from 22.04.2022 on TikTok [on-line:] https://www.tiktok.com/@commentqueen757/video/7089431056054553899?is_copy_url=1&is_from_webapp=vi&lang=pl-PL [1.05.2022].

a simple magical attack – its purpose is to get rid of Putin as a representation and a concentration of a broadly defined evil power.

The second type of curse encountered during observation is a much simpler desire to harm Putin. The first example belongs to – as author @tarotbybrea herself points out – the grey area between black and white magic. To cast a spell, one needs several mirrors and a box on whose walls one should place them. After a picture of the target (in this case Putin) inside the box and closing it, the victim becomes a prisoner of their own reflection³⁸. The play on words is important here: a prisoner of his own reflection means simultaneously “prisoner of his own image in the mirror” and “prisoner of his own thoughts”. The spell is thus about forcing a specific person responsible for the whole situation to reconsider their own behavior.

Other examples are much blunter, though they refrain from exact prescriptions. @Winedaddy666 recommends that all witches work together to cast curses on Putin to put him to death (he does not give a specific method, which involves the aforementioned individual approach to witchcraft practice – he recommends doing whatever one can)³⁹. @Laurabelle789, in a TikTok with the caption “back off Putin, karma is on its way” shows a variation on the spell jar theme – she pours something that looks like hot sauce into a small bottle. She also adds hot pepper powder. Comments under her post are disabled⁴⁰.

The non-obvious language of curses points to a common phenomenon of fear of being shadowbanned – having one’s post restricted by an algorithm that decides what information is suitable for a wider audience. Users who are most vulnerable to this, including queer, transgender, or disabled people, are forced to adapt their language to the commercial requirements of the platform⁴¹. The characteristics of TikTok, therefore, influence the shape of both the rituals of the witches operating there and the content of the spells as well as the way they are presented, thus being integral to the assemblage described in this article.

3. Protective Spells

In the spells cast by WitchTokers, regardless of their nature, the intention seems to be more important than technique, although they rely on the usage of certain commodities, as Miller has shown. Most of them, on the material side, are based on the

38 Post by @tarotbybrea [Brea Berry] from 2.03.2022 on TikTok [on-line:] https://www.tiktok.com/@tarotbybrea/video/7070565643237477678?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1&lang=pl-PL [5.06.2022].

39 Post by @winedaddy666 [Anya Dck] from 25.02.2022 on TikTok [on-line:] https://www.tiktok.com/@winedaddy666/video/7068423099435322670?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1&lang=pl-PL [29.04.2022].

40 Post by @laurabelle789 [Laura Belle] from 24.02.2022 on TikTok, account now deleted [22.08.2022].

41 J. S. Rauchberg, #Shadowbanned, [in:] *LGBTQ Digital Cultures*, ed by. P. Paromita, New York 2022, pp. 196–209.

construction of a magic jar, which can take many forms, although the scheme of its construction remains the same. From Chris Miller's article on the general characteristics of the WitchTok, we learn that

[a] "protection jar" posted by @mysticalcrystalgirl begins by "cleansing" (opening a jar, and waving incense around and inside),⁴³ before adding salt, lavender, sage, and a bay leaf, putting on the lid, and cleansing again. A protection jar from @fookinbread follows similar steps, but contains salt, eggshells, sage, cloves, pine, rosemary, "a bay leaf with your intentions", peppermint oil, and a clear quartz crystal. This jar is also "sealed" by dripping black candle wax over the lid. Mirroring the replication of similar items throughout YouTube altar videos (Warren 2020), WitchTok replicates common patterns. Most spell jars use 5 mL glass vials with cork lids. Taper candles (in various colours) are used to seal jars. The aesthetics of what a spell jar "looks like" is perpetuated implicitly (noticing the same materials) and explicitly (announcing where to source items)⁴².

My observations show that spells to protect the people of Ukraine follow the same pattern – be it spell jars or candles with intentions. Only the purpose of their construction changes. The components of the jars – the material dimension of the magical assemblage – are selected according to individual preferences and are rarely explained – although sometimes the person creating the post explains what the individual elements of their authorial spell mean to her. The authors adopt aesthetic elements associated with Ukraine: the image of Berehynia, whose statue stands in Kiev (@queenofpeas_)⁴³; eggshells with sigils representing magical intentions, working in the same way as the jars described above and referring, according to the author, to the Ukrainian custom of decorating eggs (@earth.eclectic)⁴⁴; Georgian wine used in a ritual to protect Ukraine from Russia, referring to Putin's alleged Georgian ancestry (@thehouseofasteria)⁴⁵. Also relevant are descriptions of the pagan nature of the song *Shum* by Go_A, presented at Eurovision in 2021. According to @pythianpriestess, it is supposed to refer to *веснянка* (*vesnianka*), a type of song associated with pre-Christian rituals celebrating the arrival of spring⁴⁶. The song *Shum* is commonly found in the background of TikTok videos related to the situation in Ukraine.

42 C. Miller, *How Modern Witches Enchant TikTok...*, op. cit.

43 Post by @queenofpeas_ [Kat] from 2.03.2022 on TikTok [on-line:] https://www.tiktok.com/@queenofpeas_/video/7070584024003022123?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1 [5.06.2022].

44 Post by @earth.eclectic [Earth Eclectic] from 8.06.2022 on TikTok [on-line:] https://www.tiktok.com/@earth.eclectic/video/7106634768401370410?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1 [8.06.2022].

45 Post by @thehouseofasteria [ASTERIA] from 1.03.2022 on TikTok [on-line:] https://www.tiktok.com/@thehouseofasteria/video/7070152406654422278?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1 [1.03.2022].

46 Post by @pythianpriestess [Pythian Priestess] from 3.03.2022 on TikTok [on-line:] https://www.tiktok.com/@pythianpriestess/video/7070776525167054123?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1 [3.03.2022].

Almost no one, however, directly refers to any existing tradition, despite the replication of motifs present on TikTok. Elements of spells, formulas and the aesthetics of presenting them to the world remain tied to self-referential transmission mechanisms within a single platform.

In the context of protective spells, the role of promoting fundraising, foundations, and other secular ways of helping seems important. Many witches mentioned the need to combine everyday, ordinary activities with magical endeavors for increased effectiveness. There were also statements favoring “mundane actions”.

Conclusion

The war in Ukraine is getting a lot of attention on WitchTok. Most posts tagged with #witchtok are about protective spells and warnings against rashly casting curses on Putin, who is seen as the main evil figure responsible for the whole situation. Calls for direct violence are a marginal phenomenon. The image of the conflicting parties is constructed around specific figures representing the whole “bad” and “good” side and being the target of spells.

The methods used by the witches resemble those used on other occasions: spell jars, candles, divination from cards, and astrological readings. Some touches allude to certain symbols of Ukraine or magical practices that the creator of a particular video believes to be native to that region. In addition to magical activities, donating money to foundations helping Ukrainians is often mentioned – material, direct aid seems to coexist with sorcerous endeavors.

What emerges from the analyzed posts is an image of witchcraft following the path of *bricolage* (a free combination of ready-made elements belonging to the discursive layout of a given group). The intention to bring political and humanitarian aid to Ukrainians, mediated by magical actions, is applied to the structures already existing and propagated through memes. I can therefore conclude that we, the researchers, are dealing with an emerging, TikTok-specific, new tradition of witchcraft in the broadest sense of the term. Confirming this intuition, however, requires closer observation.

Bibliography

- Anczyk A., Malita-Król J., *Women of Power: The Image of the Witch and Feminist Movements in Poland*, "Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies", 2017, vol. 19, no 2.
- Best S., Marcus S., *Surface Reading: An Introduction*, "Representations", 2009, vol. 108, no 1.
- Braun J., #WitchTok, "FKW // Zeitschrift für Geschlechterforschung und Visuelle Kultur", 2022, no 70.
- Ceci L., Topic: TikTok [on-line:] <https://www.statista.com/topics/6077/tiktok/>
- Global TikTok user age and gender distribution 2022 [on-line:] <https://www.statista.com/statistics/1299771/tiktok-global-user-age-distribution/>
- Cusack C. M., *The Return of the Goddess: Mythology, Witchcraft and Feminist Spirituality*, [in:] *Handbook of contemporary paganism*, ed by. M. Pizza and J.R. Lewis, Leiden; Boston 2009.
- Daskalaki M., *The subversive potential of witchcraft: A reflection on Federici's Self-reproducing movements*, "Gender, Work & Organization", 2021, vol. 28, no 4.
- Federici S., *Caliban and the witch: women, the body and primitive accumulation*, New York 2004.
- Feraro S., *Invoking Hecate at the Women's Peace Camp: The Presence of Goddess Spirituality and Dianic Witchcraft at Greenham Common in the 1980s*, "Magic, Ritual, and Witchcraft", 2016, vol. 11, no 2.
- Fine J.C., #MagicResistance: Anti-Trump Witchcraft as Register Circulation, "Journal of Linguistic Anthropology", 2020, vol. 30, no 1.
- Gotby A., *Book Review: Witches, Witch-Hunting and Women by Silvia Federici and Re-Enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons by Silvia Federici*, "Feminist Review", 2020, vol. 124, no 1.
- Herrman J., *How TikTok Is Rewriting the World* [on-line:] <https://www.nytimes.com/2019/03/10/style/what-is-tik-tok.html>
- Heselton P., *Witchfather. A Life of Gerald Gardner*, Loughborough; Leicestershire 2011, vol. 1.
- Hughes M.M., *Magic for the Resistance*, Woodbury 2018.
- #HexPutin. Global Mass Ritual to Curse Vladimir Putin and Protect Ukraine [on-line:] <https://michaelmhughes.medium.com/hex-putin-503d697a525c>
- The Trump Binding Spell: Mass Ritual on May 23, 2017 [on-line:] <https://www.michaelmhughes.com/blog/a-spell-to-bind-donald-trump-and-all-those-who-abet-him-feb-24-mass-ritual>
- Johnston E.F., *Solitary Pagans: Contemporary Witches, Wiccans, and Others Who Practice Alone*, by HELEN A. BERGER, "Sociology of Religion", 2020, vol. 81, no 3.

- Klug D. et al., *Trick and Please. A Mixed-Method Study on User Assumptions About the TikTok Algorithm*, “13th ACM Web Science Conference 2021”, presented at the WebSci '21: 13th ACM Web Science Conference 2021, Virtual Event, United Kingdom 2021.
- Latour B., *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, “Critical Inquiry”, 2004, vol. 30, no 2.
- Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory, Oxford; New York 2005.
- Magliocco S., *Witchcraft as Political Resistance*, “Nova Religio”, 2020, vol. 23, no 4.
- Mccarthy L., *Inside #WitchTok, Where Witches of TikTok Go Viral* [on-line:] [https:// www.nylon.com/life/witchtok-witches-of-tiktok](https://www.nylon.com/life/witchtok-witches-of-tiktok)
- Miller C., *How Modern Witches Enchant TikTok: Intersections of Digital, Consumer, and Material Culture(s) on #WitchTok*, “Religions”, 2022, vol. 13, no 2.
- Moniuszko S.M., *TikTok: WitchTok has billions of views. Witches explain why* [on-line:] <https://eu.usatoday.com/story/life/2021/10/14/tiktok-witchtok-has-billions-views-witches-explain-why/6102147001/>
- Montag C., Yang H., and Elhai J.D., *On the Psychology of TikTok Use: A First Glimpse from Empirical Findings*, “Frontiers in Public Health”, 2021, vol. 9.
- Rauchberg J.S., *#Shadowbanned*, [in:] *LGBTQ Digital Cultures*, ed by. P. Paromita, New York 2022.
- Schweigert L., *W.I.T.C.H. and Witchcraft in Radical Feminist Activism*, Master’s thesis Arizona State University, Phoenix 2018.
- Sloterdijk P., *Bubbles: Microspherology*, Los Angeles 2011.
- Taylor C., [The full transcript is incredible...] [on-line:] <https://twitter.com/Future-Boy/status/1496999905839050757>
- Visontay E., *Ukraine soldiers told Russian officer ‘go fuck yourself’ before they died on island*, “The Guardian” [on-line:] <https://www.theguardian.com/world/2022/feb/25/ukraine-soldiers-told-russians-to-go-fuck-yourself-before-black-sea-island-death>.

Summary

The aim of the article is twofold: to describe how the members of WitchTok (a community of witches present on a micro-blogging platform TikTok) frame the recent Russian invasion of Ukraine and how the platform itself shapes the practice of witchcraft. The described phenomenon is analyzed in the context of witchcraft activism through a post-critical lens. Observation shows that TikTok witches are mostly concerned with upholding the reputation of the informal group: there are several videos whose authors condemn casting curses on Vladimir Putin and propose formulas for protection spells instead. Rare events of someone wanting to hex Putin are met with backlash from the community. Solitary practitioners, making up the majority of WitchTok, are often advised to seek help from deities because they are not seen as powerful enough to pose a threat to the magically protected Russian president. The content of the videos is influenced by platform-specific self-referential memes, as well as the content-filtering mechanism, which influences the choice of algorithm-friendly words. The article also argues that what is emerging from the loosely connected WitchTok community, is a new, autonomic, and eclectic tradition of witchcraft.

Streszczenie

#WitchTok kontra Putin. Czarostwo aktywistyczne w internecie w kontekście inwazji Rosji na Ukrainę

Artykuł ma dwa cele: opisanie sposobu, w jaki członkowie WitchToka (społeczności czarownic obecnej na mikroblogowej platformie TikTok) przedstawiają niedawną rosyjską inwazję na Ukrainę oraz jak sama platforma kształtuje praktykę czarostwa. Opisane zjawisko jest analizowane w kontekście czarowniczego aktywizmu z perspektywy postkrytycznej. Z obserwacji wynika, że czarownice korzystające z TikToka dbają przede wszystkim o utrzymanie reputacji nieformalnej grupy: istnieje wiele nagrań, których autorzy potępiają rzucanie klątw na Władimira Putina i proponują w zamian formuły zaklęć ochronnych. Rzadkie przypadki, kiedy ktoś chce rzucić klątwę na Putina, spotykają się ze sprzeciwem społeczności. Praktykującym samotnie, którzy stanowią większość użytkowników WitchToka, często radzi się, aby szukali pomocy u bóstw, ponieważ panuje przekonanie, że nie są na tyle potężni, by stanowić zagrożenie dla magicznie chronionego prezydenta Rosji. Na treść filmów wpływają charakterystyczne dla platformy autoreferencyjne memy, a także mechanizm filtrowania treści, który determinuje dobór słów przyjaznych algorytmowi. Artykuł stawia również tezę, że z luźno powiązanej społeczności WitchToka wyłania się nowa, autonomiczna i eklektyczna tradycja czarostwa.

Małgorzata Samela

Wiedźmin, pogromca – o wykorzystaniu fantastycznych stworzeń z japońskiego folkloru w mandze *The Witcher: Ronin*

Instytut Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wstęp

Wiedźmin Geralt z Rivii znany z powieści Andrzeja Sapkowskiego oraz z serii gier komputerowych stworzonych przez CD Projekt Red cieszy się coraz większą uwagą odbiorców globalnej popkultury. Nie dziwi więc fakt, iż pojawiają się nowe pomysły eksploatacji historii wiedźmina. Dowodem na to jest nie tylko emitowany od 2019 roku serial „Wiedźmin”, lecz także najnowsza kampania promocyjna CD Projekt Red ukazująca bohaterów znanych z powieści Sapkowskiego w świecie feudalnej Japonii.

Wiedźmin – jako pogromca potworów – przemierza świat, mierząc się ze stworzeniami zagrażającymi ludziom. W książkach Andrzeja Sapkowskiego oraz w inspirowanych nimi grach komputerowych są to różnego rodzaju potwory i monstra zaczerpnięte z rozmaitych kultur, mitologii i demonologii świata, co zostanie rozwinięte w dalszej części pracy. Wspomniana kampania promocyjna przedstawia jednak wiedźmina jako *rōnina*, samuraja bez pana, który wędrując przez Japonię konfrontuje się z *yōkai*, nadnaturalnymi istotami znanymi z japońskiego folkloru. Definicja *yōkai* nie jest jednoznaczna, jednakże najczęściej ukazywane są one jako zwierzęta posiadające magiczne zdolności (takie jak choćby nekromancja czy zmiennokształtność). Dlatego też figurki kolekcjonerskie stworzone przez CD Projekt Red¹ ukazują

1 Wspomniane figurki ukazują głównych bohaterów gry *Wiedźmin 3: Dziki Gon*, a więc wiedźmina Geralta z Rivii, jego przybraną córkę Cirillę oraz ukochaną, czarodziejkę Yennefer z Vengerbergu. Wszystkie te postaci wystylizowane zostały na pochodzących z kultury japońskiej *rōnina*, wojowniczkę oraz *kunoichi* (kobiecego ninja). Więcej informacji na ten temat: *Figurka Ronin Geralt*, CD Projekt Red Gear, [on-line:] <https://pl.gear.cdprojektred.com/figurka-ronin-geralt.html> [05.09.2022]; *Figurka Ciri i Kitsune - Edycja Limitowana*, CD Projekt Red Gear, [on-line:]

istoty takie jak sowa *tatarimokke*, lis *kitsune*, czy *nekomata* (kot z rozdwojonym ogonem). Niemniej jednak, wspomniane figurki traktują temat *yōkai* bardzo pobieżnie, bez szerszego wyjaśnienia, dlaczego wizerunki tych konkretnych stworzeń zostały wykorzystane. Taki zabieg jest jednak uzasadniony: produkty te powstały w celach marketingowych, mając przede wszystkim „cieszyć oko” potencjalnego konsumenta. Powoduje to jednak, że relacja między przedstawioną na figurce magiczną istotą i bohaterem znanym z gry komputerowej jest dla odbiorcy zagadkowa².

Temat *yōkai* został jednak poruszony także w wydanej w 2022 roku pierwszej wiedźmińskiej mandze, *The Witcher: Ronin*. Manga, za powstanie której odpowiadają Rafał Jaki i japońska artystka Hataya, stanowi niejako reinterpretację (lub *re-telling*) historii znanej z gry *Wiedźmin 3: Dzikie Gon*. Czytelnik zapoznaje się więc z przygodami *rōnina* Geralta, który przemierza alternatywny, stylizowany na feudalną Japonię świat i konfrontuje się z licznymi potworami. W tym przypadku monstra, zaczerpnięte między innymi z prozy Sapkowskiego, zostały zastąpione przez japońskie *yōkai*, których rola w mandze wydaje się dużo bardziej rozbudowana niż w przypadku figurek kolekcjonerskich.

Dotychczasowe badania traktujące o *Wiedźminie* zazwyczaj miały charakter kulturoznawczy i koncentrowały się głównie na prozie Sapkowskiego³. W przypadku prac poświęconych jakimkolwiek związkom wiedźmińskiej franczyzy z szeroko pojętą kulturą japońską pojawiały się wyłącznie takie, które dotyczyły lingwistycznych aspektów przekładu książek na język japoński⁴. Wynika to zapewne z faktu, iż zestawienie ze sobą uniwersum stworzonego przez Andrzeja Sapkowskiego i świata japońskiego folkloru może wydawać się zaskakujące. Przed powstaniem inspirowanej Japonią kampanii promocyjnej CD Projekt Red, taki zabieg funkcjonował wyłącznie w twórczości fanowskiej. Jednakże sami twórcy serii gier *Wiedźmin* dostrzegli potencjał takiego zabiegu marketingowego. Uniwersalność historii

<https://pl.gear.cdprojektred.com/figurka-ciri-i-kitsune.html> [05.09.2022]; *Figurka Kunoichi Yennefer*, CD Projekt Red Gear, [on-line:] <https://pl.gear.cdprojektred.com/yennefer-the-kunoichi.html> [05.09.2022].

2. Opisy figurek ukazują *yōkai* wyłącznie jako towarzyszy bohaterów przedstawionych na figurkach, ciężko jednak stwierdzić, czy wybór konkretnych magicznych istot był celowy, czy przypadkowy. Możliwe są co prawda pewne domysły. Przykładowo, sowa *tatarimokke*, uznawana za personifikację duszy zmarłego dziecka, może towarzyszyć Geraltowi, ponieważ, zgodnie z opisem figurki, znajduje się on na cmentarzu. Są to jednak wyłącznie interpretacje, które trudno zweryfikować. Więcej informacji na ten temat: *Figurka Ronin Geralt*, CD Projekt Red Gear, [on-line:] <https://pl.gear.cdprojektred.com/figurka-ronin-geralt.html> [05.09.2022].
3. Za przykład niech posłuży cytowana w tej pracy książka Piotra Żołądzia *Potworność i krytyka. Studia o cyklu wiedźmińskim Andrzeja Sapkowskiego*.
4. Wymienić tutaj należy pracę dyplomową Pauliny Garbarskiej pt. „Potencjalne bariery przekładu Wiedźmina Andrzeja Sapkowskiego na japoński i ich podłoże międzyjęzykowe” oraz esej Magdaleny Kotlarczyk pt. „Role Language in Translation: A Comparative Character Analysis of Maria Barrig in Andrzej Sapkowski’s Chrzest Ognia”.

Geralt z Rivii sprawia, że pewne motywy w niej przedstawione można odnaleźć w wielu kulturach na całym świecie, również japońskiej⁵. Niemniej jednak, połączenie światów japońskiego i wiedźmińskiego może również wynikać z istniejących podobieństw między nimi. Jedną z wspólnych cech dwóch uniwersów jest mnogość występujących w nich nadnaturalnych istot. Dlatego też celem niniejszej pracy jest analiza powodów wykorzystania *yōkai* w mandze *The Witcher: Ronin*. Poprzez scharakteryzowane zarówno uniwersum wykreowanego przez Andrzeja Sapkowskiego i występujących w nim potworów oraz japońskiego świata *yōkai* zostaną także omówione funkcje i rola, jakie *yōkai* pełnią w wiedźmińskiej mandze.

Charakterystyka uniwersum Wiedźmina

Świat stworzony przez Andrzeja Sapkowskiego można określić mianem „synkretycznego kulturowo”. Jest to bowiem uniwersum, w którym wiele motywów zostało zaczerpniętych nie tylko z baśni, mitów i legend (na przykład *Piękna i bestia*, *Mała syrenka*, *Królowna Śnieżka*) z różnych stron świata, lecz także z różnorodnych tradycji ludowych. Tak też w książkach cyklu wiedźmińskiego pojawiają się choćby nawiązania do mitów arturiańskich, czego przykładem jest nie tylko tytuł ostatniej części cyklu, „Pani Jeziora”, ale pojawiający się w niej rycerz Galahad, czy czarodziejka o imieniu Nimue (nazywana również Panią Jeziora). W twórczości Sapkowskiego wielokrotnie można napotkać także nawiązania do mitologii nordyckiej, czy germańskiej oraz do folkloru słowiańskiego, celtyckiego, portugalskiego, a nawet arabskiego⁶. Warto jednak wspomnieć, że w prozie Sapkowskiego trudno doszukać się inspiracji mitologią, czy folklorem Japonii. Jedynym nawiązaniem do szeroko pojętej kultury japońskiej jest pojawiająca się w książce *Sezon burz* aguara, zwana także vixeną. Jest to lisica, która potrafi przemienić się w człowieka, co może budzić skojarzenia z wspomnianym już *kitsune* (gdyż te nadnaturalne lisy również niejednokrotnie przybierały ludzką postać).

W tym miejscu należy zauważyć, że konstruując swój świat Andrzej Sapkowski przepracowuje istniejące już baśnie, najczęściej uwypuklając ich negatywne aspekty. Warto w tym momencie przytoczyć wypowiedź Sapkowskiego pojawiającą się

-
- 5 Za przykład może posłużyć motyw wyobcowania. Geralt, magicznie zmutowany zabójca potworów, nie jest w stanie odnaleźć się ani w świecie ludzi, ani w świecie potworów. Dlatego też słuszne wydaje się porównanie go do znanego z japońskiej kultury i historii *rōnina*. Samuraj bez pana był niejako „wyrzutkiem”, nie przynależącym do żadnej z grup hierarchicznego społeczeństwa feudalnej Japonii.
 - 6 Zaczepniętym z folkloru nordyckiego motywem jest choćby obecny na wyspach Skellige kult bogini Frei. W prozie Sapkowskiego pojawia się także znany z germańskiej tradycji ludowej Dzik Gon. W twórczości Sapkowskiego obecne są także inspiracje mitologią słowiańską, np. wampir, czy strzyga. Na kartach *Wiedźmina* pojawiają się też zaczerpnięci z kultury celtyckiej druidzi, portugalski demon bruxa, czy też arabski džinn i ghul.

w książce *Historia i fantastyka*: „Fantasy jest rodzajem odpowiedzi na uładzony świat bajeczek, a jego fabuła zbliża się do prawdy o rzeczywistości”⁷. Nie dziwi więc fakt, iż Sapkowski w swojej twórczości dekonstruuje baśnie, tworząc wręcz antybaśnie – baśnie odbite w krzywym zwierciadle, których zakończenie ciężko uznać za szczęśliwe⁸. Zdaniem Piotra Żołądzia, antybaśnie stawiają sobie za cel „(...) skontrastowanie pozytywnej wizji świata – charakterystycznej dla oryginału – z negatywnymi aspektami rzeczywistości”⁹. Dobrym przykładem takiego ponownego opowiedzenia baśni jest pojawiające się w tomie „Miecz przeznaczenia” opowiadanie *Granica możliwości*, będące kreatywnym „przepracowaniem” legendy o smoku wawelskim. W opowiadaniu tym Sapkowski czyni smoka właściwym bohaterem historii, natomiast ludzi antagonistami, których działania (w większości) nie opierają się na szlachetnej próbie zgładzenia okrutnej bestii zagrażającej ogólnemu bezpieczeństwu, lecz na egoizmie i chciwości.

Biorąc pod uwagę różnorodność tekstów i motywów, z których Sapkowski czerpał inspirację tworząc uniwersum *Wiedźmina*, nie dziwi więc ogromna różnorodność monstrów, które w nim występują i funkcji, jakie one pełnią. Należy jednak podkreślić, iż ich istnienie nie łączy się w żaden sposób z jakąkolwiek z religii występujących w świecie wiedźmińskim. Pojawienie się potworów w przedstawianym uniwersum Sapkowski tłumaczy kataklizmem zwanym „Koniunkcją Sfer”. Magiczne istoty w *Wiedźminie* można więc uznać za jeden z elementów tworzących ekosystem świata przedstawionego. Do zadań wiedźminów należy więc rozpoznanie, które potwory można wyeliminować nie rozrywając jednocześnie łańcuchu powiązań istniejącego w przyrodzie¹⁰. Monstra, które stanowią zagrożenie dla ludzi i nie mają własnej niszy ekologicznej, są przez wiedźminów eliminowane¹¹.

Nieodłącznym elementem wielu fantastycznych światów, w tym także uniwersum Sapkowskiego, jest jednak magia, która i w tym przypadku nie pozostaje bez wpływu na świat potworów. Niejednokrotnie różnego rodzaju praktyki magiczne odpowiadają za powstanie różnego rodzaju monstrów. Doskonałym przykładem znanym z książek Sapkowskiego jest pojawiający się w opowiadaniu *Ziarno prawdy* Nivellen, młody szlachcic zaklęty w postać człekokształtnego potwora wyglądem przypominającego niedźwiedzia. W świecie gier stworzonych przez CD Projekt Red przykładem takiej postaci jest pirat Morkvarg przemieniony w wilkołaka. Obie wspomniane postaci padły ofiarą klątwy, jednak warto zaznaczyć, że była ona formą kary za grzechy, których bohaterowie się dopuścili. Powstanie potwora nie

7 A. Sapkowski, S. Beres, *Historia i fantastyka*, Warszawa 2005, s. 30.

8 P. Żołądz, *Potworność i krytyka. Studia o cyklu wiedźmińskim Andrzeja Sapkowskiego*, Kraków 2018, s. 132.

9 Ibidem, s. 133.

10 A. Sapkowski, *Krew elfów*, Warszawa 1994, s. 93.

11 Ibidem.

jest więc wyłącznie konsekwencją kataklizmu; niejednokrotnie za jego powstanie odpowiadają ludzie. Warto w tym momencie ponownie przytoczyć Piotra Żołądzia, zdaniem którego:

Potwory Sapkowskiego pełnią właściwie identyczną funkcję do tej, jaką posiadają antybaśnie względem baśni. Otóż pozwalają przejrzeć się w krzywym zwierciadle temu, co nazywamy ludzkim. (...) Potwory wykreowane przez prozaika nie są więc tylko elementem konwencji. Stawiają współczesnego czytelnika przez pytaniem, gdzie znajdują się granice jego człowieczeństwa¹².

Piotr Żołądz zauważa jednak, że istnieje jeszcze jedna rola, jaką pełnią potwory w wiedźmińskim uniwersum. Jego zdaniem istnieją stwory „ (...) pozwalające Sapkowskiemu na przeprowadzenie doraźnych konceptów fabularnych”¹³, a więc umożliwiające kreację fabuły. Przykładem takiego potwora jest chociażby džinn, dzięki któremu możliwe jest pierwsze spotkanie Geralta i Yennefer. Warto dodatkowo przytoczyć wypowiedź samego Sapkowskiego, która jest ciekawym komentarzem na temat stworzonego przez niego uniwersum i która może rzucić dodatkowe światło na funkcje, które pełnią w nim potwory. Na łamach *Historii i fantastyki* Sapkowski przyznaje, że:

Jeśli chodzi o ontologię całej tej cywilizacji, to jest ona szczątkowa, służy fabule i tylko do niej jest dopasowana. (...) Owszem, później gdy usiadłem do długiego cyklu, musiałem stworzyć choćby szczątkową geografę (...). Ale nadal robiłem to tylko w zakresie, który uzasadniała fabuła (...). Mój świat to pseudoświat, to wyłącznie tło, przesuwane kołowrotem jarmarczne płótno. (...) to świat służy fabule, nie fabuła światu¹⁴.

Wspomniana wypowiedź dotyczyła co prawda wiedźmińskiego uniwersum w ujęciu bardzo ogólnym, jednak również różnorakie monstra stanowią jednak jego nierozłączną całość. Dlatego też można wysnuć wniosek, że jeżeli świat przedstawiony pełni w przypadku książki Sapkowskiego rolę podrzędną wobec fabuły, to identyczną rolę pełnią w niej potwory. Wobec tego nie tylko umożliwiałyby wystąpienie pewnych wydarzeń w serii (tak jak sugeruje Żołądz), lecz służyłyby również konstrukcji postaci samego wiedźmina. Warto zaznaczyć, że zdaniem Pawła Zaborowskiego bogaty bestiariusz wiedźmiński uwarunkowany jest chęcią uatrakcyjnienia inwentarza stworzeń, z którymi Geralt, musi się mierzyć¹⁵.

12 P. Żołądz, op. cit., s. 269.

13 Ibidem, s. 123.

14 A. Sapkowski, S. Bereś, op. cit., ss. 273–274.

15 P. Zaborowski, *Mitologia słowiańska w cyklu o wiedźminie* [w:] *Wiedźmin. Bohater masowej wyobraźni*, red. R. Dudziński, et.al., Wrocław 2015, s. 29.

Wydaje się, że identyczne funkcje konstrukcyjne potwory pełnią w przypadku gier CD Projekt Red. Z jednej strony ich pojawienie się (i niejednokrotnie wyeliminowanie) umożliwia rozwój fabuły gry, czego dowodem jest choćby gryf pojawiający się na początku *Wiedźmina 3*. Podjęcie próby zabicia bestii umożliwia Geraltowi ponowne spotkanie Yennefer. Z drugiej strony, szczegółowa klasyfikacja potworów w wiedźmińskiej grze umożliwia odbiorcy wczucie się w rolę wiedźmina, posiadającego specjalistyczną wiedzę na temat różnych rodzajów i podrodzajów magicznych stworzeń, a także sposobów na walkę z nimi.

Jak wykazano, potwory spełniają w stworzonym przez Andrzeja Sapkowskiego uniwersum mogą pełnić różnorakie funkcje. Pozostaje jednak pytanie, jak w zestawieniu z nimi prezentują się magiczne stworzenia z japońskiego folkloru, gdyż to z nimi konfrontuje się wiedźmin w „The Witcher: Ronin”. Warto więc w tym miejscu poświęcić uwagę zagadnieniu *yōkai*, by wskazać potencjalne różnice i podobieństwa między światem prezentowanym w cyklu wiedźmińskim, a tym istniejącym w japońskiej tradycji ludowej.

Charakterystyka *yōkai*

Na powstanie konceptu *yōkai* niebagatelny wpływ miały dwie religie charakterystyczne dla Japonii – *shintō*, będące wiarą rodzimą, oraz buddyzm, który przybył do Japonii w VI w. n. e. Z pierwszej z nich wywodzi się wiara Japończyków nie tylko w pierwiastek duchowy przenikający każdy, ożywiony lub nie, element przyrody, ale także w tak zwane *kami*, czyli istoty nadnaturalne, będące uznawane za bóstwa, duchy zmarłych, a także uosobienia sił przyrody¹⁶. Religia napływowa, jaką był buddyzm, umożliwiła natomiast materialne przedstawienie istoty duchowej (posążki Buddy), które „można dotknąć rękami i ujrzyć oczami”¹⁷. Dodatkowo buddyzm wprowadził także proces kremacji zmarłych, co oznaczało, że tym razem ciało, uważane dotychczas za nośnik dla duszy pustoszejący wraz ze śmiercią człowieka, mogło razem z duszą udać się w zaświaty¹⁸. Połączenie i wzajemne uzupełnienie się dwóch religii stało się jedną z przyczyn powstania konceptu *yōkai*.

Samo słowo *yōkai* natomiast składa się z dwóch znaków *kanji* (znaków pisma chińskiego), z których każde odnosi się do czegoś tajemniczego i niebezpiecznego. Stanowi to pewną wskazówkę co do tego, jakie skojarzenia może budzić to słowo, niemniej wyjaśnienie terminu *yōkai* nie jest zadaniem prostym. Warto w tym momencie przytoczyć opinię Michaela Dylana Fostera, który w swojej pracy zatytułowanej *Yōkai*.

16 R. Iwicka, *Źródła klasycznej demonologii japońskiej*, Kraków 2017, s. 37.

17 Z. Davisson, *Yūrei. Niesamowite duchy w kulturze japońskiej*, tłum. Aleksandra Czwojrak, Kraków 2015, s. 74.

18 Ibidem.

Tajemnicze stwory w kulturze japońskiej dokonuje próby kategoryzacji *yōkai*, między innymi charakteryzując je jako zdarzenia (zmysłowe odczuwanie „czegoś” niepokojącego) istoty lub przedmioty¹⁹. Niemniej jednak sam badacz przyznaje, że dokładne zdefiniowanie terminu przysparza wiele trudności, ze względu na jego ogromną pojemność²⁰. Dlatego też Foster proponuje przyjąć, że *yōkai* to wszystko to, co jest tajemnicze, nieznanne i budzi w człowieku lęk²¹. Autor zaznacza jednocześnie, że z pojęciem tym wiąże się pewna irracjonalność, gdyż wykracza on poza logiczne pojmowanie świata²².

Wyobrażenia dotyczące *yōkai* zmieniały się wraz z biegiem lat – choć zdaniem Foster’a słowo to pojawiało się już w VIII w. n. e.²³ – tak jednak pomysł na połączenie *yōkai* z koncepcją wszelkich rzeczy i zdarzeń niewytłumaczalnych jest stosunkowo nowy. W średniowiecznej Japonii dominowało wyobrażenie istot nadnaturalnych jako duchów, czy demonów, zwykle mściwych, które często odpowiadały za klęski żywiołowe lub choroby²⁴. Dopiero okres Edo (1600–1868) przyniósł większe zainteresowanie *yōkai* (czego dowodem są choćby popularne wtedy *kaidan*, opowieści o duchach)²⁵. Okres Meiji (1868–1912) zaś zapoczątkował badania nad japońskim folklorem, a więc także nad *yōkai*²⁶.

Podobnie jak potwory znane ze świata wiedźmińskiego, *yōkai* mogły zamieszkiwać rozmaite tereny²⁷. Mogły być stworzeniami wodnymi (jak choćby *kappa*), mogły mieć swoją siedzibę w górach (na przykład *tengu*), lasach (choćby *tanuki*), czy nawet w miastach (takie jak *nekomata*). Jednakże istotne jest to, że w przeciwieństwie do monstrów, z którymi mierzy się wiedźmin, japońskie magiczne stwory cechuje pewna liminalność²⁸. Często pojawiały się one w miejscach granicznych (na przykład skrzyżowania dróg, czy mosty) lub o porach granicznych (takich jak zmierzch, czy świt)²⁹. *Yōkai* były „istotami pogranicza” również w szerszym, metaforycznym znaczeniu. Funkcjonowały bowiem również między prawdą a fikcją, a także między światem realnym i fantastycznym.

19 M. D. Foster, *Yōkai. Tajemnicze stwory w kulturze japońskiej*, tłum. Agnieszka Szurek, Kraków 2017, ss. 48–49.

20 Ibidem, s. 33.

21 Ibidem, s. 48.

22 Ibidem, s. 33.

23 Ibidem, s. 38.

24 R. Iwicka, op.cit., s. 197.

25 Ibidem, s. 198.

26 M. D. Foster, op.cit., s. 38.

27 Ibidem, s. 138.

28 Ibidem, s. 113.

29 Ibidem, ss. 113–114.

Istnieje jednak istotna cecha łącząca zarówno znane z japońskiego folkloru magiczne stworzenia, jak i monstra Sapkowskiego. Jest nią pewna ambiwalentność jednych i drugich stworzeń, rozumiana jako niejednoznaczna postawa wobec ludzi. Prawdą jest, że *yōkai* niejednokrotnie bywały istotami, które stanowiły realne zagrożenie dla ludzi. Niemniej jednak, bardzo często trudno zaklasyfikować te stworzenia jako jednoznacznie dobre lub złe. Niejednokrotnie stosunek danego *yōkai* do ludzi był uwarunkowany tym, w jaki sposób jest on przez nich traktowany. Dobrym przykładem takiego stworzenia jest wspomniany wcześniej *kappa*, będący obecnie jednym z najbardziej rozpoznawalnych *yōkai*. Według ludowych wierzeń, mogły one topić ludzi i zwierzęta, lecz jednocześnie zawiązać przyjaźń z człowiekiem, znane były również ze swojej lojalności³⁰.

Podobnie do potworów z uniwersum Sapkowskiego, japońskie *yōkai* mają związek z naturą ludzką. Nie wydaje się jednak, by ich zadaniem miało być prowokowanie przemyśleń na temat człowieczeństwa i potworności. Zdaniem Fostera *yōkai* pełnią raczej funkcję natury filozoficznej – „Pomagają nam pojąć, w jaki sposób ludzie starali się zrozumieć, interpretować i kontrolować otaczający nas świat”³¹. Dlatego też posługując się kategorią *yōkai* niejako „oswajali” to, co napawało ich strachem. Poprzez zidentyfikowanie i nazwanie tego, co przeraża ludzi byli zdolni się z tym „czymś” skonfrontować³².

Niemniej jednak warto zauważyć, że w kulturze Japonii brak odpowiednika wiedźmina. Jedyną postacią parającą się konkretnie walką z demonami jest pochodzący z Chin *Shōki*, mszczący się na złych duchach za krzywdy, jakich doznał od nich za życia³³. Jednakże interakcje pomiędzy światem ludzkim, a nadprzyrodzonym nie należały do rzadkości. Wielu bohaterów znanych z japońskiej kultury miało do czynienia z *yōkai*. Jedną z takich postaci był choćby Minamoto no Yorimitsu, który wraz z wiernymi towarzyszami broni mierzył się między innymi z demonem przybierającym postać ogromnego pająka³⁴. Należy wspomnieć również o Abe no Seimei³⁵. Postać ta będąca słynnym *on'yōji*³⁶, potrafiła między innymi podporządkować sobie *shikigami* (istotami nadnaturalnymi podobnymi do demonów, pozbawionych jednak

30 A. Sadowski, *Kappa. Japoński wodnik*, „Torii” 2013, nr 17, s. 7.

31 M. D. Foster, op. cit., s. 45.

32 Ibidem, s. 48.

33 A. Wosińska, *Shōki. Pogromca demonów*, „Torii” 2016, nr 30, s. 9.

34 R. Iwicka, op. cit., ss. 189-190.

35 Abe no Seimei jest postacią niezwykłą w kontekście *yōkai*, gdyż według legend miał on być synem śmiertelnika i lisicy *kitsune*. Abe no Seimei staje się więc, podobnie jak *yōkai*, postacią z pogranicza świata realnego i fantastycznego, który jednak czerpie ze swojego pochodzenia wiele korzyści (rozumiejąc choćby mowę zwierząt). Więcej informacji na ten temat: R. Iwicka, op. cit., s. 191.

