

LUDWIK STOMMA

MIT ALKMENY *

Szereg skomplikowanych intryg i rozgrywek między bogami olimpijskimi poprzedziło — jak zgodnie podają Hezjod, Homer, Apollodoros, Teokryt, Pindar, Diodor i Tzetzes — narodziny Heraklesa, nieślubnego syna Zeusa i przedstawicielki rodzaju ludzkiego Alkmeny (żony Amfitriona). Sprawa była delikatna już choćby ze względu na co najmniej dwuznaczną sytuację Hery — prawowitej małżonki Zeusa, wymagała więc dużej subtelności i taktu. Zeus jednak zbyt subtelnością nigdy nie grzeszył. Gdy więc zbliżał się czas rozwiązania Alkmeny zaczął się głośno przechwalać przyszłym ojcostwem, aż zaprzysiągł, iż księżę, który urodzi się w rodzie Perseusza przed zapadnięciem zmroku, będzie wielkim królem. Na to tylko czekała Hera.

„Nie zwlekając ruszyła do Myken i przyspieszyła bóle porodowe Nikippe, żony króla Stenelosa. Potem pośpiesznie udała się do Teb, zasiadła przed drzwiami Alkmeny krzyżując nogi, szaty zawiązując w węzły i splatając palce, przez co opóźniła narodziny Heraklesa do chwili, gdy Eurysteus, dziecko siedmiomiesięczne, leżał już w kołysce”¹. „Inni natomiast opowiadają², że z polecenia Hery porodowi przeszkadzała Ejlejtija, a wierna służąca Alkmeny, żółtowłosa Galantis lub Galen, wyszła z izby porodowej i podała nieprawdziwą wiadomość o urodzeniu się dziecka Alkmeny. Zaskoczona Ejlejtija zerwała się wówczas, rozłożyła dłonie, wyprostowała nogi i wtedy to przyszedł na świat Herakles”³.

Tak, czy inaczej narodziny Heraklesa zostały wystarczająco opóźnione, by stracił on pierwszeństwo na rzecz urodzonego rzeczywiście przed zapadnięciem nocy Eurysteusa, dla którego musiał też później wykonywać swoje sławetne prace. Magia zazdrosnej Hery okazała się skuteczna. Przeanalizujmy ją więc dokładniej.

* Materiały bibliograficzne tu użyte weryfikowane były w dość szerokim zakresie w trakcie badań terenowych na terenie województw: białostockiego, chełmskiego, nowosądeckiego, przemyskiego, siedleckiego, suwalskiego i zamojskiego. Zebrane materiały pozwoliły na skonstatowanie żywego do dziś istnienia większości form magii Alkmeny w Polsce.

¹ R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 411.

² Pausaniasz, Owidiusz, Elian i Antoninus Líberalis.

³ Graves, *op. cit.*, s. 412.

Mamy w cytowanym micie do czynienia z akcjami dwojakimi: 1) w celu uniemożliwienia (zatrzymania) porodu — zaplecenie węzłów, splecenie palców, skrzyżowanie nóg; 2) w celu spowodowania (otwarcia) porodu — rozplecenie palców i rozprostowanie nóg.

Akcje te są ewidentnie tożsame z zabiegami magicznymi stosowanymi podczas narodzin dziecka na ziemiach polskich. I tak dla spowodowania, lub przyspieszenia porodu rozkłada się tu ręce⁴, rozplata palce⁵, otwiera drzwi⁶, okna⁷, skrzynie⁸, szuflady⁹, posyłając nawet gońców do kapłana, by otworzył puszkę z komunikantami¹⁰ lub — na terenach prawosławnych — carskie wrota¹¹ i wznosząc modły do Boga o odemknięcie choć na krótką chwilę nieba i piekła¹². Rozplata się wszelkie możliwe węzły¹³, wybija dziury w ścianach i dachu¹⁴, zdejmuje się z palców położnicy pierścienie i obrączki¹⁵, rozpuszcza jej włosy¹⁶, wywraca i niszczy okoliczne płoty¹⁷. Przez cały okres narodzin obowiązuje też zakaz przedzenia i szycia¹⁸. Gdyby ktoś natomiast chciał złośliwie poród wstrzymać, dokonywać winien czynności odwrotnych w stosunku do wyliczonych, przy czym najczęściej spotykanymi w takim wypadku działaniami są właśnie zastosowane przez Herę splatanie palców, zakładanie nogi na nogę¹⁹ oraz robienie węzłów na ubraniu²⁰ czy (u Żydów polskich) zamykanie szufład²¹.

⁴ W. Łęgowski, *Zwyczaje i obyczaje. Stypy pogrzebowe, obrzędy ślubne, chrzciny i inne zabawy ludowe, głównie pod względem na higienę*, „Wędrowiec”, 1899 z. 2, s. 487; J. Talko-Hryniewicz, *Zarysy lecnictwa ludowego na Rusi Południowej*, Kraków 1893, s. 77.

⁵ J. G. Frazer, *Złota Gałąź*, Warszawa 1965, s. 217; Talko-Hryniewicz, *op. cit.*, s. 77-78.

⁶ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1967, t. II, cz. 1 s. 292.