36 Postacią parającą się szeroko pojętą magią taoistyczną, a więc między innymi egzorcyzmami, geomancją, czy tworzeniem kalendarza. Więcej informacji na ten temat: R. Iwicka, op. cit., s. 40.

własnej woli)³⁷. Nie można również nie wspomnieć o Miyamoto Musashim, który niejako koresponduje tutaj z postacią wiedźmina. Miyamoto był bowiem *rōninem* i jednym z najsłynniejszych japońskich szermierzy, który w swoich licznych pojedynkach mierzył się również z *yōkai*³⁸.

Yōkai stanowią również ważny motyw w mandze *The Witcher: Ronin*, jako, że to właśnie z nimi konfrontuje się Geralt, tytułowy *rōnin*. Warto więc, po scharakteryzowaniu zarówno świata stworzonego przez Sapkowskiego, jak i świata japońskiego folkloru, poświęcić uwagę temu, jaką funkcję *yōkai* pełnią we wspomnianej mandze.

Yōkai w *The Witcher: Ronin*

Manga *The Witcher: Ronin* prezentuje czytelnikowi wiele magicznych istot znanych z japońskiej kultury. Wśród nich znajduje się choćby wspomniany niejednokrotnie *kappa*, smok *tatsu*, *nekomata*, *yananba* (*yamauba*), *yuki-onna*, czy *tengu*. Geralt konfrontuje się z poszczególnymi *yōkai*, najczęściej w wyniku zlecenia, lub po prostu napotyka je przypadkiem w trakcie swojej podróży.

W przedstawionej w mandze historii wiedźmina wiele jest także odniesień do gry *Wiedźmin 3: Dziki Gon*. Zostały one jednak kreatywnie „przepowiedziane” tak, by pasowały do nowego, japońskiego kontekstu. Tak też w *The Witcher: Ronin* pojawiają się nawiązania choćby do Dzikiego Gonu, orszaku upiornych jeźdźców, który w mandze określany jest jako *hyakki-yagyō*, tak zwanej „nocnej parady stu demonów” przemierzających dawną stolicę Japonii, Kioto. Znany fanom *Wiedźmina* lider Dzikiego Gonu, elf Eredin Bréacc Glas, staje się w mandze wspomnianą *yuki-onną*, demoniczną kobietą pojawiającą się w czasie śnieżyc. Przedstawienie przywódcy (czy w przypadku mangi – przywódczyni) orszaku upiórów jako demona nierozdzielnie związanego z zimą i śniegiem wydaje się ciekawym pomysłem. Zabieg ten prezentuje nowe rozwiązanie fabularne, jakim jest wprowadzenie antagonisty do historii i nadanie mu prawie całkowicie odmiennej niż w oryginale tożsamości. Jednocześnie jednak stylistyka postaci Eredina (zachowanie oryginalnego imienia oraz noszony przezeń charakterystyczny hełm), a także scena, w jakim jest ona ukazana (panująca wokół zamieć) jest wyraźnym nawiązaniem do *Wiedźmina 3*, gdzie Dzikie Gon zawsze pojawiał się otoczony zimową aurą³⁹.

37 Ibidem, s. 42.

38 Scenę taką ukazuje choćby dzieło Tsukioki Yoshitoshi’ego, na którym widać Miyamoto Musashi’ego raniącego *tengu*. Więcej informacji na ten temat [on-line:] *Miyamoto Musashi Slashing a Tengu*, Lacma, <https://collections.lacma.org/node/191631> [19.09.2022].

39 Związek Dzikiego Gonu z zimą jest podkreślony także w książkach Sapkowskiego, gdyż ma się on ukazywać głównie wtedy. Warto jednak zaznaczyć, że orszak upiórów może zjawiać się w cyklu powieściowym także o innych porach roku.

Interesującym wątkiem pojawiającym się w *The Witcher: Ronin* jest także postać *nekomaty*. Zgodnie z japońską tradycją ludową ten koci *yōkai* nie jest stworzeniem przychylnym ludziom. Potrafi on przykładowo wywoływać pożary, lecz jego najbardziej przerażającą umiejętnością jest nekromancja⁴⁰. Jednakże stworzenie zaprezentowane w mandze pod względem swojego zachowania zupełnie nie przypomina japońskiego oryginału. Nie jest to złośliwy koci demon, lecz raczej przyjazny posłańiec, do którego Geralt zwraca się z prośbą o pomoc. *Yōkai* ten towarzyszy również *rōninowi* podczas jego pojedynku z *yuki-onną*, a następnie zaprowadza go do czarodziejki Yennefer. Bestiariusz dołączony do mangi sugeruje, że o przyjazności tego *nekomaty* świadczy zawieszony na jego szyi *juzu*, sznur koralików modlitewnych nawiązujący do tradycji buddyjskiej⁴¹. Ponadto, łaciate umaszczenie *yōkai* ma nawiązywać do *maneki neko*, japońskich figurek przedstawiających machającego łapką kota symbolizującego pomyślność (zwłaszcza w sferze biznesowej)⁴². Takie wytłumaczenie przyjazności *nekomaty* nie wydaje się jednak przekonujące⁴³. Możliwe jednak, że postać *nekomaty* koresponduje z pustułką, która w opowiadaniu *Okruch lodu* służyła Yennefer właśnie za posłańca. Byłoby to więc, podobnie jak w przypadku postaci Eredina, kolejne nawiązanie zarówno do cyklu powieściowego Andrzeja Sapkowskiego, jak i do gier CD Projekt Red, w którym czarna pustułka Yennefer również się pojawia (i, podobnie jak *nekomata* z mangi, potrafi nawet bronić określonej osoby).

Tak też *yōkai* przedstawione w mandze są czymś, co łączy uniwersum Sapkowskiego ze światem japońskiego folkloru. Wydaje się, że *yōkai* przedstawione w mandze bardziej odpowiadają klasyfikacji znanej z uniwersum *Wiedźmina*, niż swoim japońskim odpowiednikom. Można wśród nich wyróżnić potwory rozumne (takie jak smok *tatsu*), które utrzymują pewien kontakt z ludźmi i atakują jedynie wyraźnie sprowokowane. Niemniej, na kartach mangi pojawiają się również potwory nierozumne (wśród których jest choćby *sarugami*, małpie bóstwo), kierowane jedynie przez instynkt. *Yōkai* są po prostu jednymi z wielu istot, które zamieszkują przedstawiony w mandze fantastyczny świat. Pomimo tego, że ich wygląd jest w wielu przypadkach zbliżony z japońskimi wyobrażeniami istot nadnaturalnych, nie mają one jednak związków z *shintō* czy buddyzmem. Magiczne stworzenia z mangi posiadają co prawda niektóre cechy łączące je z ich japońskimi odpowiednikami (takie jak ambiwalentny stosunek wobec człowieka), jednak wydają się one nieco bliższe monstrom z uniwersum „Wiedźmina”.

40 *Nekomata*, yokai.com, [on-line:] <https://yokai.com/nekomata/> [20.08.2022]

41 R. Jaki, Hataya, *The Witcher: Ronin*, CD Projekt Red S.A., 2022, s. 179.

42 Ibidem.

43 *Nekomaty* o łaciatym umaszczeniu są widoczne w japońskich wizerunkach tego *yōkai*, chociażby na rysunku inspirowanym twórczością Toriyamy Sekiena (autor rysunku nieznany). Więcej informacji na ten temat: M.D. Foster, op. cit., s. 245.

Dlatego też funkcje jakie *yōkai* pełnią w przytoczonej opowieści są podobne do tych funkcji, które pełnią potwory w książkach Andrzeja Sapkowskiego lub w grach CD Projekt Red. Umożliwiają one kreację świata przedstawionego i rozwój fabuły mangi. Podobnie jak w grze komputerowej *Wiedźmin 3: Dziki Gon*, uzyskanie informacji na temat miejsca, gdzie przebywa Ciri, przybrana córka wiedźmina, ma umożliwić Geraltowi wykonanie określonych zadań. W tym przypadku są to misje polegające na rozwiązaniu określonego problemu związanego z danym *yōkai*, najczęściej są to prośby o jego zabicie.

Pomimo tego Geralt, podobnie jak jego odpowiednik znany z książek, czy z gier, nie zawsze decyduje się na zabicie potwora, z którym się styka. Zazwyczaj okazuje się, że dany potwór nie atakuje ludzi bez wyraźnej przyczyny. Przykładowo, *kappy* ukazane w mandze stają się agresywne, ponieważ ludzie chcą osuszyć rzekę, którą od zawsze stanowiła dom dla tych wodnych stworzeń. Geralt jako zabójca potworów rozumie, które monstra faktycznie stanowią zagrożenie ze dla ludzi, a które nie. Jest więc postacią, która doskonale rozumie oba światy, świat ludzi i świat *yōkai*. Sam jest w końcu osobą z pogranicza obu światów (jako wiedźmin, który nie może być do końca uznany za potwora, a jednak, dzięki mutacjom, również nie można go uznać za człowieka).

The Witcher: Ronin jest więc niejako odświeżeniem historii Geralta z Rivii ukazanej w książkach Sapkowskiego i grach CD Projekt Red. Warto jednak w tym momencie przytoczyć fragmenty wywiadu z Rafałem Jakim, przeprowadzonym na potrzeby podcastu internetowego *Sakuracja*. Zdaniem Jakiego, zasadniczym celem mangi nie było kontynuowanie wydarzeń z książek, gdzie Geralt zamiast na Wyspę Jabłoni zostaje przeniesiony do feudalnej Japonii. Było nim raczej skłonienie czytelnika do zadania sobie pytania co by było, gdyby wiedźmin faktycznie żył w takim świecie⁴⁴. W takiej sytuacji wiedźmińska manga staje się nie tyle odświeżeniem, co raczej swoistym opowiedzeniem na nowo historii Geralta z Rivii. Jest to więc nawiązanie nie tylko do twórczości Sapkowskiego (która wszak w ogromnej części opiera się właśnie na *retellingu*)⁴⁵, ale też do tradycji gatunku *fantasy* w ogólnym ujęciu.

W takiej sytuacji twórcy mangi prezentują czytelnikowi historię znanego mu bohatera w konwencji, którą jest on w stanie zaakceptować jako prawdziwą czy kanoniczną. Geralt-*rōnin* pozostaje Geraltem-wiedźminem, determinowanym przez takie same cele, jakie są przedstawione w książkach i grach (wykonywanie zleceń wiedźmińskich i odnalezienie przybranej córki). Dostaje jednak nowe miano (częściej nazywany jest właśnie *rōninem*, niż wiedźminem), nieco nowy wygląd, a także mierzy się z nieco odmiennymi przeciwnikami.

44 Sakuracja [Barbara Walento], *Wiedźmin po japońsku*, Spotify, [on-line:] <https://open.spotify.com/episode/7ytzO2TH32jnQO9mzCqbaM> [20.08.2022].

45 Ibidem.

Historia przedstawiona w *The Witcher: Ronin* nie jest jednak wyłącznie przepowiedzeniem przygód Geralta, prezentuje ona bowiem również odmienne ujęcie tematu *yōkai*. Nie są one do końca na pół „mistycznymi” istotami z japońskiego folkloru reprezentującymi wszystko to, co jest logicznie niepoznawalne. Tym razem zostały one ukazane jako realne stworzenia istniejące w świecie, w którym funkcjonują też osoby zawodowo zajmujące się ich tępieniem.

Podsumowanie

Wykorzystanie znanych z japońskiego folkloru *yōkai* w pierwszej wiedźmińskiej mandze wydaje się być niezwykle interesującym pomysłem. Zabieg taki może być analizowany wyłącznie z perspektywy czysto marketingowej, gdzie ponowne ukazanie historii Geralta, tym razem w nieco innej konwencji, może posłużyć ponownemu zwróceniu uwagi fanów uniwersum na produkty tworzone przez CD Projekt Red. Może to być szczególnie skuteczna strategia promocji franczyzy na gruncie japońskim, gdzie *Wiedźmin* jest nadal szerzej nieznaną. Z drugiej strony może on być potraktowany jako pewnego rodzaju kreatywne odtworzenie nie tylko historii wiedźmina, ale również całego uniwersum i istot, jakie w nim występują.

We wcześniej wspomnianym podcaście internetowym „Sakuracja” Rafał Jaki stwierdza, że jednym z powodów osadzenia Geralta w świecie feudalnej Japonii było pokazanie uniwersalności historii i postaci stworzonych przez Andrzeja Sapkowskiego⁴⁶. Jednakże niniejsza praca udowadnia, że pomiędzy uniwersum *Wiedźmina*, a światem japońskiego folkloru istnieją liczne paralele, a jedną z nich jest obecność różnorodnych magicznych istot, które niejednokrotnie stanowią zagrożenie dla ludzi.

Inspirowana Japonią kampania promocyjna *Wiedźmina* skłania jednak do poszukiwania nowych możliwości analizy nie tylko uniwersum stworzonego przez Andrzeja Sapkowskiego, lecz także motywu *yōkai*. Biorąc pod uwagę, jak bardzo pojemny jest to termin, wydaje się, że motyw ten może stanowić pokaźne źródło inspiracji dla twórców z CD Projekt Red. Co prawda do tej pory ukazał się tylko jeden tom wiedźmińskiej mangi, jednakże historia w niej przedstawiona kończy się zdaniem „koniec tomu pierwszego”⁴⁷. Można więc przypuszczać, że nie jest to koniec przygód *rōnina* Geralta i jego dalszych spotkań z magicznymi stworzeniami zamieszkującymi feudalną Japonię. Publikacja kolejnych części mangi (jeżeli nastąpi) może dostarczyć interesującego materiału do dalszej obserwacji tego, jak japońskie motywy będą przepracowywane na potrzeby kampanii promocyjnej *Wiedźmina*. Pozwoli to także na weryfikację tez postawionych w niniejszej pracy.

46 Sakuracja [Barbara Walento], *Wiedźmin po japońsku*, op. cit.

47 R. Jaki, Hataya, op. cit., s. 109.

Bibliografia

Monografie i prace zbiorowe

- Davisson Z., *Yūrei. Niesamowite duchy w kulturze japońskiej*, tłum. Aleksandra Czwojdrak, Kraków 2018.
- Foster M. D., *Yōkai. Tajemnicze stwory w kulturze japońskiej*, tłum. Agnieszka Szurek, Kraków 2017.
- Iwicka R., *Źródła klasycznej demonologii japońskiej*, Kraków 2017.
- Jaki R., Hataya, *The Witcher: Ronin*, CD Projekt Red S.A., 2022.
- Sapkowski A., *Kraniec świata* [w:] idem, *Ostatnie życzenie*, Warszawa 1993.
- Sapkowski A., *Krew elfów*, Warszawa 1994.
- Sapkowski A., Beres S., *Historia i fantastyka*, Warszawa 2005.
- Zaborowski P., *Mitologia słowiańska w cyklu o wiedźminie* [w:] *Wiedźmin. Bohater masowej wyobraźni*, red. R. Dudziński, et.al. Wrocław 2015.
- Żołądź P., *Potworność i krytyka. Studia o cyklu wiedźmińskim Andrzeja Sapkowskiego*, Kraków 2018.

Artykuły prasowe

- Sadowski A., *Kappa. Japoński wodnik*, „Torii” 2013, nr 17.
- Wosińska A., *Shōki. Pogromca demonów*, „Torii” 2016, nr 30.

Źródła internetowe

- Figurka Ciri i Kitsune - Edycja Limitowana* [on-line:] <https://pl.gear.cdprojektred.com/figurka-ciri-i-kitsune.html> [20.08.2022].
- Figurka Kunoichi Yennefer* [on-line:] <https://pl.gear.cdprojektred.com/yennefer-the-kunoichi.html> [20.08.2022].
- Figurka Ronin Geralt* [on-line:] <https://pl.gear.cdprojektred.com/figurka-ronin-geralt.html> [20.08.2022].
- Miyamoto Musashi Slashing a Tengu* [on-line:] <https://collections.lacma.org/node/191631> [20.08.2022].
- Nekomata* [on-line:] <https://yokai.com/nekomata/> [20.08.2022].
- Sakuracja [Barbara Walento], *Wiedźmin po japońsku* [on-line:] <https://open.spotify.com/episode/7ytzO2TH32jnQ09mzCqbaM> [20.08.2022].

Streszczenie

Celem niniejszej pracy jest analiza motywu yōkai wykorzystanego w mandze *The Witcher: Ronin*. Od pewnego czasu CD Projekt Red wykazuje w swoich działaniach promocyjnych dotyczących *Wiedźmina 3* zainteresowanie motywami japońskimi. Skutkowało to powstaniem serii trzech figurek kolekcjonerskich, które ukazywały bohaterów gry w kontekście japońskim. W 2022 roku natomiast miała miejsce premiera pierwszej wiedźmińskiej mangi, *The Witcher: Ronin*, stanowiącej niejako „przepowiedzenie” historii Geralta z Rivii znanej z *Wiedźmina 3*. Słynny łowca potworów konfrontuje się tym razem z yōkai, magicznymi stworzeniami znanymi z japońskiego folkloru. W niniejszej pracy przedstawione zostaną powody wykorzystania tego konkretnego elementu japońskiej kultury, poprzez porównanie potworów z uniwersum stworzonego przez Andrzeja Sapkowskiego ze japońskim światem yōkai.

Summary

Witcher, the slayer of yōkai. A word about the usage of fantastical creatures from the Japanese folklore in *The Witcher: Ronin* manga

The aim of this paper is to analyse the motif of yōkai used in the manga *The Witcher: Ronin*. Recently, the promotional campaign of *The Witcher 3* is focused on motifs known from Japanese culture. A good examples of CD Projekt Red's Japan-inspired promotional activities is making three figurines depicting characters from the game in Japanese context. In 2022, the first CD Projekt manga, 'The Witcher: Ronin' was released. The manga itself could be described as a work re-telling the history of Geralt of Rivia known from *The Witcher 3*. A famous monster hunter confronts himself with yōkai, magical creatures from Japanese folklore. This paper will explain the reasons of using this particular element of Japanese culture, by comparing monsters from the universe created by Andrzej Sapkowski, and the Japanese world of yōkai.

Aleksandra Stawiarska

Przeklęta profesja, czyli procesy o czary a historia prawa w Polsce

Uniwersytet Opolski Collegium Iuridicum

Sposób przeklętej profesji w czynieniu wyraźnej umowy chowania wiary szatanowi rozmaity jest, ponieważ i same czarownice w czarach swych rozmaicie się obierają.

– H. Kramer, J. Sprenger, *Malleus Maleficarum*

Przedmiot rozważań

Przedmiotem i celem niniejszej pracy są analiza i ocena procesów o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII oraz zapoznanie czytelnika z sytuacją domniemych czarownic w ówczesnych realiach prawnych, społecznych oraz kulturowych, a także próba udowodnienia wpływu kultury słowiańskiej na specyfikę polowań na „czarownice” w Polsce.

Podjęcie tej tematyki wiąże się z koniecznością poruszenia wielu aspektów, jednak najistotniejszym elementem tej pracy jest podłoże historyczno-prawne, a więc odpowiedzenie na pytanie, dlaczego kobiety podejrzane o bycie przedstawicielkami „przeklętej profesji” stawały przed sądami oraz jak kształtowała się ich sytuacja w świetle prawa. Nie można w tym wypadku nie uwzględnić sprzężonej ściśle z kwestiami prawnymi materii światopoglądowej i kulturowej, które przy analizie postępowań w sprawach czarostwa odnajdują ogromne zastosowanie.

Wstęp – rys historyczny

Nie ulega wątpliwości, że procesy o czary figurują w historii prawa jako zjawisko wieloaspektowe, toteż na wstępie warto byłoby nakreślić pewien rys historyczny oraz usytuować faktografię i wszelkie koncepty na odpowiedniej płaszczyźnie prawnej tudzież społecznej.

Wiara w to, iż za pomocą czarów możliwe jest wyrządzenie krzywdy konkretnej osobie lub posiadany przez nią wszelkiej maści majątkościom miała swój załamek już w starożytności. Zarówno w Egipcie, Palestynie, jak i później w Rzymie i Grecji, kary za czarostwo charakteryzowały się zgoła dużą surowością. Z początku były one wymierzone przedstawicielom chrześcijaństwa, lecz w momencie, gdy tenże kult religijny zdominował sferę publiczno-religijną, to istniejące już wówczas na tej płaszczyźnie regulacje posłużyły do wymierzania kar wobec przeciwników chrześcijaństwa. Niemniej jednak dopiero we frankońskim państwie Merowingów stykamy się z pierwszymi procesami czarownic, kiedy to zaczęto wprost zarzucać ludziom stosunki z diabłem. W tym momencie należy również zaznaczyć, iż u świtu średniowiecza postępowania te zdarzały się w Europie jeszcze dosyć rzadko; nabrały tempa dopiero w wieku XII i XIII, zaś pełny rozkwit zjawiska jesteśmy w stanie zaobserwować w drugiej połowie wieku XV oraz w wieku XVI. Rozpowszechnienie się procesów o czary u schyłku średniowiecza łączyć należy z ówczesną polityką papieża i rozwojem inkwizycji. Prowadzona przez Kościół w XII i XIII wieku walka z kacerstwem, czyli herezją, bardzo często przekształcała się w procesy o czary. Oskarżenie o paranie się magią było wówczas najlepszym i jednym ze skuteczniejszych sposobów na zdyskredytowanie przeciwnika w oczach opinii publicznej i zniesławienie w ówczesnym środowisku chrześcijańskim².

Warto zauważyć, że od pierwszej połowy XIII wieku, gdy procesy o czary znacznie przybrały na sile, przeważnie odbywały się tam, gdzie toczyły się walki na tle religijnym; przykładami takich miejsc są południowa Francja czy zachodnie Niemcy. Spostrzeżenie to będzie szczególnie istotne w dalszej części rozważań.

Przyglądając się specyfice procesów o czary w XV–XVII wieku, wyróżnić możemy kilka ich podstawowych typów w zależności od warunków społeczno-gospodarczych danego regionu. W krajach katolickich, to jest w Hiszpanii, Portugalii, południowych Włoszech, częściowo Francji oraz hiszpańskich Niderlandach, postępowania w sprawach czarów odbywały się równolegle z walkami toczonymi z herezykami. Herezja i czarostwo były więc w tych przypadkach dość wyraźnie ze sobą sprzężone. Z kolei odmienny charakter miały procesy o czary w Niemczech, gdzie przestępstwa dotyczące czarostwa oddzielano od aspektów związanych z herezją³. Z pozoru wydawać by się mogło, iż taki stan rzeczy niósł ze sobą na ogół pozytywne skutki, jednakże rozdzielenie procesów o czary od procesów związanych z walką z herezją sprawiło, że we wspomnianych krajach wszelkie siły koncentrowano właśnie

1 B. Baranowski, *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Poznań 2021, ss. 7–8.

2 Ibidem, ss. 9–10.

3 B. Baranowski, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach. Szkice z obyczajów XVII i XVIII wieku*, Poznań 2020, ss. 117–118.

na tym pierwszym typie działań, co przyczyniło się ostatecznie do ugruntowania procesów o czary w mentalności europejskiej aż po XIX wiek.

Zarys procesów o czary w Polsce

Rozpatrując specyfikę podłoża historycznego na ziemiach polskich należy nadmienić, że procesy o czary rozpowszechniły się w Polsce później niżeli w krajach Europy Zachodniej, przywędrowały zaś do nas z Niemiec⁴. Należałoby to wiązać w szczególności z rozpowszechnieniem się lokowania miast na prawie niemieckim oraz przyswajania tamtejszej kultury, nierzadko w sposób bezkrytyczny.

Pojawienie się konceptu ścigania i wymierzania kar wobec czarownic w Polsce było możliwe także dzięki oddziaływaniu Kościoła, który dostarczał społeczeństwu systemu etycznego na tym obszarze. Przede wszystkim chodziło tutaj o skonstruowanie odpowiedniego, aczkolwiek prostego, sposobu myślenia, który miał opierać się na jednym podstawowym przekonaniu – czarownice są złe, a skoro są złe, to należy je bezwzględnie tępić. Biorąc pod uwagę zróżnicowanie aspektu prawnego w zależności od regionu, zarówno regulacje, jak i społeczne działania w tymże zakresie mogły, rzecz jasna, przybierać różne formy. Postępowania Kościoła nie były również jedynym czynnikiem, który wpłynął na intensyfikację procesów o czary.

Nie powinno umknąć naszej uwadze to, iż koncept postępowania w sprawach czarostwa był bardziej spopularyzowany na ziemiach północnych i zachodnich niż na południowych i wschodnich⁵. Wymieniamy tu między innymi Wielkopolskę i Prusy Królewskie, gdzie wzorce kulturowe z Niemiec osiągały największe wpływy. Oskarżenia o czary w tych regionach stanowiły około sześćdziesiąt procent wszystkich oskarżeń o czary w Polsce⁶.

Przyjmując, że pojawienie się procesów o czary w Polsce miało swoje źródło w niemieckich wpływach kulturowych, pytaniem pozostaje to, czy możemy pokusić się o porównanie lub wyróżnić, które aspekty tychże postępowania znajdowały u nas mniejsze, a które większe zastosowanie. Z pewnością widać te wpływy w prawie – pomimo istnienia w Polsce pewnych aktów prawnych, które dotyczyły procesów o czary, wymiar sprawiedliwości korzystał głównie z dorobku procedury sądowej wschodniemieckiej. Ponadto należy wspomnieć o zasygnalizowanych wcześniej odmianach postępowania w sprawach o czary różniących się w zależności od regionu Europy. Procesy o czary w Niemczech miały całkowicie inny charakter niż na przykład we Francji, Hiszpanii czy Włoszech. Niemcy traktowali czarostwo oraz

4 B. Baranowski, *Ludzie gościńca w XVII i XVIII wieku*, s. 53

5 Ibidem, s. 124.

6 M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*, s. 465.

herezję jako zupełnie inne przestępstwa, i tak samo było również w Polsce. Różnic z kolei możemy dopatrywać się, jeśli chodzi o postępowanie przygotowawcze i kwestie tortur. Zarówno w samych Niemczech, jak i w innych europejskich państwach, w których procesy o czary się pojawiały, tortury były o wiele bardziej okrutne i wymyślne niż te stosowane w Polsce.

Przyczyn tego, że procesy o czary w Polsce rozpowszechniły się później w porównaniu do reszty Europy, należy poszukiwać również w podłożu religijnym, a mianowicie silnie zakorzenionych wierzeniach słowiańskich. Mimo że postać diabła przywędrowała do nas wraz z przyjęciem chrześcijaństwa w X wieku, to inne wyobrażenia władcy piekieł brały się raczej z rodzimych wierzeń słowiańskich, niż ze świeżo poznawanego chrześcijaństwa lub nauk Kościoła. Wartym napomknienia, choć jeszcze niestanowiącym bazy wystarczającej do skonstruowania tezy, faktem jest to, iż przekonania kulturowo-wyznaniowe Słowian odnosiły się z szacunkiem do kobiet posługujących się magią. Wystarczająco przejrzysta wydaje się już w tej kwestii etymologia słowa „wiedźma” (wcześniej „wiedma”), wskazująca na osobę wiedzącą; innym określeniem na czarownice i wiedźmy było między innymi „mądra baba”⁷. Wszystko to może stanowić pewną przesłankę do twierdzenia, że początkowy dystans polskiej ludności wobec demonizowania „czarownic” i opór przed przyjęciem procesów o czary miał swe źródło w sprzecznościach religijnych oraz światopoglądowych. W mojej opinii ów czynnik związany ze słowiańszczyzną wbrew pozorom mógł wyrzucić znaczący wpływ na specyfikę polowań na „czarownice” na ziemiach polskich.

Zjawisko procesów o czary nabrało u nas tempa tak naprawdę dopiero w xv i xvi wieku; z tego okresu pochodzą pierwsze ślady ustawodawstwa wzmiankującego o tychże sprawach, wówczas także zapłonęły w Polsce pierwsze stosy. xv wiek w Polsce opisać możemy jako wiek świetności pod rządami Jagiellonów i okres dynamicznego rozwoju. Nie należy jednakowoż zapominać, iż pewne elementy tego właśnie rozwoju mogły umotywować spopularyzowanie i ugruntowanie konceptu procesów o czary. Na przełomie xv i xvi wieku nastąpił między innymi rozwój różnych nauk tajemnych, więc nietrudno się domyślić, że wliczały się w to tematy obejmujące kwestię czarownic i wszelkiej maści mistycznych zwyczajów⁸.

Czarostwo a system prawny

Celem dalszej części pracy jest próba scharakteryzowania postępowania w sprawach czarów na płaszczyźnie prawnej i osadzenie tejże analizy w kontekście kwestii wyznaniowych, ulegającym przemianom w dawnej Polsce.

7 L. Matela, *Słowiańskie korzenie – odkryj tradycje przodków*, Katowice 2020, s. 150.

8 B. Baranowski, *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Poznań 2021, s. 24.

Na tym etapie możemy wyodrębnić dwa typy procesów, a są to mianowicie procesy o czary oraz sprawy o niesłuszny zarzut czarostwa (w Polsce znacznie częściej występowało to drugie). Przyczynami postępowań o niesłuszny zarzut uprawiania czarów najczęściej były nieostrożnie wypowiedziane słowa, na przykład pod wpływem silnych emocji. Czasem były to jednak posądzenia bardzo poważne, takie jak zarzut spowodowania śmierci czy choroby poprzez posłużenie się magią⁹. Winni takich niesłusznych, godzących w reputację stwierdzeń podlegali karom. Były to jednak kary nieporównywalnie łżejsze niż te, które groziły oskarżonym o czary. Najczęściej spotykamy wśród nich pięniężną grzywnę, pokutę kościelną i „odszczekanie” zarzutu, zaś nad stroną oskarżoną o czarostwo nierzadko wisiało widmo kary śmierci.

W procesach o czary możemy napotkać wielorakie rodzaje zarzutów, które dotyczyły zagrożenia interesu prawnego jednostki bądź całych społeczności. Wymieniamy tutaj między innymi wcześniej wspomniane zarzuty o spowodowanie śmierci, spowodowanie choroby czy też swojego rodzaju ułomności, zesłanie suszy, głodu, uszkodzenie polom uprawnym i zwierzętom hodowlanym, w szczególności bydłu.

W ustawodawstwie największą rolę odegrała konstytucja sejmowa z 1543 roku i dekrety sądów asesorskich z roku 1672 oraz 1713¹⁰. Konstytucja z roku 1543 z jednej strony rezerwowała kompetencje w zakresie procesów o czary dla sądów kościelnych, a z drugiej zaznaczała, że jeżeli w wyniku czarów ktoś lub coś dozna szkody, to sądy świeckie mają prawo do interwencji¹¹. Z historyczno-prawnego punktu widzenia właśnie ten akt uznajemy za wstęp do istic krwawego okresu w polskiej historii.

W praktyce jednak akty te, zarówno konstytucja jak i dekrety, były martwymi literami prawa. Dostojnicy na wsiach nie charakteryzowali się szeroką wiedzą prawniczą, więc w stosowaniu prawa najważniejszy segment stanowiło dla nich prawo zwyczajowe, które w tychże sprawach brało swój wzór z procedury sądowej wschodnioniemieckiej. Na Zachodzie rozpowszechniony był jeszcze *Malleus Maleficarum*, czyli *Młot na czarownice*¹², jednakże na ziemiach polskich doczekał się on jedynie fragmentarycznego tłumaczenia, w wyniku czego wspomniane dzieło literackie nie stanowiło u nas żadnej bazy do ewentualnych interpretacji prawnych.

Podając w refleksję tematykę procesów o czary, jesteśmy w stanie wyodrębnić kilka rzeczywistych przyczyn takowych oskarżeń, a mianowicie zazdrość, kłótnie, zawiść, chęć uprzykrzenia komuś życia czy też pragnienie zemsty. Z kolei pośród kar możemy odnaleźć nawet kary śmierci, które zdarzały się niestety dosyć często;

9 B. Baranowski, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach. Szkice z obyczajów XVII i XVIII wieku*, Poznań 2021, s. 136.

10 *Volumina Legum*, t. I, s. 283.

11 M. Ostling, *Konstytucja 1543 r. i początki procesów o czary w Polsce – Odrodzenie i reformacja w Polsce*, t. 49, Warszawa 2005, ss. 93–94.

12 *Nietolerancja i zabobon w Polsce w XVII i XVIII wieku*, red. Dorota Mieczkowska, Warszawa 1956, s. 130.

z różnych przyczyn zasądzane były głównie przez sądownictwo miejskie, do czego przejdziemy za chwilę. Wśród kar śmierci najczęściej spotykanymi były spalenie na stosie oraz ścięcie pod szubienicą¹³.

Poza wieloma wyszukanyymi zarzutami istniały także sposoby na sprawdzenie lub upewnienie się, że dana osoba faktycznie parała się magią. Wymieniamy tutaj głównie ordalia, czyli sądy boże, a wśród nich na przykład próbę wody i próbę żelaza. Pławienie czarownic było rodzajem próby wody i jednocześnie najczęstszym sposobem, w jaki sprawdzano, czy jakaś osoba, najczęściej kobieta, była „czarownicą”. Polegało ono na tym, że związywano podejrzaną lewą rękę z prawą nogą i prawą rękę z lewą nogą, a następnie na linie zanurzano kobietę w wodzie. Jeśli podejrzana od razu zatonięła, świadczyło to o jej niewinności, natomiast jeżeli przez dłuższą chwilę utrzymywała się na wodzie, była to przesłanka świadcząca na jej niekorzyść. Wierzono bowiem, że czarownice są bardzo lekkie, idąc więc tym tokiem rozumowania, powinny być lżejsze od wody. Nie brano wówczas pod uwagę takich czynników jak to, że pozycja, w jakiej byli związani podejrzeni, nadawała im dość opływowego kształtu, przez co utrzymywali się na wodzie. Ponadto istotna jest także specyfika ówczesnego odzienia, zwłaszcza u kobiet – falbaniaste suknie i wiele warstw materiału również mogły utrzymywać domniemaną czarownicę na wodzie. Przy okazji ordaliów należy jednak zaznaczyć, że pomimo, iż faktycznie stosowano je jako element postępowania przygotowawczego, to sędziowie z reguły nie traktowali ich wyniku jako istotnej przesłanki względem ostatecznego wyroku. Pod „postępowaniem przygotowawczym” rozumiemy pewien specyficzny rodzaj procesu, który odbywał się przed właściwym postępowaniem i który miał na celu między innymi wydobyć z podejrzanego niezbędnych informacji czy też nakłonić go do przyznania się do winy.

Innym, choć z oczywistych przyczyn bardziej brutalnym sposobem na potwierdzenie zmywy jakiejś kobiety z szatanem, było poddanie jej torturom. Tortury bowiem przez bardzo długi czas w historii traktowano jako nieodłączny element postępowania prowadzący do przyznania się do winy, które było „królową dowodów” (*Confessio est regina probationum* – Przyznanie się do winy to królowa dowodów). Torturowane kobiety, doświadczając ogromnego, długotrwałego bólu, często nie tylko przyznawały się do wszystkich zarzucanych im czynów, ale także wskazywały inne czarownice; mówiono wówczas, że zostały one „powołane”. „Powołanie” nie oznaczało więc tego, iż jakaś kobieta miała „powołanie” tudzież talent do praktykowania magii, lecz było określeniem na oskarżanie innej kobiety o współwinę w przestępstwie władania czarami¹⁴.

13 S. J. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII – tom II*, Warszawa 1976, s. 333.

14 Ibidem, s. 142.

Można zastanawiać się, czy to, iż torturowana i wycieńczona kobieta wymieniała z imienia i nazwiska inne współniczki szatana, wiązało się z chęcią zemsty za jakieś nierozwiązane konflikty, czy też może poddana okrutnym fizycznym mękom mówiła wszystko, co przyszło jej na myśl¹⁵. Uzyskanie takiego „powołania”, jak można się domyślać, nie było zbyt trudne, zwłaszcza że torturujący zamiast czekać, aż oskarżona sama wypowie konkretne imiona, pytali wprost, czy dana kobieta była wiedźmą. Wówczas torturowana, która marzyła już tylko o tym, aby udręki dobiegły końca, odpowiadała twierdząco. Praktyka sądów miejskich wymagała również tego, aby po torturach oskarżona potwierdziła swoje wcześniejsze zeznania „dobrowolnie” i przypieczętowała tym samym wyrok na innej kobiecie. Z obawy przed powrotem na tortury na tym etapie rzadko którakolwiek kobieta odwoływała swoje „powołania”. Zdarzało się to dużo częściej tuż przed śmiercią, gdy kat prowadził skazaną czarownicę na stos.

Kwestia kar była ściśle powiązana z tym, kto stał po stronie sądzącej – możemy wyróżnić sądy miejskie, sądy wiejskie oraz dużo rzadziej sądy kościelne i sądy grodzkie. Najobszerniejsze w tym zakresie okazuje się być sądownictwo miejskie i to na nim opiera się większość publikacji traktujących o procesach o czary, ponieważ dostarcza ono badaczom de facto najwięcej materiału merytorycznego. Trzeba jednak zauważyć, że w tej materii wymiar sprawiedliwości charakteryzował się swego rodzaju dwoistością. Z założenia największe kompetencje w sprawach o czary dzierżyły sądy kościelne, jednakże w większości przypadków, bo aż w osiemdziesięciu procentach¹⁶, sprawy te znajdowały ujście w sądach miejskich. Kościół niespecjalnie sprzeciwiał się takiemu stanowi rzeczy, zwłaszcza że to sądy miejskie miały możliwość korzystania z usług katowskich i bezwzględnego ukarania domniemyanych sprawców.

Niemniej jednak, mimo że to sądy miejskie faktycznie przejmowały największą ilość spraw związanych z czarami, nie mamy podstaw, aby twierdzić, że sądy wiejskie nie miały do tego żadnych uprawnień. Chociaż baza merytoryczna z sądów wiejskich jest dosyć uboga, to niektóre zachowane ustawy wiejskie wprost nakazują ściganie i karanie czarowników oraz czarownic¹⁷. W sądach miejskich sądzono czarowników i czarownice najczęściej, a to w szczególności przez wzgląd na większą praktykę i ich lepsze przygotowanie, obecność kata, przekonanie o większej obiektywności oraz surowości sądu miejskiego, a także ze względu na przekonanie o słabości samorządu wiejskiego. Co do rodzaju kar, na wsi rzadko wykonywano karę śmierci; karanie było łagodne z nielicznymi wyjątkami. Przyczynami oskarżeń o czary na wsi, najczęstszą

15 B. Baranowski, *Pozegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1965, s. 12.

16 M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*, Kraków 2008, s. 337.

17 T. Wiślicz, *Czary przed sądami wiejskimi w Polsce w XVI–XVIII*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, Poznań 1998, s. 49.

i rzeczywistością, były zazdrość, kłótnie i niesnaski sąsiedzkie. Sądy wiejskie traktowały oskarżenia o czary z dość sceptycznie, ponieważ chciano dbać o dobre sąsiedztwo i nienaganne stosunki pomiędzy chłopami.

Sylwetka czarownicy i aspekty językowe

W tym momencie warto byłoby poświęcić uwagę samym czarownicom. To, co wiemy na pewno, to fakt, że sążone były nie tylko chłopki, ale także kobiety pochodzące z drobnej szlachty oraz bogatsze mieszczańki, jednakże najczęściej przedstawicielki czarownic szukano wśród uboższych warstw społecznych. Wśród kobiet podejrzanych lub oskarżanych o czarostwo można odnaleźć zarówno panny, jak i mężatki czy wdowy. Za czarownice były uznawane najczęściej kobiety starsze, rzadziej młode, którym ponadto przypisywano złośliwy i mściwy charakter, lub też osoby małowówne, posępne i raczej stroniące od kontaktów międzyludzkich.

Samą próbę zdefiniowania terminu „czarostwo” podjął polski prawnik, znany w XVIII wieku chełmiński rajca i sędzia, Jakub Czechowicz. Według Czechowicza „czarostwo” można zaliczyć do *crimina laese maiestatis divinae*, czyli zbrodni obrazy majestatu, ponieważ czarownice wyrzekały się Boga, spółkowały z diabłem oraz szkodziły ludziom. Możemy też na tym etapie wymienić kilka rodzajów czarostwa: *divinatoria* (wróżenie), *amatoria* (czarostwo nakłaniające zmysły do lubieżności) oraz *venefica vel malefica* (zatrucie ludzi i bydła lub leczenie ludzi zaczarowanych).

Dobrze byłoby także rozgraniczyć pewne pojęcia związane z czarostwem. Przykładowo na południowo-wschodnich Kresach istniały dwie kategorie osób parających się czarami: czarownice i wiedźmy. W czasach współczesnych nader często posługujemy się tymi pojęciami wymiennie, jednak pierwotnie termin „czarownica” nie był synonimem terminu „wiedźma”¹⁸. Uważano, iż czarownice były bardziej złośliwe niż wiedźmy, czyhały na ludzkie zdrowie i spotykały się na sabatach, zaś do swej wiedzy dochodziły poprzez naukę, praktykę i zapisanie się sile nieczystej, czyli diabłu. Wiedźmy wchodziły natomiast w posiadanie swojej mocy w sposób naturalny, od momentu narodzin, i nie działały raczej na szkodę innych osób. Znały one również sposoby, jak ustrzec się szatana i wiedziały, w jaki sposób go oszukać, a przez otoczenie postrzegane były jako pomocne. Według podań należało jednak uważać, aby ich nie zirytować lub nie obrazić, ponieważ z natury były mściwe i w razie doznania zniewagi mogły nasłać na człowieka kalectwo, chorobę lub nawet śmierć. Wobec wrodzonych zdolności wiedźm panowało jeszcze inne przekonanie, a mianowicie wierzono, iż umiejętności były również dziedziczne i przechodziły na dziecko „po kądzieli”, a konkretnie z matki na córkę. To, co również jest dosyć

18 M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*, Kraków 2008, s. 50.

intrygujące, jeśli chodzi o czarownice z przyrodzenia, to przekonanie, że potrafiły one rzucać urok spojrzeniem; mowa tutaj o tak zwanym złym oku, *veneficus aspectus*. Twierdzono, że tylko wiedźmy potrafiły czarować spojrzeniem i w ten sposób rzucać groźne uroki.

Faktem pozostaje to, że dziewięćdziesiąt procent oskarżonych o czary w Polsce stanowiły mimo wszystko kobiety¹⁹. Przyczyn należy upatrywać w panującej niegdyś powszechnie wierze w naiwną i słabą naturę kobiety; przekonanie to wywodziło się ze starożytności i było w średniowieczu dominujące. Patriarchalna natura społeczeństwa miała niezaprzeczalnie ogromny wpływ na to, że to najczęściej kobiety stawały się ofiarami procesów o czary²⁰. Zarówno z powodu domniemanej słabości na tle psychicznym i większej podatności na wpływy sił nieczystych, jak i dlatego, że ich interes prawny nie był chroniony w tak dużym stopniu, jak interes prawny mężczyzn. Samotne kobiety były łatwymi ofiarami tychże procesów, a dodatkowo wpisywały się w stereotyp czarownicy, która miała być zazwyczaj samotną, posępną i zawistną jednostką. Postać kobiety łączono ze słabym poziomem rozwoju duchowego oraz niezwykle słabą pozycją społeczną.

Domniemane czarownice stanowiły dość duży procent wszystkich przestępczyń, które stawały przed sądami miejskimi. Czary były uważane za przestępstwo typowo kobiece – podobnie jak podejrzewano, że mężczyzna w sytuacji zagrożenia swojego życia lub zdrowia nie zawaha się użyć w jakiś sposób siły fizycznej, tak samo podejrzewano kobiety o rzucanie wszelkiego rodzaju zaklęć. Prawie tak często, jak o czary, posądzano kobiety o dzieciobójstwo – i równie często oba te oskarżenia kończyły się śmiercią podejrzanej²¹.

Przechodząc już do pewnej konkluzji w obliczu analizowanego zjawiska, trzeba na pewno podkreślić to, że procesy o czary w Polsce w perspektywie działań w krajach zachodnich nie były źródłem aż tak dojmującego, tragicznego bilansu. Nie można jednak mówić o braku czy znikomej szkodliwości problemu, ponieważ w dalszym ciągu mamy do czynienia ze zjawiskiem, które w konsekwencji doprowadziło do śmierci wielu kobiet.

W stosunku do czasów współczesnych nie należy raczej łączyć czarów i oskarżeń o czary z okresu preindustrialnego w Europie z wiarą w czary obecnie, ponieważ są to całkowicie odmienne zjawiska, motywowane zgoła innymi czynnikami. W okresie preindustrialnym społeczność realnie obawiała się czarostwa i mocy czarów,

19 Ibidem, s. 396.

20 J. Wijaczka, *Procesy o czary w Polsce w epoce wczesnonowoczesnej*, „Kwartalnik Historyczny” 2009, Rocznik CXVI, s. 120.

21 Ibidem, s. 96.

z kolei w czasach współczesnych wiara w czary ogranicza się do sfery prywatnej, w której nikt na ogół nie czuje się zagrożony istnieniem takowych praktyk.

Podsumowanie wyników i wnioski

Podsumowanie wyników rozważań warto byłoby zacząć od przedłożenia jeszcze raz celu pracy, a mianowicie analizy procesów o czary w oparciu o aspekty prawne, kulturowe oraz poniekąd także społeczne. Posiłkując się uporządkowaną w pracy bazą merytoryczną, możemy wyciągnąć następujący wniosek – ofiarami procesów o czary najczęściej były kobiety. W całej Europie przedstawicielki płci żeńskiej stanowiły siedemdziesiąt pięć do osiemdziesięciu procent wszystkich oskarżonych o czary, w Niemczech było to około osiemdziesiąt procent, zaś w Polsce już dziewięćdziesiąt. To, iż kobiety częściej były obciążane oskarżeniami o używanie magii, można wiązać z zakorzenionym w antyku i utrwalanym w kolejnych epokach patriarchalnym modelem społeczeństwa.

Koncepcja postępowań o czary przybyła do Polski z Zachodu (konkretnie z Niemiec), co przede wszystkim należy wiązać z upowszechnieniem się w wiekach xv–xvi lokowania w Polsce miast na prawie niemieckim, ale także ponadlokalnym handlem.

Samą popularyzację procesów o czary w tym czasie należy łączyć z absorbowaniem zasobów etycznych chrześcijaństwa w zakresie stosunku do czarów i magii. Pomimo znacznego dystansu od czasów przyjęcia chrztu przez Mieszka I, niektóre aspekty chrześcijańskie mogły być w Polsce wciąż w fazie przyswajania. Wspomniana wcześniej kultura słowiańska, która wcześniej dominowała na ziemiach polskich, pozostawiła światopoglądową spuściznę, wywierającą wpływ na ówczesne społeczeństwo. Na gruncie kultury słowiańskiej magia, czary czy też posługiwanie się nimi, nie były traktowane jako zjawiska negatywne, lecz wręcz przeciwnie. Co do etyki chrześcijańskiej – chodzi tutaj konkretnie o uznanie wszelkich czarów za złe i swego rodzaju przyzwolenie na karanie czarownic. W wielkim uproszczeniu – wierzone, że każdy rodzaj domniemanej magii jest bezpośrednio powiązany z szatanem, z diabłem, i dlatego należało tępić takie działania. Trzeba jednak zaznaczyć, że podobne nastawienie Kościoła zaczęło funkcjonować dopiero po wieku XIII. Wcześniej wiara w czary, zgodnie z jego oficjalnym stanowiskiem, miała charakter pogański.

Rozprzestrzenianie się konceptu procesów czarownic w xv–xvi wieku w Polsce niezaprzeczalnie koreluje z rozwojem wiedzy w zakresie nauk tajemnych, szczególnie za czasów Jagiellonów. Dodatkowo, w Polsce aż do xv wieku nie spotykamy się z silnymi ruchami heretyckimi, powszechniejsza była u nas więc zasygnalizowana wcześniej wiedza o diable i wszelkiego rodzaju praktykach magicznych.

Przedstawione czynniki nie są jedynymi, jakie wpłynęły na intensyfikację postępowań w sprawach dotyczących czarostwa na ziemiach polskich. Wspomniany wcześniej handel ponadlokalny również wiązał się z pewną wymianą kulturową z państwami, w których pierwsze stopy zapłonęły o wiele wcześniej niż w Polsce.

Zainteresowanie procesami czarownic nabrało u nas tempa zdecydowanie później niż w krajach Europy Zachodniej ze względu na żywe jeszcze przez wiele stuleci założenia rodzimej kultury słowiańskiej. Procesy te, rozpatrywane w głównej mierze przez sądy miejskie, skutkowały cierpieniem i śmiercią wielu kobiet. Przyczyną takiego stanu rzeczy był między innymi fakt, że wymiar sprawiedliwości kładł ogromny nacisk na przyznanie się do winy (*confessio est regina probationum*), przez co oskarżone były poddawane ciężkim torturom.

Chociaż w niektórych aspektach postępowanie wobec kobiet oskarżonych o czary w Polsce charakteryzowało się mniejszym rygorem w porównaniu do tego, co miało miejsce w innych państwach, to nie jest to argument wystarczający, aby twierdzić, że procesy te były u nas mniej istotnym problemem. Ponad wszelką wątpliwość było to zjawisko mroczne i godzące w ludzką godność, które nam, współczesnym, powinno kojarzyć się przede wszystkim z ogromem cierpienia.

Bibliografia

- Baranowski B., *Ludzie gościńca w XVII i XVIII wieku*, Poznań 2021.
- Baranowski B., *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach. Szkice z obyczajów w XVII i XVIII wieku*, Poznań 2020.
- Baranowski B., *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1965.
- Baranowski B., *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Poznań 2021.
- Bystron S. J., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII – tom II*, Warszawa 1976.
- Matela L., *Słowiańskie korzenie – odkryj tradycje przodków*, Katowice 2020.
- Nietolerancja i zabobon w Polsce w XVII i XVIII wieku*, red. Dorota Mieczkowska, Warszawa 1956.
- Ostling M., *Konstytucja 1543 r. i początki procesów o czary w Polsce – Odrodzenie i reformacja w Polsce*, t. 49, Warszawa 2005.
- Pilaszek M., *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*, Kraków 2008.
- Wijaczka J., *Procesy o czary w Polsce w epoce wczesnonowożytnej*, „Kwartalnik Historyczny” 2009, Rocznik CXVI.
- Wiślicz T., *Czary przed sądami wiejskimi w Polsce w XVI–XVIII w.*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, Poznań 1998.
- Volumina Legum – tom I*, Petersburg 1859.

Streszczenie

Przedmiotem niniejszej pracy jest analiza oraz ocena procesów o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII. Tematyka ta, jak i wszelkie aspekty z nią powiązane, może budzić wiele kontrowersji, zwłaszcza, jeśli poddajemy ją rozważaniom poprzez pryzmat czasów współczesnych. Fakt, że lawirując pomiędzy wydarzeniami w historii Polski w ogóle możemy mówić o zaistnieniu tak ponurego zabobonu, jest spowodowany przede wszystkim pojawieniem się na naszych ziemiach wpływów z innych państw na gruncie kulturalno-ekonomicznym. Warto zwrócić więc szczególną uwagę na to, w jaki sposób, dlaczego i skąd procesy o czarostwo do nas przywędrowały, a więc usytuować tematykę w sferze międzynarodowej, a także spojrzeć na kwestię typowo prawną – czy przewinienia związane z magią były w jakiś sposób uregulowane oraz jak odnosiło się do nich prawo zwyczajowe.

W Polsce we wspomnianych wiekach do procesów dochodziło dosyć rzadko, oczywiście patrząc poprzez pryzmat reszty świata; co nie oznacza, że nie było ich wcale. Na bazie literatury naukowej można jednakowoż pochylić się ku konkluzji, iż pomimo że łuna płonących stosów faktycznie przez kilka wieków była u nas obecna,

to wcale nie trwało to długo, w przeciwieństwie do sytuacji innych państw. Jest to jednakowoż zjawisko, które bezsprzecznie należy poddać skrupulatnej analizie.

Summary

Cursed profession or witchcraft trials and legal history in Poland

The subject of this article is to analyze and make an assessment of witchcraft trials held in Poland from the fifteenth to eighteenth century AD. This subject matter and all of its aspects can cause controversy, especially when viewed through the lens of modern times. The fact that one can even talk about such grim superstitions as witch-hunts at all whilst exploring the many events which have taken place in Polish history is caused, above all, by the economical and cultural influences of other nations. It is especially worth pointing out why and where from did the witchcraft trials come to us; following such logic, one should situate this subject in the international sphere as well as examine its purely legal aspects – whether or not offenses connected to magic were regulated and how common law was applied to them.

In Poland, within the centuries quoted in the introduction, witchcraft trials were a rather rare occurrence, at least when compared to the rest of the world. It does not, however, mean that there were not any such trials at all. Basing on scholarly literature, one may lean towards a conclusion that despite the fact that the glow of burning stakes was present in our country, it was in fact a short-lived practice, in stark contrast to other countries at this time. It is, however, undoubtedly a phenomenon worth analyzing.

Anna Nowak

Kotodama – magia słowa w kulturze japońskiej

Instytut Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wstęp

W Japonii funkcjonuje wiele pojęć, które można tłumaczyć jako magia lub czarostwo. Niniejszy tekst skupi się przede wszystkim na wyobrażeniu praktyk magicznych w starożytnych rdzennych wierzeniach japońskich. Stanowiły one podłoże, na którym później nadbudowane zostały różne zapożyczone od innych kultur idee, jak kult przodków, wierzenia buddyjskie i wpływy konfucjańskie. Sami Japończycy próbowali też powracać do tych rdzennych wierzeń w późniejszych okresach, żeby doprecyzować swoją tożsamość w nowej rzeczywistości. Szczególnie warto przyrzeć się, jaką rolę w wyobrażeniu magii starożytnych Japończyków odgrywały słowa i język.

Najbardziej ciekawe w magii słowa zdaje się być to, na co ona nie pozwala. Używanie magicznych słów i zaklęć często kojarzone jest z zakazanymi praktykami i negatywnymi konsekwencjami. Kazuya Hara podaje tu jako przykład *imina*, czyli tabu prawdziwego imienia, które początkowo wiązało się z unikaniem wypowiadania czyjegoś nazwiska po jego śmierci. Z czasem jednak ludzie zaczęli obawiać się wyjawiać swoje dane imienne nieznanym, ponieważ znajomość ich miała pozwalać nieprzychylniej osobie rzucić na nich klątwę¹. Ta niechęć do nadużywania słów w obawie przed ich magiczną mocą jest szczególnie znamieną dla postrzegania języka w kulturze japońskiej.

Związane z magią słowa jest zjawisko *kotodama*, które jest głównym przedmiotem niniejszego artykułu. Jego analiza pozwoli na głębsze zrozumienie wierzeń

¹ K. Hara, *The Word “is” the Thing: The “Kotodama” Belief in Japanese Communication*, Part I, „A Review of General Semantics, Institute of General Semantics” 2001, Vol. 58, No. 3, s. 281.

starożytnych Japończyków związanych z rytuałami wróżebnymi oraz animizmem i religią sintoistyczną. Co więcej, to samo zjawisko odgrywa istotną rolę też we współczesnych przekonaniach Japończyków na temat języka, komunikacji i własnej kultury, czego przejawy można zaobserwować zarówno w charakterystycznym dla Japonii etosie komunikacyjnym jak i w samym języku.

Magia w Japonii

Zamiast jednego pojęcia do opisania magii japońskiej William Aston używa dwóch terminów, *majinai* oraz *noroi* (obydwa zapisywane jako 呪い), odpowiadających w dużej mierze zachodnim pojęciom magii jasnej i ciemnej². Co więcej czarostwo japońskie w swojej pierwotnej postaci było, według Astona, zasadniczo niereligijne, a tak nacechowane elementy zostały dodane z biegiem czasu³. Mimo to zaznacza on, że Japończycy czerpali też z chińskiego taoizmu. Jako przykład można tu podać znaczenie brzoskwini jako bronii przeciwko śmierci i chorobie. Późniejsze związki z sintoizmem mogą również pozwolić przybliżyć rolę magii słowa w społeczeństwie japońskim.

Majinai jest mocno związane z ochroną przed katastrofą. Praktykowanie tej „białej magii” wiązało się najczęściej z użyciem ziół, płodów rolnych czy zwierząt, często w prostych przydomowych rytuałach. Zbiór magicznych przepisów zgromadzony przez Astona zawiera wiele takich receptur. Chcąc odpowiedzieć na pytanie, przed czym dokładnie ma chronić *majinai*? Mówiąc o „czarnej magii” należy zauważyć, że, zamiast diabła uosabiającego zło, napotkać można w Japonii szereg istot potencjalnie niebezpiecznych dla człowieka, które zachowują jednak ambiwalentny charakter. Należą do nich między innymi demony przybierające kształt zwierząt, jak *kitsune* (demony-lisy) i *tanuki* (demony-jenoty), których magiczne umiejętności mogą zostać wykorzystane przez japońskiego maga do złych celów. Oprócz tego istnieją też pierwotnie bezkształtne istoty takie jak *oni* i *ayakashii*, odpowiadające za niewytłumaczalne zjawiska. Nie można ich jednak ujarzmić, a magia ma na celu odegnanie ich, na przykład podczas rytuału *oni-yarai*.

Z kolei słowo *noroi* bywa tłumaczone jako klątwa lub urok i zakłada skierowanie swojej złej woli, by zaszkodzić drugiej osobie. W przypadku *noroi* można mówić o związku z sintoizmem, ponieważ cesarz, będący jednocześnie najwyższym kapłanem, wygłaszając przemówienie *norito* co pół roku, wymienia rzucanie uroku jako jedno z przewinień⁴. Związane z „czarną magią” jest pojęcie *noroi-korosu* (zabić poprzez *noroi*), widać więc, jak poważne konsekwencje może potencjalnie mieć

2 W. G. Aston, *Japanese Magic*, „Folklore” 1912, Vol. 23, No. 2, s. 186.

3 Ibidem, s. 187.

4 Ibidem, ss. 186–187.

używanie tego rodzaju czarów Ze źródeł nie wynika, czy aby zastosować *noroi* konieczne jest wypowiedzenie zaklęcia lub *maledictum* (łac. złożenie, życzenie komuś złego) na głos czy wystarczy sformułować je w myślach. Istnieje też japońskie powiedzenie „Kto praktykuje *noroi*, ten kopie dwa groby”⁵, które mocno podkreśla negatywne konsekwencje, mające odwieść od rzucenia na kogoś takiej klątwy.

Pojęcie *kotodama*

Idea *kotodama* jest istotna w kulturze japońskiej i tamtejszych poglądach dotyczących języka z dwóch powodów. Po pierwsze, posiada ona długą historię sięgającą czasów epoki Nara (710–794) i jest związana z najdawniejszymi wierzeniami i rytuałami dotyczącymi magii słów. Widać to zarówno w dzisiejszej religii sintoistycznej, jak i w wyobrażeniach Japończyków na temat języka i komunikacji. Jednocześnie pojęcie to zostało ponownie odkryte i zreinterpretowane pod koniec epoki Edo (1603–1867). Roger Thomas porównuje opisywane przez Umberto Eco w jego *Poszukiwaniu języka doskonałego w kulturze europejskiej* efekty uboczne poszukiwań języka doskonałego z rolą jaką zjawisko *kotodama* odegrało w kulturze japońskiej w XIX i XX wieku. W przypadku Europy te efekty uboczne to na przykład nauki kognitywne i inne owoce modernizmu, natomiast w Japonii są to ideologie zapoczątkowane przez takich badaczy jak na przykład Kamochi Masazumi⁶. *Kotodama* miało więc znaczący wpływ na wyobrażenia o języku, a także o własnej tożsamości we współczesnej Japonii.

Sam wyraz *kotodama* pochodzi z języka starojapońskiego i składa się z dwóch członów – *koto* („słowo” lub „fakt”) oraz *tama* („duch” lub „dusza”). Wzmianki o *kotodama* (duchu słowa) w języku japońskim sięgają czasów pierwszych źródeł pisanych na temat Japonii⁷. Znajdujemy je w trzech utworach najstarszej antologii poezji japońskiej *Man'yōshū* spisanej w 759 roku. Warto dodać, że wiele utworów skompilowanych w *Man'yōshū* było przekazywanych w tradycji ustnej również znacznie wcześniej, w VI i VII w⁸. Można zatem spekulować, że wierzenia związane z *kotodama* były w Japonii obecne od czasów dawniejszych niż VIII wiek.

5 *Hito o norowaba ana futatsu* 人を呪わば穴二つ [on-line:] kotobank.jp/word/人を呪わば穴二つ - 611210 [13.07.2022].

6 Kamochi Masazumi (1791–1858) to jeden z XIX-wiecznych japońskich uczonych nurtu *kokugaku* (‘nauki narodowej’), którzy w badaniach zajmowali się dawnymi klasycznymi utworami japońskimi oraz religią *shintō* z odrzuceniem wszelkich wpływów obcych w kulturze Japonii. Ruch ten miał ogromny wpływ na późniejszy *Nihonjinron* czyli dyskurs o japońskości. R. K. Thomas, *A Land Blessed by Word Spirit: Kamochi Masazumi and Early Modern Constructs of Kotodama* [w:] *Early Modern Japan*, Illinois State University, 2012, s. 6.

7 Ibidem, s. 6.

8 G. L. Ebersole, *The Religio-Aesthetic Complex in Manyōshū Poetry with Special Reference to Hitomaro's "Aki No No" Sequence*, „History of Religions” 1983, Vol. 23, No. 1, s. 20.

Żeby przybliżyć znaczenie tego pojęcia i wierzeń stojących za nim, ważne jest przyjrzeć się najpierw, w jakich kontekstach było ono używane w najstarszych tekstach. W *Man'yōshū* napisano:

Kotodama 事霊 *no / yaso no*
chimata ni / yūke tou / uramasa
ni noru / imo wa aiyoramu

At the intersecting roads / of
word spirit / I do evening
divination / the true oracle tells
me / I shall see my beloved.⁹

(*Man'yōshū*, 2506)

Wiara w *kotodama* związana była z wieczornymi rytuałami wróżebnymi zwanymi *yūke*. Zgodnie z nimi człowiek miał stawać na rozstaju często uczęszczanych dróg wczesnym wieczorem i słuchać strzępów rozmów przechodniów. Wtedy właśnie duchy słów mogły wywróżyć mu jego los. Widać tutaj znaczenie przestrzeni liminalnych w wierzeniach dawnych Japończyków i co więcej, siłę słów, które wypowiedziane „uwalniały się” i zyskiwały moc sprawczą jako *tama*. Nieco inne użycie widać w kolejnym wierszu:

... *kamiyo yori / iitsute*
kuraku / soramitsu / Yamato
no kuni wa / sumekami no /
itsushiki kuni / kotodama 言
霊 *no / sakiwau kuni to...*

... from the age of the gods / it has
been told and retold / that the sky-
vast / land of Yamato/ is an august
land, / its rulers of divine descent, /
a land blessed / by word spirit...¹⁰

(*Man'yōshū*, 894)

W tym przypadku *kotodama* jest użyte, żeby podkreślić, że Yamator to kraj błogosławiony przez ducha słów, w odróżnieniu od Chin, do których udawał się jako ambasador-adresat poematu. W podobnym kontekście słowo to użyte jest w trzecim przypadku, gdzie Japonia określona jest jako *kotodama* 事霊 *no tasukuru kuni zo* „kraj wspomagany przez kotodama”² (*Man'yōshū*, 3254). Widać więc, że już w najdawniejszych źródłach wierzenia te miały związek z tożsamością Japończyków.

Korzystając ze źródła takiego jak *Man'yōshū*, nie sposób nie wspomnieć o wątpliwościach dotyczących brzmienia oraz zapisu słowa *kotodama*. System zapisu poematów zwany *man'yōgana* używał zapożyczonego ideograficznego pisma chińskiego do pisanie w języku starojapońskim częściowo fonetycznie, a częściowo w charakterze rebusów, które należało rozszyfrować, biorąc pod uwagę znaczenie poszczególnych znaków.

9 MYS nr 2506 za R. A. Miller, *The "Spirit" of the Japanese Language*, „The Journal of Japanese Studies” 1977, Vol. 3, No. 2, s. 267.

10 MYS nr 894 za Thomas, Roger K., op. cit., s. 7.

Istnieją dwa warianty zapisu pierwszego członu *koto*- 言 (słowo) oraz 事 (rzecz, fakt), widoczne na grafice (rys.1). Wygląda to podobnie w przypadku boga związanego z dywinacją w mitologii japońskiej o imieniu *Kotoshironushi*, zapisywanym 事代主 lub 言代主. Nie jest jednak oczywiste, z czego wynikała ta różnica w zapisie. Możliwe jest, że znaczenia słowa i zjawiska były przez Japończyków utożsamiane. Problem ten był szeroko eksplorowany przez badaczy japońskich nurtu *kokugaku* (nauki narodowej) pod koniec epoki Edo (1603–1868). Nie można też wykluczyć, że starojapońskie *koto* mieściło w sobie po prostu oba te znaczenia, więc wybór ideogramu nie grał większej roli¹¹.



Rys. 1. Zapisy wyrazu "koto" znakami chińskimi

Rytuał *kotoage*

Koncepcją związaną z duchem słów jest *kotoage*, oznaczające wznoszenie słów lub rzeczy. Jest to starożytny rytuał oparty na wierze, że to, co się wypowie, stanie się nieuchronnie na własnążgubę. Japonia była opisywana jako kraj błogosławiony przez *kotodama*, ale można też spotkać się z określeniem *kotoage senu kuni*¹² „kraj, gdzie nie czyni się *kotoage*” (*Man'yōshū*, 3253). To właśnie na powstrzymanie się od wykonywania tego rytuału kładziony jest największy nacisk.

W *Kojiki* (*Księżde dawnych wydarzeń*, 712 r.) zawarto opissceny, w której bohater Yamato Takeru no Mikoto w drodze na szczyt góry Ibuki, z zamiarem pokonania patronującego jej boga, spotyka białego dzika. Wykonuje on tam *kotoage*, mówiąc:

To tylko podwładny owego ducha
przybrał postać białego dzika!
Nie zabiję go teraz,
lecz dopiero w drodze powrotnej!¹³
(Kotański 1986: 178)

Historia ta uważana jest za najstarszy przykład *kotoage*. Później Yamato Takeru zostaje zabity przez klątwę boga, ponieważ jego rytuał miał źródło w próżności. A więc jasne wyrażenie swoich zamiarów, które nazywane jest *kotoage*, może mieć negatywne skutki, jeżeli nasze intencje nie są czyste. Z kolei w *Fudoki* (*Opisy ziem i obyczajów*, 713–733) cesarzowa Jingū zabrania żołnierzom dopuszczania się *kotoage*

11 MYS nr 894 za Thomas, Roger K., op. cit., s. 7.

12 MYS nr 3253 za Miller, Roy Andrew, op. cit., s. 270.

13 W. Kotański, *Kojiki czyli Księga Dawnych Wydarzeń*, Warszawa, PIW, 1986.

podczas wyprawy militarnej do Korei¹⁴, prawdopodobnie w obawie, że zagrozi to powodzeniu przedsięwzięcia. Powyższe przykłady pokazują, że mocy *kotodama* zawartej w słowach nie powinno się używać pochopnie.

Związek magii słowa z sintoizmem

Rdzenna japońska religia sintoistyczna wyrasta z animizmu i kultu duchów lub bogów zwanych *kami*. R. Miller wskazuje na podobieństwo idei *ti*, *tama* oraz *kami* jako określenia ducha lub duszy istot ożywionych, zjawisk naturalnych a nawet wytworów człowieka (najczęściej o wysokiej wartości, takich jak lustra z brązu czy miecze). Spośród tych trzech *kami* jest najpóźniejsze i okazało się przetrwać najdłużej, najmniej pozostałe dwa również odgrywały znaczącą rolę w wierzeniach starożytnych¹⁵.

Bóg zwany *Musubi-no-kami* miał zdolność wiązania obiektu z jego *tama*, które oznacza zarówno duszę jak i klejnot¹⁶. *Tama* było postrzegane jako coś cennego, tajemniczego i zdolnego do wywierania pozytywnego wpływu na świat dookoła. Możemy więc podejrzewać, że podobną rolę pełniło *kotodama*. Wydaje się też, że słowo mówione w połączeniu z gestem jako posiadające *tama* było cenione wyżej niż pisane, inaczej niż w kulturze chińskiej.

Kami miało początkowo zbliżone znaczenie do *tama*, ponieważ obejmowało wszystko, co wzbudza w człowieku podziw i poczucie czci. Z czasem jednak bogowie ci zostali spersonifikowani i związani z kultem przodków oraz wykorzystani do legitymizacji władzy cesarskiej. Wiara w *kotodama* widoczna jest też w *jugen* – inkantacjach wygłaszanych w narracji pierwszoosobowej w stylu *kami-gatari*, mających w założeniu magiczną moc. Kapłan lub cesarz pełniąc rolę przekaźnika, sam był nawet nazywany *arabito-gami* czyli bogiem w ciele człowieka¹⁷.

Ciekawym pojęciem użytym w mitologii japońskiej jest *mitate* – połączenie czasowników *miru* (patrzeć) i *tateru* (budować). Kiedy bogowie *Izanami* i *Izanagi*, którzy stworzyli wyspy japońskie, przeprowadzali ceremonię zaślubin, *mitate* użyto w odniesieniu do filara, który mieli okręzać. Orikuchi Shinobu, dziewiętnastowieczny japoński folklorysta pisze, że *mitate* oznacza tu nie tyle, że zbudowali ten filar, a raczej, że upodobnili pewną rzecz do niego i zaczęli widzieć ją w ten sposób. W tym sensie *mitate* przedstawia proces myślenia metaforycznego, dzięki któremu możliwa jest jednocześnie odrębność i jedność przedmiotu wyobrażonego i faktycz-

14 *Harima no kuni fudoki* [w:] *Fudoki*, ed. Akimoto Kichirō, Nihon koten bungaku taikai 2, Tokyo: Iwanami Shoten, 1958, s. 299 [za:] R. K. Thomas, op. cit., s. 7.

15 R. A. Miller, op. cit., ss. 265–266.

16 S. Takeda, Y. Ishikawa, *Orikuchi Shinobu and the Song of Life: The Ancient Japanese View of Communication*, „Review of Japanese Culture and Society”, Vol. 7, 1995, s. 17.

17 *Ibidem*, s. 16.

nie istniejącego¹⁸. Tak samo bóg i wysłannik mogą być uznawani za to samo i różne jednocześnie. To podejście jest według niego kluczowe do zrozumienia *kotodama* nie tylko jako magicznych właściwości słowa, ale charakterystycznego dla Japończyków sposobu postrzegania rzeczywistości.

Słowo i rzecz w interpretacjach *kotodama*

Kotodama było używane przez Japończyków w celu zdefiniowania tego, co wyróżnia ich na tle innych kultur już od czasów starożytnych. Dawniej dotyczyło to głównie Chin dynastii Tang, jednak po wielu wiekach zapomnienia pojęcie to ponownie urosło na popularności w XIX wieku, gdy Japonia zaczynała mieć większą styczność z obcymi krajami po długim okresie izolacjonizmu. Kariera, jaką zrobiła idea *kotodama* w czasach nowożytnych, była związana z poszukiwaniem esencji japońskości i tworzeniem mitu unikatowości kultury japońskiej.

Zgłębianie znaczenia pojęcia *kotodama*, a także procesów myślowym towarzyszących mu, bardzo interesowało japońskich badaczy dziewiętnastowiecznych takich jak Motoori Norinaga czy Orikuchi Shinobu. W ich rozważaniach wyrażenia symboliczne związane z wiarą w *kotodama* wymykają się dualistycznemu podejściu metafizyki zachodniej do substancji i fenomenu. Podobnie z zagadnieniem arbitralnego związku formy i treści, ponieważ w japońskim rozumieniu są one często postrzegane jako nierozzerwalne, czego przejawy można zaobserwować w języku. Orikuchi w swoich badaniach folkloru i poezji starał się dociec, co w japońskiej poetyce pozwala autorowi nie tyle opisać naturę, ile przeniknąć do jej istoty tak, żeby wyłowić esencję życia i przekazać ją bezpośrednio odbiorcy. Sprowadziło go to do rozważań na temat języka, semantyki i magicznych właściwości słów. Tematy te wiążą się bezpośrednio z wiarą w *kotodama* widoczną na przykład w pierwszoosobowych narracjach sintoistycznych *jugen*.

Duchy słów to siła zdolna doprowadzić do utożsamienia słowa i rzeczy, ale w jego rozumienia słowo zawiera jednocześnie brzmienie wraz ze znaczeniem a także często w połączeniu z gestem. Wiara w *kotodama* jest tu blisko związana z interpretacją symboliczną i poczuciem, że *kotodama* pozwala na „symboliczne rozwiązanie zagadki mimo świadomości jej nierozwiązywalności”. Konkluduje on, że magiczna moc języka polega na tworzeniu fantomowego bytu (*phantom entity*) w umyśle ludzkim, jak w przypadku *mitate* wspomnianego wcześniej¹⁹. Goethe mówi o mocy symbolu jako zmysłowego obrazu nadanego niewidocznej idei, co odpowiada relacji fenomenowi

¹⁸ Ibidem, s. 19.

¹⁹ Ibidem, s. 15.

i substancji²⁰. Jednak język magiczny to u Orikuchiego fenomen bez substancji, ponieważ jak pisze „Nie ma nic, co ma swoją esencję”. Rolą języka nie jest więc ujawnianie prawdy o substancji. Ma on znacznie bardziej ambiwalentny charakter w oderwaniu od prawdy i fałszu. Postrzegany jest jako przebranie lub zamaskowanie (*disguise*)²¹.

<i>shiku shiku</i> シクシク	ciche łkanie	<i>giongo</i> onomatopeje, fonomimy
<i>bita bita</i> ひたひた	zbliżanie się czegoś	<i>gitaigo</i> fenomimy
<i>moya moya</i> モヤモヤ	pogmatwane uczucia	<i>gijōgo</i> psychomimy

Arbitralność związku formy i treści w języku oraz relacja pomiędzy znaczącym (*signifiant*) i znaczonym (*signifié*) również zostaje zakwestionowana. Wyrażenia symboliczne bazujące na wierze w *kotodama są jak muzyka, gdzie forma i treść są niemożliwe do rozdzielienia*²².

Ten sposób myślenia obrazuje fakt, że w języku japońskim funkcjonuje na co dzień bardzo wiele wyrażen onomatopeicznych. Służą one nie tylko do opisu dźwięków, ale także zjawisk świata fizycznego i stanów psychicznych człowieka. Są wysoce wartościowane właśnie dzięki temu, że w odczuciu użytkowników języka związek pomiędzy ich brzmieniem i znaczeniem jest bliski, i potrafią one oddziaływać bezpośrednio na emocje. Podział tych wyrażen ukazuje powyższy diagram.

Etos komunikacyjny

Myślenie w kategoriach *kotodama* i *kotoage* ma swoje przejawy w sposobie komunikacji współczesnych Japończyków, a także w przesądach czy przysłowia. Takie przejawy można rozpatrywać w kategoriach naiwnego postrzegania świata, które pozwala jednak dostrzec głęboko zakorzenione wzory.

²⁰ J. W. von Goethe, *Gedankenausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Bd. 1X, (Hg.) E. Beutler, Zurich 1949, s. 639 [za:] Ishikawa Y., Takeda S., *Orikuchi Shinobu and the Song of Life: The Ancient Japanese View of Communication*, “Review of Japanese Culture and Society” 1995, Vol. 7, *Encounters with the other: Philosophical Perspectives from Japan and the West*, s. 16.

²¹ Ibidem, s. 16.

²² Podobne argumenty można znaleźć zarówno u S. Takedy i Y. Ishikawy jak i u K. Hary.

Kazuya Hara mówi o rzeczywistości wyobrażonej i zawartej w niej mocy słowa jako o wyobrażeniu wciąż funkcjonującym wśród współczesnych Japończyków. Jest to szczególnie prawdziwe, gdy zwróci się uwagę na intensywne konotacje słów odwołujące się do subiektywnych emocji i myślenia w kategoriach przesądów. Podaje przykład wyrazu „żona” rozumianego nie jako „zamężna kobieta”, ale w kategoriach tego, co żona robi, powinna robić lub jaką to słowo ma aurę i jakie wywołuje wrażenie. Wtedy zinternalizowana wiara w *kotodama* sprawia, że w umyśle osoby powstaje iluzja, że zwerbalizowana intencja będzie zrealizowana i ta iluzja wpływa z kolei na zachowania komunikacyjne. Powoduje to pewnego rodzaju dodatkowy krok, który przed wypowiedzią każe się zastanowić, czy werbalizacja danej intencji nie skończy się popełnieniem niepożądanego *kotoage*²³.

Z takim myśleniem wiążą się liczne przesady, które pokazują wiarę w powiązanie pomiędzy znaczeniem jakiegoś słowa a czymś, co może ono wywołać. Na przykład, gdy upadnie nam grzebień (*kushi*) nie należy go podnosić, bowiem oznaczałoby to podniesienie zarówno *ku* (cierpienia) jak i *shi* (śmierci). Również w przypadku zapożyczonego słowa *shikuramen* (roślina o nazwie cyklamen lub fiołek alpejski) istnieje przesąd, że rośliny tej nie należy przynosić choremu do szpitala, ponieważ przynosimy mu *shi* oraz *ku*. Nawijając do omawianego wcześniej *koto* jako połączenia słowa mówionego z gestem, *kotoage* można popełnić nawet poprzez samo wbicie pałeczek w miseczkę z ryżem, co przypomina kadzidło używane w trakcie pogrzebów buddyjskich. Podobnie w czasie ślubu, który jest ceremonią wiążącą dwójkę ludzi, nie należy mieć ze sobą noża, który mógłby „przeciąć” dopiero co zawiązany węzeł małżeński ani rozbitego lustra, które mogłoby spowodować „rozbitcie” związku nowożeńców²⁴.

Podejście Japończyków do języka pokazują również przysłowia. Można spotkać takie frazy jak *Kuchi wa wazawai no moto* „Słowa są źródłem katastrof” czy *Me wa kuchi hodo ni mono o iu* „Oczy mówią tyle co słowa”²⁵. W Europie milczenie również jest pozytywnie wartościowane, na przykład w powiedzeniu „Mowa jest srebrem a milczenie złotem”. Różnica polega jednak na tym, że w rozumieniu europejskim zarówno mowa jak i milczenie mają jakąś wartość. W japońskim natomiast, mowa jest postrzegana wręcz negatywnie, a cisza i komunikacja niewerbalna wartościowane są nieporównanie wyżej. W japońskim etosie komunikacyjnym widzimy duże znaczenie ciszy oraz częste poleganie na kontekście. Szeroki wachlarz wyrażen niejasnych i wieloznacznych pozwala z kolei na rozmycie własnych intencji w komunikacie.

23 K. Hara, *The Word “is” the Thing...*, op. cit., ss. 285–286.

24 K. Hara, *The Word “is” the Thing: The “Kotodama” Belief in Japanese Communication*, Part II, „A Review of General Semantics” 2001–2002, Vol. 58, No. 4, ss. 409–410.

25 Ibidem, s. 408.

Istotne jest również rozróżnienie na to, co myślimy naprawdę (*bonne*) oraz to, czego wypowiedzenia wymaga od nas sytuacja (*tatema*). W kontekście *kotodama* można by zauważyć, że słowa mają wielką moc i w związku z tym oczekuje się, że ludzie nie będą ich używać zbyt pochopnie lub w nadmiarze.

Podsumowanie

Wiara w magiczną moc słów była obecna w wielu aspektach życia dawnych Japończyków. Ze starożytnych tekstów wynika, że pochopne wypowiedzanie intencji mające źródło w próżności wiązało się z karą bogów, jak w przypadku nieszczęsnego bohatera Yamato Takeru. Podobnie wyjawienie swojego imienia obcemu mogło narażać na bycie ofiarą *noroi*. Pomocne w rytuałach wróżebnych duchy słów miały też mocne związki z animizmem i rdzenną religią sintoistyczną. Ponadto już w epoce Nara *kotodama* było istotnym elementem pozwalającym na wyrażenie odrębności Japonii i mówionego języka japońskiego od kultury Chin dynastii Tang.

Po kilkuwiekowej izolacji kultury japońskiej i ponownym otwarciu się na świat w XIX wieku, rozważania nad wyjątkowością języka japońskiego oraz *kotodama* naturalnie wróciły do pola zainteresowań japońskich badaczy. Wtedy też ukształtowało się współczesne podejście Japończyków do języka. W rozważaniach Orikuchiego określony był on jako przebranie dla rzeczywistości. Jednocześnie w japońskich onomatopiejach badacz ten dostrzegał piękno bliskiego związku brzmienia wyrazu oraz jego znaczenia.