⁷ J. S. Bystron, *Słowiańskie obrzędy rodzinne*, Kraków 1916, s. 20.

⁸ Moszyński, *op. cit.*, t. II, cz. 1, s. 292-293; Bystron, *op. cit.*, s. 20, 27.

⁹ Bystron, *op. cit.*, s. 20, 28.

¹⁰ *Tamże*, s. 20.

¹¹ S. Poniatowski, *Obrzędy rodzinne*, „Wiedza o Polsce”, t. 3, cz. *Etnografia Polski*, Warszawa 1932, s. 328; Bystron, *op. cit.*, s. 20; Talko-Hryniewicz, *op. cit.*, s. 73.

¹² Talko-Hryniewicz, *op. cit.*, s. 76.

¹³ J. Świętek, *Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię*, Kraków 1893, s. 599; Bystron, *op. cit.*, s. 20; Frazer, *op. cit.*, s. 216; Moszyński, *op. cit.*, t. II, cz. 1, 292.

¹⁴ D. Łepkij, *Dejaki werowania pro detynu*, „Zorja”, t. VII: 1886, s. 269.

¹⁵ Bystron, *op. cit.*, s. 20.

¹⁶ Moszyński, *op. cit.*, t. II, cz. 1, s. 291.

¹⁷ N. Z., *Z Opatowa*, „Gazeta Radomska”, 1888 nr 57, s. 3.

¹⁸ Bystron, *op. cit.*, s. 15, 35.

¹⁹ L. Marcewicz, *O zabobonach i gustach przy narodzeniu dziecka*, Kraków 1876, s. 29; Frazer, *op. cit.*, s. 217.

²⁰ K. Wójcicki, *Klechdy, starożytne podania i powieści ludu Polski i Rusi*, Warszawa 1972, s. 220-221; Marcewicz, *op. cit.*, s. 30; A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921, s. 112; S. Ciszewski, *Zeńska twarz*, Kraków 1927, s. 20-24.

²¹ Marcewicz, *op. cit.*, s. 28.

Cel podejmowania wyszczególnionych działań, które (jak i formy od nich pochodne) nazywać będziemy w dalszym ciągu artykułu magią Alkmeny²² jest na tyle wyraźny, że pozwala na łatwą, jednostkową interpretację biologizującą, polegającą na skojarzeniu rozwiązująco-otwierających działań magicznych z fizjologicznym procesem porodu²³. Sytuacja komplikuje się jednak, gdy zauważymy, że magia Alkmeny towarzyszy również powszechnie²⁴ innym obrzędom cyklu rodzinnego, co przy umownym oznaczeniu akcji otwierania, rozplatania, zakazów przędzenia i szycia, robienia dziur, zdejmowania obrączek i pierścieni etc. — jako akcji (+), odwrotnych zaś — jako (-), przedstawia się tabelarycznie następująco:

Działania z szeregu magii Alkmeny	Akcje (+)	Akcje (-)
W celu spowodowania (otwarcia) porodu	106	—
W celu zatrzymania porodu	—	12
Przed chrztem i wywodem	3	—
Po chrzcie i wywodzie	—	2
Przed ślubem ²⁵	59	—
Po ślubie ²⁶	1 ²⁷	109
W celu uniemożliwienia ślubu ²⁸	1 ²⁹	18
W celu przyspieszenia śmierci (skrócenia agonii)	37	—
W celu uniemożliwienia śmierci	—	47
Po śmierci	20	24
Razem	227 ³⁰	212 ³¹

²² Symboliczna nazwa zjawiska (a nie „magia węzłów”, np. — jak niektóre działania tego szeregu nazywa Witort) konieczna jest dla podkreślenia: 1) że do tego samego szeregu zjawisk zaliczane będą działania z punktu widzenia formy bardzo zróżnicowane, 2) że formy te mieć mogą w innych kontekstach rytualnych zupełnie inne znaczenie, a więc np. nie każdy węzeł jest elementem magii Alkmeny, tak jak i nie zawsze magia Alkmeny związana jest z zawiązywaniem i rozwiązywaniem węzłów.

²³ Skojarzenie w XIX-wiecznej literaturze etnograficznej powszechne. *Vide* też Talko-Hryncewicz, *op. cit.*, s. 75.

²⁴ Wszelkie dane cyfrowe dotyczą próbki reprezentatywnej 50 wybranych pozycji bibliograficznych. Ważny jest więc nie walor bezwzględny danych, ale proporcje między nimi.

²⁵ Typowym przykładem przedślubnej magii Alkmeny (+) jest ceremoniał rozplecin. *Vide* L. Stomma, *Analiza strukturalna słowiańskich obrzędów weselnych*, (maszynopis w dyspozycji Katedry Etnografii UW), Warszawa 1973, s. 7-12.

²⁶ Typowa akcja — ceremoniał oczepin. Stomma, *op. cit.*, s. 23-29.

²⁷ Przypadki pojedyncze, nie potwierdzone porównawczo, uznaję — zgodnie z zaleceniami Lévi-Straussa — za zaburzenia i wyłączam je z rozważań.