To właśnie głęboko zakorzeniona w kulturze japońskiej idea *kotodama* wpływa na nią w wielu różnych wymiarach od religijnego, przez językowy, po zwykłe zasady życia codziennego. Po wielu przesądach widać, że wiara w to, że nawet niektóre gesty lub podobnie brzmiące słowa mogą wywołać niepożądane rezultaty, jest wciąż żywa. Nie dziwi więc, że Japończycy w komunikacji podchodzą do języka i werbalizowania komunikatów bardzo ostrożnie.

Bibliografia

- Aston W. G., *Japanese Magic*, „Folklore” 1912, Vol. 23, No. 2.
- Dobbins J. C., Gay S., Kuroda T., *Shinto in the History of Japanese Religion*, „The Journal of Japanese Studies” 1981, Vol. 7, No. 1.
- Ebersole G. L., *The Religio-Aesthetic Complex in Manyōshū Poetry with Special Reference to Hitomaro’s “Aki No No” Sequence*, „History of Religions” 1983, Vol. 23, No. 1.
- Hara K., *The Word “is” the Thing: The “Kotodama” Belief in Japanese Communication*, Part I, „A Review of General Semantics” 2001, Vol. 58, No. 3.
- Hara K., *The Word “is” the Thing: The “Kotodama” Belief in Japanese Communication*, Part II, „A Review of General Semantics” 2001–2002, Vol. 58, No. 4.
- Ishikawa Y., Takeda S., *Orikuchi Shinobu and the Song of Life: The Ancient Japanese View of Communication*, „Review of Japanese Culture and Society” 1995, Vol. 7, *Encounters with the other: Philosophical Perspectives from Japan and the West*.
- Klaus A., *Kotodama and the Kojiki: The Japanese “Word Soul” between Mythology, Spiritual Magic, and Political Ideology*, University of Tübingen, [on-line:] <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/53299> [4.04.2022].
- Kotański W., *Kojiki czyli Księga Dawnych Wydarzeń*, Warszawa 1986.
- Kotobank, [on-line:] kotobank.jp/word/人を呪わば穴二つ-611210 [13.07.2022].
- Miller R. A., *The “Spirit” of the Japanese Language*, „The Journal of Japanese Studies” 1977, Vol. 3, No. 2.
- Thomas R. K., *“A Land Blessed by Word Spirit”: Kamochi Masazumi and Early Modern Constructs of Kotodama*, „Early Modern Japan” 2012 .

Streszczenie

Mówiąc o magii słowa w kontekście Japonii, należy wspomnieć o charakterystyce magii i praktyk magicznych w kulturze japońskiej. Magia jasna *majinaï* i ciemna *noroi* mają w Japonii dużo wspólnego z magicznymi właściwościami słów. Najczęściej można zauważyć ambiwalentny lub nawet negatywny stosunek do magii słowa, który przejawia się w różnych tabu kulturowych i przesądach. Ciekawym zagadnieniem z tym związanym jest utożsamianie „słowa” i „rzeczy” w pewnych sytuacjach dzięki *kotodama*.

Wzmianki o *kotodama* 言霊 „duchu słowa” w języku japońskim sięgają czasów pierwszych źródeł pisanych na temat Japonii. Słowo to wywodzi się z języka staro-japońskiego (można je odnaleźć w zbiorze poezji „Manyōshū”) i jest związane ze starożytnymi wieczornymi rytuałami wróżebnymi. Później związek magii i słów przejawiał się również w religii sintoistycznej, gdzie inkantacje zwane *jugen* przedstawiane były jako słowa *kami* „bogów” i miały być absolutnie przestrzegane.

Takie wyrażenia symboliczne wymykają się dualistycznemu podejściu metafizyki zachodniej do substancji i fenomenu. Podobnie z zagadnieniem arbitralnego związku

formy i treści w języku. W japońskim rozumieniu forma i treść są często postrzegane jako nierozdzielne, co przejawia się między innymi częstym występowaniem wyrazów dźwięko-, stano- a nawet psychonaśladowczych w języku japońskim.

Duch słowa pełnił ważną rolę w rozwoju świadomości Japończyków na temat wyjątkowości ich języka i kultury. Ma on również związek z postrzeganiem przez Japończyków obcokrajowców i języków obcych, dawniej głównie Chińczyków dynastii Tang, później również Europejczyków. Typowe japońskie postawy komunikacyjne, takie jak duże znaczenie przypisywane ciszy oraz ambiwalencja często obecna w języku japońskim, również mogą mieć swoje początki w *kotodama*.

Summary

Kotodama – word magic in Japanese culture

When talking about word magic in the Japanese context, it is important to mention the characteristics of magic and magical practices in Japanese culture. Light magic *majinai* and dark magic *noroi* have a lot to do with the magical properties of words. More often than not, an ambivalent or even negative attitude towards word magic can be observed, which manifests itself in various cultural taboos and superstitions. An interesting related issue is the identification of ‘word’ and ‘thing’ in certain situations through *kotodama*.

Mentions of *kotodama* 言霊 ‘word spirit’ date back to the earliest written sources in Japan. The word originated in Old Japanese (it can be found in the poetry collection ‘*Man’yōshū*’) and is associated with ancient evening divination rituals. Later on, the connection between magic and words was also manifested in the Shinto religion, where incantations called *jugen* were represented as the words of the *kami* ‘gods’ and were to be absolutely obeyed.

Such symbolic expressions escape the dualistic approach of Western metaphysics to substance and phenomenon. Similarly with the issue of the arbitrary relationship of form and content in language. In the Japanese understanding, form and content are often perceived as inseparable, as manifested, among other things, by the frequent occurrence of onomatopoeic, phenomimetic and even psychomimetic expressions in Japanese.

Word spirit has played an important role in the development of the Japanese people’s awareness of the uniqueness of their language and culture. It also has to do with the Japanese perception of foreigners and foreign languages, formerly mainly the Chinese of the Tang Dynasty, later also Europeans. Typical Japanese communicative attitudes, such as the high importance attached to silence, ambivalence and dependence on context often present in the Japanese language, can also be traced back to the *kotodama* belief.

Iwona Miedzińska, Aleksandra Dulat

Turystyka ezoteryczna – podróże do miejsc mocy

Wydział Nauk Biologicznych Uniwersytetu Zielonogórskiego

Turystyka ezoteryczna

Indywidualizacja motywów podróży, poparta dążeniem niepowtarzalnych doświadczeń, to ważna wartość współczesnej turystyki. Mityczne historie inicjowały, i inicjują, poszukiwania diabłów, duchów, smoków, czarownic i wiedźm, a także zjawisk niewytłumaczalnych. Miejsca tych poszukiwań oraz powiązane z nimi aktywności są częstą ofertą (lub jej częścią) w turystyce ezoterycznej.

Ezoteryka, etymologicznie wywodzi się od greckiego słowa *esôterikos*, i oznacza wszystko co jest „wewnętrzne” (*esô*: „wewnątrz”), ukierunkowane „do wewnątrz”. Jako wiedza tajemna (ezoteryzm) przeznaczona jest tylko dla wtajemniczonych, dla osób wybranych. Jest to wiedza identyfikująca duchowość i metafizyczność otoczenia (świat ducha) oraz sił oddziałujących na ludzkie życie¹.

Turystyka ezoteryczna (zwana turystyką geomantyczną), to jedna z odmian turystyki alternatywnej, zaliczanej do turystyki kulturowej². Dzieli się ją na dwie formy: mistyczną (czystą) i krajoznawczą. Pierwszą formę realizują ci, którzy wybierają się do miejsc mocy ze względu na ich energetyczne i magiczne oddziaływania – szczególnie ich moc jest jedynym motywem przyjazdu. Krajoznawcza odmiana

1 Społecznościowa encyklopedia internetowa wikipedia.pl, hasło Ezoteryka: [on-line:] <https://pl.wikipedia.org/wiki/Ezoteryka> [4.05.2022].

2 T. Studziennicki, *Rozwój turystyki ezoterycznej na przykładzie „kamiennych kręgów”* [w:] *Partnerstwo nauki i praktyki w turystyce. Fakty, intencje, potrzeby rozwoju*, red. R. Przybyszewska-Gudelis, M. Grabiszewski, Bydgoszcz 2002, ss. 151–158.

turystyki ezoterycznej odnosi się do turystów, którzy zwiedzają miejsca mocy tylko ze względu na ich wartość krajoznawczą^{3,4}.

Destynacjami w turystyce ezoterycznej są budowle megalityczne, świątynie cywilizacji pozaeuropejskich (np. Majów, Inków i Azteków), ruiny dawnych „miast”, kultury tradycyjne społeczności, w których dużą rolę odgrywała magia (przykładowo: kult *voodoo*, kult *hoodoo*, szamańskie rytuały społeczności plemiennych Syberii i środkowej Azji), miejsca anomalii magnetycznych, miejsca mocy, czy też tajemnicze kręgi zbożowe⁵.

Niniejszy artykuł ma charakter przeglądowy i odwołuje się do turystyki ezoterycznej, w której destynacjami są miejsca mocy powiązane z liniami mocy.

Miejsca mocy

Linie mocy (*ley lines*) są uznawane za swoisty system energetyczny Ziemi. Biegają wokół całej planety, łącząc starożytne miejsca kultu, dawne i dzisiejsze miasta, a także naturalne obiekty otoczone czcią. Koncepcja linii mocy pojawiła się na początku XX w., kiedy angielski archeolog-amator Alfred Watkins zauważył, że starożytne budowle Anglii położone były w prostej linii⁶.

Promieniowanie geomantyczne powiązane jest najczęściej z naturalnym promieniowaniem jądra Ziemi. Teorię tę wspiera radiestezja, wskazując, że badane przez radiestetów promieniowanie przebiega wzdłuż linii o różnym zagęszczeniu, wzajemnie przecinających się, które tworzą swoistą sieć energetyczną. Miejsca, w których linie się krzyżują, charakteryzuje większa koncentracja promieniowania – to miejsca mocy określane jako „węzły”⁷.

Miejsca o silnie skumulowanej energii zwane są czakrami. Słowo *czakram* wywodzi się z tradycji hinduistycznej (*ćakra*) – i określa ośrodki psychiczno-energetyczne w ciele człowieka. Również na naszej planecie identyfikujemy miejsca, w których koncentruje się szczególnie dużo energii, są to tzw. *Czakramy Ziemi*⁸. Zauważalne

3 Ibidem.

4 T. Jędrusiak, M. Kamel, *Turystyka ezoteryczna – zjawisk paranormalnych*, „Turystyka Kulturowa” nr 7/2014, s. 22 [on-line:] <http://turystykakulturowa.org/ojs/imdex.php/tk/article/view/471> [10.05.2022].

5 Por.: A. Stasiak, *Turystyka kontrowersyjna jako emanacja gospodarki doświadczeń* [w:] *Turystyka kontrowersyjna na współczesnym rynku podróży – formy, uwarunkowania, skutki*, red. G. Godlewski, M. Zalech, Białystok 2015, s. 56; A. Kowalczyk, *Współczesna turystyka kulturowa: między tradycją a nowoczesnością* [w:] *Turystyka kulturowa. Spojrzenie geograficzne*, red. A. Kowalczyk, Warszawa 2008, ss. 9–57.

6 T. Studziennicki, op. cit.

7 K. Łucjan, M. W. Meksuła, *Lokalizacja sacrum w krajobrazie – Przypadek czy rzeczywistość?* [w:] *Sacrum w krajobrazie*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” nr 17, Sosnowiec 2012, ss. 74–75.

8 Ibidem.

w tych miejscach promieniowanie odczytuje się według skali Bovisa^{9,10}, która odnosi się do wartości energetycznych miejsc i przedmiotów oraz organizmów żywych¹¹.

Miejsca mocy jako produkty turystyczne – na wybranych przykładach

Podróże do miejsc mocy zaczęły zyskiwać popularność w latach 70. XX wieku, gdy przedstawiciele ruchu New Age zaczęły zwracać większą uwagę na świat duchowy człowieka.

Popularność turystyki ezoterycznej wciąż wzrasta. Zwiększająca się liczba turystów w sposób naturalny podwyższa ryzyko niszczenia miejsc i budowli. Obecność odwiedzających inicjuje rozwój infrastruktury turystycznej, która, choć zawłaszcza miejsca mocy, kreuje powiązane z nimi produkty oraz buduje ich wizerunek turystyczny¹².

To w jaki sposób turystyka ezoteryczna obecna jest w przestrzeni turystycznej, najlepiej obrazują studia przypadków najbardziej znanych miejsc mocy na świecie:

-
- 9 Opis teorii André Bovisa, odwołującej się do energii piramidy ezoterycznej, dostępny jest na portalu wiki psiram.com, hasło Bovis scale [on-line:] https://www.psiram.com/en/index.php?title=Bovis_scale&mobileaction=toggle_view_mobile# [11.06.2022].
 - 10 Bovis zakłada, że: promieniowanie ogólne organizmu zdrowego człowieka wynosi 6500 jednostek energii Bovisa, pożądany minimalny poziom energii dla ludzi znajduje się w granicach 6600–8000 jednostek, oraz że Ziemia generuje energię w przedziale 7000–18000 jednostek. Bez dodatniego promieniowania nie byłoby życia na Ziemi. Jeżeli wartość jest większa niż 18000 jednostek, to mamy do czynienia z „miejscem mocy”, gdy przekracza 50 000 jednostek, to miejsce jest identyfikowane jako Czakram Ziemi. Źródło: T. Jędrysiak, M. Kamel, op. cit. [10.05.2022]; K. Łucjan, M. W. Meksuła, op. cit. [10.05.2022].
 - 11 W literaturze problemu pojawia się odwołanie do biotofonów (patrz: T. Jędrysiak, M. Kamel, s. 24). Biofotony, to energia organizmów żywych niewidoczna dla ludzkiego oka, cząstki światła o ultraniskiej intensywności pochodzące ze wszystkich żywych systemów, powiązane z elektromagnetycznym oddziaływaniem komórkowym. Źródło: Społecznościowa encyklopedia internetowa wikipedia.pl, hasło Biophoton [on-line:] <https://en.wikipedia.org/wiki/Biophoton> [11.06.2022].
 - 12 Odwołanie do identyfikacji miejsc mocy jako miejsc atrakcyjnych turystycznie wymaga zdefiniowania podstawowych pojęć, które pozwolą na dalszą interpretację zjawiska. Produkty turystyczne definiowane są przez Jacka Kaczmarka z zespołem jako „(...) zbiór użyteczności związanych z podrózami turystycznymi, czyli dostępne na rynku dobra i usługi umożliwiające ich planowanie, odbywanie, przeżywanie oraz gromadzenie doświadczeń z nimi związanych”. Źródło: J. Kaczmarek, A. Stasiak, B. Włodarczyk, *Produkt turystyczny. Pomysł. Organizacja. Zarządzanie*, Warszawa 2005, s. 74. Charakterystyczne elementy określające istotę produktu, umożliwiły wskazanym powyżej autorom, na opracowanie uproszczonej klasyfikacji produktów turystycznych, wyróżniając produkty typu: rzecz, usługa, wydarzenie, impreza (zestaw kilku produktów dostępnych w ofercie turystycznej), obiekt, szlak i obszar. Autorki niniejszego artykułu proponują również motyw wizerunkowy, który może być wykorzystywany w budowaniu wizerunku miejsca w połączeniu z innymi produktami. Identyfikacji, wyróżnionych przy miejscach mocy, produktów dokonano na podstawie ogólnodostępnych publikacji naukowych, artykułów i wzmianek prasowych, materiałów promocyjnych, oficjalnych stron internetowych instytucji i urzędów.

1. **Piramidy w Gizie (Egipt, Afryka)** to zespół ponad pięćdziesięciu grobowców i innych historycznych budowli. Najstarszą piramidową budowlą jest Piramida Djoser'a, wzniesiona około 2667 roku przed naszą erą, zapoczątkowała ona okres nazwany Erą Piramid. Trzema najświetniejszymi, najlepiej zachowanymi do dziś są Piramidy faraonów Khufu, Khafre i Menkaure (rozpoznawane pod greckimi odpowiednikami imion: Cheops, Chefnen i Mykerinos). Za czasów starożytnego Egiptu gładkie ściany piramid pokryte były białym wapieniem i alabastrem, a czubek wieńczyło złoto wypisane srebrem. Piramidy w Gizie wpisano w 1979 roku na listę światowego dziedzictwa UNESCO. Piramida Cheopsa, tzw. Wielka Piramida, jest celem pielgrzymek turystów ezoterycznych z całego świata. Pod nią znajduje się węzeł linii energetycznych, które łączą z Gizą takie miejsca jak: Wyspa Wielkanocna (Chile), Machu Picchu (Peru), Teotihuacan (Meksyk), Góra T'ai-shan (Chiny), Lhasa (Tybet), Mohendžo Daro (Pakistan), Waranasi (Indie) czy Carnac (Francja). Ezoterycy twierdzą, że dzięki swojemu kształtowi i rozmiarom, grobowiec Khufu działa jak wielki wzmacniacz energii geomantycznej. Pomiar promieniowania w Komorze Grobowej Wielkiej Piramidy, wynosi sto siedemdziesiąt tysięcy jednostek w skali Bovisa – jest to największy, zanotowany, odczyt na świecie. Otoczenie jak i wnętrza piramid w Gizie udostępnione są dla zwiedzających. Na rynku usług turystycznych dostępne są liczne oferty biur podróży uwzględniające duchowe aspekty miejsc mocy. Organizowane są także sesje medytacji wewnątrz Wielkiej Piramidy. W oparciu o ogólnodostępne materiały informacyjno-promocyjne wyróżniono następujące kategorie produktów turystycznych: miejsce (Giza), obiekty (piramidy i inne obiekty, na przykład sfinks) wydarzenia i imprezy (np. pokazy światła i muzyki), usługi (oferty krajowych i zagranicznych biur podróży, sesje medytacji wewnątrz piramid, usługi przewodnickie), rzeczy (pamiątki turystyczne, publikacje krajoznawcze) oraz motyw wizerunkowy identyfikujący miejsce (piramidy). Najpopularniejszymi formami realizacji turystyki ezoterycznej są medytacje oraz zwiedzanie miejsca mocy¹³.
2. **Wawel (Kraków, Polska, Europa).** Wzgórze wawelskie to skalisto-wapienny pagórek o charakterze zrębu tektonicznego, wyniesiony ponad dolinę Wisły. Pod koniec pierwszego tysiąclecia naszej ery stał się ośrodkiem politycznym i jednym z ważniejszych ośrodków chrześcijaństwa. Wawel to wyjątkowe miejsce w historycznej przestrzeni Polski – to główna siedziba królewska, a także miejsce

13 Por. E. Todras-Whitehill, *Touring the Spirit World* [on-line:] <https://www.nytimes.com/2007/04/29/travel/29spirituality.html>; W. M. Flinders Petrie, *The Pyramids and Temples of Gizeh (New and revised edition)*, Londyn 1990, s. 167 [on-line:] https://gizamedia.rc.fas.harvard.edu/images/MFA-images/Giza/GizaImage/full/library/petrie_gizeh.pdf [11.06.2022]; Oficjalne strony biur podróży [on-line:] <https://sharibillger.com/>, <https://www.guardiantravel.com/index.php>, <https://bodymindspiritjourneys.com/>, <http://powerplaces.com/why-us/about-us/> [12.05.2022].

spoczynku królów i królowych, bohaterów narodowych i przedstawiciele znaczących rodów. W okresie zaborów Wawel uzyskał status narodowego *sacrum* o znaczeniu mistycznym. Dziś na wzgórzu znajdują się: Zamek Królewski na Wawelu oraz bazylika archikatedralna św. Stanisława i św. Wacława – zabytkowe zespoły budowlane. Zamek jest siedzibą Państwowych Zbiorów Sztuki, działających pod nazwą „Zamek Królewski na Wawelu”. Zwiedzającym udostępniane są: Katedra oraz Muzeum Katedralne i Muzeum Archidiecezjalne, a także Dzwon Zygmunta i krypty z grobami królewskimi. Wzgórze słynie z legendy o Smoku Wawelskim, który miał zamieszkiwać jaskinię krasową w obrębie zrębu wawelskiego (zabicie legendarnego smoka umożliwiło wzniesienie Krakowa, ostoi ładu i kosmosu). Wawel wraz ze Starym Miastem, Kazimierzem i Stradomiem, został wpisany w 1978 roku na listę światowego dziedzictwa UNESCO. W 1994 roku, wraz ze Starym Miastem, Stradomiem, Kazimierzem, Podgórzem, Nowym Światem i Piaskiem, uznany został za pomnik historii. W dwudziestoleciu międzywojennym (xx wiek) w czasopiśmie „The Theosophist” George Sidney Arundale, prezes Wszechświatowego Towarzystwa Teozoficznego, opisał niezwykle energetyczne właściwości Wzgórza Wawelskiego, identyfikując czakram Ziemi – czakram wawelski. W czasopiśmie wskazano na energię emanującą z kamienia wawelskiego – legendarnej pozostałości pierwszej romańskiej katedry, kościoła św. Gereona, wybudowanej za czasów Bolesława Chrobrego. Według legendy, kamień umieścił w Krakowie hinduski Bóg Śiwa, rzucając na świat siedem kamieni (tyle, ile poza Ziemią jest planet w Układzie Słonecznym). Zgodnie z przekazami Śiwa umieścił skałę na terenie nieistniejącego już kościoła św. Gereona. Czakram wawelski, identyfikowany jest jako najsilniejszy w tej części Europy (pomiar wykazały ok. sto czterdzieści tysięcy jednostek Bovisa), a przez hinduistów określany jest jednym z siedmiu Czakramów Świata. Przecinają się tu linie mocy (*ley lines*), dzięki którym posiada połączenie m.in. z Rzymem, Jerozolimą i Stonehenge. Do popularyzacji idei czakramu wawelskiego w dużej mierze przyczyniła się Wanda Dynowska, założycielka Polskiego Towarzystwa Teozoficznego (1921). Poskutkowało to wzmożonym zainteresowaniem Krakowem jako destynacją turystów ezoterycznych. „Magiczny Kraków” to również slogan promujący Kraków¹⁴. Na Wawelu zidentyfikowano produkty turystyczne typu: miejsce (wzgórze wawelskie) i obiekty (zamek królewski, katedra, muzea, krypty, jaskinia); wydarzenia (np. koncerty, wydarzenia operowe, spotkania Towarzystwa Zwolenników Czakramu Wawelskiego); usługi (oferty biur podróży, usługi przewodnickie); motyw

¹⁴ „Magiczny Kraków” – choć w wyszukiwarce serwisu miejskiego nie znajdziemy słowa ‘czakram’, to ‘magia’ buduje wyjątkowość miasta i najważniejszych jego miejsc w perspektywie ich doświadczenia (przyp. aut.).

wizerunkowy (Smok Wawelski, „Magiczny Kraków”, Dzwon Zygmunta); oraz rzeczy (pamiątki turystyczne, przewodniki turystyczne, mapy, foldery). Turystyka ezoteryczna realizowana jest zarówno w postaci czystej (medytacja), jak i krajoznawczej (zwiedzanie miejsca mocy)¹⁵.

3. **Machu Picchu (Peru, Ameryka Południowa)**, miasto położone w Andach na przełęczy na wysokości 2090–2400 metrów nad poziomem morza. Wzniesione ok. xv/xvi wieku, w „złotych czasach” państwa Inków, opuszczone zaledwie sto lat później z przyczyn nieznanych. Obecność w mieście wielu świątyń wskazuje, że możliwym jest, iż to religia była głównym powodem powstania Machu Picchu. Leżące wysoko pośród szczytów Andów miasto zostało „odkryte” dopiero w 1911 roku. Złożone ze stu pięćdziesięciu budynków, od łaźni po sanktuaria, zachwyca precyzją z jaką Inkowie je zbudowali. Ciężkie, granitowe bloki zostały przycięte tak, aby idealnie do siebie przylegały, tworząc solidne świątynie i miejsca codziennego użytku. Machu Picchu zostało wzniesione na wąskim grzbiecie pomiędzy szczytami Huayna Picchu i Machu Picchu, dokładnie na północ od góry Salcantay. Szczyty te, wraz z przebiegającą obok rzeką Urubambą, uznawane były i są przez miejscową ludność za miejsce święte. Rdzenni ludzie Quechua, przechodzący przez pasmo Andów w pobliżu Salcantay, po dziś dzień składają górze drobne ofiary. W obrębie miasta Inków znajduje się rytualny kamień promieniujący silną energią geomantyczną – to *Intihuatana* z wykutym zegarem słonecznym. *Intihuatana* została wyrzeźbiona bezpośrednio w podłożu skalnym szczytu góry. Jej cztery narożniki pokrywają się z czterema stronami świata, w czasie przesilenia, cień skały układa się w idealnej linii wraz z grzbietem góry. Skała emituje energię linii mocy, na której położone jest miasto. Jest to jedna z linii mocy wychodzących z węzła energetycznego Wielkiej Piramidy w Gizie. Machu Picchu w 1983 roku zostało wpisane na listę światowego dziedzictwa UNESCO. W mieście oraz wokół

15 Por.: K. Łucjan, M. W. Meksuła, op. cit. [4.05.2022]; A. Kukliński, *Wczesnośredniowieczne obwałowania Wawelu w Krakowie*, Kraków 2003, ss. 33–80; J. Malita, *Jaskiniowiec-owocozerca, czyli historia smoka wawelskiego* [w:] *Przerażające czy osobliwe?: hybrydy, chimery i monstra w kulturach świata*, red. M. Błaszczowska et al., Kraków 2013, ss. 85–92; społecznośćowa encyklopedia internetowa wikipedia.pl, hasło Wawel: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Wawel> [4.05.2022]; A. Szczepan, *Trasa świętych i mistyczek* [w:] *Kraków kobiet: przewodnik turystyczny*, red. A. Dutkowska, W. Szymański, Kraków 2011, ss. 48–93; M. Rożek, *Mistyczny kamień*, „Dziennik Polski” 24/1 lipca 2000 [on-line:] <https://dziennikpolski24.pl/mistyczny-kamien/ar/2168912> [4.05.2022]; F. Ziejka, *Wawel – symbol polskiej tożsamości narodowej*, „Studia Humanistyczne” Nr 5, Kraków 2005, ss. 5–16; M. Zembaty, *Magiczne oblicza Krakowa* [on-line:] <https://culture.pl/en/article/seances-dragons-chakras-krakows-magical-past> [4.05.2022]; Oficjalny serwis miejski: <https://www.krakow.pl/> [4.05.2022]; Oficjalna strona Zamku Królewskiego na Wawelu: <https://wawel.krakow.pl/zwiedzanie> [08.05.2022]; Oficjalna strona bazyliki archikatedralnej: <http://www.katedra-wawelska.pl/katedra-wawelska/zaplanuj-wizyte/> [08.05.2022]; Oficjalna strona biura podróży: <https://www.bunniktours.com.au/blog/krakow-poland-magical-krakow> [4.05.2022].

miasta wytyczono trasy wycieczkowe, różniące się długością i wysokością po której prowadzą. Popularną opcją dotarcia do Machu Picchu jest Szlak Inków – *Inka Trial*, po którym turystów poprowadzi przewodnik. Piesza wyprawa zajmuje cztery dni. Biura turystyczne (m.in. *Body Mind Spirit Journeys* oraz *Power Places Tours*), oferują duchowe wycieczki do Machu Picchu, reklamując możliwość medytacji w tym jednym z najbardziej energetycznych miejsc świata. W Machu Picchu spotykamy takie kategorie produktów turystycznych, jak: miejsce (ruiny miasta Inków), obiekt (*Intihuatana*), wydarzenia i imprezy (np. maraton wzdłuż Szlaku Inków), usługi (oferty biur podróży, usługi przewodnickie), rzeczy (pamiątki turystyczne, publikacje krajoznawcze) oraz motyw wizerunkowy (owiane tajemnicą *ruiny* świętego miasta Inków). Najpopularniejszą formą realizacji turystyki ezoterycznej jest zwiedzanie miejsca mocy, uczestnictwo w wydarzeniach oraz medytacje¹⁶.

4. **Stonehenge (Anglia, Wielka Brytania, Europa)**, to zabytek wywodzący się z epok neolitu i brązu, składający się z trzech kamiennych okręgów o różnej wielkości i kształcie, zbudowany około 2500 roku przed naszą erą. Zewnętrzny krąg megalitów, składa się ze stojących pionowo głazów piaskowcowych (sarsenów) o wysokości czterech metrów, połączonych poziomymi kamieniami nadprożowymi. W środku znajduje się okrąg mniejszych, niebieskich kamieni. W jego wnętrzu, wznosi się pięć wolno stojących trylitów (megalityczne budowle o dwóch pionowych skałach, złączonych poziomą), tworzących podkowę. W oddaleniu znajduje się druga podkowa, ułożona z trzydziestu niebieskich kamieni. W samym środku znajduje się *Altar Stone*, obecnie spoczywający na boku. Megalityczny krąg mógł służyć jako miejsce odprawiania rytuałów lub być miejscem pochówku. Układ Stonehenge jest ściśle związany z ruchami Słońca i Księżycy. Oś kamiennych podków zrównuje się z drogą wschodzącego słońca w dniu przesilenia letniego. W 1963 roku angielski astronom Gerald Hawkins jako jeden z pierwszych opisał zależności między budową kamiennego kręgu a pozycją obiektów niebieskich. Stonehenge leży na linii mocy, która przebiega przez wzgórze wawelskie, łącząc te dwa miejsca mocy z kolejnymi. Pomiar wykazały tu promieniowanie sięgające sto tysięcy jednostek Bovisa. W legendach arturiańskich, krąg obecnych tu potężnych sarsenów nosi nazwę *Giant's Dance* – taniec olbrzymów. To właśnie te monstrualne postacie miały pomóc czarodziejowi Merlinowi w budowie kręgu. W 1986 roku miejsce wpisano na listę światowego dziedzictwa UNESCO. Zwiedzający mogą podejść do megalitycznych kamieni na dziewięć metrów, w tej odległości obiekt

16 Por. J. Reinhard, Machu Picchu, *Exploring the Ancient Sacred Center*, Los Angeles 2007, s. 188; R. M. Wright, A. V. Zegarra, *The Machu Picchu Guidebook, a Self-Guided Tour*, Denver 2004, s. 188; Oficjalna strona Machu Picchu: <https://www.machupicchu.gob.pe/> [12.05.2022]. Oficjalne strony biur podróży: <https://www.maypittravel.com/>, <https://bodymindspiritjourneys.com/> <http://powerplaces.com/why-us/about-us/> [12.05.2022].

jest ogrodzony. Do Stonehenge można wejść podczas tzw. „specjalnych godzin”, wczesnym rankiem i późnym wieczorem. W sąsiedztwie znajduje się multimedialne centrum turystyczno-muzealne. System rezerwacyjny biletów dostępny jest na oficjalnej stronie *English Heritage*. Wśród produktów turystycznych obecnych w Stoneheng, spotykamy produkty typu: miejsce (starożytne kręgi megalityczne), wydarzenia i imprezy (świętowanie nocy świętojańskiej, wschód pierwszego dnia lata w Stonehenge), usługi (oferty biur podróży, usługi przewodnickie), rzeczy (pamiątki turystyczne, publikacje krajoznawcze) oraz motyw wizerunkowy (tajemnicze megality, mistyczne legendy, Merlin). Turystyka ezoteryczna realizowana jest w formie czystej (medytacje) oraz w formie krajoznawczej i uczestniczącej¹⁷.

5. **Waranasi (Uttar Pradesh, Indie, Azja)**, „duchowa stolica Indii”, znana także jako Benares, licząca ponad dwa i pół miliona mieszkańców (2021) metropolia. Położona w dolinie Gangesu, jedna z najstarszych ludzkich osad (datowana na V wiek przed naszą erą), wciąż zamieszkała. Święta rzeka jest dla mieszkańców miejscem odprawiania religijnych rytuałów, drogą przemieszczania się oraz źródłem wody pitnej. Nad rzeką, wzdłuż całego miasta, ulokowane są świątynie i *ghaty* – schody nadbrzeżne do Gangesu. Co roku miliony wiernych pielgrzymują, by na *ghatah* dokonać oczyszczających kąpeli w świętej rzece. Od III wieku naszej ery *ghaty* są miejscem odbywania się festiwali i uroczystości. Symbolicznie wszystkie obwody pielgrzymkowe i związane z nimi sanktuaria i miejsca święte reprezentują wybrane aspekty relacji człowiek–kosmos. Najważniejsze *ghaty* to: Asi, Dasha-shvamedha, Manikarnika, Panchaganga, i Adi Keshava – wychwalane jako mikrokosmiczne odpowiedniki części ciała Boga Wisznu. W maju, w *Sarnath*, odbywa się huczne święto buddyjskie *Buddha Purnima*. Do Waranasi biegnie jedna z linii mocy, wychodzących z węzła spod Wielkiej Piramidy w Gizie, łącząc te dwa oddalone miejsca mocy. Miasto, wraz z większością świętych miejsc, jest dostępne dla zwiedzających. Przybywają do niego zarówno pielgrzymi z okolicznych miejscowości, jak i z całego świata, by dokonać ablucji na *ghatah*, a także turyści chcący zwiedzić duchową stolicę Indii. Odwiedzający mogą podziwiać wnętrza największego uniwersytetu w Azji – Benares Hindu University oraz najstarsze szpitale na świecie, gdzie praktykowana medycyna konwencjonalna i alternatywna. Miasto posiada dwanaście tysięcy miejsc noclegowych, z czego jedna trzecia mieści

17 Por. M. P. Pearson, *Archaeology and legend: investigating Stonehenge* [on-line:] <https://www.sciencenopen.com/hosted-document?doi=10.14324/111.444.ai.2021.09> [12.05.2022]; M. P. Pearson, *Stonehenge: Exploring the Greatest Stone Age Mystery, Stonehenge Riverside*, Londyn 2012, s. 7; T. Darvill, *Houses of the Holy: architecture and meaning in the structure of Stonehenge*, “Time and Mind” 9 (2), 2016, ss. 89–121; Oficjalna strona English Heritage: <https://www.english-heritage.org.uk/visit/places/#?page=i&place=Stonehenge&mp=false&fe=false> [12.05.2022]; Oficjalne strony biur podróży: <https://bodymindspiritjourneys.com/>, <https://power-places-tours.blogspot.com/> [12.05.2022].

się w *dharamśhalach* – prymitywnych budynkach, zapewniających schronienia dla pielgrzymów. Warnasi to miejsce o niebywale różnorodnym potencjale – zidentyfikować można produkty turystyczne typu: miejsce (miejsce objawienia Śiwy, święta rzeka), obiekty (*ghaty, stupa Dhamekh*), wydarzenia (oczyszczające kąpiele, *Buddha Purnima*, cowieczne modlitwy *Ganga Arti*), usługi (oferty krajowych i zagranicznych biur podróży, usługi przewodnickie), rzeczy (pamiątki turystyczne, publikacje krajoznawcze) oraz motyw wizerunkowy (schody jako miejsce oczyszczenia). Najpopularniejszymi formami realizacji turystyki ezoterycznej są: medytacje, modlitwy oraz zwiedzanie miejsca mocy, a także uczestnictwo w wydarzeniach¹⁸.

Zamiast zakończenia

Miejsca mocy, choć ciągle pozostają zagadką, są jednak eksplorowane przez ludzi z całego świata, pielgrzymujących do nich po duchowe uniesienia, zregenerowanie sił, czy odkrycie tajemnic przypisanym tym miejscom. Zainteresowanie obecnością turystyki ezoterycznej w branży turystyczno-rekreacyjnej odzwierciedlają liczne wzmianki w mediach (zwłaszcza społecznościowych) oraz mniej liczne publikacje naukowe¹⁹.

Stawiając pytanie: Czym są podróże do miejsc mocy?, nasuwa się tylko jedna odpowiedź: To turystyka doświadczeń oparta na praktykach sprzyjających medytacji i odnowie duchowej, a także praktykach wierzeń i rytuałów. To wyprawy do miejsc magicznych tradycyjnych społeczności, w których dużą rolę odgrywała i wciąż odgrywa magia; miejsc obecności megalitów, kamiennych kręgów, ruin dawnych miast i świątyń. Wyprawy szlakami wierzeń, magii i mocy. Turystyka doświadczeń czynnych i biernych, uczestnicząca oraz obserwująca. Dostępna dla każdego – dla mistyków (osób doświadczających bezpośrednio, czyli niezależnej od rytuałów i obrzędów, relacji z rzeczywistością pozamaterialną, pozazmysłową lub transcendentną), krajoznawców oraz obserwatorów.

Wraz z rozwojem turystyki ezoterycznej pojawiły się dobra i usługi umożliwiające jej planowanie, realizację i przeżywanie, a także gromadzenie doświadczeń z nimi powiązanych. Mimo, iż zagospodarowanie miejsc mocy powoduje nieodwracalne

18 Por. M. Tworuschka, U. Tworuschka, *Hinduizm*, Warszawa 2009 (Religie świata, t. V), s. 226; Rana P.B. Singh, *Image of Varanasi city: Reflection on Geography of Tourism* [w:] *Alpanism and Tourism, and other Problems of the Geography of Tourism, Proceedings of the meeting of the IGU Working Group: Geography of Tourism and Recreation*, red. J. Matznetter, Frankfurt 1982, ss. 161–174; Rana P.B. Singh, *The Ganga Riverfront in Varanasi, a Heritage Zone in Contestation*, „Built, Living and Natural”, vol. 1 (1), 2004, ss. 25–30; Rana P.B. Singh, *Sacred Geometry of India's Holy City, Varanasi: Kasbi as Cosmogram* [w:] „National Geographical Journal of India”, vol. 40. 1994. ss. 189–216; Oficjalna strona Dystryktu Waranasi: <https://varanasi.nic.in/> [12.05.2022].

19 W wyszukiwarce google.pl powiązań z hasłem „turystyka ezoteryczna” wskazało ok. 42 000 wyników, w wyszukiwarce publikacji naukowych google.scholar.pl ok. 300 wskazań (stan na dzień: 10.07.2022).

zmiany ich stanu zachowania, to jednak postępujące udostępnianie kreuje liczne i różnorodne produkty turystyczne uatrakcyjnijające oferty turystyczne, a także szerzy wiedzę o ezoteryczności miejsc mocy na świecie.

Bibliografia

- Darvill T., *Houses of the Holy: architecture and meaning in the structure of Stonehenge*, "Time and Mind" 2016, Vol. 9, Is. 2.
- Flinders Petrie W. M., *The Pyramids and Temples of Gizeh* (New and revised edition), Londyn 1990.
- Jędrysiak T., Kamel M., *Turystyka ezoteryczna – zjawisk paranormalnych*, „Turystyka Kulturowa” 2014, nr 7.
- Kaczmarek J., Stasiak A., Włodarczyk B., *Produkt turystyczny. Pomysł. Organizacja. Zarządzanie*, Warszawa 2005.
- Kowalczyk A., *Współczesna turystyka kulturowa: między tradycją a nowoczesnością* [w:] *Turystyka kulturowa. Spojrzenie geograficzne*, red. A. Kowalczyk, Warszawa 2008.
- Łucjan K., Meksuła M. W., *Lokalizacja sacrum w krajobrazie – Przypadek czy rzeczywistość?* [w:] *Sacrum w krajobrazie*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” nr 17, Sosnowiec 2012.
- Malita J., *Jaskiniowiec-owoczerca, czyli historia smoka wawelskiego* [w:] *Przerazające czy osobliwe?: hybrydy, chimery i monstra w kulturach świata*, red. M. Błaszowska et al., Kraków 2013.
- Pearson M. P., *Archaeology and legend: investigating Stonehenge*, 09.2021 [on-line:] <https://www.scienceopen.com/hosted-document?doi=10.14324/III.444.ai.2021.0912.05.2022>.
- Pearson M. P., *Stonehenge: Exploring the Greatest Stone Age Mystery*, London 2012 [on-line:] <https://www.perlego.com/book/782545/stonehenge-exploring-the-greatest-stone-age-mystery-pdf> [12.05.2022].
- Reinhard J., *Machu Picchu, Exploring the Ancient Sacred Center*, Los Angeles 2007.
- Rożek M., *Mistyczny kamień*, „Dziennik Polski” 24/1 2000 [on-line:] <https://dziennikpolski24.pl/mistyczny-kamien/ar/2168912> [4.05.2022].
- Singh Rana P. B., *Image of Varanasi city: Reflection on Geography of Tourism* [w:] red. J. Matznetter, *Alpanism and Tourism, and other Problems of the Geography of Tourism, Proceedings of the meeting of the IGU Working Group: Geography of Tourism and Recreation*, Frankfurter 1982.
- Singh Rana P. B., *The Ganga Riverfront in Varanasi, a Heritage Zone in Contestation* [w:] *Context: Built, Living and Natural*, vol. 1 (1), 2004.
- Singh Rana P. B., *Sacred Geometry of India's Holy City, Varanasi: Kashi as Cosmogram* [w:] *National Geographical Journal of India*, vol. 40, 1994.
- Stasiak A., *Turystyka kontrowersyjna jako emanacja gospodarki doświadczeń* [w:] *Turystyka kontrowersyjna na współczesnym rynku podróży – formy, uwarunkowania, skutki*, red. G. Godlewski, M. Zalech, Białystok 2015.

- Stuziennicki T., *Rozwój turystyki ezoterycznej na przykładzie „kamiennych kreggów”* [w:] *Partnerstwo nauki i praktyki w turystyce. Fakty, intencje, potrzeby rozwoju*, red. R. Przybyszewska-Gudelis, M. Grabiszewski, Bydgoszcz 2002.
- Szczepan A., *Trasa świętych i mistyczek* [w:] *Kraków kobiet: przewodnik turystyczny*, red. A. Dutkowska, W. Szymański, Kraków 2011.
- Todras-Whitehill E., *Touring the Spirit World*, „New York Times” 27.04.2007 [on-line:] <https://www.nytimes.com/2007/04/29/travel/29spirituality.html> [12.05.2022].
- Tworuschka M., Tworuschka U., *Hinduizm*, Warszawa 2009 (Religie świata, t. V).
- Wright R. M., Zegarra A. V., *The Machu Picchu Guidebook, a Self-Guided Tour*, Denver 2004.
- Zembaty M., *Magiczne oblicza Krakowa* [on-line:] <https://culture.pl/en/article/seances-dragons-chakras-krakows-magical-past> [4.05.2022].
- Ziejka F., *Wawel – symbol polskiej tożsamości narodowej*, „Studia Humanistyczne” nr 5, Kraków 2005.

Źródła internetowe

- Oficjalna strona *English Heritage* [on-line:] <https://www.english-heritage.org.uk/visit/places/#?page=1&place=Stonehenge&mp=false&fe=false> [12.05.2022].
- Oficjalna strona bazyliki archikatedralnej [on-line:] <http://www.katedra-wawelska.pl/katedra-wawelska/zaplanuj-wizyte/> [08.05.2022].
- Oficjalna strona Dystryktu Waranasi [on-line:] <https://varanasi.nic.in/> [12.05.2022].
- Oficjalna strona Krakowa [on-line:] <https://www.krakow.pl/> [4.05.2022].
- Oficjalna strona Machu Picchu [on-line:] <https://www.machupicchu.gob.pe/> [12.05.2022].
- Oficjalna strona Zamku Królewskiego na Wawelu [on-line:] <https://wawel.krakow.pl/zwiedzanie> [08.05.2022].

Oficjalne strony biur podróży

- Biophoton*, Społecznościowa encyklopedia internetowa Wikipedia.pl [on-line:] <https://en.wikipedia.org/wiki/Biophoton> [11.06.2022].
- Body Mind Spirit Journeys [on-line:] <https://bodymindspiritjourneys.com/> [12.05.2022].
- Bovis scale*, Portal wiki psiram.com [on-line:] https://www.psiram.com/en/index.php?title=Bovis_scale&mobileaction=toggle_view_mobile# [11.06.2022].
- Bunnik Tours [on-line:] <https://www.bunniktours.com.au/> [4.05.2022].
- Ezoteryka*, Społecznościowa encyklopedia internetowa Wikipedia.pl [on-line:] <https://en.wikipedia.org/wiki/Ezoteryka> [11.06.2022].
- Guardian Travel [on-line:] <https://www.guardiantravel.com/> [12.05.2022].

May Pi travel [on-line:] <https://www.maypittravel.com/> [12.05.2022].

Power Places Tours [on-line:] <https://power-places-tours.blogspot.com/> [12.05.20.22].

Power Places [on-line:] <http://powerplaces.com/why-us/about-us/> [12.05.2022].

Shari Billger [on-line:] <https://sharibillger.com/> [12.05.2022].

Wawel, Społecznościowa encyklopedia internetowa Wikipedia.pl [on-line:] <https://pl.wikipedia.org/wiki/Wawel> [4.05.2022].

Streszczenie

Turystyka ezoteryczna do miejsc mocy obecna jest w przestrzeni turystycznej i ofertach turystyki kulturowej. Opracowanie ma charakter przeglądu wykorzystując, obok naukowych opracowań problemowych, studia przypadków (case study). Zawiera zarówno teoretyczny opis podjętego zagadnienia odwołując się do literatury przedmiotu, jak i praktyczny aspekt analizowanych przypadków. W wyniku badań zidentyfikowano w przestrzeni turystycznej miejsca mocy jako produkty turystyczne. Poruszono również zagadnienia o liniach i miejscach mocy jako źródłach energii, z której czerpały starożytne kultury i które wciąż inspirują. Całość rozważań zamyka próba odpowiedzi na pytania: Czym są podróże do miejsc mocy?

Summary

Esoteric tourism – travel to places of power

Esoteric tourism to places of power is present in tourism space and cultural tourism offers. The study is of a review nature using, apart from scientific problem studies, case studies. It contains both a theoretical description of the issue undertaken, referring to the literature on the subject, and the practical aspect of the analyzed cases. As a result of the research, places of power have been identified in tourism space as tourism products. It also touched on lines and places of power as sources of energy that ancient cultures drew from and still inspire. All considerations end with an attempt to answer the following questions: What are journeys to places of power?

Katarzyna Kuźniarowska

Miotła jako element magiczny w kulturze Japonii

Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu Uniwersytetu Jagiellońskiego

Miotła jest narzędziem wykorzystywanym do sprzątania. Charakteryzuje się dość prostą konstrukcją i jest stosowana w większości miejsc na kuli ziemskiej. Opis ten stanowi wyczerpującą definicję miotły, natomiast nie uwzględnia jej symbolicznego znaczenia. Miotła posiada więcej niż jedno znaczenie, dlatego też warto mówić o symbolice, a nie alegorii. Część idei miotły jest wspólna dla wielu kultur świata i na ogół sens przenośny będzie obejmował pewien rytuał oczyszczania z nieczystości fizycznych bądź metafizycznych. Miotła, w jej symbolicznym znaczeniu, może być bardzo różnie postrzegana, a przez obserwatora z zewnątrz, ów znaczenia mogą być początkowo niepowiązane ze sobą.

Na potrzeby tego artykułu postanowiono zawęzić obszar badawczy do rytuałów oraz wierzeń obecnych na terenie Wysp Japońskich od czasów najdawniejszych aż do obecnie praktykowanych zwyczajów. Rytuały, przekonania, przesady oraz wierzenia są nieodzownie skorelowane ze sferą magii oraz czarów. W przypadku Japonii część założeń będzie powiązana z shintō, ale nie zabraknie też wątków taoistycznych, a rzadziej buddyjskich. W związku z tym w opracowaniu znajdzie się omówienie wykorzystania miotły podczas rytuałów związanych z pogrzebem i czuwaniem nad zmarłym, ślubem, ciążą oraz porodem, grudniowymi porządkami, wizytą niechcianego gościa, a także wyjściem w podróż domownika. Poza tymi aspektami, zostanie poruszona tematyka miotły jako boga, bóstwa lub ogólnie postrzeganego bytu magicznego, która była obecna w wierzeniach Japończyków wiele dekad temu, ale pozostaje życiu co bardziej bojaźliwych osób.

W pierwszej kolejności warto pochylić się nad funkcjonowaniem wyrazu „miotła” w języku japońskim. Język jest nieodłącznym elementem opisywania rzeczywistości, a ponadto pismo japońskie posługuje się systemem znaków ideograficznych,

w Japonii znanych jako *kanji*. Chińskie ideogramy zostały zaadaptowane do języka japońskiego ponad tysiąc pięćset lat temu i chociaż od tego czasu miało miejsce wiele zmian oraz ewolucji lingwistycznych, to jednak niektóre znaki dla Chińczyków oraz Japończyków posiadają podobne, bądź identyczne znaczenie¹. Jeden znak może nieść ze sobą ideę oraz odpowiedź jego odczytania, a niektóre znaki stanowią samodzielne piktogramy lub ideogramy. Idea przekazywana w znaku często składa się z kilku prostszych elementów.

W związku z powyższym należy poddać analizie znaki *kanji* wykorzystywane do zapisania słowa „miotła” w języku japońskim. Mowa tutaj o dwóch znakach, 箒 lub 帚, a ich najczęściej używane czytanie to *hōki* [czyt. hooki]. Zdecydowanie częściej jest używany pierwszy z nich, natomiast różnią się one wyłącznie górnym elementem 竹, oznaczającym „bambus”. Dystynkcja może dotyczyć długości cylindrycznego trzonka miotły, a co za tym idzie, także zastosowania. Możliwe, że chodzi o „miotłę” i „miotkę” lub „miotłę” i „zmiotkę”, jednak do dziś lingwistom nie udało się jednoznacznie ustalić realnej różnicy pomiędzy znakiem na miotłę a jej materialnym odpowiednikiem.

Elementy składające się na znak 帚 to części: 冫 (*keigashira*) to świńska głowa, 冫 (*wakanmuri* lub *hirakanmuri*) to element oznaczający pokrywkę lub koronę, a 巾 (*haha*) jest elementem oznaczającym materiał lub płótno. Takie zestawienie wydaje się być bardzo abstrakcyjne i nie pozwala ono na łatwe odnalezienie sensu ideogramu. Jednak za pośrednictwem jednego ze słowników *kanji*, opisujących także etymologię znaków, można znaleźć informację, iż znak 帚 oznaczał pierwotnie naczynie do sake wykorzystywane do obrządku religijnego związanego z oczyszczeniem miejsca przebywania zwłok². Dokładniej mowa o zdaniu „帚は香り酒をそそいで廟中を清める玉ははき” [Miotła służy do oczyszczania mauzoleum za pomocą wonnego alkoholu]. W takim przypadku miotła/miotelka mogła być wykorzystywana jako rodzaj kropidła przeznaczonego do oczyszczania przestrzeni. Wprowadzenie tego znaczenia pozwala na powiązanie pozostałych elementów tworzących *kanji* – pokrywka zwykle pojawia się w połączeniu z jakimś naczyniem, a materiał może być powiązany z częścią zmiatającą miotły lub tą część nasączano alkoholem posiadającym właściwości oczyszczające.

Już w samym zapisie słowa znajduje się przestrzeń do zawarcia elementów symbolicznych, więc rytualnych oraz magicznych. Pierwszą z sytuacji, podczas których używano miotły jako elementu magicznego to wydarzenia obejmujące postępowanie

1 S. Matsunaga, *The Linguistic Nature of Kanji Reexamined. Do Kanji Represent Only Meanings?*, „The Journal of the Association of Teachers of Japanese” 1996, nr 30 (2), ss. 1–3.

2 Kanji Database Project (漢字データベースプロジェクト), *Broom* (帚) [on-line:] <https://jigen.net/kanji/24090?fbclid=IwAR3eR6dWvKEG9trVaciV-UrU9uSzqRgCkVnfi9lywHkIOksunPxnR5wwom> [10.07.2022], przekład filologiczny własny – K. K.

ze zmarłym. Jednym z przesądów dotyczących czuwania nad zwłokami było pilnowanie, aby kot nie dotknął zmarłego. Wejście kota na zwłoki mogło doprowadzić do przywrócenia zmarłego do życia, który mógłby wtedy pragnąć krzywdy domowników. Dla ówczesnego społeczeństwa przesąd ten był odzwierciedleniem realnego zagrożenia jakie stanowiły wówczas rozprzestrzeniające się pandemie oraz okresy głodu. W ramach zapobiegania kontaktu kota ze zwłokami ustawiano dookoła zmarłego lub na jego ciele ostre przedmioty, mające za zadanie zniechęcić kota do podejmowania wysiłków wskoczenia na zwłoki³. Istnieją też doniesienia o sytuacji, w której koty były przywiązywane w jednej części domostwa, aby nie miały nawet możliwości wejść do pomieszczenia, w którym leżały zwłoki do czasu odebrania ich przez kapłanów⁴. Samo przekonanie o szkodliwości kotów może się wiązać z postacią demona (*yōkai*) Nekomata. Zgodnie z wierzeniami, ten rodzaj demona posiadał moc magiczną, miał charakterystyczny rozdwojony ogon, a także rozumiał język ludzi⁵. Japończycy wiedzieli jednak jak walczyć z przywróconymi do świata żywych zmarłymi – wykorzystywali do tego miotłę. W przypadku powstania z martwych, należało uderzyć taką osobę za pomocą miotły, co zwracało duszę ponownie do świata umarłych⁶. Z tego też powodu, uderzenie miotłą w Japonii jest traktowane jako wyjątkowo obraźliwe.

Po zabraniu zwłok do miejsca, w którym ma się odbyć pogrzeb, należało oczyścić miejsce przechowywania ciała. Można to było zrobić sposobem wspomnianym wcześniej, poprzez użycie miotły jako kropidła i oczyszczenie przestrzeni za pomocą alkoholu. Jednak na obszarze Jokohamy ostał się zapis o innym zwyczaju. Zgodnie z nim, należy rozsypać sól w miejscu przebywania zwłok, a następnie należało tę sól wymieść za pomocą miotły⁷. Taki zwyczaj można rozumieć jako mechaniczne oraz symboliczne działanie, dążące do wyzbycia całego pomieszczenia z zabrudzeń fizycznych, jak i niematerialnych.

W przypadku konduktu żałobnego, mającego za zadanie odprowadzić zwłoki do grobu i zapewnić zmarłemu wieczne odpoczywanie, istnieje zwyczaj z czasów epoki Edo (około 1600–1868). Wiąże się on z pogrzebem w obrzędzie *shintō*. Warto wspomnieć, że to mnisi buddyjscy częściej zajmowali się pochówkiem zmarłych

3 International Research Center for Japanese Studies (国際日本文化研究センター), “Mystery Folklore Yōkai Database, no. 1232370” (怪異妖怪伝承データベース; 番号1232370) [on-line:] <https://www.nichibun.ac.jp/YoukaiCard/1232370.html> [10.07.2022], Kyoto 2002.

4 W. L. Hildburgh, *Some Magical Applications of Brooms in Japan*, „Folklore” 1919, nr 30(3), ss. 194–196.

5 E. M. Opler, *Japanese Folk Belief Concerning the Cat*, „Journal of the Washington Academy of Sciences” 1945, Vol. 35, No. 9, s. 269.

6 W. L. Hildburgh, op. cit.

7 W. L. Hildburgh, op. cit., ss. 175–176.

Japończyków⁸. Kolejność oraz ilość osób uczestnicząca w kondukcje żałobnym jest bardzo istotną sprawą. Istnieje przekaz mówiący o tym, że na początku pochodu szedł mężczyzna z miotłą, a jego zadaniem było odganie wszelkich złych duchów mogących chcieć zaszkodzić zmarłemu podczas jego ostatniej wędrówki. Dziś można spotkać się raczej z symboliczną miotłą wykonaną z trzciny⁹.

Istnieją także obrzędy związane ze ślubem i odejściem panny młodej z domu rodzinnego. W takich okolicznościach praktykowano rozsypywanie soli w domu i wymiatanie jej za pomocą miotły, a także, mogące mieć podobne znaczenie rytualne, rozbijanie miski z ryżem o kamień przed domem¹⁰. W życiu wielu Japonek ciąża oraz poród były naturalnym następstwem małżeństwa. Jak się okazuje, w tym aspekcie życia codziennego miotła także znalazła swoje zastosowanie rytualne. Istnieje przesąd, który mówi, że dopóki nie dojdzie do spotkanie trzech bóstw, czyli Bóstwa Paleniska Domowego (*Kamado-gami*), Bóstwa Wychodka (*Benjo-gami*) i Bóstwa Miotły (*Hōki-gami* lub *Habaki-gami*), rozwiązanie ciąży nie będzie możliwe¹¹. Dodatkowo, kobieta może zwrócić się do *Hōki-gami* z intencją łatwego porodu bez komplikacji. Z tym bóstwem wiąże się także inny przesąd, mówiący o tym, że jeśli pogłaszcze się ciężarną kobietę miotłą po brzuchu to jej poród przebiegnie w łatwy sposób. Z drugiej strony, kobieta w ciąży powinna uważać, aby nie przejść nad miotłą, ponieważ wtedy trzonek miotły znajdzie się pomiędzy udami ciężarnej i jeden z duchów lub bytów zamieszkujących tymczasowo miotłę może wnikać do łona ciężarnej, co spowoduje cięższy poród¹².

Jak wspomniano, Bóstwo Miotły w języku japońskim funkcjonuje w dwóch wersjach, *Hōki-gami* oraz *Habaki-gami*. Druga nazwa jest zapisywana 母木神, gdzie 母 oznacza matkę [czyt. haha], 木 odnosi się do drzewa [czyt. ki], 神 oznacza boga lub bóstwo [czyt. kami, a czasami po udźwięcznieniu gami]¹³. Zapis wskazuje więc na bóstwo powiązane z macierzyństwem oraz jakąś formą drzewa lub drewna, na przykład takiego wykorzystywanego do produkcji mioteł. Taka korelacja wskazuje na możliwe powiązanie miotły oraz kobiet w ciąży. Co również znaczące, miotełkę z trzciny wieszano także nad kołyską niemowlęcia. Spełniała ona analogiczną

8 M. Wijayaratna, *Funerary rites in Japanese and other Asian Buddhist societies*, „Japan Review” 1997, nr 8, ss. 105–106.

9 E. Kenney, *Shinto Funerals in the Edo Period*, „Japanese Journal of Religious Studies” 2000, Vol. 27, no. 3/4, s. 250.

10 W. L. Hildburgh, op. cit., s. 183.

11 International Research Center for Japanese Studies (国際日本文化研究センター), “Mystery Folklore Yōkai Database, no. 1140432” (怪異妖怪伝承データベース; 番号1140432) [on-line:] <https://www.nichibun.ac.jp/YoukaiCard/1140432.html> [10.07.2022], Kyoto 2002.

12 W. L. Hildburgh, op. cit., ss. 200–201.

13 Ibidem.

funkcję do miotły niesionej przez pierwszą osobą w kondukcje pogrzebowym, miała „wymiać” wszelkie zło z drogi dziecka¹⁴.

Istnieje jeszcze jeden ciekawy aspekt związany z Bóstwem Miotły, a mianowicie poświęcone mu świątynie i pomniki. Zgodnie z informacjami dostępnymi w Internecie, w prefekturze Ehime¹⁵ albo w Kobe¹⁶ można się zwrócić do chramu o łatwy poród, ponieważ znajdują się tam świątynie shintō poświęcone *Hōki-gami*. Dodatkowo, w południowo-wschodnim narożniku Ise Jingū w prefekturze Mie stoi podobna *Yanohabaki-gami*, co świadczy o wysokiej pozycji tego Bóstwa. Ise Jingū jest bowiem nie tylko jedną z najbardziej znanych świątyń w Japonii, powiązaną silnie z Rodziną Cesarską¹⁷, ale także poświęconą głównemu bóstwu Bogini Amaterasu. Mimo to Bóstwo Miotły nadal odbiera w nim kult *Yanohabaki-gami*¹⁸. Powyższe przesłanki wskazują, iż kwestia pomyślnego i łatwego porodu musiała być ważna w dawnych czasach, a także pomimo upływu lat, potrzeba oraz chęć zwrócenia się o pomoc do wyższego bytu nie zniknęła ze świadomości Japonek.

Kolejną czynnością dnia codziennego, w ramach której pojawia się miotła jako symbol lub narzędzie o magicznym zastosowaniu, jest sprzątanie domu przed Nowym Rokiem 正月 [czyt. osioo gatsu]. Już w *Kojiki*¹⁹ pojawiały się zapiski o zamiataniu domostwa w dwunastym miesiącu. Grudzień traktuje się jako czas bogów, którzy zstępują na ziemię i przechadzają się po Japonii. W *Kojiki* znajduje się zapis o miotełce wykonanej ze specjalnego rodzaju giętkiego bambusa, służącej do ściągania pajęczyn²⁰. Według Basila Chamberlaina, porządki powinny odbyć się przed trzynastym dniem miesiąca, ponieważ zamiatając podczas Nowego Roku można przypadkiem wymieść szczęście oraz powodzenie z domu²¹. Z jednej strony, noworoczne porządki miały za zadanie zmotywowanie Japończyków do wysprzątania domów z pajęczyn czy sadzy. Z drugiej, pojawia się aspekt odświeżania domu i pozbywania się z niego nieprzychylnych bóstw lub duchów, które mogłyby negatywnie wpłynąć na przyszły rok lub odegnąć szczęście i powodzenie. Zwyczaj sprzątania

14 Ibidem, s. 202.

15 Świątynia Takaoshihime (高忍日賣神社) [on-line:] <http://www.takaoshihime.jp/> [10.07.2022].

16 Hyogo Prefectural Shrine Office (兵庫県神社庁), *Tokui Shrine* (徳井神社), 2008 [on-line:] <https://www.hyogo-jinjacho.com/data/6301031.html> [10.07.2022].

17 Bogini Amaterasu zajmuje najważniejszą pozycję w całym panteonie bóstw shintō. Istnieje przekonanie, że pierwszy Cesarz Japonii był jej potomkiem.

18 Japońskie bóstwa i świątynie. Boskie błogosławieństwa i świątynie (日本の神様と神社 | 神さまのご利益と神社紹介), *Jakim bóstwem jest Yanohabaki? Przedstawienie intencji oraz bóstwa* (矢乃波波木神 (ヤノハハキ) はどんな神さま? ご利益と神社も紹介) [on-line:] <https://xn--u9ju32nb2az79btea.asia/shinto15/shrine104.html> [10.07.2022].

19 *Kojiki* to dzieło zawierające oficjalne zapiski historyczne Japonii, pochodzi z początku VIII wieku.

20 J. G. Frazer, *Customs and Amusements on the Japanese New Year*, Tokyo (Japan Times).

21 B. H. Chamberlain, *Things Japanese*, 1905, s. 160.

na Nowy Rok nadal funkcjonuje w japońskim społeczeństwie. Nawet w całkowicie nowoczesnych firmach i korporacjach pracownicy zbierają się 31 grudnia i wspólnie sprzątają przypisane im stanowiska.

W Japonii miotła służyła nie tylko do wypędzania zła lub przyzywania dobra. Miała ona także, głębsze metafizyczne konotacje związane z pojmowaniem przez Japończyków duszy. Z powodu braku zapisków z czasów religii szamanistycznych, nie wiemy do końca jak w tamtym okresie przedstawiał się koncept duszy, a obecnie funkcjonująca teoria przejawia elementy właściwe dla filozofii taoistycznej oraz buddyjskiej. Natomiast jeśli chodzi o ogół postrzegania, można domyślać się, że dusza w rozumieniu japońskim charakteryzowała się pluralizmem. Może chodzić o dwa lub cztery elementy duszy (jap. *tama*). Agnieszka Pączkowska w przypisach do *Zjawisko »ikiryō« jako przykład podróży dusz w japońskiej literaturze dworskiej (VIII–XII wiek)* stara się objaśnić efekty pracy i analiz badaczy zajmujących się na przestrzeni wieków tym zagadnieniem. Wspomina ona, że w XIX wieku dusza bóstwa została potraktowana na równi z duszą ludzką i wykreowano koncepcję czterech dusz. Pączkowska słusznie wskazuje, że w czasach starożytnych mówiło się raczej o dwóch duszach²², jednak z czasem ich ilość rosła. W kulturze japońskiej można więc mówić o wielu rodzajach duch, lub uznać je jako elementy duszy o poszczególnych cechach wyróżniających.

Mnogość ta sprawia, że w Japonii istnieje wierzenie o potrzebie oczyszczania domu z metafizycznych pozostałości niechcianego gościa. Zwyczaj funkcjonuje w odniesieniu do przekonania, że dusza ludzka zostawia pozostałości w miejscu swojego przebywania. Dodatkowo te metafizyczne pyłki mogły przywieść osobę ponownie w to samo miejsce, co jest wyjątkowo niepożądane, jeśli był to niemiły widziany gość i gospodarz nie życzy sobie dalszych odwiedzin. Z tego powodu istnieje przekonanie, że należy wymieść te metafizyczne pozostałości za pomocą miotły. Istnieje też sposób na pozbycie się niechcianego gościa przebywającego obecnie na terenie domostwa i polega on na postawieniu miotły na trzonku w izbie, gdzie przebywa odwiedzający albo w pomieszczeniu gdzie znajdują się jego buty²³. W tym przypadku miotła przejawia właściwości oczyszczające w rozumieniu magicznym. Istnieje także teoria mówiąca o podobieństwie miotły do wachlarza – wachlowanie na wysokości podłogi ma sprawić, że niechcianemu gościowi zrobi się zimno w stopy i będzie chciał szybko opuścić dom w związku z odczuwaną niedogodnością²⁴.

22 A. Pączkowska, *Zjawisko »ikiryō« jako przykład podróży dusz w japońskiej literaturze dworskiej (VIII–XII wiek)*, „Studia Azjatystyczne” 2015, s. 119.

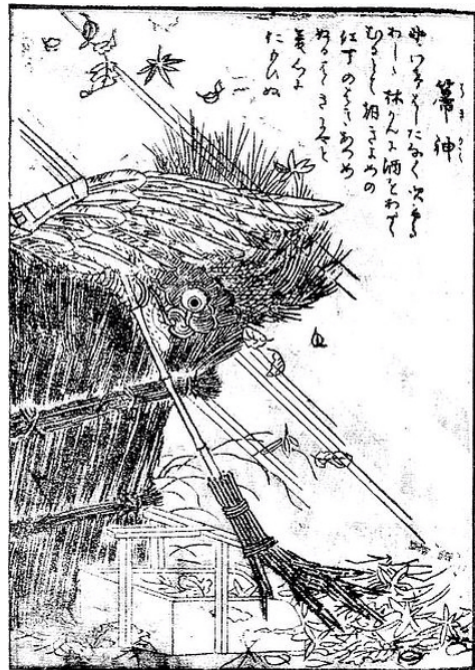
23 W Japonii panuje zwyczaj zostawiania butów w przedsionku, a wejście w butach do domu jest traktowane jako znacząca niegrzeczność.

24 W. L. Hildburgh, op. cit., ss. 183–185, s. 191.

Wymiatanie metafizycznych pozostałości może mieć także konsekwencje w odniesieniu do domownika, który wyrusza w dalszą podróż. Pozbycie się wszystkich części materialnych i niematerialnych mogłoby doprowadzić, że temu podróżnikowi będzie ciężko bezpiecznie powrócić do domu, ponieważ zabraknie mu tego metafizycznego kompasu wyznaczonego przez pozostałości jego duszy. Jeśli reszta domowników sprzyja podróżnikowi, powinni oni wstrzymać się od zamiatania przez trzy dni. Innym powodem by zaczekać ze sprzątaniami, szczególnie w nocy, jest obawa przed urażeniem bóstw opiekuńczych i dusz zmarłych przebywających w domu. Potrącenie lub co gorsza rozbicie urny czy posągu może spowodować, że taki byt mógłby wyrządzić krzywdę podróżnikowi. Z drugiej strony, wymiecenie bóstwa opiekuńczego wraz z tymi metafizycznymi pozostałościami podróżnika mogłoby okazać się tragiczne w skutkach dla domu pozbawionego opieki.

Miotła, poza zastosowaniem w wymienionych powyżej aspektach, może także przyjmować formę bóstwa (*kami*), potwora (*yōkai*) lub ożywionego przedmiotu (*tsukumogami*). Już setki lat temu wspomniano o Bóstwie Miotły (*Hōki-gami*), które jest szczególnie istotne dla kobiet w ciąży. XIX-wieczny artysta Sekien Toriyama uwiecznił wizerunek *Hōki-gami* w zbiorze drzeworytów poświęconych japońskim *yōkai* znalazło się miejsce dla potwora związanego z miotłą. *Hōki* może być obserwowany podczas zamiatania liści w okresie jesiennym²⁵.

Nowocześni twórcy szukający inspiracji w treściach folklorystycznych także podjęli tę tematykę, co zaowocowało nowszymi interpretacjami *Hōki-gami*²⁶, współcześnie posiadającym więcej atrybutów *yōkai* niż *kami*. Ponadto w japońskim folklorze istnieje jeszcze jedna istota magiczna powiązana z miotłą – jest to *tsukumo-gami*. *Tsukumo-gami* są to najczęściej zniszczone i porzucone



Il. 1. Hōki-gami. Źródło: S. Toriyama, *Sekien Toriyama's Japandemonium Illustrated*, 2017, s. 281.

25 S. Toriyama, *Sekien Toriyama's Japandemonium Illustrated*, 2017, s. 281.

26 M. Meyer, *A-Yokai-A-Day: Habakigami* [on-line:] <https://matthewmeyer.net/blog/2013/10/11/a-yokai-a-day-hahakigami/> [10.07.2022].

przedmioty, w które wstąpił duch²⁷. Co znamienne wiele z nich przyjmuje wygląd starej miotły, która z pasją oddaje się „zamiataniu” niewdzięcznych właścicieli.

Miotła funkcjonuje w Japonii jako narzędzie o przeznaczeniu dosłownym oraz magicznym. Ogół zastosowań magicznych wiąże się z oczyszczaniem oraz sprzętaniem, w znaczeniu zarówno dosłownym, jak i przenośnym. Posiada także właściwości ochronne – odpędza szkodliwe byty nadprzyrodzone czy nieproszonych gości, którzy w japońskich wierzeniach mogli przynieść takie same szkody domostwu jak złośliwe duchy. Do najbardziej istotnych zastosowań należy oczyszczanie pokojów, w których przebywały zwłoki, w celu zapewnienia duszy spokojnej drogi w zaświaty. Miotła nie powinna jednak kojarzyć się wyłącznie ze śmiercią, gdyż jest powszechnie stosowana także w praktykach związanych z narodzinami. Do Bóstwa Miotły modlą się ciężarne kobiety o lekki poród i symboliczną formę tego narzędzia wieszają nad kołyskami dzieci. W szerszym spektrum miotła pozwala na wymiatanie z domostwa zła – czy to w postaci bytów nadprzyrodzonych czy niechcianych gości. Jako byt metafizyczny przyjmuje także postać bóstwa, potwora lub przedmiotu opętanego przez ducha, co wskazuje, że Japończycy od wieków uznawali jej magiczne zastosowania oraz wyjątkowe znaczenie.

27 N. Reider, *Animating Objects: Tsukumogami Ki and the Medieval Illustration of Shingon Truth*, „Japanese Journal of Religious Studies” 2009, nr 36 (2), s. 232.

Bibliografia

- Frazer J. G., *Customs and Amusements on the Japanese New Year*, Tokyo [b.r.].
- Hall C. B., *Things Japanese*, London 1905.
- Hildburgh W. L., *Some Magical Applications of Brooms in Japan*, "Folklore" 1919, nr 30(3).
- Hyogo Prefectural Shrine Office (兵庫県神社庁), *Tokui Shrine* (徳井神社) 2008 [on-line:] <https://www.hyogo-jinjacho.com/data/6301031.html> [10.07.2022].
- International Research Center for Japanese Studies (国際日本文化研究センター), *Mystery Folklore Yōkai Database*, no. 1140432 (怪異妖怪伝承データベース; 番号1140432) [on-line:] <https://www.nichibun.ac.jp/YoukaiCard/1140432.html> [10.07.2022].
- International Research Center for Japanese Studies (国際日本文化研究センター), *Mystery Folklore Yōkai Database*, no. 1232370 (怪異妖怪伝承データベース; 番号1232370), Kyoto 2002 [on-line:] <https://www.nichibun.ac.jp/YoukaiCard/1232370.html> [10.07.2022].
- Japońskie bóstwa i świątynie. Boskie błogosławieństwa i świątynie (日本の神様と神社 | 神さまのご利益と神社紹介), *Jakim bóstwem jest Yanohabaki? Przedstawienie intencji oraz bóstwa* (矢乃波波木神 (ヤノハハキ) はどんな神さま? ご利益と神社も紹介) [on-line:] <https://xn--u9ju32nb2az79btea.asia/shinto15/shrine104.html> [10.07.2022].
- Kanji Database Project (漢字データベースプロジェクト), *Broom* (帚) [on-line:] <https://jigen.net/kanji/24090?fbclid=IwAR3eR6dWvKEG9trVaciV-UrU9uSzq1qgC-KvnfiglyWHk10KSUnPxnR5wWOM> [10.07.2022].
- Kenney E., *Shinto Funerals in the Edo Period*, "Japanese Journal of Religious Studies", nr 27(3/4), Kyoto 2000.
- Matsunaga S., *The Linguistic Nature of Kanji Reexamined: Do Kanji Represent Only Meanings?*, "The Journal of the Association of Teachers of Japanese" 1996, nr 30(2).
- Meyer M., *A-Yokai-A-Day: Habakigami* [on-line:] <https://matthewmeyer.net/blog/2013/10/11/a-yokai-a-day-hahakigami/> [10.07.2022].
- Nakashima K. (中島恵子), *Osan ni tachi au kami – Tokyō-to Ōta-ku no jirei* (お産に立ちあう神—東京都大田区の事例—) [w:] *Seikō Minzoku* (西郊民俗), Tokyo 1982.
- Opler E. M., *Japanese Folk Belief Concerning the Cat*, "Journal of the Washington Academy of Sciences" 1945, Vol. 35, No. 9.
- Pączkowska A., *Zjawisko ikiryō jako przykład podróży dusz w japońskiej literaturze dworskiej (VIII–XII wiek)*, „Studia Azjatyckie” 2015, nr 1.
- Reider N., *Animating Objects: Tsukumogami Ki and the Medieval Illustration of Shin-gon Truth*, „Japanese Journal of Religious Studies” 2009, nr 36(2).

Świątynia Takaoshihime (高忍日賣神社) [on-line:] <http://www.takaoshihime.jp/> [10.07.2022].

Toriyama S., *Sekien Toriyama's Japandemonium Illustrated*, New York 2017.

Wijayaratna M., *Funerary rites in Japanese and other Asian Buddhist societies*, "Japan Review" 1997, nr 8.

Streszczenie

Miotła wydaje się być nieodłącznym elementem życia ludzi niemal na całym świecie. Znalazła swoje zastosowanie w wielu domostwach, gdzie nie tylko służy jako podstawowe narzędzie do sprzątania, ale także jako ważny element obrzędów, rytuałów i przesądów mających miejsce na terenie Japonii. Okazuje się, że miotła wnosi element magiczny w każdy etap życia człowieka – od narodzin aż do śmierci. Tradycyjnie związana z oczyszczaniem w sensie dosłownym, ale także metafizycznym, w Japonii nabiera dodatkowych atrybutów. Pierwotnie miotła mogła służyć do pozbywania się wszystkich nadprzyrodzonych sił, które mogły uprzykrzyć życie domownikom. Istnieją obrzędy i zwyczaje z udziałem miotły o bardzo pozytywnym i pożądanym wydźwięku, jednak istnieją także te, które są postrzegane jako negatywne. Z tego też powodu nie można jednoznacznie sklasyfikować właściwości magicznych miotły. Wraz z upływem czasu miotła zyskała kolejny aspekt obecności w japońskim folklorze, co przejawia się poprzez jej formy: bóstwa, mitycznego bytu lub przedmiotu opętanego przez ducha. Przytoczone w artykule wątki wskazują na wagę miotły jako przedmiotu magicznego i symbolicznego, próbując przy tym na nowo umiejscowić go w strefie sacrum. Analiza została oparta na publikacjach naukowych z zakresu folkloru japońskiego oraz odwołuje się do elementów lub postaci magicznych obecnych zarówno dawniej i współcześnie w rytuałach, a także codziennych zwyczajach Japończyków.

Summary

A broom as a magical element in Japanese culture

A broom seems to be a subsistent part of people's lives across almost all cultures. It is used prosaically to clean but is also a very important part of some rites, rituals, and superstitions in Japan. It turns out to have magical properties from the moment of a person's birth to their death. In everyday life a broom is used to clean the house from visible dirt, however, it is not its only use. Primarily, a broom could be used to get rid of all supernatural forces, that could have made people's lives a misery. There are rites and practices with the use of a broom that has a particularly positive and needed effect. However, there are also ones viewed negatively. For this reason, a broom's magical uses cannot be classified. As time went on, brooms were given another aspect of being a part of Japanese folklore, which has its form in different demonstrations: a deity, mythical being, or a thing possessed by a ghost. The mentioned threads put importance on the broom as a magical practice element, even though it seems to be a rarely mentioned symbol. The analysis was founded on scientific publications on the topic of Japanese folklore and appeals to the magical elements or figures present both in the past and contemporarily in rituals as well as everyday practices of the Japanese people.

varia

Michał Spurgiasz

Nyarlahotep – trickster Lovecraftowski. Próba analizy mitograficznej

Instytut Myśli Polskiej im. Wojciecha Korfańtego

Wstęp

W niemalże każdej mitologii istnieje przewrotna postać *trickstera* przedkładająca samozadowolenie i satysfakcję nad realne konsekwencje swych czynów¹. Jest to istota, która zdaje się stać poza dobrem i złem, pozostając przy tym wolną od kajdan szeroko rozumianej „moralności”. Co więcej, obserwatorzy mogą uznać niektóre „psoty” *trickstera* za dobre uczynki, zaś inne za złe. Przykładem tego pierwszego jest istniejące w grupie plemion Tsimshian wyobrażenie Kruka jako chimerycznego złodzieja, który skradł chciwemu władcy gwiazdy, by rozwiesić je na nocnym niebie². Przeciwnym przypadkiem jest z kolei złośliwe zamordowanie najsprawiedliwszego z bogów – Baldra przez nordyckiego giganta Lokiego. Wartościowanie uczynków *trickstera* zawsze pozostaje jednak uzależnione od subiektywnej oceny czytelnika. Imperatywem, pod którego wpływem działa *trickster*, jest wyłącznie potrzeba chwili.

-
- 1 Rozbudowaną listę postaci wpisujących się w typ *trickstera* przedstawił Harold Scheub w tekście *Trickster and Hero, two characters in the oral and written traditions of the world*. Por. H. Scheub, *Trickster and Hero, two characters in the oral and written traditions of the world*, Madison 2012, ss. 25–29.
 - 2 S. Thompson, *Tales of the North American Indians, selected and annotated by Stith Thompson*, Bloomington 1929, ss. 22–24. Postać Kruka występuje powszechnie między ludami północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej. Kruk przedstawiany jest jako magiczna istota umiejąca dowolnie zmieniać kształt, strażnik tajemnic oraz postać chimeryczna, głównie kierująca się swoim własnym dobrem i ciekawością, choć zdolna do zachowania altruistycznego. Podania dotyczące Kruka często dotyczą sposobu w jaki świat, zwykle na drodze nie do końca przemyślanego działania, został uformowany. Co więcej, w cyklu mitycznym zależnie od historii przedstawiany jest jako bohater bądź antagonist. Por. R. E. Walls, *Northwest Coast and Alaska [w:] American Folklore an Encyclopedia*, ed. J. H. Brunvand, New York–London 1996, ss. 1080–1084; T. F. Thornton, P. M. Thornton, *The Mutable, the Mythical, and the Managerial: Raven Narratives and the Anthropocene*, „Environment and Society” 2015, Vol. 6, No. 1, ss. 66–86.

Socjolog Michael P. Carroll opisuje modelowego *trickstera* jako samolubnego bufona³, często herosa kulturowego⁴. Samolubstwo to jest wynikiem przede wszystkim ukierunkowania na gratyfikację i zaspokojenie własnych potrzeb. Bufonada przejawia się w skłonności do tworzenia przemyślnych planów, które często kończą się w sposób nieprzewidywalny, niejednokrotnie czyniąc z *trickstera* głupca.

Barbara Babcock-Abrahams, amerykańska folklorystka, zwraca uwagę, że jedną z kluczowych cech *trickstera* jest bycie „pomiędzy”⁵. Jako personifikacja chaosu, *trickster* ma utożsamiać sobą wszelkie możliwości, zarówno pozytywne, jak i negatywne. Korzyści, które uzyskujemy, mają charakter transgresywny, niejednokrotnie łamiąc przy tym odgórnie ustanowione tabu⁶.