²⁸ Klasycznym przykładem jest tu spotykane na terenie całej Polski „zawiazywanie potencji” pana młodego, w celu uniemożliwienia mu konsumpcji związku. B. Baranowski, *Życie codzienne wsi między Wartą a Pilicą w XIX wieku*, Warszawa 1969, s. 100; Frazer, *op. cit.*, s. 217-218; Talko-Hryncewicz, *op. cit.*, s. 203.

²⁹ *Vide* przypis 27.

³⁰ Prócz wymienionych do względnie pospolitych form należy również: rozpętywanie koni, niszczenie progów, zdejmowanie pokrywek z garnków etc.

³¹ Wymienić dodatkowo należy: okręcanie łóżka łańcuchem lub powrozem, ryglowanie drzwi, metaforyczne zamykanie świata (?) poruszonym w powietrzu kłuczem etc.

Jeżeli wyeliminujemy teraz chwilowo z rozważań praktyki złośliwe („czarowne” — jak je nazywa W. Abraham w odróżnieniu od zwykłych działań magicznych) oraz mające na celu przeciwdziałanie naturalnemu, zgodnemu zresztą z cyklem obrzędowym, porządkowi rzeczy (jak uniemożliwianie śmierci w ogóle), uzyskamy konsekwentny łańcuch następstw:

Akcje magii Alkmeny (+) . narodziny . akcje magii Alkmeny (-) ... (+) . wywód i chrzest . (-) ... (+) . ślub . (-) ... (+) . śmierć . (+) i (-).

Każdy³² z obrzędów rodzinnych poprzedzony więc zostaje magią Alkmeny szeregu dodatniego, sfinalizowany zaś także — szeregu ujemnego. W analogii do łatwo czytelnych praktyk narodzinowych powiedzieć by się chciało, iż obrzędy rodzinne zostają na początku swym spowodowane (otwarte), na zakończenie zaś uniemożliwione (zamknięte). Sens takich działań uchwycić możemy dopiero przy przyjęciu Van Gennepa teorii obrzędów przejścia³³. Życie ludzkie składa się otóż, podług jego interpretacji pojmowania czasu w kulturach ludowych, z łańcucha następstw stanów (*l'état*). By zmienić stan *x* (np. kawalerski) — co staje się za pośrednictwem obrzędu — na stan *y* (np. małżeński), trzeba najpierw wyjść (co wiąże się z całą procedurą magiczno-rytualną) z początkowego stanu *x*, następnie poddać się zespołowi obrzędowemu okresu przejścia³⁴, by wreszcie zostać magicznie zamkniętym w nowym stanie *y*. W tej sytuacji magia Alkmeny, odnosząc się nie do obrzędu jako osobnego obiektu, ale do poddanych jego operacjom ludzi, miałaby na celu (+) otwarcie, spowodowanie wyjścia ze stanu początkowego, zaś (-) w nowym stanie zatrzymania. Interpretacja taka, zgodnie z trzecim Lévi-Straussa warunkiem budowy modelu, zdaje sprawę ze wszystkich obserwowanych faktów (patrz powyższa tabela).

Teoria Van Gennepa obejmuje jednak nie tylko obrzędowość cyklu rodzinnego, lecz również — w całej pełni — dorocznego. Przyjmując oparte na jej zrębach wyjaśnienie stosowania magii Alkmeny winniśmy więc konsekwentnie zwrócić z kolei uwagę na obrzędy przejścia cyklu dorocznego³⁵ i towarzyszące im (czy raczej stanowiące w kulturze ludowej ich zasadniczy trzon) praktyki magiczne. Magia Alkmeny występuje tu w tych

³² Celowo pominięty tu zostaje problem dwojakości akcji pośmiertnych, gdyż trudno określić, które z nich stanowią element ceremoniału pogrzebowego, a które wybiegając w przyszłość ułatwić mają powrót (powtórne narodzenie) zmarłego, łączą się więc raczej z narodzinami.

³³ A. Van G e n n e p, *Rites de passage*, Paris 1909, s. 14-18, 271-279.

³⁴ Sam okres przejścia znajduje się poza oboma stanami rozdzielanymi, łącząc jednocześnie elementy ich obu. Daje się więc opisać zdaniem $A = (x + y)$ i $(-x + -y)$. Uwaga: formuła ta nie ma charakteru zdania logicznego.

³⁵ Należy podkreślić, iż do obrzędów przejścia zaliczamy te tylko, które rozgraniczają zróżnicowane kategorie czasowe. Nie każde więc święto doroczne jest obrzędem przejścia.

samych co w cyklu rodzinnym formach³⁶, ale w innym ich statystycznym nasileniu. I tak, o ile w cyklu rodzinnym najczęściej występowały czynności zamykania i otwierania drzwi, okien, szuflad, splatania palców, tworzenia węzłów oraz przepasywania lub rozczesywania włosów, tu na plan pierwszy wysuwa się zakaz (lub alternatywnie — nakaz) przędzenia i szycia³⁷, otaczania łańcuchami stołów i innych obiektów, zawiązywania nożyc³⁸, obwiązywania i obchodzenia³⁹ ludzi, zwierząt, roślin, obiektów gospodarczych czy sakralnych, wybijania i zatykania dziur *etc.* Najwyraźniejsze przejawy magii Alkmeny odnajdujemy przy następujących świętach:

Święto (obrzęd przejścia ⁴⁰)	Akcje (+)	Akcje (-)
Św. Dymitr 11 XI ⁴¹	6	6
Św. Łucja 13 XII	27	10
Wigilia Bożego Narodzenia 24 XII	28	59
Sylwester (Nowy Rok 31 XII) 1 I	3	9
Matka Boska Gromniczna 2 II	11	—
Zapusty	14	4
Zwiastowanie NMP 25 III	4	2
Wielkanoc	30	39
Św. Jerzy 23 IV ⁴²	8	7
Zielone Świątki	4	1
Św. Wit 15 VI	2	1
Wigilia św. Jana Chrzciciela 23 VI	7	14
Św. św. Piotr i Paweł (Petropaweł) 29 VI	5	5
Przemienienie Pańskie 5 VIII	8	15
Św. Michał (?) ok. 24—29 IX ⁴³	3	2
Razem	160	174

³⁶ Chodzi tu o ogólną tendencję, istnieje bowiem pewien niewielki zbiór form magii Alkmeny specyficznych dla poszczególnych cykli obrzędowych.

³⁷ Występuje (akcje +) przy wszystkich objętych tabelą świętach. *Vide m. in:* R. Tomicki, *Wierzenia i obrzędy związane ze śmiercią w tradycji społeczności wiejskich*, (maszynopis w dyspozycji Katedry Etnografii UW), Warszawa 1972, s. 84-85, 129-130; W. Kosiński, *Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji Zachodniej*, Kraków 1903, s. 62, 63, 66, 78, 84; W. Klinger, *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*, Kraków 1931 s. 77; Baranowski, *op. cit.*, s. 80; Świętek, *op. cit.*, s. 558; Bystroń, *op. cit.*, s. 15.

³⁸ Jest to piękny przykład potęgowania magii przez zamknięcie obiektu, który z natury ma właściwości przeciwne. W. Szuchiewicz, *Huculszczyzna*, Lwów 1904, t. III, s. 248, a także s. 12, 14, 18, 221, 224, 226, 243, 246, 248-250, 268, 294.

³⁹ Moszyński, *op. cit.*, t. II, cz. 1, s. 318-324.

⁴⁰ Podkreślić należy, że wszystkie wyliczone w tabeli obrzędy przejścia mają bardzo wyraźny charakter solarny. Nie uwzględniono natomiast obrzędów przejścia cyklu gospodarczego.

⁴¹ Święto obchodzone przede wszystkim na terenach zamieszkałych przez ludność prawosławną.

⁴² Jak wyżej.

⁴³ Stosowanie magii Alkmeny jest tu dość wyraźnie związane z jesiennym zrównaniem dnia z nocą, połączenie zaś jej ze świętem św. Michała jest przypuszczalnie dość późne (XIX wiek?).

I na tym jednak nie koniec. Van Gennepowskie pojęcie „stanu” (pomożemy że on sam nie poprowadził swego rozumowania w tym kierunku) nie da się ograniczyć li tylko do sfery obrzędowości. Wszelkie definicyjne warunki „stanu”⁴⁴ spełniają wszakże również i takie sytuacje życiowe, jak choroba i alternatywnie stan bycia zdrowym, stan pomyślności i klęska żywiołowa etc. Rzeczywiście — im też towarzyszą typowe przejawy magii Alkmeny. I tak spotykamy się z nią (akcje +) wśród działań mających na celu zakończenie choroby (wyjście ze stanu bycia chorym) — 42 przypadki, mających ułatwić wzrost zboża — 21 przypadków, umożliwić wzniesienie domu, mostu, przeprowadzenie drogi — 17 przypadków. Z kolei magia Alkmeny (–) występuje przy profilaktycznych praktykach przeciwchorobowych (zatrzymanie w stanie bycia zdrowym) — 44, złośliwych czarach uniemożliwiających choremu wyzdrowienie (zatrzymanie choroby) — 26. Stosuje się ją (–) także dla zatrzymania domu, rodziny czy dobytku w stanie bezpieczeństwa lub dostatku — 82, zabezpieczenia się od kontaktu z demonami i duchami — 54 przypadki⁴⁵ etc. Ten ostatni przykład, któremu przeciwstawia się magia Alkmeny (+) stosowana dla sprowadzenia demonów — 20 przypadków⁴⁶ lub nawiązania kontaktu z Bogiem — 26 przypadków⁴⁷, jest dla nas szczególnie interesujący. Jakaż zmiana stanu następuje tu bowiem?

W wypadku relacji Bóg : człowiek sprawa wydaje się, przy odwołaniu się do podstaw kosmogonii ludowej Słowian, względnie nieskomplikowana. Bóg i człowiek pozostają wszakże na innych płaszczyznach kosmicznych wyraźnie od siebie oddzielonych. Bez względu na obfitość koncepcji i prób uściślonego sformułowania tej oddzielności⁴⁸ możemy śmiało stwierdzić, iż jest ona wystarczająco ostro w kulturze ludowej zarysowana, by uznać odrębność stanu Boga (stanu, w którym znajduje się Bóg) i stanu ziemskiego (w którym znajduje się człowiek). Że zaś — o czym była już mowa — pierwszym warunkiem jakiegokolwiek zmiany stanu jest wyjście ze stanu początkowego *x*, więc nie dziwnego, że próbom zbliżenia się człowieka do istoty boskiej towarzyszyć musi magia Alkmeny (+). Odniesienie tego rozumowania również do relacji ludzie : istoty demoniczne natrafia jednak na duże trudności. Wszyscy badacze polskiej demonologii ludowej⁴⁹ zgodni są bowiem co do tego, iż demony słowiańskie nie

⁴⁴ Van Gennep, *op. cit.*, s. 271-279.

⁴⁵ Świętek, *op. cit.*, s. 539-540; Tomicki, *op. cit.*, s. 82-84.

⁴⁶ K. Koranyi, *Czary i gusła przed sądami kościelnymi*, „Lud”, t. XXVI, z. 2, s. 11, 17.

⁴⁷ M. in. M. Eliade, *Sacrum — mit — historia*, Warszawa 1970, s. 89.

⁴⁸ F. Gajczyk, *Teodulja*, Kraków 1900, s. 112-132.

⁴⁹ Ł. Gołębiowski, *Lud polski, jego zwyczaje i zabobony*, Warszawa 1830, s. 150, 170-171; R. Lilienthalowa, *Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości*, Kraków 1919, s. 26; Baranowski, *op. cit.*, s. 106; Klinger, *op. cit.*, s. 58; Kosiński, *op. cit.*, s. 11; Moszyński, *op. cit.*, t. II, cz. 1, *passim*; Tomicki, *op. cit.*, s. 77-81, 83, 88-90, 100-102.

stanowią (jak tego chciał Lelewel) istot samoistnych, będąc jedynie wcieleniami pośmiertnymi ludzi pewnych specyficznych kategorii, co mogłoby oczywiście sugerować zatarcie różnic między ich stanem z , a stanem v odpowiadającym poszczególnym fazom cyklu rodzinnego⁵⁰. Taka sytuacja rzutowałaby z kolei negatywnie na możliwość i celowość stosowania magii Alkmeny. Aby wyjaśnić tę niejasność, konieczne wydaje się ustalenie owych „demonogennych” kategorii ludzkich. Kto mianowicie staje się po śmierci demonem? Odpowiedzi na tak postawione pytanie udziela nam poniższa tabela⁵¹:

Nr	Kategoria „demonogenna”	Ilość przypadków
1	Martwe płody	30
2	Porońcy	47
3	Niechrzczeni	79
4	Zaręczeni, zmarli przed ślubem	12
5	Zaręczeni, zmarli podczas własnego ślubu	35
6	Samobójcy	33
7	Wisielcy	29
8	Utopieni	82
9	Zmarli inną nienaturalną i gwałtowną śmiercią	35
	Razem	392

Wyliczone tu kategorie szczegółowe zawęzić można bez najmniejszego ryzyka nieprawomocności logicznej, do trzech szerszych:

1. Tych co złamali zasadę następstwa stanów (poz. 1 i 2 w tabeli).
2. Tych co dokonali zmiany stanu bez dopełnienia obowiązującego (magia Alkmeny!) w takiej sytuacji rytuału przejścia (poz. 3, 6-9)
3. Tych, którzy umarli w stanie przejścia (poz. 1, 2, 4, 5).

I znów trzy te kategorie streszczają się w jednej — najogólniejszej: — tych, którzy wyszli (w sensie biologicznym) i nie wyszli (w sensie magiczno-rytualnym) ze stanu x oraz weszli (sens biologiczny) i nie weszli (sens magiczno-rytualny) do stanu y ⁵². Demonami zostają więc po śmierci ci, którzy (obojętnie — świadomie czy nie) wyłamali się z łańcucha następstw stanów, sytuując się poza którymkolwiek z jego stałych ogniw (albo — z innego punktu widzenia w paru ogniwach naraz), czyli w permanentnym stanie przejścia. Tłumaczy to częściowo fakt, na który na tym już etapie zwrócić należy szczególną uwagę, iż formuły⁵³: opisująca okres przejścia (*temps de passage*) i charakteryzująca stan „demonogenny” (stan

⁵⁰ Np. fazy cyklu rodzinnego między śmiercią, a powtórny narodzeniem.

⁵¹ W tabeli uwzględniono tylko 91,22% ogólnego zbioru (*vide* przypis 24) przypadków, ze względu na to, że pozostałe 8,78% rozproszone jest aż na 17 kategorii i ma wyraźnie charakter zaburzeń.

⁵² Zgodnie z przyjętą uprzednio nomenklaturą opisujemy więc zjawisko również jako $A = (x + y)$ i $(-x + -y)$.

⁵³ $A = (x + y)$ i $(-x + -y)$.

ludzi, którzy przekształcić się mają w istoty demoniczne), wykazują całkowitą identyczność.