Nasuwa się zatem dość pytanie: Czy możemy się zatem doszukiwać znamion tego wpływu/oddziaływania w mitologii stworzonej przez Howarda Phillipa Lovecrafta? Czy możemy doszukiwać się u Lovecrafta figury kapryśnego bóstwa, które wartościuje otaczający je wszechświat zależnie od upodobania?

Wielcy Przedwieczni⁷ (termin autorstwa Augusta Derletha na określenie grupy pradawnych, boskich istot pojawiających na kartach prozy Lovecrafta⁸) zdają się

- 3 „On the other hand, the term trickster was *first* introduced in connection with the study of North American Indian mythology, and the North American trickster is not at all a clever hero. On the contrary, the Indian trickster is first and foremost a “selfish-buffoon” – “selfish” because so much of the trickster’s activity is oriented toward the gratification of his enormous appetites for food and sex, and “buffoon” because the elaborate deceits that the trickster devises in order to satisfy these appetites so often backfire and leave the trickster looking incredibly foolish”; źródło: M. P. Carroll, *The Trickster as Selfish-Buffoon and Culture Hero*, „Ethos” 1984, Vol. 12, No. 2, s. 106.
- 4 Bohater kulturowy/heros kulturowy – postać pojawiająca się w mitach i folklorze. Swym działaniem porządkuje stworzony świat, tworzy normy i zasady, przynosi ludzkości pierwsze zdobycze technologiczne i kulturalne. Przykładem bohatera kulturowego jest Prometeusz czy Kojot.
- 5 „More importantly, trickster expresses the ambiguous and paradoxical nature of power so derived. While trickster’s power endows his group with vitality and other boons, it also carries the threat and the possibility of chaos. His beneficence, though central, results from breaking of rules and violating of taboos. He is, therefore polluting (in Mary Douglas’s sense of the term) and must remain marginal and peripheral, forever betwixt and between”. B. Babcock-Abrahams, „*A Tolerated Margin of Mess*”: *The Trickster and His Tales Reconsidered*, „Journal of the Folklore Institute” 1975, Vol. 11, No. 3, s. 148.
- 6 Przykładami *tricksterów*, łamiących pewne tabu i wprowadzających zmianę w porządku świata mogą być: Manabozo z mitów Menomini (skazał ludzkość na śmiertelność zmuszając swojego brata do życia między zmarłymi), czy Maui z mitologii Polinezyjskiej, (w akcie sprzeciwu przeciwko bogom wykradł ogień i przekazał go ludziom). Por. L. Makarius, *The myth of the trickster: the necessary breaker of taboos* [w:] *Mythical trickster figures. Contours, context and criticisms*, red. W. J. Hynes, W. G. Doty, Tuscaloosa 1993, s. 75, s. 77.
- 7 Na potrzeby artykułu traktuję Bogów Zewnętrznych (*Outer Gods*), do których czasem zaliczany jest Nyarlathotep, na równi z Wielkimi Przedwiecznymi. Por. S. Petersen, *Petersen’s field guide to Cthulhu monsters, a field observer’s handbook of preternatural entities*, Albany 1988, ss. 48, 56.
- 8 J. Kneale, *From beyond: H. P. Lovecraft and the place of horror*, „Cultural Geographies” 2006, Vol. 13, No. 1, s. 108. Por. J. S. Mackley, *The Shadow over Derleth: Disseminating the Mythos in The Trail of Cthulhu* [w:] *New Critical Essays on H. P. Lovecraft*, ed. D. Simmons, New York 2013, ss. 119–135.

w pewnej mierze przystawać do charakterystyki omawianej figury, jednakże lekceważąco stosunek do ludzkości rzuca cień na potencjalną „*tricksterowość*”. Jeśli już podlegają pod kategorię *trickstera*, to są oni *tricksterami* odseparowanymi, odciętymi od świata zewnętrznego i pogrążonymi we własnym koszmarze. Z przedstawionego wyżej schematu, będącego filarem świata lovecraftowskich *bogów*, na pierwszy plan wyłania się istota całkowicie do niego nieprzystająca. Jest aktywna, przejawia wynaturzone, jak na standardy Wielkich Przedwiecznych, zainteresowanie rzeczywistością. Niespotykane zainteresowanie się światem zewnętrznym przejawia się w bezpośredniej interakcji ze pogardzanym gatunkiem ludzkim. Zbuntowanym bóstwem okazuje się być Nyarlathotep, zagłada ludzkości, znany również pod imieniem Pełzający Chaos.

Nyarlathotep – postać literacka czy obiekt kultu?

Warto w tym miejscu zastanowić się czy zasadnym jest postawienie w jednym rzędzie postaci takich jak Loki czy Kruk, które wywodzą się z mitologii, z tworem literackim, jakim jest Nyarlathotep?

Religioznawstwo obserwuje fenomen tak zwanych *invented religions* – religii wynalezionych, czy raczej utworzonych współcześnie na odwołując się do licznych źródeł, w tym powieści fantastycznych. Przykładami takich ruchów są: dyskordianizm, Kościół subGeniuszu The Church of All Worlds, a nawet, choć jest to kontrowersyjne, mormonizm oraz scjentologia⁹. Cechą wspólną *invented religions* jest konkretny, precyzyjny do określenia czas ich powstania, zwykle związany z publikacją jakiegoś dzieła lub kanonu. W przypadku każdej z nich da się wskazać autora lub grupę autorów tekstu źródłowego, będącego podstawą danej religii.

W książce *Invented Religions. Imagination, Fiction and Faith* Carole Cusack, australijska historyk religii i profesor religioznawstwa, uznaje pojęcie „religii wymyślonych” (*invented religions*) za prowokacyjne z dwóch powodów. Według Cusack wynika to ze sposobu pojmowania religii jako pewnego zjawiska wywodzącego się z objawienia bożego (w przypadku judaizmu, chrześcijaństwa, islamu) lub o tak zamierzonych początkach, że założyciele pozostają nieznanymi (hinduizm). Wynika to również z implikacji, w myśl której produkt ludzkiej wyobraźni może zostać objęty terminem „religia”. Cusack wspomina, że *invented religions* na ogół charakteryzują się krótkotrwałością i niewielkim wpływem na kulturę głównego nurtu¹⁰. Zaznacza jednak, że nie są one ani trywialne, ani nieistotne, gdyż analiza ich kontekstu

9 Cusack powołuje się na scjentologię i mormonizm przy opisywaniu mechanizmów towarzyszących religiom wynalezionym. Por. C. M. Cusack, *Invented Religions. Imagination, Fiction and Faith*, Farnham 2013, ss. 1, 15–16, 47, 55, 116.

10 C. M. Cusack, *Invented Religions...*, op. cit., s. 1.

społecznego oraz nauczania pozwala zauważyć pewne podobieństwo do kultów tradycyjnych. Ponadto wpisują się one w panoramę nowych ruchów religijnych, które wyrosły dzięki wielkim zmianom społecznym na przełomie XIX i XX wieku. Ruchy takie mogą stać się alternatywą dla świeckich wartości kapitalizmu konsumpcyjnego oraz dominujących na Zachodzie i powoli pogrążających się w kryzysie religii tradycyjnych¹¹.

„Religie wynalezione” charakteryzują się ulotnością, są zdecydowanie młodsze niż religie w tradycyjnym znaczeniu. W większości przypadków mają charakter odnoszący się do komercyjnego wymiaru rzeczywistości poprzez inspirowanie się popkulturą. Odwołują się do wyobraźni i poszukiwania nowości, a u ich podstawy mogą leżeć odpowiednio dzieła fantastyczne, jak i indywidualistycznie zorientowana XX i XXI-wieczna kultura zachodnia¹².

Dzieła H. P. Lovecrafta opisują niespotykanych bogów i przedstawiają rozbudowane, osobliwe w porównaniu do tradycyjnych religii, koncepcje mitologiczne. Lovecraftowska mitologia ma wszelkie predyspozycje do stania się bazą dla nowych nurtów religijnych, takich jak choćby First United Church of Cthulhu czy The Cult of Cthulhu. Pod względem rozpoznawalności oraz niesłabnącego wpływu na popkulturę, opowiadania Lovecrafta są porównywalne z *Gwiezdnyimi Wojnami* (je-diizm¹³), czy serialem *Stranger Things* (The Church of All Worlds). Możliwe, że poza elementem „osobliwości” i wywoływania wrażenia obcowania z czymś niezwykle, odmiennym od znanych przekazów takich jak mitologia grecka, czy nordycka, popularność koncepcji obecnych w tzw. mitologii Cthulhu (jak określa się mitologię Lovecraftowską) wynika z jego nasilającej się od lat 80 obecności w międzynarodowej popkulturze. Myśl Lovecrafta niezwykle silnie wpływa na twórców gier¹⁴, filmowców¹⁵, czy pisarzy fantastyki¹⁶, którzy czynią mniej lub bardziej jawne odniesienia do XX-wiecznego pisarza. Powoduje to, że nowe pokolenia czytelników w sposób pośredni lub bezpośredni na nowo odkrywają dorobek pisarza, który rezonuje z wyobraźnią mityczną i zachęca do poszukiwań religijnych ze względu na duży, czy

¹¹ Ibidem, s. 4.

¹² Ibidem, ss. 7–25.

¹³ Na świecie funkcjonuje kilka zarejestrowanych grup wyznaniowych, bezpośrednio opierających swoje przekonania religijne na wartościach głoszonych przez fikcyjny zakon rycerzy Jedi. Przykładem takiej grupy jest zarejestrowany w Stanach Zjednoczonych związek wyznaniowy Temple of the Jedi Order.

¹⁴ Aby wymienić kilka: *Alone in the Dark* (1992), *Quake* (1996), *Eternal Darkness* (2002). Przykłady gier bezpośrednio odwołujących się do spuścizny pisarza: *Call of Cthulhu: Prisoner of Ice* (1995), *Call of Cthulhu* (2019), *Lovecraft's Untold Stories* (2019).

¹⁵ M.in. *The Thing* (1982), *In The Mouth Of Madness* (1994), *Event Horizon* (1997) *Lovecraft Country* (2020) – seria TV.

¹⁶ np. Roger Zelazny (np. R. Zelazny, *A Night in the Lonesome October*, London 2016), czy Neil Gaiman (np. N. Gaiman, *I, Cthulhu* [on-line:] [https://www.neilgaiman.com/Cool_Stuff/Short_Stories/I_Cthulhu](https://www.neilgaiman.com/Cool_Stuff/Short_Stories/I_Cthulhu?key=Cool_Stuff/Short_Stories/I_Cthulhu) [09.09.2022]).

nawet kluczowy nacisk kładziony na nieortodoksyjnie rozumiane zagadnienie wiary, religii i kultu na kartach poszczególnych powieści.

Nyarlathotep jako postać już nie tylko literacka pojawia się w utworach o charakterze religijnym¹⁷ takich jak fałszywe *Necronomicon*¹⁸ zawierające zaklęcia i rytuały, które bezpośrednio wykorzystują postaci z mitologii Lovecraftowskiej. Dwa najbardziej znane dzieła tego nurtu – *Grimorium Imperium*¹⁹ i *Necronomicon Simona*²⁰ – nie wyszły spod pióra pisarzy fantastyki, ale praktykujących okultystów. Teksty te nie mają formy jedynie pozorującej grymuar²¹. W przypadku zapoznania się z ich treścią można zauważyć, iż wpisują się w konwencję grymuaryczną, pomimo współczesnego pochodzenia. Rzeczony podobieństwo wynika z pewnego określonego sposobu organizacji treści, wynikającego z obecności grafik w postaci symbolicznych kręgów i pieczęci uzupełniających zaklęcia. Argumentami przemawiającymi dodatkowo za tą tezą jest pojawienie się szeregu zaleceń rytualnych dla osoby, która ma praktykować zaklęcia, jak również przypisanie tekstu fałszywemu autorowi wraz z zachowaniem podniosłego charakteru. Można założyć, że teksty te nie powstały jedynie jako dodatek przeznaczony na półki fanów Lovecrafta, lecz od początku miały mieć zastosowanie w praktyce okultystycznej.

17 Jako teksty o charakterze kultowym rozumiem wszelkiego rodzaju modlitwy, teksty obrzędowe, publikacje kodyfikujące i przedstawiające doktryny ruchów religijnych oraz dzieła zawierające spisy rytuałów.

18 *Necronomicon* – księga wymyślona przez Lovecrafta, częsty element jego opowiadań. Ma to być legendarny, zawierający wiedzę okultystyczną wolumin. Autorem tekstu w świecie opowiadań jest Abdul Alhazred, a oryginalna nazwa tekstu brzmi *Al Azif*. Zostało przygotowanych wiele mistyfikacji, zarówno przez pisarzy fantastyki i okultystów, które miały uchodzić za „prawdziwy” *Necronomicon* (patrz przypis 14, 15). Przykładem *Necronomiconu* fantastycznego, jedynie utrzymanego w konwencji okultystycznej jest: *The Necronomicon: Selected Stories & Essays Concerning the Blasphemous Tome of the Mad Arab*, ed. Robert M. Price, Oakland 1996.

19 Autorstwo tekstu przypisywane jest Johnowi Dee, jednak prawdziwy autor pozostaje nieznanym. Tekst został przetłumaczony na język polski, patrz: J. Dee, *Grimorium Imperium lub Księga Starych Duchów poznanych przez doktora Johna Deea*, tłum. M. Skierkowski, red. M. Skierkowski, Wrocław 2010.

20 Tekst pochodzi z lat siedemdziesiątych i jest połączeniem mitów i wierzeń sumeryjskich z mitologią Lovecrafta. Autor ukrywa się pod imieniem Simon. Patrz np. Simon, *The Necronomicon*, New York 1980. Polska edycja *Necronomiconu*, częściowo oparta na *Necronomiconie* Simona, została przygotowana w roku 2000 przez Krzysztofa Azarewicza, tłumacza tekstów okultystycznych, specjalizującego się w spuściznie Aleistera Crowleya. Tekst przypisany jest fikcyjnej postaci Abdula Alhazreda. A. Alhazred, *Necronomicon, czyli księga zmarłego prawda*, tłum. K. Azarewicz, red. K. Azarewicz, Wrocław 2000.

21 Termin pochodzi z języka francuskiego „grimoire” i oznacza magiczną księgę. Tradycyjnie za grymuary uznaje się europejskie spisy zaklęć i rytuałów przygotowane w okresie średniowiecza i renesansu. Tematyka podejmowana przez grymuary rozciąga się od magii ceremonialnej przez astrologię po demonologię. Do najbardziej rozpoznawalnych dzieł tego typu należą: *Większy Klucz Salomona*, *Czarna Kura*, *Czerwony Smok*, *Picatrix*, *Księga Zaklęć Papieża Honoriusza*.

Ponadto Nyarlathotep jako obiekt kultu pojawia się w panteonie First United Church of Cthulhu, zarejestrowanej grupy wyznaniowej wywodzącej swoje wierzenia z dyskordianizmu. W 2015 roku ukazała się książka *Astronomicon Minorem* stanowiąca zbiór założeń teologicznych, autorstwa Khurta Khave'a, głównego kapłana związku wyznaniowego. W nim Lovecraft zostaje obwołany prorokiem, który dzięki przekraczającej normy postulowanej syntezie DMT w mózgu doznał oświecenia i miał możliwość poznania prawdy o otaczającej go rzeczywistości²². Tym samym dla członków First United Church of Cthulhu opowiadania fantastyczne w rzeczywistości mają stanowić objawienie ukryte pod przykrywką horroru. Od 2018 roku funkcjonuje związek wyznaniowy The Cult of Cthulhu, który opiera swoje wyznanie na połączeniu panteizmu i mitologii Lovecrafta z koncepcjami okultystycznymi drugiej połowy XX wieku. Członkowie postulują istnienie bóstw opisanych przez Lovecrafta jako istot indywidualnych²³.

W przestrzeni nowych ruchów religijnych działają postacie takie jak Darrick Dishaw, designer gier RPG. Jego sztandarowy tekst religijny zatytułowanym *Cthulhu Cult*, stanowiący manifest teistycznego satanizmu osadzonego w ramach mitologii Lovecrafta, czytamy:

Istoty takie jak Nyarlathotep i Lucyfer są realne, a także stanowią symboliczne metafory. Oba (i żaden) z tych stanów są jednocześnie poprawne. [...] Cthulhu, Szatan, Nyarlathotep, Tsalal, Lucyfer, Yog Sothoth, Set, Loki, Crom itd. to różne maski rzeczy, która nie powinna być... Boskością absolutnego zła²⁴. (tłum. własne)

Na podstawie powyższych fragmentów można stwierdzić, że Nyarlathotep, został wykreowany jako postać mityczna w świecie przedstawionym na stronach opowiadań Lovecrafta, wespół z nim stał się obiektem kultu obecnym w niektórych nowych ruchach religijnych. Dla środowisk przytoczonych powyżej grup, takich jak First United Church of Cthulhu czy The Cult of Cthulhu, charakterystyczne jest traktowanie dzieł Lovecrafta nie jako fikcji literackiej, lecz formy objawienia. Powszechne w tych kręgach jest również przekonanie, że pisarz doznał oświecenia, a opisane przez niego istoty są realne. Twierdzenie to wybrzmiewa wśród wyznawców pomimo

22 K. Khave, *Astronomicon minorem - DMT, Cthulhu and You*, Dangerous Worlds, 2015, ss. 5-6.

23 FAQ, *The Cult of Cthulhu 2021*, [on-line:] <https://www.theofficialcultofcthulhu.com/faq> [06.08.2021].

24 „Beings such as Nyarlathotep and Lucifer are real, as well as, symbolic metaphors. Both (and neither) of these states are correct simultaneously. [...] Cthulhu, Satan, Nyarlathotep, Tsalal, Lucifer, Yog Sothoth, Set, Loki, Crom, etc. are various masks of a thing which should not be... a divinity of absolute evil.” – D. D. Dishaw, *Cthulhu cult: the accursed writings of that dreaded cult and its ungodly practices whereby the old ones may be stirred*, Lulu 2007, ss. 19, 57. Przekład filologiczny własny – M. S.

faktu, iż Lovecraft za życia odcinał się od okultyzmu oraz zachowywał dużą ostrożność względem kultów religijnych²⁵.

Zacieranie się granic między kreacją literacką a obiektem kultu zostało również dostrzeżone w dyskursie religioznawczym. Badania te skupiają się na analizie roli mitologii Lovecraftowskiej przy kształtowaniu się nowych ruchów religijnych oraz traktujące istoty z kart powieści jako współczesne obiekty kultu²⁶. Tym samym zakładam, że istnieją grupy traktujące postaci stworzone przez Lovecrafta jako obiekty kultu, przez co zasadnym jest rozpatrywanie postaci Nyarlathotepa na równi z innymi przedstawicielami *tricksterów*.

Nyarlathotep w opowiadaniach H. P. Lovecrafta

Postać Nyarlathotepa pojawia się jedynie w Mitologii Cthulhu (w przeciwieństwie do innego Wielkiego Przedwiecznego – Dagona, którego odpowiednika możemy doszukiwać się w bóstwach Bliskiego Wschodu) i najprawdopodobniej nie posiada dosłownego pierwowzoru w żadnej z mitologii naturalnych²⁷. Sugerując się sufiksem *-hotep*, można przyjąć, iż jednym z głównych źródeł inspiracji była zaczerpnięta z kultury starożytnego Egiptu²⁸. Znajduje to uzasadnienie w opisie postaci, w którym wyszczególnione zostało podobieństwo do sylwetki faraona²⁹.

25 „Contrary to many of his admirers, Lovecraft¹⁶ was a radical materialist who saw all religions (including esotericism or occultism of any variety) as self-evident delusions. He does not ever seem to have been tempted to embrace any kind of religious or spiritual belief”; źródło: W. J. Hanegraaff, *Fiction in the Desert of the Real: Lovecraft's Cthulhu Mythos*, „Aries”, 7, 2007, s. 90.

26 Patrz: E. Davis, *Calling Cthulhu: How H.P. Lovecraft, Reclusive New England Skeptic, created the Hippest of Today's Eclectic Pantheons*, „Gnosis”, 37, 1995, ss. 56–63; J. C. Day, *Shadow over Philistia: A Review of the Cult of Dagon*, „Journal for the Academic Study of Magic”, 1, 2003, ss. 33–44; J. Colavito, *The cult of alien gods: H.P. Lovecraft and extraterrestrial pop culture*, Amherst 2005.

27 Poprzez mitologię naturalną rozumiem zbiór mitów, opowiadań oraz legend funkcjonujących w pewnej społeczności bądź religii, postrzegany za autentyczny opis wydarzeń.

28 Jedną z form Nyarlathotepa jest nazywana *Czarnym Faraonem* (*The Dark Pharaoh*); patrz: S. Petersen, *Petersen's field guide to Cthulhu monsters, a field observer's handbook of preternatural entities*, Albany 1988, s. 48. Dodatkowe Sonet XXI poświęcony Nyarlathotepowi bezpośrednio wiąże postać ze starożytnym Egiptem: „And at the last from inner Egypt came The strange dark One to whom the fellahs bowed”. H. P. Lovecraft, *Fungi from Yuggoth* XXI. *Nyarlathotep*, [on-line:] <https://www.hplovecraft.com/writings/texts/poetry/p289.aspx> [10.05.2021].

29 W. Murray, *Behind the Mask of Nyarlathotep...* Leslie S. Klinger krytykuje stanowisko Murraya w przypisie 6 do opowiadania *Nyarlathotep*, które znajduje się w zbiorze *The New Annotated H. P. Lovecraft*. Redaktor zauważa, że nie zachowały się żadne dowody dowodzące spekulacji Murraya. Patrz: H. P. Lovecraft, *The New Annotated H. P. Lovecraft*, red. L. S. Klinger, New York 2014, s. 130.

Przyjmując założenie, że Nyarlathotep jest *tricksterem*, odczytujemy go jako *trickstera* niewykazującego cech bohatera kulturowego³⁰. Choć tekst *Duch w ciemności*³¹ przypisuje Nyarlathotepowi rolę bóstwa opiekuńczego kilku mitycznych cywilizacji, równocześnie przedstawia go jako ich zgubę. Poza tym nigdy nie roztoczył ochrony nad społecznością, a swoimi względami obdarzał wybrane jednostki, które postrzegał jako wartościowe, interesujące bądź zabawne.

Nyarlathotep pojawia się w pięciu opowiadaniach oraz jednym sonecie. Jego imię pojawia się na kartach kompletnego cyklu Mitologii Cthulhu, co czyni zeń najczęstszą występującą bóstwo z całego panteonu. Teksty opiewające Pełzający Chaos od tego momentu nazywać będą Kanonem Nyarlathotepa. W skład rzeczzonego zbioru wchodzi następujące opowiadania: *Nyarlathotep* (1920), *Szczury w murach* (1923), *W poszukiwaniu nieznanego Kadath* (1927), *Sny w domu wiedźmy* (1933), *Duch ciemności* (1936)³², oraz *Sonet XXI – Nyarlathotep* (1920)³³. Należy tutaj zwrócić uwagę na opowiadanie *Pełzający Chaos* (1921)³⁴, którego nazwa mylnie ewokuje skojarzenia z postacią Nyarlathotepa, niewystępującego w tym utworze.

Nyarlathotep po raz pierwszy pojawia się w noweli, której jest tytułowym bohaterem³⁵. Za szacowaną datę jej powstania uznaje się grudzień 1920 roku. Utwór ten stanowi zapis snu autora, w którym możemy znaleźć szczegółowy opis bóstwa. Nyarlathotep zostaje opisany jako wysoki, ciemnoskóry mężczyzna, o wyglądzie przywodzącym na myśl faraona. Lovecraft kładzie akcent na to, iż z postaci emanuje siła oraz władza. Wspomniani w tekście robotnicy oraz ludzie niskiego pochodzenia mimowolnie padają na kolana na widok charyzmatycznego wędrowca, który odróżuje z miasta do miasta i urządza „osobliwe spektakle”. Przy pomocy tajemniczych urządzeń doprowadza widownię do bachicznego szaleństwa. Celem, który przyświeca istocie, zdaje się nieustanne zwiększanie ilości niepczytalnych, fanatycznie oddanych wyznawców. Co ciekawe, w całej Mitologii Cthulhu nie ma innej historii, w której Wielki Przedwieczny osobiście starałby się pozyskać kultystów czy wchodził w bezpośredni kontakt z człowiekiem (nie wspominając już o umiejętności posługiwania się ludzką mową). Należy również zwrócić uwagę na element snu, który odtąd stale będzie towarzyszyć postaci Nyarlathotepa. Opowieść jest zapisem snu, co więcej nadejście

30 Postać odgrywająca rolę twórcy poszczególnych instytucji kultury, zwykle bohater kulturowy pośredniczy pomiędzy światem ludzkim a nadprzyrodzonym.

31 H. P. Lovecraft, *Duch Ciemności* [w:] idem, *W górach szaleństwa i inne opowiesci*, tłum. R. Grzybowska, Poznań 2017, ss. 660–682.

32 Do powyższych tekstów podaję opis bibliograficzny w miejscach, gdzie je omawiam.

33 Pierwsze kompletne wydanie sonetów znalazło się w pośmiertnej kompilacji *Beyond the Wall of Sleep*. Patrz: Idem, *Beyond the Wall of Sleep*, Sauk City 1943.

34 Idem, *Pełzający Chaos* [w:] idem, *Droga do Szaleństwa*, tłum. R. P. Lipski, Poznań 2004, ss. 112–120.

35 Idem, *Nyarlathotep* [w:] idem, *Sny o śmierci i terrorze*, tłum. M. Kopacz, Poznań 2008, ss. 83–87.

ciemnoskórego mężczyzny wywołuje koszmary dręczące lokalną społeczność. Tytuły i treść pozostałych opowiadań nawiązują do onirycznego świata, bądź jego pogranicza. Samo bóstwo niemal nigdy nie pojawia się w momencie pełnego przebudzenia. Jego nadejściu zawsze towarzyszy stan specyficznego, sennego otępienia:

Mówił dużo o naukach – o elektryczności i psychologii – i demonstrował moc, która odbierała z wrażenia mowę obserwującym, a jednocześnie przydawała mu nadzwyczajnej sławy. Ludzie, drżąc z niepokoju, radzili innym, by ci postarali się zobaczyć Nyarlathotepa. Gdzie zaś udał się Nyarlathotep, spokój zanikał, we wczesnych godzinach rannych rozlegały się bowiem koszmarnie wrzaski³⁶.

Chronologicznie późniejsze opowiadanie, *Szczury w murach*, zdaje się zrywać z uprzednio zaprezentowaną koncepcją Nyarlathotepa. Dotąd przedstawiany jako grzeszny, pełen gracji, tajemniczy mężczyzna, w tym utworze przejawia się jako specyficzny odgłos drapania czy chrobotania dobiegający ze ścian.. Zamiast chodzić na powierzchni ziemi, zamieszkuje jej głębie, zaś miejsce uprzedniej, złowieszczej inteligencji zastępuje szaleństwo oraz kompletna dezintegracja osobowości. W tej narracji Nyarlathotep został zsyntezowany z wczesną koncepcją innego Wielkiego Dawnego, Bestią Nuklearnego Chaosu, Azathothem. Na to nietypowe połączenie wskazuje przypisane Nyarlathotepowi szaleństwa, bądź też braku osobowości. Co więcej, w miejscu, w którym przebywa Nyarlathotep, rozlega się kakofoniczna muzyka fletów, przywodząca na myśl dźwięki towarzyszące Azathothowi. Za ilustrację niech posłużą poniższe cytaty. Pierwszy pochodzący ze *Szczurów w murach*³⁷ opisuje Nyarlathotepa, natomiast drugi zaczerpnięty ze *Snów w domu więdźmy*³⁸ dotyczy Azathotha:

To wataha szczurów rodem z piekła, które zawsze szukają nowych koszmarów i które gotowe są doprowadzić mnie do podziemnych otchłani, tam gdzie Nyarlathotep, bóg bez oblicza wyje w ciemnościach w rytm szalonej muzyki wygrywanej przez dwójkę bezkształtnych, zidiociałych flecistów³⁹.

Musiał podpisać księgę Azathotha własną krwią i przyjąć nowe, sekretne imię, właśnie teraz, gdy jego tajemne studia posunęły się tak daleko. Przed pójściem z nią i Brązowym Jenkinem do tronu Chaosu, gdzie cienkie flety wygrywały obłądne melodie, powstrzymywał go fakt, że w Necromiconie natknął się na imię „Azathoth” i wiedział, że oznaczało ono pierwotne zło, zbyt przeraźliwe, by można je opisać⁴⁰.

36 Ibidem, s. 84.

37 Idem, *Szczury w murach* [w:] idem, *Najlepsze Opowiadania...*, op. cit., ss. 31–66.

38 Idem, *Sny w domu więdźmy* [w:] idem, *Coś na progu*, Poznań 1999, ss. 198–242.

39 Idem, *Szczury w murach*, op. cit., ss. 59–60.

40 Idem, *Sny w domu...*, op. cit., s. 211.

Wraz z rozwojem Azathotha jako niezależnego bóstwa opis Nyarlathotepa ze *Szczurów w murach* nie znalazł rozwinięcia. Jedyńm elementem, który okazał się trwały i przeszedł do kanonu, jest brak twarzy – „beztwarzowość”, rozumiana jako możliwość zmiany kształtu, bądź przybrania cudzego wyglądu.

Późniejszy opis Nyarlathotepa, będący przedstawieniem Przedwiecznego jakochimerycznego *trickstera* znajduje się w następnym, uznawanym za jedno z najdogłębniej eksplorujących świat Wielkich Przedwiecznych, opowiadaniu *W poszukiwaniu nieznanego Kadath*⁴¹. Akcja tej wyjątkowo obszernej, jak na standardy Lovecrafta, historii rozgrywa się w Krainach Snu – miejscu, gdzie rzeczywistość jest trwale przemieszana z fikcją. Nyarlathotep przybiera w jej obrębie kolejno trzy różne formy. Już pierwsze strony noweli dostarczają opisu bóstwa jako skrzydlatej istoty z potrójnym okiem, określanej mianem Pełzającego Chaosu, której dana jest władza nad niebem. Stawia go to w opozycji względem pozostałych Wielkich Przedwiecznych, z wyjątkiem Hastura, którzy są przedstawieni jako bóstwa ziemskie. Pod swą komendą Pełzający Chaos ma szereg gotowych na wszystko przerażających istot, z pomocą których stara się utrudnić poszukiwania głównego bohatera. Protagonista w heroiczny sposób przezwycięża monstra Nyarlathotepa i zostaje wynagrodzony audiencją u zamaskowanego arcykapłana Nodensa. Kapłan ten w rzeczywistości jest zakamuflowanym Nyarlathotepem, który z sobie tylko znanych powodów udziela wskazówek, przy pomocy których odnaleźć można tajemnicze miasto Kadath. Warto zauważyć wyjątkową przewrotność bóstwa: Nodens jest głównym, jak i największym przeciwnikiem Nyarlathotepa. Tekst wyraźnie zaznacza, iż Pełzający Chaos nie przybiera jedynie okazjonalnie formy najwyższego kapłana. Arcykapłan Nodens jest jednym z Nyarlathotepowskich awatarów, czyli jest fizyczną skorupą Przedwiecznego. Innymi słowy, Nyarlathotep sam jest arcykapłanem swego największego przeciwnika. Ostatecznie w finale opowieści Nyarlathotep przybiera znana już z wcześniejszej noweli postać ciemnoskórego faraona i oszukuje protagonistę, obiecując mu transport do Kadath, podczas gdy w rzeczywistości odsyła go w stronę chaotycznego centrum wszechświata.

Obraz Nyarlathotepa, wyłaniający się z opowiadania *Sny w domu więdźmy*, jest konsekwentną kontynuacją idei zawartych w opowiadaniu *W poszukiwaniu nieznanego Kadath*. Nyarlathotep jest przedstawiony jako złowrogi cień pojawiający się w snach – kuszący, paktujący, napełniający trwogą, jak i fascynacją. Jego wygląd zewnętrzny jest określony przy pomocy słów „hipnotyczny” oraz „niepokojący”. Nyarlathotep w tym ujęciu to doskonale czarny człowiek niewykazujący jednak

41 Idem, *W poszukiwaniu nieznanego Kadath* [w:] idem, *Sny o...*, op. cit., ss. 161–268.

cech negroidalnych⁴². Pozbawiony jest wszelkiego owłosienia, a zamiast stóp posiada kopyta. Postać ta zaanonsowana została jako ten, który przekazuje wolę bogów i bezpośrednio kontaktuje się z ludźmi. Umiejętnie wywiera wpływ na istoty rozumne oraz otoczenie, realizując przy tym swoją wolę. Potrafi również stworzyć dysonans wynikający z odczuwania jednoczesnej trwogi i zachwytu. Jest bóstwem, które z jednej strony może obdarzyć potęgą i chwałą, z drugiej zesłać na nieszczęśnika potępienie. Warto zaznaczyć, że podkreślona jest tu rola Nyarlathotepa jako herolda niezależnego już Azathota. Wraz z nim przebywa w centrum wszechświata i dysponuje możliwością obdarowania widokiem Bestii Nuklearnego Chaosu (alternatywne imię Azathota) ludzi, a czyni to, przenosząc znajdującego się w głębokim śnie wybrańca w przestrzeń otaczającą Azathota.

Ostatnim z opowiadań, w którym Nyarlathotep pojawia się bezpośrednio, jest *Duch Ciemności*⁴³. Nyarlathotep zostaje w nim trwale połączony z terenami dawnego Egiptu oraz tajemniczym przedmiotem znanym pod nazwą Błyszczącego Trapezohedronu. Artefakt służy do przywołania jednej z form fizycznych Nyarlathotepa, tytułowego Ducha Ciemności, który jest stworzony z czystego mroku⁴⁴ i posiada zaledwie jedną słabość: ilekroć ciało Ducha Ciemności zostaje wystawione na światło dnia, ulega ono rozkładowi. Treść utworu jasno określa, iż Nyarlathotep, działając poprzez swego awatara, stał zarówno za rozwojem, jak i upadkiem kultury starożytnego Egiptu oraz mitycznych państw: Lemurii i Atlantydy. Zgodnie ze słowami narratora tym, którzy odważą się użyć Błyszczącego Trapezohedronu, by przywołać awatara, ujawniona zostanie wielka, absurdalna wiedza oraz możliwość ujrzenia na własne oczy odległych galaktyk i obcych światów. Dar ten nie jest jednak bezinteresowny i użytkownik Trapezohedronu musi liczyć się z ceną, którą przyjdzie mu za niego zapłacić. Nyarlathotep z *Ducha Ciemności*, podobnie do tego ze *Snów w domu wiedzmy*, obdarowuje mądrością i magicznymi umiejętnościami z jedną drobną różnicą: zamiast jedynie zadowolić się zdrowiem psychicznym swych wyznawców, domaga się krwawych i wyjątkowo okrutnych ofiar. Pokazuje to dwoistą naturę bóstwa, które w zależności od nastroju może być bezinteresowne lub żądne krwi.

Bazując na powyższym dość obszernym przybliżeniu ewolucji przedstawienia Nyarlathotepa, można podjąć próbę odtworzenia wizerunku Nyarlathotepa, przez

42 Antropologiczny termin techniczny na określenie czarnej odmiany człowieka. Patrz: *Antropologia fizyczna*, red. A. Malinowski, Warszawa - Poznań 1980, ss. 279–281.

43 H. P. Lovecraft, *Duch Ciemności* [w:] idem, *W górach...*, op. cit., ss. 660–682.

44 „Nic określonego nie dało się zauważyć w tę ciemną noc, choć niektórzy spośród obserwatorów patrzących w górę odnieśli wrażenie, że na tle atramentowego nieba widzieli ogromną, czarną smugę — coś jakby bezkształtną chmurę dymu, która wystrzeliła w kierunku wschodnim z prędkością meteoru.” Ibidem, s. 679.

który rozumiem zestawienie oraz porównanie cech (w tym wskazanie ich obecności lub braku), które przejawiały poszczególne inkarnacje i awatary.

Inkarnacja Cecha	<i>Nyarlatotep</i>	<i>Szczury w murach</i>	<i>W poszukiwa- niu niezna- nego Kadaab</i>	<i>Sny w domu wiedźmy</i>	<i>Duch Ciemności</i>
Zmiennokształtność; brak twarzy	Nie	Tak	Tak	Tak	Tak
Chimeryczność; przewrotność w działaniu	Tak	Nie	Tak	Tak	Tak
Ścisłe powiązanie z nocą, sferą snów lub ciemnością	Tak	Tak	Tak	Tak	Tak
Postać posiadająca wiedzę tajemną	Tak	Nie	Tak	Tak	Tak
Kontaktuje się z ludźmi	Tak	Nie	Tak	Tak	Tak
Wykazuje zainteresowanie śmiertelnikami; wykorzystuje ich do swoich celów	Tak	Nie	Tak	Tak	Tak
Nie zabija; doprowadza jedynie do szaleństwa	Tak	Nie	Tak	Tak	Tak/Nie
Charakter Showmana – wraz ze swym pojawieniem się kreuje przedstawienie	Tak	Nie	Tak/Nie	Tak	Tak

Powyższa tabela stanowi zbiór cech, które łączą się z poszczególnymi inkarnacjami Nyarlathotepa. Za jej pomocą można utworzyć umowny wizerunek bóstwa. Zgodnie z informacjami, jakie możemy odczytać z tabeli, Nyarlathotep w większości opowiadań ma umiejętność wpływu na własny wygląd – zmienia swą cielesną powłokę w zależności od kaprysu i sposobu, w zależności od tego jak chce być postrzegany przez obserwatora. Jest on również bóstwem skrajnie chimerycznym, dla którego własne pobudki i interesy stanowią dobro najwyższe (z wyjątkiem przedstawienia Nyarlathotepa ze *Szczurów w murach*⁴⁵). Wszystkie nowele poza *Szczurami w murach*

45 „To wataha szczurów rodem z piekła, które zawsze szukają nowych koszarów i które gotowe są doprowadzić mnie do podziemnych otchłani, tam gdzie Nyarlathotep, bóg bez oblicza, wyje w ciemnościach w rytm szalonej muzyki wygrywanej przez dwójkę bezkształtnych, zidiociałych flecistów”. Idem, *Szczury w murach...*, op. cit., ss. 59–60.

zgodnie przypisują też Nyarlathotepowi wiedzę, która przekracza ludzkie pojęcie: operowanie dziwnymi maszynami oraz odległych światach. Elementem charakterystycznym, wyróżniającym boga na tle innych Wielkich Przedwiecznych, jest jego skłonność do nawiązywania kontaktów z ludźmi. Nyarlathotep nie jest jednym z odległych bóstw, lecz niemal zawsze wchodzi w bezpośrednią interakcję z bohaterem opowiadania. Sferą jego działania jest noc, sen oraz ciemność zarówno ta naturalna i wywołana przez zjawiska nadnaturalne. To właśnie sen stanowi kanał komunikacyjny między bogiem a człowiekiem. Bóstwo niemal zawsze pojawia się we śnie bądź spowite ciemnością, łagodząc w ten sposób siłę kontaktu z jednym z Wielkich Przedwiecznych. Wywoływanie szaleństwa u osoby, która z nim obcuje jest cennie bardziej niż krwawa ofiara. Co więcej, rzucanie jednostki w otchłań obłędu przybiera zwykle formę specyficznej boskiej gry rozgrywanej między psychiką dręczonego bohatera a samym bóstwem. Element psoty, jak i stosunkowo śmiertelnej zabawy, współwystępuje z samym pojawieniem się Nyarlathotepa. Atmosfera niezwykłości towarzysząca obcowaniu z Wielkim Przedwiecznym zdaje się niewystarczająca, stąd też Nyarlathotep zawsze tworzy wokół siebie wywołującą wrażenie atmosferę i korzysta z wielorakości form oraz efektów, by zaanonsować swoje przybycie. Od nagłego pojawienia się pośród ciemności do wysługiwania się przedziwną aparaturą, która poprzez nawarstwienie efektów wizualnych wywołuje odmienne stany psychiczne wymuszające pojawienie się Nyarlathotepa. Ilustracją powyższych słów są bezpośrednio przykłady wprowadzenia postaci obecne choćby w opowiadaniach *Nyarlathotep* i *W poszukiwaniu nieznanego Kadath*:

Potem z szerokiego przejścia między dwiema kolumnami wyszła postać: wysoka, szczupła, z młodą twarzą antycznego faraona w jaskrawych, pryzmatycznych szatach, ukoronowana złotą koroną, błyszczącą w niespójnym świetle. Ta królewska postać wywołała u Cartera fascynację, niczym jakiś ciemny bóg lub upadły archanioł. W jej oczach czały się iskierki kapryśnego humoru. Przemówiła, a w tonie jej głosu pobrzmiwała dzika muzyka letejskich strumieni⁴⁶.

Do cywilizowanych ziem przybył Nyarlathotep, śniady, smukły i złowieszczy, kupując dziwne przyrządy ze szkła i metalu oraz składając z nich jeszcze dziwniejsze urządzenia. Mówił dużo o naukach - o elektryczności i psychologii - i demonstrował moc, która odbierała mowę obserwowującym, a jednocześnie przydawała mu nadzwyczajnej sławy. Ludzie, drżąc z niepokoju, radzili innym, by ci postarali się zobaczyć Nyarlathotepa⁴⁷.

46 Idem, *W poszukiwaniu nieznanego Kadath* [w:] idem, *Sny o...*, op. cit., s. 258.

47 Idem, *Nyarlathotep* [w:] idem, *Sny o...*, op. cit., s. 84.

Nyarlathotep – trickster?

Można stwierdzić, że Nyarlathotep, czy raczej jego przedstawienie na kartach opowiadań Lovecrafta, można uznać za kreację spełniającą wymogi Carolla (samolubność, bufonada, nieprzewidywalne rezultaty podjętych działań) i Babcock-Abrahams (liminalność i transgresja). W swym działaniu bohater ma kierować się głównie własnymi popędami i chęcią ich zaspokojenia oraz tworzyć skomplikowane, nieprzewidywalne, wielowarstwowe plany (patrz opowiadania: *Nyarlathotep, W poszukiwaniu nieznanego Kadath, Sny w domu wiedźmy, Duch Ciemności*). Należy jednak zastrzec, iż Nyarlathotep nie jest herosem kulturowym – nie bierze czynnego udziału w porządkowaniu rzeczywistości i procesie ustanawiania norm.

W przytoczonych dziełach jest on przedstawiony jako byt zajmujący liminalną przestrzeń między stanem normalności, wyrażanym codziennym rytmem dnia a domeną szaleństwa i niezwykłości. Jako jednej z istot z mitologii Lovecrafta przypisuje się mu niesamowitość (*eldritch*) i wymykanie się zmysłowemu poznaniu, jednakże w przeciwieństwie do pozostałych kreacji, sam posiada możliwość posługiwania się zrozumiałym językiem. W opowiadaniach wielokrotnie podkreślana jest możliwość kontaktowania się z nim, przy zaakcentowaniu absolutnej złowrogiej obcości. Obszar „Pomiędzy”, które zajmuje Nyarlathotep, istnieje również na krawędzi znanego i bezpiecznego świata. Jako łącznik między światem ludzi a rzeczywistością Wielkich Przedwiecznych, lokuje się on na marginesie tego, co realne – tam, gdzie mogą dziać się rzeczy osobliwe i niepokojące. Są to między innymi oniryczne przedstawienia i projekcje, góry, pustkowia, pusta przestrzeń między ścianami, a nawet ciemność nocy. „Trickster personifikuje marginalność”⁴⁸, jak pisał Larry Ellis, amerykański badacz. Słowa te w pełni oddają Lovecraftowską kreację mityczną, która mieści się pomiędzy normą a szaleństwem.

Nyarlathotep jest *tricksterem* szczególnym, co może być powodowane jego literackim pochodzeniem. Ma cechy typowe dla bóstw oraz półbogów wpisujące się w ten archetyp (takie jak choćby przewrotność, zmianę kształtu, czy pozostawianie siłą aktywną), a jednocześnie transcenduje poprzez nacisk na skrajną obcość i anormalność, czyli cechy często spotykane w twórczości Lovecrafta. Znajduje to ujście we wzbudzającym niepokój wyglądzie, jaki przybiera, gdy kontaktuje się z ludźmi⁴⁹. Nyarlathotep, w opowiadaniach oraz późniejszej recepcji osób budujących na

48 „Trickster personifies marginality. [...] Straddling the juncture of two worlds, he belongs to neither and yet to both, and if his behavior confounds us, it is because we see in him the apparent confusion that characterizes the marginal/liminal landscape”; źródło: L. Ellis, *Trickster: Shaman of the Liminal*, „Studies in American Indian Literatures”, Series 2, Vol. 5, No. 4, 1993, s. 56.

49 „Uśmiechająca się złowieszco starucha wciąż go trzymała, za stołem zaś stała postać, której nigdy wcześniej nie widział – wysoki, szczupły mężczyzna o czarnej cerze, lecz bynajmniej nie

nim swoje przekonania religijne, pozostaje jedynie czymś, co kryje się poza barierą świata, choć niczym Północnoamerykański Kruk pośredniczy między sferą sacrum i profanum. W tym przypadku należałoby raczej mówić o karykaturalnej opozycji: szaleństwo (reprezentowane przez postaci Wielkich Przedwiecznych) – norma (rzeczywistość codzienna). Nyarlathotep pozostaje poza światem opisywalnym, postrzegalnym przez zmysły. Przebywa w rzeczywistości niewysłowionej, zabarwionej szaleństwem, boskiej, co więcej jest to jedyny z Przedwiecznych opisywanych za pomocą przymiotników „niewysłowny” i „nieopisywalny”, który potrafi korzystać z ludzkiego języka.

Nyarlathotep jest starodawny oraz inteligentny niczym japoński kitsune⁵⁰, który podobnie potrafi zmieniać swe kształty, by oszukać i wywieść na manowce swego rozmówcę, a wszystko to w imię dobrej zabawy. Włada domeną ulotności i złudy –

wyglądający na Murzyna. Nie miał zarostu ani włosów na czaszce, a jego jedynym odzieniem była bezkształtna szata z jakiegoś grubego, czarnego materiału. Stóp nie było widać, stał bowiem za stołem i ławą, niemniej musiał nosić jakieś buty, gdyż kiedy zmieniał pozycję, słychać było głośne tupanie. Mężczyzna milczał, a jego twarz o regularnych, łagodnych rysach nie wyrażała żadnych emocji”. H. P. Lovecraft, *Sny w domu więdźmy...*, op. cit., s. 220.

- 50 Inteligentne mityczne lisy z japońskiego folkloru, zwyczajowo zaliczane do grupy nadnaturalnych istot zwanej yōkai. Ich 9-ogonowa forma znana jest w Chinach pod nazwą hūlijīng i Korei jako Kumiho. Przypisywane im są szerokie umiejętności magiczne, włącznie z możliwością przeistoczenia się w postać ludzką. Opisywane jako niezwykle inteligentne, przy czym ich inteligencja i moce magiczne mają wzrastać wraz z wiekiem. Im kitsune jest starszy i potężniejszy, tym więcej ogonów posiada, a pełnie sił osiąga wraz z wyrośnięciem dziewiątego ogona. Ambiwalentny względem ludzkości, zależnie od osobistej preferencji kitsune jest w stanie zachowywać się dobroczynnie względem człowieka lub szkodliwie. Może romansować ze śmiertelnikami (przybierając zarówno formy żeńskie, jak i męskie), bądź sprządzać na nich śmierć. Często przedstawiane w folklorze jako istoty, którym nie można w pełni ufać. Portretowani jako posłańcy jednego z kami (świętych sił) – Inari Ōkami. Nyarlathotep dzieli z kitsune inteligencje, przewrotność w działaniu, moce magiczne, możliwość dowolnej zmiany swojego wyglądu oraz skłonność do tworzenia rozbudowanych planów – zasadzek. Twór Lovecrafta w przeciwieństwie do kitsune nie wyraża zainteresowania nawiązywaniem romansu z istotami ludzkimi, jest szczególnie związany ze strefą snu (w porównaniu do kitsune, które mają przejawiać aktywność na jawie, choć często nocą). Przede wszystkim w przeciwieństwie do kitsune (szerokiej klasy istot), Nyarlathotep jest przedstawiany jako jeden indywidualny byt. Kitsune przedstawiane są jako istoty, potrafiące zarówno wzbudzać strach, jak i fascynację śmiertelników. Nyarlathotep ma wzbudzać jedynie uczucie lęku. Patrz: B. G. Jordan, *The Trickster in Japanese Art*, „Asian Visual and Performing Arts, Part II”, Vol. 18, no. 1, 2013, ss. 26–31, K. Nozaki, *Kitsuné: Japan's Fox of Mystery, Romance & Humor*, Tōkyō 1962.

magią i snem na wzór Morgany le Fay⁵¹ oraz Lokiego⁵². Jako postać wywodząca się z twórczości literackiej pozostaje kreacją plastyczną i atrakcyjną, która wciąż na nowo rozpala wyobraźnię. Świadczy o tym choćby czynienie zeń obiektu kultu nowych ruchów religijnych, czy nieustająca popularność, jaką się cieszy w popkulturze, będąc jedną z najlepiej rozpoznawalnych postaci przynależnych do Mitologii Cthulhu i *tricksterem*.

-
- 51 Jedną z centralnych postaci mitów arturiańskich. Przyrodnią siostrą Artura i władająca magią uczenica Merlina. Przedstawiona jest jako postać ambiwalentna, zależnie od kontekstu przychylna bądź wroga względem środowiska zgromadzonego wokół Artura. Jest niepewnego statusu – czasem portretowana jako śmiertelnik, innym razem jako bogini. Postać Morgany jako *trickstera* analizuje w swoim artykule Edith W. Williams. Patrz: E. W. Williams, *Morgan La Fee as Trickster in Sir Gawain and the Green Knight*, „Folklore” 1985, Vol. 96, i. 1, ss. 38–56. Nyarlathotep podobnie jak Morgana Le Fay: jest przedstawiany jako uzdolniony magicznie, w tym mający pełną władzę nad iluzją; może zmieniać swój kształt; przebywa w sferze oddzielonej od rzeczywistości; przejawia szczególne związki ze sferą snu; jest również zainteresowany nawiązywaniem kontaktów ze śmiertelnikami i posługiwaniem się nimi do swoich celów. W przeciwieństwie do Morgany Le Fay, nie posiada płci; pozostaje skrajnie obcy, dla każdego, kto podejmuje próbę nawiązania z nim kontaktu i może spowodować szaleństwo; jego status nie tkwi w zawieszeniu między śmiertelnikiem a bogiem.
- 52 Postać z mitologii nordyckiej. Olbrzym nieprzynależący do Asów, jednej z głównych dynastii bogów, przez długi czas zamieszkiwał ich siedzibę – Asgard. Został z niej wygnany po zamordowaniu boga Baldura. Postać o kapryśnym charakterze, kłamca oraz psotnik. Równie szkodliwy dla towarzyszy, jak i swoich wrogów. Jego działania często prowadziły do nieprzewidywanych, nawet przez Lokiego, skutków. Ojciec potworów mających przyczynić się do Ragnarök – ostatniej bitwy bogów. Prezentowany jest jako jeden z najwyraźniejszych przykładów *trickstera*. Patrz: T. Callahan, *Devil, Trickster and Fool*, „Mythlore” 1996, Vol. 17, No. 4 (66), ss. 29–34; H. Bassil-Morozow, *Loki then and now: the trickster against civilization*, „International Journal of Jungian Studies” 2017, Vol. 9, Is. 2, ss. 84–96; A. Wolf, *The Liminality of Loki*, „Scandinavian-Canadian Studies Journal / Études scandinaves au Canada” 2020, Vol. 27, ss. 106–113. [on-line:] https://scancan.uvic.ca/wolf_t_27.htm [08.05.2021]. Powstała na ten temat również praca magisterska *Scar-Lip, Sky-Walker, and Mischief-Monger: The Norse God Loki as Trickster* autorstwa Shawn Ch. Krause-Lonera, dogłębnie analizująca zagadnienie Lokiego jako *trickstera* – por. S. Ch. Krause-Loner, *Scar-Lip, Sky-Walker, and Mischief-Monger: The Norse God Loki as Trickster*, praca magisterska, Miami University 2003, [on-line:] https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_olink/t/1501/10 [09.05.2021]. Nyarlathotep jak Loki, ma możliwość dowolnej zmiany kształtu; jest zainteresowany nawiązywaniem relacji ze śmiertelnikami, w tym potrafi mediować między sferą boską a śmiertelną; w działaniu jest często przedstawiony jako szkodliwy i okrutny; tworzy zaawansowane plany, o nieprzewidywalnym rezultacie; jest związany ze sferą potworów zagrażających człowiekowi (Nyarlathotep: shoggothy, mi-go; Loki: Hel, Fenrir, Jormungand). W przeciwieństwie do Lokiego: nie jest wyrzutkiem, a za swoje uczynki nie spotyka go kara; jest zdecydowanie silnie związany ze sferą snów oraz ułud; budzi przerażenie.

Bibliografia

- Antropologia fizyczna*, red. A. Malinowski, Warszawa – Poznań 1980.
- Alhazred A., *Necronomicon, czyli księga zmarłego prawa*, tłum. K. Azarewicz, red. K. Azarewicz, Wrocław 2000.
- American Folklore an Encyclopedia*, red. J. H. Brunvand, New York – London 1996.
- Babcock-Abrahams B., »A Tolerated Margin of Mess«: *The Trickster and His Tales Reconsidered*, „Journal of the Folklore Institute” 1975, Vol. 11, no. 3.
- Bassil-Morozow H., *Loki then and now: the trickster against civilization*, „International Journal of Jungian Studies” 2017, Vol. 9, Is. 2.
- Callahan T., *Devil, Trickster and Fool*, „Mythlore” 1996, Vol. 17, No. 4 (66).
- Carroll M. P., *The Trickster as Selfish-Buffoon and Culture Hero*, „Ethos” 1984, Vol. 12, No. 2.
- Colavito J., *The cult of alien gods: H.P. Lovecraft and extraterrestrial pop culture*, Amherst 2005.
- Cusack C. M., *Invented Religions. Imagination, Fiction and Faith*, Farnham 2013.
- Cusack C. M., *Fiction, Invention and Hyper-reality from popular culture to religion*, ed. P. Kosnáč, New York 2017.
- Davis E., *Calling Cthulhu: How H.P. Lovecraft, Reclusive New England Skeptic, created the Hippest of Today's Eclectic Pantheons*, „Gnosis” 1995, 37.
- Day J. C., *Shadow over Philistia: A Review of the Cult of Dagon*, „Journal for the Academic Study of Magic” 2003, 1.
- Dee J., *Grimorium Imperium lub Księga Starych Duchów poznanych przez doktora Johna Dee*, tłum. M. Skierkowski, red. M. Skierkowski, Wrocław 2010.
- Dishaw D. D., *Cthulhu cult: the accursed writings of that dreaded cult and its ungodly practices whereby the old ones may be stirred*, Lulu 2007.
- Gaiman N., *I, Cthulhu* [on-line:] https://www.neilgaiman.com/Cool_Stuff/Short_Stories/I_Cthulhu?key=Cool_Stuff/Short_Stories/I_Cthulhu [09.09.2022].
- Hanegraaff W. J., *Fiction in the Desert of the Real: Lovecraft's Cthulhu Mythos*, „Aries” 2007, 7.
- Ellis L., *Trickster: Shaman of the Liminal*, „Studies in American Indian Literatures” 1993, Series 2, Vol. 5, No. 4.
- FAQ, The Cult of Cthulhu* 2021 [on-line:] <https://www.theofficialcultofcthulhu.com/faq> [06.08.2021].
- Jordan B. G., *The Trickster in Japanese Art*, „Asian Visual and Performing Arts, Part II” 2013, Vol. 18, no. 1.
- Joshi S. T., *Wstęp*, tłum. M. Kopacz [w:] H. P. Lovecraft, *Najlepsze Opowiadania*, t. 1, Poznań 2008.
- Khavé K., *Astronomicon minore – DMT, Cthulhu and You, Dangerous Worlds*.

- Kneale J., *From beyond: H. P. Lovecraft and the place of horror*, „Cultural Geographies” 2006, Vol. 13, No. 1.
- Krause-Loner S. Ch., *Scar-Lip, Sky-Walker, and Mischief-Monger: The Norse God Loki as Trickster*, praca magisterska, Miami University 2003 [on-line:] https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_olink/t/1501/10 [09.05.2021].
- Joshi S. T., *Wstęp*, M. Kopacz [w:] H. P. Lovecraft, *Najlepsze Opowiadania*, t. 1, tłum. R. P. Lipski, R. Grzybowska, M. Kopacz, G. Iwańczyw, Poznań 2008.
- Lovecraft H. P., *Beyond the Wall of Sleep*, Sauk City 1943.
- Lovecraft H. P., *Pełzający Chaos* [w:] *Droga do Szaleństwa*, tłum. R. P. Lipski, Poznań 2004.
- Lovecraft H. P., *Fungi from Yuggoth XXI. Nyarlathotep* [on-line:] <https://www.hplovecraft.com/writings/texts/poetry/p289.aspx> [10.05.2021].
- Lovecraft H. P., *Duch Ciemności* [w:] *W górach szaleństwa i inne opowieści*, tłum. R. Grzybowska, Poznań 2017.
- Lovecraft H. P., *Sny w domu wiedźmy* [w:] *Coś na progu*, tłum. R. P. Lipski, Poznań 1999.
- Lovecraft H. P., *The New Annotated H. P. Lovecraft*, red. L. S. Klinger, New York 2014.
- Lovecraft H. P., *Nyarlathotep* [w:] *Sny o śmierci i terrorze*, tłum. M. Kopacz, Poznań 2008.
- Lovecraft H. P., *Szczury w murach* [w:] *Najlepsze Opowiadania*, t. 1, tłum. G. Iwańczyw, Poznań 2008.
- Lovecraft H. P., *W poszukiwaniu nieznanego Kadath* [w:] *Sny o śmierci i terrorze*, tłum. A. Ledwożyw, Poznań 2008.
- Mackley J. S., *The Shadow over Derleth: Disseminating the Mythos in The Trail of Cthulhu* [w:] *New Critical Essays on H. P. Lovecraft*, ed. D. Simmons, New York 2013.
- Makarius L., *The myth of the trickster: the necessary breaker of taboos* [w:] *Mythical trickster figures. Contours, context and criticisms*, red. W. J. Hynes, W. G. Doty, Tuscaloosa 1993.
- Murray W., *Behind the Mask of Nyarlathotep*, „Lovecraft Studies” 1991, no. 25.
- Nozaki K., *Kitsuné: Japan's Fox of Mystery, Romance & Humor*, Tōkyō 1962.
- Petersen S., *Petersen's field guide to Cthulhu monsters, a field observer's handbook of preternatural entities*, Albany 1988.
- Problem of Invented religions*, red. S. J. Sutcliffe, C. M. Cusack, New York 2016.
- Radin P., *He Trickster. A Study in American Indian Mythology*, New York 1956.
- Religion and media*, red. D. Kirby, C. M. Cusack, New York 2017.
- Scheub H., *Trickster and Hero, two characters in the oral and written traditions of the world*, Madison 2012.
- Simon, *The Necronomicon*, New York 1980.
- Struzik A., *Trickster – definicje, stan badań, rekonesans*, „Roczniki humanistyczne” 2013, t. LXI, z. 4.

- Thompson S., *Tales of the North American Indians, selected and annotated by Stith Thompson*, Bloomington 1929.
- Thornton T. F., Thornton P. M., *The Mutable, the Mythical, and the Managerial: Raven Narratives and the Anthropocene*, „Environment and Society” 2015, Vol. 6, I. 1.
- Williams E. W., *Morgan La Fee as Trickster in Sir Gawain and the Green Knight*, „Folklore” 1985, Vol. 96, I. 1.
- Wolf A., *The Liminality of Loki*, „Scandinavian-Canadian Studies Journal / Études scandinaves au Canada” 2020, Vol. 27 [on-line:] https://scancan.uvic.ca/wolf_1_27.htm [10.05.2021].
- Zelazny R., *A Night in the Lonesome October*, London 2016.

Streszczenie

Artykuł ma na celu przybliżyć i dokonać analizy mitograficznej postaci Nyarlathotepa stworzonej przez Howarda Philipa Lovecrafta, która wchodzi w kanon tzw. Mitów Cthulhu. W tekście podjęta zostanie próba ustalenia, czy Nyarlathotep jest jedynie postacią literacką, czy też można uznać go za obiekt kultu religijnego na podstawie frameworku zbudowanego wokół koncepcji *invented religions*. Podstawę do tegoż namysłu stanowić będą materiały źródłowe (pisma) wytworzone w obrębie wybranych nowych ruchów religijnych, które przypisują Mitom Cthulhu specjalne, religijne znaczenie. Ponadto poddana analizie zostanie twórczość H. P. Lovecrafta (od utworów najstarszych do najmłodszych) celem przyjrzenia się sposobowi przedstawienia Nyarlathotepa: jego cech i sfer działania, które są mu przypisywane. Ostatecznie tekst postara się rozstrzygnąć, czy Nyarlathotep może zostać uznany za pewną formę trickstera, który nie jest herosem kulturowym.

Summary

Nyarlathotep – the Lovecraftian Trickster.

An attempt at a mythographic analysis

The article aims to introduce and analyze the mythographic character of Nyarlathotep created by Howard Philips Lovecraft, which falls into the canon of the so-called Cthulhu mythos. The text attempts to determine whether Nyarlathotep is only a literary character, or whether it can be considered an object of religious worship based on a framework built around the concept of “invented religions”. The basis for this reflection will be the source materials (scriptures) produced within the selected new religious movements (NRM), which attribute a special religious meaning to the Cthulhu Mythos. Moreover, the works of H. P. Lovecraft will be analyzed (from the early texts to the late ones) to look at the way Nyarlathotep is presented: how his features are described and what spheres of activity are attributed to him. Ultimately, the text will try to decide whether Nyarlathotep can be considered some form of trickster who is not a cultural hero.

Anna Spiechowicz

Powrócić do Słowa. Troska o Kościół w twórczości Jacka Kaczmarskiego

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Tytuł niniejszego artykułu może wydawać się dość nieprzystający do osoby Jacka Kaczmarskiego, łączonego zazwyczaj z walką o wolność w okresie PRL i określeniem barda „Solidarności”, które przyłgnęło do niego na długie lata. Tematyka związana z chrześcijaństwem, jak również z Kościołem Katolickim była jednak w jego wórczości żywo obecna¹ i nie funkcjonowała wyłącznie jako krytyka mająca ukazywać bezsens religii. Oczywiście nie zmienia to faktu, że swoje stanowisko wobec Kościoła w bezpośrednich wypowiedziach sam autor przedstawiał w sposób jednoznaczny, na przykład w rozmowie z Wojciechem Cejrowskim i Alicją Resich-Modlińską: „Dla mnie jakikolwiek Kościół jest rodzajem instytucji co mi się kłóci z tęsknotą do Absolutu, z doznaniem uczuć metafizycznych”². Poeta wydawał się jednak w swojej

- 1 Warto w tym miejscu wyróżnić następujące artykuły odnoszące się do tej tematyki w twórczości Kaczmarskiego: E. Sobczak, *Swoj własny wróg – mój Bóg 5 rocznica śmierci Jacka Kaczmarskiego*, „Znak” 2009, nr 4 647, B. Ochoński, *Transtekstualność w twórczości Jacka Kaczmarskiego: w kręgu wyobrażeń biblijnych* [w:] *Zostały jeszcze pieśni... Jacek Kaczmarski wobec tradycji*, red. K. Gajda, M. Traczyk, Kraków 2010; E. Frączek, *Więcej grzechów nie pamiętam, ale tego jednego nie żałuję. Problem fałszywych wyrzutów sumienia w poezji Jacka Kaczmarskiego – perspektywa filozoficzna* [w:] *Zanurzeni w historii – zanurzeni w kulturze*, red. M. Karwala, B. Serwatka, Kraków 2009; K. Czaja, *Hardy. Jacka Kaczmarskiego zmagania wybrane*, Katowice 2020. Wiele informacji na ten temat można odnaleźć też w książce K. Gajdy, *Jacek Kaczmarski w świecie tekstów* nowe wydanie (poprawione i poszerzone), Poznań 2013. Religijnej wrażliwości Kaczmarskiego i kwestiom wiary obecnym w jego twórczości poświęciłam również kilka własnych szkiców, dostępnych na [on-line:] <https://jagiellonian.academia.edu/AnnaSpiechowiczWeso%C5%82owska> [05.09.2022].
- 2 W. Cejrowski, A. Resich-Modlińska, *Piękny i bestia* z udziałem Jacka Kaczmarskiego [program telewizyjny], RTL 7, wyemitowano w 1999 roku, [on-line:] <https://www.youtube.com/watch?v=E-AtMhCta9pw&t> [10.04.2022]. Choć Jacek Kaczmarski był pochodzenia żydowskiego (jego matka Anna Trojanowska-Kaczmarska była Żydówką ocaloną z Holocaustu, niechętnie jednak podejmowała ten temat), jego stanowisko religijne nie wydaje się mieć szczególnego związku z judaizmem. Jeśli można mówić o otwarciu autora na jakąś religię, byłoby to raczej chrześcijaństwo.

twórczości niejako troszczyć o kształt wspólnoty wiernych oraz przede wszystkim głoszone przezeń prawdy, a nawet poczuwać się do pewnej zbiorowej odpowiedzialności. Dobitnie sprzeciwiał się wtedy, kiedy świadectwo Chrystusa było fałszowane przez niektórych hierarchów kościelnych. Krwawe wojny, zabijanie za wiarę, deprecjonowanie ludzi innych wyznań, wiara służąca osiągnięciu własnych korzyści były czymś, na co poeta nie mógł przystać. Tego rodzaju treści pojawiły się w twórczości Kaczmareckiego głównie w latach dziewięćdziesiątych, co nie jest w tym przypadku bez znaczenia – czasy przejściowe obfitowały w wiele zmian, w tym również w przemiany na szczeblu kościelnym. Po roku 1989 nastąpiła zmiana w postrzeganiu Kościoła Katolickiego. Wcześniej stanowił on moralną instancję świata wolności, był ostoją upominającą się o prawa człowieka, utożsamiano go z takimi ludźmi jak m. in. ksiądz Jerzy Popiełuszko. W latach dziewięćdziesiątych można natomiast mówić o pewnym upolitycznieniu się Kościoła w Polsce. Wtedy, kiedy nie trzeba było już walczyć, obserwowano wiele niepokojących działań duchownych, wobec których także i poeta nie pozostawał obojętny. Niniejsza postawa rezonuje z uwagami Leszka Kołakowskiego, którego myślą niejednokrotnie inspirował się Kaczmarecki:

Niechrześcijanie nie tylko mają prawo z niepokojem zastanawiać się nad formą chrześcijaństwa i jego losem, ale z oczywistych powodów powinni to czynić. Chrześcijaństwo należy do naszego wspólnego duchowego dziedzictwa i być całkiem niechrześcijaninem oznaczałoby wyłączyć się z tej kultury. [...] Świat potrzebuje chrześcijaństwa nie tylko w znaczeniu subiektywnym, ale i dlatego, że bardzo ważne zadania nie mogą być bez jego udziału podjęte, a samo chrześcijaństwo musi nieść odpowiedzialność za świat, do którego formowania przyczyniało się przez stulecia³.

Autor *Wędrowki z cieniem* zdawał się dostrzegać często ogromną przepaść między nauką płynącą z Ewangelii, a tym, co w latach dziewięćdziesiątych można było usłyszeć z ambon. Swoje zatroskanie wyrażał w wielu utworach, zaś pierwszym analizowanym przeze mnie w tym temacie tekstem będzie *Marcin Luter*, zawarty w programie *Wojna postu z karnawalem*, w którym znajduje się także wiele piosenek podejmujących podobne kwestie (m. in. *Antylitania na czasy przejściowe*, *Wojna postu z karnawalem*, *Syn marnotrawny*, *Koniec wojny trzydziestoletniej*, *Siedem grzechów głównych*, *Rozmowa*, *Kantyczka z lotu ptaka* czy wiersz wskazywany przez Kaczmareckiego najczęściej, kiedy pytano go o jego stosunek do Boga – *Rublow*). Był to pierwszy program zagrany przez pieśniarza w wolnej Polsce, nawiązujący kompozycyjnie do metody twórczej Pietera Bruegla poprzez skupienie się na poszczególnych osobach i zdarzeniach, z których każda wypowiada własne kwestie⁴. Motyw

3 L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony* [w:] idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006, s. 214.

4 Por. K. Gajda, *Jacek Kaczmarecki w świecie tekstów...*, op. cit., s. 143.

przewodni stanowiło dzieło malarza o tym samym tytule, dotyczące „przełomu, przechodzenia jednego świata w drugi, przenikania się starego i nowego porządku”⁵. Niniejszy program poeta zapowiadał następująco:

Na program *Wojna postu z karnawalem* składają się piosenki, w których próbujemy przypatrzeć się, co robią ludzie, jak się zachowują, jak się mogą zachowywać, a jak się zachowują w sytuacjach przejściowych, w dniach pokryzysowych, czy w dniach kryzysowych, co robią z wolnością, jakie podejmują wybory, kiedy mają tych wyborów bardzo dużo a wydaje im się, że nie mają żadnego. [...] uważamy, iż dojscie do Europy czy powrót do Europy [...] musi oznaczać powrót do historii Europy, która jest pełna dramatów, tragedii, zbrodni, wojen religijnych i ekonomicznych, których byliśmy kiedyś częścią i będziemy częścią⁶.

Nie jest możliwe omówienie w tak krótkim szkicu wszystkich tekstów, jakie składają się na wymieniony program, dlatego też pozwolę sobie na dokonanie pewnego subiektywnego wyboru, który najdobitniej ukazuje w moim przekonaniu na wskazywane w artykule kwestie. Pierwszy analizowany w niniejszym szkicu utwór – *Marcin Luter* został napisany w 1991 roku – w dziele tym widać szczególną niezgodę na sprzeniewierzenie Chrystusowej nauki. W wierszu można zaobserwować zamiłowanie poety do regularnej formy. Kaczmarek stylizuje swój tekst na monolog Marcina Lutra, o czym świadczą: wypowiedź podmiotu lirycznego w pierwszej osobie liczby pojedynczej, podniosły ton, wykrzyknienia, archaizmy, a także nawiązania na poziomie brzmieniowym do języka niemieckiego, poprzez nagromadzenie twardych spółgłosek, w szczególności „r” i „rz”: „stromym urwisku”, „przepaście i szczyty”, „bezmiar winy i kary surowość”, „w szorstkim języku”, „reformator, herezyk, polityk” [wzk, 473]⁷ i tym podobne. W omawianym tekście autor posługuje się liryką roli – jego bohaterem i zarazem podmiotem lirycznym jest Marcin Luter. Ale utwór ten nie służy jedynie apologii niemieckiego zakonnika, lecz stanowi również uniwersalną (czyli także współczesną pisarzowi) alegorię nieprawidłowości, do jakich dochodziło w Kościele⁸. W tym sensie można powiedzieć, że zamazuje się wierszu wyraźna granica między liryką roli i maski.

5 Ibidem.

6 J. Kaczmarek, *Wojna postu z karnawalem – zapowiedź koncertowa* [on-line:] https://pl.wikipedia.org/wiki/Wojna_postu_z_karnawalem, [28.06.2022].

7 Wszystkie cytowania utworów Jacka Kaczmareka pochodzą z: idem, *Antologia poezji*, red. K. Nowak, Warszawa 2012. Kaczmarek większość swoich wierszy łączył w programy, to jest zamkniętą całość, powiązaną pewną myślą przewodnią. W *Antologii...* znajdują się też rozdziały, które zostały skompletowane w poszczególne cykle przez redaktorów, bez udziału autora. W niniejszej pracy będę cytować utwory Kaczmareka, według chronologicznego porządku ustalonego przez redaktorów *Antologii*. W tym celu posłużę się następującymi skrótami: R – *Raj*, wzk – *Wojna postu z karnawalem*, S – *Sarmatia*, V2 – *Varia 1982–2002*. Cyfra po skrócie oznacza numer strony.

8 Por. P. Wiroński, *Wbrew, pomimo i dlatego. Analiza twórczości Jacka Kaczmareka*, Kraków 2011, s. 251.

Podobnie jak w przypadku utworu pod tytułem *Epitafum dla Księdza Jerzego*, istotna jest sama postać duchownego. Kaczmarek bardzo często na patronów dzieł, w których obnażał fałsz funkcjonowania świata, wybierał buntowników, osoby odrzucone, niepokorne, a jednocześnie charyzmatyczne i walczące o prawdę. Także i w tym wierszu staje po stronie Lutra, który sprzeciwiając się obłudzie Kościoła katolickiego w XVI wieku, został uznany za heretyka, choć zależało mu przede wszystkim na tym, aby Kościół powrócił do istoty chrześcijaństwa opartej na Ewangeli i Jezusie Chrystusie. W omawianym dziele artysta wskazuje na nadużycia, jakich dopuszczał się wówczas Kościół Katolicki. Wiązały się one głównie ze skłonnością do przepychu i dążeniem do bogactwa (praktyki te były niestety obecne także w latach dziewięćdziesiątych). Dochód ze sprzedaży odpustów miał być przeznaczony w połowie na budowę Bazyliki św. Piotra w Rzymie⁹.

Charakterystyczne dla utworu są intertekstualne nawiązania. Stwierdzenie: „Na początku jest słowo” [wzk, 473] odnosi się niewątpliwie do fragmentu z *Ewangelii św. Jana*. Biorąc pod uwagę kontekst dzieła – sprzeciw Marcina Lutra i zapoczątkowanie przez niego nowej drogi chrześcijaństwa, owo Słowo, wyróżniane zresztą wielokrotnie przez poetę, można byłoby łączyć również z czterema zasadami luternizmu, mianowicie: „sola Fide” („jedynie wiara”), „sola Scriptura” („jedynie Pismo”), „sola gratia” („jedynie łaska”), „solus Christus” („jedynie Chrystus”)¹⁰. Powrót do Słowa sprawił, że przypomniano sobie istotę wiary, a zatem „ożyły po wiekach dawne cuda”. „Tragiczny Abraham”, który jest dla duchownego bliźnim, odsyła z kolei do rozpaczliwej sytuacji, w jakiej znalazł się ojciec Izaaka. W podobnie tragicznym położeniu był Marcin Luter – musiał walczyć z bliskimi sobie ludźmi, poświęcił on niejako religię katolicką w imię wyższego dobra. *Marcin Luter* został zbudowany na antytezach – opozycji chciwych duchownych i uciskanych oraz oszukiwanych wiernych, bowiem: „Papież w zbroi/ w ubóstwie tkwi tłuszcza,/ Z której groszy katedry się wznosi” [wzk, 473], co poeta porównuje do Babilonu, czyli symbolu zła, zepsucia, rozpusty¹¹. Miasta, które popadło w ruinę, gdyż według Biblii sam Bóg, widząc dziejące się w nim nieprawości, zesłał na nie nieszczęście. Wcześniej pojawia się także motyw Sodomy. Być może to nawiązanie nie tylko do biblijnych miast i opisów ich zniszczeń, ale również do traktatu Lutra *O wolności chrześcijańskiej*, w którym pisał:

To prawda, że wystąpiłem przeciwko stolicy rzymskiej, którą nazywają dworem rzymskim. Ale ty sam i każdy człowiek na ziemi musi o nim wyznać, że jest gorszym od Sodomy i Gomory

9 Por. ks. M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec reformacji*, Bielsko-Biała 1995, s. 45.

10 *Ewangelicyzm* [on-line:] https://www.luteranie.pl/o_kosciele/informacje_o_kosciele/ewangelicyzm.html [20.04.2022].

11 Ibidem.

lub Babilonu [...]. Kościół rzymski, który niegdyś był najświętszym, stał się w naszych czasach jaskinią zbójców i królestwem grzechu¹².

Marcin Luter przeciwstawia się wszechobecnej nieuczciwości w Kościele i sam staje naprzeciw całej hierarchii duchownych. Zostaje uznany za heretyka, co pokazuje kościelną hipokryzję tamtych czasów. Wydaje się, że Kaczmarski dość dobrze znał historię niemieckiego mnicha, a także reformacji¹³. W utworze pojawia się również nawiązanie do spalenia przez duchownego bulli papieskiej, nakazującej mu odwołanie swoich poglądów, co doprowadziło w późniejszym czasie do wypowiedzenia posłuszeństwa papieżowi¹⁴. Kaczmarski przywołał też legendarne przybicie *95 tez* do drzwi kościoła w Wittenberdze¹⁵.

Dalsza część utworu, podobnie jak poprzednia, obfituje w nawiązania historyczne i religijne. Interesujący jest następujący dobór słów: „Słowa palą, więc pali się słowa”. Stanowią one odniesienie do powszechnej wówczas praktyki palenia pism, w tym dzieł Lutra, które zarządził cesarz Karol V 10 marca 1521 roku¹⁶. W zastosowanej przez poetę grze słów można dostrzec próbę odebrania Lutrowi głosu i skazania go na zapomnienie, gdyż „nikt o treści popiołów nie pyta”¹⁷. Gorliwości augustiańskiego mnicha zdaje się nie zniweczyć nawet ogień, a wersy: „Ale moja ze Stwórcą rozmowa/ Jak Syn Jego – do drzewa przybita!” można interpretować jako przekonanie Lutra o prawdziwości oraz słuszności wygłaszanych przez siebie sądów. Wszystkie tezy, które ogłosił, wynikały z wnikliwej lektury Pisma Świętego i głębokiej religijności¹⁸. Luter na nakaz odwołania swojej nauki miał odpowiedzieć:

12 M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, 1520 [cyt. za:] ks. M. Uglorz, *Marcin Luter...*, op. cit., s. 65.

13 Wszystkie aluzje, jakie pojawiają się w dziele Kaczmarskiego, świadczą o dość dobrym, a nie tylko powierzchownym zaznajomieniu się z postacią Marcina Lutra. Być może poeta czytał wydane w 1970 roku studium biograficzne napisane przez Johna M. Todda.

14 Por. J. M. Todd, *Marcin Luter...*, op. cit., s. 173.

15 Kwestia przybicia przez Lutra *95 tez* na drzwiach kościoła zamkowego pozostaje kwestią sporną, trudno o jednoznaczne potwierdzenie legendy. Por. *Przybite, ogłoszone czy wysłane – co się stało 31 października 1517 roku* [on-line:] <http://luter2017.pl/przybite-ogloszone-wyslano-sie-stalo-31-pazdziernika-1517-roku/> [10.04.2022].

16 Por. ks. M. Uglorz, *Marcin Luter Marcin Luter. Ojciec reformacji*, Bielsko-Biała 1995, s. 66.

17 Por. P. Wiroński, *Wbrew, pomimo i dlatego...*, op. cit., s. 254.

18 Kaczmarski przemilcza w swoim utworze kwestię niechęci Lutra do Żydów. Reformator był autorem traktatu *O Żydach i ich kłamstwach*, w którym postulował spalenie synagog, żydowskich szkół, zakazanie nauczania przez rabinów, oraz pozbawienie Żydów dóbr do momentu dokonania przez nich konwersji. Choć mówi się, że Luter był do Żydów początkowo pozytywnie nastawiony, pierwsze nieprzychylnie wzmianki na temat tego narodu pochodzą jeszcze sprzed okresu reformacji i wynikają prawdopodobnie z poglądów Kościoła katolickiego (którego zakonnik był członkiem) na ten temat. Wszystko to zostało później wykorzystane przez nazistowskich teologów do usprawiedliwienia swoich działań. Kościół protestancki obecnie krytycznie odnosi się do poglądów Lutra na temat Żydów i podejmuje starania na rzecz przepracowania trudnego dziedzictwa. Por. K. Andersz,

Ja ani papieżowi, ani soborom wierzyć nie mogę, ponieważ jest oczywiste, że jedni i drudzy mylili się i sami z sobą stawali w sprzeczności. Przeto jeśli mnie świadectwami Pisma Świętego lub jasnymi dowodami nie przezwyciężą [...] i nie wyzwolą sumienia mego, które Słowem Bożym jest związane, dlatego ja niczego odwołać nie mogę i nie chcę, ponieważ [...] nie przystoi chrześcijaninowi, aby cośkolwiek uczynił przeciwko własnemu sumieniu. Oto stoję, inaczej nie mogę, niech mi Bóg dopomoże!¹⁹

Ostatnie trzy wersy po raz kolejny świadczą o pewnym wysublimowaniu poetyckim Kaczmarskiego. Są zbudowane na paradoksie, bowiem jak ktoś kto umie czytać, ma nauczyć się czytać?²⁰. Zakończenie wyjaśnia sam autor:

W piosence *Marcin Luter* mówię nie tyle o odpowiedzialności, ile o konieczności powrotu do esencji, do słowa. Wiara pozornie nie wymaga racjonalizacji, trzeba jednak zadać sobie trud znajdowania źródeł własnej wiary i rodzących się wątpliwości. To zresztą ojciec Bocheński mówił, że akt wiary jest aktem woli²¹.