Zostawmy na chwilę to zagadnienie, wracając do kwestii form (rozumianych całkowicie opisowo-mechanicznie) magii Alkmeny. Podzielić je można na dwa typowe rodzaje:

A. Związane z czynnościami otwierania i zamykania, a więc: otwieranie i zamykanie drzwi, okien, skrzyń, szuflad, puszek z komunikantami, carskich wrót, niszczenie dachów, ścian, płotów, wybijanie i zatykanie dziur *etc.*

B. Związane z czynnościami zawiązywania i rozwiązywania, a więc: różne praktyki z węzłami, fragmentami sieci rybackiej, opasywaniem, obwijaniem czy obwiązywaniem ludzi, zwierząt, roślin i przedmiotów, otaczanie sznurami i łańcuchami stołu, czoła — wieńcem, palców — obrączkami, czepienie, nakazy i zakazy szycia, przedzenia itp.

Podział ten, całkowicie nieprawomocny, oparty na subiektywnych i nieprecyzyjnych przesłankach, nie ma żadnego oczywiście istotnego znaczenia i dokonany został po to wyłącznie, by ułatwić uzmysłowienie, że do każdego z wyodrębnionych roboczo rodzajów A i B dorzucić można cały szereg podobnych form działania, stosowanych w tym samym celu i czasie, a więc semantycznie identycznych z wyliczonymi. Jedną z nich jest posiadające względnie bogatą bibliografię etnograficzną⁵⁴ tworzenie tak zwanego koła magicznego⁵⁵.

Pisze K. Moszyński: „Funkcję magicznego zamykania pełnią: pas, przewiązka, łańcuch, koło magiczne, pierścień, wieniec *etc.* [...] Więc np. gdy Poleszuck podróżujący w zielonoświątecznym tygodniu na wozie po swych puszczech usłyszy dziwne odgłosy zapowiadające bliskość rusałek⁵⁶, kreśli dokoła wozu toporem koło na tyle obszerne, by demon nie mógł go przez nie dosięgnąć ręką. Identycznie zachowują się w podobnym wypadku kobiety poleskie, przechodzące lasem czy pracujące na głuchych, zatraconych wśród borów niwach; tylko zamiast toporem kreślą nożem koło na ziemi. [...] Przykłady dobrałem szczególnie jaskrawe i typowe; mniej pięknych można by przytoczyć więcej”⁵⁷.

Dodajmy od razu, że jako analogiczne do tworzenia koła magicznego wylicza też Moszyński słusznie zwyczaj oborywania wsi i pól lub zawiązywania ich w „metaforycznym węźle”⁵⁸. Koło magiczne w takiej formie, w jakiej stosuje je poleski wieśniak, wydaje się jednak przykładem najprostszy, a więc i najbardziej przydatnym do wstępnej analizy.

Na czym polega istota działania w tej formie magii Alkmeny? Otóż zamykając (symbolicznie opasując) pewną przestrzeń, zatrzymuje ją Po-

⁵⁴ M. in. T. Seweryn, *Ikonografia etnograficzna*, „Lud”, t. XXXIX, s. 340; R. Gansiniec, *Pas magiczny*, Kraków 1934.

⁵⁵ Występuje ono nie tylko w kulturze ludowej, ale także dawnej magii „profesjonalnej” (F. Ribadeau-Dumas, *Histoire de la magie*, Paris 1965 s. 80-156).

⁵⁶ Wyjaśnienie demonicznego charakteru rusałek — Tomicki, *op. cit.*, s. 81.

⁵⁷ Moszyński, *op. cit.*, t. II, cz. 1, s. 319, 322.

⁵⁸ *Tamże*, s. 323.

leszuk w początkowym (aktualnym) stanie x . W momencie rysowania koła stan ten panuje po obu stronach okręgu. W chwili jednak, gdy sytuacja na zewnątrz ulegnie zmianie (np. atak istot demonicznych), nowy — zaistniały tam stan nie będzie mógł objąć zamkniętej⁵⁹ magicznie przestrzeni, a więc i zaszkodzić znajdującym się w niej obiektom. Oczywiście zmazanie okręgu lub jego części wywoła natychmiast skutek diametralnie różny — taki, jak sygnalizowane już wcześniej zniszczenie płoty, progu czy utworzenie dziury w ścianie albo dachu. We wszystkich tych przypadkach mamy bowiem do czynienia ze zjawiskami identycznymi nie tylko na płaszczyźnie semantycznej (magia Alkmeny), ale również instrumentalnej. Tak, jak koło magiczne ogranicza dowolną — zależną od zapotrzebowania stosującego magię — przestrzeń q , tak ściany, próg, dach czy okna są elementami ograniczającymi przestrzeń wewnętrzną domu (szerzej — każdego budynku). Przedstawicielami tej samej kategorii będą też konsekwentnie: zamykające przestrzeń obejścia i pól miedze czy płoty, granice wsi, mury cmentarne, pobraża wód, a także drogi⁶⁰ i ich rozstaje. Wszystkie one rozgraniczają bowiem przestrzeń, a co za tym idzie — w odpowiednich warunkach⁶¹ — również stany, wszystkie więc stanowić mogą podmiot magii Alkmeny. Czymże są jednak same? Do jakiej kategorii przypisać należy przestrzeń samej miedzy, granicy wsi, progu? Zarówno księgi teoretyków magii⁶², jak i wierzenia ludowe⁶³, a nawet rozliczne formuły prawne⁶⁴ dotyczące granic dają tu odpowiedź jednoznaczna. Granice są eksterytorialne, tj. obiekty tej kategorii należą do obu rozdzielanych szeregów transformacji (tu stanów x i y) i jednocześnie nie należą do żadnego z nich. Opisać dadzą się więc jedynie przez owe heglowskie, a nieprawidłowe z punktu widzenia logiki formalnej zdanie:

$$A = (x \vdash y) \text{ i } (-x \vdash -y)$$

Zdanie to okazywało się nam już przedtem dwukrotnie niezbędne — dla określenia istoty (specyficzności w stosunku do stanów „normalnych”) okresów przejścia w cyklach dorocznym i rodzinnym, a także dla scharakteryzowania istot demonicznych („demonogennych”). Jest to zbieżność o zasadniczym znaczeniu. Jeżeli bowiem dotychczasowe rozumowanie jest prawidłowe i istota trzech omawianych tu, a pozostających na pozornie

⁵⁹ K. Baschwitz, *Czarownice, dzieje procesów o czary*, Warszawa 1971, s. 15, 17, 21.

⁶⁰ Z braku miejsca nie przytaczam tu materiału dowodowego, uprawomocniającego dołączenie kategorii dróg — będzie mu poświęcony odrębny artykuł.

⁶¹ Niektórzy etnografowie, jak np. Moszyński, przyjmują implicite, że ze względu na zróżnicowane wartościowanie w kulturze ludowej poszczególnych fragmentów przestrzeni, granice wsi, miedze, płoty, próg etc. zawsze rozdzielają stany.

⁶² Wspominają o tym Theophrastus Bombastus zwany Paracelsusem, oraz Johannes Trithemius.

⁶³ Moszyński, *op. cit.*, t. II, cz. 1, s. 202, 322; Świętek, *op. cit.*, s. 459.

⁶⁴ T. Lętocha, *Granice i spory terytorialne w Afryce*, Warszawa 1973, s. 19-26.

dość odległych płaszczyznach, zjawisk jest w rzeczy samej identyczna, to muszą one wykazywać wyraźny związek, do wymienności i potęgowania przez siebie włącznie. Rozpatrzmy zagadnienie na poziomie związków binarnych. Teoretycznie możliwa jest relacja opisanych zdaniem $A = (x + y)$ i $(-x + -y)$ kategorii w trzech parach:

- a — istoty demoniczne („demonogenne”): granice przestrzenne (progi, miedze, płoty, drogi *etc.*)
 b — istoty demoniczne („demonogenne”): okresy przejścia (tak w cyklu rodzinnym, dorocznym, jak i dobowym — 24-godzinnym ⁶⁵)
 c — granice przestrzenne: okresy przejścia.

Każdej z tych relacji (a, b, c) odpowiadają poszczególne z poniższych tabel:

Relacja a	Granice miedze wsi	płoty	progi	drogi	brzezi wód	inne mające cech A ⁶⁶	
Miejsce pochówku istot „demonogennych”	80	19	18	66	62	30	3
Miejsce pojawiania się istot demonicznych	65	55	11	21	26	30	7
Miejsce nawiązywania kontaktów z diabłem	6	2	7	5	26	7	19
Miejsce sabatów czarownic ⁶⁷	5	4	—	1	10	3	47
Razem	156	80	36	93	124	70	76

Relacja b	okresy prz. w cyklu dorocz.	inne nie w cyklu dorocz. A ⁶⁸	istoty w stanie prz.	istoty nie w stanie A	okresy 12	przejścia 24	cyklu wschód	dobowego zachód	razem w cyklu dobowym w okr. prz.
Okresy pojawiania się demonów	146	7	—	—	59	79	38	33	209
Okresy możliwości nawiązywania kontaktu z demonami ⁶⁹	20	1	26	4	3	13	5	7	28
Razem	166	8	26	4	62	92	43	40	237

⁶⁵ Okresami przejścia w cyklu dobowym są: północ (godz. 24), południe (godz. 12) oraz wschód i zachód słońca.

⁶⁶ Tu oczywiście w sensie — pod płotem, pod progiem.

⁶⁷ Oczywiście czarownice jako istoty żywe nie należą do kategorii demonów.

⁶⁸ $A = (x + y)$ i $(-x + -y)$.

⁶⁹ Rozdzielenie tych kategorii ma tylko ilustracyjny charakter.

Relacja c (1)		w okresach przejścia cyklu dorocznego	w innych porach cyklu dr.	w okresach przejścia cyklu dobowego	w innych porach dnia, nocy
Działania o charakterze rytualnym, na granicach wsi, miedzach, dro- gach <i>etc.</i>	N	126,	4	180	14
	%	96,9	3,1	92,7	7,4

Relacja c (2)	kobiety w ciąży	młodzi w okr. ślubu	kondukt ze zmarł.	inne — nie zw. z o. prz.
Zakaz przebywania na granicach lub przekraczania ich	80	43	33	7

Jak widać istnienie korelacji znajduje we wszystkich trzech wypadkach bardzo wyraźne potwierdzenie liczbowe. I tak relacja a⁷⁰ osiąga w przypadku miejsc pochówków istot „demonogennych” aż 98,90% współzależności, a dane te są niewiele niższe w wypadku relacji b (odpowiednio 96,40% i 92,50%) i relacji c. Potwierdzałyby to wyraźnie prawomocność dotychczasowego rozumowania, nie stanowiąc jednak jej ostatecznego dowodu, którym może być dopiero stwierdzenie relatywnej przynajmniej tożsamości analizowanych kategorii.

Zacznijmy od tego, że każda z nich ma zdolność potęgowania się przez „nasilenie cech”. Tak więc złośliwszym (czy raczej mocniejszym) demonem (Y) będzie utopiony niechrzczeniec niż zwykły topielec albo niechrzczeniec zmarły śmiercią naturalną; pan młody, który się powiesił w trakcie ceremonii ślubnych, niż zwykły wisielec *etc.* Podobnie w wypadku granic przestrzennych (Z) — większą frekwencją demonów cieszą się rozstaje czy skrzyżowania dróg niż zwykły prosty trakt, ziele rosnące pod ogrodzeniem zwiększa swoją moc leczniczą, jeśli jest to akurat miejsce zejścia się dwóch albo więcej płotów itd. Jeszcze jaskrawiej objawia się rzecz w przypadku czasów (okresów) przejścia (V). Kwiat paproci zakwita jedynie o północy początkującej święto św. Jana Chrzciciela, tojad nabiera właściwości aphrodisiacalnych każdego południa, ale pewność jego skuteczności uzyskać można dopiero w południe Zielonych Świąt i (suszy) św. Łucji. I te przykłady można by mnożyć, aczkolwiek podkreślić należy od razu, iż takie jednostkowe (jednokategoryjne) potęgowanie jest w kulturze ludowej Słowian stosunkowo mało pospolite. Ludowe przepisy magiczne częściej bowiem łączą w sobie (nie ograniczając się zresztą do nich) elementy wszystkich kategorii „alkmenicznych”⁷¹. „Statystycz-

⁷⁰ Chodzi tu o kwestię pochówków i miejsc pojawiania się, gdyż pozostałe objęte zostały tabelą jedynie w celach porównawczych.

⁷¹ „Wszystkich” w sensie „wszystkich wyliczonych w artykule”, gdyż istnieją inne jeszcze zakresy występowania magii Alkmenv.

na”⁷² ludowa, paramedyczna „recepta” brzmi: „Weź nić ze sznura wisielca, dodaj doń a_1 , a_2 , a_3 , i ziele a_4 zerwane na skrzyżowaniu miedz w południe dnia św. Jerzego...” opiera się więc między innymi na wymiennym, potęgowaniu „alkmenianów”, ergo opisYWalna jest wzorem:

$$f = Y^n \cdot Z^n \cdot V^n \cdot a_1 \cdot a_2 \cdot \dots \cdot a_n$$

który to wzór potwierdza ostatecznie (potęgować się wzajemnie mogą tylko kategorie tożsame) prawomocność naszych dotychczasowych rozważań, a co za tym idzie — prowokuje do ich chwilowego zakończenia.

C h w i l o w e g o — to słowo chciałbym podkreślić szczególnie mocno. Zaprezentowany tu szkic nie tylko bowiem nie jest zamkniętą całością, ale wręcz — bez kontynuacji traci (pomijam kwestię wyjaśniania zagadnień szczegółowych) rację bytu. Dokonane uporządkowanie pewnych zaniedbywanych lub wulgaryzowanych przez teoretyków magii i obrzędowości słowiańskiej i wykazanie ich ścisłego, integralnego związku może być wszak punktem wyjścia do prawidłowszych badań nad całym szeregiem aspektów kultury duchowej ludu polskiego. W tym względzie za najważniejsze przesłanie niniejszej pracy uważałbym zaś:

Uznanie niemożliwości rozłącznego badania zagadnień związanych z rozumieniem przestrzeni i czasu w kulturze ludowej. Jej struktury rozwijają się bowiem w trzech równorzędnych wymiarach — czasowym, przestrzennym i teognozyjno-kosmicznym⁷³, jeśli można tak określić oś ziemia (człowiek) — niebo (Bóg), ze wszystkimi jej kosmozoficznymi aspektami. Pominięcie którejkolwiek z tych płaszczyzn nie tylko zubaża, ale — co więcej — znakomicie zafałszowuje obraz wytworów ludowej kultury duchowej, robiąc z niego płaską i jałową karykaturę.

Uniwersytet Warszawski
Katedra Etnografii
ul. Nowy Świat 69
00-046 Warszawa

⁷² Poddano analizie 200 takich formuł. Z wyjątkiem 4 przypadków, a więc 98%, potwierdziły one relacjonowane tu obserwacje.

⁷³ N. Mastret nazywa ten wymiar po prostu kosmicznym, co wydaje się jednak zbyt wąsko zawężać jego sens.