Jak zostało wspomniane na samym początku, *Marcin Luter* nie jest jedynie poetycką biografią niemieckiego duchownego. Gdyby popatrzyć szerzej na czas powstania oraz zawarte w nim treści, możliwe, że punkt odniesienia stanowiła sytuacja panująca w polskim Kościele, w latach dziewięćdziesiątych, która mogła budzić w pocie skojarzenia z wydarzeniami z XVI wieku. Realia kościelne po 1989 roku trafnie opisują słowa Jarosława Gowina:

Zagrozenia tkwią natomiast w sposobie, w jaki Kościół próbuje realizować swe przesłanie: nie zważając na reguły demokracji, uzurpuje sobie wyłączność na definiowanie dobra wspólnego [...] nie waha się przed użyciem nacisków politycznych dla wsparcia swej misji ewangelizacyjnej²².

To także wspomniane już refleksje nad powierzchownością i upraszczaniem wiary, co komentował także autor:

Teologiczna droga do Zagłady, „Chidusz” 2018, nr 1 (44) [on-line:] <https://chidusz.com/luter-antysemityzm-niemiecki-kosciol-protestancki-anders-gerdmar-antyjudaizm/> [10.04.2022]; *Marcin Luter i Żydzi – refleksja współczesnego luteranizmu* [on-line:] <http://luter2017.pl/marcin-luter-zydzi-refleksja-wspolczesnego-luteranizmu/> [10.04.2022]. Trudno stwierdzić, czy Kaczmarski pomija ten wątek celowo, gdyż nie pasowałby on do rozważań, czy po prostu z niewiedzy.

19 M. Luter [cyt. za:] ks. M. Uglorz, *Marcin Luter...*, op. cit., s. 68.

20 Powracanie do Słowa w *Marcinie Lutrze* ciekawie interpretuje K. Gajda: „Wołanie zbuntowanego reformatora Kościoła o powrót do Słowa jest w gruncie rzeczy desperackim okrzykiem człowieka tonącego w akulturowym chaosie współczesnego materializmu, dramatycznym apelem o przywrócenie mitycznego myślenia, bo tylko ono może dać poczucie pokoju i harmonii. Twórczość Kaczmarskiego ostatecznie jest bowiem wyznaniem wiary w literaturę – strażniczkę najistotniejszych wartości”. K. Gajda, *Jacek Kaczmarski...*, op. cit., s. 125.

21 G. Preder, op. cit., s. 123.

22 J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995, s. 225.

Oczywiście nie chciałbym generalizować, ale płytkość pewnych uczuć czy przemyśleń to cecha na tyle widoczna, że przysłania ludzi drążących rzeczywistość, wątpiących. Przede wszystkim ta powierzchowność, cecha dominująca. Już Brzozowski mówił, że w Polsce być może dlatego nie było wojen religijnych, że nie analizujemy niczego dogłębnie ani głęboko nie wierzymy²³.

Kaczmarski w swoich utworach nie tylko nie godzi się na obłudę w wyznawaniu wartości religijnych, ale nie może też zaakceptować okrucieństwa dokonywanego rzekomo w imię Boga. Nic nie usprawiedliwia przemocy wobec drugiego człowieka, a już na pewno nie religia. Kościół powinien, podobnie jak miało to miejsce w latach PRL-u, stać po stronie pokrzywdzonych, nie krzywdzących. Jego zadaniem winno być branie odpowiedzialności za drugiego człowieka i stosowanie się do reguły zastępczości, o której pisał Dietrich Bonhoeffer²⁴. Kaczmarski w kilku utworach ewidentnie piętnuje występowanie Kościoła przeciwko bliźniemu. W tym kontekście warto więc przytoczyć kolejny utwór pt. *Koniec wojny trzydziestoletniej*:

– Wydzieraliśmy oczy palcami – Tak jest!
 – Przegryzaliśmy gardła zębami – Tak jest!
 – Przez trzydzieści lat bez wytchnienia
 Zabijaliśmy w sobie sumienia! – Tak jest!
 [...]
 – Niemowlęta na halabardach
 Poznały, co gniew i pogarda!
 – W wypełnionych ciałami okopach
 Tak rodziła się Europa! – Tak jest!
 [...]
 Pordzewiały im szczątki pancerzy,
 Dawne rany ropieją aż miło.
 Długo w noc się klóć – kto w co wierzy
 I o co w tym wszystkim chodziło.
 – O msze, o odpusty, o świętych! – Tak jest!
 – O nadania! O sakramenty! – Tak jest!
 – O szalbierstwa i nadużycia!
 – O wieczny spór o sens życia! – Tak jest!
 [wzk, 479]

Tytuł utworu sugeruje, że jest to kolejne nawiązanie historyczne, tym razem do schyłku rozpoczętej w roku 1618 wojny trzydziestoletniej. Za jej główną przyczynę uznano bunt czeskich protestantów, którzy zdeponizowali cesarza katolickiego.

23 G. Preder, *Pożegnanie barda...*, op. cit., s. 123.

24 Niniejszą zasadę Bonhoeffer formułował następująco: „Życie jest bowiem zawsze życiem» w miejsce« innych: żyjemy »zamiast« innych, cierpimy »zamiast« innych, działamy »zamiast« innych i »dla innych«. A to znaczy, że samo życie jest odpowiedzialnością”. D. Bonhoeffer, [cyt. za:] J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996, s. 224.

Spór dość szybko objął całą Europę Środkową, głównie Święte Cesarstwo Rzymskie. Udział w konflikcie brały praktycznie wszystkie znaczące kraje kontynentu. Zasadniczym motywem wojny była niezgoda między katolikami i protestantami w Rzeszy Niemieckiej, podzielonej wyznaniowo, niemniej cały spór miał również podłoże polityczne. W jego wyniku życie straciło około osiem milionów mieszkańców Europy. Wydarzenie zapisało się na kartach historii jako niezwykle krwawe, przepełnione okrucieństwem w imię religii, zarówno z jednej, jak i drugiej strony konfliktu²⁵.

W wierszu Kaczmarskiego można zaobserwować podwójną perspektywę. Z jednej strony mówi w nim podmiot zbiorowy, czyli uczestnicy wojny. Te wypowiedzi są jednak przerywane przez bezstronny głos, kogoś kto patrzy z dystansu, komentuje całe wydarzenie i wprowadza refleksje nad bezsensowną walką. Charakterystyczne są liczne powtórzenia, anafory w każdym wersie, w którym wypowiada się podmiot zbiorowy, oraz wykrzyknienia i potwierdzenia: „Tak jest!”. Utwór pokazuje, jak w imię ideologii człowiek potrafi wyzbyć się sumienia, choć przecież sumienie powinno być w sporze religijnym czymś niezbywalnym. Zarówno protestanci jak i katolicy są zobowiązani, aby miłować swoich nieprzyjaciół oraz kierować się w życiu przykazaniem miłości – miłowania bliźniego swego jak siebie samego [Mk 12, 30-31]. *Koniec wojny trzydziestoletniej* zamykają słowa:

– Teraz, gdy stygną stosy ofiarne
Chcesz, by to wszystko poszło na marne?
– Tak jest.
[wzk, 480]

Z jednej strony końcowe „Tak jest” można odczytywać jako sygnał bezrefleksyjnego wykonywania rozkazów przez żołnierzy, nawet gdyby wszystko trzeba było obrócić w niwecz. Z drugiej jednak można odczytywać je jako ślad pewnej nadziei, uświadomienie sobie bezsensu przelewania krwi. Opisani w utworze ludzie biorący udział w sporze, sami w pewnym momencie przestali zdawać sobie sprawę, w imię czego zabijają, ważniejsza od przekonań była wojna sama w sobie („Długo w noc się kłóć – kto w co wierzy/ I o co w tym wszystkim chodziło”). Poeta porusza w tym miejscu ważny problem win, jakich dopuścić się Kościół. Leszek Kołakowski na pytanie, czy można żądać od innych odpowiedzialności za zbrodnie, których nie popełnili (m.in. za prześladowania religijne w XVII wieku) odpowiedział, że od innych nie można tego żądać, ale od siebie samych należy, gdyż jest się częścią jakiejś

25 Por. A. Leszczyński, *Zgłiszcza w sercu Europy*, „Ale historia!”, dodatek do „Gazety Wyborczej”, 9 sierpnia 2013 [on-line:] http://wyborcza.pl/alehistoria/1,121681,14412208,Zgłiszcza_w_sercu_Europy.html [30.03.2022].

zbiorowości, konkretnego narodu²⁶. Filozof nawiązuje również do odpowiedzialności religijnej:

Analogicznie jest chyba w przypadku zbiorowości religijnych. Przyczynia się to do zdrowia duchowego Kościoła, kiedy umie powiedzieć (jak umie, ku swej chwale, Kościół rzymski dzisiejszy), że żałuje i wstydi się różnych nieprawości, prześladowań i zbrodni w jego imieniu kiedyś popełnionych, a nie zadowala się powiedzeniem »to nie my, to jacyś inni ludzie«²⁷.

W roku 2000 Jan Paweł II wygłosił homilię *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*, w której przeprosił za wszystkie dokonane przez Kościół zbrodnie. Wtedy też został wydany dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, w którym ten temat jest szeroko omawiany. Kiedy Jacek Kaczmarski pisał swój wiersz, w roku 1991, niejako uprzedzał tę całą dyskusję.

Podobnym utworem traktującym o prześladowaniu w imię religii jest wiersz *Kniazia Jaremy nawrócenie* pochodzący tym razem z programu *Sarmatia* (nagrania na przełomie 1993 i 1994 roku) który według autora „odnosi się z kolei do naszych obciążeń tradycją”²⁸. Poeta wymyślił opisywany epizod, gdyż brak informacji potwierdzających historię, że przejście Jeremiego Wiśniowieckiego na katolicyzm wiązało się z tego rodzaju represjami²⁹ (choć wiele przekazów głosi, że rządził raczej w dość krwawy sposób). Charakterystyczne są następujące wersy:

Lat dwadzieścia duch w nim drzemał
 Aż go rzymski Krzyż oświecił:
 Książ Jarema, Książ Jarema
 Straszny będzie dla swych dzieci.
 [...]
 Książ noc całą leżał krzyżem:
 – Kto mnie kocha – pójdzie ze mną,
 Lub na palik go naniżę!
 [...]
 Książ Jarema, Książ Jarema
 Bogu krwawą Ruś poleci!
 [...]
 [S, 518-519]

26 Por. L. Kołakowski, *O odpowiedzialności zbiorowej* [w:] idem, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Kraków 1999, s. 55.

27 Ibidem, s. 56.

28 J. Kaczmarski, Wypowiedź dla Gazety Wyborczej z 1 kwietnia 1994 roku [on-line:] [https://pl.wikipedia.org/wiki/Sarmatia_\(album\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Sarmatia_(album)) [30.07.2022].

29 Wręcz przeciwnie, Jeremi Wiśniowiecki mimo dokonania konwersji otoczył opieką cerkiew w Wiśniowcu, w której spoczęli po śmierci jego rodzice. Por. R. Sidorski, *Jeremi Wiśniowiecki – dziecko dramatycznej epoki* [on-line:] <https://histmag.org/Jeremi-Wisniowiecki-dziecko-dramatycznej-epoki-6977> [10.04.2022].

Ponownie został zaprezentowany obraz religii dającej przyzwolenie na zabijanie, która nie zna pojęcia tolerancji. Wiara, podobnie jak w poprzednim utworze, jest ściśle związana z polityką. Przerazająco brzmią słowa, by: „za Chrystusowe blizny szły w ogień całe pokolenia”. Kaczmarek w omawianych wierszach zwraca uwagę na kilka kwestii. Pierwszą z nich jest niepokój, iż religia może stać się narzędziem do czynienia okrucieństwa, czego nie można w żaden sposób usprawiedliwić, gdyż oznacza to sprzeniewierzenie się słowom Chrystusa: „Wszystko co, uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili” [Mt 25, 40]. Istotne więc staje się wspomniane już wcześniej przez poetę powracanie do „Słowa”, by nie zapomnieć, czym tak naprawdę jest chrześcijaństwo.

Wydaje się, że niektóre utwory Jacka Kaczmareckiego, dotyczące wspólnoty wiernych, można byłoby uznać za przejaw sympatyzowania z Kościołem. To nie tylko ironia, niechęć, konwencja czy demaskacja obłudy, ale też zwyczajna troska i chęć naprawy. Choć poeta oficjalnie nie czuł się członkiem żadnego Kościoła (mówił o tym wielokrotnie w wywiadach), chrzest zaś przyjął dopiero na łożu śmierci (a okoliczności jego przyjęcia do dziś pozostają kwestią sporną³⁰), wydaje się, że posiadał wewnętrzną wrażliwość, która nie pozwalała mu przyglądać się biernie fałszowaniu nauki Chrystusowej przez niektórych duchownych.

Przejawem tej wrażliwości jest kolejny wiersz, który należałoby w tym miejscu przywołać, mianowicie *Słowo*, będący najprawdopodobniej wyrazem niezgody na to, co usłyszał, przeczytał lub znał z przekazów autor. *Słowo* nie było przez poetę wykonywane na scenie i zawiera adnotację: „Księdzu Jankowskiemu po jego kazaniu w kościele Świętej Brygidy w Gdańsku 11.6.95”. Warto więc przypomnieć kilka informacji dotyczących postaci księdza Henryka Jankowskiego, która jest dość złożona i niejednoznaczna. Duchowny ten w czasie strajku w Stoczni Gdańskiej, 17 sierpnia 1980 roku, odprawił mszę świętą dla robotników, co związało go na dobre z „Solidarnością”. Podczas stanu wojennego niósł pomoc internowanym oraz ich rodzinom, przyjaźnił się z Lechem Wałęsą. Przed 1989 rokiem jego postać stawiana była obok księdza Popiełuszki. W latach dziewięćdziesiątych nastąpiła jednak pewna zmiana. Ksiądz kontynuował działalność dobroczynną (wspierał finansowo szkoły i szpitale), niemniej opinia publiczna podawała wiele doniesień na temat skłonności duchow-

30 Było to na chwilę przed śmiercią poety, nie mógł już wtedy mówić, a zgodę na chrzest wyraził poprzez mrugnięcie. Por. K. Gajda, *To moja droga. Biografia Jacka Kaczmareckiego*, Wrocław 2009, s. 354.

nego do przepychu: drogich samochodów, wykwintnych dań i luksusu³¹. W późniejszych latach miał wykorzystywać kościelną ambonę do agitacji politycznej³².

Kaczmarek w swoim wierszu nawiązuje do kazania ks. Jankowskiego (wygłoszonego w obecności Lecha Wałęsy), którego treść szybko przedostała się do opinii publicznej. Powszechne wzburzenie wzbudziły następujące słowa księdza: „[...] symbol gwiazdy Dawida jest wpisany w symbol swastyki i sierpa i młota”³³, a także pytanie, o to, który z członków rządu oraz posłów przyznał się, czy pochodzi z Izraela, czy z Moskwy. Ksiądz Jankowski na pewien czas otrzymał zakaz głoszenia kazań, nie trwało to jednak długo. Za powyższe słowa publicznie przeprosiła Komisja Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem³⁴. Takich kazań było jednak więcej, a mowie duchownego daleko było do mowy, jaką posługiwał się ksiądz Popiełuszko, czy słów Ewangelii. Wiersz *Słowo* (tytuł rezonuje z treścią utworu *Marcin Luter*), napisany trzy dni po wspomnianym kazaniu, 14 czerwca 1995 roku brzmi następująco:

Ja – jestem z Moskwy, proszę księdza;
Ja, proszę księdza – z Izraela.
To mnie z kościoła ksiądz wypędza,
Mnie – od Kościoła ksiądz oddziela.

Mnie ksiądz obraża i poniża;
W ludzkie popioły plując słowem
Podważa sens – jedyny – KRZYŻA,
W który wciąż może wierzyć – Człowiek.

Niech księdzu Bóg, Święta Brygida
Odpuszczą winę w swej dobroci.

- 31 Postać księdza Jankowskiego powróciła również w ostatnim czasie przy okazji dyskusji na temat pedofilii w Kościele. Powstało na ten temat wiele artykułów, między innymi: S. Klauziński, *Pratut Jankowski, czyli ksiądz pedofil modelowy* [on-line:] <https://oko.press/ksiadz-jankowski-pedofil/> [10.04.2022], *Oskarża księdza Jankowskiego o pedofilię: każde dziecko wiedziało, że jak idzie, to trzeba uciekać* [on-line:] <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2019-09-15/kazde-dziecko-wiedzialo-ze-jak-ksiadz-jankowski-idzie-to-trzeba-uciekac/> [10.04.2022]. W związku z licznymi relacjami Barbary Borowieckiej, która podała informację o molestowaniu seksualnym przez księdza Jankowskiego, 17 kwietnia 2020 w Gdańsku została powołana komisja badająca sprawę gdańskiego prałata. Por. *W Gdańsku powstanie (jednak) komisja badająca sprawę ks. Jankowskiego*, „Więź” 2020 [on-line:] http://wiesz.com.pl/2020/04/20/w-gdansk-powstanie-jednak-komisja-badajaca-sprawe-ks-jankowskiego/?fbclid=IwAR0MSIXXkl35kEdoaoyjflZkLHejH4ZZNdrsiT__jMpl400XJZETua3ppa [20.04.2022].
- 32 Por. R. Pietrzak, *Ks. Henryk Jankowski – koniec legendy*, 2004 [on-line:] <https://wiadomosci.wp.pl/ks-henryk-jankowski-koniec-legendy-6037778255266945a> [30.03.2022] oraz M. Goniszewski, *Ks. Jankowski dzielił Kościół*, „Przegląd” 2004 [on-line:] <https://www.tygodnikprzeklad.pl/ks-jankowski-dzieli-kosciol/> [30.03.2022].
- 33 M. Goniszewski, *Ks. Jankowski...* op. cit.
- 34 Por. R. Pietrzak, *Ks. Henryk Jankowski...* op. cit.

Ja – Polak – Rosjanina, Żyda
 Przepraszam za to, co ksiądz głosi.
 [V2, 1019]

Wiersz został napisany dziewięciogłoskowcem w formie monologu osobistego, a określenia takie jak „Ja”, „mnie” oraz wygłaszane przez podmiot liryczny sądy sugerują pewną bliskość podmiotu mówiącego z samym Kaczmarskim. Prostota przekazu kontrastuje z głębią wyrażanych treści. Chrześcijańskość powyższego utworu niewątpliwie wysuwa się na pierwszy plan.

Nie wydaje się zasadnym twierdzić, że Kaczmarski został tak bardzo poruszony (na podstawie przywołanych do tej pory rozważań pozwolę sobie utożsamić podmiot mówiący z autorem zewnętrznym) wystąpieniem ks. Jankowskiego jedynie ze względu na swoje żydowskie pochodzenie. Stało się tak najpewniej za sprawą mowy nienawiści, jakiej używał duchowny. Widać w tym miejscu pewne przeciwstawienie – poeta, nieprzynależący do Kościoła, raczej agnostyk, jawi się jako ktoś lepiej rozumiejący istotę wiary, niż duchowny, zaangażowany wcześniej w pomoc drugiemu człowiekowi. W kazaniu księdza Jankowskiego nie ma naczelnej zasady chrześcijaństwa³⁵, o której tak pisał Jacek Kuroń:

Zasada autonomii osoby ludzkiej jest w myśli chrześcijańskiej szczególnie ugruntowana. [...] to zatem radykalne wymaganie, aby zaakceptować drugiego człowieka takiego, jakim jest. Zaakceptować bez warunków, a jeśli trzeba – to przeciw sobie. Może nawet właśnie przeciw sobie, bo przecież wolna wola jest przede wszystkim wolnością do działania, a więc i do grzechu³⁶.

Dlaczego zatem duchowny nie akceptuje kogoś ze względu na jego pochodzenie? Czy tak postępowałby Chrystus? Jest rzeczą oczywistą twierdzić, że nie. Poeta wyrażał podobne przeświadczenie. Już sam tytuł *Słowo* przywołuje wiele znaczeń. Może być słowem, które „[...] zabija tak, jak nożem”³⁷, słowem wygłoszonym z ambony, karykaturą „Słowa Bożego” lub nawiązaniem do słów z *Marcina Lutra*, aby „powracać do Słowa” – tego prawdziwego, nie zafałszowanego przez ludzkie uprzedzenia.

Wspomniana już chrześcijańskość omawianego wiersza wynika z postawy, jaką przyjmuje podmiot mówiący. „Nie rzuca kamieniem” ani nie potępia kapłana w sposób, w jaki tamten wypowiedział się o ludziach innych narodowości. Daleko mu do

35 Jacek Kaczmarski o kazaniach wypowiadał się następująco: „Kazania nie mają tu żadnego praktycznego efektu, poza doraźnym wskazaniem winnych, co – moim zdaniem – w ogóle nie mieści się w pojęciu chrześcijaństwa. Natomiast ludzi, którzy dają przykład, jest mało”. G. Preder, *Pożegnanie...*, op. cit., s. 125.

36 M. Gajka [J. Kuroń], *Chrześcijaństwo bez Boga*, „Znak” 1975 nr 250-251, s. 534.

37 C. Niemen, *Dziwny jest ten świat*, 1967 [on-line:] http://www.tekstowo.pl/piosenka,czeslaw_niemen,dziwny_jest_ten_swiat.html [30.03.2022].

zasady „oko za oko, ząb za ząb”. Wyraża raczej rozczarowanie, lecz także przebaczenie. Można powiedzieć, że poprzez postawienie się w sytuacji tych, których kapłan odrzuca, Kaczmarek pokazuje, iż obrażając kogoś ze względu na jego pochodzenie, występuje się przeciwko drugiemu człowiekowi, a zatem przeciwko Chrystusowi („Podważa sens – jedyny – KRZYŻA,/ W który wciąż może wierzyć – Człowiek”). Choć nie usprawiedliwia słów księdza Jankowskiego, nie darzy go nienawiścią. Wręcz przeciwnie, przez wiersz przemawia w pewnym sensie żal. Żal, że kapłan, który przed rokiem 1989 bronił skrzywdzonych, teraz sam krzywdzi. Interesujące jest również to, że poeta wyraża zatroskanie o Kościół, którego przedstawicielami bywały takie osoby, jak proboszcz kościoła św. Brygidy. Pieśniarz mówił o tym również na spotkaniu ze studentami UAM:

Wychodzę z założenia, które sformułował Tischner, że »nikt nie stracił wiary przez kontakt z *Kapitałem* Marksa, natomiast wielu straciło wiarę przez kontakt ze złym proboszczem«. Jedynie co można moim zdaniem, zrobić, to przykład, że można żyć inaczej³⁸.

Podobne zatrwożenie fałszywą religijnością, nienawiścią wobec drugiego człowieka i deprecjonowaniem go ze względu na wyznanie, czy narodowość wyraża *Kantyczka z lotu ptaka*, jedna z ostatnich piosenek programu *Wojna postu z karnawałem*, podsumowująca i zbierająca w całość wszystkie wcześniejsze rozważania. W utworze tym pojawiają się ironiczne sformułowania, takie jak: „patrz mój dobrotliwy Boże na swój ulubiony ludek” [wzk, 488], oznaczający Polaków. Może to być kpina z Mickiewiczowskiego mesjanizmu, usprawiedliwiającego wywyższanie się nad innymi. Pojawiają się też negatywne stereotypy narodowościowe obcych. Jak pisze Gajda:

W piosenkach: *Ballada o spalonej synagodze*, *Koniec wojny trzydziestoletniej*, *Kantyczka z lotu ptaka*, *Kniazia Jaremy nawrócenie*, *Rechot Słowackiego* czy *Piosenka zza miedzy*, Kaczmarek korzystając z licznych kulturowych źródeł obnaża taki właśnie model »służby Bożej«. Nietolerancja, agresja, nienawiść na tle religijnym (lub raczej quasi-religijnym) od wieków nękają ludzi wojnami, nie bez udziału najwyższych instytucji kościelnych³⁹.

Wspomniana nienawiść w *Kantyczce*... objawia się następująco:

– Siły grożą Ci nieczyste
Daj nam wsławić się, o Chryste!
Kalwin, Litwin nam ubliża!
Dźwigniem ciężar Krzyża!
[...] [wzk, 488]

38 Zapis spotkania Jacka Kaczmarek ze studentami UAM 26 maja 2001 [w:] K. Gajda, *Jacek Kaczmarek w świecie tekstów...*, op. cit., s. 342.

39 Ibidem, ss. 123-124.

Ale chęć wiary w imię Chrystusa szybko pierzchnie, kiedy w grę wchodzi finanse:

– Co nam hańba, gdy talary
Mają lepszy kurs od wiary!
Wymienimy na walutę
Honor i pokutę! [wzk, 489]

Tym samym poeta obnaża fałszywość nacjonalistycznie zabarwionej wiary i religijności. Utwór kończy się słowami:

Jeden naród, tyle kwestii!
Wszystkich naraz – nie wysłuchasz! –
Zadumali się Niebiescy
W imię Ojca, Syna, Ducha... [wzk, 489]

Kantyczka... została napisana w roku 1991. Podobnie jak inne wymienione utwory, traktuje o przeszłości, można ją jednak odczytywać również jako alegorię przemian, które nastąpiły w Kościele i w Polsce po roku 1989. Poeta nie kpi jedynie z fałszywej i chwiejnej religijności, ale wydaje się być wyraźnie zaniepokojony stanem duchowym Polaków.

Na koniec warto przywołać utwór prezentujący rys indywidualnego wykluczenia, który nie był szerzej interpretowany w omawianym kontekście. Mowa o wierszu *Ja*, znajdującym się jak większość tekstów o tej tematyce w programie *Wojna postu z karnawalem*, o którym sam Kaczmarek mówił, że jest to „tragiczna deklaracja bezradnej indywidualności”⁴⁰. Już końcowe wersy pierwszej strofy: „Dlatego wpełzam w dostojne zgromadzenia,/ Gdzie racją bytu jest bezkarne – my!” [wzk, 466] przywołują na myśl rytuał kościelny, który wymaga przyjęcia pewnych określonych z góry zasad i podporządkowania się hierarchii, zostają one również przeciwstawione słowom z refrenu:

A ja na złość im – nie należę.
I tak beze mnie – o mnie – gra.
Jednego nikt mi nie odbierze:
Ja jestem ja, ja, ja. [wzk, 466]

W których dochodzi do głosu trzykrotnie podkreślone stanowisko indywidualisty, okupione jednak byciem wyrzutkiem, outsiderem, kimś nieakceptowanym, poza społecznością. W tym miejscu wybrzmiewa podkreślany właściwie w całej twórczości Kaczmarek aspekt wolności, która jawi się jako wartość najwyższa, choćby

⁴⁰ *Mury runęły, bard wydorósł*, rozmowa Jacka Kaczmarek z B. Hrybacz, „Elle” 1994, nr 4 [on-line:] <https://www.kaczmarek.art.pl/tworczosc/wiersze/ja/> [30.07.2022].

przyszło płacić za nią ogromną cenę – m. in. utraty Edenu, jak w utworze *Wygnanie z Raju*: „A w zamian za to tylko posłuszeństwo/ Uległość wobec Pana więcej nic” [R, 106]. Wolna wola człowieka, samodzielność w myśleniu wydają się w dziele Kaczmarek stawiane na pierwszym miejscu. W kolejnych wersach *Ja* dochodzi do głosu bezpośredni sprzeciw wobec podążania za tłumem:

W farze na najświetlistszą włączę z ław,
 Gdzie przed ołtarzem tęcza lśni z witraży,
 By, kiedy wierni proszą - Boże zbaw! -
 Móc Mu pokazać, co z mej zrobił twarzy.
 Więc patrzą na mnie, chociaż kapłan grzmi
 Żeśmy jedynie niepoprawnym stadem,
 Bom namacalnym przecież jest przykładem,
 Że jest nieprawdą ich chóralne - my! [wzk, 467]

Określenia, takie jak „fara”, „ława”, „ołtarz”, „tęcza z witraży” nie pozostawiają wątpliwości, że poeta ma na myśli wspólnotę kościoła. W przytoczonym fragmencie dwie kwestie zasługują na uwagę. Pierwsza dotyczy buntu i sporu z Bogiem – „Móc Mu pokazać, co z mej zrobił twarzy” – tematyki charakterystycznej dla innych utworów Kaczmarek, m. in. wymienionego już *Wygnanie z Raju*, czy *Walki Jakuba z aniołem* (wskazane teksty pochodzą z programu *Raj*, a więc z początku twórczości barda, można więc zobaczyć jak wskazane tematy były dla poety istotne). Druga warta wyróżnienia kwestia to postawa wiernych, którzy nie podążają bezkrytycznie za duchownym, ale zdają się z pewną dozą fascynacji, a może nawet podziwu spoglądać na głównego bohatera utworu, co może być dowodem na ich własną tęsknotę do niezależności i samodzielnego myślenia. Potwierdzałyby to ostatnie słowa tekstu: „Że jest nieprawda ich chóralne – my!”. Przedostatnia strofa dobitnie podkreśla wykluczenie tych, którzy wymykają się z góry narzuconym schematom:

Nie jestem sam. Odmiennych nas jest w bród!
 Wciąż otorbionych wstrętem i respektem.
 Bóg dał z kalectwem pokusę nam - i głód,
 By się związać w pokręconych sekte.
 Partia Potworków! Rząd zatrutej krwi!
 Ach, cóż za ulga - unormalnić skazy!
 Nakaz szacunku, a nie gest odrazy,
 Wystarczy - ja! ja! ja! - zmienić w - my!! [wzk, 467]

Choć kalectwo w utworze funkcjonuje na dwóch płaszczyznach – dosłownej i metaforycznej, ważniejsza wydaje się ta druga postać. „Pokusa i głód” mogą oznaczać właśnie wspomniane już przywiązanie do wolności, niezależności, samodzielności w myśleniu, które niejednokrotnie wiąże się z niezgodą na przyjmowanie prostych

tłumaczeń czy bezkrytycznego posłuszeństwa, wbrew przekonaniom własnego rozumu. Podobnie wybrzmiewa to w wierszu Zbigniewa Herberta *Homilia*: „może tak należy mówić ludziom cichym ufającym/ obiecywać – deszcze łaski – światło – cud/ lecz są także tacy którzy wątpią niepokorni/ bądźmy szczerzy – to jest także boży lud”⁴¹. Z kolei wymienione pejoratywne określenia, takie jak: „Partia Potworów”, „Rząd zatrutej krwi!” zdają się odwoływać do sposobu nazywania odmienności z ambon, który ma zniechęcić innych wiernych do danej grupy i jeszcze bardziej przyczynia się do umacniania poczucia ich wykluczenia. Znowu dochodzi do głosu zwrócenie uwagi na ważną kwestię związaną z miłością bliźniego – to zasada całkowitego poszanowania autonomii drugiego człowieka powinna być w centrum naracji duchownych, nie wspomniany przez poetę „gest odrazy”, jak dzieje się to także w omawianym wyżej wierszu *Słowo* inspirowanym kazaniem ks. Jankowskiego.

Wszystkie omówione utwory jawią się jako wyraz pewnej troski Kaczmarek o Kościół i wskazują na religijną wrażliwość autora. Oczywiście nie jest tajemnicą, że życie Jacka Kaczmarek odbiegało niejednokrotnie od chrześcijańskiego wzorca, co szeroko zawarł w jego biografii Krzysztof Gajda. Troska o jakiej mowa w niniejszym artykule dotyczy omówienia utworów Kaczmarek, które podejmują ten temat i zdają się być ważnym oraz aktualnym głosem w dyskusji na temat pozycji Kościoła, a także przyświecającej mu misji. Poeta w swojej twórczości zwraca uwagę na niezwykle ważną kwestię absolutnego szacunku do drugiego człowieka, niezależnie od wyznawanych przez niego poglądów, czy narodowości, w imię Chrystusowej miłości bliźniego. Nie bez znaczenia jest także kontekst transformacji w latach 90., która objęła też Kościół, niestety nie tylko w pozytywnym znaczeniu. Kwestie wybrzmiewające w omówionych utworach (stanowiących oczywiście jedynie pewien załączek szerszego tematu zawartego w dziele Kaczmarek) są niezwykle aktualne także i dziś. Podjęte w nich problemy nie zniknęły, powracanie do Słowa wciąż powinno być głównym celem dla chrześcijan, a wymieniony już „Nakaz szacunku, a nie gest odrazy” winien znajdować się w centrum działań zarówno duchownych, jak i wiernych, co doskonale ujął przywołany Kołakowski:

Jestem po stronie tych, którzy nie chcą Kościoła rządzącego i wobec tego nieuchronnie podatnego na korupcję. Którzy nie chcą Kościoła, co chce zastraszać, grozić i przymuszać. Ale którzy chcą Kościoła, który uczy ludzi, jak pojednać się z Bogiem, jak odnosić się do bliźnich, jak pogodzić się z nieuchronnymi porażkami życiowymi, nieszczęściami i przeciwnościami życia, których każdy jest ofiarą⁴².

41 Z. Herbert, *Homilia* [w:] idem, *Wiersze zebrane*, red. R. Krynicki, Kraków 2008, ss. 600–601.

42 L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności*, „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 11 [cyt. za:] J. Gowin, op. cit., ss. 227–228.

Bibliografia

- Andersz K., *Teologiczna droga do Zagłady*, „Chidusz” 2018, nr 1 (44) [on-line:] <https://chidusz.com/luter-antysemityzm-niemiecki-kosciol-protestancki-anders-gerdmar-antyjudaizm/> [10.04.2022].
- Cejrowski W., Resich-Modlińska A., *Piękny i bestia* z udziałem Jacka Kaczmarskiego [program telewizyjny], RTL 7, wyemitowano w 1999 roku [on-line] <https://www.youtube.com/watch?v=EA1MhC1a9pw&t>; [30.03.2022].
- Duda D., „Zobaczyłam, jak leje mamę. Był to dla mnie potworny wstrząs”. *Dramatyczne słowa córki Jacka Kaczmarskiego o ojcu*, „Viva!” 2017 [on-line:] <https://viva.pl/ludzie/newsy/corka-jacka-kaczmarskiego-opowiada-o-swoim-ojcu-111440-11/> [20.04.2022].
- Ewangelicyzm*, [on-line:] https://www.luteranie.pl/o_kosciele/informacje_o_kosciele/ewangelicyzm.html [20.04.2022].
- Filek J., *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996.
- Gajda K., *Jacek Kaczmarski w świecie tekstów*, (wyd. poprawione i poszerzone), Poznań 2013.
- Gajda K., *To moja droga. Biografia Jacka Kaczmarskiego*, Wrocław 2009.
- Gajka M. [J. Kuroń], *Chrześcijananie bez Boga*, „Znak” 1975, nr 4-5.
- Goniszewski M., *Ks. Jankowski dzielił Kościół*, „Przegląd” 2004 [on-line:] <https://www.tygodnikprzeglad.pl/ks-jankowski-dzieli-kosciol/> [30.03.2022].
- Gowin J., *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995.
- Herbert Z., *Homilia* [w:] Z. Herbert, *Wiersze zebrane*, red. R. Krynicki, Kraków 2008.
- Kaczmarski J., *Antologia poezji*, Warszawa 2012.
- Klauziński S., *Prłat Jankowski, czyli ksiądz pedofil modelowy* [on-line:] <https://oko.press/ksiadz-jankowski-pedofil/> [10.04.2022].
- Kołąkowski L., *Czy diabeł może być zbawiony* [w:] L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006.
- Kołąkowski L., *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Kraków 1999
- Kołąkowski L., *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Seria druga, Kraków 2000.
- Ks. Uglorz M., *Marcin Luter. Ojciec reformacji*, Bielsko-Biała 1995.
- Leszczyński A., *Zgłiszczka w sercu Europy*, „Ale historia!”, dodatek do „Gazety Wyborczej”, 9 sierpnia 2013 [on-line:] http://wyborcza.pl/alehistoria/1,121681,14412208,Zgłiszczka_w_sercu_Europy.html [30.03.2022].
- Marcin Luter i Żydzi – refleksja współczesnego luteranizmu* [on-line:] <http://luter2017.pl/marcin-luter-zydzi-refleksja-wspolczesnego-luteranizmu/> [10.04.2022].
- Oskarża księdza Jankowskiego o pedofilię: każde dziecko wiedziało, że jak idzie, to trzeba uciekać* [on-line:] <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2019-09-15/kazde-dziecko-wiedzialo-ze-jak-ksiadz-jankowski-idzie-to-trzeba-uciekac/> [10.04.2022].

- Pietrzak R., *Ks. Henryk Jankowski – koniec legendy*, 2004 [on-line:] <https://wiadomosci.wp.pl/ks-henryk-jankowski-koniec-legendy-603777825266945a> [30.03.2022].
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. III popr., Poznań-Warszawa, 1982.
- Preder G., *Pożegnanie barda*, Koszalin 1995.
- Przybite, ogłoszone czy wysłane – co się stało 31 października 1517 roku* [on-line:] <http://luter2017.pl/przybite-ogloszone-wyslane-sie-stalo-31-pazdziernika-1517-roku/> [10.04.2022].
- Sidorski R., *Jeremi Wiśniowiecki – dziecko dramatycznej epoki* [on-line:] <https://histmag.org/Jeremi-Wisniowiecki-dziecko-dramatycznej-epoki-6977> [10.04.2022].
- Todd J.M., *Marcin Luter. Studium biograficzne*, przeł. T. Szafrąński, Warszawa 1970.
- W Gdańsku powstanie (jednak) komisja badająca sprawę ks. Jankowskiego, „Więź” 2020* [on-line:] http://wiesz.com.pl/2020/04/20/w-gdansk-powstanie-jednak-komisja-badajaca-sprawe-ks-jankowskiego/?fbclid=IwAR0MS1XXk135KED0a0YjflzKLHej-H4ZZNdrsiT__jMPl400XJZETua3ppA [20.04.2022].
- Wiroński P., *Wbrew, pomimo i dlatego. Analiza twórczości Jacka Kaczmarskiego*, Kraków 2011.

Streszczenie

Autorka rekonstruuje w szkicu tło historyczno-społeczne przemian, jakie nastąpiły w Polsce w latach dziewięćdziesiątych i zwraca uwagę na wynikające z nich przeobrażenia w Kościele katolickim, a także odpowiedzi na te zmiany w twórczości Jacka Kaczmarskiego. Przesłanie płynące z utworów pieśniarza proponuje jako odczytanie w kategoriach troski za wspólne dziedzictwo. W rozważaniach zostaje przywołana również historia reformacji, a jako użyteczne dla wywodu przytoczone są rozpoznania na temat chrześcijaństwa m. in, autorów: Leszka Kołakowskiego czy Jacka Kuronia.

Summary

To Return to the Word. Concern for the Church in the Works of Jacek Kaczmarski

The article reconstructs the historical and social background of the changes that took place in Poland in the 1990s and draws attention to the resulting transformations in the Catholic Church, as well as the responses to these changes in the works of Jacek Kaczmarski. The message from the songs is explained in the text as a concern for the common heritage. The history of the Reformation is also reconstructed, and the recognitions of Christianity by authors such as Leszek Kołakowski and Jacek Kuroń, among others, are cited as useful to the argument.

MASKA

magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy

Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy „Maska” (numer ISSN: 1898-5947) to czasopismo naukowe powstałe przy Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ, które zrzesza studentów oraz doktorantów szeroko rozumianych nauk kulturowych i społecznych, m.in. antropologii, socjologii, filozofii i orientalistyki.

„Maska” ukazuje się co trzy miesiące w formie papierowej oraz elektronicznej. Artykuły przyjmowane do czasopisma muszą być powiązane z tematem numeru (podanym każdorazowo z kilkumiesięcznym wyprzedzeniem) i opatrzone recenzją pracownika naukowego ze stopniem co najmniej doktora. O zamieszczeniu artykułów w czasopiśmie zawsze decyduje redakcja na podstawie niezależnych recenzji.

Wszystkie teksty i materiały ilustracyjne (jeśli nie podano inaczej) udostępniane są w trybie otwartym z zachowaniem praw autorskich w użyciu niekomercyjnym.

Zachęcamy do nadsyłania artykułów do kolejnych numerów „Maski”. Szczegóły dotyczące naboru znajdują się na stronie internetowej.

strona internetowa: www.maska.psc.uj.edu.pl

e-mail: redakcja.maska@gmail.com

Wydawca:



KATEDRA
PORÓWNAWCZYCH
STUDIÓW
CYWILIZACJI
UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

Publikacja finansowana przez:



RADA KÓŁ NAUKOWYCH
UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO