AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE

Wydział Filozoficzny

Renata Iwicka

Przenikanie się świata ludzi i demonów w wierzeniach japońskich do czasów nowożytnych

Rozprawa doktorska napisana
w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji
pod kierunkiem prof. dr hab. Marty Kudelskiej

pisanie rozprawy zostało zakończone:
podpis promotora/-ów)

Kraków 2014

Spis treści

Wstęp 1

Rozdział 1: Specyfika epoki Heian 14

1.1. Społeczeństwo 17

1.2. Religia 21

1.3. On'yōdō 25

1.4. Piśmiennictwo w okresie Heian 28

1.5. Zarys sztuki epoki Heian 33

Rodział 2: Typologia istot nadprzyrodzonych 37

2.1. Koncepcje zaświatów 37

2.2. Istoty świata pozaludzkiego 47

2.3. Demony 49

2.4. Kult goryō 62

2.5. Duchy 69

2.6. Zjawy 78

2.7. Zwierzęta 85

2.8. Tsuchigumo 88

2.9. Istoty magii taoistycznej (shikigami) 91

Rozdział 3: Czas i miejsce występowania istot nadprzyrodzonych 94

3. 1. Czas 96

3.2. Przestrzeń 111

Rozdział 4: Sposoby radzenia sobie ze światem pozazmysłowym 129

4.1. Walka lub unikanie miejsc przeklętych 131

4.2. Zaklęcia, magia buddyjska i taoistyczna 134

4.3. Tabu 167

4.4. Słynne historie o bohaterach walczących z demonami 174

Rozdział 5: Demony w epokach późniejszych. Zmiana czy trwanie paradygmatu? 186

5.1. Od potwora do cierpiącego yōkai 187

5.2. Demon w teatrze 189

5.3. Shutendōji 198

5.4. Kappa 200

5.5. Tengu 203

5.6. Nawiązania w kulturze późniejszej do klasycznej demonologii 205

5.7. Pandemonium współczesne 215
Podsumowanie 230
Bibliografia 233

Podziękowania

Niniejsza rozprawa nie powstałaby gdyby nie zainteresowanie wielu osób. Przede wszystkim głęboki ukłon kieruję w stronę mojej pani promotor, prof. dr hab. Marty Kudelskiej, która w każdej chwili była gotowa służyć pomocą i wskazówkami, a której cenne merytoryczne uwagi przyczyniły się do wzbogacenia pracy i poszerzenia jej perspektyw. Na ręce prof. dr hab. Beaty Szymańskiej składam najserdeczniejsze podziękowania za wszystkie poprawki, wszystkie najdrobniejsze i szczegółowe uwagi, sugestie oraz ukrócenie zapędów literackich, jakie czasami ta praca niebezpiecznie wykazywała. Następnie chciałabym podziękować mgr Agnieszce Heuchert z Zakładu Japonistyki i Sinologii, która zawsze służyła radą i pomocą przy wyszukiwaniu źródeł bibliograficznych.

Serdeczne podziękowania kieruję również w stronę moich Rodziców, którzy dopingowali mnie w zmaganiach z tworzywem kulturowym Japonii i bezwarunkowo wspierali, oraz mojej Siostry, która cierpliwie czytała kolejne wersje rozprawy, a której uwagi okazały się nieocenionym wkładem w obecny kształt pracy.

Również chciałabym podziękować wszystkim Przyjaciołom, zwłaszcza Magdzie oraz Brigitte, które pilnowały terminów oraz zmuszały mnie do jeszcze większego wysiłku w trakcie pisania pracy.

Wszystkim osobom zaangażowanym w powstanie niniejszej pracy składam serdeczne, z głębi serca płynące podziękowania.

Wstęp

Na jednej z konferencji, w której uczestniczyłam, wywiązała się dyskusja, podczas której padło pytanie „po co zajmować się czymś, co nie istnieje?". To frapujące, jak się okazało w trakcie żywiołowej debaty, pytanie okazało się w ogóle nieprzydatne w toku moich badań nad demonologią japońską. Spekulacje na temat fundamentalnego problemu, jakim jest status ontologiczny istot nadprzyrodzonych, nie są przedmiotem zainteresowania tej pracy. Najistotniejszym w niej zagadnieniem jest interakcja świata demonów i ludzi w klasycznej kulturze japońskiej, a więc niejako *implicite* należy założyć, że badamy to, co istnieje choćby tylko na płaszczyźnie wyobrażeń i szeroko rozumianego życia duchowego [1]. Praca niniejsza nie zajmuje się zatem „czy", ale „jak".

Klasyczna[2] demonologia odkrywa przed każdym, kto chce się nią zająć, rozległe terytoria kultury [3]. Człowiek pierwotny był „człowiekiem lęku", obawiającym się wszystkiego, co go otaczało począwszy od własnego ciała, po środowisko, w którym żył. Bał się chorób, błyskawic, powodzi, śmierci, dzikich zwierząt, innych plemion i ciemności. Wszystkie te lęki zaczął postrzegać jako byty, którym nadawano imiona ze względu na fakt, że łatwiej zapanować nad czymś znając jego nazwę. Jednocześnie należy podkreślić, że owe lęki i wierzenia nie są tylko i wyłącznie domeną „przeszłości", trudno bowiem wierzenia i wyobrażenia dotyczące istot demonicznych zamknąć w przegródce z napisem „dawno dawno temu". Lęk jest bezczasowy, podobnie jak jego

[1] Czym jest istnienie to problem filozoficzny, który nie znalazł jeszcze – i raczej nigdy nie znajdzie – jednego rozwiązania. Na potrzeby niniejszej pracy posługuję się pojęciem „istnienie" w sensie „faktu bycia", w znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Martin Heidegger.

[2] W toku pracy wymiennie z nazwą „okres Heian" będzie używane „okres klasyczny", dlatego też klasyczna demonologia to taka, która dotyczy wyobrażeń przed początkiem średniowiecza japońskiego (od XIII wieku). Okres nowożytny to z kolei określenie epoki Edo (Melanowicz M., *Literatura japońska od VII do XIX wieku*, [t.1], Od VI do połowy XIX wieku, Warszawa 1994, s. 20).

[3] Jako kulturę rozumiem „rzeczywistość myślową albo ideacyjną", składającą się z elementów, które umożliwiają funkcjonowanie społeczeństwa. Za: Burszta W.J. *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje,* Zysk i S-ka, Poznań, 1998, s. 48.

generatory – noc, przyszłość, śmierć. Wierzenia z przeszłości są obecne i we współczesnych aspektach kultury. Mogą wprawdzie występować w zmienionej, zniekształconej lub zmodyfikowanej wersji, jednak występują nadal i dynamika zmian demonologii światowych, nie tylko japońskiej, świadczy o tym, że mimo postępu nauki i odkryć technicznych umysł ludzki wciąż próbuje sobie tłumaczyć świat na nowo, odwołując się do tej sfery przeżyć, wobec kórych nauka pozostaje bezsilna.

Dorobek zagranicznych badaczy, a zwłaszcza wkład Noriko T. Reider w badaniach nad demonologią japońską, jest imponujący[4]. Tym bardziej zastanawia niemal całkowity brak tej problematyki wśród zainteresowań polskich badaczy dziejów kultury i religii, a także wśród japonistów-filologów. Pewnym problemem badaczy spoza kręgu japonistycznego może być oczywiście bariera językowa. Na rynku japońskim co roku ukazuje się całkiem pokaźna ilość książek o tematyce demonologicznej [5], zarówno w formie popularnonaukowej, jak i poważnych rozpraw pisanych z punktu widzenia religioznawstwa, etnologii, psychologii, sztuki. Cały czas powstają nowe powieści czerpiące z tradycji rodzimej, komiksy, filmy, gry, a jednak podobnego zainteresowania nie widać wśród osób zajmujących się kulturą i historią Japonii w Polsce. Więcej uwagi poświęca się epokom późniejszym, a także zagadnieniom politycznym, literackim, społecznym i okołokulturowym[6], choć znowu, w większości są to tłumaczenia. Osiągnięcia japonistyki na

[4] Reider N.T., *Japanese Demon Lore*, Utah State University Press, 2010, Reider N.T., *Shuten Dōji,* [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 64, No. 2, 2005, Reider N.T., *Tsuchigumo sōshi: The Emergence of a Shape-Shifting Killer Female Spider*, [w:] Asian Ethnology, Vol. 72, No. 1, 2013, Reider N.T., *Tsukumogamiki 付喪神記 (The Record of Tool Specters*), [w:] Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 36, No. 2, 2009, – suplement.

[5] Do najważniejszych z nich zaliczyć można większość pozycji autorstwa Kazuhiko Komatsu jak: Komatsu K., *Zagadka zwojów 'hyakki yagyō'*「百鬼夜行絵巻の謎」Shūeisha, Tokio, 2008. Komatsu K., *Tajemnicze zapiski o japońskich 'yōkai'*「日本妖怪異聞録」Kōdansha, Tokio, 2007. Takahira N ,. *'Oni'*「鬼」Shinkigensha, Tokio, 1999. Takahashi K., *'Oni'*「鬼」, Kōdansha, Tokio, 2002, Abe M., *Japońskie 'yōkai', które wyskoczyły z mroku przeszłości. Czy 'oni, 'tengu', 'kappa', lis istnieją?,*「にっぽん妖怪の謎―古代の闇に跳梁した鬼・天狗・河童・狐たちは生きている!?」, Bestsellers (Wani Bunko), 1992, Saitō H., *Bogowie 'on'yōdō',*「陰陽道の神々」, Bukkyō University Press, Kioto, 2012, Naitō M., *Odkrywanie japońskiego „innego świata",*『日本「異界」発見』, JTB Publishing, Tokio, 1998.

[6] Jak chociażby: *Kojiki, czyli księga dawnych wydarzeń,* tłum. Kotański W., PIW, Warszawa, 1986, Kubiak Ho-Chi B., *Tragizm w japońskim teatrze lalkowym bunraku*, WUW, Warszawa, 2011. Olszewski K., *Ki no*

polu przybliżania epoki klasycznej mają się nieco lepiej, choć w dalszym ciągu pozostawiają obszerne pole do dalszej eksploatacji – wystarczy powiedzieć, że *Genji monogatari*, powieść stanowiąca jeden z fundamentów literatury japońskiej nie została na język polski przetłumaczona inaczej, jak tylko we fragmentach. A już Kawabata Yasunari podczas przemowy odbierając Nagrodę Nobla w 1968 roku powiedział, że „*Opowieść o Księciu Genji* w szczególności jest najwyższym osiągnięciem literatury japońskiej. Do dzisiejszego dnia żadne dzieło fikcji nie może się z nim równać."[7] Inne dzieło epoki, czyli *Makura no sōshi*[8], autorstwa kolejnej oprócz Murasaki damy dworu, Sei Shōnagon, zostało przełożone dopiero niedawno. Nieco światła na kulturę epoki Heian rzuca przetłumaczona kilka lat temu na język polski książka Paula Varleya *Kultura japońska*[9], a rozprawa Ivana Morrisa *Świat Księcia Promienistego*[10] jest w dalszym ciągu najważniejszą pozycją poświęconą tylko i wyłącznie okresowi, w którym rozgrywa się akcja *Genji monogatari.* Z pozycji polskich badaczy, które wnoszą wkład do tej dziedziny wiedzy są antologia *Man'yōshū*[11], wybór tekstów w przekładzie Wiesława Kotańskiego oraz *Literatura japońska* autorstwa Mikołaja Melanowicza[12]. Można do tego dodać *Dziesięć wieków Genji monogatari w kulturze Japonii*[13], pokłosie konferencji dotyczącej tej powieści, choć większość esejów stanowi raczej podsumowanie dotychczasowych ustaleń i wyników. Okres Heian omawia też praca

---

Tsurayuki a poszukiwanie tożsamości kulturowej w literaturze japońskiej X wieku, WUJ, Kraków 2003, Kozyra A.. *Samurajskie chrześcijaństwo*, Dialog, Warszawa, 1995. Hendry J., *Japończycy,* tłum. Tesznar T., WUJ, Kraków 2013. Turnbull S., *Samurajowie i sacrum,* tłum. Hunia J., WUJ, Kraków, 2012. Ikegami E., *Poskromienie samurajów,* tłum. Hunia J., WUJ, Kraków, 2011.

[7] Za oficjalną stroną Nagrody Nobla: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1968/kawabata-lecture-j.html, dostęp 2013-10-10. Tłumaczenie własne.

[8] Sei S., *Zapiski spod wezgłowa,* tłum. Heuchert A., Dialog, Warszawa, 2013.

[9] Varley P., *Kultura japońska,* przeł. Komorowska M., WUJ, Kraków, 2006.

[10] Morris I., *Świat Księcia Promienistego,* tłum. Szafar T., PIW, Warszawa, 1973.

[11] Kotański W., (oprac) *Dziesięć tysięcy liści. Antologia literatury japońskiej,* Warszawa, 2012.

[12] Melanowicz M., *Literatura japońska od VII do XIX wieku*, [t.1], Od VI do połowy XIX wieku, Warszawa, 1994.

[13] Kordzińska-Nawrocka I., (red.) *Dziesięć wieków Genji monogatari w kulturze Japonii*, WUW, Warszawa, 2010.

zbiorowa *W kręgu tradycji dworu Heian*[14]. Wątki demonologiczne są jednak dziwnie nieobecne i gdyby nie trzy pozycje, w tym zakresie panowałaby badawcza pustynia. Są to *Mitologia Japonii*[15] autorstwa Jolanty Tubielewicz, tejże *Superstitions, magic and mantic practices in the Heian period*[16] oraz *Mitologia japońska*[17] autorstwa Agnieszki Kozyry. Dodatkowo można wymienić *W kręgu shintoizmu*[18] Wiesława Kotańskiego, który wspomina w niej nieco o zaświatach i koncepcjach duszy.

Problematyka demonów japońskich jest bardzo silnie reprezentowana w badaniach zagranicznych, przede wszystkim przez Noriko T. Reider, której zebrane eseje publikowane przez kilka lat stworzyły skrótowy co prawda, ale jedyny tego typu poza Japonią tom *Japanese Demon Lore*. Oprócz Reider, istotami nadnaturalnymi zajmowali się między innymi Carmen Blacker (częściowo) w swoim *The Catalpa Bow*[19], Hori Ichirō[20] w *Folk Religion in Japan*[21], oraz poniekąd Yanagita Kunio prezentując legendy dotyczące *kamikakushi* oraz opętań przez lisy[22]. Dokonania japońskich naukowców w tej dziedzinie są całkowicie obce czytelnikowi polskiemu, rzadko która pozycja jest tłumaczona chociażby na angielski. Taki smutny los spotkał jeden z większych autorytetów w sprawie demonologii – Babę Akiko, autorki *Oni no kenkyū*[23] („Studia nad demonami"), a także Komatsu Kazuhiko, profesora Międzynarodowego Centrum Studiów Japonistycznych (国際日本文化研究センター), specjalisty w zakresie szamanizmu oraz *yōkai,* twórcę *Yōkai Database*[24]. Nie sposób wymienić oczywiście wszystkich, którzy w mniejszy lub większy sposób przyczynili się do

[14] Kordzińska-Nawrocka I., (red.) *W kręgu tradycji dworu Heian,* TRIO, Warszawa, 2008.

[15] Tubielewicz J., *Mitologia Japonii,* WaiF, Warszawa, 1986.

[16] Tubielewicz J., *Superstitions, magic and mantic practices in the Heian period*, (148 pozycja z cyklu Dissertationes Universitatis Varsoviensis), Warszawa, 1980.

[17] Kozyra A., *Mitologia japońska*, PWN, Warszawa, 2011.

[18] Kotański W., *W kręgu shintoizmu*, [t.1], [t.2], Dialog, Warszawa, 1995.

[19] Blacker C., *The Catalpa Bow*, Japan Library, 1999.

[20] W przypadku badaczy japońskich występuje kolejność nazwisko potem imię.

[21] Hori I., *Folk Religion in Japan*, University of Chicago Press, 1994.

[22] Yanagita K.: *Legends of Tono*, tłum. Ronald A. Morse, Lexington Books, 2008.

[23] Baba A., *Oni no kenkyū, 鬼の研究*, http://www.onikyu.com/ronbun/index2.htm

[24] *Yōkai* Database: http://db.nichibun.ac.jp/ja/

popularyzacji tematyki demonologicznej w Japonii i na świecie, warto jednak podkreślić, że zainteresowanie tą problematyką z roku na rok rośnie.

Niniejsza praca ma na celu wskazanie pierwszych wyobrażeń panteonu demonicznego w Japonii, a także skrótowe prześledzenie zmian oraz ich przyczyn, które doprowadziły do degeneracji, a później przewartościowania pandemonium[25]. Punktem wyjścia są anegdoty zawarte w dwunastowiecznym zbiorze *Konjaku monogatari shū,* dlatego też w pierwszym rozdziale opisane zostaną okoliczności powstania dzieła, jak i jego struktura. Hermeneutyczne podejście do anegdot pozwala umiejscowić tekst i motywy w nim zawarte w konkretnym kręgu kulturowym, ale jednocześnie zauważyć elementy podobne do motywów światowych. Rozważania nie mogą się obyć bez uwzględnienia legend i podań lokalnych, zarówno japońskich, jak i zagranicznych, zatem częściowo i one zostaną włączone do tekstów źródłowych. Równie istotne jest umiejscowienie zbioru w kręgu kultury oralnej, z której się w pewnym stopniu wywodziły, co ma niebagatelne znaczenie, gdy mówimy o wyobrażeniach demonologicznych[26].

Oprócz tej podstawowej pozycji źródłowej w ciągu rozważań pojawią się również i inne, a więc *fudoki* oraz sztuki teatru *nō* (tym samym wspomniane zostaną nawiązania w *bunraku* i *kabuki*, z uwagi, że to właśnie sztuki *nō* były pierwowzorem części z nich).

Główną przyczyną podjęcia badań nad demonologią klasyczną jest brak jakichkolwiek jej opracowań w polskim kulturoznawstwie, choć zainteresowanie Japonią i duchami/demonami nie słabnie od lat. Wprawdzie większa część uwagi zainteresowanych tą tematyką skupiona jest na „strasznych i przerażających" w wyobrażeniach epoki Edo lub też współczesnych, lecz przecież część z nich ma swoje źródła w kulturze okresów wcześniejszych, a które są pomijane. Praca niniejsza ma charakter propedeutyczny i ma na celu wstępne rozpoznanie oraz przynajmniej częściowe wypełnianie tego deficytu w obrębie nauki polskiej. Zadaniem rozprawy jest przybliżenie świata wierzeń, który wprawdzie nie

[25] Jako „pandemonium" rozumiem zbiór wszelakich istot demonicznych i w takim sensie pojęcie to będzie w niniejszej pracy używane.

[26] Problematyka literatury ustnej nie jest przedmiotem moich rozważań, zwłaszcza że teksty *Konjaku* nie spełniają wymogów, stawianych literaturze oralnej przez pierwszych badaczy tego zagadnienia (Lord Albert B., Ong Walter J., Eric Havelock A.). Mimo to warte zasygnalizowania jest np. znaczenie pojęcia Lordowskiej formuły dla odkrycia prawideł rządzących tekstami tych opowiadań.

przetrwał naporu zmian filozoficzno-społecznych, to jednak stale cyrkuluje w kulturze pod różnymi zmienionymi formami. Czasami ta nowa postać może na pozór nie mieć nic wspólnego z pewnym elementem wierzeń najwcześniejszych, po bliższej analizie okazuje się jednak, że posiada wspólne cechy. Jednocześnie w pracy zostanie podjęta próba systematyzacji istot demonologii klasycznej z uwzględnieniem teorii dotyczących ich pochodzenia.

Główna hipoteza, którą należy zweryfikować przy pomocy tekstów źródłowych, dotyczy tytułowego przenikania się świata ludzkiego ze światem istot demonicznych. Postaram się odpowiedzieć na szereg pytań, np. czym jest owo przenikanie? Jeśli dochodzi do takiej sytuacji, to co się dzieje w momencie tego zdarzenia? Jakie warunki sprzyjają powstaniu owej dodatkowej, trzeciej czasoprzestrzeni, którą na dalszych stronach pracy będę nazywać „buforem"? Okazuje się bowiem, że ani czas ani miejsce przerwania błon oddzielających oba światy nie są przypadkowe. Dodatkową rolę spełnia motywacja, jaka stoi zarówno za działaniami ludzi, jak i istot nadnaturalnych.

Na potrzeby tej pracy stworzyłam kategorię buforu czasoprzestrzennego, powstałego z przerwania błon pomiędzy światami i nałożenia się dwóch rzeczywistości tworzących nową temporalną jakość. Przy tworzeniu tej koncepcji pomocne okazały się prace Victora Turnera dotyczące liminalności[27], choć, jak zostanie to później wyjaśnione, nie można ich odnieść do każdej omawianej sytuacji. Nieocenioną inspiracją jest również klasyczny podział Mircea Eliadego dotyczący *sacrum* oraz *profanum*[28]. Z uwagi na fakt, że *numinosum* w takim znaczeniu, w jakim rozumiał go Rudolf Otto, w moim odczuciu w japońskich wyobrażeniach religijnych nie występuje, nie zajmowałam się analizą jakościową samych obu sfer, lecz tylko granicy pomiędzy nimi. Głównym obszarem zainteresowań tej rozprawy są zatem momenty graniczne oraz miejsca i procesy, które zachodzą w owej „bańce", która tworzy się w momencie nałożenia się obu światów. Właśnie z tej granicy, z koncepcji eliadowskiego „progu kościelnego" oraz „liminalności" Turnera powstała zdefiniowana kategoria buforu. Charakter tego zjawiska zostanie dokładniej omówiony w trakcie pracy.

[27] Por. Turner V.W., *Liminalność i communitas*, [w:] Kempny M., Nowicka E. (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Kontynuacje, Warszawa, 2006

[28] Por. Eliade M., *The Sacred and the Profane. The nature of religion*, tłum.Trask W.R., Harcourt, 1987.

Co zatem będzie traktowane jako przedmiot badań? Przede wszystkim będą to istoty „nie z tego świata", które są w stanie pokonać bariery i wnikając do świata ludzkiego, wytworzyć bufor, a więc demony, duchy, a także zwierzęta obdarzone nadnaturalną mocą. Każda z tych kategorii zostanie dokładnie omówiona. Wyjaśniona zostanie geneza podobnych wyobrażeń i charakter istot, które należą do konkretnej grupy. Oprócz tego specjalna uwaga zostanie poświęcona miejscu oraz czasowi przenikania się obu światów, a także wyjaśniona specyfika czasu i miejsca buforowego. Większość wniosków opiera się na lekturze opowiadań dwudziestej siódmej księgi *Konjaku monogatari,* ale w przypadku niejasności lub konieczności głębszego rozjaśnienia problemu, będą brane pod uwagę dodatkowe teksty.

W tym miejscu wypada pokrótce wyjaśnić, co rozumiem przez pojęcia takie jak demon/istota nadprzyrodzona oraz świat ludzki. Otóż demon to:

> A type of spirit that interferes in the affairs of people. The term *demon* means "replete with wisdom" and is derived from the Greek term *daimon.* The *daimones* were both good and evil and even included deified heroes. In most cultures, demons are troublesome rather than helpful; some are evil (…) Demons universally are considered the cause of all humankind's problems: disease, misfortune, poor health, bad luck, ruined relationships, sin, and soul loss (…)[29]

Właśnie w tym ostatnim sensie w poniższej pracy będzie używane słowo określające demona, jako istoty generalnie wrogiej człowiekowi, z tego też względu istoty takie jak *ekijin* czy też *goryō* zostały zaliczone w poczet demonów, a nie duchów, czyli dusz zmarłych, które zostały na ziemi z sobie znanych powodów[30]. „Świat ludzki" używany wymiennie ze „światem rzeczywistym" czy też „ludzką rzeczywistością" określa czasoprzestrzeń, w której odbywają się codzienne czynności każdego żyjącego człowieka.

Przeważająca część pracy opiera się na zbiorze opowiadań *Konjaku monogatari*. To podstawowe dla niniejszej pracy dzieło wyznacza ramy czasowe głównych badań. Przede wszystkim jest to okres Heian, nazywany również klasycznym (do XIII wieku), ale także brane będą pod uwagę teksty epoki średniowiecza japońskiego, poprzedzające okres

[29] Guiley E.R., *Encyclopedia of Demons & Demonology*, New York, 2009, s. 55.

[30] Omawiane są jako oddzielna kategoria, nie przynależą bowiem do żadnej.

nowożytny (okres Edo, od XVI wieku). Jednocześnie też praca musi mieć poniekąd charakter komparatystyczny. Japonia to państwo wyspiarskie, ale nie oznacza to, że jej kultura rozwijała się całkowicie niezależnie od państw sąsiednich i w hermetycznej izolacji. Japonia czerpała bowiem z dorobku kulturowego kontynentu, przekształcając i dopasowując jego motywy do własnego wzorca kultury. Jednak fakt, że jest to kraj wyspiarski, niewątpliwie odcisnął piętno na kształtowaniu zrębu cywilizacji, położenie geograficzne bowiem wywiera wpływ na formy wyborażeń mitologicznych, charakter narodowy, a także na historię. W związku z tym zostaną poruszone motywy i wątki wspólne zarówno Japonii, jak i reszcie świata, których, jak się okazuje, jest całkiem sporo. Omówiona też zostanie skrótowo problematyka istot wywodzących się wprawdzie z demonologii klasycznej i ich zmienione wyobrażenia w wierzeniach późniejszych, jednak tylko i wyłącznie w perspektywie okresu Heian. Interesujące będą głównie ze względu na frapujące różnice ich dzielące.

Praca ma charakter eklektyczny – główną dominantą jest perspektywa kulturoznawcza, uwzględniająca rozmaite sposoby ujmowania kultury. Kultura bowiem – w takim znaczeniu, w jakim jest rozumiana w niniejszej pracy – to „przekazane i wytworzone treści i wzory wartości, idei i innych symbolicznie znaczących systemów, będące czynnikami kształtującymi ludzkie zachowania oraz wytwory stanowiące produkt zachowania" (ujęcie Kroebera i Parsonsa), lecz uwzględniona jest także antropologiczna koncepcja kultury, która „jest nakierowana nie tyle na trwałość i całościowość kulturowych wzorów, ile pokazuje procesy, transformacje i zmienność, jakim one podlegają."[31] Właśnie ujęcie symboliczne oraz zmienność artefaktów kultury stały się głównymi wyznacznikami sposobu, w jaki klasyczne pandemonium japońskie zostanie omówione – jego początki oraz transformacje.

Jedną z omawianych przyczyn popularności i żywotności wierzeń w istoty demoniczne jest obecny nawet do dziś podział „swój—obcy"[32] w kulturze japońskiej,

[31] Burszta W.J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje,* Zysk i S-ka, Poznań, 1998, s. 57.

[32] Kategoria „obcości" robi od wielu lat karierę w badaniach socjologicznych i antropologicznych, dostarczając narzędzi do badań z dziedzin pokrewnych, np. historii, psychologii czy literaturoznawstwa. Por. np. Nowicka E., Łodziński S., Nowicki J., *Swój i obcy*, UW IS, Warszawa, 1990, Dąbrowski M., *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin, 2001, Derrida J., *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, tłum. Siemek A., [w:] Literatura na Świecie nr 11-12, 1998, Benedyktowicz Z., *Portrety „obcego"*.

w związku z tym do genezy demonów zostanie wprowadzona teoria przynależności etnicznej i wykluczenia. Etniczność z kolei „(...) może być określona jako tożsamość społeczna (oparta na odrębności od innych), charakteryzowana za pomocą metaforycznego względnie fikcyjnego pokrewieństwa.” [33] Taka definicja pasuje do sytuacji w jakiej tworzyło się państwo japońskie przed ósmym wiekiem, a nawet później, bo jeszcze w okresie Heian. Rozróżnienie było proste: Yamato – obcy. Stąd też pochodzi kategoria *tsuchigumo,* a także część bagażu kulturowego *oni.* Problematyka wykluczenia i obcości stanowić będzie jeden z punktów niniejszej pracy. Istota demoniczna i jej świat również należą do kategorii obcego, jak mówi bowiem Waldenfels, terytoria gdzie przebywa mogą być traktowane jako miejsca „tego co obce, jako ‘gdzie indziej’ i jako coś ‘nad-zwyczajnego’, co nie ma żadnej stałej lokalizacji i wymyka się wszelkim przyporządkowaniom. Samą przestrzeń należy natomiast myśleć w ten sposób, że dopuszcza ona zarówno miejsca własne, jak i obce, (...)”[34]. Stąd już bardzo niedaleko do koncepcji buforu.

Nieco inaczej sprawa się przedstawia w przypadku sąsiadów federacji Yamato, określanych jako „pająki ziemne”. Oczywiście nikt nie przedstawiał ich sobie w pajęczej postaci, jednakże ich redukcja do formy zwierzęcej stanowiła jeden z elementów polaryzacji ówczesnego świata. *Tsuchigumo* jako gigantyczne pająki to wyobrażenie epok późniejszych, kiedy przetrwało echo walk na pograniczach, ale do samych starć już nie dochodziło, zatem nazwa otrzymała inną formę. Stąd też doszło do wspólnej identyfikacji plemion należących do federacji Yamato, których tradycyjnie łączyła wspólna mitologia i język, odróżniających samych siebie od wszystkich „innych”, których wykluczono, lub którzy sami nie chcieli być zasymilowani. Właśnie ta identyfikacja „prowadzi do tego, że obcość przyjmuje formę kolektywną. Za obce uchodzi to, co wykluczone jest z kolektywnej sfery własnego i oddzielone od kolektywnej egzystencji (...) Obcość w tym sensie oznacza brak przynależności do pewnego ‘my’.”[35] W epokach późniejszych, gdy zabrakło już „obcych”

Od stereotypu do symbolu, WUJ, Kraków, 2000, Eriksen T.H., *Etniczność i nacjonalizm,* tłum.Gutowska-Nowak B., WUJ, Kraków, 2013.

[33] Eriksen T.H., [w:] Burszta W.J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje,* Zysk i S-ka, Poznań, 1998, s. 136.

[34] Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. Sidorek J., Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 6.

[35] *Ibidem,* s. 18.

plemion, ten sam proces objął członków wewnętrznych grup wykluczonych ze społeczeństwa japońskiego, czyli *burakumin.*

Ponieważ tekst podstawowy, czyli *Konjaku monogatari*, a także legendy, sztuki teatralne i historie zawarte w *fudoki*, przynależą do sfery tekstu pisanego bądź spisanego, jako takie zostaną poddane analizie hermeneutycznej w rozumieniu Hansa-Georga Gadamera oraz Paula Ricoeura. Hermeneutyka w tym kontekście rozumiana jest bardzo szeroko, jako proces rozumienia sensu (zgodnie ze źródłosłowem gr. *hermeneuein* – 1. wyrażanie (wypowiadanie, mówienie), 2. wykładnia (objaśnianie, interpretowanie), 3. przekładanie (tłumaczenie), zgodnie z optyką przyjętą przez Gadamera[36]. Niemiecki badacz dobitnie podkreślił historyczny wymiar rozumienia oraz określił je jako uczestniczenie w sensie i tradycji. Ta perspektywa ma duże znaczenie przy odczytywaniu tekstów *Konjaku*.

Nie jest to jednak tylko i wyłącznie lektura tekstów, ale też próba odczytania znaczeń ukrytych za rytuałami, obrzędami, amuletami, zwyczajami i obrazami. Pomocne w tym względzie jest spojrzenie Paula Ricouera na zagadnienia interpretacji mitów i symboli. Ricoeur bowiem podkreślał nowy wymiar Kantowskiego sformułowania „symbol daje do myślenia". Według nowego odczytania tego sformułowania symboliczną jest każda struktura znaczeniowa, „w której sens bezpośredni (*direct*), pierwotny (*primaire*), dosłowny (*litteral*) wyznacza ponadto inny sens pośredni (*indirect*), wtórny (*secondaire*), przenośny (*figuré*), który nie może być inaczej uchwycony niż przez ten pierwszy"[37]. To „dające do myślenia" podwójne istnienie sensu będzie mi towarzyszyło przy odczytywaniu znaczeń symbolicznych przedmiotów i wyobrażeń w *Konjaku monogatari*.

Ważnym założeniem, które przyjęłam, jest akceptacja formy, w jakiej dane zjawisko występuje bez podważania jego autentyczności. Gwoli wyjaśnienia – nie są przedmiotem mojego zainteresowania dywagacje, czy duchy istnieją, czy nie. Najważniejsze dla mnie są inne zagadnienia: kto wierzy w ich istnienie, dlaczego, oraz w jaki sposób istnieją na świecie ludzkim. Z tego też względu wszystkie historie będą potraktowane jak zwyczajne teksty, na równi z każdym tekstem literackim. W wierzeniach klasycznych w dalszym ciągu było obecne echo groźnych sił przyrody, niebezpiecznych sąsiadów za górami czy morzem oraz

[36] Por. H. G. Gadamer, *Truth and Method*, Continuum, Nowy Jork, Londyn, 2006.

[37] P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations. Essais d'Hermeneutique*, Ed. Du Seuil, Paris 1969, s. 16, cyt. za: A. Dobosz, *Symbolika zła a filozofia praktyczna Paula Ricouera*, „Filo-Sofija", nr 1, 2001, s. 67.

głębokich lęków ludzkości, stąd też każda istota nadnaturalna okresu klasycznego jest jednocześnie swoim własnym, skomplikowanym i niekiedy wewnętrznie sprzecznym światem.

Praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy kreśli kulturowy obraz okresu Heian jako czasu spokoju i cywilizacji, która kończyła się już kilka kilometrów poza stolicą. Także w tym rozdziale zostanie omówione miejsce *Konjaku monogatari* w świecie literatury japońskiej, zwłaszcza okresu klasycznego. Dzieło stanowi bowiem nie tylko zbiór historii, przedstawiających istoty demoniczne (tylko jeden, XXVII zwój), ale także jest ważnym świadkiem świata, który nie istniał na kartach powieści dworskich i pamiętników arystokratów.

Rozdział drugi przedstawia genezę i zróżnicowanie istot nadnaturalnych okresu Heian począwszy od *oni,* po istoty magii taoistycznej. Pandemonium japońskie okresu klasycznego, choć momentami wewnętrznie sprzeczne, było jednak mniejsze i bardziej określone w porównaniu z epokami późniejszymi, stąd też wynika mniej problemów w tworzeniu klasyfikacji. W przypadku istot problematycznych (jak *ekijin*) ich dualistyczna natura zostanie szczegółowo wyjaśniona.

Rozdział trzeci poświęcony jest zagadnieniu miejsca i czasu, kiedy dochodzi do pojawienia się istot nadnaturalnych w świecie ludzi. To w tym rozdziale zostanie dokładnie omówiony koncept „buforu", czy też może raczej „buforów". Z lektury opowiadań i legend wynika bowiem, że natura owej „bańki czasoprzestrzennej" jest dużo bardziej skomplikowana niż się na pozór wydaje. Omówione zostaną zatem wszystkie miejsca liminalne, w których może istnieć lub tworzyć się bufor, jak również te miejsca, które zmieniają się w bufor w pewnych określonych warunkach. Oprócz miejsc zostanie też omówiony czas, kiedy dochodzi do przenikania się światów ludzi i istot demonicznych oraz charakter owego czasu, który podobnie jak i miejsce – może być z góry określony lub też przypadkowy.

Rozdział czwarty zawiera opis sposobów, w jaki ludzie okresu klasycznego radzili sobie z istotatmi nadprzyrodzonymi. Jest to również część pracy najczęściej przywołująca przykłady spoza kultury japońskiej w celu wykazania wspólnych elementów stanowiących podstawy zachowań wobec istot nadprzyrodzonych pod każdą szerokością geograficzną. Sposoby walki z istotami nadnaturalnymi można bowiem podzielić na bierne oraz aktywne.

Do biernych należy przede wszystkim unikanie miejsc nawiedzonych oraz używanie amuletów, do czynnych z kolei działania egzorcyzmujące oraz puryfikujące. Omówione zostały najczęściej używane amulety, czyli rośliny (i przedmioty z nich wykonane), metal, oraz węzły, czasami wykraczając z opisem poza ramy chronologiczne epoki. Wyjaśnienie wiary w moc amuletu leży w niekiedy niejasnym początku pewnego zwyczaju czy też artefaktu, z tekstów źródłowych wynika, że faktycznie istniały w omawianej epoce, jednak nie można do końca precyzyjnie stwierdzić w jaki sposób.

Ostatni rozdział poświęcony jest zmianie postrzegania istot demonicznych w epokach późniejszych, aż do dwudziestego pierwszego wieku. Z uwagi na ogromną rozpiętość czasową ilość materiału jest przytłaczająca, w związku z tym ograniczyłam go tylko do kilku najbardziej, moim zdaniem, reprezentatywnych przykładów. Przede wszystkim są to sztuki teatru *nō* i motywy demoniczne, jakie się w nich pojawiają. Mniej uwagi poświęciłam dwóm pozostałym klasycznym teatrom Japonii, czyli *bunraku* oraz *kabuki,* z uwagi na fakt, że część sztuk traktujących o demonach to przeróbki *nō* lub czerpały z folkloru współczesnego. Okres Edo to także czas powstania gatunku literackiego *kaidan* oraz żywiołowy rozwój drzeworytów, które bardzo szybko stały się dogodnym medium prezentacji nowych istot nadnaturalnych. Jednocześnie ten okres spokoju i zamknięcia się na wpływy obce umożliwił - pomimo pozornego chaosu gatunkowego - wysoką specyfikację istot demonicznych. Faktycznie, powstał jeden zbiór określany jako *yōkai* czy też *bakemono,* do którego należały właściwie wszystkie istoty od *oni* począwszy na wiernym duchu czekającej żony skończywszy. Z ogromnego materiału, jakim są legendy tego właśnie okresu, czerpały epoki następne, aż do najnowszych czasów. Niesamowicie popularna seria *Ge ge ge no Kitarō,* autorstwa Mizuki Shigeru, w większości opiera się właśnie na okresie Edo w zakresie istot pandemonium. W ostatnich trzydziestu latach w kulturze popularnej Japonii panuje swego rodzaju renesans demonologiczny, dlatego też omówienie wszystkich pozycji wydaje się zadaniem niemożliwym, wybrałam więc kilka przykładów, aby pokazać współczesne oblicze demonów i istot nadnaturalnych w kulturze współczesnej.

Praca zatem ma na celu odpowiedzieć na pytanie, co się dzieje z czasem i przestrzenią w momencie pojawienia się istoty demonicznej na terytorium ludzkim, lub też w przypadku wkroczenia człowieka w świat nienależący do ludzi. A także, jakie istoty pojawiają się w świecie ludzi. Koncepcja buforu ma za zadanie ułatwienie klasyfikacji

miejsc, w których do takich spotkań dochodzi, a także do zrozumienia charakteru nowo powstałej bańki czasoprzestrzennej. Wprawdzie rozważania dotyczą w znakomitej większości okresu klasycznego, jednak tam, gdzie jest to możliwe, zostaną podane analogie współczesne oraz porównanie z podobnymi motywami w innych kręgach kulturowych. Dzięki temu demonologia klasyczna odnajdzie swoje należne miejsce w rozważaniach dotyczących Japonii dawnej obecnych w polskiej nauce.

Rozdział 1: Specyfika epoki Heian

Epokę Heian[38] zwykło się przedstawiać jako okres sielskiego pokoju, czas pięknych poetów i eterycznych poetek wymieniających między sobą krótkie wiersze *tanka*[39]. Cała kultura przesycona była buddyjskim poczuciem nietrwałości wyrażanym w niewyrażalnym *aware*. Taki obraz, uparcie narzucany przez autorów i autorki pamiętników, a odmalowany w arcydziele gatunku powieści, jakim jest *Genji monogatari*, jest jednak obrazem niepełnym. Świat, który przedstawiają, jest światem arystokratów i ludzi, którzy większość swojego życia spędzili w ścisłym centrum stolicy, nie widząc i nie poznając życia poza bramami pałacu. Życie przeciętnego człowieka, który nie potrafił skomponować wiersza, ba, który nawet nie potrafił się podpisać, zupełnie nie interesowało twórców literatury. Artyści pozostawili po sobie nieprzebrane bogactwo detali dotyczących życia na dworach i w rezydencjach, ale niemal żadnego opisu samej stolicy poza zwyczajowym nakreśleniem obrazu bram, drzew i rezydencji. Dopiero wieki późniejsze zaczęły nadrabiać owe zaległości.

Epoka Heian, trwająca mniej więcej cztery stulecia, była również czasem wzmożonej działalności magów, egzorcystów, wierzeń osnutych dookoła zła i świata pozazmysłowego. Były to jakby dwie strony tego samego medalu – z jednej kolorowy, dopieszczony artystycznie świat, w którym kochankowie porozumiewali się wierszami, a z drugiej

[38] Heian (794 – 1185) – epoka w dziejach Japonii, która nazwę swoją dzieli z ówczesną stolicą, obecne Kioto. Według kronik japońskich i terminologii rodzimej, epoki nosiły nazwy oznaczające panowanie kolejnego cesarza, a czasami nawet panowanie takie, jeśli długie, było dzielone na pomniejsze jednostki.

Podstawowe wiadomości o epoce Heian można znaleźć w: Sansom G.B., *A History of Japan to 1334,* Stanford University Press, 1958, Morris I., *Świat księcia Promienistego,* tłum. Szafar T., PIW, 1973, Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Ossolineum, 1984, Shively D.H, McCullough W.H., *The Cambridge History of Japan Vol. 2,* Cambridge University Press, 2008,

[39] *Tanka* – forma charakteryzująca się liczbą 31 sylab układających się we wzór 5-7-5-7-7. Z biegiem czasu nazwa zaczęła oznaczać przeważającą większość poezji japońskiej, jako że była to najbardziej żywotna z form. Tak więc mówiąc „poezja japońska" okresu Heian, a nawet i późniejszych, mamy na myśli właśnie *tankę*. Nie dotyczy to późniejszej formy literackiej *haiku.*

pulsujący, niespokojny świat istot nadprzyrodzonych. Dla ówczesnych arystokratów obecność ducha na terenie rezydencji była czymś mniej niezwykłym niż pojawienie się, dla przykładu, cieśli w środku pałacu. Magia, obrzędy, egzorcyzmy i nieustanny lęk przed demonami był powszechny wśród dobrze urodzonych, a można się domyślać, że im niżej na drabinie społecznej, tym ten lęk był głębszy.

Pierwszą stałą stolicą było Heijō kyō (obecne miasto Nara), założone w 710 roku. Nie było to jednak miasto szczęśliwe. Od początku obsadzone przez potężne świątynie buddyjskie, których kler zaczął wywierać nieustanną presję na dwór cesarski. Dodatkowo sytuację komplikowały napięte relacje w samym pałacu. Cesarz wraz z dworem kilkakrotnie przenosił się na kilka miesięcy na inne tereny, aż wreszcie cesarz Kammu zadecydował o opuszczeniu miasta i założeniu nowej stolicy w miejscu dokładnie zbadanym przez geomantów[40]. Nową stolicę zaczęto budować w miejscowości Nagaoka, ale okazało się, że decyzja była niefortunna i po dziesięciu latach wybrano zupełnie inne miejsce. Pewien wpływ na decyzję o ponownych przenosinach mógł mieć, jak przypuszczano, mściwy duch księcia Sawara, który zginął napiętnowany jako buntownik i wrócił po śmierci, aby nękać rodzinę cesarską. Lęk przed powracającymi gniewnymi duchami był na tyle silny, że chwytano się każdej możliwości, aby zmusić go do opuszczenie miejsca. Książę Sawara był jednym z bardziej upartych duchów, dlatego też, aby go przebłagać, wyprawiono mu ponowny pochówek, tym razem na terenie Yamato i wyniesiono nawet pośmiertnie do godności cesarza, nie znalazł się jednak w rejestrach. Sawara był duchem mściwym, ale przenosiny do nowej stolicy widocznie popsuły mu plany, jako że nie był w stanie za dworem trafić do nowego miejsca.

Heian (lub po prostu zwane wówczas *miyako*, lub *kyō* czyli „stolica"), podobnie jak i poprzednie miasto, wzorowane było na chińskim mieście Chang'an[41] i podobnie jak Nara, naruszało symetrię kontynentalnego pierwowzoru. Świątynie buddyjskie, jakie dotarły za dworem cesarskim także i tutaj, ulokowały się na obrzeżach miasta. Duży wpływ na wybór

[40] Byli to urzędnicy Biura *On* i *Yō* w stolicy, którzy używali technik taoistycznych in-yang w celu ustalenia pozytywnego i negatywnego położenia geograficznego. Do nich należało np. wskazanie szczęśliwego miejsca pod budowę rezydencji, grobowca itp. Por. Lee A. B., *The Way of Yin and Yang. A Tradition Revived, Sold, Adopted*, [w:] Monumenta Nipponica, Vol. 51, No. 2, 1996.

[41] Obecne miasto Xi'an, znane przede wszystkim z terakotowej armii cesarskiej.

miejsca miało uznanie go za idealne pod względem geomancji. Mistrzowie zajmujący się tymi kwestiami należeli do biura zwanego *On'yōryō*, czyli Biura do Spraw In i Yang (jap. *on* oraz *yō*), co zostanie jeszcze omówione nieco dalej. Bardzo szybko okazało się, że niektóre rejony nowej stolicy były popularniejsze od innych, tak więc zdarzało się, że opuszczone i zrujnowane rezydencje obierali sobie na siedlisko – ze świata ludzi drobni złodzieje, zaś ze świata nadprzyrodzonego – demony. Największą, aczkolwiek dwuznaczną sławę miała pod tym względem posiadłość zwana Kawara'in, która w opowiadaniach *Konjaku monogatari* jest sceną krwawych wydarzeń. Miejscowi wiedzieli o specyfice miejsca, dlatego starali się go unikać, jednak zdarzało się, że przyjezdni zatrzymywali się tam na noc, będąc nieświadomymi wątpliwej sławy owej opuszczonej rezydencji. Podobnie niebezpiecznym miejscem była brama Rashōmon w późnym okresie Heian[42], gdzie gromadzili się złodzieje, wyrzucano trupy, a także przebywał tam demon, którego pokonał Watanabe no Tsuna[43].

Politycznie dominował mniej więcej od połowy IX wieku ród Fujiwara, który rozkwit przeżywał za Fujiwary no Michinagi[44]. Wszystkie ważniejsze urzędy państwowe pełnili pochodzący z tego rodu, z jednym wyjątkiem, jakim był Sugawara no Michizane. Błyskawiczne awanse skończyły się dla niego zesłaniem oraz przedwczesną śmiercią. Podobnie jak wcześniej książę Sawara, Michizane również powrócił jako gniewny duch, aby po śmierci żądać zadośćuczynienia. Dręczył dwór przez ponad dwadzieścia lat, aż wreszcie pośmiertnie przywrócono go do łask, a nawet deifikowano. Jako Tenjin (Temman) pełni rolę opiekuńczego bóstwa kaligrafii i egzaminów[45].

[42] Por. Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Ossolineum, 1984.

[43] Watanabe no Tsuna (953 – 1025) – jest postacią historyczną. Służył Minamoto no Yorimitsu (zwanego również Raikō). Odznaczał się odwagą i zasłynął ze swych osiągnięć militarnych. Warto wspomnieć, że jego pan, Raikō, również walczył z demonami, między innymi pokonał olbrzymiego, demonicznego *tsuchigumo*, czyli „pająka ziemnego" (niekiedy utożsamianego z *Shutendōji*). O samym *Shutendōji* również istnieje wiele legend i wersji, w niektórych jest zwierzchnikiem demonów, w innych pijanym demonem, a w jeszcze innych nie ma związku z *tsuchigumo.*

[44] Fujiwara no Michinaga (966 – 1027) – najpotężniejszy z Fujiwarów, za jego czasów kultura dworska osiągnęła swój szczyt, a arystokracja i cesarze pełnili rolę mecenasów artystów.

[45] Por. Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Ossolineum, 1984.

1.1. Społeczeństwo

Społeczeństwo japońskie, niemal wraz z pojawieniem się handlu i własności prywatnej, poddawane było powolnym, acz nieubłaganym regułom stratyfikacji[46]. W epoce, którą w znacznej większości się zajmuję w tej pracy, podział ów nie był tak sztywny i nieprzekraczalny, jak np. w epoce Edo, jednak każdy człowiek znał doskonale swoje miejsce (zwłaszcza jeśli mowa o rozdrobnieniu na drabinie rang). Współcześni Japończycy są – by użyć dość oczywistego, lecz mającego w tym kontekście głęboki sens sformułowania – dziećmi swoich ojców, gdyż nadal pozostają pod urokiem tytułów i urzędów, a także pochodzenia. Niegdyś to właśnie pochodzenie decydowało o wszystkim[47]. Wprawdzie przynależność do arystokracji prowincjonalnej czy też grupy (bo jeszcze nie klasy!) wojowników była płynna, faktem jest jednak, że świat arystokracji stołecznej (*kuge*) wyższych rang był światem hermetycznym.

Kiedy Japonia w VII wieku zdecydowała zapożyczyć z Chin wszystko, co tylko się dało, aby ustanowić prawo i zorganizować formujące się młode państwo, wraz z zasadami polityki i administracji, przejęła także system egzaminów państwowych o podłożu konfucjańskim. W cesarstwie chińskim, a także w królestwach koreańskich, system ten, przynajmniej w teorii, dawał każdemu uzdolnionemu mężczyźnie szansę służby w biurokracji państwowej, czego warunkiem były właśnie pomyślnie zdane egzaminy[48]. Jednak w Japonii nigdy nie odbył się ani jeden udokumentowany egzamin, którego wyniki umożliwiłyby komukolwiek spoza kręgu arystokracji pełnić funkcję urzędniczą. Wielka Reforma Taika (645 rok), której główne administracyjne i polityczne podstawy zapożyczono

[46] Stało się to w okresie Yayoi (ok. 300 p.n.e. – ok. 250 n.e.) wraz z wprowadzeniem koła garncarskiego oraz mokrej uprawy ryżu z kontynentu. Nadwyżki ryżu oraz ceramika stały się przedmiotem handlu, a co za tym idzie, pojawiła się warstwa bogatych posiadaczy. Por: Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Ossolineum, 1984.

[47] To właśnie pochodzenie było jedyną przyczyną, dla której Toyotomi Hideyoshi, z rodziny chłopskiej, został adoptowany przez ród Fujiwara, aby mógł objąć tytuł *kampaku* (czyli kanclerza), stworzony przez i dla tego rodu w epoce Heian.

[48] Egalitaryzm tych egzaminów polegał na teoretycznym umożliwieniu każdemu mężczyźnie, niezależnie od pochodzenia, podjęcia próby dostania stanowiska w administracji państwowej. Teoretycznym, ponieważ kandydaci musieli wykazać się znajomością klasyków konfucjańskich, zatem powinni umieć czytać i pisać, a to jak wiadomo, nie było przywilejem każdego. W teorii jednak, nawet syn chłopa, który potrafiłby czytać i pisać, po przestudiowaniu ksiąg i zdaniu egzaminów mógł zostać urzędnikiem.

z Chin, w swoich założeniach miała być wymierzona w wielkie rody, ale doszło do akrobatyki w iście japońskim stylu – owe wielkie rody, które miały utracić pozycję i wpływy, nie dość, że je zachowały, to jeszcze w dodatku wzmocniły swoją rolę[49]. Tradycja rodowa była starsza i bardziej zakorzeniona w mentalności ówczesnych Japończyków niż egalitaryzm i jakiekolwiek reformy naruszające pozycję klanów[50]. W tym miejscu dochodzimy do błędnego koła, które istniało nawet wówczas kiedy blask arystokracji dawno już przygasł. W nagrodę za zasługi otrzymywało się nadziały ziemi. Ziemia była również przypisana stanowiskom oraz rangom. Aby otrzymać pewne stanowisko, należało posiadać określoną rangę. Aby jednak ową rangę mieć, należało urodzić się w odpowiedniej rodzinie. Nie istniały sposoby obejścia tego systemu. Sugawara no Michizane, który jako jedyny spoza Fujiwarów awansował dość wysoko, nie mógł wybić się jednak poza określoną rangę.

Rangi z kolei dzieliły się na dworskie i urzędnicze (w sumie istniało ich dziewięć, każda z nich kilkustopniowa)[51]. Między piątą a szóstą była przepaść nie do pokonania, ale nawet pośród rang urzędniczych istniały bariery uniemożliwiające awans. Na najwyższym szczeblu hierarchii stała rodzina cesarska, rozbudowana poprzez system wielożeństwa i zwyczaj posiadania także konkubin. Pozycja żon, konkubin, a co za tym idzie, również potomków, zależała od rodziny, z której wywodziła się małżonka. Tuż poniżej rodu

[49] Najważniejsza częścią Reformy Taika była reforma ziemi i związane z tym przeobrażenia własności rodowej. Według ustawy, cała ziemia miała należeć do cesarza, który mógł nią dysponować i nadawać w nagrodę za zasługi. Wszystkie wielkie rody zrzekły się praw do swoich posiadłości, ale z tytułu nadania dostały je natychmiast z powrotem dodatkowo otrzymując wiele innych gratyfikacji. Przydział ziemi miał być tylko czasowy i z upływem okresu dzierżawy ziemia powinna wracać do puli państwowej, po czym była przydzielana na nowo. Jednak prawo to obowiązywało bardzo któtko, już bowiem sto lat później ziemia przydzielana była dożywotnio, a w niektórych przypadkach – wieczyście. Przepis o tymczasowości nadziałów był martwy już na początku X wieku. Więcej: Shively D.H, McCullough W.H., *The Cambridge History of Japan Vol. 2*, Cambridge University Press, 2008.

[50] Interesujące, że w Japonii nigdy nie było także wielkich rewolucji, zrywów i spisków na krajową skalę, łączących wszystkie klasy społeczne. Po pierwsze, nie istniała idea buntu przeciw władcy, jako że jego pozycja była mu przyznana z woli bogów i praktycznie nienaruszalna. Po drugie, poszczególne klasy społeczne miały całkowicie odmienne cele. Nie było zatem wspólnych powstań, a jedyny wyjątek, jakim była solidaryzacja społeczeństwa, zwłaszcza chłopów, bezpańskich samurajów i wyrzutków społecznych u początków okresu Edo tylko potwierdza tę regułę. Wszystkie reformy, nawet dramatyczne, miały miejsce w obrębie jednej klasy.

[51] Por. Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Ossolineum, 1984.

cesarskiego znajdował się krąg *kuge*, czyli najwyższej arystokracji, której członkowie pełnili najważniejsze funkcje urzędnicze w biurokracji kraju[52]. Niżej uplasowali się przedstawiciele mniej znaczących rodów, posiadający IV i V rangę dworską, a kresem ich awansu była IV ranga wyższa, ponieważ, jak było to wspomniane, rangi uzyskiwało się za pochodzenie, a pochodzenie z mało znaczącego rodu przekreślało jakiekolwiek szanse na wejście do kręgu *kuge*. Ludzie poniżej rangi VI byli z kolei traktowani jak zwykli osobnicy z gminu[53]. Przedstawiciele konkretnych rang zobowiązani byli nosić stroje w określonym kolorze, a także przepisowe nakrycie głowy. W literaturze często można spotkać się jedynie ze wzmianką, że ktoś nosił np. żółte szaty i dla ówczesnego mieszkańca Heian od razu jasne było, jaką rangę posiadał.

W związku z tym, że klasa *kuge* była niezwykle hermetyczna, małżeństwa były zawierane w obrębie tej samej sfery, co oczywiście pociągało za sobą dalsze zacieśnianie związków. Doprowadziło to w rodzie cesarskim do sytuacji skrajnych, kiedy to zdarzały się przypadki, że np. cesarską małżonką zostawała jego własna ciotka. Skrzętnie ukrywane przypadki genetycznych zaburzeń, z jakimi rodzili się cesarze są efektem właśnie zbyt bliskich związków krwi. O cesarzu Yōzeiu wiadomo, że „zdradzał objawy choroby umysłowej”[54], a i wcześniejszy cesarz Heizei (806-809), syn Kammu, nie był w pełni sił umysłowych (za co winą, zgodnie z logiką epoki, obarczono mściwego ducha księcia Sawara). Ród Fujiwara wyspecjalizował się w „dostarczaniu” kobiet na dwór cesarski, zdarzało się, że wszystkie córki danej głowy rodu znajdowały swoje miejsce bądź to jako małżonki, bądź to konkubiny cesarskie. Posiadanie córek w tym jednym momencie historii Japonii i w tej akurat warstwie społecznej było bardziej pożądane niż posiadanie synów. Córka mogła urodzić cesarskiego syna, który w przyszłości zostałby cesarzem. Ród Fujiwara ze względu na liczne koligacje, nie był narażony na podobne przypadki zaburzeń

[52] Byli to potomkowie najstarszych rodów Yamato. Warto wspomnieć, że do kręgów arystokratycznych zostały włączone również rody zagraniczne, zwłaszcza te mające związki z królestwami koreańskimi, w szczególności z królestwa Baekje, pokonanego przez sąsiednie królestwo Silla w 660 r.

[53] Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Ossolineum, 1984, s. 102-103.

[54] *Ibidem*, s. 105. Wiadomości o tym cesarzu przekazują nam obraz sadysty, który nie miał oporów przed uśmiercaniem dam dworu a także polowaniami, co stoi w jaskrawej sprzeczności z *shintōistycznym* tabu krwi i śmierci, co szczególnie kalało władcę.

genetycznych. Jednak ród cesarski, całkowicie kontrolowany przez przedstawicieli jednego tylko rodu, był zdany tylko i wyłącznie na reprezentantki właśnie Fujiwarów.

W tym miejscu wypadałoby wspomnieć pokrótce o systemie rodziny w epoce Heian, (w dalszym ciągu chodzi tu o sfery arystokratyczne)[55]. Tak silne obsadzenie dworu paniami z rodu Fujiwara mogło mieć miejsce tylko i wyłącznie w przypadku poligamii. Układy typu poligamicznego utrzymały się w Japonii (a także i w całej Azji Wschodniej) dość długo. Regułą było, że oprócz głównej małżonki mężczyzna mógł posiadać kilka innych, niższych rangą żon (nie licząc oczywiście konkubin i przelotnych romansów). Dzieci z tych związków mieszkały głównie z matkami, a ojcowie odwiedzali ich sporadycznie. Główna małżonka wybierana była z rodu, który stanowił najkorzystniejszą z politycznego punktu widzenia partię. Z reguły bywała również kilka lat starsza od swojego małżonka. Nic więc dziwnego, że o miłości raczej nie mogło być mowy[56]. Monogamia była czymś niespotykanym w społeczeństwie Heian. Nie znaczy to, że nie istniała, nie dysponujemy jednak wystarczającymi dowodami potwierdzającymi istnienie tych nielicznych arystokratów, którzy mieli jedną małżonkę. Posiadanie tylko i wyłącznie jednej małżonki było traktowane, w najlepszym przypadku, z obojętnością, a większości wypadków budziło pewnego rodzaju dezaprobatę. Nawet Yūgiri z powieści *Genji monogatari* był zmuszony do tego aby wziąć sobie drugą żonę, pod naciskiem opinii znajomych, rodziny i właściwego mu kręgu społecznego. Los kobiet zatem nie przedstawiał się jako godny pozazdroszczenia. Zdarzało się, że po śmierci męża nie dostawały żadnej części majątku lub musiały o to walczyć z innymi spadkobiercami i czekało je trudne życie. Właśnie w tym upatruje się przyczyny takiej popularności wiary w *onryō* czyli gniewne duchy, zwłaszcza duchy kobiet (w odróżnieniu od *goryō*). Najbardziej znanym przykładem jest – znów bohaterka *Genji monogatari* – Dama Rokujō, której rozwścieczony duch morduje wszystkie ukochane kobiety Genjiego[57]. Uważano, że kobieta z natury jest jakby zarażona wirusem zazdrości i każda może stać się po śmierci (*shiryō*) bądź też za życia (*ikiryō*) złośliwym, mściwym

[55] Więcej na temat rodziny w okresie Heian: Shively D.H, McCullough W.H., *The Cambridge History of Japan Vol. 2,* Cambridge University Press, 2008.

[56] Por. Morris I., *Świat Księcia Promienistego,* tłum. Szafar T., PIW, Warszawa, 1973.

[57] Pojawia się np. w rozdziale czwartym *Yūgao,* dziewiątym *Aoi,* za:『源氏物語』ウエブ書き下ろし劇場 http://www.misawa-ac.jp/drama/daihon/genji/genji01.html, dostęp 2013-12-12.

duchem. Zazdrość była również jednym z powodów, dla których mężczyzna mógł się z kobietą rozwieść[58].

1.2. Religia

Cały okres Heian to przede wszystkim czas sekt *mikkyō*[59] wymieszanych z wieloma innymi systemami religijnymi i filozoficznymi – taoizmem, konfucjanizmem, wierzeniami rodzimymi i szamanizmem. Buddyzm został przyniesiony państwa Yamato w 538 (lub 552 r.) z królestwa Baekje[60] wraz z posągiem Buddy, sutrami i sztandarami. Dwór nie za bardzo wiedział, co należy z tym podarkiem zrobić, dlatego oddał nową wiarę „na próbę" innemu rodowi – Soga.[61]. Mimo to bardzo szybko zorientowano się, że buddyzm jest potężnym medium, przez które płynie doświadczenie państw kontynentalnych, ich kultura i organizacja. Dlatego też po wielu incydentach (np. posąg wyrzucono do kanału, kiedy na kraj zaczęły spadać klęski), buddyzm został przyjęty przez dwór cesarski[62]. Nie należy jednak uważać, że w przeciągu nocy cały kraj stał się buddyjski; na oddalonej od stolicy wsi, rolnicy pojęcia nie

[58] Do czasów współczesnych przetrwał interesujący obyczaj. Otóż panna młoda podczas tradycyjnej ceremonii ślubnej nosi na głowie przybranie zwane *tsuno kakushi*, czyli „ukrywacz rogów". Chodzi właśnie o rogi zazdrości, które każda, z definicji, kobieta posiada, a które powinna skrzętnie ukrywać.

[59] *Mikkyō* – dosłownie „nauka tajemna", buddyzm sekt ezoterycznych *tendai* oraz *shingon.*

[60] Jedno z trzech ówczesnych królestw koreańskich (18 p.n.e. – 660 n.e.), utrzymywało przyjazne stosunki z Archipelagiem i służyło jako pomost łączący kontynent z formującym się państwem japońskim. Królem, który wyprawił posłów był król Seong, a mnichem, któremu zlecono misję – Norisachigye (jap. Norisachike). Japończycy nazywali królestwo Baekje – Kudara.

[61] Kariera tego rodu była tyleż błyskotliwa co krótka. W połowie siódmego wieku został zmieciony z powierzchni ziemi i nigdy nie zdołał się podnieść z upadku. To jednak z tego rodu wywodził się książę Umayado, bardziej znany jako Shōtoku Taishi. Pełnił on funkcję regenta przy cesarzowej Suiko (592-628). Jako jeden z pierwszych i przez długi czas jedyny, dogłębnie zaczął studiować doktryny i sutry buddyjskie pod okiem koreańskiego mnicha Hyeja (jap. Eiji). Był gorliwym wyznawcą nowej wiary i właśnie w tym celu ufundował potężny kompleks w miejscowości Ikaruga (niedaleko ówczesnej „stolicy" – Asuki) – Hōryūji. Należy przy okazji wyjaśnić, że nazwanie Asuki „stolicą" jest określeniem na wyrost, było to bowiem miejsce, gdzie przebywał dwór cesarski. Wraz z intronizacją, dwór przenosił się w inne miejsce. Zamieszanie trwało do założenia w 710 r. pierwszej stałej stolicy w Narze.

[62] Za: Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Ossolineum, 1984.

mieli o nowej religii jaka przybyła na ich ziemię. Buddyzmowi zabrało kilka stuleci przyciągnięcie do siebie rzeszy wiernych.

Początkowo w Japonii zadomowił się buddyzm wcześniejszych szkół (Sześć Szkół Nary), w epoce Heian był to już buddyzm odłamów ezoterycznych. Popularnością cieszyły się zwłaszcza dwie sekty – *tendai*[63] oraz *shingon*[64]. *Shingon* na Górze Kōya może być utożsamiona z najbardziej ezoterycznymi obrządkami, symbolicznymi obrazami (*mandala*) i tajemnymi zaklęciami. Jak w przypadku każdej wiedzy tajemnej, obie sekty posiadały dwa poziomy – dla zwyczajnych wierzących oraz dla wtajemniczonych. Obie sekty podkreślają możliwość uzyskania oświecenia przy użyciu technik ezoterycznych (*vajrayana*) takich jak medytacja, recytowanie sutr oraz specjalne układy dłoni (*mudra*) i ciała.

Warto w tym miejscu dodać jeden interesujący szczegół. Kompleks świątynny Enryakuji szkoły *tendai* został wzniesiony na górze Hiei niedaleko stolicy. Jednak miejsce nie było przypadkowe. Hiei znajduje się bowiem na północnym wschodzie, a ten kierunek był najbardziej nieszczęśliwym ze wszystkich geograficznych kierunków świata według wierzeń japońskich. Kompleks służył więc jako ochrona przed złymi duchami, jakie mogły zagrozić miastu, przybywającymi do niego właśnie z tej strony.

Buddyzm był religią importowaną, która przybyła z kontynentu, nie napotkawszy zupełnie żadnego oporu ze strony religii rodzimej (później nazwanej *shintō* – drogą *kami*, dla odróżnienia od *butsudō*, czyli drogi buddów), a co więcej, doszło po kilku wiekach do

[63] *Tendai* – (chińskie T'ien-T'ai) sekta założona przez mnicha Saichō (767-822), jest bardzo eklektyczna, inkorporując mnogość bytów do swojego wszechświata oraz kładzie większy nacisk na Sutrę Lotosu. Mnisi należący do sekty *tendai* w następnych wiekach próbowali ingerować w politykę państwa i poszczególnych możnowładców, za co Oda Nobunaga w 1571 „puścił z dymem" ponad trzy tysiące budynków klasztornych na górze Hiei. Buddyzm szkoły *tendai* odegrał również poważną rolę we wprowadzaniu i kształtowaniu się w Japonii amidyzmu, nichirenizmu i zen. We współczesnej Japonii odegrał mniej chlubną rolę, kiedy oskarżono klasztor Enryakuji o współpracę z grupą *yakuzy*.

[64] *Shingon* – (chińskie Chen-yen) sekta założona przez mnicha Kūkaia (774-835), blisko związana z indyjskim tantryzmem, większy nacisk niż *tendai* stawiała na praktyki tajemne, co przyciągało do tej szkoły arystokrację Heian, łącznie z rodziną cesarską. Kūkaiowi przypisuje się opracowanie sylabariusza japońskiego *hiragana.*

niespotykanego nigdzie indziej synkretyzmu religijnego[65]. Buddyzm nie napotkał większego oporu ponieważ religia rodzima znajdowała się na dużo niższym stopniu rozwoju doktrynalnego. *Shintō* jest religią bez dogmatów, *credo*, księgi świętej, przykazań, rozbudowanej mitologii, soteriologii oraz instytucji kościelnych takich jakie posiadał wówczas buddyzm[66]. Niemożliwa była jakakolwiek polemika doktrynalna ponieważ *shintō* nie osiągnęło jeszcze wysoce abstrakcyjnego poziomu rozwoju, zatem nie było w stanie stawić oporu zorganizowanej i dynamicznej religii buddyjskiej. Dodatkowo, mnogość bytów nadnaturalnych zarówno w jednej religii jak i drugiej, ułatwiała powiązanie *kami* z konkretnym bodhisattwą. W późniejszych wiekach utożsamiono nawet boginię Amaterasu, protoplastkę rodu cesarskiego, z Buddą Dainichim[67] (Wielkie Słońce, Vairocana)[68].

Zatem, na czym tak naprawdę opiera się *shintō*? Ryzykując uproszczenie można przyjąć, że jest to przede wszystkim kult *kami* powiązany z naciskiem na rytualną czystość. Oczywiście takie wyjaśnienie nie obejmuje całości wierzeń nazywanych wspólnie jako *shintō,* jednak zawiera dwa najbardziej podstawowe dla niego filary. *Kami* są to bóstwa, duchy ludzi, a także elementów przyrody i otoczenia człowieka. Każdy przedmiot posiadał własnego opiekuńczego ducha – były to skały, drzewa, wodospady, a także bramy, piece i drzwi wejściowe. Niemal każdy element przyrody mógł być *kami* lub mógł też być siedzibą bóstwa.

Pierwszy raz słowo „*shintō”* pojawiło się w wieku piętnastym (dokładnie w 1419 roku) w traktacie mnicha buddyjskiego Ryōhena, wcześniej te same znaki czytane były jako

---

[65] Jest to tzw. *honji suijaku* (本地垂迹), doktryna traktująca *kami* jako hipostazy bóstw buddyjskich. Bardziej popularne określenie owego synkretyzmu religijnego brzmi *ryōbu shintō.* Wiecej: Sonoda M., *Secularity and Profanation in Japanese Religion,* [w:] Cultural Identity and Modernization in Asian Countries: Proceedings of Kokugakuin University Centennial Symposium Institute for Japanese Culture and Classics Kokugakuin University 1983, za: http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cimac/index.html, dostęp 2013-12-12.

[66] Shintō, według mnie, jest raczej zbiorem pewnych zachowań religijnych, wierzeń i obrzędów pozbawionych struktury, jaka jest obecna w każdej zorganizowanej religii, o której elementach wspomniałam powyżej.

[67] Więcej: Rambelli F., Teeuwen M., *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm,* Routlege, 2013.

[68] Nie oznacza to, że nie było zupełnie traktatów czy myśli shintōistycznej, nie stanowiła ona jednak ani o doktrynie religii, ani nie była wyzwaniem intelektualnym dla buddyzmu. Z rodu Yoshida (tzw. *Yoshida-shintō*) dla przykładu, pochodziło kilka osób zajmujących się sferą teoretyczną systemu *shintō*.

„*jindō”,* a pozbawienie utwardzenia[69] w czytaniu miało oznaczać powrót do naturalności, do stanu prostego[70].

Według Kurody Toshio, nigdy nie istniało coś takiego, jak historyczna religia „*shintō”,* przy czym nie neguje on ani obecności *kami* w kulcie, ani też praktyk świątynnych. *Shintō* jako system miało się narodzić w łonie buddyzmu ezoterycznego (co doprowadziło później do synkretyzmu) – koncepcja ta podważa istnienie równoległego do buddyzmu systemu. Owa teoria umożliwiła odrzucenie jednej, zbiorczej tradycji zwanej „*shintō”* pozwalając tym samym skupić się na pomniejszych, indywidualnych kultach i praktykach. Kuroda twierdzi, że *shintō* to „nic więcej jak tylko iluzja wytworzona przez słowo łączące rozmaite zjawiska”[71].

Rytualna czystość jest cechą charakterystyczną shintō. Zbrukaniu może ulec człowiek, bądź też miejsce, np. poprzez kontakt z krwią lub śmiercią. Źródłem zanieczyszczenia może być również kontakt z chorym, wydawanie wyroków śmierci i ich wykonywanie, stosunek seksualny, połóg, żałoba (a nawet kontakt z osobą w żałobie). W przypadku skalania należy dokonać właściwych rytuałów oczyszczających oraz przestrzec postronnych o danym tabu zbrukania poprzez umieszczenie na widocznym miejscu (kiedyś było to nakrycie głowy) oznaczenia. Miejsce święte oddzielone jest od reszty terenu specjalną liną (*shimenawa*), wkazującą na odrębność tego miejsca. Przed wejściem na teren przybytków shintōistycznych należy opłukać usta oraz obmyć dłonie w bieżącej wodzie. Najbardziej znanym jednak przykładem dbałości o rytualną czystość jest najświętsza świątynia całej Japonii – przybytek w Ise poświęcony bogini Amaterasu. Co 20 lat jest on bowiem rozbierany i wznoszony na nowo w miejscu obok, z nowiutkich bali surowego drewna[72].

Skoro wierzono, że przodkowie, po dłuższym czasie, mogli stać sie *kami*, nie powinna dziwić łatwość, z jaką na ziemi japońskiej przyjęto ideę kultu przodków obecną

[69] Utwardzenie to zmiana fonetyczna „miękkiego” dźwięku „shi” (śi) w twardy „ji” (dźi).

[70] Teeuwen M., *From Jindõ to Shinto. A Concept Takes Shape*, [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 29, No. 3-4, 2002, s. 242.

[71] Kuroda T., *Shinto in the history of Japanese religion*, [w:] Journal of Japanese Studies Vol. 7, No. 1, 1981, s.20.

[72] Budynki Ise wznoszone są z surowego, niemalowanego drewna, które w żaden sposób nie jest zabezpieczone przed butwieniem i psuciem. Wymiana budynku służy właśnie zachowaniu czystości budulca, a tym samym i przybytku. Do kolejnej doszło w październiku 2013.

w konfucjanizmie. Myśl konfucjańska była już obecna w tzw. „konstytucji 17 artykułów”[73] księcia Shōtoku, która była zbiorem rad i pouczeń, między innymi o tym jak należy służyć państwu oraz dlaczego należy dobro kraju stawiać ponad dobrem własnym. Konfucjanizm pomógł usystematyzować strukturę społeczną, każdemu wyznaczając odpowiednie miejsce, także dodając etos urzędnika (z praktyką było różnie) oraz nakładając obowiązek wierności i lojalności swojemu panu. Na dominację ideologii konfucjańskiej (w swojej odmianie neokonfucjańskiej) nad innymi należy jednak poczekać do wieku siedemnastego. Okres Heian wolny był od chłodnego racjonalizmu filozofii konfucjańskiej, aczkolwiek system rodzinny i cnoty konfucjańskie głęboko już przeniknęły warstwy wyższe.

1.3. On’yōdō

Bardzo często określa się *on’yōji*[74] jako magów taoistycznych. Co do samej nazwy, również można się spotkać z *onmyōji*, *ommyōji*, *in’yōji,* a całe zamieszanie wywodzi się od rodzaju użytych znaków do zapisu oraz ich odczytania, choć tak naprawdę nie ma to najmniejszego znaczenia, i tak jest jasne, o jakim systemie jest mowa. W niniejszej pracy będzie konsekwentnie stosowana nazwa *on’yōji*.

Kodeks Taihō z 701 roku (promulgowany rok później) ustanowił biuro *On’yōryō* jako jedno z *Nakatsukasashō* (Ministerstwa Spraw Wewnętrznych). Wiadomo jednak, że idee pojawiły się już za panowania cesarzowej Suiko (592-628). *On’yōryō* było podzielone na cztery departamenty:

1. podział i geomancję – liczył sześciu *on’yōji*, jednego wielkiego mistrza *on’yō-hakase* oraz dziesięciu uczniów
2. kalendarze – liczył jedenastu ludzi: mistrza *reki-hakase* oraz dziesięciu uczniów[75]
3. obserwacje astronomiczne i omeny – liczył jedenastu ludzi: mistrza *tenmon-hakase* oraz dziesięciu uczniów

[73] Słowo „konstytucja” jest tutaj użyte zgodnie z tradycją japonistyczną, w której przyjęło się tak nazywać ów dokument. Były to raczej sentencje z zawartymi pouczeniami i wskazówkami dla urzędników, w swojej naturze buddyjsko-konfucjańskie. Autorstwo tradycyjnie przypisuje się księciu, jednak nie brak głosów, że to tylko ukłon w stronę jego osiągnięć i znaczenia postaci, nie zaś faktycznie jego dzieło.

[74] 陰陽師.

[75] Kalendarz był oparty na chińskim systemie liczenia – pięć elementów (ogień, woda, drewno, metal, ziemia) oraz 12 zwierząt zodiaku dawało w sumie cykl sześćdziesiętny będący podstawą obliczeń.

4. ustalanie czasu – liczył dwóch *rōkoku-hakase* oraz dwudziestu uczniów[76]

Nie było sztywnego podziału między owymi departamentami, jedna osoba mogła pełnić jednocześnie dwie funkcje. Przy tym należy zaznaczyć, że nie byli to posiadacze najwyższych rang dworskich. Najbardziej znanymi rodami, które czynnie pełniły funkcje *on'yōji* były rody Kamo, Abe oraz Tsuchimikado. Kamo wygasł w szesnastym wieku, a Tsuchimikado opuścili stolicę na rzecz prowincji Wakasa, a później zaczęli służyć klasie wojowników[77].

On'yōdō jednak to coś więcej niż magia taoistyczna czy też zbiór zaklęć. System stanowił pewną ramę codziennych czynności, oficjalnych i prywatnych. *On'yōji* zajmowali się nie tylko odpędzaniem złych duchów, oczyszczaniem terenu i ochroną, ale także układaniem kalendarza oraz geomancją. Pod ich nadzorem wyznaczano dni szczęśliwe i dni nieszczęśliwe, zwłaszcza ważne w przypadku oficjalnych ceremonii a także w sferach arystokratycznych. Wyjazd z posiadłości w niesprzyjającym czasie mógł mieć bowiem dalekosiężne skutki. Teren pod nową rezydencję musiał być wyznaczony przez biegłego w tej sztuce geomantę, to właśnie jego wzywano gdy w danym miejscu wyczuwano działalność wrogich ludziom sił.

Z pojęciem *on'yōdō* łączy się niemal natychmiastowo pojęcie *katatagae*[78]. Dosłownie oznacza „zmianę strony/kierunku" i było pewnego rodzaju „lekarstwem" na tabu strony świata (*kataimi*)[79]. Okazuje się, jednak, że prócz nieszczęśliwych dni miesiąca, podobnie pechowe mogły być kierunki świata a także pewne miejsca, konkretna brama, znana rezydencja czy też budynek w obrębie rezydencji[80]. Co należało w takim wypadku robić? Pod żadnym pozorem nie wolno było się udawać w tym kierunku. Jeśli urzędnik musiał się udać do rezydencji pewnego ministra, i rezydencja owa leżała np. na północ od jego własnego domu, a północ akurat w tym czasie była kierunkiem niepomyślnym, musiał on

[76] Por. Tubielewicz J., *Superstitions, magic and mantic practices in the Heian period*, (148 pozycja z cyklu Dissertationes Universitatis Varsoviensis), Warszawa, 1980.

[77] Por. Lee A. B., *The Way of Yin and Yang. A Tradition Revived, Sold, Adopted,* [w:] Monumenta Nipponica, Vol. 51, No. 2, 1996.

[78] Za: Morris I., *Świat Księcia Promienistego,* tłum. Szafar T., PIW, Warszawa, 1973.

[79] Powstrzymanie się od podążania w określonym, pechowym kierunku geograficznym.

[80] To nie koniec, okazuje się bowiem, że niektóre kierunki jak północno-wschodni są zawsze niepomyślne, inne w określonym roku życia (z podziałem na płeć), a inne jeszcze czasowo pechowe.

okrążyć ją w taki sposób, by ominąć nieszczęśliwy kierunek. Jeśli *katatagae* dotyczyło własnego domu – należało opuścić go i spędzić kilka dni bądź u rodziny, przyjaciół, bądź w zapasowej rezydencji. Jeżeli już jakaś posiadłość została objęta zakazem, nikomu z rodziny nie wolno było otworzyć bramy, rozmawiać z nieznajomymi ani wychodzić. Należało spędzić ten czas na nieustannym czuwaniu i poście. Ten z kolei zakaz nosił nazwę *monoimi,* czyli powstrzymywania się od działania.

Zakazy nie dotyczyły tylko i wyłącznie stron świata, lecz podlegały im wszystkie sfery życia codziennego. Na przykład obcinanie paznokci u rąk możliwe było tylko w Dniu Wołu, kąpiel była możliwa (przynajmniej w teorii) raz na pięć dni z zastrzeżeniem, że dzień ów przypadał na pomyślną a nie niefortunną datę[81]. Ivan Morris tak opisuje jedną sytuację z końcowych fragmentów *Genji monogatari*:

> Największe w tym fragmencie wrażenie – pomijając chyba jedynie gładki cynizm manewrów Ukon – sprawia trudne do rozwikłania przemieszanie różnorodnych religii i zabobonów w umysłach ludzkich, tak iż nie sposób powiedzieć, gdzie kończy się religia, a zaczyna zabobon. Odwiedzinom Ukifune w buddyjskiej świątyni staje na przykład na przeszkodzie pokalanie (*shintō*) i złowróżbny sen (zabobon). Z kolei dwórki Ukifune, przygotowując się do odwiedzin świątyni, dokonują obrzędów oczyszczających zgodnie z praktyką buddyjską, powstrzymują się od spożywania mięsa i ryby (*sōji*), a także osiągają rytualną czystość (*kiyomowarite aru*) drogą ablucji i innych obrzędów shintōistycznych; skuteczność wszystkich tych zabiegów przekreśla wszelako tabu. Szukając pretekstu, by spędzić dzień w Uji, książę Niou twierdzi, że szuka samotności (buddyjskie), a zatrzymuje przy sobie Ukifune pod pretekstem tabu (*shintō*)[82].

Najbardziej znanym *on'yōji*, którego imię rozsławiła współczesna popkultura (czy też może raczej – wykreowała), jest bez wątpienia Abe no Seimei (921 – 1005). Według legendy, spopularyzowanej przez dużo późniejszy teatr kabuki, jego ojciec, Abe no Yasuna, poślubił piękną kobietę, która okazała się być lisicą[83]. W prezencie pożegnalnym dała synowi dar rozumienia mowy zwierząt i puzderko z magicznym proszkiem. Abe jest wspomniany w wielu źródłach, między innymi w *Konjaku monogatari, Heike monogatari,* w legendach

[81] Por. *ibidem.*

[82] *Ibidem*, s. 98.

[83] Jest to słynna lisica Kuzunoha, bohaterka wielu sztuk teatru *kabuki* okresu Edo.

dotyczących Minamoto Yorimitsu etc. Seimei wygrywał pojedynki z nieprzychylnymi mu *on'yōji*, potrafił bezbłędnie wskazać przyczynę niepowodzenia, ostrzec przed nieszczęściem, a dodatkowo, na swoich usługach, miał dziesięciu *shikigami*[84]. Co więcej, potrafił sprawić, że byli oni całkowicie niewidoczni dla jego przeciwników, podczas gdy on widział wszystkich *shikigami* jacy należeli do jego oponentów.

Według Kurody i niektórych badaczy idących jego śladem[85], obecności taoizmu nie można wykluczyć nawet w tym, co później określono jako „*shintō*". Twierdzi on, a za nim inni, że określenie „*shintō*" oznaczało w czasach przedhistorycznych właśnie praktyki, wierzenia i rytuały pochodzenia taoistycznego, a w każdym razie kontynentalnego. Zostały one bardzo szybko włączone do krwiobiegu wierzeń rodzimych wrastając w ich system, co powoduje niekiedy trudność w definicji tego, co rdzennie japońskie, a co napływowe.

1.4.Piśmiennictwo w okresie Heian

Należy powtórzyć za większością badaczy[86], że ogromną rolę w rozwoju literatury japońskiej odegrały kobiety. Język chiński, którym posługiwano się w życiu oficjalnym i którym zapisywano istotniejsze dokumenty, był językiem używanym przeważnie przez mężczyzn. Zapisywano nim kroniki dworskie, ważniejsze dokumenty urzędowe oraz sutry buddyjskie. Kobiety go nie znały, posługiwały się za to czystym językiem japońskim. I to właśnie one rozpoczęły zapisywanie swoich wspomnień po japońsku.
Z najbardziej znanych pomników literatury japońskiej epoki Heian, które wyszły spod pędzla kobiet, można wymienić *Genji monogatari*[87] oraz – również autorstwa Murasaki Shikibu –

[84] Istoty służące *on'yōji,* więcej na ich temat znajdzie się w rozdziale następnym.

[85] Jak chociażby Mark Teeuwen oraz John Breen. O związkach taoizmu z *shintō* wspomniane jest w pozycjach: Teeuwen M., Breen J., (ed.) *Shinto in History: Ways of the Kami*, Routlege, 2000, oraz Teeuwen M., Breen J., (ed.) *A New History of Shinto*, Wiley-Blackwell, 2009.

[86] O czym wspomina chociażby Melanowicz M. w *Literatura japońska od VII do XIX wieku, [t.1], Od VI do połowy XIX wieku*, Warszawa, 1994.

[87] *Genji monogatari*, czyli „Opowieść o księciu Genji", jest wielką panoramą życia na dworze przełomu X i XI wieku. Bohaterem pierwszej części jest książę Hikaru, obdarzony nazwiskiem rodowym Genji, którego całe życie jest wyidealizowanym odbiciem życia w ówczesnej stolicy – Heian. Druga część opisuje dwór i arystokratów już po śmierci księcia.

Murasaki Shikibu nikki, *Makura no sōshi* innej sławnej damy dworu – Sei Shōnagon[88]. Popularnością cieszyła się forma prozatorska zwana *nikki*, którą można identyfikować z pamiętnikiem. Pamiętniki pisał wówczas każdy kto potrafił pisać. Opisywano w nich środowisko dworskie wraz z intrygami, przepychem i niewiele poświęcano uwagi zdarzeniom poza obrębem pałacu. Wyjątek stanowią te pamiętniki, które pisane były podczas podróży (jak na przykład *Sarashina nikki,* czy też *Tosa nikki*[89]). Matka Michitsuny napisała pamiętnik, zwany *Kagerō nikki,* w którym już jako dorosła kobieta rozpatruje swoje życie i uczucia nią targające, kiedy była żoną Fujiwary Kaneie. W cieniu wielkiej literatury pamiętnikarskiej i powieści dworskiej, a także poezji, która była dominującym gatunkiem na dworze, powstawały opowieści przekazujące zasłyszane informacje, ubierające je w szaty literatury, buddyjskie przypowieści, ludowe historie. Wszystko to, co nie mogło znaleźć swojego miejsca w literaturze dworskiej, zawarto w zbiorze *Konjaku monogatari shū.* Jako, że zbiór ten stanowi jedno z głównych źródeł, na jakich oparłam swoje badania i wnioski, jemu zostanie poświęcony najdłuższy opis. Charakterystyka taka, z konieczności skrótowa, niestety nie oddaje w pełni złożoności i bogactwa wewnętrznego zbioru *Konjaku*.

1.4.1. *Konjaku monogatari shū*[90]

[88] Jej dzieło należy do gatunku *zuihitsu,* czyli szkiców, obserwacji. Tekst za wersją z 1929 roku jest dostępny w University of Virginia Electronic Text Center: http://etext.lib.virginia.edu/japanese/sei/makura/SeiMaku.html, Najwcześniejszy manuskrypt, *Sanjōnishikebon,* pochodzi z szesnastego wieku (za: Sei S., *The Pillow Book of Sei Shonagon*, tłum. Morris I., Penguin Classics, 1970, s. 12).

[89] *Tosa nikki* jest przykładem celowej mistyfikacji. Pamiętnik napisany jest po japońsku, który nie był odpowiednim językiem dla wykształconych mężczyzn. Mężczyźni pisali swoje wspomnienia i oficjalne dokumenty w języku chińskim (będącym dalekowschodnim odpowiednikiem oficjalnej łaciny), ale wspomniany pamiętnik napisał mężczyzna, Ki no Tsurayuki. Już na samym początku zaznaczył, że pisze go kobieta, ponieważ uważa się, że pamiętniki piszą tylko mężczyźni, a autorka chciałaby sprawdzić, czy kobieta nie byłaby w stanie pamiętnika napisać. Tak więc, Ki no Tsurayuki musiał uciec się do podstępu aby móc najpełniej, w języku rodzimym, wyrazić swoje przeżycia. Za: Olszewski K., *Ki no Tsurayuki a poszukiwanie tożsamości kulturowej w literaturze japońskiej X wieku*. WUJ, Kraków 2003.

[90] Fragment tego podrozdziału stanowi jednocześnie część wstępu teoretycznego do polskiego tłumaczenia *Konjaku monogatari* jako *Japońska księga duchów i demonów. Zbiór historii dawnych i obecnych Konjaku monogatari*, tłum. Iwicka R., Kirin, Toruń, 2013.

Anegdota (gr. *anéctodos*) to „krótkie opowiadanie przedstawiające jakieś szczególne wydarzenie, zwł. komiczne, często też dziwne, tajemnicze lub stwarzające okazję do moralizatorskiej puenty. Anegdota tworzy często cykl, którego osią mogą być sytuacje, postaci lub przedmioty, stanowi czasami element konstrukcyjny większych utworów narracyjnych (...), często dotyczy znanych osób. Występuje zarówno w przekazie pisemnym jak i ustnym; jest jednym z gatunków literatury ludowej."[91] Z tej słownikowej definicji wynika bezpośrednio, że w przypadku *Konjaku* mamy do czynienia z anegdotami. Ponadto przyjmuje się, że język anegdoty nie należy do języka literackiego wysokiego, a więc odzwierciedla w pewien sposób język ludzi prostych, którzy czasami są bohaterami literatury, ale rzadko jej twórcami. Literatura japońska nadała większe znaczenie tej formie. Opowiadania anegdotyczne (*setsuwa)* są to krótkie formy narracyjne, bardzo często z morałem, przekazujące jakieś zasłyszane wydarzenia. Można je podzielić na opowiadania buddyjskie, świeckie oraz mieszane. Początki tego gatunku mogą mieć swoje źródło w nauczaniu mnichów buddyjskich, zawsze gotowych, by posłużyć się przykładem przy omawianym właśnie problemem czy zagadnieniu. Od wyobraźni mnicha i jego talentów retorycznych zależało przekonanie słuchacza do argumentów głoszonej wiary. Nawet teksty buddyjskie, takie jak święte księgi, pouczenia czy wskazówki pełne są anegdot mających ułatwiać rozumienie skomplikowanej doktryny[92].

Pierwszymi tekstami pisanymi były w Japonii sutry buddyjskie, spisywane i kopiowane po chińsku przez chińskich bądź koreańskich skrybów. Znajomość klasycznego chińskiego była więc domeną, przynajmniej na samym początku, mnichów buddyjskich. Z czasem język chiński stał się językiem urzędowym administracji i urzędników, a co więcej – jego znajomość była wymagana od każdego mężczyzny wywodzącego się z najwyższych arystokratycznych rodów pełniących rozmaite funkcje urzędnicze. W języku chińskim spisywane były dokumenty, a także prowadzona korespondencja i pamiętniki. Po chińsku komponowano także poezję, a znajomość niektórych tropów literackich pochodzących z literatury chińskiej była bardzo wysoko ceniona. Wraz ze zmianami świadomości językowej i użyciem w literaturze języka japońskiego zmienił się także krąg zainteresowań

[91] Jaworski S., *Podręczny słownik terminów literackich*, Universitas, Kraków, 2000, s. 20.

[92] Już Budda podawał przykłady, wiedząc zapewne, że skomplikowana, abstrakcyjna doktryna będzie być może zrozumiana przez mnichów, nawykłych do tego typu myślenia, ale nie przez prostych ludzi.

autorów opowiadań. Kończy się dominacja tematów buddyjskich, coraz częściej porusza się coraz częściej kwestie świeckie. Wraz z nimi zaś wchodzi inny język, naturalny język japoński, w którym łatwiej wyrażać myśli niż w klasycznym chińskim, znanym ledwie garstce wykształconych urzędników i arystokratów. W przeciwieństwie zaś do *nikki* dam dworu, w *setsuwa* pojawiają się ludzie zwyczajni, prości, wszelkich profesji i każdego wieku. W XII wieku gatunek anegdoty, której rozwój trwał przeszło trzy stulecia, znalazł swoje zwieńczenie w najbardziej dojrzałym i monumentalnym dziele gatunku – w *Konjaku monogatari shū* – w ”*Zbiorze historii dawnych i minionych*”[93]. Jest to dzieło, które można przyrównać do zbiorów egzemplów średniowiecznych, a ilością opowiadań przewyższa nawet słynne *Gesta Romanorum.*

Do dziś nie udało się rozstrzygnąć sporu dotyczącego autorstwa tego dzieła, nawet czas powstania nie jest jednoznacznie określony. Przyjmuje się, że powstało ono w pierwszej połowie dwunastego wieku, gdyż to z tego okresu pochodzą zachowane księgi. Do niedawna uważano, że autorem może być Minamoto no Takakuni, który pełnił funkcję Wielkiego Ministra Lewej Strony. Inna teoria mówi, że to cesarz Shirakawa nakazał swoim doradcom skompilować zbiór będący utrwaleniem całej ówczesnej wiedzy. Opowiadania wykazują bardzo silne wpływy buddyzmu z Hiei, co od razu wskazuje na jeszcze jedną ścieżkę prowadzącą do autora – mógł być nim bowiem jakiś mnich, który zebrał wszystkie opowiadania w celu religijnym. Za tą teorią przemawia jeszcze jeden fakt – oryginalne,

[93] Wszystkie tłumaczenia dotyczące *Konjaku monogatari*, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą ode mnie – R.I. Co do tłumaczenia tytułu zbioru, można go skrótowo przełożyć jako „Dawno temu”. Trzydzieści siedem opowiadań z całego zbioru zostało przetłumaczone i wydane przez Jonesa S.W. pod wspólnym tytułem *Ages Ago: Thirty Seven Tales from the Konjaku Monogatari Collection* (Cambridge, Massachusetts, 1959). B. Frank tłumaczy tytuł jako *Histoires qui sont maintenant du passé* (Gallimard, Unesco, 1960). Jest jeszcze praca Yoshiko Dykstry zawierająca wybrane historie jak np. Dykstra K. Y., *The Konjaku Tales. Indian section (Tenjiku–Hen) Part 1 from a Medieval Japanese Collection*, (IRI Monograph Series No. 17), Kansai Gaidai University, 1986. Na rynku polskim zwój dwudziesty siódmy ukazał się pod tytułem *Japońska księga duchów i demonów. Zbiór historii dawnych i obecnych Konjaku monogatari*, tłum. Iwicka R., Kirin, Toruń, 2013. Z tego też wydania pochodzą wszystkie cytowane fragmenty. Wszystkie odwołania do tego wydania oznaczane będą skrótem *Konjaku monogatari* wraz z podaną stroną.

najwcześniejsze rękopisy *Konjaku monogatari shū* znajdują się w Narze, więc na miejsce powstania dzieła najczęściej wskazuje się świątynie Tōdaiji oraz Kōfukuji[94].

Samo *Konjaku monogatari shū* jest obszernym zbiorem *setsuwa*, liczącym w pierwotnej wersji ponad tysiąc opowiadań, pogrupowanych w trzydzieści jeden ksiąg, czy też zwojów (*maki*)[95]. Do dnia dzisiejszego nie zachowały się zwoje: VIII, XVIII, XXI, dodatkowo dwa zwoje (XXII i XXIII) zachowały się niekompletne. Przypuszcza się, że opowiadały o cesarzach i rodzie Fujiwara[96]. Zbiór dzieli się na trzy geograficzne części: indyjską (187 opowiadań), chińską (180 opowiadań) i japońską (736 opowiadań), a wewnątrz tak powstałych jednostek, anegdoty można podzielić na buddyjskie i świeckie. Najwięcej świeckich jest, rzecz jasna, w części japońskiej. Pojawia się w nich galeria postaci reprezentujących niemal wszystkie zawody i klasy społeczne począwszy od cesarzy, a na drobnym cieśli skończywszy. Księga dwudziesta siódma poświęcona jest w całości niewyjaśnionym zjawiskom, duchom, demonom i zwierzętom, co może świadczyć o roli, jaką tego typu wierzenia odgrywały w życiu ówczesnego społeczeństwa japońskiego. W księdze dwudziestej dziewiątej natomiast mamy do czynienia z historiami kryminalnymi, których w stolicy, zwłaszcza w drugiej połowie okresu Heian, nie brakowało.

Nihon ryōiki, czyli „Japońskie opowieści o duchach" autorstwa mnicha Kyōkaia są kolejnym źródłem wiadomości o istotach ponadnaturalnych[97]. Powstały pod koniec IX wieku jako zbiór anegdot ilustrujących buddyjskie prawa, ale nie na nich będzie się skupiać uwaga niniejszej pracy. Warto jednak wspomnieć ów zbiór, który stanowi ważny zabytek literatury japońskiej, zwłaszcza buddyjskiej, mającej przybliżać ludziom pojęcie karmana. Jako że

---

[94] Por. Fujisawa S., Komine K., *Konjaku monogatari shū. Uji shūi monogatari,* Tokio, 1991.

[95] W trakcie całej pracy, słowo *maki* konsekwentnie nazywam księgą, tylko tutaj wyjatkowo podaję tłumaczenie oryginalnego słowa.

[96] Przyczyną nieobecności tych zwojów może być niechęć buddyjskich późniejszych kopistów do przekazywania jakichkolwiek sprzecznych ideologicznie historii. Jak wiadomo, ród cesarski swoje panowanie nad ziemią japońską uzasadniał pochodzeniem od bogów. Zamieszczanie historii shintōistycznych w zbiorze przepełnionym buddyjską filozofią nie było brane pod uwagę. Co do brakującego zwoju traktującego o rodzie Fujiwara wyjaśnieniem może być długi czas jacy regenci i kanclerze z tego rodu pełnili faktyczną władzę w kraju, co oczywiście nie przysparzało im sympatii. Być może właśnie dlatego kompilator, czy też kompilatorzy dzieła umyślnie pominęli zwój opisujący wspaniałość rodu.

[97] Nakada N. (oprac.), *Nihon ryōiki 日本霊異記* [t.1-3], Tokio, 2006.

większość opowiadań *Nihon ryōiki* ma swoje źródła w historiach chińskich, nie stanowią one podstawy do wyciągania wniosków dotyczących wczesnej demonologii japońskiej. Niektóre wątki zostaną jednak przedstawione jako zadomowione w kulturze Japonii.

O wyczynach Minamoto Raikō opowiada zbiór *Przygody Minamoto Yorimitsu*[98]. Jest to dużo późniejsza, bogato ilustrowana wersja rozmaitych historii o dzielnym wojowniku i jego drużynie walczącej z rozmaitymi potworami, jakie krążyły po Japonii od wielu stuleci. Nabardziej znaną wersją jest ilustrowana drzeworytami Kuniyoshi'ego pochodząca z okresu Edo. Na prawdziwą popularność historie o zjawiskach nadnaturalnych musiały poczekać do osiemnastego stulecia, kiedy to pod wpływem nowinek literackich z Chin powstał nowy gatunek zwany *kaidan*, czyli opowiadania o wydarzeniach budzących grozę. *Kaidany* dokonały w pewien sposób rewolucji postrzegania istot demonicznych. Wraz ze sztukami teatralnymi oddemonizowały świat pozazmysłowy, sprowadziły (zwłaszcza teatr *kabuki*) demona do roli naiwniaka, którego bez problemu jest w stanie oszukać średnio rozgarnięty mężczyzna. Skoro już został wspomniany teatr, warto nadmienić, że jedną z pięciu głównych grup sztuk teatru *nō*, czyli klasycznego, najstarszego teatru japońskiego, stanowią właśnie historie o demonach.

1.5. Zarys sztuki epoki Heian

Kiedy minął już okres zachwytu nad dziełami chińskimi (a przecież nie skończył się – o czym warto pamiętać – wraz z zakończeniem okresu Nara, tylko dużo później, pod koniec IX stulecia, kiedy to zerwano kontakty handlowo-dyplomatyczne z Chinami w 894 roku), powoli zaczęto zwracać się ku językowi japońskiemu i szukać wartości we własnych tradycjach[99]. Epokę Heian często nazywa się epoką japonizacji kultury. Być może

[98] Reider N.T., *Tsuchigumo sōshi: The Emergence of a Shape-Shifting Killer Female Spider*, [w:] Asian Ethnology, Vol. 72, No. 1, 2013.

[99] W epoce Nara, Japonia stała się państwem opartym na normach prawnych dzięki kodeksowi Taihō z 702 roku. Do tego czasu niemal przez półtora wieku spoglądano na Chiny jako źródło kultury i cywilizacji, z którego młode państwo mogłoby zaczerpnąć podstawy administracyjne. W epoce Nara Chiny, a częściowo i Korea, pozostały nadal głównym wzorem zarówno dla administracji, jak i sztuki. Należy jednak nadmienić, że Japończycy nigdy, nawet w okresie największego zachwytu nad dziełami obcymi, nie kopiowali wzorów w sposób bezmyślny. Czerpali to, co uważali za przydatne i zmieniali według własnych upodobań i w zależności od warunków krajowych. Dlatego też w Japonii nigdy nie przyjął się system egzaminów

owa japonizacja nie ogarnęła ona wszystkich aspektów życia, tym niemniej jej efekty najbardziej dają się zauważyć na polu literatury i sztuki. W architekturze mieszkaniowej[100] zaczął dominować styl *shindenzukuri*, będący reminiscencją archaicznego stylu budownictwa japońskiego, zwłaszcza budynków pełniących funkcje spichlerzy (elementy ich architektury przewijają się również w konstrukcji świątyń *shintō*, co przywodzi na myśl wznoszone na palach budowle chociażby epoki Yayoi). Budynki wznoszono z niemalowanego drewna, podłoga znajdowała się ponad powierzchnią ziemi, a dachy, zamiast dachówką, zaczęto ponownie kryć korą drzew. Styl ten polegał na łączeniu wszystkich pawilonów rezydencji zadaszonymi galeryjkami, z jednym, głównym pawilonem (*shinden*) w samym centrum. Także rzeźba zaczęła nabierać cech japońskich, a na malowidłach wyraźniej zaczęły uwidoczniać się cechy rodzime artystów. Jednocześnie należy wspomnieć o pewnej hieratyczności rzeźb epoki Heian. W porównaniu do epoki poprzedniej [101], głównym tworzywem było drewno, czy też glina, rzadziej brąz i bardzo popularna wcześniej laka. Bodhisattwowie sprawiają wrażenie mniej naturalnych, bardziej odległych, pogrążonych w świecie, do którego człowiek dopiero dąży. W przypadku jednak rzeźb mnichów, czy też świętych buddyjskich dochodzi do większej naturalności w przedstawianiu postaci. Rzeźba ta „zaokrągliła się", przybrała mniej władczy a bardziej subtelny, intymny charakter.

---

państwowych, jaki w Chinach i Korei otwierał drogę do biurokracji krajowej wszystkim, w teorii, zdolnym ludziom w kraju, w Japonii natomiast obowiązywał system rang i szlachetności urodzenia. Więcej: Shively D.H., McCullough D.H., *The Cambridge History of Japan Vol. 2*, Cambridge University Press, 2000.

[100] Za: Murase M., *Bridge of Dreams. The Mary Griggs Burke Collection of Japanese Art*, Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork, 2000.

[101] Epoka wcześniejsza, czyli Nara trwała niecałe osiemdziesiąt lat, od 710 r. do 784 r. W 784 r. cesarz opuścił Narę i przeniósł swój dwór do Nagaoki, która nigdy nie przekształciła się w prawdziwą stolicę, dlatego już dziesięć lat później dwór dokonał kolejnej przeprowadzki, tym razem dużo szczęśliwszej. Przyczyn, dla których cesarz Kammu przeniósł dwór jest kilka, najważniejszą jest rozpanoszenie się kleru buddyjskiego w środowisku dworskim. Najbardziej jaskrawym przykładem może być cesarzowa Kōken, na której główny doradca, mnich Dōkyō usiłował nawet wymusić przyznanie mu cesarskiego tronu, powołując się na proroczy sen boga Hachimana. Walki stronnictw trwały do śmierci cesarzowej w 772 roku. Warto przy tej okazji wspomnieć również, że właśnie te wydarzenia są przyczyną, dla której na Chryzantemowym Tronie nie może zasiadać kobieta.

Najbardziej reprezentatywnym dla całej epoki Heian jest budynek zwany Pawilonem Feniksa (*Byōdōin*), wzniesiony jako rezydencja Fujiwary Michinagi w 998 i przekształcony w świątynię z powodu zapowiadanego końca świata[102], który miał nastąpić w 1052 (główny pawilon został ukończony rok później). Sama nazwa pochodzi z dwóch źródeł – po pierwsze układ budynku w rzucie poziomym przypomina feniksa w locie, po drugie – dachy budynku przyzdobione są parą złoconych feniksów. Zbudowany został z poszanowaniem wszystkich cech klasycznego budownictwa – posiadał podłogę wzniesioną ponad poziom gruntu, pawilony łączone zadaszonymi galeriami, ponadto umiejscowiony był nad sztucznym jeziorem. O jednym warto przy tej okazji wspomnieć – z tej epoki nie dochował się w stolicy żaden budynek. Przez wieki Kioto padało ofiarą wojen domowych, miasto ogniem i mieczem niszczyły walczące ze sobą armie, sekty buddyjskie czy też zwykli rabusie. Pawilon Feniksa stanowi więc przykład czystego stylu japońskiego okresu Heian i to na jego przykładzie najczęściej omawia się styl epoki.

Obok rzeźby i literatury ważną rolę odgrywalo także malarstwo, przeważnie były to ilustracje na zwojach, rozwijanych poziomo przed patrzącym. Takie zwoje nosiły nazwę *emakimono* i były najczęściej ilustracjami do popularnych opowieści oraz historii. Rysunki zaczęły się pojawiać też wewnątrz zwojów literackich, a także na wachlarzach. Miało to również swoja praktyczną stronę – nie każdy potrafił, czy też chciał czytać, zatem ilustracje stanowiły swego rodzaju streszczenie dzieła literackiego oraz przybliżały historie, legendy etc. Główną cechą malarstwa japońskiego epoki Heian jest styl, który określa się często jako „styl zdmuchniętego dachu" – poprzez ukośne ukazanie wnętrza domu widzianego nieco z góry, tak jakby przez dach, którego nie było. Postaci pozbawione są cech indywidualnych, są rysowane szablonowo i odtwórczo, a jedynym elementem, jaki umożliwia ich identyfikację, jest strój oraz umiejscowienie w przestrzeni obrazu. Nie znano malarskiej perspektywy, tak więc małe figurki na obrazie wcale nie musiały oznaczać postaci znajdujących się daleko, lecz po prostu osoby niższego stanu[103].

[102] Wierzono, że ludzkość weszła w okres zwany *mappō* – upadku prawa buddyjskiego i zbliżającego się końca świata, który wyznaczony był właśnie na rok 1052.

[103] O sztuce Japonii więcej informacji można znaleźć w: Kotański W., *Sztuka Japonii*, WAiF, Warszawa, 1974, Alberowa Z., *O sztuce Japonii*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1983, Tubielewicz J., *Nara i Kioto*, WAiF, Warszawa, 1983, Tubielewicz J., *Kultura Japonii. Słownik,* Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa,

Emakimono mogą również służyć jako źródło wiadomości na temat istot nadprzyrodzonych, okazuje się bowiem, że chętnie na takich zwojach przedstawiano postaci demoniczne, ilustracje fragmentów znanych historii itp. To właśnie dzięki takim zwojom wiemy, jak bogatą fantazję mieli twórcy przedstawiający *Hyakki Yagyō,* czyli „nocny marsz stu demonów". Również w tej samej formie możemy przeczytać i obejrzeć wyczyny Minamoto „Raikō" Yorimitsu.

Wraz z końcem okresu Heian także i demony czekał powolny zmierzch i zanik ich przerażającego wpływu, jaki wywierały na ludzi. Późniejsze epoki, dzięki użyciu technik plastycznych, przedstawiały demony według fantazji autora i nie zostawiały wiele miejsca na wyobraźnię odbiorcy, która przecież podsycała lęk. Swego rodzaju renesans przeżyły – jeśli można się tak wyrazić – istoty nadnaturalne w okresie Edo, kiedy to powstał gatunek *kaidan*, opowieści niesamowitych, w których bohaterami byli zwyczajni ludzie i stające im na drodze istoty nie z tego świata. *Kaidan* należy jednak do nieco innej perspektywy twórczej i inspiracji, a dokładniej zostanie omówiony w rozdziale piątym równocześnie z teatrem, wykorzystującym motywy demoniczne w całkowicie odmiennych celach.

1996, Murase M., *Bridge of Dreams. The Mary Griggs Burke Collection of Japanese Art*, Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork, 2000,

Rozdział 2: Typologia i geneza istot nadprzyrodzonych

Myśli japońskiej nie zaprzątały zbytnio koncepcje zaświatów. W *Kojiki*[104], jednej z pierwszych kronik japońskich z VIII wieku, kraina, do której udała się Izanami[105] po śmierci, nie jest dokładnie opisana, wiadomo jedynie, że było to miejsce ponure. *Shintō* jest systemem skupiającym uwagę człowieka na doczesnym życiu, na „tu i teraz", nie stawia pytań o to, co dzieje się z duszą po śmierci. Nie oznacza to jednak, że podobnych wyobrażeń nie było, nie poświęcano jednak krainie zmarłych zbytniej uwagi. Z biegiem czasu na ludowe wyobrażenia o życiu pozagrobowym nałożyły się idee buddyjskie, taoistyczne czy też pochodzące z wierzeń chińskich. Mnogość rozmaitych istot demonicznych ma swoją genezę właśnie w tym zróżnicowaniu źródeł. W rozdziale niniejszym zostanie zaprezentowana próba rekonstrukcji klasycznego imaginarium demonicznego w oparciu o teksty powstające do szesnastego wieku. Istoty nadnaturalne zostały więc podzielone na odpowiednie klasy i grupy, przy czym przy okazji omawiania ich proweniencji i cech charakterystycznych, wspomniane zostaną również przykłady z kultur odległych od Archipelagu Japońskiego. Ma to na celu umiejscowienie wyobrażeń Japończyków w szerszym kontekście kulturowym.

2.1. Koncepcje zaświatów

Yomi no kuni, czyli „kraina ciemności", eufemistyczne określenie zaświatów, pojawiło się pierwszy raz w kronice *Kojiki.* Według ogólnie przyjętej interpretacji świat ludzi,

[104] *Kojiki* (dosł. Kronika Dawnych Wydarzeń) – najstarsza kronika japońska datowana na 712 rok. Do 1945 roku traktowana była jako przekaz historyczny, co miało usprawiedliwić działania militarystyczne Japonii na Dalekim Wschodzie, a także prymat Imperium na innymi narodami Azji w latach poprzedzających agresję (istotna była kwestia boskiej proweniencji cesarza, był on bowiem, według *Kojiki*, potomkiem bogini Amaterasu). Zawiera mity, legendy i życiorysy kolejnych cesarzy, począwszy od legendarnego Jimmu po cesarzową Suiko (panowała w latach 593-628). Polskie wydanie: *Kojiki czyli księga dawnych wydarzeń,* tłum. Kotański W., PIW, Warszawa 1986.

[105] Izanami – siostra i małżonka boga Izanagi. Izanami i Izanagi to para demiurgów z późniejszej generacji bogów, którzy stworzyli wyspy japońskie. Zmarła w trakcie wydawania na świat boga ognia, dlatego też odeszła do krainy zmarłych.

czyli *Ashihara no Nakatsukuni,* jest umiejscowiony pomiędzy *Takaamanohara* [106] a *Yomotsukuni*, przy czym pierwsze określa krainę zamieszkiwaną przez bogów, a drugie świat zagrobowy, który tradycyjnie umieszcza się pod ziemią[107]. Zarówno jednak koncepcja, umiejscowienie i zapis samej nazwy są przedmiotem dyskusji, która zapewne będzie się toczyć jeszcze długo. *Kojiki* jest materiałem dość kontrowersyjnym, z pewnością nie można kompilatorom odmówić dobrych chęci podniesienia statusu państewka, które wówczas dopiero zaczynało formować trwałe zręby państwowości, jednak bardzo łatwo zgubić się w gęstwinie opisów będących raczej propagandą polityczną niż zapisem wydarzeń faktycznych. Kolejną trudnością, poza ideologiczną, jest kwestia czysto filologiczna, czyli właściwe odczytanie znaków użytych do zapisu. Samo słowo *yomi* zapisane jest znakami 黄泉 oznaczającymi „podziemne źródło"[108], stąd narzucająca się interpretacja lokalizacji[109]. Do tej pory wymiennie były używane oba słowa określające zaświaty (*yomi no kuni* oraz *yomotsukuni*), obecnie należałoby wprowadzić krótkie rozróżnienie obu terminów.

Yomi no kuni pojawia się tylko i wyłącznie w *Kojiki*, w późniejszych dokumentach i słownikach znaki odczytywane są jako *Yomotsukuni,* choć zapisywane są dokładnie tak samo. Spotkałam się jednak z naprzemiennym używaniem obu słów w tekstach, z uwagi jednak na fakt, że w większości przypadków pojęcie to jest kojarzone ze starożytnością japońską, częściej spotykane jest w dalszym ciągu *yomi no kuni.* Według definicji słowo

[106] Istnieje kilka innych wersji tej samej nazwy jak Takamagahara, Takamanohara, Takamahara.

[107] Osiemnastowieczny uczony *kokugaku* Motoori Norinaga (1730-1801) podjął się przełożenia i objaśnienia *Kojiki* zapisanej w języku klasycznym, już wówczas całkowicie niezrozumiałym. To właśnie bazując na jego przekładzie i komentarzach późniejsi badacze uznali, że *Yomi no kuni* znajduje się pod ziemią (zob. Kōnoshi T., *The land of Yomi – On the Mythical World of the Kojiki* –, tłum. Kelsey W. Michael, [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 11, No. 1, 1984 s. 62).

[108] Dosłownie oznacza "żółte źródło", w wierzeniach chińskich taki kolor miały bowiem wody płynące w zaświatach, stąd też w przypadku tłumaczenia stosuje się z reguły podobny skrót myślowy.

[109] *Nihonshoki* (w skrócie zwana *Nihongi*), druga z kronik japońskich skompilowana w 720 roku, jest dużo łatwiejsza w odczytaniu, jako że zapisano ją po chińsku. W przypadku *Kojiki* sytuacja jest bardziej skomplikowana, zapisano ją bowiem po japońsku, używając znaków chińskich bądź to w ich wersji semantycznej, bądź fonetycznej. Dodatkowo użyto terminologii o chińskim rodowodzie dla zapisu tytułów, funkcji i zjawisk, które albo nie miały swoich językowych, abstrakcyjnych odpowiedników w tradycji rodzimej, albo też były zapożyczeniem chińskim. Same znaki 黄泉 są obecne w wyobrażeniach chińskich i oznaczają właśnie podziemną krainę zmarłych.

yomi było synonimiczne do słów *yami* („mrok”) oraz *yama* („góra”) [110]. Zważywszy na fakt, że wejście do krainy zmarłych bardzo szybko zaczęto wyobrażać sobie jako jaskinię, powiązanie obu słów *yomi-yama* nie wydaje się już być takie odległe.

Kōnoshi odrzuca podobną interpretację, uważając że *Yomotsukuni* jest krainą leżącą na podobnej płaszczyźnie jak *Ashihara no Nakatsukuni*, połączoną z nią w pewien sposób, ale z całą pewnością niepodporządkowaną na zasadzie „góra – dół”[111]. Interpretacje „krainy zmarłych” jako miejsca położonego pod ziemią, były również podbudowane teorią o genezie podobnego wyobrażenia, biorącego początek również ze zdania w *Kojiki* o tym, że uciekający z *Yomotsukuni* Izanagi zablokował głazem wejście. Wejście zamknięte kamieniem oznaczało zatem wejście do tumulusu, a sama kraina miała odzwierciedlać komnatę grobową. Fakt, że pochówki odbywały się na wzgórzach, w których drążono komory grobowe, ułatwił z całą pewnością powstanie takiego wyobrażenia. Warto wspomnieć o interesującej kwestii zmiany położenia zaświatów. Blacker Carmen postuluje, że pierwotnie krainę umarłych czy też ziemię skąd przybywają duchy (*tokoyo*) umiejscowiano „gdzieś daleko za wodą”. Zgadzałoby się to z twierdzeniem Kōnoshiego, że koncepcja zaświatów powinna być horyzontalna. Nie zmienia tego faktu nawet twierdzenie Blacker, że w miarę kiedy osiedla ludzkie zaczęto zakładać w głębi lądu, w oddaleniu od oceanicznych wybrzeży, zmienił się również pogląd na zaświaty – na lądzie najbardziej odpowiednim miejscem stały się góry i wzgórza[112], zatem to one zaczęły pełnić rolę wrót do tamtego świata i być z nim utożsamiane[113]. Bez względu na to czy jest to wyspa, czy też góry,

---

[110] 「死者の住むとされる地下の国。〈ヨモツクニ〉とも呼ぶ。〈ヨミ〉は〈ヤミ(闇)〉や〈ヤマ(山)〉と類義の語。また〈黄泉〉は漢語で〈黄〉は土の色を表し〈地下にある泉〉の意で死者の国をいう。」 Za: Asahi Shimbun Company: http://kotobank.jp/, dostęp 2013-12-08.

[111] Kōnoshi T., *The land of Yomi – On the Mythical World of the Kojiki –*, przeł. Kelsey W. M., [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 11 No. 1, 1984.

[112] Kult gór jest w Japonii bardzo rozbudowany, dlatego też w tym miejscu poprzestanę jedynie na zarysowaniu jego ogólnego charakteru. Góry stanowią ponad 70% powierzchni kraju, z czego znakomita część wznosi się na wysokość co najmniej tysiąca metrów. Według wierzeń same w sobie posiadają naturę boską i jednocześnie są terytorium na którym przebywa bóstwo. Góry są miejscem pielgrzymek zarówno o podłożu shintōistycznym, buddyjskim jak i ruchu *shugendō* w celu uzyskania duchowych mocy.

[113] Blacker C., *The Catalpa Bow*, Japan Library, 1999, s. 79.

płaszczyzna zaświatów pozostaje horyzontalna, nie ma więc żadnego zejścia do podziemi, jest natomiast tylko i wyłącznie samo wejście.

Gdziekolwiek by zaświaty się znajdowały, nie ma w tradycyjnej literaturze ich opisu, nie jest jasne zatem, co robiły tam dusze zmarłych i którędy były w stanie wrócić na ten świat. Wiadomo jedynie, że była to kraina, pobyt w której prowadził do zbrukania rytualnego, dlatego też główny demiurg japoński, Izanagi, po ucieczce z zaświatów musiał poddać się ablucjom. Kotański wyjaśnia rolę shintōistycznych zaświatów porównując je do chrześcijańskiego czyśćca w znaczeniu czysto utylitarnym, a nie duchowym[114]. Idąc tym tropem, *Yomotsukuni* byłoby miejscem, gdzie przebywają dusze (*tama*) tych, o których trwa jeszcze pamięć żyjących i nie rozpłynęły się one w kolektywnym pojęciu „przodka", tracąc tym samym swoją indywidualność. Przełom ten następuje 33 lub 49 lat po śmierci[115]. Skoro każdy człowiek miał szansę zostać po śmierci *kami*, można przypuszczać, że zarówno jako *kami* indywidualne jak i *kami* kolektywne opiekowali się okolicą[116]. Z tego też względu do genezy bóstw japońskich dodaje się również koncepcję deifikowanego przodka, który został wyniesiony do rangi *ujigami*, bóstwa opiekuńczego konkretnego rodu, a z czasem i całej okolicy.

Wspomniane wcześniej miejsce *tokoyo,* to raczej „kraina szczęśliwości" niż typowe wyobrażenie zaświatów, jednak nie jest ono tożsame z rajem. W tradycyjnych wyobrażeniach japońskich nie ma koncepcji raju, choć wiadomo, że duchy na przykład członków rodziny cesarskiej po śmierci trafiają do *Takaamagahara*, jednak jest to przełożenie ludzkiego wartościowania na świat pozaziemski – duchy cesarzy nie idą do nieba, ale „wracają" do krain, skąd pochodzą. Tym samym oczywisty staje się fakt, że w towarzystwie bogów nie przebywają ci, którzy nie mogą się wykazać odpowiednim pochodzeniem, czyli isnieją zupełnie różne krainy dla zwykłych ludzi i dla błękitnokrwistych.

---

[114] Por. Kotański W., *W kręgu shintoizmu,* [t.2], Dialog, Warszawa, 1995.

[115] Blacker C., *The Catalpa Bow*, Japan Library, 1999, s. 45.

[116] *Kami* nie opuszczają ziemi japońskiej, pozostają tam i opiekują się nią, co stoi w zgodzie z przekonaniem i często powtarzaną frazą, że Japonia jest to ziemia *kami*, ziemia zamieszkiwana przez „bóstwa", uświęcona zatem ich obecnością. To z kolei pociąga za sobą bardzo ciekawy problem Japończyków urodzonych i żyjących poza granicami Japonii – czy po śmierci ich duchy wracają na wyspy by zwiększyć liczbę opiekuńczych *kami*, czy też bezpośrednio udają się w zaświaty bez możliwości odwiedzin ziemi przodków?

Nieobecności koncepcji nagrody za dobre życie na ziemi odpowiada brak wyobrażeń na temat krainy, która byłaby taką odpłatą. Zaświaty istnieją raczej jako bliżej niesprecyzowana przestrzeń na granicy świata ludzkiego (bądź też tuż poza nią), która powoduje zanieczyszczenie duchowe[117]. Podobnie zorganizowany jest świat bóstw japońskich – oparty na wzorcach ludzkich – bogowie mieszkają w domach podobnych do ludzkich, zajmują się tymi samymi czynnościami (jak tkactwo czy sadzenie ryżu), obejmują ich te same tabu co i mieszkańców Archipelagu.

Cheng Chia-Yu w swoim eseju sygnalizuje bardzo ważny problem, choć go nie rozwija, mianowicie zmianę jakościową świata, jaka dokonała się przez śmierć Izanami i jej zejście do krainy zmarłych. Wydaje się, że dopiero ta bogini wprowadziła do świata śmierć[118]. Kiedy Izanagi po ucieczce z *Yomi no kuni* blokuje głazem wejście do jaskini, oddziela świat żyjących od świata zmarłych, rozdzielając w ten sposób również i funkcje pary małżeńskiej. Rozwścieczona zachowaniem męża bogini zapowiada, że codziennie będzie zabijać tysiąc osób, na co Izanagi odpowiada, że za jego sprawą będzie się na świecie rodzić półtora tysiąca osób. Ta wymiana zdań nie jest tylko i wyłącznie kłótnią urażonych małżonków, jest czymś więcej. W terminologii japońskiej powyższa dyskusja znana jest jako *kotodo o watasu*[119] („oświadczenie rozwodowe"), a sam proces nakłada na parę bóstw nowe fukcje – od tej pory Izanagi staje się bóstwem życia, Izanami z kolei boginią śmierci. W tej wymianie zdań kryje się jednak jeszcze jedna kwestia, moim zdaniem istotna z punktu widzenia szamanizmu w Japonii. Owe słowne potyczki to nic innego jak „magiczny pojedynek", walka dwóch sił szamańskich, aby sprawdzić, która ze stron ma większą moc. Jest to motyw występujący nie tylko w Japonii, ale również i w innych kręgach kulturowych. Według mitologii koreańskiej władca federacji Gaya został wyzwany na taki magiczny

[117] Z tego powodu Izanagi, który po ucieczce z krainy ciemności czuł się zbrukany przebywaniem na terenach skażonych śmiercią i rozkładem, dokonał rytualnych ablucji pod wodospadem, w trakcie czego powołał do życia inne bóstwa, w tym naczelną boginię panteonu – Amaterasu, oraz jej towarzyszy – Tsukiyomi oraz Susanoo.

[118] Cheng C.Y., *Cechy i funkcja Yomi no kuni w „Kojiki"* [『古事記』における「黄泉国」の性格と役割], w: [日本語文學系] 期刊論文, 2007 s. 206. Pobrane z: http://nccur.lib.nccu.edu.tw/handle/140.119/29570, dostęp 2013-07-07.

[119] 事戸を度す.

pojedynek przez potencjalnego uzurpatora tronu, Seok Talhae i „w mgnieniu oka Talhae stał się sokołem, a wtedy król [Suro] zmienił się w orła, Talhae stał się wróblem, a król zmienił się w wędrownego sokoła”[120]. Po powrocie do ludzkich postaci, Seok uznał wyższość czarów króla Suro i odpłynął z kraju. W Korei do takich magicznych pojedynków dochodziło częściej, bowiem także Habaek, bóstwo rzeki Yalu uznać musiał wyższość zięcia, Haemosu, kiedy ten zmienił się w wydrę, wilka i jastrzębia, aby pochwycić kolejno karpia, jelenia i przepiórkę, w jakie zmienił się Habaek. *Mabinogion* podaje historię Caridwen, która ścigała Gwion Bacha (późniejszy Taliesin), który zmienił się w zająca, rybę oraz ptaka, ale kobieta przybrała postać charta, wydry i jastrzębia, a kiedy wycieńczony pościgiem młodzieniec zmienił się w ziarno zboża, Caridwen połknęła je, gdy sama zamieniła się w kurę[121].

Wprawdzie ostatni motyw należy już do kategorii tzw. *transformation chase*, która zawiera również pokonywanie przeszkód, zamianę pojedynczą i zamianę ochronną, istnieje jednak pewne podobieństwo – zawsze jeden z protagonistów zamienia się w istotę (czy też przedmiot) posiadającą przewagę. W przypadku pojedynku magicznego pościg i ucieczka nie odgrywają najmniejszej roli, chodzi tylko i wyłącznie o wykazanie się większą mocą. Podczas wymiany przyrzeczeń (czy też może raczej klątw, jak w przypadku Izanami), bogini stoi już po stronie mroku, śmierci i rozkładu, a z kolei jej były małżonek po stronie światła, życia i wzrostu. Dychotomia in-yang narzuca się niejako automatycznie, choć trudno z całą pewnością stwierdzić, czy kompilatorzy mieli w pamięci akurat taki podział (*Nihongi* jest bardziej przesycone wątkami taoistycznymi). Dodatkowo można się pokusić o przeniesienie tego mitologicznego pojedynku w całkiem realną rywalizację pomiędzy szamankami a szamanami, którzy ostatecznie zwyciężyli, o czym również pisze Blacker w *Catalpa Bow,* twierdząc że szamanki japońskie bardzo szybko utraciły swoją pozycję a *miko* obecna jest tylko zdegradowaną wersją potężnych kobiet władających boską mocą (jak chociażby Himiko)[122]. Z drugiej strony, nawet w *Kojiki* pojawiają się jednak wątki z demonologii i tradycji chińskiej, czasem nawet z oryginalnymi nazwami jak *kui*[123], będący jednonogim demonem przypominający byka,

[120] Ogarek-Czoj H., *Mitologia Korei,* Warszawa, 1988, s. 117.

[121] *The Mabinogion* [t.3], ed. O.M. Edwards, tłum. C. Guest, Londyn, 1912, 36-37.

[122] Blacker C., *The Catalpa Bow,* Japan Library 1999, s. 12.

[123] 夔.

którego obecna japońska nazwa to *ippon-datara*[124], nie można zatem wykluczyć, że podział świata na dwa współistniejące i uzupełniające się elementy jak właśnie in-yang został w taki sposób wprowadzony do mitologii i myśli japońskiej.

Jednocześnie jest to również mit etiologiczny odpowiadający na pytanie, skąd się wzięła śmierć i dlaczego ludzie umierają. W tradycji późniejszej, *shugendō*[125] podejmie podobny motyw, twierdząc, że wszystkie nieszczęścia, choroby, zniszczenia a także śmierć są do pewnego stopnia powodowana przez złe istoty. Zatem już od bardzo wczesnego okresu historii Japonii, śmierć utożsamiano ze złośliwymi siłami nadnaturalnymi, związanymi z zaświatami i negatywnym aspektem przyrody.

Buddyzm wypełnił brak eschatologii i soteriologii w sposób doskonale dopasowany do kultury lokalnej. Zaoferował precyzyjne wyobrażenia zarówno raju, jak i krain piekielnych. Dla dalszych rozważań nie będą istotne wszystkie szczegóły doktryny buddyjskiej, jaka trafiała do Japonii na przestrzeni wieków, lecz jedynie ten jej fragment, który bezpośrednio odnosi się do świata pozaludzkiego. Przede wszystkim będzie to koncepcja powtórnego wcielenia, oraz obraz światów, w których może to nastąpić a także istoty owe światy zamieszkujące.

Według buddyzmu człowiek jest uwięziony w kołowrocie wcieleń i po śmierci może trafić na ścieżkę prowadzącą do odrodzenia się w jednym z sześciu światów:

1. 天道: Bogowie (*tendō*)
2. 人道: Świat ludzi (*jindō*)
3. 阿修羅道: Walczące Demony Ashūra (*ashūradō*)
4. 畜生道: Zwierzęta (*chikushōdō*)
5. 餓鬼道: Głodne duchy (*gakidō*)

[124] 一本踏鞴.

[125] „Droga górskiej praktyki", jest to synkretyczny ruch ascetyczny obecny w Japonii od końca okresu Heian, łączący buddyzm, szamanizm, wierzenia taoistyczne i rodzime. Za założyciela uznaje się mnicha i maga En no Gyōję. Cel praktyk ascetycznych był dwojaki – mial prowadzić bądź to do absolutnego oświecenia, bądź do uzyskania mocy nadnaturalnych. Więcej: Krawczyk J.K., *Shugendō, droga górskiej ascezy,* TRIO, Warszawa, 2006.

6. 地獄道: Piekła (*jigokudō*)[126]

Wypada dodać, że aby przejść z najniższego świata, czyli z piekła do stanu oświecenia, należy pokonać dziesięć światów, tradycja dodaje bowiem jeszcze *arhatów*, czyli ascetów buddyjskich, oraz *Pratjeka Buddha* (jap: *engaku* 縁覚) – „samotnych buddów", a następnie stopień bodhisattwy oraz najwyższy – buddy jako następujące bezpośrednio po świecie bogów (dosłownie jest to świat *deva*).

Interesujące jest istnienie w obrębie tradycji buddyjskiej święta zmarłych (jap. *obon*). Buddyzm, zakładając metempsychozę, z definicji odrzuca możliwość istnienia duchów, które znajdowałyby się w świecie ludzi. I na odwrót – obecność duchów podważa teorię wędrówki dusz. Można zadać kilka pytań – jaki mają status owe duchy? Skąd tak naprawdę przybywają? Czy ich przywiązanie do świata materialnego jest powodem niemożności odrodzenia w następnym świecie? W takim razie – jak silne jest prawo karmana, według którego każdy wpada w kołowrót wcieleń i pozostaje w nim tak długo, dopóki się nie wyzwoli?

Oczywiście jedna odpowiedź narzuca się automatycznie – buddyzm podczas swojej wędrówki przez Chiny i Koreę do Japonii nauczył się adaptować do warunków lokalnych, zatem święto zmarłych jest tylko jednym z przykładów zgodnego współżycia obu tradycji. Japończycy czcili zmarłych podczas obu równonocy (*higan*), a także podczas nowego roku, a jednak to buddyjski *obon* stał się najpopularniejszym świętem ku pamięci zmarłych. Tradycja weneracji przodków była zbyt zakorzeniona w momencie przybycia buddyzmu na Archipelag i nie tylko nie została usunięta, lecz jeszcze wzmocniona (a dodatkowo usankcjonowana przez konfucjanizm). W związku z tym niektórzy wskazują na jeden istotny fakt – wędrówka dusz nie stała się najważniejszym elementem doktryny w Japonii. Więcej – święto *obon*, włączone do tradycji, stoi w jaskrawej sprzeczności z doktryną zakładającą kolejne wcielenie. Otwarte więc pozostaje pytanie gdzie zatem jest miejsce na święto zmarłych, podczas którego duchy odwiedzają swoje rodzinne domostwa, w których żyjący potomkowie czekają na nich z odpowiednimi ofiarami oraz rytuałami?

[126] Cząstka *–dō* w wyrazach oznacza dosłownie „drogę, ścieżkę", jest to zatem bardziej droga, którą się podąża ku następnemu wcieleniu niż dosłownie „świat".

Buddyjskie wyobrażenia piekieł są znacznie bardziej szczegółowe i dokładniejsze niż niejasne i zalążkowe koncepcje rodzime dotyczące zaświatów, choć w zależności od tekstu, występują między nimi pewne różnice. Hirasawa Caroline w swoim artykule na temat ikonografii piekła korzysta z buddyjskiej encyklopedii z IV/V wieku *Apidamo jushe lun* (japońskie: *Abidatsuma kusha ron*[127]), zatem poniższy fragment opisu jest oparty na jej klarownym i metodycznym objaśnieniu[128]. W centrum świata znajduje się potężna góra Myōkōsen[129] (lub Shumisen[130]) otoczona przez siedem łańcuchów górskich, które oddzielone są morzami. Za ostatnim, siódmym łańcuchem znajduje się niezmierzony ocean zamknięty ósmym pierścieniem gór zwanym Tetsurin'isen[131] (lub Tetchisen[132]), a na tym oceanie położone są cztery kontynenty odpowiadające czterem kierunkom świata w stosunku do Góry Myōkōsen. Ludzie zamieszkują kontynent południowy Senbushū[133]. Nieba wznoszą się wraz z Myōkōsen na wysokości, które mierzone są w jednostkach zwanych *yuzenna*[134] (lub *yujun*[135]), morza natomiast są głębokie na osiemdziesiąt tysięcy *yuzenna*. Osiem głównych piekieł (gorących) znajduje się bezpośrednio pod Senbushū w kolejności od znajdującego się najwyżej po leżące najgłębiej[136]:

- *Tōkatsu jigoku* 等活地獄

[127]阿毘達磨倶舎論.

[128] Por. Hirasawa C., *The Inflatable, Collapsible Kingdom of Retribution A Primer on Japanese Hell Imagery and Imagination,* [w:] Monumenta Nipponica, Vol. 63, Nr 1/2008.

[129] 妙高山.

[130] 須弥山.

[131] 鉄輪囲山.

[132] 鉄囲山.

[133] 贍部洲

[134] *Yuzenna* (踰繕那) odpowiada ośmiu *kurusha*, przy czym Hirasawa podaje odległość *kurusha* jako osiemset, dziewięćset metrów.

[135] 由旬.

[136] Istnieje dodatkowo osiem piekieł zimnych, których nazwy brzmią: *Abuda* (頞部陀), *Nirabuda* (尼剌部陀), *Atada* (頞听陀), *Kakaba* (臛臛婆), *Kokoba* (虎々婆), *Uhara* (嗢鉢羅), *Padoma* (鉢特摩), *Makahadoma* (摩訶鉢特摩), za: De Antoni A., *Hell is Round the Corner. Religious Landscapes, People and Identity in Contemporary Japan,* rozprawa doktorska z Università Ca' Foscari Venezia, 2009, s. 20.

- *Kokujō jigoku* 黒縄地
- *Shugō jigoku* 衆合地獄
- *Teikyō jigoku* 啼叫地獄
- *Daikyō jigoku* 大叫地獄
- *Ennetsu jigoku* 炎熱地獄
- *Dainetsu jigoku* 大熱地獄
- *Muken jigoku* 無間地獄

Dno Senbushū znajduje się osiemdziesiąt tysięcy *yuzenna* poniżej poziomu mórz, a ostatnie piekło, *Muken jigoku,* znajduje się kolejne dwadzieścia tysięcy *yuzenna* głębiej, a dodatkowo sięga ono jeszcze kolejne dwadzieścia tysięcy *yuzenna* w dół i tyle samo posiada rozciągłości. Każda z wielkich bram piekielnych posiada jeszcze po szesnaście mniejszych piekieł satelickich[137].

Tōkatsu jigoku, Piekło Odrodzonej Tortury, jest to piekło, w którym grzesznicy zmuszeni są nieustannie ze sobą walczyć, a nawet kiedy giną, są ponownie ożywiani by ponownie stanąć do boju. *Kokujō jigoku*, czyli Piekło Czarnego Sznura to miejsce, gdzie nieszczęśnicy są związywani rozpaloną żelazną liną i spopielani. *Shugō jigoku,* Piekło Miażdżenia, to miejsce, gdzie zapędzani są w dolinę między górami, które następnie są na nich zawalane. *Teikyō jigoku,* Piekło Wrzasków, gdzie w ucieczce przed torturami, skazańcy chronią się w żelaznym pokoju, który zostaje następnie rozgrzany. *Daikyō jigoku,* Piekło Ogłuszających Wrzasków jest to piekło podobne do poprzedniego, z tym że grzesznicy krzyczą głośniej, a płomienie są większe. Dwa następne piekła to *Ennetsu jigoku,* Piekło Palących Płomieni, gdzie pokutujący są przypiekani niczym ryby nad ogniskiem, a *Dainetsu jigoku,* Piekło Ekstremalnego Żaru to miejsce, gdzie spotyka ich podobna tortura z tą różnicą, że przedtem są nabijani na rozpalone szpikulce. Ostatnie z ośmiu gorących piekieł, *Muken jigoku,* Piekło Bez Odpoczynku, jest miejscem najokrutniejszym, gdzie grzesznicy najpierw spalani są płomieniami ze wszystkich stron, potem popiół zostaje przesiany i wracają do życia, uciekają po żelaznych górach, jednak zostają złapani i poddani torturom wyrywania

[137] Hirasawa C., *The Inflatable, Collapsible Kingdom of Retribution A Primer on Japanese Hell Imagery and Imagination*, [w:] Monumenta Nipponica, Vol. 63, No. 1, 2008, s. 2-3.

języka i rozciągania skóry przy użyciu tysięcy gwoździ. Kiedy tak leżą rozciągnięci na rozgrzanej ziemi, do ich gardeł wkładane są rozpalone kule żelazne, wlewa się im także płynną miedź[138].

Wyobrażenia piekieł jak opisane powyżej zaczęły być popularne pod koniec okresu Heian, przy czym taką podstawą dla późniejszych artystów stało się bez wątpienia *Ōjōyōshū*[139], które zawiera drobiazgowy opis krain piekielnych. Na obrazach pojawiają się także władca piekieł Emma-ō wraz ze służącymi mu demonami o końskich lub krowich głowach, nic zatem dziwnego, że ten bardzo często powielany wzorzec wyglądu demona stał się niejako podstawą wyobrażeń demonicznych epok późniejszych.

Nawet jednak tak dokładnie opisana geografia piekielna nie odpowiada na pytanie, skąd się biorą na ziemi duchy zmarłych. Skoro każdy trafia po śmierci do konkretnego świata zgodnego z prawem karmana, to co się dzieje z powracającymi duchami zmarłych? W jaki sposób wracają, skoro piekła posiadają swoje bramy i demonicznych strażników? Można oczywiście założyć, że wszystkie duchy, jakie wędrują po ziemi to takie, które nigdy nie zawędrowały do krain umarłych, tylko zawieszone są pomiędzy światami, trzymane przez rozmaite, mniej lub bardziej pozytywne emocje. Teoria ta jednak nie wytrzymuje konfrontacji chociażby z kilkoma historiami z *Konjaku monogatari*[140], w których protagoniści mówią wyraźnie, że wracają z zaświatów, że cierpią rozmaite katusze etc. Skoro tak, może to oznaczać tylko tyle, że np. administracja piekielna nie jest w stanie przypilnować każdej duszy, jaka pojawia się za bramami.

2.2. Istoty świata pozaludzkiego

Przy omawianiu problematyki istot świata pozaludzkiego chciałabym zaproponować typologię, opracowaną na potrzeby rozprawy ze względu na brak jakiejkolwiek

[138] Wakabayashi H., *Officials of the Afterworld. Ono no Takamura and the Ten Kings of Hell in the Chikurinji Engi Illustrated Scrolls*, [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 36, No.2, 2009, s. 331-332.

[139] Tekst autorstwa mnicha Genshina, powstały w 985 roku. Jeden z podstawowych tekstów buddyzmu Czystej Ziemi w Japonii, w którym poczesne miejsce zajmuje soteriologia oraz wcześniej wspomniany opis krain piekielnych. Za: Rhodes R.F., *Ōjōyōshū, Nihon Ōjō Gokuraku-ki, and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan*, [w:] Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 34, No. 2, 2007.

[140] W XXVII księdze *Konjaku monogatari* opis zaświatów nie pojawia się ani razu.

satysfakcjonującej klasyfikacji w polskojęzycznej literaturze przedmiotu [141]. Nazwami zbiorczymi określającymi wszystkie istoty poddane rozważaniom są: „istoty nadprzyrodzone", bądź też „istoty nadnaturalne". Oba terminy są używane przeze mnie wymiennie, przy czym pierwszy podkreśla dodatkowe umiejętności, które nie przynależą istotom ludzkim, jak umiejętność transformacji; drugi z kolei wskazuje na ich miejsce w naturalnym porządku świata naturalnego – choć tymczasowo do niego należą, to jednak znajdują się na poziomie wyższym, co przejawia się na przykład umiejętnością kontroli zjawisk przyrody takich jak grzmot czy błyskawica. „Nadnaturalny" wykazuje pewien stopień emfazy granicy podziału między tym co naturalne i tym co stoi ponad. Grzmot jest zjawiskiem naturalnym, ale niemożliwym do kontroli, tak więc istota, która jest w stanie posługiwać się grzmotem, stoi zatem ponad światem naturalnym.

Wszystkie istoty demonologii klasycznej należą do konkretnych grup klasyfikacji a przynależność tę warunkują pewne wspólne cechy [142]. I tak, jako pierwsza zostanie omówiona grupa określana jako demony, a następnie duchy wszelakiego typu. Kolejna grupa zawiera wszelkiego rodzaju niewyjaśnione zjawiska, a po niej omówione zostaną zwierzęta, a na samym zaś końcu – istoty należące do sfery magii taoistycznej. Przy czym niektóre z owych niewyjaśnionych zjawisk noszą nazwę „emanacji"[143], którą przyjęłam, ponieważ dobrze oddaje ich styl pojawiania się. Typologia taka ma na celu podkreślenie różnicy pomiędzy wyobraźnią okresu klasycznego i okresów późniejszych, kiedy to wszystkie różnice zatarły się do tego stopnia, że demony budziły mniejszy strach niż chociażby duch napojów alkoholowych.

[141] Terminologia anglojęzyczna również pozostawia wiele do życzenia, autorzy bowiem wymiennie stosują termin *demon* oraz *goblin,* przy czym ostatni jest kategorią bardzo pojemną. Oprócz tego spotkać można: *spirit, elf, ghost, witch animal.*

[142] System klarownej klasyfikacji ulegnie załamaniu i rozmyciu od okresu Edo począwszy, a to z uwagi na fakt pojawienia się wielu nieznanych w klasycznej Japonii istot nadnaturalnych. Różnego rodzaju ilustrowane leksykony, jakie zaczęły wówczas powstawać zupełnie nie ułatwiają badaczom sprawy.

[143] Emanacja określa zatem naturę pewnego przedmiotu manifestującą się pod postacią człowieka.

2.3. Demony[144]

Według powszechnie przyjętej teorii[145], w czasach przedklasycznych, czyli przed epoką Heian, uważano że człowiek i cały świat ożywiony mógł posiadać dwie dusze – gwałtowną (*aramitama*) oraz łagodną (*nigimitama*). Kotański dodaje do tego jeszcze dwie, mianowicie *kusimitama* – „dusza wywołująca przeobrażenia niepojęte, cudowne, tajemnicze", oraz *sakimitama* – „dusza użyczająca poczucia łaski, błogosławieństwa, pomyślności i szczęścia"[146], z mającą swoje początki w psychoanalizie teorią czterech poziomów psychiki, mianowicie id, ego, superego oraz ego idealne[147]. Koncepcja *aramitama* dała początek wyobrażeniom demonów i wszelkiej maści złych duchów ludzi żyjących (*ikiryō/ikisudama*) oraz zmarłych (*akuryō, ryō, goryō, shiryō, bōkon*), a z kolei *nigimitama* przekształciła się w obraz dobrego ducha lub bóstwa.

Do kategorii demonów należą istoty określane jako *oni*, co często jest tłumaczone w literaturze anglojęzycznej jako *demons, devil, goblin,* a także demony piekielne. Wprawdzie istoty piekła użyczyły wyglądu demonom grasującym pośród ludzi, to jednak ich funkcja jest zupełnie inna. Pomiędzy demonami a duchami mieści się kategoria mściwych duchów *goryō,* często utożsamianych z bóstwami zarazy, dlatego też ta skomplikowana grupa istot nadnaturalnych, stanowiąca most łączący obie kategorie, zostanie omówiona zaraz po demonach.

2.3.1. *Oni*

Problem demonów występuje na kilku płaszczyznach, a wcale nie najmniejszym problemem jest poziom lingwistyczny, jako że sama nazwa określająca *oni* nie jest do końca jasna. Mówiąc o nazwie, należy rozróżnić dwie rzeczy: znak, jakim ów demon jest

[144] W rozumieniu najbardziej tradycyjnym jakie podaje leksykon mitologii: „określenie nadnaturalnych istot niższej rangi, które w przeciwieństwie do dobrych duchów i aniołów są przeważnie wrogo nastawione do ludzi. Przynoszą zło, choroby i straty." Za: Bellinger G.J., *Leksykon mitologii. Mity ludów i narodów świata,* tłum. Szymańska-Kumaniecka J., Muza, Warszawa, 2003, s.102.

[145] Za: Tubielewicz J., *Superstitions, magic and mantic practices in the Heian period*, (148 pozycja z cyklu Dissertationes Universitatis Varsoviensis), Warszawa 1980.

[146] Kotański W., *W kręgu shintoizmu*, [t.2], Dialog, Warszawa 1995, s. 134.

[147] Więcej o dynamice ego-superego-ego idealne w: Schetz A., *Moralność, psychoanaliza, naturalizm. Kant i Freud o motywacji moralnej*, [w:] Analiza i Egzystencja, Nr 12, 2010.

zapisywany oraz fonetykę. Pierwszy raz znak określający demona, czyli 鬼 pojawia się w *Izumo fudoki*[148] w historii jednookiego demona, który zjawił się niespodziewanie w obrębie spokojnej rolniczej społeczności w Ayo i pożarł uprawiającego pole mężczyznę. Tekst oryginalny pozbawiony jest adnotacji fonetycznej (*furigana*), zatem nie można stwierdzić z całą pewnością, jak nazywano to, co pojawiło się we wspomnianym rejonie. Wiadomo jedynie, że znak ten miał budzić przerażenie[149]. W *Nihongi* użyty jest również znak określający demona dla opisu mężczyzny w bambusowym, szerokim kapeluszu, którego zobaczył cesarz Tenchi podczas ceremonii pogrzebowych ku czci swojego ojca, cesarza Jomeia[150]. Baba Akiko przytacza pewną anegdotę o kuzynie króla Uija z koreańskiego królestwa Baekje, którego syn Jipsa uciekł do Japonii w 676 roku[151]. Nazywał się on Gwisil Boksin[152] i legendy przechowały wiadomości o jego szczególnie brutalnym i krwiożerczym charakterze[153]. Być może wiadomości o tej faktycznie istniejącej postaci w połączeniu z pierwszym znakiem nazwiska (鬼) dały początek wyobrażeniom na temat natury demonów? To w obecnym momencie tylko hipoteza, trudno bowiem przypuszczać, aby kompilatorzy *fudoki* czy też *Nihongi* sięgnęli po tę postać w celu opisu postaci demonicznej[154]. Bardziej prawdopodobny jest źródłosłów chiński (a wiadomo, że

[148] *Fudoki* były opisem ziem, sporządzonymi na polecenie cesarskie, procesem który rozpoczął się w 713 roku i trwał około dwudziestu lat. Do dnia dzisiejszego tylko *Izumo Fudoki* zachowało się niemal w całości, opisy Hizen, Bungo, Harima oraz Hitachi sa niekompletne, a z pozostałych *fudoki* pozostały jedynie cytaty w innych dziełach bądź krótkie fragmenty. Wydanie, na którym się opieram w tej pracy to: Aoki M.Y., *Records of Wind and Earth*, Association for Asian Studies Monograph Series Number 53, 1997.

[149] Baba A., *Oni no kenkyū, 鬼の研究*, http://www.onikyu.com/ronbun/index2.htm, dostęp 2010-05-05

[150] Interesujące, że w kronice *Kojiki* znak na demona nie pojawia się ani razu.

[151] Upadek królestwa Baekje nastąpił w 660 roku w wyniku ataku sprzymierzonych sił sąsiedniego królestwa Silla oraz chińskich wojsk dynastii T'ang. Walki trwały jednak jeszcze kilka lat. Japonia i Baekje były związane sojuszem i więzami krwi, w związku z tym grupa arystokracji i mieszkańców królestwa wyemigrowała na Archipelag.

[152] Japońskie odczytanie znaków 鬼室福信: Kishitsu Fukushin.

[153] *Ibidem*.

[154] Baba Akiko podaje jednak wyjaśnienie – otóż, kompilatorami *Nihongi* byli w przeważającej większości uczeni wywodzący się z królestw Baekje oraz Silla. Obeznani byli z chińskimi zasadami spisywania kronik i dlatego też pomiędzy obiema kronikami występują tak znaczące różnice zarówno od względem kompozycji,

twórcy obu kronik czerpali bez najmniejszego skrępowania z kultury, folkloru i historiografii chińskiej[155]), w którym ten sam znak oznacza ducha osoby zmarłej, duszę, czy też właśnie demona (słowniki chińsko – angielskie tłumaczą ten znak też jako „devil")[156]. Warto w tym momencie podać samo znaczenie znaku 鬼 – graficznie oznaczał on bowiem ciało leżące i gotowe do pochówku. Jak już wcześniej wspomniałam, w Chinach znak ten określał po prostu osobę zmarłą, której z czasem dodano gwałtowny charakter mściwego ducha.

Motoori Norinaga, uczony w XVIII wieku wywodził pochodzenie *oni* z *yomotsu shikone* (jędz piekielnych jakie ścigały Izanagiego na polecenie jego urażonej małżonki) obecnych w *Kojiki*. Nic w tym dziwnego, należał bowiem do zwolenników oczyszczania kultury japońskiej z naleciałości kontynentalnych[157], zatem oczywiste, że dla niego koncepcja *oni* musiała być rodzima. Mówiąc o koncepcjach shintōistycznych, jeden fakt jest często pomijany przez badaczy – negatywny aspekt *kami*. Mam na myśli dwa kręgi owego aspektu – negatywny aspekt tego samego bóstwa, niejako alter ego, bądź też nieprzyjazne, wrogie *kami* z natury. Pierwsza kwestia wywodzi się z typowego japońskiego nastawienia do *kami* – może ono być łagodne, ale ma też i swoją drugą naturę (czyli *aramitama* oraz *nigimitama* razem tworzą zbalansowany układ) – gwałtowną i przerażającą. Jako przykład może posłużyć Ise, sanktuarium shintōistyczne rodu cesarskiego, gdzie w głównym przybytku czczona jest bogini Amaterasu. Mało jednak kogo interesuje fakt, że niecałe pięćdziesiąt metrów od Kotaijingū stoi niewielki budynek zwany Aramatsuri-no-miya[158],

---

języka jak i materiału. Ze względu na fakt, że *Nihongi* jest kroniką późniejszą, kompilatorzy zaadoptowali chińsko-koreańskie wzorce do potrzeb japońskich, z *Kojiki* czerpiąc jedynie potrzebny materiał.

[155] *Guǐ dào* (鬼道) rozpowszechnione było w pierwszych wiekach naszej ery w Chinach, skąd zostało przeniesione do Japonii. *Guǐ* jest to określenie zaczerpnięte z terminologii taoizmu popularnego oznaczające demona lub ducha zmarłej osoby (również złośliwego, gwałtownego, 鬼神), która wzywana była podczas praktyk spirytualistycznych jak wywoływanie duchów podczas seansów. Towarzyszyły temu bogate obrzędy, tańce, pieśni, ofiary zwierzęce, uczestnictwo medium.

[156] Sam znak występuje również jako element kilku innych *kanji* (chińskich znaków), przy czym większość ma znaczenie pokrywające się z "duch", "demon", „czar" etc. jako przykład mogą posłużyć: 魂, 魄, 魅, 魔, 魘, 魎, 魑, 魘, 魃, 魍, 魍.

[157] Niektórzy myśliciele szkoły *kokugaku* (czyli „nauki rodzimej") twierdzili nawet, że buddyzm zniszczył prawdziwą, czystą naturę japońską, której należało tym samym przywrócić naturalną czystość i szczerość.

[158] Za oficjalną stroną świątyni Ise: http://www.isejingu.or.jp/naigu/naigu6.htm, dostęp 2013-10-22.

w którym czczony jest gniewny aspekt (*aramitama*) bogini. I podobnie, w obrębie terenu, na którym stoi przybytek bogini Toyouke w jej dobrotliwej postaci, jest mniejszy budynek, w którym czci się jej gniewny przejaw. To prowadzi do drugiej kwestii, nakładającej się zresztą na pierwszą – *kami* wrogie z przyrodzonej im natury. Upraszczając, można przyjąć, że *kami* rodu cesarskiego i oficjalnej mitologii posiadają pozytywną naturę, zatem automatycznie wszystkie, które opierały się włączeniu w poczet mitologii, ewentualnie zamieszkiwały tereny, z którymi ród cesarski musiał sobie poradzić po ciężkich walkach, posiadają charakter gwałtowny, nieprzyjazny [159] . To oczywiście wywodzi się ze stygmatyzacji „obcości" w kulturze japońskiej. *Kami* nienależące do Yamato były obce, wrogie, a co za tym idzie – negatywnie nacechowane. Należało je więc oczywiście albo unicestwić, albo zmusić do posłuszeństwa. Być może więc i koncept *oni* nosi ślad owego dualizmu samych *kami*? *Oni* może być po prostu negatywnym, wrogim oraz nieczczonym powszechnie *kami*. Takimi nieprzyjaznymi *kami* były te, które przybysze z Yamato spotykali na podbijanych ziemiach, zwłaszcza związane z kultami chtonicznymi, jak chociażby *orochi* – wielkie bóstwa pod postacią węży. Dodatkowo, istnieje określenie *jaakushin* dla określenia „złego *kami*", a choć jego pochodzenie jest dużo późniejsze, bowiem pochodzi ze średniowiecznych pism dotyczących natury *kami* oraz buddów i zostało nałożone retrospektywnie, to jednak warto mieć na uwadze, że dopuszczano możliwość istnienia złych *kami*[160].

Termin *oni* w znaczeniu fonetycznym być może pochodzi z sino-japońskiego odczytania znaku „*kakureru/kakusu*" czyli „*on*" i dołączenia „*i*"[161]. Samo słowo oznacza

[159] Co stawia boga wiatru Susanoo w dość niekomfortowej sytuacji, nie pasuje on bowiem do ogólnego obrazu bóstw rodu cesarskiego i faktycznie, istnieją teorie wyprowadzające jego pochodzenie z Półwyspu Koreańskiego.

[160] Dyskurs pojawił się w łonie buddyzmu japońskiego kiedy to zaczęto roztrząsać naturę *kami* w relacji do buddów panteonu zwłaszcza szkół mistycznych. Według *Nakatomi no harae kunge* można zaklasyfikować *kami* do trzech kategorii: *hongakushin* (本覚神) – bóstwa absolutnego oświecenia, *shikakushin* (始覚神) – bóstwa w trakcie procesu oświecenia oraz *fukakushin* (不覚神) – bóstwa nieoświecone, gwałtowne (*araburukami*) i zaliczone do kategorii chtonicznych. Z kolei termin *jaakushin* (邪悪神) użyty jest w tekście szkoły nichireńskiej z piętnastego wieku. Za: Rambelli F., *Before the First Buddha. Medieval Japanese Cosmogony and Quest for the Primeval Kami,* [w:] Monumenta Nipponica, Vol. 64, No 2, 2009, s. 245-246.

[161] *Kokugodaijiten 国語大辞典* (Wielki słownik języka japońskiego), Tokio, 1971, s. 380.

„ukrywać się/kogoś” i może mieć związek z naturą demonów, które w przeważającej większości ukrywają się przed wzrokiem ludzi, a dodatkowo występuje tutaj powiązanie z wcześniej wspomnianym mężczyzną w szerokim kapeluszu bambusowym na głowie. Tekst stwierdza, że jego twarzy nie było widać, zatem była ukryta, być może więc drogą nałożenia chińskiego odczytu znaku, jakim zapisano rodzime japońskie słowo oznaczające „ukrywać” na znak, jakiego użyto do opisu owej postaci otrzymano znak 鬼 odczytywany jako „oni” i oznaczający demona?[162] Nawet jeśli byłaby to prawda, proces ten nie nastąpił od razu, ze względu na fakt, że w antologii poezji *Man'yōshu* z IX wieku, znak ten odczytywano jako „mono” na określenie bezkształtnej, nieosobowej siły zagrażającej człowiekowi (stąd *mononoke*), a dopiero późniejszy infuks wyobrażeń buddyjskich i hinduistycznych nadał kształt koncepcji demona, który zaczął przypominać demony buddyjskiego piekła. Sama koncepcja *mononoke* również nastręcza problemów z uwagi na fakt, że pierwotnie zapisywano pojęcie jako 鬼の気, dosłownie oznaczające „energia *oni*”, dopiero później zaczęto używać 物の怪 („groza rzeczy”) na określenie nieosobowej, bezkształtnej siły zagrażającej człowiekowi. Dopiero w połowie okresu Heian znak 鬼 stał się na tyle popularny w odniesieniu do demonów, że *mono* oraz *oni* zostały odseparowane od siebie[163]. Jednak pamięć o niezidentyfikowanej sile przetrwała w niektórych opowiadaniach, w których ową grozę w dalszym ciągu zapisywano znakiem 鬼, choć formalnie istoty, jakie były opisywane, nie posiadały cech demonów.

Demony klasyczne w niczym nie przypominają tych, które zapełniały wyobraźnię japońską w wiekach późniejszych. Ludność okresu Heian żyła w ustawicznym lęku przed napotkaniem demona, gdyż takie spotkania kończyły się w niemal wszystkich przypadkach tragicznie dla człowieka. Na podstawie jednej tylko księgi *Konjaku monogatari,* czyli dwudziestej siódmej zawierającej czterdzieści pięć opowiadań o niesamowitych zdarzeniach, można wyciągnąć wiele interesujących wniosków dotyczących obrazu demona w klasycznej

[162] Znak „ukrywać”, odczytywany po sino-japońsku „on” ma postać 隠, natomiast znak jakim zapisywany jest demon czytać należy jako *oni*: 鬼. Widać więc, że wizualnie nie mają one ze sobą nic wspólnego, częściowe czytanie i znaczenie „ukrycia” zapożyczono z pierwszego i nałożono na drugi, którym zapisano owe wrogie człowiekowi istoty.

[163] Reider N.T., *Japanese Demon Lore,* USU, 2010, s. 7.

japońskiej kulturze. Jedno tylko opowiadanie księgi *Konjaku monogatari* (nr 13) o demonie z mostu Agi podaje wygląd istoty, jaka ścigała pewnego śmiałka, który:

> Uciekając obejrzał się za siebie i zobaczył demona – wielkiego jak brama, o jednym oku. Wzrostu prawie trzy metry, o trzech ramionach zakończonych szponami wyglądającymi zupełnie jak miecze. Jego ciało miało zielonkawy kolor, zaś jedyne oko mieniło się bursztynowo. Włosy przypominały dawno nie koszone chaszcze – słowem cały jego wygląd odebrałby najdzielniejszym ludziom odwagę[164].

Poza kilkoma podobnymi wyjątkami demon nie jest opisywany, przedstawienia ikonograficzne zdradzają jednak podobieństwo do wyobrażeń demonów piekielnych – krowie rogi, jedno oko (lub para oczu), błękitna, czarna lub czerwona skóra, ręce zakończone pazurami, była to potężna postać o zmierzwionej czuprynie, słusznego wzrostu i siły. Bardzo często nie mają też ubrania poza przepaską z tygrysiej skóry[165]. Zarówno rogi, jak i tygrysia przepaska tworzą razem określenie demona *ushitora,* przy czym *ushi* oznacza zarówno wołu, godzinę odpowiadającą dawniej okolicy południa, a także kierunek świata (NNE), a z kolei *tora* oznacza tygrysa oraz kierunek północno-wschodni (NE). Razem tworzą najgorszy z możliwych kierunków geograficznych zwany *kimon* (鬼門) – „brama demonów", czyli kierunek demoniczny, z którego mogły przybyć złe duchy aby wyrządzić szkody w świecie ludzi. Im dokładniej jednak owe demony przedstawiano, tym mniejsza zdawała się być groza, jaka je otaczała. Było to pewnego rodzaju „oswajanie" wyobrażeń gwałtownej i krwiożerczej istoty. Nawet we wspomnianej księdze *Konjaku monogatari* demony, które zabijają i pożerają ludzi nie są dokładnie opisane, więcej – czasem nawet się nie pojawiają, narrator przedstawia tylko krwawy wynik ich działalności. Wywołuje to zamierzony efekt – człowiek najbardziej boi się tego, czego nie widzi i nie zna, zatem brak opisu demona całkowicie eliminuje familiarność, znajomość, pewnego rodzaju uspokojenie. Twierdzę zatem, że epoki późniejsze, zaczynając przedstawiać demony na deskach teatrów, dawały im określoną postać, którą w pewien sposób można było zaakceptować i przyjąć do kręgu wyobraźni, co tym samym zniszczyło całkowicie grozę tych istot. Ich wygląd został w dużej mierze zainspirowany ikonografią buddyjską co doskonale ilustrują anegdoty zbioru *Konjaku,* gdzie

[164] *Konjaku monogatari*, s. 79.

[165] Interesujące, jako że tygrysy w Japonii nie występowały.

opisy demonów niemal nie występują (poza tym jednym wspomnianym przypadkiem). Oznacza to, że demony jakie pojawiają się w *Konjaku* są konstruktami wcześniejszymi, pochodzącymi z czasów gdy reprezentowały grozę zjawisk przyrodniczych oraz obcych plemion i sam ten fakt wystarczał aby wzbudzać przerażenie. Wraz z rozwojem malowideł przedstawiających piekła oraz literatury, demony uzyskały dokładnie zdefiniowany wygląd, co jednocześnie odebrało im pierwotną grozę.

Niektóre z demonów potrafią przybrać postać człowieka i w tym przypadku nie ma mowy o jednym wzorcu – może to być kobieta, młody mężczyzna albo starucha w górach. Z tą ostatnią postacią wiąże się obecny w dawnej Japonii przesąd mówiący, że rodzice na starość zmieniają się w demony, które mogą pożreć własne dzieci, przy czym większą żarłocznością odznaczała się zawsze matka, jak w opowiadaniu z *Konjaku*, kiedy to bracia myśliwi odstrzelili demonowi pragnącemu ich schwytać ramię, a niedługo później okazało się, że ich własnej matce brakuje ramienia. Mówiąc o utracie kończyn w przypadku demona, warto wspomnieć o demonie Ibaragi/Ibaraki[166] (znanym też także jako demon z Rashōmon), który stracił jedno ramię, kiedy chciał porwać znanego wojownika Watanabe Tsunę, o czym dokładniej będzie mowa w rozdziale późniejszym[167]. Z kolei wyobrażenie demona pod postacią staruchy w górach, czekającego tylko na zbłąkanych podróżnych, czyli *yamauba*, przeszło swoistą rewolucję w epokach późniejszych, zwłaszcza w średniowieczu[168], stając się po prostu zdemonizowaną wersją kobiety, która wybrała samotność z dala od wioski i życia grupowego, a która mogła być również szamanką[169].

---

[166] *The Heike monogatari*, tłum. Sadler A.L., [w:] Transactions of the Asiatic Society of Japan, nr 46 (1918) oraz nr 49 (1921), s. 329-331.

[167] Istnieje kilka wersji tej historii, jedna pochodząca z *Heike monogatari*, inna ze sztuki teatru *Nō* pt. *Rashōmon,* jeszcze inna ze sztuki teatru *Kabuki* pt. *Modorihashi.* Istnieje też sztuka taneczna *Ibaraki* autorstwa Kawatake Mokuamiego (tekst), Kineyi Shōjirō III (muzyka) oraz Hanayagi Jusuke I (choreografia), za: Kabuki 21, http://www.kabuki21.com/ibaraki.php, dostęp 2013-12-12. W każdej z wersji pojawia się też inne miejsce przebywania demona: góra Atago lub Ōe.

[168] Średniowiecze japońskie to okres od końca epoki klasycznej czyli Heian (1185) aż po czas wojen domowych i zjednoczenia Japonii – XV/XVI wiek.

[169] Upadek prestiżu szamanek japońskich zaczął się dość wcześnie wraz z krystalizacją podziałów społecznych i coraz większą aktywnością mnichów buddyjskich przejmujących niektóre z ich funkcji. Za: Blacker C., *The Catalpa Bow*, Japan Library 1999.

Występowanie demona pod postacią mężczyzny czy kobiety nie jest, jak się okazuje, bez znaczenia, można bowiem przyjąć, że fakt czy demon opisywany jest jako męski, czy żeński, mówi bardzo wiele o kontekście kulturowycm danej historii. Niektóre z demonów, jak właśnie demona z Rashōmon (demon Ibaraki), charakteryzuje inna cecha – płynność płci, możliwość przyjęcia zarówno postaci męskiej, jak i żeńskiej. Ów demon najpierw pojawił się jako piękna kobieta, ale ramię, które Tsuna odciął należało do muskularnego mężczyzny, a na koniec pojawiła się i staruszka. Tym samym można przyjąć, że demony jako istoty same w sobie mogą być androgyniczne bądź inaczej – bezpłciowe zupełnie[170]. Bardzo podobny motyw można odnaleźć w rozważaniach dotyczących istot nadnaturalnych innych kręgów cywilizacyjnych – istnieją istoty bez określonej płci, potrafiące przyjąć dowolną postać, bądź też takie, których status wykracza poza ludzki, fizjonomiczny podział (jak anioły w tradycji chrześcijańskiej)[171].

Demon okresu klasycznego nie jest istotą łatwą do pokonania, zdarza się, że może czekać i planować zemstę. Łatwiej jest go unikać – wystarczy nie odwiedzać miejsc owianych złą sławą, o których wiadomo, że są nawiedzane przez wrogie siły. Wszyscy, którzy zlekceważyli tę najprostszą zasadę, kończyli w bardzo żałosny sposób. W stolicy demony pożerały ludzi zwłaszcza za panowania cesarza Ichijō (980 – 1011), kiedy to tajemnicze zniknięcia przypisano Shutendōji, arcydemonowi, którego pokonał nie kto inny jak Minamoto Raikō, o którym więcej będzie w rozdziale czwartym. Shutendōji należy jednak do tradycji średniowiecznej, w jego wyobrażeniu bowiem widoczna jest zmiana w postrzeganiu demona, dlatego dokładniej ta frapująca postać zostanie omówiona później. *Konjaku monogatari* opisuje kilka przypadków takiego pożarcia przez demony – towarzyszka znanego uwodziciela Ariwary no Narihiry została pożarta (opowiadanie nr 7[172]), inna młoda kobieta podziwiająca księżyc została zaproszona do rozmowy w cieniu sosny i pożarta przez niezidentyfikowanego demona (opowiadanie nr 8[173]). Co ciekawe, demonom najwidoczniej nie smakowały głowa oraz stopy i dłonie, ponieważ te części ciała najczęściej

[170] Reider T.N., *Japanese Demon Lore,* USU, 2010, s. 56.

[171] Warto przytoczyć przykład Agdistis – istoty androgynicznej, spłodzonej przez śpiącego Zeusa oraz Gaię w tradycji frygijskiej. Badacze podkreślają gwałtowny i niszczycielski charakter postaci.

[172] *Konjaku monogatari,* s. 63.

[173] *Konjaku monogatari,* s. 65.

pozostawały z nieszczęsnych, acz lekkomyślnych ofiar. Również przetrwała jako krwawe świadectwo działalności demonów głowa należąca do pewnego urzędnika – jego losy poznajemy w opowiadaniu o tajemniczym zdarzeniu zwanym *Asamatsurigoto* (opowiadanie nr 9[174]). Demon w tym opowiadaniu nie jest wymieniony, nie pojawia się nawet znak na demona, jedynie narrator opisuje biuro zalane krwią. W kilku przypadkach pojawia się opis „kałuż krwi", co zwraca szczególną uwagę zważywszy, że krew jest uważana w kulturze japońskiej za tabu. Można przyjąć, że demon istnieje „ponad" czy też „poza" kulturą i religią, nie dotyczą go zatem obostrzenia i zasady ludzi, nie istnieje więc dla demona możliwość bycia skalanym przez kontakt z krwią. Jednocześnie demon, zostawiając po sobie ów „potop krwi" desakralizuje przestrzeń ludzką, w którym wydarzenie miało miejsce – o tym będzie szerzej mowa w rozdziale następnym.

Aby podsumować cechy charakterystyczne klasycznego *oni*, trzeba podkreślić, że odznaczał się on niebywałym wzrostem oraz żarłocznością i brutalnością. Dodatkowo potrafił przybierać dowolną postać, nie krępowały go ograniczenia płci, dlatego też ten sam *oni* mógł przyjąć raz postać kobiety, raz mężczyzny. W demona mogła również zmienić się osoba w podeszłym wieku (koncept identyczny z *tsukumogami*) oraz trawiona żądzą zemsty. Klasyczny demon nie był demonem tragicznym, nie zastanawiał się nad swoją naturą i nie prowadził dysput z mnichami buddyjskimi nad nietrwałością życia. Można przyjąć, że klasyczny demon japoński był pozostałością pierwotnej natury, jej grozy, tajemniczości i nieprzewidywalności (stąd asocjacja demonów i piorunów, jednego z najgwałtowniejszych zjawisk przyrodniczych). Jednocześnie jest on również obrazem alienacji pewnych aspołecznych czy też wręcz wrogich zachowań i jednostek.

Ten ostatni aspekt jest szczególnie interesujący jako jedno z wyjaśnień fenomenu demonów w Japonii. Najwcześniejsze istoty demoniczne, czyli wężowe bóstwa *orochi*, *araburugami*, *tsuchigumo* oraz *oni* poczynały sobie śmiało na terenach wyłączonych spod panowania cesarskiego, nienależących do federacji Yamato bądź też wrogich[175]. Zaskakujące, że bardzo często istoty te pojawiają się, kiedy mowa jest o obcych, nieznanych jednostkach, krainach czy też plemionach. Japonia to kraj wyspiarski, a w czasach wczesnohistorycznych

[174] *Konjaku monogatari,* s. 67.

[175] Por. Aoki M.Y., *Records of Wind and Earth,* Association for Asian Studies Monograph Series Number 53, 1997.

każdy przybysz mógł oznaczać zagrożenie, więcej, każde obce plemię mogło doprowadzić inne do ruiny. Nic zatem dziwnego, że wszystko, co nie należało do dobrze znanego, swojskiego świata zostało wyrzucone poza nawias i zdemonizowane. Proces nie zatrzymał się nawet wówczas, kiedy cesarstwo rozciągało się od północnych rejonów wyspy Honshū po południowy cypel Kiusiu. Zepchnięci na Hokkaidō Ajnowie traktowani byli jak niepełni ludzie, podobnie jak nieco później klasa *burakumin*, a obcokrajowcy, którzy zawitali do Japonii również byli postrzegani, zgodnie z duchem epoki, jako forma groteskowych *oni*. Tajemnicze istoty zwane *tengu* czy też uprowadzenia ludzi przez *ijin* – to również kontynuacja tych samych przekonań o demonicznej naturze wszystkiego, co istniało poza granicą widzialnego, racjonalnego świata wioski, miasta i wzroku ludzkiego[176].

2.3.2. Demony buddyjskiego piekła

Demony buddyjskiego piekła występują w wyobrażeniach piekieł buddyjskich i w świecie ludzi pojawiają się tylko i wyłącznie jako wysłannicy króla podziemi – Emma-ō[177]. W przeciwieństwie do demonów *oni,* demony piekielne *ahō*[178] nie są sprawcami szkód ani tragedii, nie są również bohaterami sztuk teatralnych. Torturują grzeszników w piekle pełniąc tam rolę strażników oraz katów. Wraz z pojawieniem się i rozwojem w Japonii buddyzmu Czystej Ziemi, oprócz zwojów przedstawiających rajski ogród Amidy, artyści bardzo często przedstawiali także piekło, co miało oczywiście wymiar psychologiczny, podobny do przedstawień figuralnych na tympanonach i w katedrach europejskich. Plastyczne wyobrażenia kierowane były do, w większości

[176] Eriksen podaje, że „stworzenie wyrazistych etykiet dla dużych kategorii ludzi może zatem wywierać na grupy wpływ reifikujący, zarówno w wymiarze konceptualnym, jak i społecznym. Etykiety te stają się bowiem oficjalnymi nazwami, a członkowie grup zaczynają je wykorzystywać do samoidentyfikacji" (Eriksen T.H., *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne,* tłum.Gutowska-Nowak B., WUJ, Kraków, s. 136). Stąd też mnogość określeń „obcych", czyli grup nienależących do Yamato, a później wykluczonych w obrębie społeczeństwa japońskiego.

[177] Jest to japoński odpowiednik indyjskiego Jamy.

[178] Obecnie również zwie się je *oni.*

niepiśmiennego, społeczeństwa japońskiego, aby uzmysłowić mu grozę mąk piekielnych i tym samym skierować na właściwą ścieżkę[179].

Demony piekła w przedstawieniu artystów niczym się fizycznie w zasadzie nie różnią od demonów grasujących na świecie ludzi z jednym małym wyjątkiem. Pierwotnie *ahō* (czy też zbiorczo nazywane *gokusatsu no oni*) były postaciami z głowami krów (*gozu*) lub koni (*mezu*), z czasem tylko pozostawiono im rogi, twarzy nadając typowe rysy demonów. Tradycyjnie mają skórę w kolorach czerwieni i błękitu, ale występują i takie, które są smoliście czarne. W legendach pojawia się jeszcze *ushi-oni*, zapisywany tymi samymi znakami co *gozu* (牛鬼), przy czym jest pewnego rodzaju chimerą – posiada bowiem głowę byka, ciało demona i pajęcze odnóża zamiast kończyn. Bardzo prawdopodobne, że imaginarium buddyjskie użyczyło wyobrażeń swoich demonów piekielnych dla ilustracji demonów grasujących na świecie i zagrażających ludziom, a które pierwotnie były tylko bliżej niesprecyzowaną siłą, zdolną zabić każdego pechowego człowieka.

Mówiąc o demonach tradycji buddyjskiej, należy wspomnieć o *rasetsu*[180] (rākṣasa (wersja męska) i rākṣasīs w wersji żeńskiej) demonach w przeważającej mierze kobiecych, o krwiożerczych skłonnościach. Według legend, *rasetsu* zamieszkiwały wyspę położoną na południe od wybrzeży Japonii, kusiły żeglarzy, aby pozostali pośród nich, po czym pożerały tych, którzy ulegli ich wdziękom. Pierwszy raz *rasetsu* pojawiają się w *Konjaku monogatari shū* w części poświęconej Indiom w historii Sōkary, który wraz z towarzyszami wyprawił się w świat na poszukiwanie skarbów, a wszyscy trafili na wyspę zamieszkaną przez piękne kobiety, których widok natychmiast wzbudził w nich namiętność. Sōkara jednak przez przypadek trafił na ukryte więzienie, w którym jeden z mężczyzn opowiedział, kim tak

[179] Dokładnie ten motyw, czyli artystyczne przedstawienie mąk piekielnych wykorzystał Akutagawa Ryūnosuke w XX wieku w opowiadaniu *Piekieł wizerunek niezwykły*. Bohaterem jest malarz, który dostał polecenie namalowania parawanu z wyobrażeniem piekła. Praca stopniowo pochłonęła artystę całkowicie, jednocześnie wymazując z niego człowieczeństwo, kiedy dla potrzeb odwzorowania torturował ucznia oraz nakazał spalić w powozie własną córkę. Proces twórczy zniszczył go do tego stopnia, że popełnił samobójstwo. Opowiadanie zatytułowane *Piekieł wizerunek niezwykły* znajduje się w zbiorze *Ballada o Narayamie. Opowieści niesamowite z prozy japońskiej,* tłum. Yonekawa B., PIW, Warszawa, 1986.

[180] 羅刹.

naprawdę owe piękne kobiety są. Prawie wszystkim towarzyszom głównego bohatera udało się uciec z demonicznej wyspy[181].

Rasetsu pojawiły się już w hinduizmie, gdzie jako męskie demony *rākṣasas* dręczyły i pożerały ciała osób występnych, kobiece demony narodziły się z kolei z innej demonicy, która nawróciła się na buddyzm – Hāritī (w wersji japońskiej Kariteimo, lub Kishibojin/Kishimojin, Kangimo[182]) będącej oryginalnie jedną z *yasha.*

Prócz *rasetsu* do kultury japońskiej przeniknęły również wyobrażenia *yasha* (sanskr. yakṣa) czyli demonów żywiących się ciałem ludzkim oraz krwią, przy czym z czasem niektóre z nich uległy pewnym modyfikacjom. W tradycji buddyjskiej jeden z Czterech Królów Nieba, Tamonten[183] sprawuje kontrolę nad wszystkimi *yasha* oraz *rasetsu* i może z tego względu nie ma większych różnic w wyobrażeniach obu tych grup, choć, jak wcześniej wspomniano, żeńskie demony *rasetsu* były córkami *yasha.* Nie ma zgody co do zasadniczych różnic pomiędzy obiema grupami, niektóre źródła wywodzą pochodzenie *yasha* z *rasetsu* lub przeciwnie. Digital Dictionary of Buddhism tak definiuje *rasetsu:*

> An ogre—a kind of malignant demon-spirit that resides in the heavenly realms, which has the power to influence and seduce humans, and then eat them; also translated as 'man-eating devil' and 'cannibal.' They are described as terrifying, with black bodies, red hair, and green eyes. Derived from the Sanskrit rakṣas— harm, injuring. This is a pre-Buddhist trope that appears in such works as the *Rāmāyaṇa*. Sometimes considered inferior to yakṣas, sometimes similar. (…) In the Mahāyāna texts, these demons are converted to Buddhism and serve as protectors of the dharma. Female rākṣasas are called rākṣasīs 羅刹女. In the *Lotus*

[181] Moerman D.M., *Demonology and Eroticism. Island of Women in the Japanese Buddhist Imagination,* Japanese Journal of Religious Studies, 36/2, 2009, s. 353.

[182] 訶梨帝母 (Kariteimo), 鬼子母神 (Kishibojin), 歓喜母 (Kangimo). W ikonografii przedstawiana z reguły jako kobieta z dzieckiem na ręku, co często prowadzi do utożsamiania jej z *Juntei Kannon* czy *Koyasu sama*, choć według badaczy podobne przedstawienie jest zapożyczeniem wyobrażeń taoistycznej bogini, a w późniejszych okresach historycznych, służyły jako zakamuflowane przedstawienie karmiącej Maryi z Jezusem gdy chrześcijaństwo zostało zakazane (za: http://www.onmarkproductions.com/html/kariteimo.html, dostęp: 2013-12-23).

[183] Bardziej znany pod imieniem Bishamonten kiedy mowa o jego indywidualnym kulcie.

Sutra, there are ten kinds of rākṣasī 十羅刹女 who protect the dharma. Also written 羅叉娑[184].

Jak widać, doszło do podobnego jak w przypadku demonów *Ashūra* procesu – istoty z początku wrogie buddyzmowi, stały się z biegiem czasu oddanymi obrońcami religii. Choć podkreślić należy, że wyobrażenie *Ashūra* jest w dalszym ciągu mocno ambiwalentne, zachowało bowiem pewnego rodzaju krwiożerczość i brutalność, jednym bowiem ze światów, w którym wg buddyzmu człowiek może się odrodzić jest właśnie świat walczących demonów.



Bishamonten trzymający stopę na *jaki*

Klasyczne przedstawienie Bishamontena (na reprodukcji powyżej) wyobraża jednego z Królów Nieba (Tamonten) wspierającego stopę lub wręcz stojącego obiema nogami na niewielkiej figurce demona, zwanego po japońsku *jaki*[185], które zazwyczaj utożsamiane są z *yasha* i pierwotnie były przesiąknięte złem ale po zdeptaniu przez Bishamontena (czy też innych Królów) stały się uległe i w ikonografii przedstawiane są również jako nosiciele

[184] Za: Digital Dictionary of Buddhism (DDB) http://www.buddhism-dict.net/, dostęp: 2013-10-10. W dalszym ciągu pracy będę posługiwała się skrótem DDB.

[185] 邪鬼.

latarni przed obliczem Buddy. Symbolizują zło i ludzkie negatywne emocje, które mogą zostać pokonane i przekształcone w szlachetny cel, stąd też najczęściej deptane są przez Bishamontena, najpotężniejszego ze wszystkich Królów Nieba, pogromcy demonów i patrona wojowników. W przypadku *jaki* pojawia się jednak mały interesujący szczegół, mianowicie jeden ze sposobów zapisu. Jak podaje DDB, innym sposobem zapisu *jaki* jest słowo generalnie odczytywane jako *akuma*[186], które z kolei oznaczało pierwotnie *Māra*, istotę zwodniczą, wrogą buddyzmowi, niszczycielską, kuszącą i namawiającą do zła[187]. Jeśli zatem *jaki* miałyby swoje źródło akurat w tej istocie, stanowią niemal modelowy przykład tego, w jaki sposób niegdyś potężne i groźne siły zostają pokonane przez młodą i prężną religię, by przetrwać w zdeformowanej, groteskowej formie, jako przestroga dla wszystkich ewentualnych wrogów. Przestroga, ale jednocześnie i pewnego rodzaju nadzieja, skoro bowiem nawet taka istota może doznać nawrócenia i łaski, każdy w takim razie ma taką możliwość. *Jaki* mogą zatem stanowić obraz każdego człowieka, którym targają namiętności, a który powinien się poddać buddyjskiej nauce i możliwości odpędzenia zła, aby osiągnąć wyzwolenie.

2.4. Kult *goryō*[188]

Środkowy i schyłkowy okres Heian, czyli od X do XII wieku można określić jako czas psychozy *goryō.* Wiara w mściwe duchy, powracające, aby dokonać zemsty, była tak silna, że niemal każdy system wierzeń ówczesnej epoki miał w swoim repertuarze obrzędy egzorcyzmujące oraz ochronne. *Goryō* jest mściwym, gniewnym duchem osoby, której śmierć nastąpiła najczęściej z przyczyn politycznych czy też uważanych za niesprawiedliwe. Z tego też względu duch taki wraca, aby wywrzeć zemstę za wyrządzoną za życia krzywdę. Można przypuszczać, że im wyższe stanowisko i rangę osoba taka posiadała za życia, tym jej zemsta będzie gwałtowniejsza. W dawnej Japonii kilka postaci, znanych przede wszystkim ze sceny politycznej, wróciło zza grobu, aby w brutalny sposób szukać sprawiedliwości. Jest to jeden z najmocniej zakorzenionych lęków w naturze Japończyków. Warto wspomnieć o okrytej dwuznaczną sławą świątyni Yasukuni, wybudowanej w okresie Meiji (1868-1912),

[186] 惡魔 za: http://www.buddhism-dict.net/.

[187] Stąd też to samo słowo zostało użyte do zapisu Szatana.

[188] 御霊.

w której oddaje się hołd wszystkim poległym za ojczyznę żołnierzom, którzy stracili życie przedwcześnie, zatem mają powód, aby wrócić na ten świat i mścić się za doznaną krzywdę. Sam ten fakt jednak jednak nie byłby interesujący, gdyby nie powien drobny szczegół. Problem z Yasukuni leży głębiej – w świątyni bowiem czci się również pamięć zbrodniarzy wojennych osądzonych podczas procesu Tokijskiego Trybunału po Drugiej Wojnie Światowej. Dlatego, mówiąc w wielkim uproszczeniu – Yasukuni stała się symbolem gloryfikacji nacjonalizmu i japońskiego imperializmu wojennego, zwłaszcza według sąsiadów Japonii. Wszystko po to, aby takie osoby jak generał Tōjō Hideki nie powrócili mścić się za skazanie na karę śmierci[189].

Początki kultu *goryō* sięgają okresu przed ustanowieniem stolicy w Narze (710) i są wynikiem wielu tradycji, tak napływowych jak i rodzimych[190]. Znane święto Gion w dzielnicy o tej samej nazwie w Kioto (*Gion matsuri*) jest faktycznie świętem mającym na celu przebłaganie gniewnych duchów i odsunięcie ich ewentualnej zemsty. Według McMullina modelową historią takiej zemsty i początków kultu jest legenda o niebiańskim bóstwie, który wybrał się w podróż do córki Smoczego Króla Mórz Południowych i postanowił odpocząć w drodze. Poprosił o nocleg młodszego z napotkanych braci, bogatego człowieka o imieniu Kotan Shōrai, ale ten odmówił mu. Przyjął go na noc starszy, ubogi Somin Shōrai. Z wdzięczności bóstwo pozostawiło córce Shōrai'a wieniec z miskantusa przykazując nosić go jej i potomkom zawsze, gdy nawiedzi okolicę zaraza i powtarzać, że są następcami Somin Shōrai'a. Po dwudziestu latach, orszak

[189] Yasukuni, czyli świątynia dla "pokoju kraju", jest jednym z punktów zapalnych w dyskusjach poświęconych współczesnej historii Japonii. Oficjalnie przedstawicielom państwowym nie wolno odwiedzać przybytku i składać tam ofiar, ale niektórzy z japońskich polityków zręcznie obeszli ten zakaz, twierdząc, że do świątyni udali się nie jako politycy, ale osoby prywatne. Najwięcej oburzenia wywołał Japonii w latach 2001-2006 premier Koizumi Jun'ichirō, który zaczął odwiedzać Yasukuni niedługo po objęciu urzędu, zupełnie się z tym faktem nie ukrywając. Każde odwiedziny polityków japońskich są skrupulatnie odnotowywane przez wszystkie kraje sąsiednie i oczywiście podnoszą się wówczas głosy sprzeciwu, niewiele jednak znaczą. Problem związany z Yasukuni leży w weneracji wszystkich poległych podczas wojen, w tym II Wojnie Światowej, wraz z włączeniem zbrodniarzy wojennych traktowanych na równi z żołnierzami, którzy oddali życie za cesarza na Pacyfiku lub kontynencie.

[190] Za: McMullin N., *On Placating the Gods and Pacifying the Populace: The Case of the Gion "Goryō" Cult,* [w:] History of Religions, Vol. 27, No. 3, University of Chicago Press, 1998.

bóstwa wraz z jego żoną, dziećmi i innymi bóstwami w dokładnej liczbie 84 654 wracał z powrotem przez te same tereny. Spowodowali śmierć wszystkich mieszkańców okolicy za wyjątkiem córki Shōrai'a i jej dzieci[191]. Lęk przed epidemiami był tak duży, że zaczęto personifikować choroby, aby łatwiej można było przebłagać źródło ewentualnej klęski. Nadanie chorobie postaci ułatwiało kontakt i prośby, znacznie łatwiej jest bowiem prosić konkretną siłę, zwłaszcza spersonifikowaną niż abstrakcyjną. Za wywoływanie chorób odpowiedzialne były złośliwe duchy, demony oraz właśnie *ekijin,* w co głęboko wierzono niemal aż do końca okresu Meiji (1912). Posiadanie formy ułatwia także opracowanie sposobu zniszczenia owej formy, z tego też względu wszystkie negatywne zjawiska po prostu musiały posiadać konkretną postać. Postać ta z kolei stała się jednostką odpowiedzialną za wywołanie np. epidemii. Z postacią taką łatwiej już było prowadzić „negocjacje" dotyczące wrunków opuszczenia ciała (czy też rejonu), bądź też przedsięwziąć sposoby walki (jak egzorcyzmy).

Samo słowo *goryō* określało pierwotnie ducha zmarłej osoby, a ponurych konotacji nabrało nieco później. Koncentracja ludności w pierwszych stolicach, Narze i Heian, sprzyjała wybuchom epidemii, za co winą obarczano *ekijin,* czyli bóstwa chorób[192]. Pod wpływem wyobrażeń chińskich, *goryō* przejęły cechy *ekijin*, były to zatem gniewne duchy, które zostały pozbawione odpowiednich rytuałów i powodowały zarazy, epidemie, trzęsienia ziemi, poronienia, gwałtowne burze, polityczne niepokoje, powodzie, susze etc[193]. Bardzo

[191] *Ibidem,* s. 270-271.

[192] Jednocześnie też *ekijin* chronili przed epidemiami, pełnili więc mocno ambiwalentną rolę, o czym świadczy nawet przytoczona powyżej historia. Bóstwo niebiańskie podarowało wieniec z miskantusa (*chi no wa* tradycyjnie uważany za środek zaradczy przeciw zarazie) rodzinie Shōrai'a, ale jednocześnie wyniszczyło całą okolicę. Za: McMullin N., *On Placating the Gods and Pacifying the Populace: The Case of the Gion "Goryō" Cult,* [w:] History of religions, Vol. 27, No.3, University of Chicago Press, 1998.

[193] Fascynującym tematem jest powiązanie japońskich *ekijin* z odpowiednikami w Chinach (*wenshen* 瘟神, *yigui* 厲鬼) oraz na Tajwanie (*wangye* 王爺). W przypadku *wenshen*, były to bóstwa chorób i epidemii, ale *yigui* jest już demonem epidemii. Z kolei tajwański kult *wangye*, który przetrwał do dziś, jest pochodną wierzeń kontynentalnych nałożonych na dramatyczną kolonizację wyspy i dziesiątkujące przybyszy choroby. Za: Katz P., *Demons or Deities? The "Wangye" of Taiwan,* Asian Folklore Studies, Vol. 46, No. 2, 1987, s. 199. Zwłaszcza kwestia tajwańskiego kultu jest szczególnie interesująca, jako że *wangye* sytuują się pomiędzy bóstwami i demonami, są jednocześnie sprawcami nieszczęść, ale też protektorami, do których zanosi się prośby o np. poczęcie dziecka.

szybko słowo *goryō* zaczęło określać tylko i wyłącznie żądnego zemsty ducha arystokraty. Tradycyjnie przyjęło się mówić o Ośmiu *Goryō,* choć można by dodać ich nieco więcej. Są to: Mononobe Moriya (zabity przez ród Soga w 587), Kibi no Makibi (693 – 775), książę Sawara (zmarły w 785), książę Iyo (skazany w 807 i zamknięty w Kawaharadera, gdzie popełnił samobójstwo), Fujiwara Nakanari (stracony w 810), Tachibana Hayanari (stracony w 842, choć niektóre źródła podają chorobę w drodze na zesłanie[194]), Bun'ya Miyatamaro (stracony w 843), oraz Sugawara Michizane (845 – 903)[195]. Interesujące, że w kilku przypadkach wraz z wymienionymi osobami ukarano też kobiety uczestniczące w spiskach, jednak żadna nie jest uznana za *goryō*. Najbardziej uporczywymi duchami z wymienionych powyżej były duchy księcia Sawara oraz Sugawary Michizane. Sawara sprzeciwiał się przenosinom stolicy z Nary do Nagaoki i jako organizator spisku został skazany na zesłanie, na które zresztą nie dotarł, umierając po drodze w niejasnych okolicznościach. Kiedy w 785 roku w wyniku epidemii zmarła małżonka cesarza Kammu a jego syn zachorował[196], władca ogłosił amnestię, przywrócił zmarłemu księciu wszystkie tytuły i nakazał przeprowadzić pogrzeb zgodny z obyczajem rodu cesarskiego (właściwy pochówek musiał się odbyć na terenie Yamato), a także wyniesiono go pośmiertnie do godności cesarskiej, jednak nie uspokoiło to gniewnego ducha, gdyż zdecydowano się przenieść stolicę w inne, bardziej szczęśliwe miejsce, czyli do Heian. Duch księcia pozbawiony orientacji w przestrzeni, nie potrafił odznaleźć drogi do nowego dworu i nieszczęścia ustały.

Nie minęło wiele czasu gdy nową tym razem stolicę i dwór zaczął jednak prześladować kolejny z uporczywych *goryō*, czyli Sugawara Michizane, który był solą w oku większości z ministrów, jako że nie pochodził ani z rodu Fujiwara ani z żadnego

[194] Abe R., *The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University Press, 2000, s. 523.

[195] Za: Plutschow H., *Tragic Victims in Japanese Religion, Politics, and the Arts*, [w:] Anthropoetics Vol. 6, No. 2, 2000/2001.

[196] Syn cesarza Kammu odznaczał się bardzo słabym zdrowiem fizycznym oraz psychicznym. Znamienne, że w Japonii przez bardzo długi czas choroby umysłowe również przypisywano działalności złośliwych duchów. Niektórzy z rodu cesarskiego nosili wyraźne ślady zaburzeń psychicznych, ale uważano to za zemstę czyjegoś ducha. Z uwagi na fakt, że ród cesarski był bardzo ciasno związany więzami krwi i cesarze często żenili się z własnymi ciotkami, przyczyny aberracji umysłowych leżą raczej w niedostatecznej puli genetycznej. Por. Rozdział I niniejszej rozprawy.

innego rodu objętego wysokimi rangami arystokratycznymi [197]. Dodatkowo Sugawara uwikłał się w walki frakcyjne na dworze gdzie każda z grup pragnących mieć wpływy popierała jednego z kilku kandydatów do tytułu cesarza. W 901 roku został skazany na polityczną niepamięć, odebrano mu bowiem wszystkie rangi i tytuły oraz zesłano do Dazaifu, gdzie miał piastować pomniejszy urząd, co w praktyce oznaczało wykreślenie z rejestrów urzędniczych i elegancką formę banicji. Zmarł dwa lata później później – przed śmiercią bezustannie słał listy do stolicy, w których zarzekał się, że jest niewinny. Niedługo później kraj i stolicę zaczęły nawiedzać klęski żywiołowe takie jak susza, gradobicie, powódź, trzęsienie ziemi (916), a także epidemie, zaćmienia słońca (w 904 i 906), gwałtowne burze, powstania, pożary. W 923 roku zmarł książę Yasuakira co przypisano opętaniu przez ducha Michizane. Pod datą 26 dnia szóstego miesiąca[198] 930 roku widnieje w kronice *Nihongiryaku* taki wpis:

> Pogoda była ładna. Od strony Góry Atago napłynęła czarna chmura i szybko zakryła całe niebo. Zagrzmiało donośnie i błyskawica ugodziła w Seiryōden[199]. Ściany zaczęły płonąć. Ubranie dainagona Fujiwary no Kiyotsugu zajęło się ogniem, jego pierś rozpękła się na pół i umarł natychmiast w wieku 64 lat. Taira no Mareyo doznał oparzeń twarzy. W Shishindenie włosy Mibu Tadakane zajęły się ogniem i umarł. Brzuch Ki no Kagetsury pękł i mężczyzna stracił przytomność. Kolana Azumi Munehito zostały poparzone więc nie mógł więcej chodzić. Cesarz zachorował. Szalała epidemia[200].

Fragment powyższy jest o tyle ciekawy, że zawiera dokładny opis przyczyny pożaru. Było to uderzenie pioruna, przy czym, jak już zostało to wspomniane, grzmot i błyskawica były nieodłącznym atrybutem demonów i duchów. Nic zatem dziwnego, że urażony Michizane wybrał akurat taki sposób, aby wywrzeć zemstę. Nie jest to, moim zdaniem, naturalna burza, pierwsze zdanie wyraźnie wskazuje, że pogoda była ładna,

[197] Shively D.H., McCullough D.H., *The Cambridge History of Japan Volume 2 Heian Japan*, Cambridge University Press, 2000, s. 56-58.

[198] Jest to datowanie księżycowe, odpowiadałoby to mniej więcej przełomowi lipca i sierpnia.

[199] Prywatne kwatery cesarskie.

[200] Plutschow H., *Tragic Victims in Japanese Religion, Politics and the Arts,* Anthropoetics Vol. 6, No. 2, 2000/2001, s. 8, tłumaczenie moje.

a chmura pojawiła się nagle. Co jeszcze ciekawsze, przybyła ze strony Góry Atago, budzącej od dawna demoniczne konotacje. To również tam niektóre wersje legendy o Minamoto Raikō upatrywały matecznika potężnego Shutendōji.

W 959 w rejonie popularnie nazywanym Kitano w Kioto, wybudowano świątynię poświęconą Michizane, którego deifikowano jako boga Temman Daijisai Tenjina (opiekuna kaligrafii i uczonych, a obecnie także patrona uczniów zdających egzaminy). Miejsce zostało wybrane ze względu na widzenie, jakie miała pewna szamanka imieniem Ayako, której objawił się Michizane. Miejsce nie było takie zupełnie przypadkowe, jako że czczono tutaj bóstwa piorunów i wody, a także odprawiano ryty agrarne. Dodatkowo, wcześniej, bo w 941 roku w *Fuso Ryakki* przytoczono historię mnicha Nichizo, który podczas swoich ascetycznych praktyk w Yoshino spotkał w piekle Michizane pod postacią boga piorunów (Karai Tenjin). W 994 Michizane oznajmił, poprzez usta wyroczni, że już nie żywi urazy do nikogo, natomiast podejmuje się ochrony kraju[201].

Interesujące, że praktyki mające na celu ułagodzenie *goryō* nie próbowały karać owe gniewne duchy. Logika, jaka obowiązywała w przypadku *ekijin,* miała zastosowanie i tutaj – zamiast ukarania czy odstraszenia, starano się pozyskać przychylność ducha. Ofiarowywanie stanowisk i próby podejmowane przez ówczesny dwór miały na celu zmianę natury *goryō* – z gniewnej i mściwej w opiekuńczą.

Opowiadanie nr 11 w zbiorze *Konjaku* ofiarowuje właśnie taką historię, mówiącą w jaki sposób ktoś stał się *ekijin,* co za tym idzie, wrócił aby pod tą postacią dokonać zemsty za niezasłużoną, jego zdaniem, karę:

> — Dawno temu, w tej okolicy znano mnie jako Dainagona Tomo no Yoshio. — podjął mężczyzna. I kontynuował: — Zostałem zesłany do Izu, gdzie zmarło mi się przed mym czasem. Po czym zostałem bóstwem chorób[202]. Nieświadomie zawiniłem przeciw Cesarskiemu Domowi, za co zrzucono na mnie zbyt ciężką karę, a przecież kiedy służyłem na dworze, obdarzano mnie łaskami. Dlatego też w obecnym roku rozprzestrzeniam choroby łącznie z najgorszą grypą, wzdłuż całego kraju ze świadomością, że wszyscy się zarażą,

[201] Por. *Ibidem.*

[202] W oryginale – *eyami no kami* (行疫流行神), co we współczesnym japońskim jest równoważne z *goryō* oznaczającym mściwego ducha osoby, który powraca najczęściej jako bóstwo chorób.

mając pewność, że dotrze ona wszędzie. Dlatego tutaj czekałem, ponieważ zamierzałem ci to wszystko opowiedzieć. Ty zaś nie masz się czego lękać.
Kiedy *dainagon* skończył mówić, rozpłynął się w powietrzu i zniknął.
Ledwie to kucharz usłyszał, natychmiast wrócił do domu i powtórzył wszystko. Od tamtej pory ludzie wiedzieli już, że *dainagon* stał się bóstwem chorób[203].

Kucharz zatem został wybrany jako osoba, której *ekijin* wyznał swoją naturę, a jednocześnie, podobnie jak w przypadku historii Somin Shōrai'a, został ocalony z bliżej niewyjaśnionych przyczyn. Jednocześnie Minister ów może być zaklasyfikowany jako *goryō*, spełniał bowiem wszystkie warunki mściwego ducha, który wracał, aby wywrzeć zemstę z powodu urażonej ambicji politycznej. Opowiadanie, jak zresztą wiele innych w całej księdze, wydaje się jednak być niepełne. Minister zjawił się przed kucharzem i wyznał mu prawdę kim jest, co go spotkało i co wszystkich czeka. W przeciwieństwie jednak do historii Shōrai'a, nie udzielił informacji o sposobie ochrony przed epidemią, nie podał również powodu, dla którego ocalił owego kucharza. W fakcie, że mężczyzna powtórzył wszystkim przebieg spotkania z gniewnym duchem Ministra, można upatrywać zapowiedzi przedsięwzięcia środków, które miały ułagodzić jego chęć zemsty. Zapewne zatem podjęto próbę rehabilitacji opinii Ministra, co było najlepszym sposobem walki z *ekijin* oraz *goryō*.

Jak już wspomniałam, bardzo szybko utożsamiono *ekijin* z *goryō,* jednak były sytuacje, kiedy winą za epidemię obarczano tylko i wyłącznie bóstwo chorób jako samodzielną istotę, nie tożsamą z mściwym duchem, jakby należała do innego gatunku. Problematyka *ekijin* przewija się również przez następne stulecia, kiedy to wymiennie określano je jako *kami* lub jako demony. W tym okresie dwie choroby czyli ospa oraz odra były szczególnie niebezpieczne, zatem bóstwa tych chorób były istotami, których obawiano się najbardziej i których kult przetrwał najdłużej, pojawiając się nawet na początku okresu Meiji (1868-1912). Z czasem zmieniło się tylko wyobrażenie groźnych bóstw-demonów (*kijin*) władających epidemiami. Pierwsze ilustracje przedstawiały je w postaci straszliwych demonów, późniejsze natomiast przydały *ekijin* możliwość przybierania dowolnej postaci.

[203] *Konjaku monogatari*, s. 71-72.

Aby zamknąć kwestię *goryō*, warto wspomnieć o jeszcze jednym duchu, który co prawda nie spowodował żadnych klęsk żywiołowych, został jednak uznany za mściwego ducha a jego mauzoleum jest typowym przykładem tzw. *shinbutsu bunri rei*, czyli dekretu dotyczącego „oddzielenia *shintō* i buddyzmu" w okresie Meiji. Mowa o małoletnim cesarzu Antoku, który panował w latach 1180 – 1185 i zginął w wieku lat siedmiu w falach zatoki Dannoura. Do dzisiaj nie jest ustalone faktyczne miejsce jego pochówku, ale mauzoleum jego pamięci istnieje i do ery Meiji była to buddyjska świątynia Amidaiji, jednak po wydaniu wspomnianego dekretu świątynię zburzono, a na jej miejscu postawiono przybytek shintōistyczny zwany obecnie Akama Jingū [204]. Dynamika tego procesu może być analizowana pod wieloma względami, dla poniższych rozważań warte jest odnotowanie kilku faktów – Antoku został uznany za *goryō* i do dziś jest czczony w świątyni aby zapobiec ewentualnemu powrotowi i zemście, jest to zatem typowe zachowanie dla zwyczajów kultu (postawienie świątyni). Po drugie – Antoku jest jednym z nielicznych cesarzy, którzy zostali uznani za *goryō*, można by się było więc spodziewać rozbudowanego kultu ze względu na status społeczny ducha, jednak ani duch Antoku, ani miejsce nie jest specjalnie znane. Po trzecie wreszcie – postać małoletniego cesarza została wykorzystany również dla propagandy nacjonalistycznej w wieku dziewiętnastym kiedy to dekretem odseparowano buddyzm od *shintō*.

2.5. Duchy

Grupa duchów japońskich jest niejednorodna i zróżnicowana, znajdują się w niej bowiem zarówno dusze łagodne, powracające na ten świat z powodów emocji pozytywnych jak tęsknota czy miłość, czy też negatywnych jak zemsta. Oprócz duchów zmarłych (*shiryō*) istnieją również duchy osób żywych (*ikiryō*), opuszczające ciało aby szkodzić wybranej osobie; są to zatem duchy wyłącznie złośliwe. Wspomniane zostaną również *muenbotoke*,

[204] Szczegółowo procesy towarzyszące tej zmianie omawia Gunji Naoko w swoim artykule *Redesigning the Death Rite and Redesignating the Tomb. The Separation of Kami and Buddhist Deities at the Mortuary Site for Emperor Antoku,* [w:] Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 38, No. 1, 2011.

czyli duchy osób, które nie posiadają związków z żyjącymi[205], a które są obecne zarówno w legendach japońskich, jak i kontynentalnych.

2.5.1. Duchy ludzi żyjących *ikiryō*

Duchy osób żyjących, czyli *ikiryō*, są nieodłącznym elementem literatury klasycznej i średniowiecznej, epoki późniejsze już nie były tak zaabsorbowane niebezpieczeństwem ze strony takiego „żywego ducha". Najsłynniejszym przykładem w całej kulturze japońskiej jest żywy duch Damy Rokujō, jednej z bohaterek *Genji monogatari*[206]. Przez krótki czas była kochanką głównego bohatera, ale kiedy afekt księcia do niej wygasł, jej własna namiętność wcale nie ustała, wręcz przeciwnie – nieświadomie zaczęła się manifestować jako *ikiryō*, który to duch doprowadził do śmierci kilku kobiet Genji'ego. Nawet śmierć Rokujō nie powstrzymała jej ducha przed zemstą na aktualnych wybrankach księcia.

Ikiryō[207] jest to duch (*tama, tamashii*[208]) żyjącej osoby, opuszczający jej ciało podczas snu (*akugaru*), a najsilniejszą motywacją do tego typu działań jest jakikolwiek zatarg z ofiarą, czyli z osobą, przeciwko której wymierzone są działania *ikiryō.* Człowiek, którego żywy duch dręczy innych, może być całkowicie nieświadomy tej działalności; fizycznym objawem jest zmęczenie, a im dłużej duch opuszcza ciało – tym zmęczenie jest większe i może również doprowadzić do śmierci takiej osoby. W *Konjaku monogatari* jest jedno opowiadanie (nr 20), w którym narrator wyraźnie wskazuje, że śmierć pewnego mężczyzny była efektem działalności takiego „żywego ducha" jego zaniedbanej żony. Pewien wędrowiec spełnił prośbę kobiety pytającej go o lokalizację domu, do którego zamierzała się udać. Kiedy tak się stało:

> — Wdzięcznam ogrommnie za to, żeś mnie odprowadził pomimo waszego pośpiechu. Ja pochodzę z Afumi i jestem córką pewnego człowieka. Znajduje się to w drodze do Azuma, zatem w miarę możliwości proszę odwiedzić to miejsce.

[205] Czyli są to duchy osób, które były samotne, nie posiadały rodziny, bądź też rodzina nie wie o śmierci takiej osoby.

[206] Za:『源氏物語』ウエブ書き下ろし劇場 http://www.misawa-ac.jp/drama/daihon/genji/genji01.html, dostęp 2013-12-12.

[207] 生霊.

[208] 魂.

Ledwie to powiedziała, zniknęła mu sprzed oczu.

To było dziwne. Gdyby brama była otwarta, to mogłaby się tam wśliznąć, ale drzwi były zawarte. Gdy tak się zastanawiał, co się stało, strach podnosił mu wszystkie włosy na głowie. I nagle z wnętrza posiadłości rozległ się rozpaczliwy krzyk. Brzmiał, jakby właśnie ktoś tam umarł. Mężczyzna plątał się po okolicy aż do świtu zastanawiając się co też tam mogło się stać. Zamierzał wypytać się o wydarzenia, dlatego też kiedy już dniało, zobaczył swojego znajomego, na którego skinął i spytał co się stało.

— Prawdę mówiąc, ten co tu mieszkał miał żonę w Afumi. Kobieta przybyła tu jako żywy duch i opętała go, przez co okrutnie cierpiał, aż dzisiejszej nocy umarł powtarzając wciąż słowa o duchu. Wiesz, że one mogą opętać kogoś i zabić. — wyjaśnił mężczyzna.[209]

Autor kończy anegdotę jednym zdaniem podsumowania: „Serce kobiety jest przerażającym miejscem." W najnowszych badaniach pojawiło się kilka teorii wyjaśniających fenomen żywych duchów, każda z nich opierająca się na innej metodologii[210]. Fakt, że większość *ikiryō* stanowiły kobiety, dał asumpt do spojrzenia na zjawisko z punktu widzenia badań genderowych. Nie jestem entuzjastyczną zwolenniczką badania dawnej kultury azjatyckiej, w tym japońskiej, akurat w świetle takich teorii. Wydaje mi się to najzupełniej zbędne. O kręgu konfucjańskim wiadomo, że był systemem opresywnym w stosunku do kobiet. Metodologia, którą posługują się gender studies zakłada jednak nieuprawomocnione anachronizmy, które wydają się nie przystawać do badań nad dawną kulturą. Autorzy takich interpretacji, posługując się sztafażem pojęć z psychoanalizy, krytyki feministycznej oraz teorii dyskursu Michaela Foucaulta, niejednokrotnie podporządkowują przedmiot swoich badań swoim hipotezom, co nigdy nie może być płodne poznawczo. W pracach, w których badania zostały przeprowadzone za pomocą takich właśnie metod, powtarzane są dość proste psychoanalityczne ustalenia – mianowicie że zbyt ciężka supresja

[209] *Konjaku monogatari,* s. 98.

[210] Jak chociażby Doris G. Bargen, która pisze: "In the *Genji monogatari*, (…) the putatively supernatural event of spirit possession momentarily reverses traditional roles and upsets the normal order of values so that victimized women temporarily rule over men." I dalej stwierdza, że "From an anthropological viewpoint, spirit possession and exorcism are understood, on the one hand, as a dramatic, subversive response to social injustice and the psychological repression of women and, on the other, as the attempt of controlling groups to pacify female frustration and rage." Bargen D.B., *Spirit Possession in The Context of Dramatic Expressions of Gender Conflict: The Aoi Episode of The Genji monogatari,* [w:] Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 48, No. 1, 1988, s. 95-96.

psychologicznych potrzeb może prowadzić do załamania pewnych elementów psychiki i wytworzenia ujścia dla owych emocji[211]. W tym przypadku byłaby to koncepcja *ikiryō*. Zgadzam się jednocześnie z twierdzeniami, że „żywy duch" może być w pewnym sensie projekcją frustracji kobiet żyjących w patriarchalnym społeczeństwie, w którym nie miały większego wpływu na własne życie oraz ich niezgody na system poligamii, lecz nie uważam, by było to jedyne prawomocne odczytanie tego typu wyobrażeń – a choć jest potrzebne, to jednocześnie ograniczające, zawężające rozumienie ówczesnej kultury.

W tym miejscu nasuwa się pewne spostrzeżenie. Większość z żywych duchów owych kobiet mściła się na mężu czy kochanku za porzucenie, czy też przeniesienie zainteresowania na inną żonę bądź kochankę. Były to jednak wyłącznie kobiety ze sfery arystokratycznej. Czyżby więc warstwy niższe społeczeństwa japońskiego nie znały koncepcji *ikiryō*? A może zjawisko *ikiryō* nie dotykało zwyczajnych rolników? Raczej należy przyjąć, że nie mamy żadnych świadectw, które wskazywałyby na tego rodzaju zemstę, po pierwsze ze względu na zakres literatury i sztuki która nie interesowała się życiem ludzi prostych, a po drugie – ludzie ci (owy „milczący tłum") nie zostawili po sobie żadnych śladów w kulturze. Wiadomo jedynie z zachowanych źródeł (zwłaszcza folklorystycznych) o kulcie *goryō*[212], który rozpowszechnił się wśród wszystkich warstw społecznych, co z kolei nie jest wielkim zaskoczeniem, zważywszy na charakter tego kultu. *Ikiryō* z kolei, jako projekcja zazdrości kobiecej, jest domeną arystokratek gdyż tylko arystokratów stać było na utrzymanie kilku małżonek i kochanek. Ponadto, tylko arystokratki miały tyle wolnego czasu, że mogły poświęcać dni i tygodnie lamentując, że aktualny kochanek, czy mąż przestał zwracać na nie uwagę[213].

[211] *Ibidem.*

[212] Jak święto Gion w Kioto, o czym wspomina McMullin N., w *On Placating the Gods and Pacifying the Populace: The Case of the Gion „Goryō" Cult,* [w:] History of Religions, Vol. 27, No. 3, 1988.

[213] Kobiety wywodzące się z warstwy rolniczej nie miały czasu na wielogodzinne rozmyślania, wraz z całą rodziną musiały ciężko pracować.

2.5.2. Duchy osób zmarłych *shiryō*[214]

Zza grobu powrócić mogli zarówno mężczyźni, jak i kobiety, przy czym cel ich powrotu był zupełnie inny. Kobieta wracała, aby zaspokoić potrzeby emocjonalne, czyli mówiąc w skrócie – aby zemścić się za niewierność kochanka, jego niestałość. Mężczyzna z kolei wracał, aby zadośćuczynić swojej dumie, która w taki czy inny sposób została urażona (odebrano mu urząd, nie przyznano stanowiska, itp.). W związku z tym kult *goryō*, o którym była już wcześniej mowa, jest zdominowany przez gniewne, mściwe duchy mężczyzn, w dużej części ministrów i książąt[215].

Oczywiście powracające na ziemię duchy, to nie tylko te szukające zemsty, ale także dusze przywiązane do pewnego miejsca, czy też osób, nieszkodliwe, poza lękiem, jaki wzbudzają. Wracają do świata ludzi pchani tęsknotą za miejscem bądź też pozostawionymi tutaj członkami rodziny. Ich status jest jednak niejasny. Nie podlegają prawu karmana, z tego względu powracają na ziemię.

Specjalną kategorią duchów są *muenbotoke*[216], czyli wędrowne duchy tych, którzy nie mają nikogo z żyjących, kto składałaby im ofiary i umożliwił szybsze odrodzenie. Dlatego też podczas święta *obon* zostawia się oddzielną porcję pokarmu również dla tych bezdomnych duchów, aby zaspokoiły swój głód i nie nękały nikogo. Wybiera się do tego miejsca odludne, najczęściej na skrzyżowaniach dróg, w lesie, poza terenem własnego domu. Status *muenbotoke* jest jednak niejasny, a same istoty nie pojawiają się w *Konjaku monogatari*[217]. Dosłownie nazwa oznacza „ducha bez związku [z żyjącymi]", czyli takiego, który nie ma nikogo z żyjących, kto dopilnowałby wszystkich warunków, jakich dusza potrzebuje w zaświatach. W związku z tym, że nie zostały odprawione rytuały wysyłające zmarłego do następnego świata, błąka się ta dusza pomiędzy ludźmi. *Muenbotoke* to także duch osoby, która może mieć żyjących następców i rodzinę, ale którzy zapomnieli, bądź nie

---

[214] 死霊.

[215] Nieprzyjazny duch osoby zmarłej może być również określany jako *onryō*.

[216] 無縁仏.

[217] Na temat *muenbotoke:* http://www.geocities.jp/widetown/japan_den/japan_den053.htm, dostęp 2013-12-12. Współcześnie można zauważyć artykuły, które społeczeństwo japońskie nazywają wprost „społeczeństwem *muenbotoke*" z uwagi na spadający wskaźnik urodzin. W związku z czym nie będzie komu dbać o grób i pamięć zmarłych. Jako przykład może posłużyć artykuł pt. „Aby nie stać się *muenbotoke*": http://yasurakaan.jp/muenbotok/, dostęp: 2013-12-30.

wiedzą o jej śmierci. Granica, jaka w tym momencie pojawia się pomiędzy *muenbotoke* a *goryō* ulega nieznacznemu zatarciu. *Muenbotoke* może być również duchem, np. zamordowanej osoby, która pozostała na świecie ludzi, aby szukać sprawiedliwości za swoją śmierć. O ile nie sieje zniszczenia dookoła, nie jest *goryō,* mściwym duchem, może natomiast być zaklasyfikowana jako *onryō* – gniewny duch szukający rozwiązania swoich problemów. W tym miejscu warto też wspomnieć o samej nazwie. Do dzisiaj w Japonii dusze zmarłych wyznania buddyjskiego nazywane są potocznie *hotoke.* Samo słowo oznacza również „buddę". Czyżby to zatem oznaczało, że Japończycy uważają wszystkich zmarłych za buddów? Odpowiedź na to pytanie leży w praktycznym podejściu Japończyków do wszystkich kwestii. Jak już była o tym mowa, w rodzimych wyobrażeniach religijnych, duchy Japończyków istnieją w sposób indywidualistyczny przez jakiś czas, by potem rozpłynąć się w kolektywnej formie „przodka". Ważniejsze postaci dla regionu, rodziny czy historii po śmierci stają się *kami* opiekuńczymi okolicy czy też patronami rodu. Te wyobrażenia mają rację bytu w kręgu shintōistycznym. Co jednak z tymi, którzy podążali ścieżką Buddy? W dalszym ciagu pozostawali jednak Japończykami i z tej chociażby przyczyny wciąż byli potomkami bogów. Ich pośmiertny status nie mógł być niższy niż *kami.* Z tego też względu zostali zaliczeni w poczet *hotoke,* czyli „buddów". Tłumaczenie *muenbotoke* jako „buddów bez związków" jest jednak dosłowne i nieco mylące, stąd też w pracy starałam się go unikać, traktując te istoty po prostu jako duchy[218].

Co jednak z duchami zwykłych ludzi, którzy nie piastowali wysokich urzędów i których pośmiertna ambicja nie dawała im możliwości wywoływania gradobić oraz poronień? Gdyby sytuację najzwyklejszych, „szeregowych" duchów badać przez pryzmat *Konjaku monogatari,* mogłoby się okazać, że owszem, powracali czy też zostawali na tym świecie z powodów emocji raczej pozytywnych, lecz stanowią jednak mniejszość pośród wszystkich rodzajów duchów. W całej dwudziestej siódmej księdze jest ledwie kilka przykładów takich duchów, są to powracający mąż, którego przywołała tęsknota jego młodej

[218] Yanagita Kunio odrzuca jednak powiązanie słowa „hotoke" z „Buddą", twierdząc, że pochodzi ono ze słowa „hotoki" oznaczającego naczynie ofiarne ustawiane podczas ceremonii weneracji (Smith R.J., Ancestor Worship in Contemporary Japan, Stanford University Press, Redwood City, 1974 s. 53). Więcej: Toshimaro A., *Why are the Japanese Non-religious?: Japanese Spirituality: Being Non-religious in a Religious Culture,* University Press of America, Lanham, 2005.

małżonki (opowiadanie nr 26), duch *sadaijina* (2), porzucona żona (nr 25) czy też wreszcie bardzo ciekawa anegdota otwierająca księgę (1).

Historia nr 25 znana jest bardziej z dużo późniejszej wersji, aby jednak oddać sprawiedliwość łagodnym duchom okresu Heian, warto byłoby zacytować anegdotę we fragmentach. Oto zubożały samuraj, gdy tylko nadarza się okazja wyjazdu i wzbogacenia się, porzuca swoją żonę, po czym a przy okazji poślubia kobietę z bogatego rodu. „(...) Z czasem jednak pośród tego dobrobytu, zaczęły go nachodzić myśli o porzuconej w stolicy żonie i ani się zorientował jak wspominał ją z czułością, odczuwając nieprzepartą potrzebę ujrzenia jej znowu (...)". Czując skruchę, wyjaśnia wszystko gubernatorowi (drugiej żonie nic nie wyjaśniał, najwyraźniej porzucanie kobiet nie stanowiło dla niego jakiejkolwiek moralnej skazy na honorze) i wraca do swojego starego domu gdzie „wszędzie pleniła się zdziczała zieleń i nie widać było żywej duszy." Po emocjonalnym spotkaniu, wybaczeniu sobie win i wspólnie spędzonej nocy „mężczyzna otworzył oczy i kiedy się rozejrzał, z przerażeniem spostrzegł, że w ramionach trzyma trupa, z którego pozostały wyschnięte kości powleczone skórą.[219]" Jak dodają sąsiedzi, których przerażony mężczyzna wypytywał co zaszło, kobieta umarła, a dom stał się siedliskiem strachów.

Wynika stąd wniosek, że prócz mściwych duchów były też na tym świecie duchy łagodne, pragnące tylko pomieszkać dłużej w ulubionym domu czy spotkać się z ukochaną osobą. Problem jednak pojawia się w momencie próby odpowiedzi na pytanie: tylko co dalej? Duch żony faktycznie czekał cierpliwie, mając nadzieję, że niewierny mąż wróci i dane im będzie się spotkać raz jeszcze. Co się jednak stało z duchem po tej nocy? Historia nie udziela odpowiedzi na pytanie, czy dom w dalszym ciągu pozostał nawiedzony. A czy może sam fakt spotkania był kluczem do wyzwolenia owego ducha i umożliwienia mu wędrówki w zaświaty? Ta druga interpretacja jest bardziej przekonująca z uwagi na fakt, że duchy pozostają najczęściej z powodu niezałatwionych spraw, które trzymają je na tym świecie. W momencie, kiedy taka sprawa zostaje uregulowana, duszy ludzkiej nie trzyma już nic i może odejść w zaświaty. Do takich sytuacji z całą pewnością należy tęsknota i zwyczajne pragnienie ponownego spotkania współmałżonka raz jeszcze. Kiedy do tego doszło, ostatnia nić łącząca ducha kobiety ze światem ludzi została zerwana i mogła ona odejść. Kwestia ta nie dotyczy *muenbotoke,* które

[219] *Konjaku monogatari,* s. 113.

stanowią najbardziej pokrzywdzoną kategorię duchów – nie doznają czci od swoich bliskich, nie jest im też łatwo zakończyć sprawy, które wciąż trzymają ich na świecie ludzi.

Opowiadanie pierwsze z 27 księgi *Konjaku*, bardzo krótkie, lakoniczne w swoim opisie, również sprawia nieco problemów w zakresie rozważań nad charakterem duchów japońskich.

> Dawno, dawno temu, w zakątku na północ od Alei Sandō i na wschód od Tōdōin, znajdował się dom zwany Willą Demona. Zamieszkany był przez ducha.
> W czasach kiedy jeszcze nie było tutaj stolicy[220], na miejscu obecnego domu rosła wysmukła sosna. Zdarzyło się, że przejeżdżał tamtędy wojownik i właśnie w tym samym czasie rozpętała się burza. Mężczyzna zsiadł z konia i razem z nim schronił się pod sosną. Piorun, który uderzył w drzewo zabił na miejscu tak mężczyznę, jak i jego wierzchowca, rozszczepiając drzewo na pół aż do korzeni. Zabity mężczyzna stał się duchem.
>
> Nawet kiedy później miejsce to zaludniło się po ustanowieniu tutaj stolicy, duch nie wykazywał wielkiej chęci do opuszczenia tego miejsca i kiedy powstała rezydencja, nadal zamieszkiwał okolicę. Ludzie mówią, że mieszka tam nieprzerwanie od samego początku[221].

Pierwszy problem pojawia się już w nazwie terenu, *oni dono,* wskazuje bowiem na demona, tak jak zwykle tłumaczy się to wyrażenie. Poza tym jednym przypadkiem, konsekwentnie w tekście używane jest jednak słowo określające ducha, a nie demona. Odpowiedź na pytanie, dlaczego miejsce zwało się akurat tak, leży w zdaniu trzecim, które wskazuje, że wydarzenie opisane miało miejsce przed założeniem stolicy w tym miejscu. Przy okazji omawiania *oni* wskazałam, że *oni* jako pełny konstrukt demoniczny jest dość późny, pojawiają się zatem dwa możliwe rozwiązania – nazwa miejsca została nadana retrospektywnie, a mieszkańcy Heian mogli po prostu utożsamić działalność ducha jako demona z braku istnienia odpowiedniego określenia na zjawisko. Drugie rozwiązanie sugeruje, że *oni* spełnia tutaj funkcję opisu „czegoś strasznego", tak jak miało to miejsce choćby w *fudoki*, a zatem jest starsze, przechowuje więc w nazwie dawne określenie *oni* jako niezidentyfikowanej siły zagrażającej człowiekowi (na kształt *mononoke*). Jednocześnie można się pokusić o wysoce ryzykowną, choć atrakcyjną hipotezę, że sam znak został użyty

[220] Uwaga ta wskazuje, że wydarzenia miały miejsce na długo przed 794 rokiem, kiedy to założono na miejscu obecnego Kioto stolicę zwaną wówczas Heian-kyō.

[221] *Konjaku monogatari,* s. 51.

w dosłownym znaczeniu jakie miał w Chinach – czyli oznaczał po prostu zmarłą osobę. Teoria ta, choć odpowiadałaby na większość pytań, pozostaje jednak w sferze czystej hipotezy, wątpliwe bowiem by kompilator czy też mieszkańcy ówczesnego regionu znali etymologię samego znaku. Przyznać należy, że koncepcja ostatnia najbardziej pasowałaby do wyjaśnienia całej historii, wówczas miejsce, o jakim mowa, oznaczałoby dla przykładu „rezydencję umarlaka", a cień, jaki mógł snuć się po okolicy byłby zwyczajnym duchem typu *muenbotoke.*

Na tym nie koniec problemów, wojownik bowiem schronił się w czasie gwałtownej burzy pod sosną, co ze swojej strony uważam za – zamierzoną bądź nie – ironię autora. Sosna w Azji Wschodniej jest bowiem symbolem długowieczności, w powyższej historii przyczyniła się do skrócenia mężczyźnie życia. Piorun, jaki uderzył w drzewo, zabił zarówno meżczyznę, jak i wierzchowca, na którym ten podróżował, ale tylko mężczyzna powraca jako duch i według historii, przebywa w miejscu swojej śmierci od tamtego momentu. Anegdota nie wspomina o niszczącej działalności ducha – zbudowano na miejscu sosny rezydencję, co jednak go nie wypłoszyło. Nie był więc ani typem mściwego ducha, ani nawet poltergeista, inaczej mieszkańcy przedsięwzieliby środki zaradcze lub egzorcyzmujące – duch ten po prostu zamieszkiwał okolicę swojej śmierci.

W rozważaniach na temat charakteru istot nadnaturalnych powołuję się na koncepcję „buforu" jako określenia miejsca i czasu łączącego na krótki moment oba światy, które w momencie przebywania demona czy ducha na danym terenie znoszą nawzajem swoje właściwości i tworzą całkiem nową rzeczywistość. Można jednak ową koncepcję rozciągnąć również na dusze ludzi, które po śmierci zostały w świecie żywych. Nie należą do zaświatów, ale i nie należą do świata ludzi, trwają więc w takim zawieszeniu pomiędzy rzeczywistościami, do jakich przynależały czy też powinny przynależeć. Podobna sytuacja występuje w przypadku osób poddanych rozmaitym rytom przejścia ze sfery *profanum* do *sacrum* lub, na odwrót, zdarzyć się może, że taka osoba zostaje w owej fazie łączącej obie sfery (*margé*)[222]. Jak zauważa Burszta: „Niektórym kategoriom ludzi nigdy nie będzie dane opuścić tej fazy, a dotyczy to (...) dzieci zmarłych przed chrztem lub nadaniem imienia oraz zmarłych, którzy nie zostali poddani obrzędom pogrzebowym. (...) Osoby nie przyjęte do społeczności i te, które nie zostały z niej obrzędowo wyłączone, zawsze są wyjątkowo

[222] Por. Burszta W.J., *Antropologia kultury,* Zysk i S-ka, Poznań, 1998.

niebezpieczne dla żyjących,a ich wygląd napawa zgrozą."[223] W tradycji azjatyckiej, nie tylko japońskiej, dusza ludzka jeszcze przez czterdzieści dziewięć dni po śmierci przebywa w świecie ludzi i jest to czas, kiedy powinna otrzymać wszystkie rytuały potrzebne jej do przejścia do świata zmarłych oraz, co równie ważne, jest to też czas dla samej duszy, by pogodziła się z myślą o śmierci i odrzuciła całe przywiązanie do tego świata. Jeśli tak się nie stanie i dusza nie zrezygnuje ze świata żywych, dochodzi do zjawiska omawianego wcześniej, czyli pojawiania się duchów w świecie ludzi. W przeciwieństwie zaś do *ikiryō,* duchy ludzi zmarłych są w większości przypadków przywiązane do miejsca śmierci i nie są w stanie poruszać się pomiędzy chociażby miastami (stąd też duch zmarłej żony czekał na męża, a nie wybrał się w wędrówkę, aby go znaleźć).

2.6. Zjawy

Do tej kategorii należą wszystkie istoty i zjawiska określane wspólnie jako *mononoke*. Pierwotnie słowo to oznaczało bezosobową siłę wrogą człowiekowi, przy czym część z jej cech przeszła na demony *oni*. Później, pod terminem tym kryło się wszystko, czego nie można było objaśnić ani obecnością demona, ani ducha. Skoro *mononoke* było siłą bezosobową, bezcielesną, mogło przybrać dowolny kształt – na przykład flakoniku na kwiaty, bądź nawet deski[224]. Zawsze jednak działało na szkodę człowieka.

Do tej samej kategorii zaliczyłam również zjawiska, które ze względu na ich charakter określiłam jako „emanacje" (*sei*[225]). Nawet we współczesnej Japonii panuje powszechne przekonanie, że przedmioty domowe po upływie określonego czasu (najczęściej stu lat) ożywają, dlatego też jeśli były wyrzucone i nie naprawiane, mogą powrócić, aby

[223] *Ibidem,* s. 106.

[224] Tu pojawia się kolejna wątpliwość – czy *mononoke* przyjmowało postać przedmiotu, czy po prostu wcielało się w przedmiot używając go jako środka transportu. Według mnie jedynym możliwym do zaakceptowania wyjaśnieniem jest drugie rozwiązanie, pierwsze byłoby przewartościowaniem całej koncepcji. Gdyby *mononoke* przyjmowało kształt jakiegokolwiek obiektu, samo musiałoby posiadać pewnego rodzaju formę podstawową, oryginalną, należałoby do grupy zmiennokształtnych (*shapeshifter*), o czym z kolei nie ma żadnych świadectw.

[225] 精.

szkodzić dawnym właścicielom, czy też przypadkowym osobom[226]. Tego typu emanacje znane są jako *tsukumogami*, czyli „duchy naczyń" i były portretowane przez malarzy już od okresu Heian, a najbardziej znanym zwojem jest *Tsukumogami ki*[227].



Hyakki yagyō (fragment), okres Kamakura

Owe ożywione przedmioty, wnioskując z tekstu i ilustracji, potrafią wędrować grupowo, z reguły nocami, budząc zrozumiałe przerażenie u każdego, kto byłby świadkiem takiego wydarzenia, noszącego zresztą nazwę „nocny pochód setki demonów" [228] (*hyakki*

[226] Z tego też względu każdego nowego roku urządza się „pogrzeb igieł", przynosząc do świątyń buddyjskich niepotrzebne, popsute igły, które składa się na jeden stos i odprawia stosowną ceremonię. Zwyczaj zanika ze względu na fakt, że mało kto już szyje ubrania samodzielnie w domu. Ma on na celu uspokojenie i odprawienie duszy igieł aby nie czuły sie niepotrzebne i nie powróciły szukając zemsty.

[227] Zwój z okresu Muromachi (1336-1573) znajduje się w Bibliotece Uniwersytetu Kioto (Kyōto Daigaku Fuzoku Toshokan Shozō) dostępny za: http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/tsuroll/tsukumoindex.html, dostep 2013-12-22.

[228] W Chinach przedstawiano podobny pochód bohatera legendy, Zhong Kui z okresu Tang (618-906), który popełnił samobójstwo po niezdanych egzaminach państwowych i wrócił, by nękać dwór cesarza Ming-huanga (713-756), a jedna z historii mówi, że miał zwyczaj zmieniać rezydencje właśnie w środku nocy, z towarzyszeniem orszaku demonów, swojej siostry, zwierząt i sprzętów domowych (za: Takeuchi M., *Kuniyoshi's „Minamoto Raikō and „Earth Spider": Demons and Protest in late Tokugawa Japan,* Ars Orientalis, Vol. 17, 1987, s. 8).

yagyō[229]). Było ono również bardzo wdzięcznym tematem dla artysty, który mógł swobodnie puścić wodze fantazji i odmalować przeobrażone przedmioty codziennego użytku tak jak tylko talent mu pozwalał.

Każdy przedmiot po upływie stu lat mógł nabrać „życia" i dołączyć do demonicznego orszaku, jak dla przykładu *bakezōri* – nawiedzone sandały (*zōri*), *kameosa* – nawiedzona beczułka na sake, *kasaobake* – nawiedzona parasolka (widoczna na reprodukcji powyżej), *kosodenote* – nawiedzone kimono, *ungaikyō* – nawiedzone lusterko, *shamichoro* – nawiedzony shamisen etc[230].

Drugą grupę stanową emanacje przybierające postać ludzką, jedynie dużo niższą niż przeciętny człowiek. O ile mi wiadomo, o tej grupie zjaw, czy też emanacji, nie ma zbyt wielu świadectw materialnych, ważnymi są więc dwa opowiadania zachowane w *Konjaku.* Jedno z nich opowiada o duchu wody (opowiadanie nr 5[231]), drugie o duchu miedzianego naczynia (opowiadanie nr 6[232]). W obu przypadkach byli to starcy, którzy nie wyrządzali żadnej szkody mieszkańcom posiadłości, na terenie których się pojawiali, jednakże wezwano maga taoistycznego *on'yōji,* aby usunęli zjawisko tylko i wyłącznie ze względu na lęk, jaki wywoływało. W obu przypadkach owe emanacje pod postacią ludzi były związane z koncepcją starości. Po pierwsze, zjawy te pojawiały się wśród ludzi pod postacią starców, w szatach urzędniczych. Po drugie, miejsca i przedmioty, które były źródłem ich istoty również były stare. Duch wody swoją siedzibę miał w stawie, którego wody od tak dawna nie wymieniano, że zarosła, a teren dookoła zdziczał zupełnie. Naczynie z kolei zakopane było na znacznej głębokości, co mogło świadczyć o tym, że przez długi czas nikt nawet nie podejrzewał, że coś podobnego mogło spoczywać pod ziemią. Obie istoty były jednak nieszkodliwe, jedna snuła się po okolicy, druga zadowalała się lekkim gładzeniem twarzy śpiących ludzi. Sam jednak fakt istnienia obok czegoś spoza kręgu ludzkiego napawał mieszkańców takim przerażeniem, że przedsięwzięto środki zniszczenia obu zjawisk, w związku z tym zwrócono się do *on'yōji* z prośbą o pomoc. Po interwencji

[229] 百鬼夜行

[230] Zwój wraz z przypisami objaśniającymi jest dostępny do obejrzenia w muzeum w Kioto a także za pośrednictwem strony muzealnej: http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/tsuroll/indexB.html dostęp: 2012-02-14.

[231] *Konjaku monogatari,* s. 58.

[232] *Konjaku monogatari,* s. 61.

magów zjawiska faktycznie ustały. Świadczy to o głębokiej niechęci wobec wszelkich zjawisk nadnaturalnych, co wyrasta z poczucia familiarności otoczenia i ostracyzmu wobec wszystkiego, co zagraża bezpieczeństwu i znanemu światu. Stąd już niewielki krok do zdemonizowania wszystkiego, co może zagrozić, począwszy od sąsiedniego plemienia, po same potężne przejawy natury.

Jest jednak jedno opowiadanie z tego samego zbioru zawierające nietypowe, niewyjaśnione zjawisko, którego analogii nie mogłam nigdzie znaleźć i którego wyjaśnienie nastręcza wiele problemów.

Opowiadanie 3: Dziecięca rączka w Momozono[233]

Dawno, dawno temu, gdzie obecnie stoi świątynia Sesonji, znajdowało sie miejsce zwane Momozono. Przed ulokowaniem się tutaj świątyni, w pawilonie zachodnim mieszkał sadaijin Minamoto no Takaaki[234]. Zdarzyło się razu pewnego, że na jednej z kolumn pawilonów sypialnych, w części *moya*[235], pojawiła się szczelina. Kiedy tylko zapadał zmrok, ze szczeliny wysuwała się dziecięca rączka i machała zachęcająco. Minister, ledwie mu o tym doniesiono, zdziwił się i przeraził, nakazał więc nad szczeliną przywiesić fragment sutry, ale nic to nie pomogło. Powieszono następnie wizerunek buddyjski, ale i to okazało się nieskuteczne.

Wszystkie podejmowane próby pozbycia się rączki zawodziły. Każdy w rezydencji był przekonany, że nawet kiedy wszyscy mieszkańcy śpią, ciemną nocą, ręka ze szczeliny nadal macha zachęcająco.

Pewien człowiek podjął się zaradzenia zjawisku i wcisnął w otwór strzałę typu *soya*[236] i od tego momentu rączka przestała się pojawiać. Kiedy nieco później wyciągnięto strzałę z kolumny, okazało się, że grot został głęboko w drewnie, ale zapraszające machanie dłonią ustało.

Co zostało przekazane dalej[237].

[233] Dosłownie oznacza „brzoskwiniowy ogród" (桃園).

[234] Minister Lewej Strony, w 967 został mianowany wicegubernatorem prowincji na Kiusiu, a jego rezydencja popadła w ruinę.

[235] *moya* (母屋) – część główna pawilonów sypialnych, znajdująca się w centralnej ich części.

[236] *soya* (征矢) – strzała już raz użyta, zebrana z pola walki.

[237] *Konjaku monogatari,* s. 54.

W opowiadaniu tym pojawia się dziecięca rączka, która wyłaniała się nocami z jednej z kolumn pawilonu mieszkalnego, po czym machała zachęcając aby podejść bliżej. Zjawisko budziło zrozumiałe przerażenie, ale ani sutry, ani obrazy buddyjskie nie pomogły, dopiero strzała wciśnięta w otwór kolumny zahamowała pojawianie się tej samotnej części ciała. Można oczywiście przyjąć, że była to lisia[238] sztuczka, aby tylko przestraszyć ludzi, jednak opowiadanie niespecjalnie na to wskazuje. Nie była to również sprawka demona, zjawisko to bowiem nie skutkowało żadnymi krwawymi wydarzeniami. Być może opis wskazuje na ponury obyczaj – w okresie Heian już raczej niespotykany – ofiar z ludzi mający zapewnić pomyślność. Wiadomo z mitów i legend, także japońskich, że podobne ludzkie ofiary były najpewniejszym sposobem zapewnienia pomyślności [239] . Można wyjaśniać owe zjawisko jeszcze w inny sposób. Być może w korzeniach drzewa, z którego później wykonano kolumnę, pochowano zmarłe dziecko, którego dusza została w drewnie? I znowu nasuwają się dwie teorie – dziecko mogło umrzeć śmiercią naturalną lub też zostało zabite. W obu przypadkach związek z jakimś zmarłym dzieckiem wydaje się być uzasadniony, bez względu na to, jaki był punkt wyjścia. Mogło to być oczywiście *mononoke*, które chciało tylko i wyłącznie przestraszyć mieszkańców rezydencji, jednak nie musiało ono przybrać postaci dziecięcej rączki. *Mononoke* było na tyle potężne, że bez problemu byłoby w stanie uśmiercić wszystkich mieszkańców nawet podczas jednej nocy, dlatego też sposób, w jaki owa siła się manifestowała i sam fakt, że nie doszło do rozlewu krwi, skłania mnie do przypuszczenia, że nie było to *mononoke,* ale raczej uwięziony w kolumnie duch.

W *Konjaku* takich niewyjaśnionych zjawisk jest więcej – jedna z anegdot opowiada historię samuraja, który lekce sobie ważył obowiązki i został zabity przez... latającą deskę[240]. Sama deska z kolei uniknęła starcia ze strażnikami uzbrojonymi w miecze i wybrała jako ofiarę tego ze strażników, który pozbawiony był broni. Może to być oczywiście tylko

[238] O lisach będzie mowa nieco później.

[239] Można przypomnieć legendę o bohaterskiej małżonce Yamatotakeru, która rzuciła się we wzburzone fale obecnej Zatoki Tokijskiej, kiedy drużyna jej męża była w trakcie jej przepływania. Złożyła samą siebie w ofierze, gdyż Yamatotakeru nieopatrznym słowem uraził bóstwo morza twierdząc, że taką zatoczkę to można przeskoczyć, a nie trzeba przepływać. Nie był to ostatni raz, kiedy popisał się podobną głupotą, ale następny okazał się jego ostatnim, gdyż nie było już nikogo do złożenia w ofierze i obraziwszy bóstwo gór, sam umarł z powodu gorączki.

[240] *Konjaku monogatari,* s. 94, opowiadanie nr 18.

i wyłącznie historia ilustrująca obowiązki strażników (jak noszenie przy sobie broni), lecz jednocześnie wpasowuje się w schemat działania niewyjaśnionych zjawisk, niewidzialnych, nieosobowych sił, które mogły posiąść każdy przedmiot z otoczenia człowieka, aby zwrócić go przeciw niemu[241]. Wspomniany wcześniej flakonik jest bohaterem kolejnej z anegdot *Konjaku monogatari*[242], gdzie podskakując sobie poboczem dotarł do pewnej rezydencji. Jak tylko zniknął za bramą, rozległ się czyjś krzyk i okazało się, że właśnie ktoś zmarł. Narrator używa wprost wyrażenia *mononoke*, twierdząc, że widocznie ta siła wniknęła do środka pod postacią flakonika i zabiła jednego z mieszkańców, zapewne nosząc jakąś urazę. Stoi to w wyraźnej opozycji do historii z kolumną, gdzie zjawisko nie wyrządziło nikomu krzywdy.

Innym ciekawym przykładem jest nawiedzone ubranie (którego nie należy mylić z np. *kosodenote*, które należało do *tsukumogami*), również występujące jedynie w *Konjaku* w historii o tajemniczym jednowarstwowym czerwonym kimonie (*hitoeginu*), które regularnie o określonej porze wzbijało się z dziedzińca pewnej rezydencji na czubek rosnącego nieopodal drzewa *enoki*. Anegdota nie wyjaśnia, co działo się później z owym ubraniem, jak i gdzie spędzało czas do wieczora, kiedy to ponawiało swoje wędrówki. Wiadomo tylko tyle, że wieczorami wzlatywało na czubek wysokiego drzewa, budząc tym samym przerażenie wszystkich sąsiadów. Wreszcie pewien wojownik zadeklarował, że zestrzeli ubranie, co też zrobił. Ku zdumieniu wszystkich, w miejscu, gdzie – jak się wydawało – strzała dosięgła celu, na ziemi dostrzeżono kałużę krwi. Ubranie natomiast pofrunęło na czubek drzewa, ale nigdy potem już podobna rzecz się nie przydarzyła. Śmiałek z kolei umarł jeszcze tej samej nocy. Jest to, moim zdaniem, dokładnie ten sam typ istoty, co owa latająca deska. Najprawdopodobniej nieokreślona, nieosobowa siła wcielała się w taki przedmiot w bliżej niesprecyzowanym celu (może aby przestraszyć ludzi, może, aby przez chwilę poczuć swoją własną materialność) i pod taką dziwną postacią była widoczna nocami. W tym kontekście nie sposób pominąć dwóch ciekawych zagadnień. Po pierwsze, zarówno deska, jak i ubranie okazały się wrażliwe na metal: deska zawróciła ze

[241] Bardzo blisko stąd do porównania do poltergeista, złośliwego, mściwego ducha w tradycji zachodniej, który swoją obecność zaznacza dźwiękami, przesuwaniem mebli aż po zagrażające życiu użycie latających sprzętów. Mogło być i tak, że we wspomnianej historii japońskiej pojawił się właśnie poltergeist używający akurat deski w celu wyrównania rachunków z owym samurajem, bądź z mieszkańcami miejsca.

[242] *Konjaku monogatari*, s. 96, opowiadanie nr 19.

swojej drogi, gdy tylko na trasie lotu stanęło dwóch uzbrojonych samurajów. Ubranie z kolei zostało trafione strzałą (metalowy grot) i pozostawiwszy po sobie plamy krwi, przestało się już pojawiać. Po drugie, wspomniany jest kolor ubrania, które podrywało się każdej nocy do lotu, a gdy weźmie się pod uwagę znaczenie czerwieni w korpusie symboliki demonicznej, sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, czerwień bowiem służyła jako kolor ochronny przeciw istotom demonicznym.

Osobną kategorię zjaw stanowią *madoigami* bądź *madowashigami*[243]. Są to duchy zwodnicze, niewidzialne, mogące jednak przybrać dowolną postać, w tym też ludzką, specjalizujące się w dosłownym „wywodzeniu ludzi w pole". Każdy przypadek zbłądzenia był przypisywany właśnie *madoigami* (lub lisowi/dzikowi, co komplikuje nieco odczytanie historii). Najlepszym przykładem może być znowu opowiadanie ze zbioru *Konjaku,* w którym podróżni błąkają się w kółko, chodzą po własnych śladach i trafiają w okolice, do których z całą pewnością nie zmierzali.

> (...) Kiedy tak wędrowali, słońce powoli zaczęło zniżać się nad widnokręgiem. Mimo pewności, że są przy przeprawie w Yamazaki, okazało się że dziwnym trafem minęli już Nagaokę i zdało się że są nad rzeką Otokuni, gdy nagle przyszło im pokonywać wybrzeże Terado. Po pokonaniu Terado, krok za krokiem ponownie doszli do rzeki, którą wzięli za Otokuni, przeprawili się przez nią, ale okazało się, że trafili nad rzekę Katsura. Słońce wówczas całkowicie zaszło za horyzont. Toshinobu rozejrzał się dookoła, ale wokół nie było żywej duszy, wszyscy, którzy mu towarzyszyli zniknęli.
>
> Jako, że zrobiła się już noc, zatrzymał się przed zajazdem, zsiadł z konia i usiadł na ganku. Postanowił zaczekać tutaj na świt i zastanowił się. Jest urzędnikiem w Lewej Stolicy, zatrzymał się w okolicach Dziewiątej Alei, zatem jakim cudem doszedł w takie miejsce? Wygląda na to, że jest idiotą. Na dodatek krążył tak w kółko w jednym miejscu, więc zapewne musiał się do niego dołączyć już w okolicach Alei jakiś *madowashigami*, który pozbawił go rozsądku. Kiedy tak sobie to wszystko ułożył, wrócił do swojego domu w zachodnich dzielnicach.
>
> Spotkanie z *madowashigami* naprawdę należy do strasznych rzeczy. Zamącą umysł i wyprowadzą gdzieś na błędne ścieżki (...)[244]

[243] 惑わし神.

[244] *Konjaku monogatari,* s. 163, opowiadanie nr 42.

W epokach późniejszych na terenie całej Japonii rozpowszechniło się przekonanie, że to lisie [245] sztuczki stoją za podobnymi przypadkami i w ten sposób *madoigami/madowashigami* utraciły swoją domenę. Dokładniej o momencie kiedy zjawisko się pojawiało, będzie mowa w rozdziale następnym, warto jednak zwrócić uwagę na jedno zdanie stwierdzające, że słońce już zaszło. Oznacza to, że całe wydarzenie miało miejsce podczas zmierzchu, w niebezpiecznej, „przechodniej" porze dnia, kiedy na świecie ludzi pojawiały się istoty nadnaturalne.

2.7. Zwierzęta

W Japonii okresu klasycznego część zwierząt przynależała do demonicznej części natury lub była włączana w poczet istot ponadnaturalnych. Do takich zaliczyć można lisa lub węża. Ich przynależność do świata pozazmysłowego jest jednak ambiwalentna, czasami pozytywna, czasami wroga człowiekowi, rzadko obojętna. Specyficznym zwierzęciem jest z kolei *tsuchigumo*, z tego też względu zostanie omówiony oddzielnie.

Sama nazwa lisa czyli *kitsune* nie jest tak do końca jasna. Według mnicha Kyōkaia nazwa pochodzi od wyrażenia *kitsu ne*[246], oznaczającego „przyjdź i śpij"[247]. Lis może występować jako wysłannik Inari, zwykłe zwierzę, dowcipniś, zmiennokształtny oraz demon. Taki podział nie wyczerpuje jednak subtelnego zróżnicowania postaci lisa.

Najpopularniejszym wyobrażeniem tego zwierzęcia (oprócz lisa – boskiego posłańca bóstwa Inari i zwykłego rudzielca) jest lis dowcipniś, blisko związany z przybierającym kształty demonicznym *kitsune.* Obu bawią figle, niektóre łagodne, inne złośliwe, płatane ludziom czy to na zasadzie zabawy czy też zemsty[248]. W *Konjaku monogatari* istnieje kilka

[245] Lis w Japonii uznawany jest za głównego sprawcę wszelkich dziwnych, niewyjaśnionych zjawisk, zbłądzeń wędrowców, okrutnych żartów. Od bardzo dawna traktowany był jako zwierzę stojące na granicy światów ludzi i istot ponadnaturalnych, a z czasem zastąpił *madowashigami,* wyobrażenie istoty sprowadzającej wędrowców z trasy.

[246]来つ寝.

[247] Nakada N., *Nihon Ryōiki,* 日本霊異記 [t.1], Kōdansha, Tōkyō 2006, s. 45.

[248] Częstymi elementami, które towarzysza lisom są „lisie ognie" (*kitsunebi*) oraz „lisie kule" (*hi no tama*), owe ogniki powstają gdy lisy pocierają łapkami swoje kity, zatem blade płomyki widziane przez podróżnych w głębi lasów są tego efektem, z kolei magiczne lisie kule są bliżej niezidentyfikowanymi niewielkimi przedmiotami, mającymi jakoby zawierać esencję życiodajną lisa.

historii o dowcipach, niekiedy lis przybiera postać młodej dziewczyny aby przejechać się na koniu z jednego brzegu rzeki na drugi (opowiadanie nr 41[249]), innym razem podszywa się pod postać niańki bawiącej się z dzieckiem (opowiadanie nr 39[250]). *Konjaku* zauważa też, w jaki sposób lisy próbują się wyswobodzić – oddają wyjątkowo śmierdzącą urynę na tych, którzy je schwytali. Są jednak lisy demoniczne, których pokonanie nie jest możliwe bez pomocy nadzwyczajnych mocy, jakie posiada mnich czy też mag taoistyczny. Wprawdzie narracje o takich potężnych lisach nie należą do tradycji klasycznej, warto jednak przytoczyć jedną historię dla zilustrowania znaczenia obrazu lisa w Japonii.

Tamamo no Mae (玉藻前) była przepiękną kurtyzaną, której udało się zawładnąć sercem cesarza Konoe (rządził w latach 1142 – 1155). Jednak niedługo później cesarz podupadł na zdrowiu. Doradcy oraz wróżbici orzekli, że dzieje się to wszystko z winy Tamamo, która w rzeczywistości jest lisim demonem o dziewięciu ogonach, planującym zgładzić cesarza i przejąć tron. Kiedy tylko wiadomość o tym rozniosła się po dworze cesarskim, piękna kurtyzana zniknęła z pałacu. Cesarz ogłosił polowanie na demonicznego lisa. Po jakimś czasie Miura no suke zabił lisa. Historia jednak się na tym nie skończyła, bowiem demon posiadł władzę nad skałą, którą nazwano Śmiercionośną Skałą (*Sesshōseki*[251]), zabijającą wszystko dookoła. Dopiero mnichowi o imieniu Genno udało się uwolnić skałę od ducha zwanego *hoji*[252].

Lisy są w stanie posiąść człowieka (*kitsune tsuki*) i tylko osobie o wyjątowych przymiotach udaje się takiego lisa z opętanej osoby usunąć (z reguły są to kapłani buddyjscy, lub pustelnicy). Według popularnego przekonania osoba taka unikała kontaktu wzrokowego, była niespokojna, głucha na wszelkie próby nawiązania kontaktu i cały czas głodna[253]. Ulubionymi potrawami osób opętanych były, jak uważano, lisie przysmaki czyli *tōfu*, *azukimeshi* (potrawy ze słodkiej czerwonej fasoli *azuki*), których potrafiły zjeść całkiem imponujące ilości. Lis, który opętywał ofiarę nie należał do gatunku lisów, które przybierają postać swojej ofiary, nie był więc zmiennokształtnym. Osoba

[249] *Konjaku monogatari*, s. 157.

[250] *Konjaku monogatari*, s. 152.

[251] 殺生石.

[252] Tamamo no Mae: http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit-e/otogi/tamamo/tamamo.html, dostęp: 2010-05-06.

[253] Por. Nozaki K., *Kitsune. Japan's Fox of Mystery and Humor*, Tōkyō 1961.

opętana nadal pozostawała sobą, tyle że kierowana przez wolę lisa, o czym dokładniej będzie mowa w rozdziałach późniejszych. Cytując autora sprzed dziewięciu stuleci, Nozaki podaje, że:

> Istnieje wiele rodzajów *kitsune* dysponujących zdolnością do opętań – wysokiej klasy *kitsune* oraz pospolite *kitsune*. W przypadku lisów wysokiej rangi bardzo trudno odróżnić jest opętanie od magii. Według pewnej *kannagi* (służki świątynnej), istnieje 13 rodzajów lisów każdy posiadający inną moc, a więc istnieją niebiańskie lisy, ziemskie lisy, czarne, białe i tak dalej. Tego typu lisy są bardzo nietypowe i nieziemskie.[254]

Dzik w *Konjaku*, pojawia się w podobnych okolicznościach jak lis, płatając ludziom rozmaite, często mrożące krew w żyłach figle, często kończące się niestety śmiercią głównego figlarza. Warty odnotowania jest fakt wieku zwierzęcia – okazuje się bowiem, że im jest starsze, tym potężniejsze w swoich iluzjach – potrafi wywołać nawet złudzenie grupy ludzi uczestniczącej w jakimś wydarzeniu (jak na przykład pogrzeb czy narada). W całej Azji Wschodniej dzik przez bardzo długi czas utożsamiany był z bóstwem, stojącym pomiędzy przychylnością a wrogością.

Wąż dla dawnych Japończyków stanowił groźne bóstwo, a i później wykorzystywano jego motyw, aby np. opisać przeobrażenie urażonej kobiety w demonicznego węża. W *Kojiki*[255], w opisie zejścia Izanagiego do świata zmarłych po swoją żonę, pojawia się ciekawy fragment dotyczący wyglądu samej Izanami. Izanagi złamał tabu i zapalił ogień, aby móc zobaczyć małżonkę, ale zamiast pięknej kobiety ujrzał rozkładającego się trupa, w którego ciele kłębiło się „osiem piorunów". Owe osiem piorunów to nic innego, jak mitologizacja węży, które gnieździły się w komorach grobowych gdzie składano ciała. Wąż pojawia się w poszczególnych *fudoki* (zwłaszcza *Harima Fudoki*[256]) jako adwersarz postępu płynącego z centrum politycznego. Rogaty wąż (*orochi*[257], *yamata orochi*) przez długi czas utożsamiany był z lokalnym bóstwem danego terenu (było to jedno z głównych bóstw rejonu

---

[254] *Ibidem*, s. 211 – 212.

[255] Por. *Kojiki monogatari* (古事記物語), tłum. Suzuki M., Aozora bunko, 2003.

[256] Por. Aoki M.Y., *Records of Wind and Earth*, Association for Asian Studies Monograph Series Number 53, 1997.

[257]大蛇, 八岐の大蛇.

Izumo). Wąż był również tożsamy ze smokiem, dlatego też ośmiogłowego, rogatego smoka z legendy[258] o zdobyciu słynnego miecza przez Susanoo można traktować jako lokalne wężowe bóstwo. Wraz z coraz intensywniejszą penetracją terenów przez dynastię z Yamato, *kami* pod postacią węży były zawsze traktowane jako stojące niżej w hierarchii bóstw. Z czasem zostały zredukowane do „ziemskich *kami"* jako opozycja „niebiańskich *kami*" a także były przeważnie wrogo nastawione w stosunku do przybyszów (federacja Yamato). Autorytet niebiańskiej dynastii był jednak tak duży, że musiały mu ulec i w legendach odgrywały pośledniejszą rolę.

Wąż miał zatem w przed- i klasycznej kulturze japońskiej naturę ambiwalentną, mógł być bóstwem pozytywnym, ale mógł też niszczyć (jak wspomniany wąż z legendy o mieczu). W epokach późniejszych węża utożsamiano z furią urażonej kobiety, a najbardziej znanym przykładem jest historia o młodej dziewczynie zakochanej w mnichu, który odrzucił jej zaloty; ścigała ona nieszczęśnika aż do świątyni Dōjōji, gdzie mnicha ukryto przed demonicznym wężem pod wielkim dzwonem[259]. Demon poradził sobie z problemem owijając się dookoła dzwonu i topiąc go, a jednocześnie paląc mnicha żywcem[260]. Wąż był zawsze traktowany jako zwierzę o niepewnej przynależności, nie wiadomo było do której grupy go zaliczyć – nie miał nóg, nie był dla społeczeństw pierwotnych żadnym ze znanych zwierząt, nic też dziwnego, że bezszelestny, giętki, a dodatkowo zrzucający co jakiś czas skórę, wąż bardzo szybko stał się jednym z *kami*.

2.8. *Tsuchigumo*[261]

Samo słowo dosłownie oznacza „pająka ziemnego", ale pod tą nazwą kryje się dużo więcej znaczeń, niż na pierwszy rzut oka można przypuszczać. *Tsuchigumo* jest bowiem określeniem demonicznych pająków zagrażających ludziom, a najbardziej znanymi

[258] Za: *Kojiki monogatari* (古事記物語), tłum. Suzuki M., Aozora bunko, 2003.

[259] Za: Klein S.B., *When the Moon Strikes the Bell: Desire and Enlightenment in the Noh Play Dojoji*, [w:] Journal of Japanese Studies, Vol. 17, No. 2, 1991.

[260] Jest to znowu rogaty wąż, tak jest przedstawiany zarówno na ilustracjach jak i w teatrze. Zarówno wężowe rogi, jak i rogi demonów stały się symbolem kobiecej zazdrości, dlatego też do dzisiejszego dnia panna młoda zakłada na głowę nakrycie, które nazywa się *tsu no kakushi* – ukrywacz rogów (w domyśle zazdrości). Dokładniej historia Dōjōji zostanie opowiedziana w rozdziałach późniejszych.

[261] 土蜘蛛.

wojownikami, którzy walczyli z hordami owych stworzeń, jest grupa[262] skupiona wokół Minamoto „Raikō" Yorimitsu, zwłaszcza Watanabe Tsuna, a także Urabe Suetaka, Usui Sadamitsu oraz Sakata Kintoki. Tsuna jest również bohaterem legendy o demonie z Rashōmon (czy też w niektórych wersjach z Ibaraki), któremu to Tsuna odciął ramię. Wcześniejsi bohaterowie legend jak cesarzowa Jingū czy też cesarz Jimmu również walczyli z *tsuchigumo* i to nie tylko na Kiusiu ale też w Yamato. Według Baby Akiko, sama nazwa była używana na określenie istot demonicznych ze względu na fakt, że wzbudzała więcej przerażenia niż mgliście określony *oni* i dopiero później demoniczne pająki ustąpiły miejsca demonom.

Jednak *tsuchigumo* to konstrukt dużo bardziej złożony. Według legend zamieszkiwały one ziemne nory (stąd nazwa), polowały na ludzi, a schwytanych oplatały nicią, jak wszystkie pająki swoje ofiary i następnie pożerały. Okazuje się jednak, że terytoria, na których grasowały *tsuchigumo* pokrywają się z terenami, na których żyły plemiona opierające się władzy cesarskiej, nienależące do plemion tworzących federację Yamato, wyrzucone poza nawias cywilizacji jaka rodziła się dalej na wschodzie, a tym samym uznane za barbarzyńskie i „niejapońskie". Wyprawy Minamoto Yorimitsu czy też innych bohaterów przeciwko demonicznym pająkom niebezpiecznie więc przypominają wyprawy zbrojne przeciwko krnąbrnym plemionom (przede wszystkim Kumaso na zachodzie). Nie ma w tym nic dziwnego. Wyobraźnia japońska demonizowała we wczesnych epokach wszystko, co nie należało do oficjalnego kręgu kultury skupionej wokół centralnego ośrodka władzy, w tym także grupy plemion nie tworzące zrębu państwowości, z których wyłoniły się późniejsze rody arystokratyczne i – *primus inter pares* – ród cesarski[263]. Wszystko zatem, co istniało

[262] O której więcej będzie w rozdziale czwartym.

[263] Kwestia proweniencji rodu cesarskiego jest zbyt rozległa i głęboka aby ją w tym miejscu podejmować. Badacze również są podzieleni, choć w ostatnich czasach pojawiło sie kilka teorii przemawiających za kontynentalnym pochodzeniem obecnej linii cesarskiej (wraz z teorią o „konnych najeźdźcach" Egami Namio oraz twierdzeniem o koreańskim rodowodzie Amaterasu i Susanoo). W tym miejscu użyłam zwrotu o wyodrębnieniu się rodu (jednego!) cesarskiego spomiędzy plemiennych wodzostw aby nadmiernie nie komplikować opisu, choć jak wiadomo, problem jest dużo bardziej złożony. Więcej na ten temat: Hong W.T., *Yayoi Wave, Kofun Wave, and Timing: the Formation of the Japanese People and the Japanese Language*, [w:] Korean Studies, Vol. 29, 2005, Douglas J.H., *Suggestions that the Japanese Emperor may be descended from mounted Korean conquerors have made archeology a hot political subject*, Association For Asian

poza granicami państewka było wrogie, dzikie, demoniczne. Łatwiej więc można myśleć o pacyfikacji danego terytorium, jeśli przyjmie się pryzmat „obcości" – za granicą grasują zagrażające nam istoty, demony, które tylko czekają, aby wedrzeć się do środka i zrujnować państwo [264] . Wyprawa zbrojna przeciw plemionom wyglądała zupełnie inaczej w perspektywie mitotwórczej – oto bohaterowie wyruszają aby poskromić grasujące, krwiożercze demoniczne istoty. Japończycy przez tysiąclecia mieszkali w chatach krytych strzechą bardziej przypominających wydrążone w ziemi otwory przykryte gałęziami, które nazywano *tateana* (dosł. „dziura mieszkalna"), dla „cywilizowanych" więc mieszkańców stolicy, gdzie panował chiński porządek, takie domostwo mogło faktycznie wydać się norą wydrążoną przez pająki, a same postaci, odziane w korę i skóry z całą pewnością nie przypominały uperfumowanych mieszkańców stolicy[265]. Sam jednak obraz demonicznego pająka (czy też pajęczycy, bo akurat z nią musiał się zmierzyć wspominany już wielokrotnie Minamoto Raikō) jako niezbywalnego elementu pandemonium japońskiego należy do średniowiecza, to sztuka teatru *nō* oraz późniejsze nawiązania do motywu, w związku z tym pełen rozkwit wątków *tsuchigumo* nastąpił nieco później, zostanie więc omówiony w rozdziale ostatnim. Legendy przechowane w chociażby *Harima fudoki* wyraźnie wskazują, że *tsuchigumo* były to obce plemiona, dochodziło do spotkań z przywódcami, rozmów pokojowych a także walk[266]. Był to zatem konstrukt językowy mający przenieść wartość demoniczną *tsuchigumo* na plemiona walczące z politycznym centrum.

Research, 2004 (http://www.asianresearch.org/), Kiddler J.E., *Himiko and Japan's Elusive Chiefdom of Yamatai*, University of Hawai'i Press, 2007, Barnes G.L., *The Rise of China, Korea and Japan: The Rise of Civilization in East Asia*, Thames and Hudson, London, 1993.

[264] Wyobraźnia japońska posiada imponujący zbiór wszelkiego rodzaju „obcości" i wyobrażenia owe nie znalazły swojego kresu ani wraz z ustanowieniem państwa, ani nawet na początku XX wieku, gdyż w dalszym ciagu żywy był koncept *ijin* czyli „innego", „obcego". Pod tym określeniem mógł się kryć np.o mieszkaniec innej wioski, obcokrajowiec czy też budzące grozę bóstwo zamieszkujące „obce" tereny. Do dziś w kulturze japońskiej można łatwo wyodrębnić jeden szczególny paradygmat: „my" – „oni", który od zawsze stanowił jedną z ważnych osi kultury japońskiej.

[265] Dla porównania, damy dworu, którym zdarzyło się zobaczyć wieśniaków, zastanawiały się nawet czy należą oni do rodzaju ludzkiego.

[266] Por. Aoki M.Y., *Records of Wind and Earth,* Association for Asian Studies Monograph Series Number 53, 1997.

2.8. Istoty magii taoistycznej - *shikigami*[267]

W rozdziale pierwszym zostało pokrótce omówione biuro zajmujące się magią taoistyczną, a także *on'yōji*, którzy pełnili rolę egzorcystów, geomantów, magów etc. Byli wzywani zawsze, gdy ktoś pragnął zasięgnąć rady w sprawie ważnego wydarzenia, układali kalendarze, wskazywali dni tabu, dni i kierunki nieszczęśliwe, zapobiegali atakom demonów itd. Do swojej pomocy mieli *shikigami*, przy czym sama geneza tych istot nie jest już tak oczywista. *On'yōji* działali również w roli augurów wyjaśniających dziwne bądź nietypowe zjawiska (*ke*[268]) używając do tego skomplikowanego systemu wróżebnego *shikisen*[269], przy czym *shikigami* działało jako spersonifikowana zdolność maga przejrzenia na wylot przez owe zjawisko i przy użyciu *shikisen* odgadnięcie jego znaczenia i celu. Inną ciekawą interpretacją *shikigami* jest utożsamienie go ze świadomością *on'yōji*, energią aktywnego umysłu i psyche, co dało efekt pewnej personifikacji woli mistrza[270]. Z czasem zaczęto postrzegać *shikigami* jako istoty powstałe z dowolnego obiektu (najczęściej papieru, trawy, a także zwierząt) wykonujące polecenia *on'yōji,* najczęściej były to misje szpiegowskie, ale używano ich również, aby sprowadzić na kogoś nieszczęście. Przy czym, co warto podkreślić, poprzez odpowiednie inkantacje, magowie używali wewnętrznej, naturalnej, przypisanej danym przedmiotom energii, aby powołać do życia *shikigami*. Oczywiście najpopularniejszym obrazem owych istot jest jednak wyobrażenie ich jako posłańców *on'yōji* niosących klątwy i działających na szkodę osoby, w którą zaklęcie jest wymierzone[271], bądź też istoty nadnaturalnej będącej wszak pod kontrolą mistrza[272]. Jeśli jednak mistrz powołując do istnienia *shikigami*, nie dysponował ogromną siłą woli oraz umiejętnościami, istota taka

---

[267] 式神.

[268] 怪.

[269] 式占.

[270] Pang C., *Spirit Servant: Narratives of Shikigami and Onmyodo Developments*, praca magisterska napisana na Uniwerstecie Singapurskim (NUS), 2009, (pobrane z: http://scholarbank.nus.edu.sg/handle/10635/16830).

[271] Pochodzi ten zwyczaj z chińskiej koncepcji klątwy *gǔ* (蠱) lub *jīncán* (金蠶) polegajacej na wyhodowaniu najbardziej jadowitego stworzenia – w jednym pojemniku zamykano pięć zwierząt znanych ze swojej jadowitości (skorpiona, wiję, węża, ropuchę, jaszczurkę) w oczekiwaniu, że zaczną ze sobą walczyć, a to, które przeżyje będzie posiadało nadnaturalną moc, którą będzie można wykorzystać przeciw określonej osobie.

[272] *Ibidem,*, s. 25-27.

zwracała się bardzo szybko przeciwko niemu, nierzadko uśmiercając swojego niedawnego mistrza.

Jako pierwowzór *shikigami* można podać *seirei*[273], czyli ducha, *kijin*[274] – istoty obdarzone nadnaturalną potęgą, dosłownie „demon-bóg", *kakyū shin*[275], bóstwa niższego rzędu, czy też wreszcie *reijin*[276] istotę, która potrafi dokonywać cudów[277]. Początkowo *shikigami* jako istoty nie posiadały wyraźnie określonej formy, była to raczej energia czy też potęga *on'yōji* w praktycznym użyciu, dopiero później zaczęły nabierać wyraźniejszych kształtów (zapewne nie bez pomocy taoistycznych wyobrażeń *yìguǐ*[278] jako pomocników maga). Również ich charakter się zmieniał, przechodząc od wrogiej, niemal skrytobójczej działalności na polecenie *on'yōji,* przez udzielanie wskazówek przy wróżeniu, po wykonywanie zadań domowych w jego otoczeniu. Wpływ na to miały przede wszystkim nowe idee płynące z kontynentu a także buddyzm, którego imaginarium z całą pewnością zmieniło postrzeganie *shikigami* (jak dla przykładu charakter i ikonografia *gohodōji*, która przeszła na wyobrażenia owych istot)[279].

Pozostaje kilka interesujących kwestii dotyczących demonologii japońskiej. Z jednej strony paniczny lęk przed demonami i wiara w ich obecność była powszechna i oczywista, a z drugiej strony, pomimo skomplikowanych relacji i proweniencji istot, imaginarium japońskie zdaje się być w pewien sposób niekompletne. Brakuje dla przykładu demonicznych hybryd czy też zjawiska theriantropii, tak powszechnego w wyobrażeniach na świecie. Wydaje się, że demony z krowimi głowami i pazurami nie mogą być uznane za hybrydy, nie w takim sensie, jak chociażby mezopotamskie *urmahlullu.* Umiejętność wcielania się w zwierzę, zwłaszcza ptaka, była domeną magów taoistycznych i, wywodzących się z podobnej tradycji, ascetów praktykujących *shugendō*, jednak nie było

---

[273] 精霊.

[274] 鬼神.

[275] 下級神.

[276] 霊神.

[277] *Ibidem,* s. 28.

[278] 役鬼.

[279] Por. Pang C., *Spirit Servant: Narratives of Shikigami and Onmyodo Developments*, praca magisterska napisana na Uniwerstecie Singapurskim (NUS), 2009.

to podstawowe kryterium oceny umiejętności. Theriantropia występuje w wielu kulturach i przykłady przybrania postaci zwierzęcych są blisko związane z umiejętnościami szamańskim, jednak w Japonii jest to motyw pojawiający się zaskakująco późno może z tego względu, że szamanizm japoński nie wykazuje wielu cech wspólnych z np. szamanizmem syberyjskim, gdzie podobne idee są obecne. Częściej zwierzęta (lisy, dziki) przyjmują postać ludzi niż na odwrót.

Imaginarium japońskie okresu klasycznego było mocno splątane i niejasne. Pewne idee wpływały na inne zaciemniając, rozmywając i w efekcie uniemożliwiając pełną rekonstrukcję postaci czy też problemu. Niektóre wyobrażenia powstały przez nałożenie się kilku tradycji, niemożliwe jest więc podanie jednego źródła. Demoniczny panteon japoński nie miał nawet swojej nazwy, dopiero epoki późniejsze ukuły określenie *yōkai* – czyli wszystko to co budziło przerażenie. Klasyczną kulturę japońską zdominowały przede wszystkim gniewne duchy *goryō* oraz nieokreślone, brutalne *oni.* Nawet proweniencja obu tych istot, czy też może bardziej zjawisk, nie jest łatwa do prześledzenia. Można przyjąć, że *goryō* odzwierciedlały rozpowszechnione wierzenie o żądnej zemsty postaci, która po śmierci wraca wyposażona w arsenał budzących grozę zjawisk (łączy się w tym wiara w duchy zmarłych, bóstwa chorób oraz klęski żywiołowe jakie z nimi łączono), a z kolei *oni* jest mieszaniną wierzeń chińskich, buddyjskich, rodzimych (gniewny aspekt *kami*) nałożoną na głęboko zakorzeniony w Japończykach lęk przed obcością.

Rozdział 3: Czas i miejsce występowania istot nadnaturalnych

Literatura i kultura ukuły dla istot nadprzyrodzonych zgrabne określenie – „dzieci nocy". Zawiera ono dużo więcej treści niż się na pozór wydaje. Jest prawdziwe pod każdą szerokością geograficzną i w każdej epoce. Większość mieszkańców świata nadnaturalnego prowadzi swoją aktywność właśnie w godzinach nocnych. Terenem ich działalności z kolei są wszelkiego rodzaju miejsca opuszczone, zrujnowane bądź też znajdujące się poza granicą siedzib ludzkich. Ani czas, ani przestrzeń, w której pojawia się istota demoniczna, nie są przypadkowe. Jednak demon może się pojawić również w momencie i miejscu, które na potrzeby niniejszej pracy określam jako „buforowe". Ów bufor jest to czas czy też miejsce należące do, ale jednocześnie wyłączone z czasu i przestrzeni świata ludzkiego. Wyodrębnić należy zatem dwa rodzaje buforów – permanentne oraz zmienne, przy czym oba używane są zarówno w odniesieniu do przestrzeni, jak i czasu. W przypadku czasu takim buforem permanentnym są równonoce, nowy rok, święto zmarłych, świt oraz zmierzch, zaś zmiennym czy też zależnym – moment czyjejś śmierci oraz pojawienie się ducha czy demona na danym terenie. Mówiąc o buforach terytorialnych, również można wyróżnić oba te rodzaje. I tak, buforem stałym są mosty, rzeki, progi, a buforem zmiennym – teren, na którym w danym momencie przebywa istota nadnaturalna (tworzy się przestrzeń *sacrum*). Najbardziej skomplikowany problem dotyczy nocy jako antytezy dnia, która może być zaliczona do buforu, jeśli by brać pod uwagę aspekt snu będącego zawieszeniem, granicą pomiędzy jawą a wyobraźnią, pomiędzy życiem i śmiercią. Jako pora dnia nie spełnia jednak warunków do określenia jej jako buforu. Nie mniejszy problem nastręczają góry i rozbudowany kult wokół nich skoncentrowany. Góra może być potraktowana jako bufor istniejący permanentnie, ale na nieco innych zasadach jak chociażby rzeka. Nie znajduje się bowiem na granicy dwóch światów ale z a w i e r a oba światy równocześnie.

Przedstawiana tu koncepcja buforu wyrosła na gruncie dwu teorii– dualizmu *sacrum/profanum* Eliadego, oraz liminalności Turnera. W przypadku zestawienia pierwszego, nie zajmuję się jakościowym istnieniem każdej ze sfer osobno, lecz najbardziej interesuje mnie granica obu, zwłaszcza zaś dynamika zmian zachodzących podczas procesu

współistnienia obu światów. Liminalność z kolei interesuje mnie tylko i wyłącznie w odniesieniu do czasoprzestrzeni, w której dochodzi do temporalnej fuzji obu światów. Turner pisząc o liminalności stwierdza:

> Atrybuty liminalności czy liminalnych *personae* („ludzi progu") są z konieczności ambiwalentne, ponieważ ów stan i osoby wymykają albo prześlizgują się przez sieć klasyfikacji, która normalnie wyznacza miejsce stanom i pozycjom w przestrzeni kulturowej. Byty liminalne nie przebywają ani tu, ani tam; znajdują się pomiędzy pozycjami wyznaczonymi i uporządkowanymi przez prawo, zwyczaj, konwencję i ceremoniał. (...) Liminalność jest często przyrównywana do śmierci, do pobytu w łonie matki, do bycia niewidzialnym, do ciemności, do biseksualności, do odludzia i do zaćmienia słońca czy księżyca[280].

Wprawdzie Turner zajmuje się rytuałami, to jednak teoria liminalności sprawdza się również w przypadku każdego innego dramatycznego wydarzenia. W powyższym fragmencie kilka szczegółów jest na tyle istotnych, że warto byłoby przybliżyć ich miejsce w niniejszych rozważaniach. Wspomina on o „ludziach progu", co doskonale wiąże się również z tym, co zauważył i Eliade, że to właśnie próg stanowi granicę pomiędzy *sacrum* i *profanum.* W związku z tym też osoby, które w takim wydarzeniu biorą udział, znajdują się pomiędzy obiema sferami. Miejsca odludne z kolei stanowią modelową przestrzeń liminalną, buforową – nie są w pełni dzikie i naturalne, nie są też ucywilizowane, zawierają zarówno jeden aspekt, jak i drugi. Dlatego też w swoich rozważaniach używam słowa „bufor", określa ono znacznie lepiej charakter zarówno przestrzeni jak i czasu.

Bufor jest jednak zjawiskiem z reguły nietrwałym (prócz kilku wyjątków jakie zostały wspomniane, jak choćby specyficzny czas roku i miejsce jak góry), powstaje w momencie wtargnięcia istoty nadnaturalnej w czasoprzestrzeń ludzką lub na odwrót – człowieka w czasoprzestrzeń nadnaturalną. Dochodzi do niego kiedy, obrazowo mówiąc, błony oddzielające oba światy są najcieńsze. Aby tak się stało, musi być spełnionych kilka warunków, zarówno z jednej jak i drugiej strony. Są to warunki natury tak fizycznej (odpowiednia pora roku, dnia, właściwe miejsce), jak i rytualnej (zbrukanie bądź czystość

[280] Turner V.W., *Liminalność i communitas,* [w:] Kempny M., Nowicka E. (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa, 2006, s. 140-141.

rytualna, inwokacja), a także psychicznej (kryzys, emocje). W historiach dotyczących klasycznych wyobrażeń japońskich, impakt takiego wtargnięcia i utworzenia w danym momencie i na danym terenie buforu był katastrofalny. W późniejszych epokach doszło do „ułagodzenia" kontaktów, do ucywilizowania ich i do utworzenia ochrony za pośrednictwem szczegółowych wyobrażeń. Niemałą rolę odegrała tu również groteska, zmieniająca perspektywę spojrzenia na kontakty między oboma światami. Zanim jednak ta drastyczna zmiana zostanie omówiona, zajmę się przybliżeniem okoliczności, które doprowadzały do powstania takich niebezpiecznych buforów w Japonii okresu Heian.

3.1. Czas

W rozdziale poprzednim zostały skrótowo scharakteryzowane zaświaty japońskie, należy zatem omówić, kiedy i w jaki sposób duchy i demony pojawiają się wśród ludzi. Jako pierwszy zostanie omówiony czas „oficjalny" czyli stałe dni w roku, kiedy dochodzi do powrotu duchów, jak tradycyjne święto zmarłych, oraz czas „nieregularny", przypadkowy, jak np. noc, będąca ulubioną porą doby wszelkiego rodzaju istot nadnaturalnych. Cechą wspólną każdej nocy jest ciemność, ale nie każdej nocy dochodzi do złamania przestrzeni i utworzenia buforu. Z tego też względu, pomimo że zarówno święto zmarłych, jak i równonoce zaliczone są przeze mnie do grupy momentów buforowych, omawiane są oddzielnie, posiadają bowiem wyznaczone granice, określoną datę, inaczej niż w przypadku chociażby świtu.

3.1.1. Święto Zmarłych

We współczesnej Japonii oficjalnym świętem zmarłych jest *obon* obchodzony tradycyjnie w połowie sierpnia, zaliczany do tradycji buddyjskiej. Jednak w dawnej Japonii duchy zmarłych przodków doznawały czci także podczas równonocy (*higan*) oraz Nowego Roku (lunarnego)[281]. W przypadku równonocy wyjaśnienie nie sprawia problemu, biorąc pod uwagę agrarną naturę wierzeń pierwotnych – jest to początek okresu wegetacyjnego oraz jego koniec. Przodkowie, będący opiekuńczymi *kami* okolicy przybywali na wiosnę aby dopilnować zasiewów i odchodzili, gdy ich pomoc nie była już potrzebna jesienią. Czas

[281] *Higan* zostanie oddzielnie omówiony z uwagi na znaczenie, jakie w dalszym ciagu posiada.

zimowy był czasem martwym. Dodatkowo, oba przełomowe momenty roku wzmocnił buddyzm, co przetrwało do dzisiaj i *higan* budzi właśnie religijne skojarzenia.

Święto Zmarłych, jakie przyniósł ze sobą buddyzm jest poświęcone tylko i wyłącznie pamięci przodków. W zależności od regionu wypada od połowy lipca do połowy sierpnia, choć najczęściej podawaną datą są dni od trzynastego do piętnastego sierpnia. Znaczenie tego święta jest ogromne, choć najbardziej znanym jego aspektem jest taniec (*bon odori*), jaki wykonywany jest ostatniego dnia. Kształt i obrzędowość święta sięgają kultury chińskiej, choć samo słowo *obon* pochodzi od zniekształconego sanskryckiego *ullambana* (jap: *urabon'e*[282]) oznaczającego „wisieć głową w dół". Święto zmarłych jest obchodzone w całej Azji, choć znane pod nazwą Festiwalu (Głodnych) Duchów: w Chinach jest to piętnasta noc siódmego miesiąca kalendarza lunarnego (czyli najczęściej w sierpniu), a z kolei na Tajwanie duchy nawiedzają tereny wyspy przez cały miesiąc, w którym wypada święto[283]. Pierwszego dnia miesiąca otwiera się drzwi świątyni symbolizujące drzwi piekła, a czternastego dnia ofiarowuje się duchom posiłek, pali symboliczne pieniądze a na wodę lub w powietrze puszcza się specjalne papierowe latarnie – wszystko po to, by duchy nie nawiedzały domostw[284]. W Japonii obchody niczym się nie różnią od tych na kontynencie, występują wszystkie właśnie wymienione elementy łącznie z tańcem, może z wyjątkiem palenia symbolicznych pieniędzy[285]. Większość ceremonii odbywa się – co nie powinno dziwić – nocą, ze względu na fakt, że bramy piekielne otwierają się akurat o tej porze. Pochodzenie tańca *bon odori*, choć wystepują w nim różnice regionalne, wywodzi się z tradycji buddyjsko-chińskiej. Początek swój bierze w legendzie[286] o pewnym arhacie

---

[282] 于蘭盆會.

[283] Więcej na temat świeta zmarłych w Azji: Teiser S.F., The Ghost Festival in Medieval China, Princeton University Press, 1988, Teiser S.F., *Ghosts and Ancestors in Medieval Chinese Religion: The Yü-lan-p'en Festival as MortuaryRitual* [w:] History of Religions, Vol. 26, No. 1, 1986.

[284] Za: "Taiwan's Ghost Festival and Other Religious Events" (dostęp dzięki http://www.go2taiwan.net/monthly_selection.php?sqno=14, 2013-02-25).

[285] Tradycyjnie, pierwszego dnia zapalano przed bramą domu ognie zwane *mukaebi*, czyli „powitalne", mające służyć jako wskazówka dla duchów przodków. Zarówno duchy przybywały tylko do własnych domów, jak i mieszkańcy zapraszali tylko własnych przodków. Ostatniego dnia natomiast, oprócz papierowych latarni, które służą jako *okuribi* – „ognie żegnające", w okolicy Kioto rozpala się na zboczu góry potężne ognisko.

[286] Za: Yao X., Zhao Y., *Chinese Religion: A Contextual Approach*, Bloomsbury Publishing, 2010.

imieniem Mokuren (sanskr. Maudgalyāyana), który dzięki swoim nadzwyczajnym umiejętnościom zobaczył, że jego matka odrodziła się w świecie głodnych duchów[287], zatem za poradą Buddy przygotował posiłek dla wszystkich ascetów, co uwolniło jego matkę od mąk piekielnych, a Mokuren, widząc to, odtańczył taniec wyrażający szczęście[288]. Pierwotnie święto to było pochodną zwyczaju odprawiania odpowiednich rytuałów w ciągu czterdziestu dziewięciu dni od śmierci danej osoby, a później raz w roku[289]. Wierzono, że w ciągu tych siedmiu tygodni dusza zmarłego jest zawieszona pomiędzy zaświatami i światem ludzi, zatem odpowiednie obrzędy miały odprowadzić ją na tamten świat i zapobiec ewentualnej zemście. Powrotowi takiemu miało również zapobiegać święto ku czci przodków, jakie miało miejsce właśnie raz na rok, czyli *obon*. Skoro przez prawie dwa miesiące dusza ludzka błąka się po świecie, można przyjąć, że niektóre z duchów, jakie ukazują się żyjącym, należą do tej właśnie kategorii duchów „zawieszonych". Jeśli krewni i rodzina nie dopełnią rytuałów, dusza taka zostaje na świecie ludzi i domaga się zadośćuczynienia. Może zdarzyć się również taka sytuacja, że zmarła osoba nie ma potomków, nie ma więc kto odprawić odpowiednich obrzędów – najczęściej więc taką duszę czeka smutny los *muenbotoke*, wędrownego ducha. Nie powinien więc dziwić bardzo mocny w całej Wschodniej Azji i kręgu konfucjańskim nacisk na posiadanie potomstwa (zwłaszcza męskiego), gdyż to od nich zależała również sytuacja pośmiertna przodków i dbanie o ich pamięć[290].

---

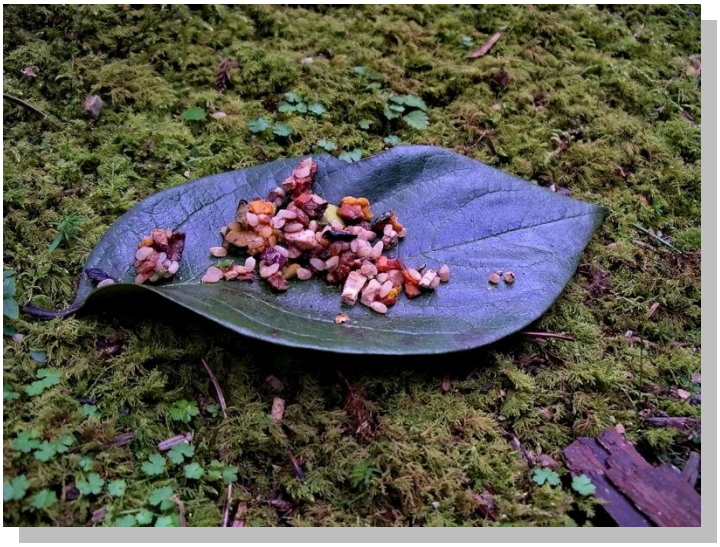
[287] Do tego świata trafiali między innymi ci, którzy odmówili posiłku mnichom buddyjskim.

[288] Na Okinawie przy okazji święta tańczy się *eisa*, różniący się nieco od powszechnego na głównych Wyspach Japońskich *bon odori*. Różnica polega nie tylko na stroju tancerzy, ale i użyciu różnego rodzaju bębnów a dodatkowo, pierwotnie taniec ten pełnił funkcję odprowadzania dusz zmarłych, zatem nie wyrażał radości z powodu dobrych uczynków uczynionych przez przodków jak *bon odori*. O *eisa* więcej: Okinawa Zento Eisa Matsuri Official Web Site (沖縄全島エイサーまつり実行委員会オフィシャルサイト): http://www.zentoeisa.com/ja/theme-7.html, dostęp 2012-11-11, oraz Okumura T., 民俗芸能における伝統と宗教観念の再生産に関する 調査研究プロジェクト ——沖縄県の「 エイサー」 の事例から, [w:] *Μεταπτυχιακά*, Nagoya University, 2011.

[289] Hori I., *Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion*, History of religions, Vol. 6, No. 1, 1966, s. 6.

[290] Duchy w Chinach i na Tajwanie można, podobnie jak w Japonii, zaklasyfikować do dwóch grup – indywidualnych i kolektywnych. Jak wykazała Otake Emiko, obie grupy mogą sprowadzić nieszczęścia, kiedy nie doznają odpowiedniej czci, jednak różnią się nieco pod względem celu i powodu akcji – kolektywne „ciało przodków" karze za przewinienia rodowe, brak potomków, niemoralne zachowanie,

Wspomniane zostało wcześniej, że dla przybywających przodków przygotowuje się specjalny posiłek. Dla wędrownych duchów (*muenbotoke*) ofiarowywano jedzenie na rozstajach dróg, w lasach, na skałach, przed bramami domów, wszystko po to, by nie dręczyły napotkanych przechodniów. Pytanie, czym w takim razie żywią się owe duchy przez cały pozostały rok, w dalszym ciągu pozostaje bez odpowiedzi. Jedynym wyjaśnieniem, które może się wydać w miarę satysfakcjonujące jest przekonanie o tym, że duchy potrzebują posiłku tylko i wyłącznie raz do roku.



Pokarm dla wędrownych duchów na liściu

Okres równonocy *higan*[291] należy do tradycji buddyjskiej i jest swego rodzaju „dopełnieniem" *obon,* kiedy bowiem w czasie letniego święta duchy zmarłych przodków przybywają do potomków, to podczas dwóch równonocy potomkowie odwiedzają przodków, by oddać należną im cześć na cmentarzach. Cały okres święta obejmuje siedem dni: trzy dni przed właściwą równonocą oraz trzy dni po niej. Pierwszy dzień zwany jest rozpoczynającym, środkowy określany jest zgodnie ze swoim położeniem czasowym,

---

a z kolei indywidualnie – skarżą się na sprawy bardziej osobiste (jak uszkodzony wotywny domek, zemsta, uraza itp.). Za Otake E., *Two Categories of Chinese Ancestors as determined by Their Malevolence,* Asian Folklore Studies, Vol. 39/1, 1980.

[291] Z reguły używany w formie honoryfikatywnej jako *o-higan,* お彼岸.

a ostatni – przełamującym/otwierającym[292]. Tradycja nakazuje odwiedziny grobów, ich oczyszczenie, modlitwę i ofiary przed domowym ołtarzykiem oraz wizytę w świątyni. Ofiarne ciastka podczas wiosennej równonocy noszą nazwę *botamochi*[293], a jesiennej - *ohagi*[294]. Sama nazwa *higan* oznacza „drugi brzeg rzeki"[295], będący określeniem oświecenia buddyjskiego, w przeciwieństwie do *shigan*, czyli **tego** brzegu rzeki, który symbolizuje obecny, materialny świat wrażeń zmysłowych. Koncept *higan,* obecny już w okresie Heian, zwłaszcza podczas przewidywanego *mappō,* czyli upadku prawa buddyjskiego, pochodzi bezpośrednio z koncepcji *pāramitā*[296], czyli kumulacji zasług takich jak cnota, mądrość, moralność, cierpliwość, wytrzymałość etc[297]. Zasługi te są gromadzone podczas przekraczania granicy pomiędzy światem złudnych doznań zmysłowych a światem nirwany. Obraz rzeki i obu brzegów narzuca się niejako automatycznie, stanowi ona bowiem jedyną przeszkodę na drodze do osiągnięcia oświecenia.

Z uwagi na powiązania z cyklem rolniczym, do obecnych czasów przetrwało tylko znaczenie równonocy wiosennej i jesiennej, a przesilenia letnie i zimowe straciły swoją rolę. Jeden z uczonych szkoły *kokugaku* okresu Edo, Tanikawa Kotosuga, wspomina wszystkie cztery dni w roku wraz z tradycyjnymi nazwami, jakie posiadały, tak więc wiosenna równonoc zwała się po prostu *botamochi*, letnie przesilenie – *yofune* („nocny okręt"),

---

[292] Będą to więc *higan no iri* (彼岸の入り), *higan no chunichi* (彼岸の中日), oraz ostatni *higan ake* (彼岸明け). Dane pochodzą ze strony japońskiej encyklopedii funeralnej pewnego towarzystwa pogrzebowego: http://www.ohnoya.co.jp/faq/dictionary/ohigan/, dostęp 2013-11-22, która, co warto nadmienić, oferuje nawet infolinię służącą poradami, wszystkie usługi i obrzędy są skrupulatnie opisane (nawet jak należy czyścić nagrobek).

[293] 牡丹餅.

[294] お萩.

[295] Chodzi o rzekę Sanzu, która w tradycji buddyjskiej pełni rolę podobną do rzeki Styks, oddziela bowiem krainę zmarłych od świata żyjących. W Japonii podaje się nawet lokalizację owej rzeki – jest nią strumyk wpadający do jeziora Usori tuż przy wulkanie Osorezan (Góra Grozy) znajdującym się na północy Japonii, w prowincji Aomori. Sam wulkan uważany jest za wrota do piekieł. Teren jest miejscem działalności *itako*, najczęściej ślepych medium, które komunikują się ze zmarłymi, a których teren działalności w przeciągu stuleci ograniczył się ledwie do peryferii kraju. Za: Fackler M., *As Japan's mediums die, ancient tradition fades*, dostępne na NYTimes Asia Pacific: http://www.nytimes.com/pages/world/asia/index.html, dostęp 2013-12-10.

[296] Jap. 波羅密多, *haramita.*

[297] Za: http://www.paramita6.org/en/index.html, dostęp 2013-10-10.

jesienna równonoc – *hagi no maki* („liście *hagi*”) i wreszcie przesilenie zimowe – *kitamado* („północne okno”)[298]. Nazwy te przez długi czas były w użyciu jako powiedzenia, jednak po okresie Edo zdaje się, że popadły w zapomnienie i jedyną asocjacją jaka przetrwała jest nazwa potraw i roślin dwóch tylko dni podczas równonocy wiosną i jesienią.

Warto nadmienić, że obie równonoce były również okresem weneracji przodków z rodu cesarskiego, co nosiło nazwę *kōreisai*[299], obecnie nie obchodzonego, zapewne jako wynik pozbawienia po II wojnie światowej cesarza jego boskiej proweniencji. Obie tradycje nawiązują do tego, o czym wspominałam już wcześniej – najprostszej tradycji agrarnej, kiedy początek wiosny wyznaczał czas zasiewów, a początek jesieni zapowiadał koniec zbiorów oraz podziękowania duchom przodków i bóstwom za plony[300].

3.1.2. Noc

„Dzieci nocy” – w tym określeniu zawiera się esencja zarówno proweniencji, sfery aktywności i natury tych istot. Noc jest czasem niebezpiecznym także w sferze najzupełniej przyziemnej. W epokach, gdy ogień oświetlał jedynie wąski krąg dookoła, wszystko pogrążone w ciemnościach na zewnątrz było potencjalnym zagrożeniem. Każdy nieuważny krok mógł pociągnąć za sobą śmierć. Dzikie zwierzęta również czaiły się w ciemnościach nocy. W epokach historycznych noc wcale nie stała się bardziej bezpieczna, nadal pozostawała czasem aktywności przestępców oraz istot nadnaturalnych. Nie trzeba sięgać daleko, aby mieć dowód, wystarczy przypomnieć pierwsze strofy *Króla Olch* Johanna Wolfganga von Goethe:

Zapada już noc i wicher dmie.
Kto o tej porze na koniu mknie?
Z dzieckiem w ramionach, w mroku bez dna;
To ojciec z synkiem do domu gna.

[298] Yoshimura S., *Ohigan no ohagi* [お彼岸のお萩], biuletyn specjalny świątyni Higandera, dostępny na http://www.higan.net/shojin, dostęp: 2013-11-20, s. 9.

[299] 皇霊祭.

[300] Podobną tradycją są dobrze znane w polskich realiach Dożynki, urządzane na zakończenie okresu żniw i zbiorów.

- Dlaczego, synku, odwracasz wzrok?
- Nie widzisz, tato? Popatrz tam, w bok.
Król olch mnie wabi, korona mu lśni.
- To tylko mgła. Coś ci się śni[301].

Tłem jest zapadająca noc, kiedy to majaczące, chore dziecko widzi wyłaniające się z ciemności postaci Króla Olch i jego córek. Obraz, jaki jawi się chłopcu jest jednocześnie przerażający i fascynujący. Podobnie przedstawia się sytuacja ze wszystkimi istotami nadnaturalnymi – są jednocześnie przyciągające i odpychające, a ten pozorny dualizm jest przyczyną nieustannej dynamiki wierzeń w istoty demoniczne. Nie powinien zatem dziwić fakt, że tylko nocą zmarli wyglądają jak za życia, tylko wtedy posiadają na tyle energii, by wchodzić w jakiekolwiek interakcje z żyjącymi, co prowadzi bezpośrednio do powodu, dla którego to noc jest ulubioną sceną dla wszystkich powieści grozy, horrorów, filmów mrożących krew w żyłach oraz onirycznej, hiperemocjonalnej czy też smutnej poezji[302].

Dodatkowo, noc była czasem snu, a sen postrzegano jako tymczasową śmierć, stan bardzo jej bliski. Noc była ciemnością, gdzie nie widać kształtów ani zagrożenia, dlatego też tam zepchnięto wszystkie lęki irracjonalne i zupełnie przyziemne. W czasach wczesnohistorycznych, napierająca obecność nocy musiała być jeszcze silniej odczuwana, zwłaszcza, że światła gaszono w domostwach dość wcześnie. Dookoła osad, czy też wczesnych miast panowała dzika natura, lęk przed którą podsycała jeszcze mocniej noc. Noc i dzika przyroda były sojusznikami w utrzymaniu istoty ludzkiej w stanie bojaźni, swego rodzaju „terroru niewyjaśnialnego i niewidzialnego". W miarę, jak cywilizacja wkraczała w dzikie rejony natury, odzierała ją z grozy i tajemniczości, jednocześnie też usuwając z areny istoty do tej pory traktowane jako realne zagrożenie. Można przyjąć, że tylko nocy

[301] Goethe J.W. von, *Król Olch* w przekładzie Antoniego Libery, dostępny na oficjalnej stronie tłumacza: http://www.antoni-libera.pl/node/26 (dostęp 2012-02-16).

[302] Strona PoemHunter.com podaje 373 wiersze zawierające motyw nocy, natomiast inna, blackcatpoems.com, wylicza ich 103. Jest to zapewne jednak tylko kropla w morzu, biorąc pod uwagę cały świat, tysiące poetów i tysiące lat tworzenia poezji. Świadczy to jednak o stałym, przemożnym wpływie jaki tajemnica nocy wywiera na ludzi pod każdą szerokością geograficzną i w każdych warunkach dziejowych.

nie dało się tak do końca „ucywilizować". Pozostała tym czasem, który wyolbrzymia wszystkie lęki człowieka, powiększa każdy kształt i cień, a każdy szmer urasta do rozmiarów potencjalnego zagrożenia, nocą racjonalna część umysłu zostaje zepchnięta na dalszy plan przez lęki i wyobraźnię. Nie bez znaczenia jest fakt, że jeden ze szkiców serii „Los Caprichos" Francisco Goi nosi znamienne zdanie, że „kiedy rozum śpi, budzą się demony"[303]. Można to interpretować na dowolny sposób, w sytuacji, którą omawiam, w tym miejscu może oznaczać właśnie noc, która uśpiła rozum i niejako „włączyła" irracjonalną, zanurzoną w lęki część naszej świadomości[304]. W tym miejscu warto przypomnieć, że większość filmowych horrorów bazuje dokładnie na tej prostej zasadzie – boimy się tego, czego nie widzimy i nie znamy. Co może oznaczać tylko jedno: nie jest istotny stopień zaawansowania cywilizacyjnego; to czego nie widzimy i nie znamy, zawsze poruszy tym najpierwotniejszym nerwem naszej natury, budząc w nas lęk.

Według Thompsona, piszącego o tradycjach Majów, „symbol na określenie czerni używany jest w dwojaki sposób: dla określenia koloru a także jako reprezentacja nocy, wnętrza ziemi oraz śmierci."[305] Zatem według Majów, noc była tożsama ze śmiercią i wnętrzem ziemi. Wszystko łączy się w logiczną całość – we wnętrzu ziemi panują ciemności podobne ciemnościom nocnym, do wnętrza ziemi składane są ciała zmarłych – czyli wracają one do nocy.

W słowniku symboli Chevaliera natrafiamy na taki fragment definicji nocy:

> La nuit symbolise le temps des gestations, des germinations, des conspirations qui vont éclater au grand jour en manifestations de vie. Elle est riche de toutes les virtualités de l'existence. Mais entrer dans la nuit, c'est revenir à l'indéterminé, où se mêlent cauchemars et monstres, les idées noires. Elle est l'image de l'inconscient et dans le sommeil de la nuit, l'inconscient se libère. Comme tout symbole, la nuit elle-même présente un double aspect, celui des ténèbres où fermente le devenir, celui de la préparation du jour où jaillira la lumière de la vie.[306]

[303] Po hiszpańsku napis ten brzmi: „El sueño de la razón produce monstruos".

[304] Pomijam cel, jaki przyświecał Goi, kiedy tworzył swoje grafiki - miało to być symboliczne ostrze wymierzone w społeczeństwo, politykę, zwyczaje, etc. Samo zdanie jednak, wyrwane z kontekstu historycznego, może być interpretowane w koniunkcji w tematem tej rozprawy.

[305] Thompson J. Eric S., *Maya Hieroglyphic writing*, University of Oklahoma 1950, dostęp za pośrednictwem: http://www.sacred-texts.com/nam/maya/mhw/index.htm, 2012-10-22.

[306] Chevalier J., *Dictionnaire des symboles*, Paryż, 1969, s. 545.

Noc jest tym samym co zima – okresem, jeśli przyrównamy to do tradycji agrarnej, wegetacyjnej śmierci, pozornie martwym, lecz wypełnionym życiodajnymi zarodkami. Jednakże owe „zarodki nocne" to nic innego jak koszmary i potwory uwolnione przez nieskrępowaną niczym nieświadomość.

Noc jest również czasem sprzyjającym rzucaniu uroków, odprawianiu rytuałów, czy też szeroko pojętej magii, zarówno pozytywnej jak i negatywnej. Wszystko, co w świetle dnia może wyglądać zwyczajnie, nocą nabiera specyficznej otoczki mistycyzmu, dwuznaczności, tajemniczości. To właśnie nocą w wigilię święta Andrzeja w Polsce odprawiano rozmaite wróżby, to Noc Sobótkowa czy też Beltaine przedchrześcijańskiej Europy była ważna dla życia wspólnot, to noc poprzedzająca święto zmarłych (czy to Dziady, Samhain czy Zaduszki) jest kluczowym czasem, kiedy duchy mogą wrócić na ziemię (jak we wcześniej wspomnianym zwyczaju otwierania nocą wrót do świątyni na Tajwanie). Nocą odbywały się rytuały przejścia, szamańskie, wzywania duchów, tajemne obrzędy różnych mistycznych grup. Także noc pełni ważną, symboliczną rolę w rytuałach chrześcijańskich – jak ceremonia ognia w Wielką Sobotę, symbolizująca zwycięstwo światła nad ciemnością, życia nad śmiercią, odprawiana z reguły wieczorem.

Kultura japońska nie jest wyjątkiem. W wyobrażeniach okresu Heian (ale również wcześniejszych i późniejszych, choć oczywiście w zmienionej formie) istoty nadnaturalne najczęściej pojawiają się w nocy. Potwierdza to tylko uniwersalność lęku przed ciemnością, śmiercią i nieznanym. Noc jest zatem naturalnym sojusznikiem istot złośliwych wobec człowieka. Nie jest zatem buforem, ale sprzyja tworzeniu się takiego, z uwagi na fakt, że właśnie ta pora doby jest niemal całkowicie wyłączona z władzy człowieka. Pierwszy jednak problem pojawia się już przy próbie opisu nocy, której towarzyszy obecność istoty nadnaturalnej. Nie ma jednego wzorca, nie można więc stwierdzić, że demony pojawiają się tylko wtedy, kiedy wieje gwałtowny wiatr, kiedy pada deszcz etc. Zjawiska przyrody towarzyszące nocy nie odgrywają najmniejszej roli, z jednym drobnym wyjątkiem – grzmot. Czasami demony pojawiają się z towarzyszeniem grzmotu, przy czym w większości nie jest to grzmot naturalny[307]. Demon może się pojawić zarówno w pogodną księżycową noc, jak

[307] O asocjacji demonów i piorunów już była mowa przy okazji Sugawary Michizane, którego jeden z mnichów widział w swoich piekielnych wizjach jako inkarnację boga grzmotów.

i chmurną lub bezksiężycową, jak w jednym z opowiadań *Konjaku monogatari*, gdzie zjawił się w jasną noc, ale towarzyszył temu odgłos gromu. I to właśnie ten odgłos był tym, co zaniepokoiło bohatera anegdoty. Kiedy bowiem:

> (...) Narihira rozłożył cienką matę wewnątrz spichlerza i wszedł do niego wraz z dziewczyną, po czym ułożyli się do snu. Ledwie zmrużyli oczy, nocne powietrze rozdarł błysk i grzmot. Narihira poderwał się i chwycił za miecz, po czym przykazując dziewczynie zostać za nim, sam postąpił nieco naprzód, ale grzmot się nie powtórzył, a ku jego zdumieniu noc była pogodna i jasna[308].

Również wspomniane w rozdziale drugim *tsukumogami*, czyli przeobrażone przedmioty codziennego użytku swój marsz odbywały właśnie nocą. Również nocą wyłaniała się dziecięca rączka z kolumny (historia przytoczona w poprzednim rozdziale), w nocy miały miejsce niewyjaśnione zjawiska na terenie stolicy czy też samego pałacu cesarskiego – jak owa latająca deska czy też tajemnicza kradzież lamp z dziedzińca. Nocą odbywało się zjawisko określane jako *hyakki yagyō*[309], czyli „nocny pochód stu demonów" i wreszcie – tylko nocą porzucona żona wyglądała jak za życia, choć w rzeczywistości nie żyła od kilku lat (historia obecna w *Konjaku monogatari*, bardziej znana jednak z późniejszych przeróbek z okresu Edo).

3.1.3. Czas „buforowy"

Jako czas buforowy będzie rozumiany tutaj taki moment czasowy, który jednocześnie należy i nie należy do ze sfer – *sacrum* oraz *profanum*. Eliade wskazuje na taką granicę podając przykład przestrzenny – próg kościelny[310]. Podobna granica obowiązuje również, kiedy mowa jest o czasie. W ciagu doby mamy do czynienia z dwoma momentami buforowymi – zmierzch oraz świt. Zarówno pierwszy, jak i drugi nie należą ani do nocy, ani do dnia, jest to zmieszanie się dwóch pór, dwóch natur zupełnie przeciwnych – dnia symbolizującego jasność i racjonalność oraz nocy ucieleśniającej mrok oraz irracjonalność. Według mnie jest to jeszcze bardziej niebezpieczny czas niż

[308] *Konjaku monogatari,* s. 63, opowiadanie nr 7.

[309] 百鬼夜行.

[310] Por. Eliade M., *The Sacred and the Profane, The nature of religion*, tłum.Trask W.R., Harcourt 1987.

najciemniejsza noc. Zjawisk, które występują nocą, można w stosunkowo łatwy sposób uniknąć – nie wychodzić z domu bądź też też używając ognia, lamp, ognisk, służących do rozświetlania mroków. Jednak tak zmierzch, jak i świt nie mają określonej granicy, nie mają tak natężonej substancji jak noc czy dzień, z tego też względu trudno jest powiedzieć, kiedy zaczyna się noc, a kiedy kończy dzień. To zmieszanie dwóch substancji tworzy swój własny cień – noc rzuca go na dzień i *vice versa.*

W *Konjaku monogatari* dwa najbardziej tajemnicze i krwawe zjawiska mają miejsce właśnie w takich momentach buforowych. Pierwszym jest zestrzelenie wspomnianego wcześniej latającego ubrania (opowiadanie nr 4[311]), a drugim wydarzenie nazwane później *Asamatsurigoto*. W pierwszym przypadku wiadomo, że owo ubranie podrywało się do lotu z centrum dziedzińca na czubek drzewa właśnie o zmierzchu, nie w środku nocy, nie w ciągu dnia, ale o tej nieokreślonej porze. Co więcej, śmiałek, który posłał strzałę w kierunku latającego ubrania, zmarł jeszcze tej samej nocy. Jego zgon mógł być efektem zemsty zranionego *mononoke*, jakie mogło być odpowiedzialne za wydarzenie, ale mógł też ponieść karę za zakłócenie pewnej wewnętrznej harmonii czasoprzestrzeni nienależącej do świata ludzi. Innymi słowy – jego strzała „sprofanowała" moment i miejsce nienależące do świata ludzkiego, wdarła się w miejsce i czas wyłączone ze sfery człowieka. Zakłócenie balansu sił świata pozaludzkiego musiało skończyć się przywróceniem równowagi, a jedynym sposobem zostawała ingerencja istoty ponadnaturalnej (kimkolwiek by była) w świat ludzki powodująca śmierć wojownika. Tajemnicze zjawisko już się nie powtórzyło, nie wiadomo jednak, czy siła, która je powodowała została zniszczona, czy też po prostu przeniosła się w inne miejsce, bo zakłócony został jej naturalny rytm. Wydaje się więc oczywiste, że mężczyzna, który trafił ubranie swoją strzałą musiał ponieść karę za wkroczenie w świat, w który nie powinien był ingerować. Jest to również typowy scenariusz każdej historii, w której śmiałek porywa się na coś, co wykracza poza możliwości człowieka. Bohater dokonuje tego co zamierzał, ale musi ponieść za to karę – najczęściej jest nią wygnanie bądź śmierć[312].

[311] *Konjaku monogatari,* s. 56.

[312] Adekwatnym przykładem z kultury środziemnomorskiej jest historia Prometeusza, który odważył się wykraść bogom ogień, za co spotkała go surowa kara.

Drugim opisanym wydarzeniem jest wspomniane *Asamatsurigoto*, kiedy to jeden z urzędników został zabity przez niewyjaśnioną, nieopisaną siłę – z anegdoty wiadomo tylko tyle, że została z niego zakrwawiona głowa, a cały jego urzędniczy pokój, wachlarz i pałeczka dygnitarska były we krwi. Fakt, że w historii nie pojawia się słowo *oni* nie jest niczym dziwnym. W rozdziale wcześniejszym wspomniałam, że przed krystalizacją koncepcji demona podobne wydarzenia były przypisywane *mononoke*, wrogiej, nieokreślonej sile. Sam fakt, czy śmierć urzędnika jest efektem działalności *mononoke*, czy też *oni* nie jest najistotniejszy. Problem leży gdzie indziej – w odpowiedzi na pytanie dlaczego tak się stało.

> Dawno dawno temu, w Dajōkanie[313] miało miejsce wydarzenie, które nazwano później Asamatsurigoto. Spieszący się do pracy ludzie przyświecali sobie pochodniami, jako że panował jeszcze mrok przed świtem.
>
> W pewnym momencie, na miejsce przybył spóźniony *sakan*[314]. *Ben*[315] najwidoczniej przybył dużo wcześniej i udał się do swojego biura. (...) Pomimo że *Ben*, niższy rangą, jak się zdawało przybył wcześniej niż on, *Sakan* zbliżył się nieco do wschodniego biura[316] i nie wchodząc do środka rozejrzał się. Budynek był pogrążony w mroku i sprawiał wrażenie pustego.
>
> *Sakan* uznał to za coś dziwnego, dlatego podszedł do swoich ludzi i spytał gdzie jest.
> — Udał się już do wschodniego biura.
> Kiedy to usłyszał, zawołał jednego z pracowników pawilonów pałacowych, kazał mu wziąć lampę i udali się do biura *Ben*. Ledwie zajrzeli do środka, ujrzeli na miejscu *Ben* pokrytą strzępkami włosów zakrwawioną głowę[317].

Urzędnicy swoje obowiązki zaczynali (w teorii przynajmniej) pomiędzy godziną czwartą a piątą rano, a kończyli w południe[318]. Latem o tej porze jest już jasno, zatem

---

[313] *Dajōkan* (太政官) – Ministerstwo do Spraw Domu Cesarskiego w epoce Nara i wczesnym Heian (od 710 do 857 roku).

[314] *Sakan* (史) – funkcja dworska najniższego, czwartego szczebla w Dajōkanie. Imię ani nazwisko występujacego w opowiadaniu się nie zachowało.

[315] *Ben* (弁) – funkcja dworska o stopień wyższa niż *sakan* w Dajōkanie. Imię ani nazwisko się nie zachowało.

[316] Urzędnicy przebywali w biurach wschodnich oraz zachodnich.

[317] *Konjaku monogatari*, s. 67.

[318] *Konjaku monogatari shū, 今昔物語集* zwój XXVII, [w:] Konjaku monogatari shū, t.4, wyd.17, Nihon koten bungaku zenshū, nr 24, Tokio 1992, s. 42-44.

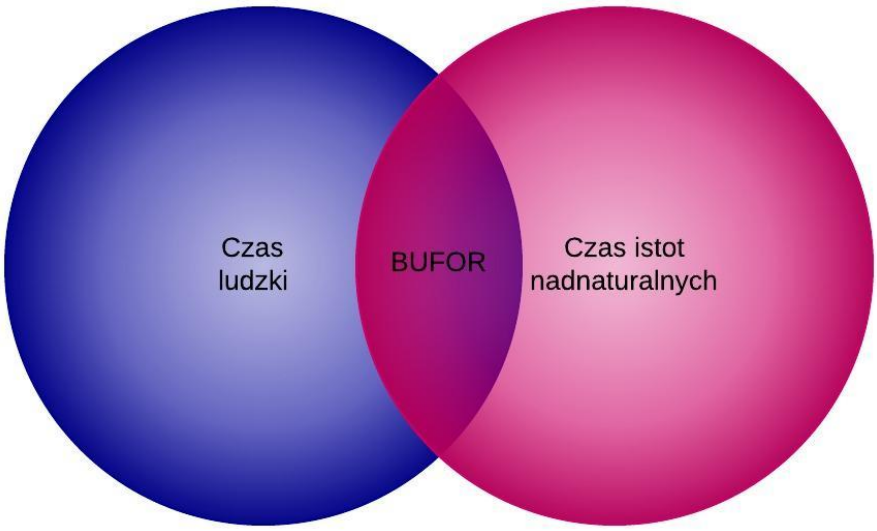
musiała być to inna pora, wiosna lub jesień, skoro ludzie przyświecali sobie pochodniami. W tym właśnie miejscu dochodzimy do sedna sprawy – urzędnik pełniący funkcję *ben* przybył wcześniej niż pozostali. Tym samym naruszył przestrzeń i czas należące akurat wtedy do istoty, która go zabiła. Urzędy były na terenie „miasta wewnętrznego", gdzie również znajdował się pałac cesarski, nie było jednak żadnych doniesień o wcześniejszych niewyjaśnionych zjawiskach, wiadomo jednak, że podobne wydarzenie miało również później miejsce w biurach zachodnich. Anegdota nie wdaje się jednak w szczegóły i można tylko przypuszczać, że ponownie zdarzyło się ono na przełomie nocy oraz dnia. Prowadzi to do dwóch hipotez – albo teren urzędów obrała sobie na siedzibę niewidzialna, bezkształtna siła, która nie naruszała świata ludzkiego podczas dnia, albo przez teren urzędów przechodziła „trasa" wędrówki siły poruszającej się tylko nocami. Bez względu na to, która z teorii jest prawdziwa, bezsporny okazuje się fakt wtargnięcia urzędnika w czas i miejsce chwilowo nieprzynależące ludziom. W momencie, kiedy na danym terenie, nawet jeśli jest to niewielka według ludzkich wymiarów przestrzeń, przebywała owa siła, ten właśnie teren jest wyłączony spod praw świata ludzkiego, a dodatkowo, sam moment pojawienia się istoty również do świata ludzkiego nie należy. W ludzkim continuum czasowym pojawia się moment „przyniesiony" z zupełnie innego świata, z innej rzeczywistości nieprzynależącej człowiekowi i wtargnięcie w taki moment pociąga za sobą tragiczne dla człowieka skutki.

Nasuwa się w tym momencie inne pytanie – skoro ta niezidentyfikowana istota przebywała na terenie urzędów tylko w nocy – to gdzie przebywała podczas dnia? Wyjaśnień można podać kilka, jedno bardziej prawdopodobne, inne mniej. Mogło być tak, że podczas dnia owa siła po prostu spała, czy też odpoczywała i tym samym, jako osłabiona, nie zagrażała ludziom. Odpoczywać mogła natomiast zarówno w świecie ludzi, jak i swoim własnym. Naturalną zaś porą aktywności była dla niej noc. To jednak rodzi następne pytanie – jeśli tak, to dlaczego nie było raportów o zgonach ludzi w okolicy urzędów, nawet poza murami Daidairi? Najbardziej prawdopodobne może być wyjaśnienie zakładające wędrówkę owej istoty, na której trasie niefortunnie znalazły się owe urzędy, a dodatkowo – urzędnik, który przybył przed bezpiecznym czasem i tym samym wtargnął w czas przynależący światowi pozazmysłowemu, w którym nie miał prawa się znaleźć. Nie chroniły go więc w tym momencie zasady obowiązujące w świecie ludzi, zatem stał się ofiarą czasu i istoty

ponadnaturalnej. Rozwiązanie zakładające wędrówkę danej istoty wydaje mi się o tyle uzasadnione, że w *Konjaku monogatari* pojawiło się stwierdzenie, że demony są w stanie podróżować po określonych liniach i kierunkach. Odrzucam tym samym inną interpretację wyrażenia zakładającą wyjaśnienie moralne, czyli, że demony postępują w sposób prawy i bezpośredni[319]. Ze wszystkich dostępnych mi źródeł okresu z Heian, mających związek z tematyką pracy, ani razu nie wyłonił się obraz demona dręczonego moralnymi rozterkami, czy aby na pewno postępuje słusznie i uczciwie. Moje odczytanie całego wyrażenia jest dosłowne, polega na zasadzie, że najprostsza interpretacja jest najlepsza. Oczywiście, jest możliwe, że już w następnej epoce wyrażenie mogło mieć zupełnie inne znaczenie i najprawdobopodniej tak było. Bardzo często jednak przy interpretacji wydarzeń z okresu Heian spogląda się z perspektywy epok późniejszych. Średniowiecze japońskie nałożyło na demony i duchy moralność, buddyjską koncepcję losu ludzkiego i społeczne różnice, jednak chcąc zrekonstruować w pełni demonologię klasyczną, podobne wpływy należy odrzucić. Demon świata Heian był ucieleśnieniem brutalności, gwałtowności i irracjonalności, nie posiadał refleksji nad kondycją własnego losu ani nad własnymi postępkami.

Wracając do koncepcji buforu czasowego, należy podkreślić, że stanowi on zmieszaną oś temporalną obu światów, które jednocześnie uczestniczą w pewnym wydarzeniu. Tak długo jak bufor istnieje, nie obowiązują w jego wnętrzu prawa ludzi, lub inaczej – obowiązują całkiem nowe prawa powstałe z fuzji obu światów.

[319] O czym wspomina chociażby Reider. Por. Reider N.T., *Japanese Demon Lore*, Utah State University Press, 2010.



Konstrukcja buforu czasowego[320]

To jest właśnie ten moment czasowy, który określam jako „bufor". Stanowi pewnego rodzaju zawieszenie pomiędzy czasem ludzkim a czasem, w którym istnieją wszystkie zjawiska ponadzmysłowe. Kiedy pojawiają się one w świecie ludzi, moment ich obecności nie należy do świata ludzkiego, choć według spostrzegania obserwatora, przerwania ciągłości nie ma, jest za to swego rodzaju nałożenie się obu czasów. W tym samym momencie, kiedy istota nie z naszego świata pojawia się w naszej przestrzeni przynosząc swój czas, czas świata ludzkiego zostaje również inkorporowany do świata pozaludzkiego. Wytwarza się w tym momencie punkt styczny, gdzie czas ludzki i czas pozazmysłowy biegną równolegle[321]. Skoro istota taka pojawia się i istnieje, oznacza, że istnieje i jej własny rytm czasowy, ale obserwator również czuje upływ czasu, zatem również istnieje czas ludzki. Bufor jest to czas zawierający obie linie czasowe, nie przynależący w całości do żadnej.

[320] Podobny diagram został użyty przez Edmunda Leacha w celu zobrazowania dwuznacznego obszaru „świętego", przedmiotu tabu (Leach E., *Kultura i komunikowanie,* [w:] *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, red. Nowicka E., Głowacka-Grajper M., PWN, Warszawa, 2009, s.782).

[321] Nie ma znaczenia, czy jedna sekunda czasu ludzkiego odpowiada na przykład dobie świata ponadnaturalnego. Dochodzić może do tego, co we współczesnej fizyce określa się jako „zakrzywienie czasoprzestrzeni" oraz paradoksu bliźniąt (por. Frolov V.P, Zelnikov A., *Introduction to Black Hole Physics*, Oxford University Press, Oxford, 2011).

Oczywiście są istoty, które niespecjalnie przejmują się porą dnia, przede wszystkim *ikiryō,* pojawiające się zarówno w ciagu dnia, jak i nocą. Inne duchy, jak duch zmarłego młodego małżonka, pojawia się jedynie nocą[322]. Podobnie rzecz ma się ze zwierzętami obdarzonymi ponadnaturalną mocą – dokonują transformacji i płatają ludziom figle jedynie nocą. Z kolei *madowashigami*, który zwodzi ludzi na manowce, zdaje się nie posiadać żadnych preferencji co do pory dnia.

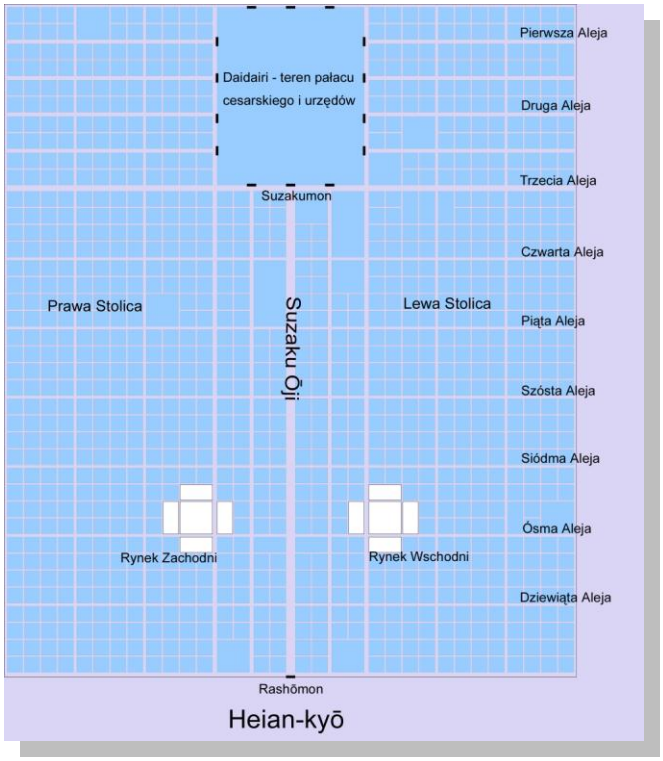
3.2. Przestrzeń

Większość historii *Konjaku monogatari* dzieje się w Heian, zatem warto byłoby przynajmniej pobieżnie nakreślić obraz stolicy w czasie, kiedy demony swobodnie poczynały sobie w świecie ludzi[323]. Miasto nie od razu stało się stolicą, pierwszą bowiem było Heijō-kyō (czyli obecna Nara), a potem w 784 roku dwór przeniósł się do Nagaoki, aby uwolnić od przemożnego wpływu kleru buddyjskiego. Nagaoka okazała się niezbyt przyjaznym miejscem, jako że wrócił tutaj mściwy duch księcia Sawary i do tego stopnia uprzykrzył życie rodzinie cesarskiej, aż wreszcie zadecydowano o ponownych przenosinach do miejsca pieczołowicie wybranego przez geomantów i położonego w najszczęśliwszym z możliwych miejsc[324].

[322] *Konjaku monogatari,* s. 115, opowiadanie nr 26.

[323] Więcej o dziejach Heian można znaleźć w: Morris I., *Świat Księcia Promienistego,* tłum. Szafar T., PIW, Warszawa, 1973, Varley P., *Kultura japońska*, tłum.Komorowska M., WUJ, Kraków, 2006, Shively D.H., McCullough D.H., *The Cambridge History of Japan Vol. 2*, Cambridge University Press, 2000.

[324] Według zasad *feng-shui* szczęśliwe położenie powinno posiadać wzgórza, wodę oraz otwarte południe – wszystkie te warunki spełnia teren, na którym leży Kioto.



Schemat stolicy

Podobnie jak Nara, miasto zostało zbudowane na wzór stolicy dynastii Tang – Chang'anu (obecne miasto Xi'an) i – jak chcieli tego przedstawiciele władzy – miało symbolizować potęgę państwa japońskiego[325]. Pompatyczne opisy stolicy nie powinny jednak nikogo zmylić. Heian bardzo chciało dorównać potężnej stolicy Tangów, ale nawet nie miało murów wybudowanych w całości, a najpotężniejsze bramy były i tak kilka razy mniejsze niż ich chińskie odpowiedniki. Jednak jak na ówczesne japońskie warunki, miasto musiało budzić podziw – główna aleja Suzaku Ōji dzieląca miasto na dwie idealne części wschodnią (Lewa Stolica) oraz zachodnią (Prawa Stolica) miała około osiemdziesięciu czterech metrów szerokości. Biorąc pod uwagę procesje wozów, którymi podróżowali urzędnicy do i z pracy wraz z całą świtą, aleja była na tyle szeroka, że mogli się minąć, przystanąć i rozmawiać, nie hamując jednocześnie ruchu.

Całe miasto podzielone było na kwartały (*chō*) ulicami przecinającymi się pod kątem prostym, tworząc w ten sposób szachownicę. Jednak bardzo szybko, gdy rozwój zaczął ciążyć ku wschodowi, którędy przepływała rzeka Katsura, zachodnia część miasta i peryferie

[325] Opis stolicy za: Tubielewicz J., *Nara i Kioto,* WAiF, Warszawa, 1983.

popadły w ruinę. Już w środkowym okresie Heian, Prawa Stolica była miejscem w najlepszym wypadku mało bezpiecznym. Tam mieli swoje kryjówki złodzieje, zbiegła służba, przestępcy oraz demony. Okolicę można było opisać wręcz biblijnie jako teren, gdzie

Zdziczałe psy spotkają się z hienami
i kozły będą się przyzywać wzajemnie;
co więcej, tam Lilit przycupnie
i znajdzie sobie zacisze na spoczynek.[326]

Nie trzeba dodawać, że pierwotny układ miasta został tym samym bardzo szybko zaburzony. Miasto posiadało dwie potężne bramy ustawione w linii prostej względem siebie, na osi Daidairi – Suzakumon – Rashōmon. Pierwsza prowadziła do „miasta w mieście", czyli terenów Dairi, druga z kolei stanowiła granicę między stolicą a światem zewnętrznym. W przywoływanych źródłach obie bramy są miejscem, w których pojawiają się demony. Nie tylko one – inne bramy miasta również są areną niewyjaśnionych, budzących grozę wydarzeń (jak chociażby brama Ōtenmon [327]). Z czasem okazało się, że miejsc niebezpiecznych jest w samej stolicy dużo więcej – nawiedzona rezydencja Kawara'in, Most Agi, Oni-dono, Sōzudono. Wszystkie miejsca mają wspólne cechy – zostały opuszczone przez ludzi bądź też stanowiły naturalną granicę pomiędzy dwiema przestrzeniami (jak rzeka czy most).

3.2.1. Kawara'in

Kawara'in to najbardziej znana nawiedzona rezydencja klasycznej Japonii. Jeśli ktoś nie wiedział, że tam straszy, oznaczało, że był prowincjuszem. Przekonała się o tym para małżeńska zmuszona do nocowania w Heian[328]. Otóż podczas noclegu nagle widmowa ręka wciągnęła kobietę w głąb jednego z pawilonów, a kiedy przerażony mąż wraz z pomocą sąsiadów wreszcie wyrąbał przejście do środka – znalazł tylko jej nabite na pal zwłoki, nie zjedzone tym razem przez demona. Sama rezydencja została zbudowana na polecenie

[326] Iz 34, 14, *Biblia Tysiąclecia,* Pallottinum, 2012.

[327] *Konjaku monogatari*, s. 135, opowiadanie nr 33.

[328] *Konjaku monogatari*, s. 92, opowiadanie nr 17.

Minamoto Tōru (822 – 895) pełniącego funkcję *sadaijina*, czyli Wielkiego Ministra Lewej Strony, znanego pod artystycznym pseudonimem Kawara no Sadaijin[329]. Ogród został ukształtowany na podobieństwo zatoki w prowincji Mutsu[330] znanej z warzenia soli. Minister nawet nakazał sprowadzić wodę do jeziorka specjalnie z tej właśnie zatoki, a także postawić piece solne, gdzie przy świetle księżyca mógł podziwiać krajobraz... Mutsu, a nie własnej posiadłości. Teren po jego śmierci przypadł spadkobiercom, jednak już w połowie epoki zaczął popadać w ruinę i stał się nawiedzonym obszarem stolicy. Również w tej rezydencji były cesarz Uda[331] spotkał ducha Ministra, którego najwidoczniej przyzwała na ten świat tęsknota za tak luksusowycm miejscem i który wciąż rościł sobie do niego prawo.

3.2.2. Rashōmon

Południowa to nazwa południowej bramy stolicy, zamykającej wielką Aleję Suzaku. Obecne czytanie znaków to Rajōmon, ponieważ zmieniono środkowy znak, (por. 羅城門: *Rajōmon* oraz 羅生門: *Rashōmon/Raseimon*). Oryginalną pisownią jest pierwsza, druga z kolei jest bardziej znana, spopularyzowana przez sztukę teatru *nō* o tym samym tytule, stąd też jest używana w całej pracy, aby nie wprowadzać zamieszania. Brama[332] mierzyła prawie osiem metrów wysokości i trzydzieści dwa metry szerokości oraz posiadała piętro na które można było wejść po schodkach. Kiedy jej dach w połowie dziesiątego wieku częściowo uległ zawaleniu, zaprzestano napraw i od tego momentu niszczała, stając się siedzibą

[329]Czyli Minister z rezydencji Kawara. Nie tylko ministrowie, cesarze na abdykacji, rodziny arystokratyczne i damy również były określane bądź to rezydencją, w której mieszkali, bądź ulicą przy której mieszkali, przy czym im wyższą nosili rangę, tym bliżej pałacu mieszkali (Aleje Pierwsza, Druga itp). Znana z powieści *Genji monogatari* Dama Rokujō określenie zawdzięcza faktowi, że jej rodzina mieszkała przy Szóstej Alei (a zatem w pewnym oddaleniu od Daidairi).

[330] Prowincja północnej części wyspy Honshū, obejmująca zasięgiem dzisiejsze prowincje: Fukushima, Miyagi, Iwate oraz Aomori. Aż do ósmego wieku trwała inkorporacja tych terenów do państwa japońskiego ze względu na nieustanne rebelie wzniecane przez oporne plemiona Emishi.

[331] Cesarz Uda (lub Uta) rządził w latach 889-897, zmarł w 931 roku. Jego następca, Daigo panował w latach 897-930.

[332] Za: Kurosawa A., *Something Like An Autobiography*, tłum. Bock A.E., Random House LLC, Nowy Jork, 2011.

wszelkiej maści wyrzutków miasta, a także miejscem, gdzie wyrzucano trupy i nieczystości. Do dzisiaj nie przetrwało nic z oryginalnej konstrukcji.

Brama Rashōmon była również miejscem, które upodobał sobie pewien demon grający na lutni, chociaż niektóre wersje historii umieszczają demona w bramie Suzakumon, nie jest to jednak istotne, gdyż w legendach obie bramy używane były wymiennie[333]. Jest to jednak już demon średniowieczny, zachwycający się poezją, bądź grający na instrumencie, a co ważniejsze – wykonujący posłusznie polecenia. Brama ta, nawet bardziej niż Suzakumon, stanowiła przestrzeń graniczną, buforową, łączyła bowiem tereny poza stolicą, uważane za niecywilizowane oraz samo miasto. Stała więc pomiędzy dziką, niebezpieczną naturą a ładem uporządkowanych ulic i kwartałów.

3.2.3. Góry

Ponad siedemdziesiąt procent powierzchni Japonii pokrywają góry, zatem jak łatwo się domyślić, ich obecność w kulturze i wierzeniach religijnych jest czymś naturalnym. Góry były traktowane jako miejsca święte, na których przebywały *kami*, traktowano je ze czcią i bojaźnią. W rozdziale poprzednim była mowa o zaświatach japońskich i o umieszczaniu ich właśnie wewnątrz gór. Kurhany okresu Kofun (ok. III wiek n.e. – 552) usypywano sztucznie na podobieństwo gór – być może była to kontynuacja wierzenia, że wewnątrz góry jest najbliżej do zaświatów. Kultura japońska zna nazwę gór, które dusza ludzka musiała pokonać w drodze do tamtego świata – były to Góry Shide[334], stanowiące granicę pomiędzy światem ludzi, a światem cieni. Pasma górskie stanowią naturalną barierę przyrodniczą i kulturową, a dodatkowo sama ich natura, kształt i położenie wzbudza szacunek i lęk. To dlatego właśnie góry stały się ulubionym miejscem ascezy *yamabushi*, świętych mężów *hijiri* czy praktyk szamańskich. Co więcej – późniejsze doniesienia o niewyjaśnionych

[333] Więcej o samej historii będzie w rozdziale piątym.

[334] Zostały one utożsamione z buddyjskim poczuciem opuszczenia i samotności. Pojawiają się np. w antologii *Kokinshū* w wierszu Hyōe, która napisała: *Shide no yama/fumoto o mite zo/kaerinishi/tsuraki hito yori/mazu koeji to te*. (ang. tłum. Only the foothills / of that Mountain of Death did / I see before I / returned I shall not cross and / leave that heartless one behind /) [w:] *Kokinshū: A Collection of Poems Ancient and Modern*, tłum. Rodd L.R., Cheng & Tsui, Boston, 1996, s. 275.

uprowadzeniach ludzi z wiosek winą obarczały „mieszkańców gór", bez znaczenia czy był to człowiek, goblin *tengu,* czy *kami*.

Samo słowo oznaczające górę, czyli *yama,* występuje również w bardzo interesujących zwrotach związanych z dawnymi praktykami funeralnymi. Przykładem może być *yama oke* („górskie pudełko") na określenie trumny, *yama gime* – wybieranie miejsca na grób, *yama shigoto* – kopanie grobu. Grobowce cesarskie zwane były również *yama*[335]. Dwie góry poza miastem stołecznym posiadały złą sławę – była to góra Atago oraz Ōe. Oba te wzgórza uznawane były za siedziby demonów, przy czym Atago należało do Shutendōji i jego świty, choć niektóre źródła jako matecznik podają właśnie górę Ōe. Również na zboczach górskich rozlokowane były kompleksy klasztorne – na Hiei sekty *tendai*, a na górze Kōya – *shingon*[336].

Wspomniałam wcześniej o problemie, jaki nastręczają góry przy omawianiu miejsc buforowych. Góra może być zarówno *sacrum per se*, jak i miejscem przebywania innej istoty ze sfery *sacrum.* Innymi słowy – może być czczona jako taka, lub może być terenem, na którym dochodzi do ceremonii rytualnych ku czci danego bóstwa. To właśnie w górach dochodziło najczęściej do tajemniczych uprowadzeń *kamikakushi*[337], to tam udawali się asceci, by się doskonalić, to właśnie góry stanowiły ostatni bastion wszystkich istot nadnaturalnych, jak chociażby *tengu.*

3.2.4. Miejsce „buforowe"

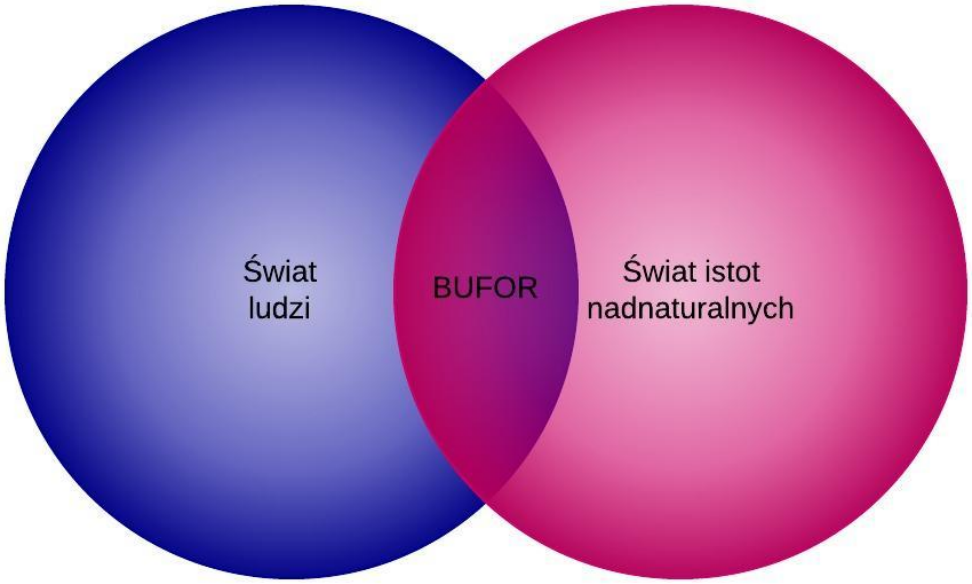
Podobnie jak w przypadku czasu, również miejsce może mieć naturę buforu pomiędzy dwoma światami. Najbardziej typowym przykładem jest most. Łączy dwa brzegi rzeki czy urwiska, zatem znaczenie czysto utylitarne może zostać z łatwością przeniesione na łączenie dwóch światów. Wiele niewyjaśnionych, budzących grozę czy też dziwnych zjawisk ma miejsce właśnie w okolicy podobnej „klamry" spinającej fizyczną przestrzeń. Takim

[335] Hōri I., *Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion,* History of Religions, Vol. 6, Nr. 1, 1966, s. 9.

[336] Hiei znajduje się na północnym wschodzie od stolicy, będącym kierunkiem nieszczęśliwym, z którego przybywały demony i złe siły. Kōya z kolei położona jest bardziej na południowy zachód od miasta.

[337] Więcej o zjawisku uprowadzeń: Iwicka R., *Kamikakushi – ukryty przez bogów*, Estetyka i Krytyka, Kraków, 2011.

nawiedzonym mostem był Most Agi[338], o którym krążyły rozmaite ponure legendy, sama brama Rashōmon, jeśli można potraktować bramę jako łącznik między dwiema przestrzeniami i światami, budziła lęk. Bród, który umożliwiał przekroczenie rzeki również był ulubionym miejscem pojawiania się istot demonicznych, przełęcze górskie także nie należały do najbezpieczniejszych, podobnie wąwozy leśne oraz wodospady należą do miejsc, w których stykają się dwa światy. Zauważyć należy, że oprócz miejsca, które z samego charakteru i funkcji można określić jako „buforowe", wszystkie tereny, na których pojawia się istota ponadnaturalna, również stanowią swoisty bufor.



Konstrukcja buforu przestrzennego

Symbolika bramy jest podobna do znaczenia drzwi oraz progu w takim odczytaniu, jak u Eliadego[339]. Spełnia funkcję protektorską i obronną, ale jednocześnie – spoglądając na

[338] *Konjaku monogatari*, s. 76, opowiadanie nr 13.

[339] Eliade pisze: „The treshold that separates the two spaces also indicates the distance between two modes of beeing, the profane and the religious. The treshold is the limit, the boundary, the frontier that distinguishes and opposes two worlds—and at the same time the paradoxical place where those worlds communicate, where passage from the profane to the sacred world becomes possible". Za: Eliade M., *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, tłum. Trask W.R., Harcourt Inc., 1987, s. 25.

to z drugiej strony – więzienną. Bramy piekielne są najlepszym przykładem – zapobiegają zarówno ucieczce na zewnątrz, jak i wtargnięciu nieproszonych gości. Brama (czy też drzwi generalnie) spełnia dokładnie takie same funkcje. Zamknięta służy jako ochrona przed ewentualnym zagrożeniem z zewnątrz, ale w razie potrzeby może służyć jako przeszkoda na drodze do wyrwania się z domu/miasta[340].

Zatem co się dzieje w miejscu buforowym, w którym pojawia się demon? Jaką to miejsce posiada naturę w tym momencie? Jak widać z powyższego krótkiego opisu przestrzeni teren, na którym demon może się pojawić jest bądź to określony (jak Kawara'in, Onidono, zrujnowane rezydencje[341]), bądź nieokreślony, przypadkowy (jak w przypadku opowiadania *Asamatsurigoto*[342]).

Demon desakralizuje teren, na którym się pojawia. Przynosząc ze sobą swoją własną przestrzeń zmienia naturę przestrzeni świata ludzkiego. To samo prawo działa też i w drugą stronę – to człowiek bruka przestrzeń świata nadnaturalnego w momencie przekroczenia granicy. W tym właśnie miejscu tworzy się podobny bufor, jak w przypadku czasu. Nie obowiązują w nim prawa świata ludzkiego, zatem wtargnięcie człowieka w takie miejsce może się skończyć w tragiczny, choć trudno powiedzieć, że niezasłużony, sposób. W takiej sytuacji znów mamy do czynienia z dwoma rodzajami przestrzeni, która może stać się buforem – pierwsza jest to miejsce spełniające wszystkie warunki pojawienia się demona czy też istoty ponadnaturalnej, druga niestety jest trudniej definiowalna, czy też nierzadko przypadkowa. Zdarzyć się przecież może, że zwykłe chaszcze w parku, choć istniejące codziennie w świecie ludzkim, na krótką chwilę zostają pochłonięte „bańką przestrzenno-czasową" innego świata. Dopóki żaden człowiek do takiej bańki nie wtargnie, nie dochodzi

[340] W literaturze na całym świecie znane są przykłady opisów ucieczki więźniów. Pierwszym rozkazem jest niemal zawsze zamknięcie bram i obsadzenie murów. W ten sposób brama staje się niemożliwą do pokonania zaporą. Czasami blokada występuje w mniejszej skali – zamknięcie bramy posiadłości. Do przykładów takich zachowań należą chociażby zdarzenia w powieściach: Dumas A., *Hrabia Monte Christo, Tom 1-3*, tłum. Rogoziński J., Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław, 2006, Tolkien J.R.R., *The Lord of the Rings,* Houghton Mifflin Company, Nowy Jork, 1994. Motyw bram i muru ochronnego jest również ważnym elementem w powieściach cyklu *Pieśni Lodu i Ognia* (pojawia się już w pierwszym tomie, Martin G.R.R., *Gra o tron,* tłum. Kruk P., Zysk i S-ka, Poznań, 2011).

[341] *Konjaku monogatari,* s. 92, opowiadanie nr 17.

[342] *Konjaku monogatari,* s. 67, opowiadanie nr 9.

do krwawych efektów kolizji praw obowiązujących w każdym ze światów. Sytuacja staje się groźna właśnie w chwili takiego przerwania błony oddzielającej obie rzeczywistości.

Opowiadanie piąte *Konjaku monogatari* opisuje okolicę pojawiania się emanacji wody:

> Zdarzyło się to właśnie w południowej części. Pewnego lata, kiedy przy zachodniej werandzie wszyscy już spali, pojawił się niewysoki, mierzący ledwie trzy *shaku*[343] starzec i gładził twarze śpiących. Po części ze względu na niezwykłość zjawiska, po części ze względu na lęk, nie zdobyto się na nic innego jak udawanie snu, a kiedy postać pojawiła się ponownie, po czym zaczęła się oddalać, w świetle gwiazd prześledzono jej drogę. Okazało się, że starzec wrócił na brzeg stawu i tam zniknął. Nikt dobrze nie wiedział, kiedy ostatni raz wymieniano wodę w stawie, a dodatkowo ponurą atmosferę wzmacniały gęste, zdziczałe irysy porastające brzegi i długie nitki wodorostów unoszące się na powierzchni[344].

Teren stawu jest opisany w sposób, który nie pozostawia wątpliwości co do charakteru okolicy. Chatka górska, w której nocował Ariwara Narihira z wybranką, była zrujnowana[345], opuszczona, z przegniłymi deskami podłogi; dom, w którym młoda matka urodziła dziecko również sprawiał wrażenie opuszczonego i zaniedbanego[346].

Wszystkie historie podkreślają jeden ważny element – starość. Miejsca nawiedzane przez demony są stare, a co za tym idzie, zaniedbane, zrujnowane, opuszczone. Motyw starości nie pojawia się tutaj po raz pierwszy. W rozdziale wcześniejszym mowa była o *tsukumogami*, czyli przeobrażonych przedmiotach codziennego użytku, które – według wierzeń – zaczynały żyć własnym życiem po osiągnięciu stulecia (bądź innego słusznego wieku). Osoby starsze również mogły zmienić się w demony, o czym świadczy przykład żarłocznej staruchy w górach z opowiadania nr 15[347], oraz przykład matki, która chciała

[343] *shaku* (尺) – jednostka długości odpowiadająca 30,3 cm.

[344] *Konjaku monogatari*, s. 58.

[345] *Konjaku monogatari*, s. 63, opowiadanie nr 7.

[346] *Konjaku monogatari*, s. 85, opowiadanie nr 15.

[347] Tutaj jednak sprawa jest mniej jasna – nie wiadomo czy kobieta zmieniła się w demona, czy po prostu demon przybrał postać kobiety.

pożreć własnych synów[348]. Istnieje zatem pewna zależność pomiędzy wiekiem, zarówno ludzi, przedmiotów, jak i miejsc, a demonicznym charakterem.

Dodatkowo, opuszczone miejsce staje się zdziczałe, przyroda na powrót obejmuje teren, który został jej zabrany. Tym samym następuje regres do natury i przerwanie błony cywilizacji. Nic dziwnego, że demony wszelakiego typu grasowały zawsze tam, gdzie technika nie zdołała postawić swoich fortec. W Japonii idealnym przykładem są obrzeża stolicy i samego państwa. Wierzono, że krwiożercze *tsuchigumo* przebywały na terenach nienależących do domeny cesarskiej, a co za tym idzie – wyłączonych z kręgu cywilizacyjnego. Wszystkie zatem miejsca zrujnowane, nienaprawiane, zdziczałe – są prawdopodobnie matecznikiem demonów. Upraszczając, można przyjąć, że demony mają związek z naturą, podczas gdy ludzie z techniką (czy też kulturą)[349]. Jeśli jedna ze stron przeważa – do tej strony należy również charakter danego miejsca. Miejsca opuszczone i zdziczałe „wracają" do natury, nic dziwnego, że stają się naturalnym siedliskiem demonów. Ludzie, widząc podobne miejsce, powinni zatem uważać, aby nie wejść na teren nienależący już w całości do świata ludzkiego. Decydując się na pobyt w miejscu wyłączonym spod nadzoru zasad świata ludzkiego, osoby takie powinny liczyć się z konsekwencjami podobnego czynu. To są właśnie owe miejsca liminalne, stojące na styku natury i cywilizacji, będące zmieszaniem obu porządków, nieposiadające dokładnej przynależności, a co za tym idzie – niebezpieczne.

Sprawa nie jest jednak tak prosta, kiedy mowa o miejscach przypadkowych, w których demon może się pojawić. Gdy do tego dochodzi – to samo miejsce przestaje należeć w całości do świata ludzkiego, ale zaczyna podlegać częściowo prawom świata pozazmysłowego. Demon okresu klasycznego oraz średniowiecza japońskiego mógł pojawić się wszędzie – rozporządzał siłą zdolną przeciwstawić się zaklęciom buddyjskim oraz taoistycznym. Dopiero w późniejszych wyobrażeniach jego siła osłabła. Najbardziej znanym

[348] *Konjaku monogatari,* s. 105, opowiadanie nr 23.

[349] J.J. Rousseau idealizował stan natury i przeciwstawiał go cywilizacji opartej na intelekcie. Było to odpowiedzią na pesymistyczną wizję anarchistycznego społeczeństwa naturalnego T. Hobbesa przedstawioną w *Lewiatanie.* Za: Burszta W.J. *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań, 1998, oraz Hobbes T., *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civil*, Project Gutenberg, 2002 (oryg. wydanie: 1651).

przykładem jest wspomniana średniowieczna historia o nieszczęśliwie zakochanej w mnichu dziewczynie, która z wściekłości zmieniła się w gigantycznego, obojętnego na zaklęcia węża ścigającego nieszczęśnika[350]. Mnich został ukryty w świątyni Dōjōji pod wielkim dzwonem, ale rozszalały wąż owinął się dookoła dzwonu i stopił go wraz z mnichem swoim ogniem. Świadczy to o tym, że nie był to byle demon, lecz istota na tyle potężna, że ani zaklęcia, ani postać mnicha, ani sama świętość terenu świątynnego nie odgrywały najmniejszej roli jako przeszkody na trasie pościgu. Potwierdza to tylko teorię o zmianie charakteru przestrzeni, na której pojawia się istota nadnaturalna – świątynia w tym momencie straciła swój charakter sakralny, tworząc bufor, na którym potęga węża mogła działać bez przeszkód.

Innym z miejsc buforowych w sposób niejako „naturalny" jest most, a poniekąd także sama rzeka. Od razu wyjaśnię słowo „naturalny". Do tej pory jako miejsce buforowe traktowana była taka przestrzeń, która w warunkach zwyczajnych posiada tylko i wyłącznie jeden wymiar – ludzki. Z chwilą pojawienia się w niej istoty nadnaturalnej, na ten ludzki, dostrzegalny, fizyczny obszar nakłada się niedostrzegalna przestrzeń świata demonicznego, tworząc dwie pokrywające się w niewielkiej części płaszczyzny, czyli właśnie bufor. Z kolei most łączy dwa brzegi rzeki, a sama rzeka przepływa pomiędzy dwiema płaszczyznami łącząc je obie. Oczywiście można wyznaczyć dokładny środek takiego miejsca jest on jednak niestabilny, płynny i umowny (rzeki zmieniają bieg, podmywają brzegi itp.). Nic zatem dziwnego, że tego typu miejsca, włączając w to bramy, stanowią naturalny bufor, przyciągający swoim charakterem istoty nadnaturalne. Jak chce tego legenda[351], przy jednym z mostów stolicy słynny *on'yōji* z okresu Heian, Abe Seimei, ukrył swoich pomocników, istoty zwane *shikigami.* Na moście Seta jeden z bohaterów anegdot *Konjaku monogatari* spotkał tajemniczą kobietę, która wręczyła mu pudełko z prośbą o przekazanie go innej damie, ale jednocześnie zakazując mu je otwierać. Więcej, historia ta obfituje w drobne szczegóły, dzięki którym uważny czytelnik może przewidzieć, że misja mężczyzny musiała skończyć się porażką:

[350] Historia za: Klein S.B., *When the Moon Strikes the Bell: Desire and Enlightenment in the Noh Play Dojoji*, [w:] Journal of Japanese Studies, Vol. 17, No. 2, 1991.

[351] Za: Pang C., *Spirit Servant: Narratives of Shikigami and Onmyodo Developments*, praca magisterska napisana na Uniwerstecie Singapurskim (NUS), 2009.

> Kiedy był w drodze do Mino, na środku mostu Seta ujrzał kobietę, która trzymała w dłoniach rąbek kimona. Lęk zdjął Tōsuke i zamierzał przejechać obok jakby nigdy nic, gdy kobieta spytała:
> — Przepraszam, ale dokąd się udajesz?
> Tōsuke zszedł z konia i odparł:
> — Jadę do Mino[352].

Do spotkania doszło na moście, w dodatku wtedy, gdy Tōsuke został wysłany do pełnienia warty nocnej. Mamy tutaj do czynienia z podwójnym buforem – czasowym oraz przestrzennym (mężczyzna powinien był przybyć na miejsce straży przed zapadnięciem nocy, do spotkania musiało zatem dojść o zmierzchu). Więcej, autor anegdoty nie bez powodu napisał, że bohater zsiadł z konia. W moim przekonaniu jest to kluczowy moment całej historii. Do momentu kiedy jego stopy nie dotknęły mostu, nie miał kontaktu z terytorium świata ponadnaturalnego. Dopiero kiedy porzucił bezpieczny krąg, w tym przypadku zawierający przestrzeń wokół wierzchowca, zanurzył się tym samym w świat demoniczny, nieświadomie przyjmując jego zasady i niebezpieczeństwa.

Most łączy dwa brzegi rzeki, która również pełni zarówno rolę graniczną, jak i buforową[353]. Jako przykład może posłużyć opowiadanie nr 41 z wielokrotnie już cytowanego zbioru *Konjaku monogatari*[354]. Historia zaczyna się od bardzo precyzyjnego opisu miejsca, w którym wszystko się rozgrywa:

> Dawno dawno temu, na wschód od świątyni Ninaji była rzeka Kōyagawa. W okolicach tej właśnie rzeki była sobie młodziutka, śliczna dziewczynka, która pytała się podróżnych zmierzających do stolicy czy nie zabraliby jej ze sobą. Kiedy siadała za nimi, po przejechaniu może pół kilometra, nagle zeskakiwała z końskiego grzbietu i umykała. Gdy ją goniono, zmieniała się w lisa z głośnym „kon kon"[355].

---

[352] *Konjaku monogatari,* s. 102, opowiadanie nr 22.

[353] Jak chociażby wspominana wcześniej przy okazji *higan* rzeka Sanzu, która stanowi doskonały model takiego konstruktu buforowego, zarówno jako przeszkoda fizyczna, jak i duchowa. W tym drugim znaczeniu jest zawieszeniem pomiędzy doczesnością a oświeceniem, ani jednym, ani drugim, ale jednocześnie oboma aspektami w pewnym sensie.

[354] *Konjaku monogatari,* s. 157.

[355] „Kon kon" jest to onomatopeja, którą posługują się Japończycy dla oddania dźwięków wydawnych przez lisy.

Mamy tutaj do czynienia z całkiem niewinną lisią zabawą, która nie wyrządzała żadnej szkody, może poza lękiem jaki wzbudzała. Miejsce zabawy nie jest przypadkowe. Zarówno w tym, jak i innych opowiadaniach czy też historiach popularnych i legendach, lisy nie pojawiają się w dowolnym miejscu. W każdym z przypadków jest to pewnego rodzaju granica pomiędzy przyrodą w naturalnym stanie, a środowiskiem człowieka. Lis zachowuje swoją siłę i potęgę *trickstera* tylko i wyłącznie wówczas, kiedy znajduje się w pobliżu natury, będącej jej źródłem[356].

Wyjątkiem jest demoniczny, dziewięcioogonowy lis, który zmienia się w piękną kobietę, aby siać śmierć i zniszczenie. W rozdziale wcześniejszym mowa była o Tamamo no Mae, pięknej cesarskiej kurtyzanie. Tego typu demonicznych istot nie krępują żadne ograniczenia przestrzenne – Tamamo działała w pałacu, a nie na granicy światów. Najciekawszym jednak elementem historii Tamamo jest gniewna lisia dusza, która posiadła skałę zwaną potem Śmiercionośną Skałą[357]. Każde stworzenie, które się do niej zbliżyło, a także ptaki nad nią przelatujące, padało martwe. Jest to najlepsza ilustracja owej „wrogiej przestrzeni", gdzie niewidoczna dla ludzkiego oka linia wyznacza granicę pomiędzy przestrzenią neutralną, a tą niosącą śmiertelne zagrożenie. Przekroczenie takiej granicy nieuchronnie prowadzi do zguby.

Ostatnie opowiadanie zbioru *Konjaku monogatari* zawiera historię dość niejasną z punktu widzenia problemu, jaki jest właśnie omawiany, włączyłam ją jednak do charakterystyki przestrzeni i granicy ze względu na charakterystyczne elementy.

> Dawno dawno temu, za czasów pewnego cesarza żył sobie dowódca gwardii cesarskiej[358]. Uczestniczył w obrzędach kagura[359], a dodatkowo wyśmienicie śpiewał. Wracał

[356] Co przypomina nieco mit o Alkyoneusie z rodu gigantów, który tak długo był niepokonany, jak długo pozostawał w kontakcie z ziemią rodzinną. Uważam również, że historia biblijnego Samsona tylko to potwierdza. Długie włosy, których nie tknęły nożyce, to symbol związków z naturą dającą siłę bohaterowi. Kiedy tylko dotyka je technika – Samson traci swoją nadludzką siłę.

[357] Jap. *sesshōseki* (殺生石).

[358] Zarówno imię cesarza, które przybliżyłoby czas akcji, jak i imię dowódcy się nie zachowały.

[359] *Kagura* (jap. 神楽) – obrzędy shintōistyczne, podczas których śpiewnie recytowane były tzw. *kagurauta*, czyli „pieśni śpiewane ku uciesze bogów". Najważniejsze kagura trwały przez całą noc, a kończyły się tuż przed brzaskiem. Składały się z trzech części – zapraszającej bogów do zstąpienia pomiędzy wiernych na

właśnie z zawodów zapaśniczych w zachodniej Japonii do stolicy i w drodze z prowincji Mutsu do Hitachi jego droga wypadała przez góry, dodatkowo przez nietypową okolicę pomiędzy górami. Znudzony monotonią, zaczął drzemać na grzbiecie konia. Gdy otworzył oczy zorientował się, że jest już w prowincji Hitachi. Kiedy tylko to pomyślał, poczuł nieokreślony lęk, jaki ścisnął go za gardło, ściągnął więc lejce i wyrównał chód konia, po czym zaczął podśpiewywać sobie piosenkę z Hitachi jakby nigdy nic. Ledwie to zrobił, dobiegł go głęboki, niesamowity głos z mroku gór:

— Och, bardzo ładnie. — powiedziała postać klaszcząc w dłonie.

Dowódca wstrzymał konia i zapytał służącego:

— A kto to mówi?

— A kto mówi, a kto pyta?

Na taką odpowiedź stanęły mu włosy na głowie z przerażenia i ruszył jak najszybciej przed siebie.

Nieco później poczuł się tak źle, że wyglądało to nawet na chorobę. Jego towarzysz również uważał to za coś dziwnego, a tej samej nocy, kiedy zatrzymali się w zajeździe, mężczyzna umarł we śnie. Tak więc, będąc w głębi gór, nie powinno się owej pieśni śpiewać. Słysząc ową pieśń i zapewne pragnąc rozrywki, bóstwo może kogoś zatrzymać[360].

Anegdota zawiera mnóstwo informacji, które pojawiły się już we wcześniejszych rozważaniach. Bohater owej historii wracał z prowincji Mutsu, a jego droga wypadała przez prowincję Hitachi. Pojawia się zatem tutaj granica między prowincjami, dodatkowo atmosferę niejasnego niepokoju potęguje opis górskiej drogi – wiodła ona bowiem nietypową okolicą. Opis nie mówi nic więcej, z *Hitachi Fudoki* wiadomo jednak, że górskie okolice Hitachi zamieszkiwali *kami* pod postacią wężowych bóstw *orochi*[361]. Dowódca zdrzemnął

---

specjalnie przygotowany w tym celu przedmiot (*torimono*), proszącej bogów o specjalne łaski i wyliczającej ofiary, jakie należy złożyć, oraz z ostatniej, która odprowadzała bogów z powrotem do ich siedziby. Pochodzenie samego słowa oraz przyczyny użycia konkretnych znaków do jego zapisu nie zostały do końca wyjaśnione (por. Nagasawa S., *Field Note: The Deity and the Mountain: Ritual Practice and Environment in Japan's Hayachine Take "Kagura",* [w:] Asian Ethnology, Vol. 70, No. 1, 2011, oraz Itaya T., *The Torimono Dance: The Reenactment of Possession and the Genesis of a Nō-type Performance,* [w:] Current Anthropology Supplement: An Anthropological Profile of Japan Vol. 28, No. 4, 1987).

[360] *Konjaku monogatari,* s. 171, opowiadanie nr 45.

[361] Por. Aoki M.Y., *Records of Wind and Earth,* Association for Asian Studies Monograph Series Number 53, 1997.

się na grzbiecie końskim i fakt, że przekroczył granicę napełnił go lękiem, a kiedy dla dodania sobie otuchy zaczął śpiewać, usłyszał niesamowity, niemalże nieludzki głos, który go pochwalił. To, co nastąpiło później, nie jest już tak klarowne, jak do tej pory. Można tylko przypuszczać, że mężczyzna złamał pewne tabu (nie jest istotne, że mógł sam o nim nie wiedzieć) śpiewając piosenkę na terenie zamieszkałym przez niezidentyfikowaną istotę, a dodatkowo wchodząc z nią w dyskusję. Nawiązanie rozmowy, przekroczenie granicy, złamanie tabu pociągnęło za sobą katastrofę – dowódca umarł jeszcze tej samej nocy. Tekst podkreśla jednak konkretną „pieśń z Hitachi", mogła zatem i ona stanowić swego rodzaju tabu, na przykład nie można jej było śpiewać w określonych miejscach bądź też w określonym czasie.

Bardzo ciekawym przykładem przekraczania granicy jest historia późniejsza niż okres Heian, choć rozgrywająca się właśnie wówczas, czyli legenda o pokonaniu pająka ziemnego przez Minamoto Raikō oraz Watanabe Tsunę[362]. Unosząca się w powietrzu ludzka czaszka doprowadziła wojowników do miejsca, które spełniało wszystkie wymogi klasycznego *sumika*, czyli miejsca złego, przeklętego. Rezydencja poza miastem położona była bowiem w górach. Góry miały moc zwiększania sił, to dlatego asceci udawali się w góry aby trenować swoją wewnętrzną moc. Potęga gór zatem zmieniała charakter domu, zwłaszcza kiedy z tekstu jasno wynika, że sama rezydencja również była na wpół zrujnowana. Połączenie potęgi gór oraz charakteru opuszczonego domu musiało dać w wyniku miejsce, w którym prawa świata ludzkiego nie obowiązują z równą siłą co prawa świata nadprzyrodzonego. Raikō spotyka zatem nietypowe osoby: prawie trzystuletnią staruszkę, inną wzrostu trzech stóp z czego dwie przypadały na jej głowę, i wreszcie przepiękną kobietę. Raikō rani ją, przy czym odłamek ostrza zostaje w jej ciele, co jest bardzo ważnym szczegółem historii. Wraz z Tsuną idąc śladem krwi dotarli do jaskini, w której swoje leże miał właśnie *tsuchigumo,* tu wprawdzie nazwany *yamagumo*, czyli „pająk górski". Używając naprędce przygotowanej kukły jako elementu ochronnego (to w nią wbił się odłamek ostrza, jaki pajęczyca wytrząsnęła z własnego ciała), dotarli do wnętrza jaskini i po krótkiej walce pokonali potężnego pająka. Jak wspomniano, kluczowy był cios, po którym odłamek ostrza utkwił w ciele demonicznej kobiety. Po pierwsze, był to metal, a istoty świata nadnaturalnego wykazują lęk i niechęć do takiego tworzywa. Po drugie, miecz symbolizuje

[362] Wiecej o tych bohaterach będzie w rozdziałach późniejszych.

cywilizację, jest wytworem rąk ludzkich, zatem nie przynależy naturze. Pająk z kolei symbolizuje naturę w jej gwałtownej formie. Element świata ludzkiego wdarł się do świata nadnaturalnego i *tsuchigumo* przetransportował go do swojego własnego świata, w ten sposób osłabiając barierę graniczną, dzięki czemu pewne elementy praw świata ludzkiego zaczęły być obecne na terenie niepodzielnie do tej pory przynależnym istotom pozazmysłowym. Raikō oraz Tsuna nie mieli zatem problemów, aby odnaleźć rannego pająka i go zniszczyć. Odłamek miecza zadziałał na zasadzie przenośnej miniatury świata ludzkiego, osłabiając potęgę świata pająka.

Kamikakushi wprawdzie nie pojawiają się w pisanej kulturze Japonii aż do dwudziestego wieku i nie wiadomo czy lęk przed „ukryciem przez bogów" był obecny wcześniej niż od wieku dziewiętnastego (prawdopodobnie, choć historie zawarte w *Legendach z Tono*[363] sięgają tylko nieco przed Meiji), warto jednak wspomnieć o tym już teraz. *Kamikakushi* ma miejsce w bardzo specyficznej czasoprzestrzeni. Większość historii dotyczących nagłych zniknięć ludzi z wiosek pochodzi z północnej Japonii, z terenów oddalonych zatem od centrum kulturalnego, jakim były stolice (czy to Kioto czy też późniejsze Tokio). Dodatkowo, owe tajemnicze zniknięcia często miały miejsce niedaleko wodospadów, leśnych uroczysk, wąwozów, drzew – wszystko to jest doskonale czytelne i wpisuje się w schemat granicy oraz buforu między światami. Osoby uprowadzone znikały na kilkanaście, czasem kilkadziesiąt lat, a jeśli już ktoś je zobaczył, wydawały się niespełna rozumu. Rozwijanie problemu *kamikakushi* nie należy do zadań tej pracy, uważam jednak, że koncept „ukrytych przez bogów" stanowi kontynuację wierzeń w niebezpieczny obszar graniczny, obecny powszechnie w czasach klasycznych, a nieco zatarty w okresach późniejszych, kiedy to świat demoniczny ujęto w karby racjonalnego myślenia. Co więcej, świadectwa dotyczące osób uprowadzonych, które później wróciły lub też tych, którzy widzieli takie osoby w ostępach leśnych, potwierdzają oddalenie tych ludzi od cywilizacji. Kobiety są często przedstawiane z rozpuszczonymi włosami, w ubraniach z włókien roślinnych. Dodatkowo, osoby te zdawały się nie przestrzegać reguł, jakie funkcjonowały w społeczeństwie, innymi słowy – *kamikakushi* były to osoby jeszcze przed uprowadzeniem stojące na pewnej granicy, wyczulone na drgania światów, w związku z tym porzucenie świata ludzi i własnych rodzin na rzecz dzikiej przyrody miało charakter nagły, dramatyczny

[363] Por: Yanagita K.: *Legends of Tono*, tłum. Morse R.A., Lexington Books, 2008.

i najczęściej nieodwracalny. Również większość historii o *kitsune tsuki*[364], czyli opętaniu przez lisy pochodzi dokładnie z tych samych rejonów Japonii, oddalonych od centrum cywilizacyjnego, jakim była stolica.

Można oczywiście uporczywość tych wierzeń tłumaczyć brakiem edukacji mieszkańców terenów północnych, brakiem dostępu do zdobyczy nauki itp., jednak według mnie jest to raczej skansen kultury japońskiej, jak wykazał Yanagita Kunio[365], najbardziej znany japoński etnolog, badający folklor tych samych terenów na początku dwudziestego wieku. Mieszkańcy prowincji Aomori, Fukushima i innych północnych rejonów nie dlatego wierzyli w uprowadzenia przez istoty boskie czy też opętania przez lisy, że byli niewykształceni, ale właśnie ze względu na specyfikę miejsca, w którym przyszło im żyć. Były to bowiem dokładne takie same tereny, jakie otaczały dwunastowieczne Kioto – dzikie, nieprzyjazne i groźne. Takie tereny zamieszkane były przez istoty niekoniecznie obojętne człowiekowi i mieszkańcy musieli poradzić sobie z własnym lękiem przed surową przyrodą. Czynili to najczęściej przez nakładanie na paradygmat granicy własne wyobrażenia i lokalne zwyczaje. Mieszkańcy tych terenów wierzyli, że żyją w miejscu, gdzie błony między światami są bardzo cienkie i wystarczył jeden nieuważny krok, by doszło do wytworzenia na danym terenie miejsca, w którym prawa ludzi nie obowiązywały.

Podsumowując można przyjąć, że istnieje pewnego rodzaju zależność pomiędzy stopniem zaawansowania cywilizacyjnego a sposobem postrzegania istot demonicznych – im bardziej stechnicyzowane społeczeństwo, tym mniej zostawia miejsca na świat ponadnaturalny. I odwrotnie – na terenach, które cywilizacja omija, trwają w pewnym stopniu wierzenia w siłę i potęgę świata pozazmysłowego. Łącznikiem pomiędzy obiema sferami zarówno czasową, jak i przestrzenną jest „bufor" – moment lub miejsce liminalne należące i nie należące jednocześnie do obu światów, w którym ulegają zmieszaniu natury ich obu. W przeciwieństwie jednak do miejsca czy czasu dokładnie określonego jako

[364] Wierzenie w możliwość opętania przez lisy jest żywotna nawet do dzisiaj. Blacker w swojej książce *The Catalpa Bow,* przytacza przykłady egzorcyzmów odprawianych przez mnichów buddyjskich w przypadku takich opętań. Por. Blacker C., *The Catalpa Bow,* Japan Library, 1999, oraz Yanagita K.: *Legends of Tono*, tłum. Morse R.A., Lexington Books, 2008.

[365] Por. Yanagita K.: *Legends of Tono*, tłum. Morse R.A., Lexington Books, 2008, Yanagita K.: *Nippon no mukashibanashi*, Tokio, 1942.

sprzyjającego siłom nadprzyrodzonym (jak noc czy nawiedzone miejsce), bufor posiada naturę płynną, trudną do uchwycenia i tym samym najbardziej niebezpieczną. Należy podkreślić jednak, że nawet miejsce, o którym wiedziano, że było nawiedzone, stawało się buforem tylko w momencie pojawiania się istoty nadnaturalnej. Przekroczenie granicy pomiędzy światami zawsze pociągało za sobą skutki, które mogły okazać się fatalne dla każdego, kto taką próbę podjął. Jednocześnie to właśnie tam zachowały się wszystkie najwcześniejsze lęki ludzkości, która nie zdołała nagiąć siły nocy i istot ją zamieszkujących do własnych zasad.

Rozdział 4: Sposoby walki z istotami nadprzyrodzonymi

Przy okazji omawiania sposobów walki z istotami nadprzyrodzonymi, wspomniane zostaną jej okoliczności, jak również cały asortyment wierzeń związanych z magią taoistyczną i buddyjską, mających na celu zapobiec nieszczęśliwym zdarzeniom. W rozdziale pierwszym zostały skrótowo wspomniane zakazy i praktyki ochronne wywodzące się z magii taoistycznej *on'yōdō,* a istniejące w zwyczajach ówczesnych ludzi, przy czym niektóre z nich przetrwały stulecia i są obecne we współczesnej Japonii chociażby pod postacią amuletów. W tym rozdziale owe zalecenia magii taoistycznej poddane zostaną bardziej szczegółowemu omówieniu z użyciem analogii kontynentalnych, zwłaszcza chińskich, skąd zresztą biorą swój początek. Ważnym elementem walki z istotami zagrażającymi ludziom są wszelkiego rodzaju amulety i zaklęcia. Do tej pierwszej kategorii zaliczyłam wszystkie przedmioty i zjawiska służące ochronie przed demonami (jak rośliny, artefakty metalowe, kolory etc.), a do kategorii drugiej – przepisy i zwyczaje systemów wierzeń obecnych w Japonii okresu Heian – buddyzmu oraz taoizmu. Przytoczone zostaną także przykłady synkretycznego ruchu, jakim był *shugendō*, łączący elementy obu wcześniej wymienionych. Osobny opis należy się także zwyczajom puryfikacyjnym i egzorcyzmom wywodzącym się z wierzeń rodzimych, tradycyjnie kojarzonych z *shintō*, choć trudno dokładnie stwierdzić, co jest tak naprawdę pochodzenia szamanistycznego, taoistycznego czy też shintōistycznego.

W trakcie całej pracy, ale w szczególnym przypadku właśnie w tym rozdziale, używane są określenia „magia" oraz „magowie". Odrzucając całkowicie twierdzenie Frazera o tym, że „[magia] to fałszywa nauka, jak i zawodna sztuka"[366], nie zamierzam skupiać się na naturze magii i jej relacjach ani z nauką, ani religią, gdyż do dzisiaj nie ma nawet wśród antropologów, religioznawców i kulturoznawców żadnej zgody w sprawie definicji zjawiska. Mary Douglas zapewne to miała na myśli pisząc, że „(...) uczeni drapią się po głowach, usiłując wymyślić satysfakcjonującą definicję wierzeń magicznych i nie mogą wyjść

[366] Frazer J.G., *Złota gałąź,* tłum. Krzeczkowski H., Vis-à-vis, Kraków, 2012, s. 16.

z podziwu nad mentalnością ludzi, którzy te wierzenia wyznają. ”[367] Magia[368] sytuuje się na granicy religii w tym aspekcie, że posiada ten sam cel – wkroczenie w *sacrum,* z jednym wyjątkiem, że powinno ono być natychmiastowe. Zarówno myślenie religijne jak i myślenie magiczne zakłada kontakt z *sacrum*. W przypadku jednak myślenia magicznego wymagane jest natychmiastowe spełnienie prośby czy kontaktu z uwagi na fakt, że to właśnie mag jest w stanie kontrolować zjawiska i postaci nadnaturalne, może więc uciec się do groźby lub szantażu. W przypadku religii mamy do czynienia z rytuałem takim jak choćby modlitwa, który nie musi mieć efektu natychmiastowego (przyszłe wcielenie, przebywanie w niebie etc.). W przypadku jednak działań magicznych, jak zaklęcia, efekt oczekiwany jest możliwie natychmiastowo. Aby ten cel osiągnąć, osoba uznana za obeznaną z zasadami kierującymi całym systemem (czyli właśnie mag), dokonuje odpowiednich rytuałów.

Słowem dawniej określającym magię w Japonii jest *majinai*[369] lub *majutsu*[370], przy czym w drugim przypadku sam znak *ma* zanim zaczął denotować „magię”, „czary”, przeszedł interesującą transformację. Pierwszy raz pojawił się bowiem w słowie *mara*[371] oznaczającym w dużym skrócie przeszkodę w osiągnięciu celu buddyjskiego, a samo słowo *ma* mniej więcej od drugiej połowy siódmego wieku do średniowiecza używane było tylko w kontekście buddyjskim na oznaczenie wroga nauki. Od średniowiecza jednak upowszechniło się na tyle, że wykroczyło poza doktrynalne znaczenie i zaczęło być używane wymiennie z *onryō, oni,* a nawet *tengu*[372]. Dopiero jednak od dziewiętnastego stulecia zaczęto go używać na określenie tego rodzaju magii jaka zazwyczaj kojarzy się przeciętnemu

[367] Douglas M., *Czystość i zmaza,* tł. Bucholc M., PIW Warszawa 2007, s. 64.

[368] Claude Lévi Strauss twierdzi, że „skuteczność magii, wymaga wiary w magię” (Lévi Strauss C., *Antropologia strukturalna,* tłum Pomian K., Warszawa 2000, s.150. Według Buchowskiego, początki magii łączą się z wszystkimi krytycznymi momentami życia człowieka, miała pomóc w trudach codziennej egzystencji, a była szczególnie przydatna w chwilach strachu oraz w obliczu tajemnicy (por. Buchowski M., *Magia,* Poznań, 1986).

[369] 呪い.

[370] 魔術.

[371] 魔羅.

[372] Ōno H., Matsuoka Y., *Genealogia pojęcia (魔) w nowożytnej literaturze. Droga do powstania pojęcia tłumaczonego jako (魔女),* [日本の近世文芸における「魔」の系譜―翻訳語「魔女」成立への架け橋として, The Bulletin of the Institute of Human Sciences, Toyo University, No. 12, 2010, s. 100.

mieszkańcowi kręgu kultury europejskiej. Stąd też utworzono neologizm *majo* oznaczający „czarownicę", pojęcia w tym znaczeniu w Japonii bowiem nie było. Interesujące, że nie wykształcił się na wyspach rodzimy koncept magii, szamanizm bowiem trudno zaliczyć do praktyk magicznych, a jedyną formą zaklęć jaką Japończycy znali były te pochodzenia taoistycznego oraz formuły buddyjskie. Można oczywiście zaklasyfikować modlitwy *norito* jako dalekie echo pierwotnych zaklęć, jednak w dalszym ciągu trudno mi dostrzec typowe działania magiczne w Japonii klasycznej niewywodzące się z taoizmu czy też buddyzmu. Pojęcie *majinai* z kolei brzmi podejrzanie podobnie do słowa *magi* i faktycznie, uważa się, że zostało przeniesione do Japonii wraz z sutrami buddyjskimi[373].

4.1. Walka lub unikanie miejsc przeklętych

Najlepszym sposobem na uniknięcie spotkania, które może przybrać tragiczny finał, jest omijanie miejsc potencjalnie niebezpiecznych, których specyfika została wyjaśniona w rozdziale trzecim. Niektóre miejsca były dobrze znane ze swojej ponurej legendy, jak wielokrotnie już wspominana rezydencja Kawara'in, która była terenem nawiedzonym, tak więc każdy zatrzymując się tam na noc ryzykował życie. Każde miasto ma swoje własne miejsca przeklęte, których powinno się unikać i Heian posiadało je także. Tylko *Konjaku monogatari* wspomina o kilku takich terenach, przede wszystkim jest to właśnie Kawara'in[374], ale także *matsubara*, dziedziniec wojskowy w obrębie dzielnicy rządowej, opisywany jako miejsce nie pilnowane i nie do końca zadbane (w opowiadaniu ósmym)[375]. Była to okolica słabo oświetlona, o niezbyt pozytywnej reputacji, a poza tym istniało kilka innych prywatnych rezydencji, które popadły w ruinę. Do kategorii miejsc nawiedzonych należały, a w każdym razie miały dobre przesłanki ku temu, wszystkie opuszczone, stare domy poza stolicą, na zboczach górskich i w lesie, jak chociażby rozpadająca się *azekura*, w której demon pożarł kochankę Ariwary[376]. Każdy teren opuszczony i poddany naturze

[373] *Ibidem.*

[374] *Konjaku monogatari,* s. 92, opowiadanie nr 17 .

[375] *Konjaku monogatari,* s. 65, opowiadanie nr 8.

[376] *Konjaku monogatari,* s. 63, opowiadanie nr 7.

zmieniał swój charakter i stawał się wrogi człowiekowi, który chciał w tym miejscu się zatrzymać[377].

Oprócz opuszczonych, zdziczałych terenów i rozpadających się domów, takimi miejscami owianymi złą, a przynajmniej dwuznaczną, sławą były również mosty i bramy. O specyfice tych terenów była mowa już w rozdziale trzecim. Zarówno brama, jak i most stanowią bufor naturalny pomiędzy dwiema przestrzeniami, co czyni z tych miejsc idealny „portal" dla świata nadnaturalnego. Nic więc dziwnego, że w takich miejscach dochodziło do swoistej wymiany pomiędzy światami Mosty stołeczne Seta oraz Agi znane były z tego, że były terenami demonicznej działalności. Również w pobliżu mostu, według ówczesnych legend[378], w ziemi znajdowały się *shikigami,* ukryte tam przez Abe no Seimeia i gotowe w każdym momencie do ponownego użycia. Bramy, jak już zostało to wspomniane, były także miejscami przebywania demonów, oraz istot mniej lub bardziej przyjaznych.

Oprócz tych wyraźnie oznaczonych terenów (wszak niezależnie od tego, czy jest zrujnowany czy nie, każdy dom posiada swoje granice) były miejsca, które mogły na krótką chwilę stać się terenem zabawy złośliwego demona czy też lisa. Lisy, jak się zdaje, nie posiadały żadnych wiążących je ograniczeń, mogły zjawiać się pod ludzką postacią wszędzie i o każdej porze, choć oczywiście preferowały noc. Jeśli natomiast chodzi o przestrzeń, mógł to być nawet ogród przy rezydencji, niekoniecznie miejsce graniczne czy też opuszczone, jak

[377] Nie jest to zjawisko specyficznie japońskie, jak już zostało to przedstawione w rozdziale trzecim, istoty demoniczne bardzo często na swój teren łowiecki czy też matecznik wybierały właśnie miejsca odludne, zniszczone, zrujnowane i zdziczałe. Podawałam przykład biblijny Lilit z księgi Izajasza, ale podobne można odnaleźć na całym świecie: *dżiny* w tradycji arabskiej i islamskiej zamieszkiwały ruiny, podobnie zresztą *ghūle*, nawiedzające opuszczone miejsca i cmentarze, wampiry (jak i również upiory, strzygi) obecne niemal we wszystkich kulturach, *windigo* w tradycji Algonkinów (zachodnie wybrzeże USA i Kanady). Więcej na temat *windigo:* Ridington R., *Wechuge and Windigo: A Comparison of Cannibal Belief among Boreal Forest Athapaskans and Algonkians*, [w:] *Anthropologica*, New Series, Vol. 18, No. 2, 1976, Ferrara N., Lanoue G., *The Self in Northern Canadian Hunting Societies: "Cannibals" and Other "Monsters" as Agentsof Healing,* [w:] Anthropologica, Vol. 46, No. 1, 2004, Hay T.H., *The Windigo Psychosis: Psychodynamic, Cultural, and Social Factors in Aberrant Behavior*, [w:] American Anthropologist, New Series, Vol. 73, No. 1, 1971. W kwestii *dżinów* por. *Magic and Divination in Early Islam,* Ed. Conrad L.I., pozycja nr 42 z serii *The Formation of the Classical Islamic World,* Ashgate Publishing Limited, 2004.

[378] Por. Pang C., *Uncovering Shikigami. The Search for the Spirit Servant of Onmyōdō*, [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 40, No. 1, 2013.

w opowiadaniu dwudziestym dziewiątym w *Konjaku*[379], choć im bliższy kontakt z naturą, tym działalność takego lisa była bardziej niebezpieczna. Dziki, równie często występujące w *Konjaku monogatari* co lisy, na teren swojej działalności wybierały raczej puste pola, równiny, choć zdarzało się, że harcowały w okolicy lasu czy też wzgórza. Z kolei zjawisko *kamikakushi*, czyli „uprowadzenia przez bogów" występowało najczęściej w prowincjach oddalonych od politycznego centrum, zwłaszcza północnych, przy czym sceną wydarzeń były z reguły okolice rzek, wodospadów, zboczy górskich, granic lasu etc. Wprawdzie narracje o *kamikakushi* należą do późnych okresów historycznych, uważam jednak, że kontunuują one w pewien sposób wierzenia związane z granicą natury i cywilizacji, a także z opowieściami o samotnych kobietach żyjących w górach oraz o ascetach błąkających się po zalesionych górach. Kult gór, szeroko w Japonii rozpowszechniony i mocno zakorzeniony, również swoje źródła ma w podwójnym charakterze gór – zarówno jako emanacji bóstwa (czy też jego locum) jak i wrót do świata zmarłych.

Walka z istotami nadprzyrodzonymi może przybrać rozmaitą postać, od użycia oręża po obrzucenie nadnaturalnych istot ziarenkami ryżu czy też, jak w późniejszych epokach, fasoli. Ryż używany do walki z istotami demonicznymi może być traktowany zarówno jako broń oraz forma zaklęcia, ale jednocześnie użycie tego sytuuje się na granicy znaczeniowej amuletu. Nie jest on amuletem *per se*, posiada bowiem działanie odstraszające tylko i wyłącznie w momencie użycia (jego egzorcyzmująca funkcja nie jest zatem jego stałą cechą), co jest charakterystyczne dla amuletów, posiadających antydemoniczny charakter bez względu na to, czy są używane w sposób czynny, czy bierny [380]. Opowiadanie nr 30 z *Konjaku monogatari* tak opisuje okoliczności użycia specjalnego ryżu *uchimaki:*

> Była już ciemna noc, kiedy [mamka] rozejrzała się dookoła, gdzie wszyscy spali, gdy nagle drzwi do *nurigome* uchyliły się nieco i wyłoniła się stamtąd niewysoka, mierząca może pięć *sun* [ok. 15 cm] postać w dawnych, ceremonialnych szatach piątej rangi, siedząca na koniu, a za nią dreptało dziesięć innych, po czym cały orszak skierował się w stronę

[379] *Konjaku monogatari*, s. 124.

[380] Czynny sposób użycia, to chociażby wysypanie owego ryżu, wyciągnięcie krucyfiksu, fizyczne użycie amuletu. Z kolei użycie bierne jest to dla przykładu zawieszenie amuletu, narysowanie symbolu, postawienie go w danym miejscu itp. Amulet pełni swoją funkcję bez względu na sposób użycia. Gdyby ryż *uchimaki* był typowym amuletem, żadna istota nie pojawiłaby się w granicy jego działania.

> poduszki. [Mamka] chwyciła całą garść ryżu *uchimaki* i cisnęła nim w wędrującą grupę, która pod wpływem tego zniknęła. O świcie, kiedy ujrzano rozsypany dookoła ryż, na jednym z ziarenek widniała zaschnięta krew[381].

Ryż *uchimaki* używany był tylko i wyłącznie jako broń przeciwko istotom nadnaturalnym. Nieużywany nie posiadał żadnych właściwości protektorskich – uwagę zwraca bowiem fakt, że orszak mimo wszystko się pojawił. Podobnie jak w większości historii, do zjawiska doszło w opuszczonym domu nieopodal stolicy, który dodatkowo znany był z tego, że był nawiedzany przez duchy. Kwestią otwartą pozostaje charakter zjawiska, mogła to być zwyczajna lisia sztuczka lub też pojawienie się *tsukumogami.* Krew na jednym ziarenku ryżu może przemawiać jednak za pierwszą teorią, z uwagi na fakt, że lis jest w końcu zwierzęciem z krwi i kości, nieistotne jak sprawnym w swoich sztuczkach, mógł zostać zatem zraniony i uciec pod osłoną nocy. Oprócz tego jednego opowiadania, wspominana księga *Konjaku monogatari* nie zawiera żadnej innej wzmianki dotyczącej użycia *uchimaki.*

4.2. Zaklęcia, egzorcyzmy, magia buddyjska i taoistyczna

Wiara w amulety, moc obrazów czy słowa nie jest niczym wyjątkowym i specyficznie japońskim. Występuje pod każdą szerokością geograficzną i w każdym społeczeństwie posiadającym pewien system wierzeń religijnych. Np. każdy element stroju szamana syberyjskiego ma swoje znaczenie i swoją moc[382], określone słowa (bądź to dźwięk bądź zapis graficzny) mogą być użyte jako talizman o pozytywnym lub negatywnym efekcie (czyli właśnie amulet), specjalne formuły[383] czy też krucyfiks egzorcyzmują demony w tradycji chrześcijańskiej. We współczesnej Japonii amulety można nabyć w każdej świątyni *shintō*[384], a także w przybytkach buddyjskich. Dawniej rolę amuletów pełniły

[381] *Konjaku monogatari,* s. 126, opowiadanie nr 30.

[382] Pratt C., *An Encyclopedia of Shamanism, Vol 2,* The Rosen Publishing Group, 2007, s. 447.

[383] Jest to tak zwany *Rituale Romanum,* egzorcyzm pierwotnie wydany w 1614 roku, a w zmienionej formie po Drugim Soborze Watykańskim (1962-65) używany przez niektórych egzorcystów od 1999 roku (por. Guiley E.R., *Encyclopedia of Demons & Demonology,* New York, 2009).

[384] Są to przede wszystkim *omamori* – amulety ochronne, przynoszące szczęście podczas rozmaitych wystąpień, egzaminów, podróży, itp. Sytuację komplikuje fakt, że *omamori* może pełnić również funkcję talizmanu. Oprócz tego można dostać *hamaya* – strzałę odpędzającą zło, napisać własne życzenie na drewnianej tabliczce

specjalnie wykaligrafowane znaki chińskie z tradycji taoistycznej, obrazy przedstawiające Buddę bądź bodhisattwów, fragmenty sutr, a także rośliny, sznurki i kolory.

4.2.1. Amulet

Encyclopedia of Demons and Demonology tak opisuje czym jest amulet:

> Przedmiot, o którym istnieje przekonanie, że posiada ochronne działanie. Amulety używane są aby odegnać demony, zło, choroby, nieszczęście, kłopoty, czarownice, wróżki, oraz wszystko szkodliwe zwłaszcza pochodzenia nadnaturalnego. Od najdawniejszych czasów wszzędzie używano amuletów chroniących ludzi, miejsca, oraz zwierzęta przed demonicznym atakiem oraz wpływem. Do najpopularniejszych należą kamienie naturalne oraz kryształy. Metale takie jak żelazo oraz srebro posiadają szcególne ochronne właściwości. Jako amulety traktowane są wszystkie przedmioty nasączone ochronną potęgią *via* modlitwa lub magia oraz zawierające inskrypcje — modlitwy i zaklęcia — noszone przez ludzi lub umieszczane w konkretnym miejscu. Amuletami mogą być też dźwięki jak hałas, dzwony, gongi, nucenia, piosenki, a także dym[385].

Wprawdzie jest to definicja traktująca przede wszystkim o zachodniej demonologii, która zawiera w sobie znacznie szerszy zakres użycia amuletu niż w przypadku amuletów japońskich, warte jednak odnotowania jest uniwersalne potraktowanie metalu oraz dźwięku[386]. Podobna sytuacja występuje w przypadku inskrypcji, w Japonii są to najczęściej zaklęcia buddyjskie będące fragmentami sutr. Powszechnie uważano, że demony nie znoszą dźwięku gongów (podwójne działanie – muzyka oraz metal). Zastanawiające jest jednocześnie zupełne pominięcie roślin, które odgrywają przecież ogromną rolę

---

wotywnej *ema,* którą zawiesza się na terenie świątyni, zakupić *omikuji* czyli los z wróżbą pozytywną (wówczas zabiera się los ze sobą) lub mniej pozytywną (wówczas zostawia się los w świątyni).

[385] Guiley E.R., *Encyclopedia of Demons & Demonology,* New York, 2009, s. 10. Tłumaczenie własne.

[386] Według tradycyjnego podziału pomiędzy amuletem i talizmanem, ten pierwszy pełni funkcję „negatywną", czyli odpędza zło, złe duchy i zapobiega czarom (stąd właśnie czosnek, krucyfiks, podkowa etc.), a z kolei talizman nacechowany jest pozytywnie, wzmacnia bowiem naturę osoby noszącej czy też miejsca, gdzie się znajduje (do talizmanów zatem należą kamienie szlachetne, kryształy, mantry etc.). Za: González-Wippler M., *The Complete Book of Amulets and Talismans,* Llewellyn Publications, 1991, s. 1. Czasami jednak rozróżnienie pomiędzy amuletem a talizmanem jest bardzo niejasne i płynne.

w rozmaitych rytuałach, gdzie pełnią funkcję silnych amuletów ochronnych i odstraszających. Nieobecność roślin można wyjaśnić faktem, że rośliny mogą pełnić jednocześnie rolę negatywną (są przecież trujące gatunki) ale nie jest ono w pełni zadowalające, z uwagi na fakt, że praktycznie każdy amulet może zostać przekształcony w swoją antytezę[387]. Z tego właśnie względu, zanim zostaną omówione tradycyjne amulety ochronne przeciwko demonom, wspomniane zostaną rośliny, które również służyły jako środek zapobiegający wtargnięciu na teren złych mocy, a jeśli te moce już się tam znalazły, to mogły posłużyć do ich usunięcia.

W rozdziale drugim, poświęconym istotom demonologii klasycznej w Japonii mowa była o bóstwach zarazy, *ekijin.* W jednej z przytoczonych historii pojawił się wieniec z miskantusa, który został polecony jako ochrona przed epidemią, jaka zmiotła z powierzchni ziemi całą wioskę, prócz jednej rodziny. Miskantus zyskał więc status rośliny protektorskiej, chroniącej przed niszczącą działalnością bóstwa zarazy. Nie jest jednak jedyną rośliną spełniającą podobną funkcję. Ochronne właściwości roślin występują we wszystkich kulturach i społecznościach, w zależości od rejonu są to jedynie różne gatunki roślin. Można powiedzieć, że właściwie nie ma takiej rośliny, która nie posiadałaby jakiś właściwości magicznych. Są to zarówno drzewa i krzewy (dąb, brzoza, ostrokrzew, brzoskwinia, kalina[388]), jak również zioła i trawy (piołun, werbena, krwawnik, czosnek), a także pewne grzyby i pasożyty, jak jemioła. Niektóre z roślin posiadają jednak działanie podwójne, niebezpieczne, zarówno pozytywne, jak i negatywne, jako przykład może posłużyć krzew czarnego bzu, który w Polsce uważany był za miejsce przebywania diabła (rosnący na terenie „niczyim", dzikim), ale kiedy rósł na prywatnym terenie, pełnił funkcję siedliska ducha ochronnego, w związku z tym nie wolno było takiego krzewu niszczyć ani wykopywać, inaczej groziła za to surowa kara[389].

[387] Wystarczy przypomnieć pentagram, który po odwróceniu staje się swoim własnym zaprzeczeniem i jest używany w obrzędach związanych na przykład z kultem Szatana.

[388] Gatunek *Viburnum alnifolium* jest używany jako bardzo silny środek chroniący przed demonami i diabłem w obrzędach hoodoo, gdzie specjalnie przygotowany korzeń zwany jest „devil's shoestring" (za: Cunningham S., *Cunningham's Encyclopedia of Magical Herbs,* Llewellyn Worldwide, 2012, s. 102).

[389] Paluch A., *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*, Acta Universitatis Wratislaviensis No 752, 1984, s.33.

W Azji Wschodniej jedną z najważniejszych roślin o działaniu przeciwdemonicznym jest bez wątpienia brzoskwinia zarówno jako drzewo jak i owoce. Źródeł tego przekonania należy szukać w Chinach, gdzie owoce brzoskwini uważane były przez taoistów za środek wiodący do nieśmiertelności (stąd obecność brzoskwiniowych gajów w krainie nieśmiertelnych), a amulety wykonane z drewna czy też z pestek posiadały zdolność odpędzania złych duchów i demonów. Z drewna brzoskwiniowca wyrabiano także łuk i strzały odpędzające demony[390], co łączy się jednocześnie z magicznymi i szamanistycznymi właściwościami samej broni, a także elementów użytych do jej wytworzenia (metal, drewno bądź kamień). W opowiadaniu dwudziestym czwartym z księgi *Konjaku monogatari* poświęconej demonom i duchom pojawia się motyw drzewek brzoskwiniowych, które zostały ścięte i położone w poprzek drogi, którą miał nadejść zapowiedziany przez *on'yōji* demon. Historia jest mocno niejasna i podejrzana, a dodatkowo niepokój wywołuje stwierdzenie, że demon pokonał ową magiczną zaporę, choć w zasadzie nie powinien tego uczynić. Obecność *on'yōji* skłania do przypuszczenia, że nie był to w ogóle żaden demon, a raczej *shikigami* wywołane przez maga w bliżej niesprecyzowanym celu. Poniższy fragment tak opisuje całe zajście:

> [Mężczyzna] przyczaił się w cieniu, założył duży grot na promień strzały, wycelował i naciągnął mocno łuk, po czym strzelił w sam środek ciała demona. Gdy tylko dosięgnął go strzał, demon przez moment sprawiał wrażenie jakby zamierzał uciec, ale po chwili zniknął wszystkim sprzed oczu. Strzała natomiast odbiła się jakby i wróciła. (...)
>
> Można pomyśleć, że wszystko było ukartowane przez *on'yōji*, począwszy od okoliczności, w jakich demon się pojawił, po dziwne odbicie strzały, ale mimo to nikt tego nie podejrzewał[391].

Ostatnie zdanie sprawia wrażenie komentarza autora, który wydaje się nie dowierzać przepowiedni i środkom ochronnym *on'yōji*. Wyraża tym samym własną wątpliwość, co do prawdziwości demona. Nie podaje jednak czym to, co się pojawiło, mogło być, zatem otwiera tym samym drogę do interpretacji, przy czym jak już wspomniałam, naturalnym wyborem może być *shikigami*. Możliwe, że rodzina ta naraziła się czymś temu bądź innemu

[390] Kohn L., *Taoizm. Wprowadzenie*, tłum. Hunia J., WUJ, Kraków 2012, s. 158.

[391] *Konjaku monogatari*, s. 108.

działającemu ówcześnie *on'yōji* i w celu wywarcia zemsty została wysłana istota będąca na usługach maga, o której była mowa w rozdziale drugim. To by tłumaczyło, dlaczego drzewa brzoskwiniowe nie były wystarczającą ochroną, *shikigami* bowiem nie są ani demonami ani też złymi duchami. Jednocześnie też zachowanie samej istoty, która zniknęła po chwili wahania oraz – co ciekawsze – strzała, która „odbiła się i jakby wróciła" w stronę, z której ją posłano, wskazują na zjawisko, które nie powinno być klasyfikowane jako obecność demona. W tekście oryginalnym faktycznie pojawia się zapis *oni*, jednak może równie dobrze oznaczać niewyjaśnione zjawisko, użyte z braku lepszej terminologii przez autora[392].

Brzoskwinie pojawiają się również w kronice *Kojiki* w historii dramatycznej ucieczki i pościgu z krainy ciemności[393]. Demiurg Izanagi ujrzawszy swą małżonkę Izanami w postaci rozkładającego się trupa, rzucił się do ucieczki z krainy ciemności, co oczywiście tylko uraziło Izanami, która wysłała w pościg za mężem piekielne jędze[394]. Izanagi rzucał za siebie rozmaite przedmioty aby opóźnić pościg, takie jak grzebień, a także właśnie owoce brzoskwini, które zerwał z drzewa rosnącego przed wejściem do pieczary prowadzącej do zaświatów (kiedy już szczęśliwie się z niej wydostał). Kronika podaje, że kiedy cisnął trzema brzoskwiniami w jędze a także w owe pioruny[395], jakie wcześniej wiły się w ciele Izanami, a które również wysłała za małżonkiem w pościg, istoty owe rozpierzchły się na wszystkie strony. Co więcej, Izanagi udziela swojego błogosławieństwa owemu drzewu prosząc, by ochraniało całą Japonię tak, jak ochroniło jego samego i nadaje mu nawet boskie imię Okanmitsu no Mikoto[396]. Wydaje się jednak, że w momencie spisywania kronik narodowych, na początku ósmego wieku, brzoskwinie były w Japonii czymś kompletnie nieznanym. Motyw brzoskwini został jednak użyty w celu wplecenia elementów kontynentalnych, taoistycznych w narrację dotyczącą zdarzeń rodzimych, zapewne w celu podniesienia prestiżu tworzonej kroniki. W Japonii zadomowiła się już wówczas śliwa, przyniesiona

[392] Podobne zamieszanie terminologiczne jest zresztą cechą charakterystyczną całej owej księgi, gdzie w narracji przewija się znak określający demona, choć czasami ani nie ma jego opisu (nie wiadomo więc dlaczego miałby to być akurat demon), ani też w ogóle ta istota nie jest demonem.

[393] Historia za: *Kojiki monogatari* (古事記物語), ed. oraz tłum. Suzuki M., Aozora bunko, 2006.

[394] *Yomotsu no shikome* (黄泉醜女).

[395] *Yakusa no ikazuchi no kami* (八雷神).

[396]大神実命.

z Półwyspu Koreańskiego, ale brzoskwinie należały w tym czasie jeszcze do artefaktów wierzeń i mitologii Chin. Dopiero z czasem przekonanie o ochronnej i magicznej sile tego drzewa zdobyło popularność[397].

Brzoskwinia pojawia się raz jeszcze, tym razem w jednej z najpopularniejszych legend japońskich o chłopcu z brzoskwini – Momotarō[398]. Wyskoczył on z owocu unoszącego się na falach rzeki. Został znaleziony przez parę staruszków, którzy nie posiadali własnych dzieci, zatem zdecydowali się go wychować. Chłopiec odznaczał się niewiarygodną (wręcz chciałoby się powiedzieć nieludzką) siłą i bardzo szybko dojrzała w nim myśl o wyruszeniu w świat, gdzie czekały na niego rozmaite przygody. Wraz z przyjaciółmi, małpką, psem i bażantem, udał się na wyspę demonów, Onigashima, gdzie w przemyślny sposób odniósł nad nimi zwycięstwo. Historia o Momotarō jest późniejsza niż okres Heian i nosi już wyraźny ślad umysłowości epok następnych w zakresie pojmowania zjawisk nadnaturalnych. Sama postać chłopca może być traktowana jako antropomorfizacja owocu i jego antydemonicznego charakteru, co jeszcze bardziej podkreślone jest przez walkę z demonami na wyspie przez nich zamieszkiwanej. Jednocześnie, prócz tak oczywistego znaczenia całej historii, pojawia się element późniejszy, mianowicie pokonanie demonów podstępem, chytrością i dzięki temu, że istoty te zredukowane zostały do gwałtownych, ciężkomyślących osiłków[399]. W wyobrażeniach z okresu Edo (i epok późniejszych), człowiek z reguły wygrywał w starciu z nadnaturalnym

---

[397] Za: Baba A., *Oni no kenkyū*, *鬼の研究*, http://www.onikyu.com/ronbun/index2.htm, dostęp 2010-05-05. W okresie Heian znany już był stroik z kwiatów brzoskwini, wiśni oraz śliwy zwany *uzue*, ofiarowywany cesarzowi jako amulet odpędzający demony (za: Sei S., *Zapiski spod wezgłowia,* tłum. Heuchert A., Dialog, Warszawa, 2013).

[398] Mitford A.B., *Tales of Old Japan. Folklore, Fairy Tales, Ghost Stories and Legends of the Samurai,* Dover Publications, INC, Nowy Jork, 2005, s. 152.

[399] Dlatego też Momotarō stał się tak wdzięcznym obiektem japońskiej propagandy wojskowej lat czterdziestych XX wieku. Ucieleśniał ideał niewinności, oraz odwagę i dzielność, a zwierzęta, jakie mu towarzyszyły przedstawiały skolonizowane kraje, które są „najlepszymi przyjaciółmi Momotarō". Kto – według tej militarystycznej egzegezy – zamieszkiwał ową Wyspę Demonów i kim one same były chyba nie trzeba wyjaśniać (por. filmy animowane z lat Drugiej Wojny Światowej*: Momotarō no Umiwashi* (桃太郎の海鷲), 1943, reż. Seo M., oraz *Momotarō: Umi no Shinpei* (桃太郎 海の神兵), 1945, reż. Seo M. Dane na temat filmów: http://www.imdb.com).

przeciwnikiem, w większości przypadków w dość okrutny i haniebny sposób – najzwyczajniej w świecie po prostu oszukując i kłamiąc. Wspominał o tym Shutendōji, kiedy drużyna Minamoto Raikō podstępem się wkradła do jego siedziby i pokonała zastęp owego króla demonów[400].

Inną z roślin o działaniu przeciwdemonicznym jest malwa, traktowana również jako roślina chroniąca przed uderzeniami piorunów. Pnatomiast pioruny, jak już było o tym wcześniej nadmienione, zostały powiązane zarówno z działalnością demoniczną, jak i aktywnością mściwych duchów *goryō* powracających na świat, aby szukać zemsty za wyrządzone im krzywdy[401]. Również jako *raijin* znane były istoty zamieszkujące ciało rozkładającej się Izanami w krainie ciemności, co bardzo często tłumaczy się na „pioruny". Jak już wcześniej wykazałam, były to prawdopodobnie zmitologizowane węże, znajdowane w grobach przy ciałach zmarłych.

Kojiki podaje nazwę innej rośliny o działaniu odstraszającym demony, aczkolwiek dużo słabszym niż brzoskwinie[402]. Izanagi, uciekając z *Yomi no kuni*, zrywa z głowy wieniec z liści drzewa *katsura*[403] i ciska za siebie, a ten zmienia się w winogrona. Użycie tego akurat drzewa w narracji wskazuje na ogrom zapożyczeń chińskich w najwcześniejszych historiach mitotwórczych Japonii. Grujecznik jest drzewem, które pojawia się w legendzie *Katsura otoko*[404], o pewnym młodym człowieku[405], który zapragnął uczyć się u ascety, ale że prócz chęci nie wykazywał się specjalnie żadnym zapałem do nauki, został przez swojego mistrza zesłany na Księżyc. Mistrz powiedział, że może powrócić jeśli tylko zetnie rosnące na Księżycu ogromne drzewa *katsura*. Mężczyzna udał się tam, gdzie mu mistrz kazał, ale choć rąbał ile sił przez całe dnie, drzew wcale nie ubywało. Legenda mówi, że do dziś widać cień człowieka, który walczy z potężnym pniem, zwłaszcza podczas pełni, w trakcie jesiennego zwyczaju oglądania księżyca, jaki przywędrował do Japonii

[400] Por. Reider N.T., *Shuten Dōji,* [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 64, 2/2005.

[401] Lee S.H., *Yan Hui, Zhong Kui, Demons and the New Year,* [w:] Atribus Asiae, Vol. 53, No. 1/2, 1993, s. 213.

[402] Za: *Kojiki monogatari* (古事記物語), ed. Suzuki M., Aozora bunko, 2006.

[403] Polska nazwa: „grujecznik", drzewo należące do rodziny grujecznikowatych (*Cercidiphyllaceae*), występujące w Azji Wschodniej. Liście, o sercowatym kształcie były wykorzystywane rownież jako wzorzec sekoracji. Niektóre wersje podają jako nazwę drzewo cynamonowe.

[404] Za: http://wanli-san.com/yuanyuan2/2009/200911-148%20.html dostęp 2013-10-07.

[405] Jego imię brzmiało 呉剛 jap. Gogō, chiń. Wú Gāng.

właśnie z Chin. Owe drzewa porastały powierzchnię księżyca i ich gwałtownemu wzrostowi i kwitnieniu zawdzięczano zmieniające się fazy, aż do zupełnego zniknięcia tarczy. Kiedy drzewa traciły liście – powierzchnia znów stawała się widoczna. Ta sama zresztą legenda wyjaśnia, skąd się wziął słynny królik na księżycu – był on bowiem środkowym synem bohatera legendy, a zmienił się w zwierzątko po przybyciu na Srebrny Glob. Nadmienić można, że najstarszy syn zmienił się żabę, a najmłodszy – w muzykanta. Motyw tego drzewa pojawia się także w *Man'yōshū*, by później niemal zniknąć z tradycji literackiej i legend japońskich. Dopiero epoka Edo sięgnęła po postać *katsura otoko* i zaliczyła go w poczet *yōkai*[406]. Sama legenda i księżycowy festiwal jesienią cieszą się w dalszym ciągu niesłabnącą popularnością w Chinach i na Tajwanie[407].

Niektóre z roślin, choć nie pełnią funkcji amuletów w dosłownym znaczeniu, posiadają jednak funkcje magiczne oraz rytualne. Takim przykładem może być drzewo *sakaki*[408]. Wspomina o nim kronika *Kojiki*[409] w historii ukrycia się bogini Amaterasu w jaskini[410]. Na świecie zapanowały wówczas ciemności, pozostali bogowie naradziwszy się, podjęli kroki mające na celu wywabienie bogini i tym samym przywrócenie światu słońca. Na rosnącym przy wejściu drzewie *sakaki* zawieszono paski białego materiału, klejnoty *magatama* oraz brązowe lustro. Do dzisiaj drzewo to pełni ważną rolę w rytuałach shintōistycznych, jest reprezentowane w przybytku Ise przez *shin no mihashira,* centralną kolumnę budynku (która na dodatek jest całkowicie ukryta, zarówno podczas budowy nowego przybytku czy też przenoszenia), dodatkowo występuje jako drzewo graniczne, otaczające teren świątyń *shintō*.

---

[406] Za: http://suwa3.web.fc2.com/enkan/zatu/03.html dostęp 2013-10-07.

[407] Za: Taiwan Encyclopedia: http://taiwanpedia.culture.tw/en/content?ID=2025&Keyword=wu+kang, dostęp: 2013-10-23.

[408] *Sakaki* (*Cleyera japonica*) – drzewo dochodzące do 10 metrów wysokości, występujące naturalnie na terenie Japonii, Korei i Chin. Gałązki *sakaki* wraz z przybraniem, zwane *tamagushi* są używane jako ofiara dla bogów w tradycji *shintō*. Za: *Mildred E. Mathias Botanical Garden Newsletter*, Vol. 5(2), 2002.

[409] Za: *Kojiki monogatari* (古事記物語), ed. Suzuki M., Aozora bunko, 2006.

[410] Problem leży w sposobie zapisu owego drzewa, jako że znak, pod którym jest zapisywany dzisiaj, czyli 榊 jest konstruktem późniejszym i nie występuje ani w *Kojiki* ani *Nihongi*, używany jest dopiero od schyłkowego okresu Heian. Warto nadmienić, że jest to znak tzw. *kokuji*, czyli ideogram używany tylko w Japonii a nieobecny w Chinach, pochodzi ze złożenia dwóch znaków: 木 „drzewo" oraz 神 „bóstwo".

Shimenawa,[411] czyli sznur skręcony ze słomy ryżowej[412] jest jednym z bardziej charakterystycznych elementów shintõistycznych, można go zobaczyć, jak opasuje skały, drzewa, niewielką przetrzeń, wiszą również w przybytkach świątynnych, stylizowane występują jako element stroju zawodnika *sumõ*[413], stanowią element stroika noworocznego (*shimekazari, wakazari, shimenawakazari)*. Według Jeana Herberta, etymologia samego słowa może pochodzić od znaczenia *shime* jako „zakazany", „tabu" w związku z tym *shimenawa* oznaczałoby sznur, który ochrania dany teren przed wpływami złych mocy[414].



Shimenawa opasująca skałę w Shimogamo jinja.

[411] Nazwa pochodzi prawdopodobnie od oznaczenia własności (標) ze względu na fakt, że oddzielenie liną służyło jako najprostszy sposób oznakowania. Najczęściej samo słowo zapisuje się z użyciem znaków 一五三, 七五三, 締縄, 標縄, 注連縄 przy czym dwa pierwsze są zapisane cyframi, które oznaczają, ile pasm użyto do splotu. W *Kojiki* pojawia się też zapis 尻久米縄 (*shiri kume nawa*) na oznaczenie sznura splecionego z łodyg posiadających jeszcze korzenie.

[412] W okresie Heian uważano, że płaszcz wykonany ze słomy pozwalał demonowi pozostać niewidzialnym, za: Sei S., *Zapiski spod wezgłowia,* tłum. Heuchert A., Dialog, Warszawa, 2013.

[413] Nie każdego zawodnika, ale tylko i wyłącznie mistrza, czyli *yokozuny.* Jest elementem stroju noszonego podczas ceremonii *dohyō-iri,* zwanej „wejściem na ring". Sama nazwa *yokozuna* oznacza po prostu „poziomy sznur" (横綱) i nawiązuje właśnie do białej, skręconej i opasującej biodra liny *shimenawa.*

[414] Herbert J., *Shinto: At the Fountainhead of Japan,* Routlege, 2011, s. 92.

Sznur pełni zatem funkcję protektorską, ochrania bowiem teren, na którym się znajduje przed wtargnięciem wrogich sił, ale jednocześnie też oznacza teren poświęcony, czysty rytualnie. *Shimenawa* była zawieszana z reguły na terenie uprzednio oczyszczonym rytualnie, dlatego też, kiedy miejsce ulegnie zbrukaniu, powiązany z nim sznur również i powinien zostać usunięty i zastąpiony przez nowy, a teren oczyszczony.

Mówiąc o roślinach związanych z istotami oraz siłami ponadnaturalnymi, nie można zapomnieć o florze kojarzonej z zaświatami, choć nie należy ona ani do grupy amuletów, ani talizmanów. W tradycji helleńskiej, łąki krainy umarłych porastały asfodele, o czym pisze Homer, mówiąc, że „duch Achilla, ajackiego księcia, / Na asfodelu mroczną łąkę się oddalił”[415]. Starożytni Rzymianie sadzili na grobach róże, w wielu krajach zachodnich wieńce z maków upamiętniają poległych w I Wojnie Światowej żołnierzy[416], cyprys utożsamiany jest ze śmiercią i smutkiem[417], w Polsce typowym kwiatem nagrobnym jest chryzantema, w Azji natomiast taką rośliną jest likorys[418]. W Japonii kwiat ten, zwany *higanbana*[419] (*Lycoris radiate*) powiązany jest z legendami dotyczącymi zaświatów, z uwagi na porę jego kwitnienia, która przypada na równonoc jesienną (*higan*), co przełożono na miejsce jego występowania, zatem rośnie również w chińskiej krainie piekielnej Dìyù[420] czy też zaświatach Huángquán[421]. Legenda również tłumaczy dlaczego roślina nie ma kwiatów i liści w tym samym czasie Jest to wynikiem ukarania zakochanej w sobie pary

[415] Homer, *Odyseja*, tłum. Lucjan Siemieński, Tower Press, Gdańsk 2000, s. 128.

[416] Zwyczaj zapoczątkowany został w 1920 roku i do dzisiaj kontynuowany jest w kilku krajach, jak Wielka Brytania, Kanada, dla upamiętnienia wszystkich żołnierzy poległych w konfliktach zbrojnych od 1914 roku. Obecnie bardzo często są to papierowe bądź materiałowe wieńce z maków. Dane pochodzą ze strony poświęconej weteranom wojskowym: http://www.legion-aux.org, dostęp 2013-10-10.

[417] Ma to prawdopodobnie swoje źródło w sposobie ochrony nasion, cyprys jest w stanie zamknąć nasiona wewnątrz szyszek w przypadku pożaru, a łuski otwierają się wówczas, kiedy rodzicielskie drzewo umiera.

[418] Należy do rodziny *Amaryllidaceae* (Amarylkowate), występuke w rejonach od Pakistanu po Japonię. Za: http://mwalnik.wodip.opole.pl/botanika/amaryllidaceae.html#Lycoris, dostęp: 2013-11-24.

[419] 彼岸花. Jest to najpopularniejsza nazwa tego kwiatu, jedna tylko strona szkoły Kumamoto Kokufu wylicza aż 1023 nazwy pod jakimi ten kwiat jest znany w Japonii, Chinach i Korei. Za: http://www.kumamotokokufu-h.ed.jp/kumamoto/sizen/higan_name.html, dostęp: 2013-11-24.

[420] 地獄.

[421] 黄泉.

odpowiadającej za opiekę nad tymi częściami rośliny. Para ta nigdy nie będzie mogła się spotkać, pozostając rozdzielona na wieki. I dlatego też ani liście ani kwiaty nie pojawiają się w tym samym czasie, co przyczyniło się też do skojarzenia kwiatu ze zmarłymi, z którymi żyjący też nie są w stanie się już spotkać. Powiązanie tej rośliny z zaświatami jest w Japonii bardzo silne i głębokie, o czym świadczą alternatywne, regionalne nazwy dla likorysu w Japonii: *shihitobana*[422] (kwiat umarłych), *jigokubana*[423] (kwiat piekieł), *yūreibana*[424] (kwiat duchów), *sutegobana*[425] (kwiat porzuconych dzieci)[426], a jedną z nazw chińskich jest nawet *kuísuàn*[427] czyli dosłownie diabelski czosnek[428], choć likorys *de facto* czosnkiem nie jest.

Czerwona fasola *azuki* zawiera w sobie zarówno kolor czerwony, jak i naturę rośliny, można więc powiedzieć, że jest idealnym amuletem ochronnym i rzeczywiście, potrawy ze słodkiej pasty fasolowej pojawiają się zawsze przy okazji ceremonii czasów granicznych jak Nowy Rok czy też obie równonoce. Od dawna czerwona fasolka była traktowana jako *mayoke*[429], czyli amulet przeciwko złym duchom i klątwom, a specjalne potrawy posiadające czerwoną czy różową barwę, noszące nazwę *sekihan*, są podawane podczas rytualnie czystych dni i okoliczności w roku[430]. Z użyciem pasty z czerwonej fasoli wytwarza się *ohagi* oraz *botamochi*, rodzaj słodkich ciasteczek podawanych z okazji obu równonocy, odpowiednio jesiennej oraz wiosennej[431]. Według wyjaśnienia Nagaty Hisashi, które przytacza mnich Yoshimura Shōyō, podczas wiosennej równonocy zanoszono prośby do

---

[422] 死人花.

[423] 地獄花.

[424] 幽霊花.

[425] 捨子花.

[426] Może tu chodzić o zwyczaj porzucania niechcianych dzieci, których rodzina nie byłaby w stanie wyżywić, eufemistyczne określenie dzieciobójstwa.

[427] 鬼蒜.

[428] Wszystkie nazwy pochodzą ze strony wspomnianej wcześniej szkoły: http://www.kumamotokokufu-h.ed.jp, dostęp 2013-11-24.

[429] 魔除け.

[430] Określa się je jako *hare no hi,* czyli „dni sacrum", pierwsze określenie często występuje w złożeniu *hare to ke* – „sacrum i profanum".

[431] Za: Yoshimura S., *Ohigan no ohagi* [お彼岸のお萩], biuletyn specjalny świątyni Higandera, nr 9, 2011.

bóstwa słońca o urodzaj, a jesienią dziękowano mu za zbiory. Ciastka służyły jako „pośrednicy" kontaktów między ludźmi a bogami, a ich okrągły kształt nawiązywał do tarczy słonecznej[432]. Z uwagi na to, że słońce identyfikowano z kolorem czerwonym, symbolika koloru, kształtu i przeznaczenia w tym momencie staje się łatwa do odczytania. Ziarna *azuki* mają dokładnie ten sam kolor, co zachodzące słońce, którego barwa spowodowana jest możliwie najniższą pozycją widoczną nad linią horyzontu. W połączeniu z intensywnością blasku podczas obu dni, motyw magicznych właściwości koloru pojawia się również w ceremoniach Czystej Ziemi, kiedy to wierni w świątyniach spoglądają na czerwoną tarczę wskazującą położenie raju Amidy[433].

Prócz roślin, jako amulety używane były także kolory, zwłaszcza czerwień, a zatem czerwone ubrania, elementy stroju, wystrój mieszkania, przedmioty – wszystko mogło pełnić rolę odstraszającą złe duchy i demony. Najbardziej interesująca jest jednak powszechność wierzeń w ochronną działalność koloru czerwonego, Japonia nie jest bowiem jedynym krajem, w którym mamy do czynienia z podobnym przeświadczeniem[434]. Dwa najbardziej popularne kolory używane w dekoracjach *omamori* to właśnie czerwony oraz złoty. Czerwień pojawia się w przypadku węzłów *mizuhiki* przy kopertach z pieniędzmi, choć nie przy każdej okoliczności[435]. W rozdziale nastepnym, przy okazji omawiania zmiany rozumienia przyczyn chorób zakaźnych będzie mowa o bóstwie ospy, którego powiązanie z kolorem czerwonym było głęboko zakorzenione w umysłowości Japończyków jeszcze pod

[432] *Ibidem*, s. 11.

[433] Ma to nawet swoją nazwę jako *nissōkan* (日想観). Odbywa się podczas obu równonocy, wiosennej i zimowej w każdej świątyni należącej do odłamu Czystej Ziemi. Dane za: strona świątyni Ginzanji: http://www.mt-silver.org, dostęp: 2013-10-10.

[434] W Korei kolor czerwony ma wyraźne znaczenie antydemoniczne, w Chinach podobnie. Czerwone wstążki wplatane we włosy młodych dziewcząt w Europie służyły „na szczęście", koralik z korala morskiego chronił przed *jettatura,* czyli „złym okiem", barwienie ciała i przedmiotów ochrą było wykorzystywane jako sposób „na szczęście", przy rytuałach. W tradycji kabalistycznej pojawia się czerwona nitka Racheli chroniąca przed urokiem, zwłaszcza „złego spojrzenia" (za: The Kaballah Centre: http://pl.kabbalah.com/content/czerwona-nitka, dostęp 2013-10-10). Więcej o „złym oku": Potts J.W., *The Evil Eye*, [w:] *The Journal of American Folklore*, Vol. 3, No. 8, 1890.

[435] Złote i srebrne sznurki (tak naprawdę dość sztywne wąskie paski japońskiego papieru specjalnie przygotowane do *mizuhiki*) tworzą węzeł używany do kopert ślubnych, biały i czarny – do pogrzebowych, kombinacje złotych, białych lub czerwonych – do innych szczęśliwych okazji.

koniec dziewiętnastego stulecia. Chorego zatem ubierano na czerwono, starano się, aby wszystkie elementy w jego otoczeniu również były w tym kolorze.

Przy okazji omawiania sznurów oraz kolorów pojawia się sztuka wiązania węzłów, wspólna krajom Azji Wschodniej, gdzie zarówno rodzaj węzła, jak i kolor nici odgrywa pewne znaczenie[436]. Sama tradycja *mizuhiki* i wiązania ich na szczęście czy też w celu ochrony bądź zaznaczenia tabu wpisuje się doskonale w powszechne na świecie podejście do samego węzła[437]. Jak podaje Frazer: „Fińscy czarownicy sprzedali wiatr żeglarzom, którzy utknęli w porcie z powodu braku wiatru. Wiatr zawiązany był na trzy węzły. Po rozwiązaniu pierwszego zaczynał wiać łagodny wietrzyk, po drugim rozpętywal się sztorm, po trzecim – huragan (...)"[438]. W tym przypadku mamy do czynienia z mocą panowania nad żywiołami za pomocą przedmiotu obdarzonego magiczną siłą, jak węzeł[439]. Węzły mają jednak dużo szersze zastosowanie, *Koran* przytacza historię o możliwości rzucenia uroku przez „tych, którzy dmuchają na węzły"[440], w Rosji węzły na czerwonej nitce zapobiegały chorobom,

[436] Najbardziej są znane chińskie węzły w kolorze czerwonym, bardzo często występujące z monetą szczęścia, symbolami *bāguà*, ideogramami wyrażającymi szczęście oraz pomyślnymi symbolami ze świata roślin i zwierząt. Mogą to być najprostsze tzw. „węzły szczęścia", lub czterorzędowy *panchang* (盤長結). W Japonii bardziej rozwinęły się sploty warkoczowe – *kumihimo* oraz proste węzły (za: Iga Kumihimo (伊賀くみひも): http://www.kumihimo.or.jp/, dostęp: 2013-10-10).

[437] Najbardziej znanym w historii jest oczywiście węzeł gordyjski, który był elementem dyszla wozu, na którym do miasta wjechał pierwszy król Frygii – Gordios. Legenda przypisuje Aleksandrowi Wielkiemu przecięcie węzła swoim mieczem, choć równie prawdopodobne jest, że władca po prostu rozplątał go w sposób bardziej tradycyjny. Jak wyjaśnia to Graves: „Tajemnica węzła gordyjskiego była, jak się zdaje, natury religijnej – prawdopodobnie chodziło o niewymawiane imię Dionizosa - był to węzeł-monogram zawiązany na bykowcu. Miasto Gordion stanowiło klucz do Azji (Mniejszej), ponieważ jego cytadela panowała nad jedynym nadającym się do użytku szlakiem z Troi do Antiochii. Miejscowi kapłani mogli zdradzić tajemnicę jedynie królowi Frygii, (...). Brutalne przecięcie węzła przez Aleksandra, kiedy koncentrował w Gordion swą armię, przygotowując się do inwazji na Azję, położyło kres dawnemu systemowi, stawiając siłę miecza nad tajemnicę religijną." (Graves R., *Mity greckie,* tłum. Krzeczkowski H., z serii: Meandry Kultury, Vis-à-vis, Kraków, 2012, s. 252-253).

[438] Frazer J.G., op.cit., s. 76-77.

[439] Do dzisiaj węzły kojarzą się z morzem i okrętami, prędkość mierzy się właśnie w węzłach, w ornamentyce marynarki wojennej różnych krajów występują liny, węzły itp. W przypadku profesji związanych z żeglugą zastosowanie utylitarne występuje równolegle z magicznym.

[440] *Koran* 113:4, za: http://www.poznajkoran.pl/koran/113/, dostęp 2013-11-11.

zawiązywanie supełków mogło pomóc „związać" wybranka serca [441], a w tradycji europejskiej popularne jest przekonanie, że zasupłanie chusteczki pomoże w zapamiętaniu danej sprawy. O tym, że ostatni fakt jest wciąż pamiętany, może świadczyć książka, która ukazała się w Polsce kilka lat temu pod tytułem *Siedem supełków: Bajki, które pomagają wychowywać* autorstwa Roberta Myśliwskiego[442].

W Azji Wschodniej „węzły są używane w Indiach i Tybecie jako talizmany dla zapewnienia długiego życia i odwrócenia Złego Oka (…). Węzeł uznaje się za posiadający moc związania tego co dobre i cenne oraz za pomoc w tworzeniu przeszkód i trudności wszystkiemu co złe.[443]" Wprawdzie cytat pochodzi z książki wydanej w 1922 roku i właściwie większość informacji dotyczących Japonii (czy też Azji w ogóle) w tej pozycji straciła na ważności, mimo to dobrze wpisuje się w omawianą powszechność nadawania węzłom znaczenia symbolicznego w różnych rejonach świata. Japońskie style wiązania nie są specjalnie skomplikowane, czy to będą *mizuhiki* czy też *hanamusubi*, ale oprócz węzłów pełniących funkcję wyłącznie estetyczną są również takie, których używa się jedynie na specjalne okazje. Na kopertach można spotkać trzy rodzaje węzłów: *hanamusubi, musubikiri, awajimusubi*[444]. Pierwszy jest węzłem, który można łatwo rozwiązać i używany jest przy wydarzeniach „powtarzalnych", które mogą lub powinny, wydarzyć się po raz kolejny, jak np. przyjęcie do szkoły, narodziny dziecka. Kolejny węzeł jest nierozwiązywalny i używany przy okazji ślubu i pogrzebu. Ostatni z kolei może być użyty do każdego rodzaju wydarzeń (smutnych i wesołych) i podkreśla relacje między ludźmi[445]. Jest to zatem „zawiązywanie" szczęścia, aby je zatrzymać, bądź też zawiązywanie nieszczęścia, aby nie mogło działać. Węzeł w tym momencie pełni rolę zarówno amuletu, jak i zapory blokującej wydarzenie tabu,

[441] Frazer J.G., op.cit., s. 187.

[442] Zgodnie z opisem książki za http://bookolada.pl/: "Kiedyś, gdy mama chciała, aby dziecko pamiętało o czymś ważnym wiązała mu na chusteczce supełek. Siedem historii - po jednej na każdy dzień tygodnia jest takim właśnie supełkiem. Każda z nich porusza temat wart zapamiętania zarówno przez dziecko, jak i przez rodziców. "

[443] Pavitt W.T & K., *The Book of Talismans, Amulets and Zodiacal Gems,* William Rider & Son, 1922, s. 36, tłumaczenie własne.

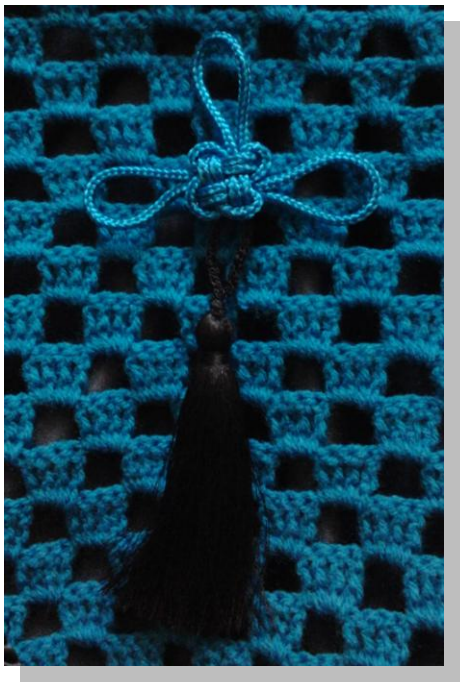
[444] 花結び, 結び切り , あわじ結び.

[445] Węzły tego typu są dużo późniejsze, aczkolwiek nie można wykluczyć stosowania węzłów, których tradycja przyszła z Chin, również w celach magicznych w epokach wcześniejszych.

stąd węzeł używany przy kopertach pogrzebowych należy do kategorii nierozwiązywalnych, aby nawet przypadkowo nie rozsupłał się i nie przyniósł nieszczęścia (czyli kolejnej śmierci w rodzinie). W okresie Heian węzły były używane przede wszystkim jako elementy dekoracyjne, choć można przypuszczać, że węzły magiczne były również używane w celach ochronnych przed istotami nadnaturalnymi. Jako przykład mogą posłużyć *uzuchi*, drewniane klocki z zawieszonymi przy nich kolorowymi frędzlami. Były ozdobą noworoczną, która miała odstraszać demony[446].



Awajimusubi w kolorze srebrnym i złotym



Najpopularniejszy azjatycki „węzeł szczęścia"

Innym elementem użytecznym w ochronie przeciwko złośliwym istotom były przedmioty metalowe. I znowu – nie jest to tylko motyw japoński, motyw ochronnej i wotywnej funkcji metalu jest stary niemal jak sama technika wytapiania[447]. Pierwszymi przedmiotami o wyraźnej funkcji rytualnej w Japonii były lustra i miecze z brązu oraz dzwony *dōtaku*[448]. Z uwagi na fakt, że artefakty metalowe były pierwotnie na teren państwa Yamato importowane, ich wartość była tak duża, że używała ich elita rządząca oraz w większości przypadków służyły do celów rytualnych. Lustra z brązu, znajdowane

[446] Sei S., *Zapiski spod wezgłowia,* tłum. Heuchert A., Dialog, Warszawa, 2013, s. 338.

[447] Por. Mohen J.P., Eluère C., *The Bronze Age in Europe*, Gallimard, Nowy Jork, 1999, s. 92-97.

[448] Kiddler J.E., *Himiko and Japan's Elusive Chiefdom of Yamatai*, University of Hawai'i Press, 2007, s. 81-85.

w niektórych grobowcach, świadczą więc o statusie pochowanej osoby. Dokładnie o znaczeniu lustra mówi mit z *Kojiki* o ukryciu się bogini Amaterasu w jaskini *Ama no iwato*[449]. Kiedy urażona bogini zamknęła się w pieczarze, na świecie zapanował mrok, bogowie zebrali się zatem, aby radzić nad sposobem wywabienia Amaterasu. Na rosnącym przy jaskini drzewie *sakaki* zawieszono lustro z brązu, klejnoty oraz skrawki białego materiału (co w obecnych czasach reprezentowane jest przez paski papieru – *shide*). Wywabiona hałasem, śmiechem i pianiem koguta bogini wyjrzała z jaskini i jej wzrok padł na lustro[450], które do dzisiaj uważane jest za jedno z trzech *shintai*[451], dosłownie „boskie ciało" czyli przedmiot lub miejsce przebywania bóstwa[452]. Bardzo ważne jest wyraźne podkreślenie faktu, że bogini ujrzała swoje odbicie w lustrze. Przeświadczenie, że gładkie powierzchnie, odbijając obraz patrzącego zatrzymują jednocześnie odrobinę jego duszy, jest spotykane w wielu miejscach na świecie[453]. W tym samym momencie lustro stało się niejako częścią samej bogini, jej tymczasowym przybytkiem. W Chinach lustra z brązu z trygramami lub innymi taoistycznymi symbolami miały zdolność odpędzania złych duchów[454]. Do dzisiaj zresztą można bez problemu dostać amulety ochronne ze stylizowanymi ośmiobocznymi lustrami, połączone, co wydaje się najbardziej oczywiste, z węzłami i frędzlami w kolorze intensywnej czerwieni. Bardzo często zamiast takiego stylizowanego lustra, można zobaczyć brązową lub miedzianą „monetę szczęścia", również pokrytą symbolami ochronnymi.

---

[449] Za: *Kojiki monogatari*「古事記物語」, ed. Suzuki M., Aozora bunko, 2006.

[450] *Yata no kagami* (八咫鏡).

[451] 神体. Lustro faktycznie jest *goshintai*, czyli należy do Regaliów Cesarskich (oprócz miecza *Kusanagi no Tsurugi* 草薙劍, oraz klejnotów *Yasakani no Magatama* 八尺瓊曲玉).

[452] *Shintai* może być to przedmiot, miejsce, lub nawet człowiek jeśli jest rytualnie połączony z bóstwem. Z kolei potencjalny cel przebywania bóstwa nazywa się *yorishiro* (依代) i może to być drzewo, skała (*iwakura* 磐座), lustro, miecz, klejnoty, czy chociażby noworoczne *kadomatsu.* Zazwyczaj od sfery *profanum* oddziela je lina *shimenawa.* W momencie zstąpienia *kami* do danego miejsca lub przedmiotu, stają się one *shintai* (Bocking B., *A Popular Dictionary of Shinto,* Routledge, 2005, s. 128).

[453] Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku podobizn. Portret czy fotografia posiadają moc „chwytania" drobniutkich fragmentów duszy ludzkiej. Historie z całego świata potwierdzają lęk przed kradzieżą duszy poprzez portret czy fotografię. Por. Frazer J.G., op cit. s. 153.

[454] Za: Australian Museum: http://australianmuseum.net.au, dostęp 2013-10-10 oraz Li S., *Chinese Bronze Ware,* Cambridge University Press, 2011.

Miecze w Japonii pojawiły się już w pierwszych wiekach naszej ery, pierwotnie były to przedmioty brązowe, nieco później żelazne, ale należały w dalszym ciągu do artefaktów magicznych. Jednym z Cesarskich Regaliów jest słynny miecz, według legendy znaleziony w ogonie smoka, którego pokonał bóg Susanoo[455]. Nadnaturalne istoty, które tak uprzykrzały życie arystokratycznym mieszkańcom stolicy, wykazywały się nadzwyczajną ostrożnością w stosunku do ostrzy, o czym świadczy opowiadanie osiemnaste z *Konjaku monogatari:*

> Dawno dawno temu, w rezydencji pewnego człowieka przebywało na służbie dwóch samurajów[456] (...) Znali oni zasady postepowania wojownika, pochodzili z tych samych stron i nosili przy sobie miecze[457], a żeby nie zasnąć podczas pełnienia warty, raczyli sie różnymi historyjkami. A tymczasem przebywał tam również starszy rangą samuraj, pełniący nocną straż w głębi rezydencji, jednak w przeciwieństwie do wspomnianej dwójki, lekce sobie ważył zasady strażnika, a dodatkowo nie miał przy sobie żadnego miecza (...)
>
> (...) deska zadrżała i zsunęła się z dachu, po czym pofrunęła w stronę dwóch samurajów. Myśląc, że ani chybi to sprawka demona, mężczyźni wyciągnęli miecze gotowi je rozciąć, ale deska w pewnym momencie się zatrzymała i zmieniła kierunek – bezszelestnie ruszyła w stronę niewielkiego prześwitu w drzwiach niedaleko.
>
> Ledwie deska zniknęła im z oczu, zorientowali się, że był tam ów samuraj [bez miecza], usłyszeli najpierw zdziwiony okrzyk a później kilkukrotnie powtórzone jęki, po czym wszelkie odgłosy umilkły (...) Jeśli by tak się zastanowić, to deska zaatakowała uśpionego, leniwego samuraja bez miecza, a uniknęła starcia z uzbrojonymi mężczyznami[458].

Autor przestrzega, że mężczyzna nie powinien rozstawać się ze swoją bronią pod żadnym pozorem. Oczywiście, można tłumaczyć tę przestrogę jako podkreślającą tylko i wyłącznie to, jak powinien zachowywać się wojownik (powinien zawsze mieć przy sobie miecz), uważam jednak, że tłem tego twierdzenia jest głęboko zakorzenione przekonanie, pochodzące jeszcze z epok przedhistorycznych, o znaczeniu przedmiotów metalowych jako

---

[455] Por. Suzuki M., *Kojiki monogatari*「古事記物語」, Aozora bunko, 2006, lub Picken S.D.B. *Historical Dictionary of Shinto,* Scarecrow Press, 2010.

[456] Należy pamiętać, że nie byli to tacy samurajowie, jacy funkcjonują w powszechnym wyobrażeniu (czyli z wieku XVII i późniejsi). W epoce Heian samuraj oznaczał po prostu strażnika, osobę pełniącą funkcje zbliżone do dzisiejszej policji czy strażników.

[457] W oryginale jest to *taiken* (太刀), czyli długi miecz.

[458] *Konjaku monogatari,* s. 94.

amuletów[459]. Miecz jest jednocześnie bronią dwupłaszczyznową – posiada ostrze zdolne zabić każdą żywą istotę, ale głownia wykonana jest z metalu, który to materiał jest równie niebezpieczny dla istot nadnaturalnych. Jednocześnie służy jako ochrona przed nieprzyjaciółmi z krwi i kości oraz przed dużo groźniejszymi przeciwnikami spoza świata ludzkiego[460]. W epokach późniejszych panowało nawet przekonanie, że wodne istoty, *kappy,* boją się przedmiotów metalowych i nawet dotyk mógł okazać się dla nich fatalny.

Opowiadanie trzecie z *Konjaku monogatari* o tajemniczej dziecięcej rączce w kolumnie, wspomniane już w rozdziałach wcześniejszych, jako przykład niewyjaśnionego zjawiska, podaje również sposób, jak sobie z nim poradzono. Kiedy zawiodły obrazy buddyjskie przybite nad szczeliną w kolumnie, „pewien człowiek podjął się zaradzenia zjawisku i wcisnął w otwór strzałę typu *soya*[461] i od tego momentu rączka przestała się pojawiać. Kiedy nieco później wyciągnięto strzałę z kolumny, okazało się, że grot został głęboko w drewnie, ale machająca rączka zniknęła.” [462] Jest to wyraźny powrót do przekonania o magicznych właściwościach metalu. Kłopotliwa pozostaje jeszcze jedna kwestia, mianowicie typ strzały, o czym autor poinformował bardzo skrupulatnie[463]. Nie jest to zwykła dbałość o szczegóły, ale być może wskazówka służąca rozwiązaniu całego problemu zjawiska jakie zostało opisane. *Soya* jest strzałą zebraną z pola walki, zatem już raz została użyta. Ten fakt czyni z niej broń w znaczeniu dosłownym, a nie tylko i wyłącznie rytualnym. W tym momencie tok czysto hipotetycznych rozważań rozwidla się – strzała mogła mieć kontakt z krwią lub też mogła zupełnie rozminąć się

[459] Zwłaszcza, że w omawianym okresie wojownicy traktowani byli raczej jak służba, a nie otaczana społeczną estymą grupa.

[460] Do dziś na całym świecie istnieje przekonanie, że wszelkiej maści duchy i demony (w tym i wampiry) boją się przedmiotów żelaznych, stąd też żelazne gwoździe, którymi przebijano czaszki znajdowane niekiedy w grobach, żelazne łańcuchy dla zabezpieczenia przed nieboszczykiem, który mógł wstać z trumny. Niektóre wiktoriańskie groby w Anglii posiadają solidne, metalowe kraty nad nagrobkami stawiane dokładnie w tym samym celu. Więcej: Barber P., *Forensic Pathology and European Vampire,* [w:] Journal of Folklore Research, Vol. 24, No. 1, 1987, Keyworth G.D., *Was the Vampire of the Eighteenth Century a Unique Type of Undead-Corpse?* [w:] Folklore, Vol. 117, 2006.

[461] *Soya* (征矢) – strzała już raz użyta, zebrana z pola walki.

[462] *Konjaku monogatari,* s. 54.

[463] Nie jest to pierwszy przypadek, w innym opowiadaniu z kolei mowa jest o strzale typu *karimata.*

z celem. Nawet jeśli druga możliwość była prawdziwa, w niczym to nie zmniejsza wartości strzały jako broni, została posłana, aby zabić. Włożenie jej w pęknięcie kolumny powtarza tylko to samo wydarzenie, które tym razem przynosi zamierzony efekt, niejako „zabija" zjawisko, które już później nigdy nie miało miejsca. Wracając do pierwszej hipotezy o kontakcie strzały z krwią – w tym miejscu pojawiają się ponownie dwa rozwiązania. Po pierwsze, mogło zadziałać tabu krwi, tworząc z grotu to, co terminologia anglojęzyczna określa idealnie jako *repellent*, czyli rzecz, która budzi wstręt i trzyma na odległość wszystko to, co trzymać powinna[464]. Istota mogła po prostu obawiać się kontaktu z przedmiotem raz skażonym krwią. Po drugie, nasuwa się skojarzenie dotyczące powtarzalności śmierci. Skoro strzała już raz zabiła, oczywiste, że może zabić ponownie (zarówno człowieka jak i demona). Następuje zatem w tym momencie powtarzalność, automatyzacja śmierci – ostrze, które raz zabiło, nie zawiedzie i następnym razem. Żadna z przedstawionych teorii nie wyjaśnia jednak czym owo zjawisko było.

W czasach współczesnych strzała oraz łuk nadal używane są w rytuałach puryfikacyjnych i odpędzających złe duchy czy też, ogólnie mówiąc, współcześnie mocno niezidentyfikowane „nieszczęście". Tak było dla przykładu podczas *ayame no sekku*, „święta irysów", dziś tradycyjnie obchodzonego jako Dzień Dziecka, piątego maja. Święto wypadało piątego miesiąca księżycowego i w trakcie jednej z ceremonii straże pałacowe szarpały za cięciwy, aby odstraszyć demony i złe duchy, jakie tłumnie krążyły w trakcie całego miesiąca dookoła domostw[465]. Podczas festiwalu *Ōhara hadaka matsuri*, kapłan *shintō* nakłada na łuk strzałę i posyła ją w fale morskie[466]. Jest to reminiscencja ofiar składanych zwłaszcza na wybrzeżu bóstwom morskim, aby zyskać ich przychylność w nadchodzącym roku, zapewnić dobry połów i bezpieczne wyprawy. Jednocześnie może być to też ostrzeżenie wysyłane pod

[464] Jak dla przykładu woda czy sól. Obie te rzeczy budzą wstręt i strach w demonach i duchach nie tylko tradycji zachodniej. Por. Gonzáles-Wippler M., *The Complete Book of Amulets and Talismans*, Llewellyn Publications, St. Paul, 1991.

[465] Miller A.L., *Ritsuryō Japan: The State as Liturgical Community*, [w:] History of Religions, Vol. 11, No. 1, 1971 s. 110.

[466] Oprócz tego wylewana jest również *sake* w ramach podziękowań bóstwu za opiekę. Festiwal ten nazywa się *Ōhara hadaka matsuri* (大原はだか祭り) i odbywa się w mieście Isumi w prowincji Chiba w dniach 22-23 września. Za: oficjalną stroną miasta Isumi: http://www.city.isumi.lg.jp/miryoku/bunka/matsuri/post_53.html, dostęp: 2013-12-22.

adresem wszystkich złych sił czekających na ludność nadmorską. W trakcie innego z kolei rytuału, kapłani szarpią za cięciwy łuków, a dźwięk jaki one wydają, odstrasza wszystkie krążące w okolicy demony i złe duchy. Turnieje łucznicze organizowane podczas festiwali są właśnie pozostałością przekonania o nadnaturalnej potędze strzały oraz dźwięku cięciw[467]. Podczas celebracji Nowego Roku w Japonii w świątyniach sprzedawane są strzały zwane *hamaya* [468], oznaczające „strzały odpędzające demony", a jednocześnie zapewniające pomyślność w nadchodzącym roku. W okresie, którego ta praca dotyczy, *hamaya* nie należały do artefaktów walki z istotami ponadnaturalnymi, choć nie można wykluczyć, że inne strzały jako broń przeciw złym duchom były używana już i wówczas. Od okresu Edo *hamaya* pojawia się jako strzała rytualna, która była podarunkiem (wraz z komplementarnym łukiem *hamayumi*) dla każdego męskiego potomka rodziny podczas celebracji jego pierwszego Nowego Roku. Do dziś przetrwał tylko zwyczaj zakupu pojedynczej strzały. Często umieszczano samą strzałę bądź jej symboliczne przedstawienie podczas budowy nowego domu, aby zapobiec wtargnięciu na teren demonów.

Antydemoniczny charakter łuku i strzały ma także swoje głębsze korzenie w historii i mitologii Japonii. W 1153 roku młodziutki cesarz Konoe[469] zaczął niedomagać, co, jak się okazało, było winą istoty demonicznej, zjawiającej się pod postacią ciemnej chmury nad rezydencją cesarską. Jeden z wojowników, Minamoto Yorimasa, wyczekał odpowiedniej chwili i posłał strzałę w sam środek owego obłoku. Okazało się, że zestrzelił *nue*[470], czyli stworzenie będące hybrydą kilku innych zwierząt, mianowicie posiadało ono

[467] Warto zaryzykować tezę, że cel salwy honorowej, funkcjonującej we współczesnych obyczajach militarnych, może być identyczny z wypuszczaniem strzał w powietrze. Jest to działanie odstraszające, celowanie do niewidzialnych złych duchów krążących nad głowami zgromadzonych podczas tak ważnego wydarzenia jakim jest pogrzeb.

[468]破魔矢. Etymologia samego słowa jest niejasna i Encyklopedia Shintō podaje kilka wyjaśnień, począwszy od określenia na zawody łucznicze, tarczę, czy związane z tym praktyki wróżebne. Za: http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=325, dostęp 2013-10-10.

[469] Historia pochodzi z *Heike monogatari,* powieści o rozkwicie i upadku rodu Taira (XII wiek), z rozdziału nr XV zatytułowanego „Nue". *Heike monogatari,* tłum. Sadler A.R., The Asiatic Society of Japan, 1918, s. 205-209.

[470] W najwcześniejszych tekstach owe stworzenie było określane jako *nuye* (鵺) i oznaczało pewien gatunek ptaka, mianowicie drozdonia tajgowego (*Zoothera aurea*) z rodziny drozdów.

głowę małpy, tułów *tanuki*, łapy tygrysa oraz wężowy ogon[471]. Martwego potwora wrzucił w wody Morza Japońskiego. *Konjaku monogatari* ofiarowuje bardzo podobne historie, w których łuk i strzała odgrywają rolę broni przeciwko istotom demonicznym. Opowiadanie czwarte zawiera wspominany już wcześniej opis zestrzelenia tajemniczego ubrania na terenie rezydencji, w której „wschodniej części rosły niewysokie bambusy i stamtąd właśnie, jak zwykle o tej porze, wzbiło się w powietrze czerwone ubranie, aby osiąść na najwyższych gałęziach. Mężczyzna założył natychmiast strzałę *karimata*[472] na cięciwę i wypuścił w kierunku ubrania. I chociaż był pewien, że trafił je w sam środek, to ubranie, jak gdyby nigdy nic, wzleciało na sam szczyt drzewa. Kiedy tylko spojrzał w miejsce, gdzie jak mu się zdawało, strzała przedziurawiła ubranie, zobaczył, że ziemia zalana jest krwią.”[473] Wprawdzie rodzaj strzały jest zupełnie inny niż wspominana wcześniej, nie ma to jednak większego znaczenia, tajemnicze ubranie zostało trafione, pozostawiło po sobie plamy krwi i przestało się już pojawiać. Sytuacja jest niemal identyczna z przypadkiem przekazanym przez *Heike monogatari,* a dotyczącym wspomnianego pokonania *nue*[474]. W obu przypadkach dokonano tego za pomocą strzały, w obu przypadkach istoty, choć różne, potrafiły przemieszczać się nad ziemią, zatem jedyną bronią pozostawała strzała jako ten gatunek broni, który również jest w stanie poruszać się w powietrzu.

W mitologii występuje z kolei inny łuk, zwany *Azusa yumi*, wykonany z drewna surmii[475], który był własnością pierwszego cesarza Japonii – Jimmu[476]. Samo słowo *azusayumi* od początku okresu Heian używane było w poezji jako epitet stały (*makurakotoba*) dla słowa *yoru,* które to oznaczało „posiąść”, lub „zbliżać się”,

[471] Rosen B., *The Mythical Creatures Bible: The Definitive Guide to Legendary Beings*, Sterling Publishing Company, 2009, s. 107.

[472] *Karimata* (雁股) – strzała, której szeroki, spłaszczony grot przypomina układ nóg żaby.

[473] *Konjaku monogatari*, s. 56, opowiadanie nr 4.

[474] Więcej na temat potworów w *Heike monogatari:* Oyler E., *The Nue and Other Monsters in Heike Monogatari*, [w:] Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 68, No. 2, 2008.

[475] 梓, polskie surmia (*Catalpa* Scop.).

[476] Na łuku tym przysiadł złocisty ptak, który został potraktowany jako szczęśliwy omen dla przyszłych zwycięstw Jimmu. Więcej: Pemberton J., *Myths and Legends: From Cherokee Dances to Voodoo Trances*, Canary Press eBooks, 2011, oraz Ruoff K.J., *Imperial Japan at Its Zenith: The Wartime Celebration of the Empire's 2,600th Anniversary*, Cornell University Press, 2010. Sama legenda pochodzi z kroniki *Nihongi.*

w związku z czym doszło do asocjacji samego łuku z przywoływaniem bóstw podczas rytuału szmańskiego, kiedy to *miko*, szarpiąc za cięciwę, przyzywała bóstwa i duchy[477]. Do dzisiaj zresztą łuk używany jest w rytuałach oczyszczających i egzorcyzmujących dany teren[478]. W okresie Heian mniej więcej około godziny 23, gwardziści pałacowi szarpali za cięciwy łuków aby odpędzić złośliwe duchy[479].

Łuk i strzały, czy w komplecie, czy oddzielnie, pojawiają się także jako artefakty trzymane w ręku przez postaci z panteonu buddyjskiego, najczęściej przez Aizen Myōō[480] oraz Tysiącoręką Kannon. Strzała (*hōzen* 宝箭) symbolizuje zniszczenie namiętności stojących jako przeszkoda na drodze do osiągnięcia wybawienia z kołowrotu wcieleń, może również oznaczać przyjaźń. Łuk (*hōkyū* 宝弓) z kolei oznacza honor. W przypadku Aizen Myōō oba artefakty mogą występować razem, podkreślając zniszczenie wszelkich namiętności[481].

Rytualne i symboliczne użycie łuku czy też strzały jest elementem belomancji[482], jednego ze sposobów wróżenia, popularnego w wielu kręgach kulturowych. Uzyskiwanie odpowiedzi na nurtujące pytanie odbywało się na kilka sposobów, wypuszczano strzały z wypisaną odpowiedzią i strzała, która znalazła się najdalej, wskazywała odpowiedź. Ponadto losowano z kołczana strzały z odpowiedzią, wróżono z wyciąganych strzał przyszłe wydarzenia etc [483]. Żołnierze rzymscy uzyskiwali odpowiedzi z kierunku i sposobu, w jaki wypuszczona strzała opadła na ziemię, w innych rejonach wyrzucano garść strzał i wróżono ze sposobu, w jaki upadły, co wskazuje na fakt obecności łuku i strzały już w najwcześniejszych praktykach wróżebnych. Była to również broń boska,

[477] Blacker C., *Catalpa Bow*, Japan Library, 1999, s. 124-125.

[478] Używany jest przez niewidome szamanki *itako* z północnych terenów Japonii.

[479] Sei S., *Zapiski spod wezgłowia,* tłum. Heuchert A., Dialog, Warszawa, 2013, s. 79.

[480] 愛染明王 – bóstwo buddyzmu ezoterycznego w Japonii, patron miłości, który zmienia cielesną zmysłowość i namiętność w duchowe przebudzenie. Za: http://www.onmarkproductions.com/html/myo-o.shtml#aizen, dostęp 2013-11-09.

[481] Interesującym zbiegiem okoliczności wydaje się to, że Kupidyn posiada w swoim ekwipażu łuk i strzały, podobnie jak Aizen Myōō. Obaj bowiem patronują miłości.

[482] Belomancja (gr. *belos*, strzała oraz *mantiké* – wróżenie).

[483] Chambers E., *Cyclopaedia, or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences* (first ed.), 1728, s. 96. Dostęp online za: http://uwdc.library.wisc.edu/collections/HistSciTech, dostęp 2013-10-10.

używana przez samych bogów lub też stanowiąca przedmiot pragnień śmiertelników. Półbogowie i herosi również posiadali swoją własną, im przeznaczoną broń, jak chociażby Excalibur, którym władać mógł tylko Artur (oraz, co interesujące, także Lancelot). Słynny łuk Ulissesa, którego nie był w stanie napiąć nikt poza nim, należy do grupy broni właściwych tylko jednej osobie i wszelkie próby złamania potęgi przedmiotu przez innych ochotników są niczym innym jak świętokradztwem (stąd też wszyscy zalotnicy Penelopy zostali zabici przez Ulissesa jako ofiara konieczna z powodu złamania tabu)[484].

Z symbolicznym wymiarem strzały oraz ostrza wiąże się jednak pewna niejasność. Pierwsze strzały i pierwsze ostrza były bowiem wykonane nie z metalu, lecz najczęściej z krzemienia bądź obsydianu (w rejonach, w których występował). Magiczne znaczenie samego krzemienia było tak potężne, że mogło zostać przeniesione również na rodzaj broni, nawet jeśli zaczęto wykonywać ją zupełnie z innego surowca. Jak podaje słownik mitologii i folkloru:

> Throughout Europe, Asia, Polynesia, in fact almost all parts of the world where there use had been forgotten, the flint arrowheads and axes turned up by the farmer's plow are considered to have fallen from the sky, are often thought to be thunderbolts, and are called thunderstones. It was not until travelers returned from far places where these implements were in actual use that there origin was known. (…) In Scandinavia thunderstones were frequently worshipped as family gods who kept off spells and witchcraft. (…) In Italy they are hung around children's necks to protect them from illness and to ward off the evil eye. In Roman times they were sewn inside dog-collars along with a little piece of coral to keep the dogs from going mad. In Sweden they (flint arrowheads and axes) are a protection from elves. In the French Alps they protect sheep, where elsewhere in France they ease childbirth. In Burma they are used as a cure and preventative for appendicitis. In Japan they cure boils and ulcers. (…) In the British Isles, however, some idea of their original use is retained and they are often referred to as elf-shot, fairy-shot, or elf-arrows and are said to have been shot by the fairies at a person or an animal to bewitch them. On the other hand, they are thought for the most part, to protect the possessor from these little people. The presence of flint instruments found in

[484] Podobny motyw pojawi się w rozmaitych legendach epok późniejszych, chociażby w arturiańskich legendach o mieczu tkwiącym w skale, który wyswobodzić może tylko osoba wyznaczona do tego przez los. Kultura późniejsza przeniosła znaczenie takiego tabu na niemal każdy przedmiot, powstawały powieści, a obecnie filmy, gry i komiksy o talizmanach, które tylko „właściwe ręce" są w stanie ożywić, połączyć, naprawić etc.

> British cinerary urns of the Roman era is explained by two theories: 1) they were used by the mourners to lacerate themselves; 2) flints (like all fire-producing stones) are potent magic for preventing the return of the dead. In Ireland (…) mounted in silver they are worn as protection from elf-shot. They are sometimes called adder stones, which is probably as much a corruption of arrow stone as from the resemblance to a serpent's tongue. In North Carolina and Alabama there is a belief that flint stones placed in a fire will keep hawks from molesting the chickens, a belief which probably stems from the European idea that elf-shot protect domestic animals.[485]

Z powyższego opisu widać, że krzemień od najdawniejszych czasów i niemal na całym świecie był kamieniem najczęściej kojarzonym z ochroną przed nieszczęściem, złymi duchami, chorobą i wróżbą. W moim przekonaniu wiara w ochronną moc samego minerału została rozciągnięta na typ przedmiotów pierwotnie z niego wykonanych, czyli kamień „udzielał" swojej potęgi wszystkiemu, co z niego wykonano (zwłaszcza jeśli było to ostrze). Nawet i później, kiedy zaczęto produkować ostrza z innych materiałów, wiara w magiczną ochronę zapoczątkowana jeszcze w okresie stosowania tego kamienia przetrwała i została dodatkowo wzmocniona kolejnymi przekonaniami o sile metalu.

Wprawdzie działanie soli nie pojawia się w *Konjaku monogatari,* jest ona jednak bez wątpienia elementem służącym do oczyszczania terenu i zabezpieczenia go przed wtargnięciem wrogich sił. Sól jest tożsama z czystością, zatem stanowi przeciwieństwo wszelkich wrogich człowiekowi istot, które brukają swoją obecnością dany teren. Jest więc niejako zaprzeczeniem samej istoty demonów i duchów, stoi na przeciwnym końcu spektrum. Dodatkowo, jej praktyczne użycie, czyli konserwacja żywności również miało wpływ na postrzeganie całości jej zastosowania. Powstrzymywała bowiem rozkład, zatem to, co kojarzyło się ze śmiercią, grobem i skażeniem. Pozostałością wierzeń w puryfikacyjną moc soli jest posypywanie kręgu zmagań (*dohyō*) przez zawodników *sumō* tuż przed walką. Dopiero na tak oczyszczonym terenie zmagania mogą się odbyć. Co ważniejsze, dokonuje tego każda, nie tylko pierwsza, para zawodników. Motyw soli pojawił się także podczas składania przysięgi, jaka związała spiskowców w 757 roku kiedy próbowano zmienić

[485] Leach M., Fried, J., *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*, Funk & Wagnalls Company, Nowy Jork, 1949/50, s. 394-395, za: http://truthbrigade.com/drlar/crystal/xls004.htm#flint, dostęp 2013-10-10.

decyzję dotyczącą następcy tronu[486]. Mężczyźni wypowiedzieli słowa przysięgi po wypiciu słonej wody, co mogłoby oznaczać oczyszczenie samego siebie i słów, którymi spiskowcy związali swoją działalność.

W dawnej Japonii głównym sposobem pozyskiwania soli było odparowywanie wody morskiej. Sól kamienna występowała w ilościach, które czyniły jej wydobycie praktycznie nieopłacalnym. Czasami otrzymywano sól poprzez powolne wypiekanie wodorostów, tzw. *moshioyaku*[487] bardzo szybko zarzucone na rzecz *kamayaki*[488], będącym rodzajem warzenia z wody morskiej. Najbardziej znanym rejonem pozyskiwania soli była miejscowość Suma (obecnie dzielnica miasta Kōbe), przewijająca się w literaturze okresu Heian i późniejszej[489], stanowiąca topos samotności i tęsknoty, a zwłaszcza oddalona od ludzkich siedzib chatka (*shioya*), z której nieustannie smętnie snuł się dym z warzonej soli. Bóstwem opiekuńczym (jednym z wielu, warto zaznaczyć) soli jest Shiogami Daimyōjin, którego główny przybytek znajduje się w okolicach dzisiejszego miasta Sendai, choć samo bóstwo nie występuje w żadnej z kronik, a i sól jest wspominana bardzo rzadko. Według Casal, bardziej zaawansowana technika otrzymywania soli została przeniesiona z podbitego rejonu Izumo na tereny Yamato.[490] Na sam koniec warto wspomnieć o gigantycznym amulecie ochronnym, jakim był kompleks Enryakuji na górze Hiei, znajdującej się na północny wschód od stolicy. Jak już wspomniałam, był to najgorszy ze wszystkich kierunków (*kimon*), to stamtąd przybywały demony, tak więc świątynia powstała, by działać jako tarcza przeciwko złym siłom zdolnym zagrozić miastu. Co ciekawe, wielkie świątynie Nary

---

[486] Bender R., *Changing the Calendar. Royal Political Theology and Suppression of the Tachibana Naramaro Conspiracy of 757,* [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 37, No. 2, 2010, s. 228. Spisek został wykryty dużo wcześniej, a wszystkie osoby, którym wykazano powiązanie, skazano (w liczbie ok. 450).

[487] 藻塩焼く.

[488] 釜焼き.

[489] Nazwa miejscowości, Suma, stanowiła tzw. *utamakura,* trop stylistyczny, będący metatekstualnym odwołaniem do znanej postaci, wydarzenia czy też właśnie rejonu. Pojawiała się w poezji, sztukach teatralnych oraz powieściach.

[490] Casal U.A., *Salt,* [w:] Monumenta Nipponica, Vol. 14, No. 1/2, 1958, s. 73. Na ten temat również w: Jullien F., *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin,* tłum. Szymańska B., WUJ, Kraków, 2006.

również były ulokowane na wschód i północ od miasta, jednak żadna nie pełniła takiej roli zapewne

z uwagi na charakter buddyzmu, jaki był wówczas popularny. W przeciwieństwie do szkół okresu Heian, nie był to buddyzm ezoteryczny, pełen tajemnej wiedzy i zaklęć, lecz system skoncentrowany na osiągnięciu indywidualnego oświecenia.

4.2.2. Taoizm

Niektóre z elementów taoistycznego kompleksu wierzeń i wyobrażeń[491] dotyczących świata pozazmysłowego zostały już wspomniane i omówione, jak dla przykładu *shikigami* czy magowie zdolni wywoływać i kontrolować owe istoty, czyli *on'yōji*. Część spuścizny taoistycznej zachowała się w eklektycznym systemie *shugendō*[492], część przeniknęła do folkloru, jednak wiele zwyczajów zniknęło razem z wysublimowaną kulturą arystokracji[493]. Sam system jest wytworem unikalnym, łączącym tradycję taoistyczną z wierzeniami chińskimi, rodzimymi, a także zawierającym motywy buddyzmu ezoterycznego i indyjskich systemów wróżebnych. Największą popularnością cieszył się w okresie Heian, późniejsze warunki historyczne i społeczne doprowadziły do uwiądu wpływu zasad in-yang. W okresie Meiji *on'yōdō* zostało zaliczone do „barbarzyństwa przeszłości" i odrzucone. Obecnie jednak obserwuje się zwiększone zainteresowanie dawnym systemem (filmy, komiksy, gry).

---

[491] Więcej o taoizmie: Kohn L., *Taoizm. Wprowadzenie,* tłum. Hunia J., WUJ, Kraków, 2012, Kirkland R., *Taoism. The Enduring Tradition,* Taylor & Francis e-Library, 2005, Liu J.L., *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu,* tłum. Godyń M., WUJ, Kraków, 2010, Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi,* tłum. Wójcik A.I., WUJ, Kraków, 2006, Oldstone-Moore J., *Taoism: Origins, Beliefs, Practices, Holy Text, Sacred Places,* Oxford University Press, 2003, Blofeld J., *Taoism. The Road to Immortality,* Shambhala Publications, Boston, 1978, Wong E., *Taoism. An Essential Guide,* Shambhala Publications, Boston, 2011.

[492] O *shugendō* można przeczytać więcej w: Krawczyk J.A., *Shugendō, droga górskiej ascezy,* TRIO, Warszawa, 2006, Hori I., *Folk Religion in Japan. Continuity and Change,* The University of Chicago Press, Chicago, 1974, Miyake H., *Religious Rituals in Shugendō,* [w:] Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 16, No. 2-3, 1989, Blacker C., *The Catalpa Bow,* Japan Library, 1999, Jeremiah K., *Living Buddhas: The Self-Mummified Monks of Yamagata, Japan*, McFarland Publishing Company, 2010.

[493] Co nie powinno dziwić zważywszy na fakt, że aby przestrzegać niektórych zaleceń wypadało mieć dużo wolnego czasu.

Jednym z najpopularniejszych zwyczajów wywodzącym się z systemu taoistycznego jest, praktykowane do dziś, *mamemaki* [494] . Wprawdzie zwyczaj nie istniał w okresie Heian i rozwinął się w epokach późniejszych, to jednak okoliczności jego celebracji pochodzą z okresu wcześniejszego, kiedy Japonia pełnymi garściami czerpała z dorobku kulturowego i filozoficznego Chin. Choć początek roku lunarnego nie ma w Japonii takiego znaczenia, jak w krajach ościennych, to właśnie zwyczaj rzucania prażonymi ziarnami sojowymi przy jednoczesnym wypowiadaniu formułki egzorcyzmującej *oni wa soto, fuku wa uchi*[495], czyli „demony precz, szczęście w dom" jest związany właśnie z celebracją początku roku księżycowego, tradycyjnie obchodzonego trzeciego lutego. *Setsubun* [496] , czyli dosłownie „przełamanie sezonu" celebrowany jest w przededniu pierwszego dnia wiosny kalendarza lunarnego zwanego *risshun* [497] , będącym również pierwszym sezonem całego cyklu rocznego[498]. Według legendy, pierwszą osobą, która użyła ziarenek do wypędzenia demonów był pewien mnich buddyjski w okresie Heian. Udało mu się pozbyć demonów wyrzucając ziarna fasoli *azuki* z własnego domu na zewnątrz[499]. Do dzisiaj można w Japonii kupić maski demonów (wyglądające niezbyt groźnie, a raczej pocieszne), które noszone są przeważnie przez dzieci podczas zwyczaju *mamemaki*, bardzo często też zamiast fasolek rzucane są słodycze. Wielkie świątynie organizują publiczne ciskanie fasolek, w którym biorą udział także politycy, aktorzy i osoby znane z życia publicznego. Tradycja również nakazuje zjedzenie takiej ilości fasolek, ile wynosi wiek danej osoby, plus jeszcze jedno ziarenko na szczęście.

Ma to oczywiście związek z chińskim przekonaniem, żywym do dziś w Japonii, dotyczącym istnienia liczb pechowych i szczęśliwych, zwłaszcza w powiązaniu z wiekiem. Niektóre liczby są nieszczęśliwe (jak 4, która fonetycznie brzmi tak samo jak

[494] Por. Reider N.T., *Japanese Demon Lore*, Utah State University Press, 2010.

[495] 鬼は外福は内.

[496] 節分.

[497] 立春.

[498] Rok był podzielony na 24 takie okresy po dwa tygodnie każdy.

[499] Jason K., *An Illustrated History of the Haunted World,* New Holland Publishers, 2007, s. 62.

słowo „śmierć"), inne z kolei uważa się za przynoszące szczęście (jak 8)[500]. Nieszczęście, czy też złe wydarzenie, które dotyka kogoś w wieku czterdziestu dwóch czy też trzydziestu trzech lat[501], nie jest wynikiem działalności żadnego demona lub złośliwego ducha. W Japonii okresu Heian wierzono w pomyślne i niepomyślne dni miesiąca, ale z kolei anegdoty *Konjaku monogatari* ani razu nie wspominają o pechowych latach życia, co może sugerować, że koncept rodził się powoli. W okresie, którego ta praca dotyczy, założenia pomyślnych i niepomyślnych lat nie były szeroko znane nawet tej warstwie społecznej, która byłaby nim najbardziej zainteresowana, czyli arystokracji. Za przekonaniem o nieszczęśliwych latach w życiu nie stoi czasami nic prócz zbieżności fonetycznej wyrazów, co z kolei może łączyć się z powszechnym, nie tylko w Japonii tabu słów (*kotodama*). Może to być rozciągnięcie warstwy semantycznej jednej klasy słów na inne i przeniesienie lęku, jaki wywołują na podobnie brzmiące wyrazy. Stąd też *shini* będące formą czasownika *shinu* („umierać") brzmi jak oddzielne odczytanie cyfr liczby 42, zatem przeniesiono negatywne znaczenie czasownika *shinu* na liczbę (nikt bowiem jej tak nie wymawia w codziennym języku). Można byłoby inaczej zinterpretować znaczenie wymienionych liczb – jako lat przełomowych dla życia dawnych Japończyków. Interesujące, że wiek sześćdziesięciu lat jest równie nieszczęśliwy dla mężczyzn, jak i kobiet, co w kontekście japońskiego przekonania o tym, że rodzice na starość zmieniali się w demony gotowe pożreć własne dzieci, nabiera nieco innego znaczenia[502].

W rozdziale pierwszym wspomniane zostały dwa zwyczaje, bardzo popularne w Heian, zupełnie zapomniane w epokach późniejszych, mianowicie *katatagae* oraz *monoimi*. Według kalendarza, którego układaniem zajmowali się specjaliści z Biura *On'yō*, w pewnych dniach niektóre kierunki geograficzne były szczególnie niebezpieczne (*kataimi*). Powodem było przebywanie akurat tam bardzo gwałtownego bóstwa zwanego Konjin[503], które bezwzględnie karało wszystkich, którzy pogwałcili tabu kierunku. *Katatagae* pomagało uniknąć tego fatalnego w danym momencie kierunku. *Monoimi* w okresie Heian oznaczało

[500] Z uwagi jednak na fakt, że niewiele ma to wspólnego z działalnością istot nadprzyrodzonych, *yakudoshi* czyli pechowe lata życia człowieka, zostaną tu ledwie wspomniane.

[501] Według sposobu liczenia azjatyckiego, gdzie w momencie narodzin już doliczany jest jeden rok.

[502] Dożycie tak sędziwego wieku w dawnej Japonii (i nie tylko) uchodziło za coś niezwykłego.

[503] 金神.

zwyczaj powstrzymywania się od pewnych działań w określone w kalendarzu dni, oraz spotkań z innymi ludźmi, z uwagi na fakt, że tabu było „zaraźliwe" (podobnie jak i skażenie rytualne). Słowo często tłumaczone jest jako abstynencja, powstrzymywanie się czy też nawet oczyszczanie siebie i własnego domu. Podczas *monoimi* najczęściej przed bramą wywieszano ostrzeżenie informujące, że mieszkańcy akurat przechodzą okres oczyszczania i nie wolno nikomu wejść do środka, aby nie przerwać procesu[504]. *Konjaku monogatari* podaje historię o tym, co się stało, kiedy tabu zostało złamane. Otóż do rezydencji bez problemu dostał się demon i zabił w akcie zemsty pana domu. Demon zdołał go bowiem uprzednio nakłonić pana domu do wpuszczenia go do środka. Dodatkowo przyjęcie postaci brata głównego bohatera z pewnością ułatwiło zadanie, jak również mająca za zadanie uwiarygodnić metamorfozę informacja o chorobie matki. Efekt był taki jak w każdym przypadku złamania tabu – gościnny mężczyzna zginął.

Innym ciekawym zwyczajem, który istniał w okresie Heian, później został nieco zmieniony w epoce Edo, jest zwyczaj zwany *kōshinmachi* [505] związany z wiarą w istnienie w ciele każdego człowieka Trzech Robaków (*sanshi*[506]), które zbierają informacje o wszystkich uczynkach, dobrych oraz złych popełnianych przez człowieka [507]. Co sześćdziesiąt dni (pełen cykl w geomancji chińskiej), nocą, owe robaczki wydostają się z ciała człowieka i składają raport z jego uczynków bliżej niezidentyfikowanemu Niebiańskiemu Bóstwu. Osoby, które nie mają się czego obawiać, mogą spać spokojnie, ci jednak, których sumienie nie do końca jest czyste, z reguły spędzają noc na czuwaniu i modlitwie. Fakt, że w literaturze Heian pojawiają się aluzje dotyczące całonocnych czuwań [508], może świadczyć o niekoniecznie mocnym wpływie przykazań buddyjskich, pomimo popularności rytuałów religijnych. Zwyczaj *kōshinmachi* ostatni swój rozkwit

[504] Były to wierzbowe tabliczki informujące o tabu.

[505] 庚申待.

[506] 三尸.

[507] Dane dotyczące zwyczaju za stroną przedstawień *rakugo: „*Przemierzając scenę *rakugo* (落語の舞台を歩く)": http://ginjo.fc2web.com/index.htm, dostęp 2013-10-10. Więcej danych zawiera również strona: "O *kōshin"* http://members.jcom.home.ne.jp/ho-waka/sub6.html, dostęp 2013-12-01.

[508] Por. Shikibu M., *Genji monogatari,* rozdział 50, „Wschodni Pawilon" (東屋), za: http://www.misawa-ac.jp, dostęp 2013-12-13.

przeżył w okresie Edo, kiedy to zaczęto wizualizować główne bóstwo rytuału (czasami jednak był to Fudō Myōō[509]) oraz owe *sanshi*, później zwyczaj podzielił los wielu innych obrzędów pochodzenia taoistycznego i został niemal zapomniany.

Istoty, jakie mag taoistyczny *on'yōji* mógł powołać do istnienia, czyli *shikigami*, powstawały przeważnie z papieru, bardzo często w formie ludzi bądź mogły być ukarane poprzez zamianę ich w takie papierowe wizerunki. Zachowane w Japonii figurki ludzkie noszą ślady działań magicznych, bądź to rzucania klątwy, bądź prośby o wyzdrowienie. Co jakiś czas odbywało się też wrzucanie takich figurek do rzeki, była to uroczystość, w której brał udział sam cesarz i miała ona na celu odpędzenie wszelakich złych duchów[510]. Oczywiście papierowe figurki nie zachowały się do naszych czasów, zostały jedynie te wykonane z trwalszych materiałów, jak drewno, kamień czy też glina.

Z rzeką oraz lalkami związany był rytuał puryfikacyjny, obchodzony zazwyczaj trzeciego dnia trzeciego miesiąca (stąd też wywodzi się współczesne Święto Dziewczynek w Japonii przypadające trzeciego marca). W Chinach znany był pod nazwą *shang ssu*, od nazwy dnia kiedy był celebrowany. Otrzymaną od *on'yōji* lalką uderzano w ciało osoby, która poddawała się rytuałowi, co miało sprawić, że wszystkie zanieczyszczenia rytualne przechodziły na figurkę, po czym puszczano ją łodzią wraz z biegiem rzeki.

On'yōji działali przede wszystkim w obrębie kultury dworskiej. Byli grupą idealnie odpowiadającą potrzebom arystokracji i na ich usługi nie każdy mógł sobie wówczas pozwolić. Zajmowali się przede wszystkim układaniem kalendarzy, przepowiadaniem dni pomyślnych i niepomyślnych, nadzorowaniem rytuałów, geomancją oraz, w niektórych przypadkach, walką z demonem czy duchem. W większości przypadków było to raczej zapobieganie zjawisku niż walka *sensu stricto*. Dlatego oprócz tabu kierunków, wstrzemięźliwości i dni pechowych, taoizm oferował także różnego rodzaju amulety i talizmany. Były to najczęściej wykaligrafowane ideogramy oznaczające np. szczęście, pomyślność, czy też specjalną formułkę egzorcyzmującą. Ten ostatni aspekt szybko jednak

[509] Prominentna postać panteonu *shugendō*.

[510] Wang Y., *Ancient Chinese Witchcraft Using Figurines and Its Influence in Japan*, za: Chinese Academy of Social Sciences, http://bic.cass.cn/english/Index.asp, dostęp: 2013-12-12.

wyrugowany, pośrednio za sprawą buddyzmu, który zmonopolizował w krótkim czasie walkę z demonami i złymi duchami.

4.2.3. Buddyzm

Buddyzm oferował konkretne formuły i sposoby walki z demonami. Nie upłynęło wiele czasu od chwili zaadaptowania się buddyzmu na ziemi japońskiej, gdy mnisi przejęli na siebie obowiązki dotychczasowych szamanów czy nawet *on'yōji* i to do nich zaczęto się zgłaszać w przypadkach objawów opętania przez lisy czy podejrzenia o działalność wrogiej człowiekowi siły. W okresie, którego w większym stopniu ta praca dotyczy, buddyzm oferował jako sposób radzenia sobie z nieprzyjaznymi zjawiskami przede wszystkim fragmenty sutr oraz obrazy przedstawiające postaci z panteonu. Mogły to być wezwania do bodhisattwów jak Kannon oraz Buddy (*nembutsu*), kaligrafowane fragmenty sutr oraz obrazy buddyjskie zawieszane w miejscu nawiedzonym oraz recytacja sutr lub mantr w momencie egzorcyzmu (jak w przypadku chociażby walki z mściwym duchem Damy Rokujō w *Genji monogatari*). W sztukach teatru *nō* [511] protagonistą jest najczęściej wędrowny mnich buddyjski (lub *shugenja*), któremu powierzona zostaje misja dramatycznego przeprowadzenia udręczonej duszy ludzkiej z demonicznego rejonu wspomnień, ziemskiego przywiązania i zmysłów na stronę spokoju i zbawienia.

Reider cytuje Ōsumi Kazuo, który stwierdził, że to buddyzm nadał kształt *oni*, a dodatkowo – wziął na siebie obowiązek walki i ochrony przed wszystkimi zagrażającymi ludziom istotami.

> Buddhist priests gave a form to this invisible being and explained *oni* with *jaki* that rebel against Buddha. The priests also carried out rituals that drive away *oni*. As Buddhist hell was being explicated, the hell's prison guards were explained as *oni*. In the minds of Japanese people, various types of *oni* such as *mononoke* and vengeful living spirits were believed to exist, and their activities were threatening the lives of people. Buddhism took the role of exorcising these feared beings with incantations and prayers. Buddhism was the civilization

[511] Jak dla przykładu w sztuce *Sotoba Komachi*, autorstwa Kan'amiego, *Sekidera Komachi*, autorstwa Zeamiego. Sztuki dostępne na stronie Uniwersytetu Columbia: http://cup.columbia.edu/, dostęp 2013-07-23.

> that had a power to make the invisible visible, and it possessed methods of negotiating with and fighting the unseen[512].

Ostatnie z przywoływanego fragmentu zdanie podkreśla ważną rzecz, mianowicie, że to buddyzm uczynił widzialne to, co wcześniej było niewidzialne, a co za tym idzie – do tego stopnia oswoił obraz istoty nadnaturalnej, że możliwe stały się egzorcyzmy oraz technika negocjacji z demonami. Coś podobnego byłoby nie do pomyślenia w okresie Heian, kiedy demony nie negocjowały, ale zagarniały dla siebie to, co wedle praw ich własnego świata im się należało. Innym istotnym problemem jest kwestia przynależności zarówno *mononoke* jak i mściwych duchów do gatunku *oni.* O ile jeszcze *mononoke* nosi ślad tożsamości z istotą demoniczną, o tyle zaliczenie duchów w poczet tego gatunku świadczy o rosnącej tendencji do unifikacji wszystkich istot wrogich człowiekowi bądź też istot ponadnaturalnych w jedną zbiorczą grupę, określaną od okresu Edo jako *yōkai.*

W jednej z historii opowiedzianej w *Konjaku monogatari* pojawia się użycie sutry oraz obrazu buddyjskiego w celu walki z dziwnym zjawiskiem. Jest to wielokrotnie już przywoływane opowiadanie z dziecięcą rączką w roli głównej. Anegdota jest o tyle ciekawa, że nieświadomie podważa kompetencje buddyzmu w dziedzinie walki z istotami nadnaturalnymi, a należy pamiętać, że kompilatorem zbioru mógł być mnich, same rękopisy przechowywane były natomiast w świątyni. Kiedy mieszkańcy rezydencji poprosili o interwencję w tej sprawie, Minister „(...) nakazał więc nad szczeliną przywiesić fragment sutry, ale nic to nie pomogło. Powieszono następnie wizerunek buddyjski ale i to okazało się nieskuteczne."[513] W całej dwudziestej siódmej księdze buddyzm w roli środka przeciw demonom występuje zaskakująco rzadko. Oprócz wspomnianej, nieudanej próby egzorcyzmowania zjawiska za pomocą sutry i obrazu, autor wspomina tylko o bardzo popularnych wezwaniach do Buddy (*nembutsu*) oraz o pomoc do Kannon. Niestety, opowiadanie[514], w którym ścigany przez rozjuszonego demona mężczyzna zwraca się z prośbą do bodhisattwy jest niepełne, nie wiadomo zatem jak historia się skończyła.

[512] Reider T.N., *Japanese Demon Lore,* USU, 2010, s. 11-12

[513] *Konjaku monogatari,* s. 54.

[514] *Konjaku monogatari,* s. 83, opowiadanie nr 14.

Jak już wcześniej zostało to wspomniane, mnisi buddyjscy powoli przejmowali rytuały egzorcyzmujące. W okresie klasycznym taką funkcję pełniły mantry oraz obrazy buddyjskie, później mnisi zaczęli również korzystać z usług medium w procesie wypędzania istoty, która zawładnęła daną osobą. Co jednak najciekawsze, w większości przypadków tymi istotami były nie gniewne duchy, ale lisy. *Kitsune tsuki* jest zjawiskiem późnym, choć lisie sztuczki mniej lub bardziej złośliwe już we wczesnych wyobrażeniach epoki Heian były popularnym motywem literatury oraz stały się niezbywalnym elementem folkloru już bardzo wcześnie. Najwięcej takich historii odkrył Yanagita Kunio podczas badań nad folklorem Japonii peryferyjnej[515].

Buddyzm oferował mantry[516] do strażników buddyzmu, Królów Nieba oraz Myōō[517] (Królów Tajemnej Wiedzy)[518]. Najbardziej znany z ostatniej grupy Fudō Myōō, czyli „Nieporuszony", trzyma w jednej dłoni sznur, który służy do chwytania wszelkiej maści demonów, a w drugiej miecz, którym je unicestwia[519]. Usūsama Myōō doczekał się bardzo specyficznego kultu, w odłamie *tendai* jest bowiem bóstwem opiekuńczym kobiet rodzących, co wynika z jego pfunkcji jako władcy ognia puryfikacyjnego, zwłaszcza w przypadku zanieczyszczenia porodem i połogiem. Z kolei nieco później, bo w buddyzmie zen, stał się opiekunem toalet, można zatem kupić amulety z jego wizerunkiem i mantrą, które zawiesza się w łazience. Kujaku Myōō był wzywany w przypadku ukąszeń węży, suszy oraz klęsk żywiolowych[520]. Przedstawienia figuralne Myōō były umieszczane zgodnie z ich przynależnością w stosunku do centrum i kierunków świata przy okazji uroczystości

[515] Por. Yanagita K.: *Legends of Tono*, tłum. Ronald A. Morse, Lexington Books 2008.

[516] Mantry japońskie z reguły nie tworzą żadnego sensu, najważniejsze jest bowiem samo brzmienie głosek, jak chociażby mantra do Fudō: *Naamakusaamandaaba saranansenda maakaroshyaana sowatayauntarata kanman* (なーまくさーまんだーば さらなんせんだ まーかろしゃーな そわたやうんたらた かんまん.) czy do Usūsama: *On kurodanaunjaku sowaka* (おん くろだなうんじゃく そわか).

[517] 明王. Oryginalnie były to bóstwa hinduistyczne, które zostały zainkorporowane pod postacią gniewnych i wojowniczych emanacji buddów. Patronują kierunkom świata oraz unicestwiają ludzkie namiętności.

[518] Wszystkie dane dotyczące Myōō oraz mantr pochodzą z Digital Dictionary of Buddhism (DDB): http://www.buddhism-dict.net/ddb/, dostęp 2013-11-27.

[519] Por. Krawczyk J.A., *Shugendō, droga górskiej ascezy,* TRIO, Warszawa, 2006.

[520] W Indiach postać ta występuje w formie żeńskiej, *Mahāmayūrī vidyarājñī*.

religijnych. W sytuacji jakiegoś zagrożenia, np. klęski żywiołowej, zanoszono prośby przed wizerunkiem (obrazem lub rzeźbą) konkretnego bóstwa.

W okresie Heian kondycje zdrowotne takie jak ciężki poród, zaburzenia osobowości czy nagłe dolegliwości wymagały konsultacji mnicha oraz egzorcyzmu. Często zamiast „regularnych" mnichów sekt *tendai* czy też *shingon* byli wzywani *yamabushi*, praktykujący ascezę w górach[521]. Najczęstszym typem egzorcyzmu było *yorigitō,* gdzie prócz osoby opętanej (żywym duchem, duchem zmarłej osoby lub lisem) w procesie brała udział osoba, najczęściej kobieta, jako medium oraz mnich, lub asceta, dokonujący obrzędu. Nakazywał on posesorowi przejść do ciała medium, gdzie mógł już go/ją kontrolować i stamtąd wypędzić, odesłać ze świata ludzi [522]. Najbardziej rozbudowany ceremoniał egzorcyzmujący wypracował Nichiren, opierając się na Sutrze Lotosu. Współcześnie jako motywy opętań wymienia się najczęściej *urami* (uraza), *tatari* (klątwa) oraz *tanomi* (prośba). W trakcie egzorcyzmu mnich poznaje powód opętania i jest w stanie wypędzić istotę, która dokonuje opetęnia, wymuszając jednocześnie na niej obietnicę, że ponownie już nie wróci[523].

4.3. Tabu

Czytelnikowi europejskiemu koncept tabu[524] i jego złamania nie jest obcy i jak się okazuje – podobny mechanizm funkcjonuje również na Dalekim Wschodzie. W tradycji europejskiej znana jest baśń o Sinobrodym, napisana przez Charlesa Perraulta w siedemnastym wieku, w której to tytułowy szlachcic po poślubieniu kolejnej młodej żony (poprzednie znikały w niejasnych okolicznościach) daje jej klucze do wszystkich komnat zamku z zastrzeżeniem, że do jednej z nich wejść jej nie wolno. Ciekawość pcha młodą kobietę do złamania zakazu – czyli do złamania pewnego tabu – co pociąga za sobą szereg niefortunnych wydarzeń. Podobnie rzecz się ma i w historiach japońskich.

---

[521] Por. Blacker C., *Catalpa Bow,* Japan Library 1999.

[522] Przykłady takiego rytuału znajdują się chociażby w *Genji monogatari,* czy pamiętnikach z epoki. Por. Shikibu M., *The Tale of Genji,* tłum. Seidensticker E.G., Random House Inc, Nowy Jork, 1990.

[523] Por. Blacker C., *Catalpa Bow,* Japan Library, 1999, rozdział 15: *Exorcism.*

[524] Tabu to „zakaz podejmowania pewnych czynności wobec obiektow czy stanów rzeczy, co do których istnieje przekonanie o ich sakralności lub nieczystości; złamanie t. prowadzi do „skażenia" osoby, przez co zostaje ona narażona na sankcje o charakterze światopoglądowym i społecznym oraz sama staje się niebezpieczna dla otoczenia" (za: *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, PWN, Poznań, 1987).

Na moście Seta, o którym również krążyły ponure legendy, bohater anegdoty, Tōsuke, spotkał młodą kobietę, która poprosiła go o przekazanie pudełka innej.

— Mam pewną rzecz do przekazania, czy nie mógłbyś tego zrobić?

— Przekażę co trzeba. — odparł. Kobieta uradowała się i wyciągnęła z rękawa owinięte w jedwab pudełko, po czym powiedziała:

— W okolicach Katagata, dokładniej w wiosce Morokoshi na moście Osame proszę poczekać. Tam przy jednym z brzegów przyjdzie do was kobieta, to jej należy wręczyć pudełko.

Tōsuke poczuł, że cała sprawa jest mocno podejrzana, kobieta sprawiała również niesamowite wrażenie, ale nie odmówił tylko wziął pudełko i powiedział:

— Kim jest kobieta, która będzie tam czekać? Gdzie mieszka? Wolałbym wiedzieć, gdzie zostawić pudełko, gdyby nie doszło do spotkania.

— Jak tylko poczekasz na moście, kobieta zjawi się bez wątpienia. Nikomu o tym nie mów, tylko poczekaj tam na nią. I jeszcze jedno, pod żadnym pozorem nie wolno wam otwierać pudełka.

Co najdziwniejsze, jego słudzy, którzy wracali wraz z nim, twierdzili, że na moście nie było żadnej kobiety i przerazili się, kiedy bez wyraźnej przyczyny zsiadł z konia. Kiedy odebrał pudełko, kobieta zniknęła.

Wsiadł z powrotem na konia i ruszył do Mino. Z czasem inna myśl zaczęła kiełkować w jego głowie – aby nie oddać pudełka. Ale kiedy przybył do domu zaczął myśleć nad tym bardziej. „Źle zrobiłem, powinieniem oddać pudełko. Jak by nie było, ktoś na nie czeka, więc wypytam o wszystko tę osobę", pomyślał. Żona Tōsuke zaczęła być podejrzliwa w stosunku do pudełka jakie mężczyzna trzymał w schowku Była pewna, że kupił je w stolicy dla jakiejś kobiety i dlatego je przed nią ukrywa, więc kiedy któregoś razu wyszedł na chwilę, weszła do schowka, zdjęła pudełko po czym je otworzyła. Ledwie zdjęła wieczko, w środku zalśniły ludzkie oczy, a obok nich leżał ludzki penis.

Kiedy tylko Tōsuke wrócił, pociągnęła go za rękaw i pokazała zawartość pudełka.

— Ach, kobieta przykazała, aby go nie otwierać. Narobiłaś kłopotów — powiedział, zamykając je z powrotem i starając się aby wyglądało jak nienaruszone, po czym udał się w stronę wyznaczonego mostu, a kiedy do niego dotarł, rzeczywiście czekała tam kobieta.

Przekazał jej pudełko powtarzając słowa kobiety na moście, na co jego rozmówczyni powiedziała:

— Zdaje się, że otwieraliście pudełko.

— Nic takiego! — zaprzeczył, na co odparła ze straszliwie zmienioną twarzą:

— Ważyliście się na coś podobnego!

Tōsuke czym prędzej opuścił rozwścieczoną kobietę i wrócił do domu.

Niedługo później poczuł się źle i położył do łóżka.

— Przykazano pudełka nie otwierać, a ty bezmyślnie otworzyłaś! — powiedział do żony i wyzionął ducha[525].

W opowiadaniu tym mamy do czynienia z większą ilością tabu niż mogłoby to się zdawać. Jak zostało wykazane w rozdziale wcześniejszym, istoty nadnaturalne, zjawiając się w świecie ludzkim, wytwarzały dookoła siebie czas i miejsce buforowe. Przekroczenie takiego buforu oznaczało zanurzenie się w świat, w którym nie obowiązywały – ale i też nie chroniły – prawa ludzkie. Bohater powyższego opowiadania spotkał kobietę na moście, ale, co ważniejsze zsiadł z konia, aby z nią porozmawiać. Sam most pełni tutaj funkcję buforu – jest miejscem, gdzie mężczyzna rozmawia z tajemniczą kobietą (co dziwi jego towarzyszy, gdyż nikt z nich żadnej kobiety nie widział), miejscem buforowym w dosłownym nawet znaczeniu – łączy bowiem dwa brzegi rzeki. Jest także miejscem buforowym w nadnaturalny sposób – ze względu na fakt pojawienia się w nim owej kobiety. Mężczyzna, zsiadając z konia, łamie tabu zakazujące wkraczania na teren obcy. Nie jest istotne, że on sam o owym zakazie nie wiedział. Dopóki nie dotknął stopą mostu, pozostawał w przestrzeni bezpiecznej, należącej do jego własnego świata. Po powrocie do domu, jego żona otworzyła pudełko i tym samym zostawiła widoczny ślad złamania kolejnego zakazu. Jest to znowu bardzo podobna sytuacja do wydarzenia, jakie miało miejsce w historii o Sinobrodym[526] – ciekawska młoda żona upuszcza klucz na zalaną krwią zamordowanych kobiet posadzkę i w tajemniczy sposób plamka krwi nie chce zejść z klucza. Jest to stygmatyzacja tego, kto łamie tabu[527]. Nie jest to jednak koniec wydarzeń – adresatka przesyłki natychmiast zorientowała się, że pudełko zostało naruszone, a mężczyzna skłamał, że do niczego podobnego nie doszło. Jest to jednocześnie próba charakteru i mężczyzna jej nie podołał. Narrator obarcza winą za jego śmierć ciekawską żonę, ale opowiadanie zostawia bardzo dużo miejsca dla własnych

[525] *Konjaku monogatari,* s. 102, opowiadanie nr 22.

[526] Na potrzeby niniejszych rozważań, wersja baśni o Sinobrodym została zaczerpnięta ze strony zawierającej nowe tłumaczenia baśni znanych autorów, w tym Perraulta: http://basnie.republika.pl/sinobrodyp.htm, dostęp: 2013-05-26.

[527] Można pokusić się o zakwalifikowanie czynów jakie popełniły Lady Makbet oraz Balladyna jako złamanie tabu – przelanie krwi swojego władcy oraz najbliższej rodziny, co skalało winowajcę, czego przykładem może być los biblijnego Kaina. Biblijna Ewa, zrywając i kosztując owoc z rajskiego drzewa, również popełnia podobne wykroczenia, złamanie tabu.

interpretacji. Gdyby mężczyzna przyznał się, że pudełko zostało otwarte, może gniew demonicznej kobiety byłby mniejszy. Mógł również winą obarczyć żonę, która może poniosłaby zasłużoną karę. Do tego jednak nie doszło, mężczyzna wybrał kłamstwo chroniące jego własny honor (dał w końcu słowo, że pudełka nie otworzy) i został za to ukarany.

Do podobnej kategorii tabu należy również *omamori* [528], amulet kupowany w świątyniach *shintō,* czasem również w buddyjskich. Wyróżnia się kilka jego typów: amulet zapewniający powodzenie na egzaminach, mający pomóc zdobyć pracę, zapewniający sympatię czy ochronę itd. Zasada dotycząca jego działania jest jednak zawsze ta sama – *omamori* się nie otwiera. Jest to z reguły drewniania plakietka (teraz już wykonywana też z innych materiałów) z wypisanym odpowiednim zaklęciem, schowana w kolorowym woreczku. Otwarcie tego woreczka anuluje moc w nim zawartą. Jest to zatem tabu zamkniętej przestrzeni, której otwarcie na wpływy zewnętrzne niweluje całkowicie jej działanie. Moc, która zawarta była wewnątrz, ulatnia się i amulety stają się zwykłymi przedmiotami.

4.3.1. Tabu w *shintō*

W rozdziale pierwszym pokrótce został scharakteryzowany rodzimy system wierzeń w Japonii, bez zwracania większej uwagi na istniejące tabu oraz praktyki oczyszczające. W tym miejscu zajmę się zatem przybliżeniem specyfiki zanieczyszczeń przestrzeni i osób, a także sposobami ich oczyszczania. Głównym filarem wierzeń rodzimych jest przede wszystkim dbałość o zachowanie czystości, zwłaszcza rytualnej[529]. Ta etykieta należy do szerokiego spektrum znaczeń pojęcia *saikai* [530], który można również określić jako oczyszczenie poprzez abstynencję w momencie rytualnie nakazanym. Abstynencja ta może być mniej rygorystyczna (*araimi*[531]) – trwa wtedy miesiąc i polega na powstrzymywaniu się od kontaktu z czynnościami, przedmiotami i ludźmi objętymi tabu. Wersja restrykcyjna

[528] Za: Reader I., *Religion in Contemporary Japan,* University of Hawaii Press, Honolulu, 2001.

[529] Za: Teeuwen M., Breen J., (ed.) *Shinto in History: Ways of the Kami,* Routlege, 2000.

[530] 斎戒.

[531] 散斎, 荒忌.

(*maimi* [532]). Ta ostatnia wymaga całkowitego odcięcia się na trzy dni od świata, praktykowania absolutnej abstynencji i przechodzenie *misogi* [533] czyli rytuału oczyszczającego. Można wyróżnić sześć tabu (*rokujiki no kinki*): żałoba, jedzenie mięsa, wykonywanie muzyki, wydawanie i egzekucja wyroków śmierci, pytanie o chorobę, uczestniczenie w zakazanej działalności [534] . Tabu zatem obejmowało zarówno kontakt z obiektem kalającym, jak również wspominanie o nim w rozmowie[535]. Tym, co kalało była przede wszystkim śmierć i krew, jednak zanieczyszczenie mogło być spowodowane przez znacznie więcej zjawisk. Nie tylko bowiem śmierć, ale uczestnictwo w pogrzebie (a nawet przypadkowe ujrzenie konduktu pogrzebowego), sam trup (martwe ciało ludzkie lub zwierzęce), nawet słowa kojarzone z grobem czy pogrzebem, a także rozmowa z żałobnikiem mogą sprowadzić nieszczęście i zbrukanie (*shie*[536]*).* Kontakt z chorobą i osobą chorą również mógł być powodem nieczystości, gdyż jak wierzono dawniej, zawsze była wynikiem złośliwej działalności określonego bóstwa choroby. Krew kalała w bardzo silny sposób, dlatego też np. w okresie Heian kobiety menstruujące oraz te, które urodziły dziecko musiały przebywać w odosobnieniu, w budynku nieznajdującym się na terenie rezydencji, inaczej skalałoby to całą przestrzeń. Z tego powodu kobieta z natury uważana była za istotę skalaną i jej obecność w niektórych miejscach i przybytkach była mocno niewskazana. Do dzisiaj taki zakaz obowiązuje na *dohyō*, arenie gdzie walczą zawodnicy *sumō*.

Skalanie, czyli *kegare*, może być usunięte tylko podczas rytuału puryfikacyjnego zwanego *harae*[537]. Obrzęd ten może mieć zarówno charakter osobisty, jak np. opłukanie ust i rąk wodą, czy obmycie ciała w bieżącej wodzie (*misogi*), jak i powszechny. Ten drugi odprawiany jest przez kapłana podczas najważniejszych uroczystości takich jak Nowy Rok. Bardzo bliskie znaczeniowo *kegare* jest *tsumi,* które oznacza pogwalcenie pewnych praw,

---

[532] 致斎, 真忌.

[533] Za: Bocking B., *Popular Dictionary of Shinto,* Psychology Press, 1997.

[534] Za: Encyclopedia of Shinto, http://21coe.kokugakuin.ac.jp/ dostęp 2013-10-10.

[535] Obecne zwłaszcza w wersji językowej, czasem nieuświadomione, jest zjawisko zwane *kotodama*, co można przełożyć właśnie jako „tabu słowa", „ducha słowa". Odpowiada to przeświadczeniom, obecnym zresztą na całym świecie, że słowo ma moc sprawczą, niektóre więc wyrazy, nieodpowiednio użyte mogą wywołać katastrofalne skutki.

[536] 死穢.

[537] Bocking B., *Popular Dictionary of Shinto,* Psychology Press, 1997.

ludzkich, boskich, moralnych etc. Tradycyjnie wyróżnia się dwa rodzaje *tsumi*: niebiańskie (*amatsutsumi*[538]) oraz ziemskie (*kunitsutsumi*[539]). Do pierwszej kategorii należało na przykład zachowanie Susanoo w krainie bogów (jak *kusoe/kusote*[540] – wypróżnienie się w pałacu Amaterasu), a także niszczenie grobli na polach ryżowych, zanieczyszczanie rowów nawadniających[541]. Do kategorii drugiej można zaliczyć *shirahito*[542] (forma trądu), *kokumi*[543] (krzywica), *shinihadatachi*[544] (porzucenie ciała bez pochówku), a także różnego rodzaju *sōkan*[545], czyli zabronione stosunki seksualne jak np. kazirodztwo. Jak widać z tego krótkiego zestawienia, niebiańskie występki dotyczyły czynów szkodliwych wymierzonych w społeczność, a ziemskie są raczej naruszeniem indywidualnych i moralnych norm. Co ciekawe, *tsumi* obejmowało również i choroby, a skoro nie znano przyczyn chociażby krzywicy czy trądu, uznawano je za karę bogów. Osoby dotknięte *tsumi* będącym chorobą, były wykluczane ze społeczeństwa. Można przypuścić, sądząc z opisu obecnego w *Kojiki,* że czasami nawet dochodziło do uśmiercania niemowląt, które posiadały wyraźną ułomność fizyczną, zgodnie z tym jak postąpili Izanami oraz Izanagi. Jest to jednocześnie mitologiczne uzasadnienie samej tradycji „przewinień ziemskich" *kunitsutsumi* – pierwszy potomek pary był tak zdeformowany, że przerażeni rodzice go wyrzucili. Źródłem był niepoprawnie przeprowadzony obrzęd ślubny, kiedy to Izanami odezwała się pierwsza (zatem pogwałciła pewne tabu). Potomstwo pary demiurgów zaczęło być udane dopiero wówczas, kiedy ponownie przeprowadzili ceremonię ślubną zgodnie z zasadami.

Harae[546] jest ogólnym terminem obejmującym kilka sposobów oczyszczania. Jednym z nich jest wspomniane *misogi*. W *Kojiki* można przeczytać o tym, że Izanagi po ucieczce z krainy ciemności obmył się pod wodospadem aby usunąć wszelkie zanieczyszczenia. Nie

[538] 天津罪.

[539] 国津罪.

[540] 糞戸.

[541] Za: *Kojiki, czyli księga dawnych wydarzeń,* przeł. Kotański W., PIW, Warszawa, 1986.

[542] 白人.

[543] 胡久美.

[544] 死膚断.

[545] 相姦.

[546] 祓.

można wykluczyć, że czynność miała również charakter higieniczny, jeśli by przyjąć, że mężczyzna faktycznie do tumulusu wszedł. Większe znaczenie ma jednak aspekt sakralny, kiedy to demiurg zmywa z siebie rytualne zanieczyszczenie, jakie pozostawił na nim kontakt ze śmiercią i trupem. Jednocześnie też te ablucje pod wodospadem symbolizują boga zmywającego z siebie obowiązki wobec świata. Od tej pory Izanagi usuwa się w cień a na arenę dziejów wchodzi trójka bóstw stworzonych podczas obrzędu – Amaterasu, Tsukuyomi oraz Susanoo[547]. *Misogi* jest praktykowane do dziś, także przez osoby świeckie ale pragnące bliższego kontaktu z *sacrum.*

Dwa razy do roku odprawiane jest *ōharae,* czyli „wielkie oczyszczenie", w okolicach końca roku (dokładnie trzydziestego pierwszego grudnia) oraz w połowie (*Nagoshi-no-Oharae,* trzydziestego czerwca), a także podczas wielkich festiwali. W czasach klasycznych odprawiano je przy każdym niebiańskim lub ziemskim *tsumi,* lecz począwszy od średniowiecza, jego znaczenie zmalało na tyle, że dopiero w epoce Meiji ponownie wrócono do obrzędów *ōharae.* Przed Nowym Rokiem odbywa się również *susuharai* [548], czyli „wielkie sprzątanie" – zarówno w znaczeniu dosłownym jak i rytualnym, usuwa się bowiem z domu wszelkie zużyte, połamane, zniszczone przedmioty, które mogłyby sprowadzić nieszczęście. Wszelkie rytuały oczyszczające były też okazją w okresie Heian do towarzyskich spotkań, bądź wręcz przeciwnie, wygodnym pretekstem do uniknięcia spotkania.

Jak widać na podstawie powyższych przykładów, tabu w Japonii jest związane przede wszystkim ze sferą śmierci oraz krwi oraz zanieczyszczeniem spowodowanym kontaktem ze sferą nieczystą. Wydarzenia takie jak wizyta w przybytku *shintō,* wymagały uprzedniego oczyszczenia, co pozostało do dzisiaj w zwyczaju obmycia rąk przed wejściem na główny teren świątyni. Kontakt z krwią i śmiercią kalał osobę oraz całą rodzinę, co doprowadziło do powstania specjalnej grupy ludzi, niejako zawodowo zajmujących się zawodami obłożonymi zanieczyszczeniem. Była to grupa *burakumin*, mieszkali poza miastami i trudnili się

[547] Choć prawdę mówiąc Tsukuyomi nie jest specjalnie aktywnym uczestnikiem wydarzeń. Za: *Kojiki, czyli księga dawnych wydarzeń,* przeł. Kotański W., PIW, Warszawa, 1986.

[548] 煤払い.

zawodami takimi jak grabarze, garbarze, rzeźnicy, wywozili nieczystości[549]. W dawnej Japonii rytuały oczyszczające były dużo bardziej rozbudowane i trwały czasem kilka dni. Przetrwały do dzisiaj pod postacią obmycia rąk wodą przed wejściem do świątyni oraz posypania miejsca solą, co ma oczyszczać dany teren. Klasa *burakumi* została wprawdzie zniesiona w XIX wieku, jednak uprzedzenia względem osób zajmujących się np. pogrzebami wciąż istnieją[550].

4.4. Słynni bohaterowie walczący z demonami

Z Chin przybyła do Japonii legenda o Zhōng Kuí (鍾馗, japońskie Shōki), pogromcy demonów[551]. Źródłem tej taoistycznej legendy jest historia pochodząca jeszcze z okresu dynastii Tang (618–907) o pewnym mężczyźnie z rejonu góry Zhongnan. Człowiek ten przystąpił do zdawania egzaminów państwowych, umożliwiających mu zdobycie stanowiska w aparacie biurokratycznym za rządów cesarza Xuanzonga (685-762). Niestety, egzaminów owych nie zdał i z rozpaczy popełnił samobójstwo roztrzaskując głowę o stopnie pałacu cesarskiego. Cesarz, pełen podziwu dla determinacji kandydata pośmiertnie przyznał mu upragniony tytuł. Inna wersja mówi o tym, że Zhōng Kuí nawiedził chorego władcę we śnie obiecując mu ochronę państwa i samej osoby cesarskiej[552]. Odtąd w tradycji chińskiej uważany był za głównego pogromcę demonów, a ilustracje zaczęły go przedstawiać bądź to w trakcie pokonywania demona, bądź to w trakcie nocnej parady swojego orszaku (źródło japońskich wyobrażeń *hyakki yagyō*), gdzie wraz ze swoją siostrą przewodził demonicznemu pochodowi.

Wprawdzie popularność Shōki w Japonii z biegiem czasu nieco zbladła, to właśnie jego postać z towarzyszącymi mu pomniejszymi demonami stanowi jeden z kamieni węgielnych japońskiego imaginarium demonicznego. W okresie Edo traktowany był jako

[549] Więcej o *burakumin:* Fowler E., *The Buraku in Modern Japanese Literature: Texts and Contexts,* [w:] Journal of Japanese Studies, Vol. 26, No. 1, 2000, Shimahara N., *Toward the Equality of a Japanese Minority: The Case of Burakumin,* [w:] Comparative Education, Vol 2, No. 3, 1984.

[550] Wystarczy jako przykład podać film *Okuribito* (2008, reż. Takita Yōjirō), w którym bohater decyduje się zająć przygotowaniem zwłok do pogrzebów, co spotyka się z niechęcią jego bliskich.

[551] Lee S.H., *Yan Hui, Zhong Kui, Demons and the New Year,* [w:] Atribus Asiae, Vol. 53, No. 1/2, 1993.

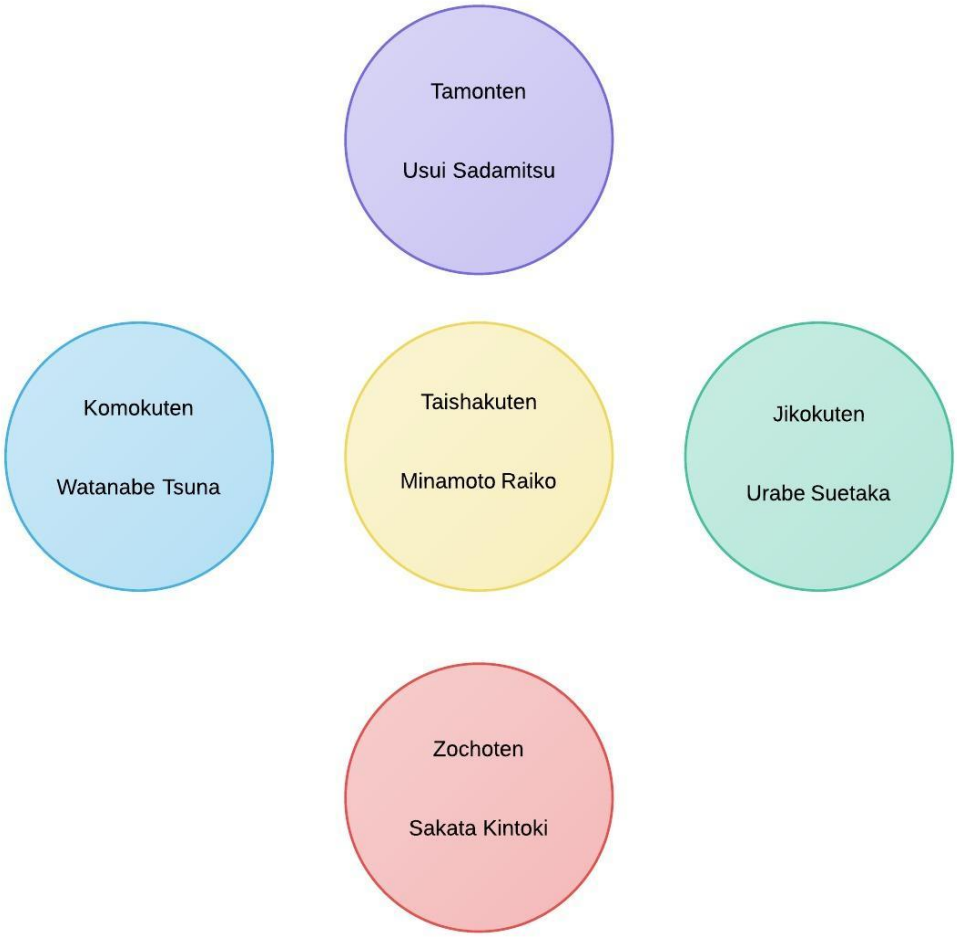
[552] Atkins P.S., *The Demon-Quelling Style in Medieval Japanese Poetic and Dramatic Theory,* [w:] Monumenta Nipponica, Vol. 58, No. 3, 2003, s. 321.

postać chroniąca przed demonami wszystkich męskich potomków rodziny, jego podobizny umieszczano w pobliżu domów podczas święta chłopców. Dzisiaj zwyczaj ten zachował się tylko w Kioto, gdzie na niektórych domach można dostrzec figurki brodatego mężczyzny, który z natężeniem wpatruje się w przestrzeń wypatrując demonów zagrażających okolicy.



Najbardziej znanym pogromcą demonów w Japonii jest bez wątpienia Minamoto „Raikō" Yorimitsu[553] (948-1021) wraz ze swoją grupą czterech wiernych wasali (Watanabe Tsuna, Sakata Kintoki, Urabe Suetaka, oraz Usui Sadamitsu), o których już była kilkukrotnie mowa, choć bardzo często podaje się również przykład Yamatotakeru (o którym w dalszej części tego rozdziału). Co ciekawe, grupa towarzysząca Raikō jest często zbiorczo określana jako Czterej Królowie Nieba, *Shitennō*, tak samo, jak grupa skupiona wokół Taishakutena, z których najbardziej znany był Bishamonten (o którym była mowa przy okazji omawiania *jaki*). Nie jest to zapewne przypadek, że grupa czterech wojowników istniejących faktycznie, choć o mniej realnych biografiach, nosi dokładnie taką samą nazwę. W obu przypadkach, centralna figurę Taishakutena można utożsamić z samym Raikō.

[553]„Raikō" nie jest prawdziwym imieniem, lecz określeniem wojownika, ale w pracy używane jest wymiennie z imieniem i pozbawione cudzysłowu. Podyktowane jest to popularnością owego pseudonimu pod jakim wystepuje w legendach i sztuce.



Podział ten wypływa z legendy, gdzie każdemu z wojowników przydzielono odpowiednią stronę świata i mityczne zwierzę, choć gdyby brać pod uwagę zasługi i znaczenie w legendzie, wyglądałby on zapewne inaczej.

Watanabe Tsuna (953-1025), najmężniejszy zaraz po samym Raikō, towarzyszył mu w wyprawie przeciwko *Shutendōji*, a także *tsuchigumo*. Samotnie pokonał demona Ibaragi/Ibaraki, który dręczył przechodzących obok bramy Rashōmon ludzi. Demon jednakże przechytrzył Tsunę, podając się za jego ciekawską ciotkę. Przybrawszy postać owej ciotki zainteresował się odciętym ramieniem demona, a gdy tylko wojownik zadośćuczynił tym prośbom, chwyciła za utracone ramię i uciekła. Kolejny z wojowników, Urabe Suetaka (950-1022) również brał udział w wyprawie przeciwko *Shutendōji*. Jego nazwisko, Urabe, pod jakim jest znany (wcześniej brzmiało Taira), ma związki z rodem, który w okresie formowania się państwa japońskiego dostarczał na dwór osoby zajmujące się wróżbami

i magią. Jest on bohaterem anegdoty numer 43 w księdze *Konjaku monogatari*, choć w tekście jego nazwisko brzmi Taira a nie Urabe.

> Dawno dawno temu, kiedy Ason Minamoto no Yorimitsu był gubernatorem Mino i wyruszył akurat w podróż do jednego z regionów, jego wojownicy zebrali się w jednym pomieszczeniu i raczyli się różnymi historiami.
> — W tych okolicach jest bród przez rzekę. I w tym właśnie miejscu pojawia się młoda dziewczyna z dzieckiem. Gdy tylko zapadnie zmrok, a jakiś podróżny chce przekroczyć rzekę, dziecko zaczyna płakać, a ona sama prosi o jego potrzymanie.
> Nagle jeden z wojowników powiedział:
> — Czy jest ktoś kto chciałby spróbować przejść rzekę?
> — Ja, choćby i teraz. — odezwał się inny, a nazywał się on Taira no Suetaka.

Następuje później opis zakładu, pozostali wojownicy drażnią się z Suetaką powątpiewając, czy faktycznie przeprawi się na drugi brzeg nawiedzanej rzeki, w zastaw kładąc części własnych zbroi. Wojownik przyjmuje zakład i wyrusza nad rzekę, śledzony niepostrzeżenie przez pozostałych. Do kulminacyjnej sceny dochodzi na środku rzeki kiedy:

> Suetaka wyciągnął z kołczanu strzałę i wbił ją w ziemię po drugiej stronie i zawrócił konia, po czym już zamierzał się przeprawić, gdy pośrodku nurtu usłyszał kobiecy głos proszący o potrzymanie czegoś, a w tle płacz niemowlęcia. Rzeka przyniosła zapach surowego mięsa. Trójka obserwatorów poczuła, jak lęk ściska ich za gardło, zastanawiali się kim jest osoba w rzece, czuli się tak jakby oni sami już w połowie byli martwi.
>
> Tymczasem Suetaka powiedział:
> — Dobrze, daj, to potrzymam.
> Kobieta przekazała mu zawiniątko, położył je sobie na rękawie, a kobieta szła w ślad za nim, kiedy dochodził do brzegu powiedziała:
> — Już możesz mi je zwrócić.
> — Nie sądzę — odparł Suetaka i wyszedł na brzeg.
>
> Wrócił zaraz potem do swoich w zajeździe, a za nim przybyła i pozostała trójka wojowników. Zeskoczył z konia i udał się wprost do środka, po czym stanął przed resztą i powiedział:

— I co teraz, żartownisie? Pojechałem i we wskazanym miejscu przekroczyłem rzekę, a na dodatek zabrałem stamtąd to niemowlę — to mówiąc odwinął zamaszyście rękaw na dowód, ale w środku była ledwie kupka liści[554].

Wystarczy dodać, że pozostali wojownicy nie posiadali się ze zdumienia odwagą i zimną krwią jaką był w stanie zachować w podobnej sytuacji. Suetaka nie przyjął ofiarowywanych mu przedmiotów, które wygrał, twierdząc, że nie są mu potrzebne.

Sakata Kintoki jako wojownik, bardzo często jest kojarzony z postacią chłopca zwanego Kintarō. Kintarō jest obecny w folklorze i legendach japońskich jako pogromca demonów, dodatkowo jako miłośnik zapasów *sumō*[555]. Legendy stworzyły zatem postać chłopca, który był synem *yamauby* i już w dzieciństwie zajmował się unieszkodliwianiem wszelkiej maści demonów. Odnaleziony w górskiej chatce przez Raikō oraz Tsunę, zaproponował, że się do nich przyłączy. Wojownik Sakata Kintoki urodził się około 956 roku, piątego miesiąca (co zapewne miało wpływ na późniejsze ustanowienie obchodów dnia chłopca akurat w tym okresie, a dodatkowo w dniu tym dokonywano obrzędów oczyszczających), a dwadzieścia jeden lat później spotkał się z Raikō i wstąpił do niego na służbę[556]. Umarł prawdopodobnie w 1012 roku z powodu gorączki. O Usui Sadamitsu wiadomo niewiele, nawet w którym roku się urodził, pewniejsza jest data jego śmierci, czyli 1021 rok. Wprawdzie nazwisko zapisywane jest innymi znakami, ale brzmi dokładnie tak samo jak przymiotnik „słaby", „rozcieńczony", choć trudno stwierdzić czy zostało ono mu nadane retrospektywnie z uwagi na niezbyt wyraźnie zarysowaną postać w legendach. Z tego też względu dziwne się wydaje utożsamienie go z Czarnym Żółwiem Północy, czyli kierunkiem Bishamontena (Tamonten na diagramie ze strony 176), będącego najmężniejszym i najbardziej znanym ze wszystkich Czterech Królów Nieba towarzyszących Taishakutenowi.

Minamoto Raikō wraz ze swoją dzielną kompanią, jak mówią legendy, musiał zmierzyć się z pająkami ziemnymi, demonami grasującymi przy głównych bramach miasta,

[554] *Konjaku monogatari*, s. 149.

[555] Por. Mitford A.B., *Tales of Old Japan. Folklore, Fairy Tales, Ghost Stories and Legends of the Samurai*, Dover Publications, Nowy Jork, 2005.

[556] Za: Atkins P.S., *The Demon-Quelling Style in Medieval Japanese Poetic and Dramatic Theory*, [w:] Monumenta Nipponica, Vol. 58, No. 3, 2003.

a także z arcydemonem *Shutendōji*. Aktywność tych demonicznych istot pokrywa się z obszarami zajmowanymi przez wrogie plemiona, złodziei oraz szajki rozbójników. W rozdziale drugim była już mowa o demonizacji wyrzutków społecznych, obcych etnicznie plemion i osób niemieszczących się w granicach przyjętych norm. I choć historia pokonania demonicznego pająka czy arcydemona *Shutendōji* brzmi znacznie lepiej i barwniej niż opis walk z ludźmi, była to jednak najprawdopodobniej wyprawa przeciwko bez skrępowania poczynającym sobie grupom rozbójniczym łupiącym okolice stolicy (a i zapewne stolicę również).

Legenda dotycząca pająka ziemnego istnieje w kilku wersjach, zarówno jako sztuka teatru *nō* (będąca jednocześnie pierwowzorem późniejszych adaptacji i wersji), jako *ōtogizōshi*[557], oraz w formie drzeworytów[558]. Co interesujące, w przypadku *ōtogizōshi,* bohaterami są tylko Raikō oraz Tsuna, przed którymi ukazuje się unosząca się w powietrzu ludzka czaszka. Wyruszają zatem, aby zbadać niecodzienne zjawisko i docierają do góry Katsuragi, gdzie napotykają opuszczony, na wpół zrujnowany dom. Raikō zdecydował, że zwiedzi go samodzielnie, w związku z czym Tsunie pozostało tylko czekać przed werandą. Raikō natomiast wyruszył na eksplorację rezydencji, gdzie spotkał niemal trzystuletnią staruszkę, a następnie przepiękną młodą kobietę, która rzuciła w stronę zauroczonego wojownika kilka kul przypominających kłębki wełny. Raikō zareagował natychmiast i wyciągnął miecz, ale zadał kobiecie tylko niewielką ranę, przy czym czubek ostrza został w jej ciele. Następnie wraz z Tsuną ruszyli śladem białej krwi i dotarli do jaskini. Zanim do niej weszli, przygotowali kukłę, którą nieśli przed sobą, co, jak się okazało, uratowało im życie. Kiedy bowiem znaleźli się u wylotu jaskini, dostrzegli potężną, mierzącą ponad sześćdziesiąt metrów pojęczą istotę, która pozbyła się pozostającego w jej ciele odłamka miecza i posłała go w kierunku korytarza jaskini, dokładnie w kukłę, jaką wojownicy mieli ze sobą. Raikō oraz Tsuna nie mieli większych problemów z pokonaniem

[557] Gatunek prozy rozrywkowo-dydaktycznej, popularny od czternastego do siedemnastego wieku, zawierający również wewnątrztekstowe ilustracje. Z uwagi na niejednorodność tematyki, stylu, pochodzenia oraz kontekstu, istnienie podobnego gatunku jest przez niektórych podważane. Sama nazwa została nadana retrospektywnie.

[558] Por. Phillips Q.E., *The Price Shuten Dōji Screens: A Study of Visual Narrative,* [w:] Ars Orientalis, Vol. 26, 1996, oraz Takeuchi M., *Kuniyoshi's "Minamoto Raikō" and "the Earth Spider": Demons and Protest in Late Tokugawa Japan*, [w:] Ars Orientalis, Vol. 17, 1987.

pająka, a kiedy rozpłatali jego brzuch, ich oczom ukazały się setki czaszek. Po ostatecznym ciosie z ciała pajęczycy wydostały się setki potomstwa, każdy wielkości dziecka[559].

W przypadku drzeworytu autorstwa Kuniyoshi'ego sytuacja jest nieco inna, bowiem dzielny Raikō został poddany czarom pająka i zapadł w letarg, niepomny zagrożenia nadciągającego ze strony demonicznej czeredy (*tsuchigumo* nie działa tutaj sam), a uratować go musieli właśnie pozostali wojownicy. W dalszym ciągu jednak miejscem akcji jest przestrzeń graniczna, buforowa – opuszczony, zaniedbany dom w górach. Jednocześnie należy do obu rzeczywistości: świata ludzkiego i świata istot ponadnaturalnych, co pociaga za sobą wytworzenie buforu, umożliwiającego istnienie na tym terenie i w tym czasie *tsuchigumo* oraz wszystkich podległych mu istot, a jednocześnie nie blokuje działalności wojowników Raikō.

Należy wspomnieć również o *on'yōji* nazywającym się Abe no Seimei, chyba najsłynniejszym ze wszystkich, jacy działali na terenie ówczesnej stolicy japońskiej i całego kraju[560]. Nie jest on pogromcą demonów *per se,* legendy przypisują mu jednak pokonywanie *shikigami* przeciwników, co w praktyce oznaczało dokładnie to samo – unicestwienie wrogiej siły czyhającej na czyjeś życie. Różnica polegała na tym, że *shikigami* były istotami pozbawionymi własnej woli (chociaż w ekstremalnych przypadkach, gdy mag był zbyt słaby, by nad nimi zapanować, zwracały się przeciwko niemu), a demony były istotami świadomymi własnej natury i działającymi z jej pobudek, a przynajmniej tak było w okresie Heian. Niekiedy to Seimeiowi przypisuje się udzielenie Raikō i jego generałom

---

[559] Za: Reider N.T., *Tsuchigumo sōshi: The Emergence of a Shape-Shifting Killer Female Spider*, [w:] Asian Ethnology, Vol. 72, No. 1, 2013.

[560] Więcej na temat Abe no Seimei'a: Bathgate M., *The Fox's Craft in Japanese Religion and Folklore: Shapeshifters, Transformations, and Duplicities*, Routlege, Londyn, Nowy Jork, 2004, Sakka K., *Katastrofy według Abe Seimei'a* 安部清明の見た天変, Publikacja Uniwersytetu w Kioto, Kioto, 2010, Hayek M., *Abe no Seimei (921-1005) 1005）and illness: Physicians, Masters of the Way of the Yin and Yang, and Monks in ancient-medieval narratives (11th-13th centuries),* [w:] Sokendai review of cultural and social studies, No. 2, 2006, Shigete S., *Arystokraci i on'yōji w okresie Heian – folkor dotyczący Abe no Seimei'a* (『平安貴族と陰陽師-安倍晴明の歴史民俗学-』), [w:] Historica, Vol. 60, Tokyo Woman's Christian University, 2005, Miller L., *Extreme Makeover for a Heian-Era Wizard,* [w:] Mechademia, Vol. 3, 2008, oraz strony internetowe: 安倍晴明の巻: http://www.nhao.jp/, dostęp 2013-08-25, oraz Abe Seimei 安倍晴明: http://www.the-kyoto.jp/history/b01/, dostęp: 2013-08-23.

wskazówek co do pokonania *Shutendōji*. Seimei urodził się w 921 roku, a zmarł prawdopodobnie w 1005, jest bohaterem literatury, pojawia się w *Konjaku monogatari*[561], ale dopiero epoki późniejsze stworzyły jego własną legendę, według której Seimei odziedziczył część natury swojej matki. Jego ojciec poślubił bowiem piękną kobietę, która okazała się być lisicą, słynną z późniejszych sztuk *kabuki,* Kuzunoha. Gdy jej prawdziwa natura została zdemaskowana przez synka, w poczuciu hańby lisica opuściła rodzinę. Dzięki temu postać Abe no Seimei'a sytuuje się idealnie pośrodku obu światów, ludzkiego oraz nadnaturalnego, stając się typową postacią liminalną, łączącą dwie natury. W przeciwieństwie do wielu przedstawicieli tej kategorii, nie wykazywał jednak żadnych negatywnych aspektów swojego dualizmu[562], nie był również hybrydą, gdyż nie posiadał żadnych zwierzęcych cech swojej matki. Historia Abe no Seimeia była popularnym tematem sztuk teatralnych, choć większą uwagę przykuwała zwykle rola Kuzunohy, będąca tradycyjnie wyzwaniem dla grającego ją aktora, bowiem według podań lisy piszą od dołu do góry, trzymając pędzelek w pyszczku[563]. Dzięki odziedziczonej naturze matki, Seimei był w stanie rozumieć mowę zwierząt, co przydało mu sie w dorosłym życiu. Przez dłuższy czas jego postać pozostawała jednak poza głównym kręgiem zainteresowań zarówno tworców jak i odbiorców, aż do drugiej połowy dwudziestego stulecia, kiedy to opublikowano powieść i komiks *On'yōji*[564], na podstawie której powstał również film fabularny, co przyczyniło się do swoistego odnowienia zainteresowania postacią taoistycznego maga. W ostatnich latach można zaobserwować w Japonii zwiększoną popularność tematyki wątków taoistycznych, ezoterycznych

[561] Jak chociażby w księdze nr 24, opowiadanie nr 9 (por.: *Konjaku monogatari shū,* 今昔物語集 zwój XXIV, [w:] Konjaku monogatari shū, t.3, wyd.17, Nihon koten bungaku zenshū, nr 23, Tokio 1992).

[562] Centaurowie, również zaliczani do istot liminalnych byli bardzo często łączeni z siłami destrukcji, podobnie jak Sfinks, już nie wspominając o wszystkich rozdartych dwoistością swojej natury bohaterów kultury popularnej.

[563] Por.: Takeda I., *Ashiya Dōman Ōuchi Kagami,* 1734 (za: http://www.kabuki21.com, dostęp 2013-12-11), Goff J.E. *Conjuring Kuzunoha From the World of Abe no Seimei,* [w:] A Kabuki Reader: History and Performance, red. Leiter S.L., M.E. Sharpe, Nowy Jork, 2002.

[564] Yumemakura B., *Onmyōji,* seria publikowana od 1988, Bungeishunjū, Tokio. Komiks stał się podstawą dwóch filmów: *Onmyoji: The Yin Yang Master* (2001) oraz *Onmyoji 2* (2003).

i okultystycznych. Z całą pewnością przeromantyzowana legenda Abe no Seimeia przyczyniła się do takiego stanu[565].

Ostatnim z bohaterów starożytności japońskiej, któremu chcę poświęcić więcej miejsca, jest Yamatotakeru („dzielny z Yamato")[566]. Littleton zasugerował istnienie relacji pomiędzy legendami japońskimi a arturiańskimi, które miałyby się wywodzić z legend północnoirańskiego plemienia Alanów lub Scytów, a zostały zaniesione na teren Archipelagu wraz z falą konnych najeźdźców z głębokich stepów Azji[567] (plemiona Hunów, Buyeo lub późniejsze królestwo Goguryeo), zgodnie zresztą z teorią Egami Namio[568]. Autor zajmuje się wyliczaniem podobieństw jakie łączą trzy kręgi legendy, zwracając zwłaszcza uwagę na motyw miecza (bohater otrzymuje miecz od kobiety, pozostawia go przed śmiercią, zwraca ofiarodawczyni). Nazwanie jednak Yamatotakeru bohaterem „arturiańskim" wydaje się być niezbyt precyzyjne. Ponadto wydaje się, że w interpretacji pochówku japońskiego herosa Littleton popełnił pewien błąd. Po pogrzebie Yamatotakeru, z kurhanu poderwał się biały ptak, co Littleton interpretuje jako samego Yamatotakeru zamienionego w ptaka. Jest to motyw również obecny w tradycji chińskiej, gdzie to dusza, a nie zamieniony w ptaka bohater, ulatywała do nieba[569].

Nawet jeśli legendy arturiańskie i podanie o Yamatotakeru miałyby faktycznie wspólne indoeuropejskie źródło, zadziwiający jest sposób ewolucji i późniejszego miejsca całego korpusu motywów w kulturze danego rejonu. O ile legendy arturiańskie rozrosły się niemal do rozmiarów swoistego universum, stanowiąc przebogate źródło motywów,

[565] Przedstawienia Seimeia to głównie przystojny, młody mężczyzna w typie *bishōnena* („pięknego młodzieńa").

[566] Pojawia się np. w *Kojiki,* (*Kojiki, czyli księga dawnych wydarzeń,* tłum. Kotański W., PIW, Warszawa, 1986), *Hitachi fudoki,* oraz *Hizen fudoki* (Aoki M.Y., *Records of Wind and Earth,* Association for Asian Studies Monograph Series Number 53, 1997).

[567] Littleton C.S., *Yamato-takeru: An "Arthurian" hero in Japanese Tradition,* [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 54, No. 2, 1995, 263.

[568] Za: Edwards W., *Event and Process in the Founding of Japan: The Horserider Theory in Archeological Perspective*, [w:] Journal of Japanese Studies, Vol. 9, No. 2, 1983, oraz Ledyard G., *Galloping along with the Horseriders: Looking for the Founders of Japan*, [w:] Journal of Japanese Studies, Vol. 1, No. 2, 1975.

[569] Por. Aoki M.Y., *Records of Wind and Earth,* Association for Asian Studies Monograph Series Number 53, 1997.

wzorców zachowań i przenikając każdą warstwę kultury literackiej Europy[570], o tyle legendy o Yamatotakeru przechowały tylko postać, do której niekiedy powracano, niewiele więcej, prócz rzecz jasna, jego dzielności[571]. W porównaniu z chociażby Raikō, podania o dzielnym z Yamato wydają się zaskakująco ubogie pomimo ich większej ilości. *Harima fudoki* podaje tylko kilka przykładów dzielności tego wojownika, który walczył z *tsuchigumo,* czyli krnąbrnymi plemionami na rubieżach Yamato[572]. Czytając o jego wyczynach trudno pozbyć się wrażenia, że są bardzo lakoniczne, skrótowe, jakby pozbawione opisów, które stanowią o konstrukcji bohatera i umiejscowieniu go zarówno w przestrzeni historycznej, społecznej jak i etycznej. Jednym z powodów może być zapewne brak tradycji eposu w kulturze literackiej Japonii, w związku z tym nie było zwyczaju budowania bogatych narracji dotyczących bohatera. Z kilkunastu historii wyłania się obraz wojownika, który poza dzielnością specjalnie innymi przymiotami się nie wyróżniał, trudno więc porównywać go z Lancelotem czy innymi rycerzami na dworze Artura.

Koncepcja legendy o Yamatotakeru jako obcego konstruktu jest kusząca z powodu brakującego rozbudowanego tła. *Kojiki* podaje, że ojcem Yamatotakeru był cesarz Keikō, co sytuuje go na przełomie pierwszego i drugiego stulecia, a z kolei jeden z jego synów również został cesarzem, jednak brakuje dodatkowych historii wspierających legendę postaci. Historie o Yamatotakeru powstały, co interesujące, tylko w ósmym wieku, obecne są w *Kojiki*, *Nihongi* oraz w *Harima fudoki.* Oprócz tego, że stawia się go za wzór dzielności i bohaterstwa w Japonii, nie doczekał się jednak zbyt wielkiej popularności[573]. To specyficzne podejście może wyjaśnić koncepcja bohatera pochodząca spoza Japonii. Można bowiem przypuszczać, że skrybowie, znając legendy kontynentalne, opowiadali je używając rodzimych nazw i imion. Historie były jednak na tyle obce wyobrażeniom japońskim, że nie zostawiły po sobie bardziej rozbudowanej tradycji. Japonia potrzebowała nieco innej koncepcji bohatera. Sama historia miała, w oczach kompilatorów, służyć umocnieniu

[570] Malory T., *Le Morte d'Arthur,* The Modern Library, Nowy Jork, 1999, s. X-XII.

[571] Por. Aoki M.Y., *Records of Wind and Earth,* Association for Asian Studies Monograph Series Number 53, 1997.

[572] Por. *ibidem.*

[573] Tego faktu nie zmienia nawet okazyjne sięganie twórców po tę postać, czy to w literaturze, czy w kulturze współczesnej.

prymatu państwa Yamato nad pozostałymi sąsiadami, stąd też pokonane plemiona Kumaso nadały bohaterowi przydomek Yamatotakeru – dzielnego z Yamato. Uznano tym samym prymat najsilniejszej federacji.

W legendach większość dzielnych wojowników lekce sobie ważyła wszelkie niebezpieczeństwo i działa na granicy odwagi i brawury. Yamatotakeru również był dzielny i butny, jednak w jego przypadku pycha doprowadziła go do zaiste smutnego końca. Podczas wyprawy na północ, kiedy przeprawiano się przez obecną Zatokę Tokijską, wyraził się o niej z pogardą, twierdząc, że tak skromną ilość wody to można byłoby przeskoczyć[574]. Bogowie zagniewali się i kiedy okręt z bohaterem był w połowie drogi, sprowadzili sztorm. Jego małżonka, Ototachibana-hime rzuciła się w fale aby przebłagać gniew bogów i faktycznie, sztorm ustał. Podczas powrotu jednak, Yamatotakeru wybrał się samodzielnie przez górę Ibuki, o której słyszał, że jest domem lokalnego *kami*. Legendy podają, że bóstwo pojawiło się przed bohaterem jako dzik, którego Yamatotakeru zabił. Yamatotakeru po zejściu z góry zapadł na gorączkę i umarł. Zapewne tym razem brakowało kolejnej żony w obozie, która złożyłaby samą siebie w ofierze przebłagalnej, aby bogowie wybaczyli lekkomyślne zachowanie wojownika. Ważnym aspektem historii jest podkreślenie faktu, że Yamatotakeru udał się na Ibuki bez miecza *Kusanagi no tsurugi*, jaki został mu podarowany przez główną kapłankę Ise (gdzie zresztą dziś znajduje się jego mauzoleum). Jak już było wpomniane, miecz pełnił funkcję obronną zarówno wobec wrogów z krwi i kości, jak i istot nadnaturalnych, jego brak zatem sprawił, że Yamatotakeru wszedł w kontakt z *sacrum* całkowicie pozbawiony jakiejkowiek ochrony. Co więcej, nie okazał szacunku bóstwu z gór, co również zaważyłona jego losie.

Podsumowując, w kwestii ochrony i walki z istotami świata nadnaturalnego Japonia okresu klasycznego nie różniła się diametralnie od innych rejonów świata. Najprostszą metodą pozostawało zawsze i wszędzie, pod każdą szerokością geograficzną, unikanie miejsc owianych złą sławą. Niestety, istnieją też takie istoty, których nie ograniczają specyficzne miejsca, dlatego też bardzo wcześnie ludzkość zaczęła stosować rozmaite przedmioty mające moc ochrony przed złem, czyli amulety. W Japonii można do nich zaliczyć przedmioty metalowe, rośliny, dźwięk, kolory, inskrypcje taoistyczne lub buddyjskie, przedstawienia figuralne a także sól. Wraz z amuletami w użyciu były rozmaite formułki egzorcyzmujące

[574] Za: *Kojiki, czyli księga dawnych wydarzeń,* tłum. Kotański W., PIW, Warszawa, 1986.

czy też oczyszczające, wywodzące się przede wszystkim z buddyzmu, taoizmu oraz shintō. Bardzo szybko zaczęły też powstawać legendy o bohaterach walczących z demonami, symbolizującymi niepokorne plemiona, wrogów porządku, przestępców czy grupy i jednostki zagrażające polityce centralnej. Z czasem, jak się miało okazać, napewniejszym sposobem na pacyfikację demonów okazało się nadanie im kształtu i włączenie ich do wyobrażeń kultury popularnej, gdzie zmieniły się w nieszkodliwe, choć szczerzące kły istoty.

Rozdział 5: Demony w epokach późniejszych. Zmiana czy trwanie paradygmatu?

Okres Heian może być śmiało określony jako „epoka opętania przez duchy". Nigdy wcześniej ani też nigdy później wiara w obecność istot nadprzyrodzonych nie była tak powszechna. Epoki późniejsze oddemonizowały świat pozazmysłowy, „demon" stał się konceptem autorów dopasowywanym do umysłowości i potrzeb społeczeństwa. Wraz ze wzrostem stopnia racjonalizacji elit rządzących wszystko, w co głęboko wierzono w epokach wcześniejszych zostało zepchnięte w rejony „zabobonu" i „wiejskich przesądów". Neokonfucjanizm odrzucał wszystkie systemy, które nie mogły wykazać się racjonalnym nastawieniem do świata – a co za tym idzie, uczeni konfucjańscy pogardliwie wypowiadali się o religii, którą klasyfikowali jako zbiór przesądów. Filozofia neokonfucjańska doprowadziła do odarcia demonów z ich otoczki groźby i potęgi, jaką dysponowali wcześniej, dlatego też moje główne rozważania dotyczące natury istot demonicznych opierają się jedynie na materiale z wcześniejszych epok. Mimo to wyobrażenia epok późniejszych potrzebowały elementów świata nadnaturalnego, ale przyjmowały je, adaptowały i zmieniały na swoich własnych warunkach i w ramach obowiązującego światopoglądu.

Średniowiecze japońskie wykorzystało postać demoniczną w teatrze *nō* jako wygodne narzędzie służące narracji buddyjskiej. Demony pojawiały się również w teatrze lalkowym *bunraku* oraz *kabuki*, nie były jednak już w centrum zainteresowania. Stanowiły czasami punkt kulminacyjny sztuki, czasem chwyt dramatyczny czy też czysto estetyczny. Epoka Edo natomiast nierozerwalnie łączy się z gatunkiem literackim zwanym *kaidan*, który powstał i swój rozkwit przeżywał w osiemnastym wieku. Osiemnasty i dziewiętnasty wiek to również okres działalności uczonych *kokugaku*[575], czyli „nauki

[575] *Kokugaku* – „nauka narodowa", ruch filozoficzny okresu Edo, pierwotnie zainspirowany konfucjanizmem, później jego przedstawiciele nawoływali do powrotu do „czystego ducha Japonii", sprzed wpływów buddyzmu i konfucjanizmu, choć każdy inaczej ten powrót rozumiał. Do najważniejszych postaci ruchu należą: Kamo

narodowej", nawołujących do powrotu do „czystej japońskości', także w wierzeniach, zaczynają się pojawiać teorie głoszące konieczność oczyszczenia *shintō* z wpływów kontynentalnych. Demony we współczesnej Japonii to z kolei przedziwna mieszanka tradycyjnych wyobrażeń z zachodnimi, gdzie nie obowiązują już żadne zasady.

Żywotność wierzeń w istoty ponadnaturalne można wyjaśnić również hipotezą o projekcji lęków przed obcokrajowcami, obcym plemieniem, przed „obcością" w ogólnym znaczeniu, na istoty demoniczne. Będzie to oczywiście tylko jedno odczytanie całego kompleksu wierzeń, jednak, co symptomatyczne i interesujące, główne zmiany sposobu postrzegania demonów oraz obcokrajowców pojawiały się wraz z rozwojem społecznym Japonii. Dlatego też w próbie rekonstrukcji źródeł wyobrażeń demonicznych zawarłam hipotezę o cyklicznym, głęboko zakorzenionym lęku (czy też może nawet niechęci) Japończyków w stosunku do obcokrajowców, który, moim zdaniem, również leży u podstaw konstrukcji demonologii japońskiej.

5.1. Od potwora do cierpiącego *yōkai*

Istnieje pewna zależność pomiędzy stopniem zaawansowania cywilizacji a sposobem postrzegania świata nadprzyrodzonego. Im bardziej zaawansowane społeczeństwo, tym mniej pozostawia miejsca na niedookreśloność. Technika umożliwia rozłożenie struktury świata i poznanie jej mechanizmów, wraz z rozwojem racjonalnej myśli filozoficznej, istoty, w których istnienie wierzono bez wahania, stają się postaciami „bajkowymi"[576], nierealnymi czy wręcz nieistniejącymi[577]. Taki los spotkał również japońskie demony (sprawa z duchami wygląda nieco inaczej, gdyż w dalszym ciągu wiara

---

Mabuchi, Motoori Norinaga, Hirata Atsutane (Varley P., *Kultura japońska,* tłum. Komorowska M., WUJ, Kraków, 2006, s. 211-213).

[576] W popularnym tego słowa rozumieniu, jak takim jak np. we frazeologizmie: „między bajki włożyć".

[577] Abstrahując nieco od rozważań skupionych wokół Japonii, warto nadmienić, że nawet niektórzy współcześni teologowie chrześcijańscy podważają istnienie zła osobowego, czyli Szatana. Twierdzą, że zło skupione jest wokół uczynków człowieka i tylko z niego może wypływać, nie ma zatem jednej istoty, która byłaby jego źródłem. Zło ma zatem charakter nieosobowy, co jednocześnie wyklucza działalność demonów i rozmaitej maści złych duchów. Więcej: Peck M.S., *People of the Lie: The Hope for healing Human Evil,* Touchstone, Cambridge, 1998, De La Torre M.A., Hernández A., *The Quest for the Historical Satan,* Fortress Press, Minneapolis, 2011, Guiley E.R., *Encyclopedia of Demons & Demonology*, Nowy Jork, 2009.

w ich istnienie funkcjonuje pod postacią chociażby kultu przodków oraz bardzo popularnego gatunku horrorów filmowych, opartych właśnie o motyw mściwych duchów), które zepchnięto do krainy fantazji i średniowiecznych przesądów. W rozdziale trzecim, kiedy omówiony został czas i miejsce pojawiania się istot nadprzyrodzonych, wspomniałam pewne cechy charakterystyczne takiego miejsca. Chodziło tu przede wszystkim o miejsca opuszczone, niezamieszkałe, zrujnowane i zdziczałe, bądź też takie, które znajdowały się na granicy terenów zamieszkałych przez ludzi i dzikiej przyrody. Gdy tylko cywilizacja wycofuje się z danego miejsca, zostawia je na pastwę natury, która wprowadza swoje prawa i swoje własne istoty, nad którymi ludzie nie posiadają kontroli. Kiedy z kolei technika wkracza w rejony dzikiej przyrody, to racjonalność świata ludzkiego nakłada swoje własne prawa na te tereny. Całą tę misterną konstrukcję jest w stanie zaburzyć tylko i wyłącznie noc. Tylko noc nie dała się tak do końca „ucywilizować", wystarczy zgasić światło, by ciemny kąt czy droga do drugiego pokoju wydały się miejscem nawiedzonym i pełnym potworów[578].

W wyobrażaniach okresu klasycznego demon jest przede wszystkim potworem. Obca jest mu moralność, stoi niejako z samej swojej natury poza dobrem i złem. Nawet jeśli pożera ludzi, nie można kwalifikować tego jako czynu moralnie złego ze względu na fakt, że demon po prostu istotą ludzką nie jest i nie można wpisać go w schemat zachowań ludzkich. *Goryō* oraz *ekijin* są nie tylko mściwymi duchami i bóstwami zsyłającymi klęski naturalne i choroby, jednocześnie pełnią też funkcję protektorską. Istoty okresów późniejszych nie rozporządzały już potęgą zdolną wywoływać pioruny, zsyłać klęski żywiołowe i trzęsienia ziemi[579]. Demon średniowieczny był dręczony przez niemożność odrzucenia uczuć, które blokowały odrodzenie w buddyjskim raju Amidy, toteż szukał pomocy wędrownego mnicha czy ascety w przezwyciężeniu pragnień. Udręczona niewiernością kochanka kobieta, która zmieniała się w demona, to już tylko godna współczucia istota, uwięziona w prywatnym piekle emocji i przywiązania do świata. Taki obraz demonów i duchów był bliższy

[578] Nic zatem dziwnego, że akcja większości horrorów i mrożących krew w żyłach historii rozgrywa się w ciemnościach, może to być ciemny las, nieoświetlony, ponury dom, podziemia itp.

[579] W okresie Edo popularne stało się wyobrażenie gigantycznej ryby *namazu* z rodziny sumowatych, którą za pomocą włóczni unieruchomiono, ale tylko częściowo. *Namazu* w dalszym ciągu się bowiem porusza, a machnięcie ogona wywołuje właśnie trzęsienia ziemi. Wyobrażenie *namazu* jako istoty odpowiedzialnej za wstrząsy może być związane z realną, żyjącą w mulistych wodach rybą, która wykazywała wielką ruchliwość i niepokój właśnie przed trzęsieniami ziemi.

człowiekowi średniowiecznemu, widz przedstawienia teatralnego mógł zatem odczuwać politowanie i jednocześnie doświadczyć cierpienia nieszczęśliwej istoty jako przestrogi, aby on sam na podobną ścieżkę nie wstąpił.

Okres Edo z jednej strony sprowadził koncept demonów do poziomu banału i chwytu literackiego, ale jednocześnie to wówczas powstał nowy gatunek eksplorujący zjawiska osobliwe i przerażające czyli *kaidan*[580], a historie skupione były bardziej dookoła duchów niż demonów. Z kolei *yōkai*, czyli zjawiska osobliwe i przerażające współczesnej Japonii są grupą eklektyczną, w której nie obowiązują klasyfikacje i podział na gatunki, a wszystkie istoty zajmują dokładnie tę samą kategorię. Nierzadko również można spotkać *oni* jako uśmiechniętą maskotkę miejscowości, czy też inny gadżet, w prostej linii wywodzącą swoją popularność z *netsuke* – guzów mocujących przy pudełkach *inrō*[581]. Są również demony tragiczne, bohaterowie współczesnych powieści i komiksów. Istoty te, fuzje wyobrażeń japońskich i europejskich, pragną kochać i być kochanymi, odczuwają wszystkie emocje, które posiadają i ludzie.

5.2. Demon w teatrze

Demony pojawiają się w sztukach wszystkich klasycznych teatrów Japonii, czyli w *nō*, *kabuki* oraz *bunraku*. Najdokładniej omówione zostaną sztuki teatru najstarszego – *nō*, z uwagi na fakt, że demona, będący ważnym bohaterem tychże sztuk, nie jest tylko i wyłącznie chwytem pomocniczym czy sztuczką teatralna, lecz czasami główną osią wydarzeń jakie mają miejsce.

Teatr *nō* jest najstarszą forma teatralną w Japonii, skodyfikowaną za czasów Zeami'ego w XV wieku[582]. Istnieje pięć kategorii sztuk teatralnych i jedną z nich są właśnie historie o demonach. Demon teatru *nō* jest jednak zupełnie inną istotą niż w okresie wcześniejszym. Po pierwsze, jego postać charakteryzuje się pewnego rodzaju

[580] Więcej o tym gatunku: Reider T.N., *The Appeal of „Kaidan", Tales of the Strange*, Asian Folklore Studies, Vol. 59, No. 2, 2000.

[581] Funkcja obu przedmiotów jest zupełnie inna, choć jeden z aspektów – ozdobny – jest wspólny zarówno zawieszkom japońskim jak i *netsuke*. *Inrō* były to modułowe pudełka na drobiazgi, zawieszane przy pasie *obi*.

[582] Więcej na temat teatru *nō*: Żeromska E., *Japoński teatr klasyczny. Korzenie i metamorfozy tom I, nō, kyōgen*, TRIO, Warszawa, 2010.

tragizmem, co we wcześniejszych wyobrażeniach było pomijane. Po drugie, w sztukach dochodzi do swoistego „uczłowieczania" demonów. Najbardziej znana sztuka o demonie z Rashōmon opowiada historię zaginięcia Genjō [583], ulubionej lutni *biwa* cesarza Murakamiego[584]. W trakcie poszukiwań, Minamoto Hiromasa[585], przechodząc obok bramy Rashōmon, usłyszał melodię graną na *biwa*. Okazuje się, że urzeczony melodią instrumentu demon po prostu ją ukradł, ale na polecenie wojownika oddał lutnię bez protestu. Podobna historia rozgrywa się w pobliżu bramy Suzakumon, gdzie Minamoto Hiromasa odzyskuje flet z rąk demona. Akcja historii osadzona jest w Heian, ale sposób myślenia i narracja należy bezsprzecznie do średniowiecza – to już „zhumanizowany" demon, wrażliwy na piekno muzyki i spełniający polecenia człowieka. Daleko mu do wywołującego pioruny brutala pożerającego kobiety.

Inną sztuką teatru *nō,* w której bohaterem jest istota ponadnaturalna jest słynna historia *Dōjōji*[586], zaadaptowana również jako sztuka *bunraku* oraz *kabuki*. Opowiada ona o pewnej zakochanej w mnichu dziewczynie, której uczucie zostało odrzucone. W świątyni Dōjōji odlano właśnie nowy dzwon i podczas ceremonii poświęcenia pojawia się tancerka z propozycją wykonania ceremonialnego tańca. Niechętny temu opat pod wpływem namowy innych mnichów zezwala jednak dziewczynie na taniec. Tancerka hipnotyzuje widzów swoim tańcem, zbliżając się coraz bardziej do dzwonu, a kiedy znajduje się tuż pod nim, pod wpływem jej tupnięcia dzwon opada na ziemię[587]. Wówczas trans opuszcza mnichów i dowiadują się, że tancerka była duchem dziewczyny o imieniu Kiyohime. Była

[583] Ury M., *Tales of Time Now Past: Sixty-two Stories from a Medieval Japanese Collection*, University of California Press, Berkeley, 1979, s. 146

[584] Cesarz Murakami rządził w latach 946 – 967.

[585] Minamoto Hiromasa (918 – 980) – wnuk cesarza Daigo, muzyk i artysta.

[586] Keene D., *Twenty Plays of the Nō Theater*, Columbia University Press, Nowy Jork, 1970, s. 238.

[587] Doris Bargen interpretuje tę historię zgodnie z nurtem badań genderowych. Pisze ona: „Under normal circumstances, the bell remains dysfunctional until it is suspended from the bell tower and ready to be rung by thumping a wooden beam against it. Thus, through the extended social anthropology of the bell's apparatus, the male's sexual organ is implicated as well when the phallic wooden pole strikes the womb-shaped bell, symbolically sounding the moment of conception." (Bargen D.G., *Translation and Reproduction in Enchi's "Gleanings"*, [w:] Schalow P.G., Walker J.A., *The Woman's Hand: Gender and Theory in Japanese Women's Writing*, Stanford University Press, Redwood City, 1996, s. 186.

ona córką właściciela zajazdu, w którym nocował podczas podróży z Kumano do tej samej świątyni jeden z mnichów. Owa dziewczyna z czasem zapragnęła zostać jego żoną. Mnich nie wyraził na to zgody, zatem urażona dziewczyna poprzysięgła zemstę. Kapłanowi udało się uciec z zajazdu, przebył wezbraną rzekę i poprosił o ochronę w Dōjōji. Dziewczyna natomiast na brzegu rzeki zmieniła się w potężnego węża, który przebył na drugi brzeg do świątyni. Mnisi skryli nieszczęsnego człowieka pod świeżo odlanym brązowym dzwonem świątynnym, jednak demoniczny wąż owinął się dookoła niego i przy pomocy żaru, jakim emanowało jego ciało, stopił zarówno dzwon, jak i ukrytego pod nim mnicha[588].

Wąż, który tutaj występuje jest typowym przedstawicielem *orochi*, wężowego bóstwa, o którym była również mowa w rodziale drugim[589]. W tej sztuce jednak jego funkcja jest zupełnie inna. Po pierwsze, utożsamiono węża z zazdrością kobiecą, która doprowadza do demonicznej transformacji. Nie jest to zatem ani *kami* ani *oni*, ale siejąca zniszczenie i śmierć istota, w którą zmieniła dziewczynę odrzucona miłość i pragnienie zemsty. Po drugie, jest na tyle potężny, że przestrzeń świątynna nie ma na niego najmniejszego wpływu. Po trzecie wreszcie, rogaty wąż zastępuje *ikiryō* okresu Heian jako typowy obraz kobiecej zemsty. Omówione w rozdziale trzecim miejsce graniczne, liminalne, jest również nieprzypadkowe. W sztuce bowiem urażona dziewczyna zmienia się w demonicznego węża w trakcie pokonywania rzeki [590] . Wpisuje się zatem doskonale w teorię buforu czasoprzestrzennego, który załamuje prawa świata ludzkiego umożliwiając funkcjonowanie praw świata pozazmysłowego. To właśnie te nadnaturalne prawa sprawiły, że zazdrość przyczyniła się do transformacji dziewczyny.

Yamauba, górska starucha, demon żeński pożerający podróżnych, którym wypadło zatrzymać się w na wpół zrujnowanej chatce w leśnej głuszy, w teatrze *nō* otrzymuje inną osobowość, podobnie zresztą, jak wszystkie demony. W sztuce *Kurozuka* nieznanego autora, wędrowny mnich wraz ze sługą zatrzymują się na noc w chatce pewnej staruszki, która opowiada mu swoją historię. Wychodząc z pomieszczenia na chwilę, przykazuje mężczyznom nie zaglądać do sąsiedniego pokoju, ale wiedziony ciekawością służący uchyla drzwi i jego oczom ukazuje się makabryczny widok ludzkich kości i rozkładających się

[588] Keene D., *Twenty Plays of the Nō Theater,* Columbia University Press, New York, 1970, s. 206 – 211.

[589] Jest on jednocześnie tożsamy ze smokiem z legend japońskich.

[590] Powszechna w Azji Wschodniej asocjacja węża/smoka z żywiołem wodnym.

zwłok. Wówczas mnich zdaje sobie sprawę, że staruszka to zapewne słynny demon z Adachi. W tej samej chwili kobieta wraca, ale już w swojej zmienionej postaci jako przerażający demon. Dzięki recytacji sutr buddyjskich udaje się go jednak pokonać i demon znika w głębi nocy[591]. W całej sztuce na plan pierwszy wysuwa się zupełnie inny fakt niż w przypadku opowiadań wcześniejszych – mianowicie samotność starszej kobiety. Nawet pokój wypełniony ciałami nie jest centralnym punktem historii, nie jest mu poświęcona specjalna uwaga, to raczej gorzkie rozważania kobiety oraz jej uraza spowodowana samotnością w górach zdają się przejmować całą treść sztuki. Makabryczne odkrycie jest tylko zręcznym chwytem mającym zamanifestować jej demoniczną naturę i niczym więcej. W pierwszej części, jeszcze przed przemianą, wskazując na kołowrotek, mówi tonem głębokiego żalu:

> Przędę nić wciąż i wciąż. Przędę nić. Przędąc tak, rozmyślam jakże miło by było utkać
> przeszłość jasną na nowo.
> Ja niskiego urodzenia, przędę tak tę nić aż po późną noc.
> Wysiłek życia na tym świecie jakże gorzki jest[592].

Wskazuje to na głęboko buddyjskie podejście do świata i filozoficzną postawę względem życia, co było całkowicie obce demonom wcześniejszym.

Bardzo podobną historię opowiada inna sztuka *Yamamba*, której tytuł dosłownie oznacza „górską staruchę", jednak demon nie pojawia się w niej jako kanibalistyczna istota, która wymaga buddyjskich zaklęć, aby zostać wyzwoloną. W sztuce tej grupa tancerzy zatrzymuje się w górskiej chatce zamieszkałej przez *yamaubę*, która prosi o wykonanie tańca i pieśni opisującej jej samotne życie w górach. Podczas swojego tańca wygłasza buddyjskie prawdy o życiu i znika[593]. To również potwierdza przypuszczenia o odrębności gatunkowej demonów klasycznych i średniowiecznych jakie były obecne w podobnych sztukach. To już tylko zdemonizowana namiętność, która poddaje się buddyjskim modlitwom, jednocześnie wpisując się w tradycyjne podejście do demonów jako symboli uczuć, zwłaszcza tych gwałtownych.

---

[591] Za: http://www.the-noh.com/en/plays/data/program_035.html dostęp 2013-04-05

[592] *Ibidem*. Tłumaczenie własne.

[593] Za: http://www.the-noh.com/en/plays/data/program_046.html dostęp 2013-04-07.

W rozdziale drugim opisującym naturę demonów i istot ponadnaturalnych była mowa o „pająku ziemnym", *tsuchigumo*. Postać ta pojawia się również w sztuce teatru *nō* o tym samym tytule. Bohater sztuki Minamoto Raikō leży złożony chorobą gdy niespodziewanie pojawia się przy nim tajemniczy mnich. Nieufny w stosunku do przybysza Raikō pyta go o imię, na co mnich recytuje fragment jednego z poematów, w którym mowa o tym, że „mąż mój powróci, gdyż tak wskazuje pająk na to..." Ten cytat wystarczył Raikō. Chwycił on swój miecz, przemianoway od tej pory na *Kumokiri* („zabójca pająków"), i zranił mnicha. Następnie idąc śladem krwi, wojownicy Raikō dotarli do wzgórza, w którego wnętrzu ukrył się pająk i ostatecznie go pokonali[594]. Sztuka ta nie jest ani specjalnie filozoficzna, ani głęboka, miała na celu tylko i wyłącznie przestraszyć (była wystawiana w miesiącach letnich), a nieco później pokazać efektowną sztuczkę oplątywania Raikō pajęczą siecią, którą aktor przedstawiał za pomocą cienkich pasków papieru. Z tekstu jednak widać, że jedną z umiejętności *tsuchigumo* była jego transformacja w człowieka, na dodatek obeznanego z poezją. Historia walki Raikō z pająkiem jest również elementem repertuaru przedstawień Hiroshima Kagura Art Laboratory[595], bardzo prężnie działającego projektu będącego fuzją tradycyjnych form teatralnych oraz współczesnych rozwiązań.

[594] Za: http://www.the-noh.com/en/plays/data/program_002.html dostęp: 2013-04-05.

[595] Za: http://www.npo-kagura.jp/ , dostęp 2013-09-01. Hiroshima Kagura Art Laboratory jest organizacją non-profit.



Scena oplątywania Raikō pajęczyną przez *tsuchigumo.* Wykonanie: Hiroshima Kagura Art Laboratory, 2013.07.23.

O czym zatem mówią nam sztuki teatru *nō* przedstawiające rozmaite istoty demoniczne? Jak już wcześniej wspomniałam, tutaj po raz pierwszy demon pojawia się jako istota cierpiąca, jest to „człowiek zaklęty w demona", postać, której wyzwolenie blokują zwyczajne, ludzkie namiętności i które nie pozwalają na wstąpienie na ścieżkę wyzwolenia. To nie są już demony ścigające tego, kto naruszyłby tabu miejsca po to, aby go pożreć, nie kryją się w mroku czekając na zabłąkanych przechodniów. Po raz pierwszy w teatrze średniowiecznym pojawia się świadomość demona kim jest i co trzyma go wciąż na tym świecie. Jednocześnie jest to zupełnie inny rodzaj demona niż te pożerające ludzi na ulicach Heian. Wcześniejsze demony były całkowicie odrębnym gatunkiem, istniejącym obok ludzi w podwójny sposób – w swoim własnym świecie oraz temporalnie w świecie ludzi. Demony teatru *nō* są transformacjami. Już wcześniej pojawiały się przesłanki ku takiej koncepcji – w historiach o starych ludziach zmieniających się w demony, o *tsukumogami*, etc. Tego typu demony zyskały jednak „osobowość" dopiero w średniowieczu wraz ze sztukami teatralnymi eksplorującymi przyczyny podobnej natury. Buddyjskie wskazówki są zatem wszechobecne, a inkantacje i egzorcyzmy mnichów przynoszą ulgę udręczonej duszy, która może wreszcie

uwolnić się od brzemienia świata[596]. Już sam ten fakt może świadczyć o mniejszej grozie demonów epoki późniejszej, podczas gdy demony okresu Heian za nic miały wizerunki buddyjskie, swobodnie przechodziły przez zabezpieczenia taoistyczne, były nieprzewidywalne i niebezpieczne.

Pomiędzy *yamaubą* z okresu klasycznego i taką samą postacią z epok późniejszych istnieje kilka zasadniczych różnic. Po pierwsze, demony wczesnych okresów historycznych były osobnymi bytami, były demonami z natury. Istoty te, potężne na tyle, by nagiąć prawa świata ludzkiego do swoich planów, bez problemu przybierały postać człowieka, aby uśpić czujność nieuważnej ofiary (jak starucha w górach pragnąca pożreć niemowlę). Drugą grupą były osoby starsze, które zmieniały się w demony, ale nie była to tylko i wyłącznie zmiana powierzchowna. Postaci te traciły swoje człowieczeństwo na rzecz natury demona (jak chociażby żarłoczna matka, która chciała uśmiercić własnych synów[597]). Demony teatru to transformacje spętanej namiętnościami duszy ludzkiej. Wystarczył egzorcyzm by udręczona dusza odnalazła ścieżkę prowadzącą do spokoju. Jest to zatem istota pomiędzy demonem a *goryō,* posiada wygląd pierwszego, ale charakter drugiego. Po drugie, demon klasyczny, jaki grasował w świecie ludzi, był obrazem nieujarzmionej, groźnej natury, dzikim i nieprzewidywalnym. Demony, jakie zaczęły się pojawiać od czasów teatru *nō*, wiedzą doskonale o buddyjskiej koncepcji przemijalności, porusza ich dźwięk fletu i wyrzucają ludziom niehonorowe zachowanie. *Yamauba* okresu klasycznego jest zdemonizowaną samotną kobietą, być może nawet szamanką. Z kolei starucha okresu średniowiecznego to wrażliwa kobieta rozpamiętująca swoje dawne życie, co właśnie doprowadza do jej przemiany. I właśnie tu kryje się odpowiedź na pytanie o naturę postaci – jest to tylko i wyłącznie transformacja duszy, a nie prawdziwa istota demoniczna.

Teatr *nō* to również farsy *kyōgen*[598], w których także pojawiają się demony oraz duchy (*Asaina, Bakuchi Jūō, Bakurō, Seirai, Yao*), jednak zostały potraktowane w prześmiewczy, komiczny sposób. Sztuki *kyōgen* dotyczące tej tematyki można podzielić

[596] Z niewielkimi wyjątkami, są bowiem postaci, które dobrze wiedzą, co wciąż zatrzymuje je na tym świecie, ale mimo to nie wyrażają wielkiego entuzjazmu dla zbawienia.

[597] *Konjaku monogatari,* s. 105, opowiadanie nr 23.

[598] Więcej: Żeromska E., *Japoński teatr klasyczny. Korzenie i metamorfozy tom I, nō, kyōgen*, TRIO, Warszawa, 2010.

na *oni kyōgen,* w których bohaterem jest najczęściej Emma-ō – władca piekieł, oraz *maikyōgen*, sztuki taneczne [599] . Postępująca degradacja niesamowitości demonów w literaturze rozrywkowej, której początek wyznacza średniowiecze japońskie, w *kyōgen* jest już dobrze widoczna. Król Emma, choć w kanonie buddyzmu japońskiego przedstawiany jako groźny i potężny władca, w sztukach komicznych jest budzącym żałość urzędnikiem, któremu nic się nie udaje, łatwym do przechytrzenia ofermą, zwycięża go przypadkowy wojownik (który na dodatek go nie rozpoznaje!) i jest władcą niezdolnym do zatrzymania duszy w piekle. Ironia sztuk na tym się jednak nie kończy, warto nadmienić, że zachowały się takie, w których bohaterem jest duch zjedzonego kraba, którego pancerz bez najmniejszych ceregieli wyrzucono do morza, a także duch ziemniaka czy też duch cykady. Zgodnie bowiem z zasadą buddyjską, wszystko, co żyje cierpi, a jeśli „ludzie muszą cierpieć w piekle, to ziemniaki i kraby również”[600]. Jest to jeden ze sposobów na oswojenie tego, co budziło grozę, odwrócenie schematu i tym samym karykaturyzacja wyobrażeń zgodnie z zasadą, że to, co jest śmieszne nie może być straszne. Jednocześnie jest to sprowadzenie nadnaturalnych potęg i przerażających istot do poziomu groteski, wykpienia i jednocześnie odarcia ze sfery *sacrum.* Japończycy zresztą od bardzo dawna wykazywali się godną podziwu wyobraźnią w sposobach desakralizacji istot czy też idei, co pozostaje w całkowitej zgodzie z rodzimymi koncepcjami życia doczesnego.

Demon obecny w teatrze nie jest zatem, w przeważającej większości[601], osobnym bytem, lecz transformacją duszy ludzkiej wywołaną pożądaniem, przywiązaniem itd. Odnalezienie przyczyn, dla których postać znajduje się w takim a nie innym położeniu prowadzi do egzorcyzmu uwalniającego duszę od sieci własnych uczuć, demon znika a opętana postać może udać się ścieżką prowadzącą do innego świata.

Sztuki teatrów *bunraku* oraz *kabuki* bazują już na czymś odmiennym – na wizualizacji oraz grotesce. Całość przemian koncepcji demona począwszy od fars *kyōgen*, po współczesność, można streścić w jednym zdaniu, za Bachtinem, który mówi, że „śmiech

[599] Haynes C., *Comic Inversion in Kyōgen: Ghosts and the Nether World,* [w:] Journal of the Association of Teachers of Japanese, Vol. 22, No. 1, 1988, s. 29.

[600] *Ibidem,* s. 37.

[601] Należy pamiętać chociażby o demonie z Rashōmon, który był jak najbardziej „stuprocentowym” demonem, a poza nim, *Shutendōji* czy chociażby omawiany wcześniej *tsuchigumo.*

degraduje i materializuje”[602]. Aktorzy oraz animatorzy lalek (w *bunraku*) większy nacisk kładli na efekty przemiany w demona niż na samą jego naturę. Jednym ważnym powodem był fakt, że nie było takiej potrzeby. Widzowie nie interesowali się skomplikowanym wyjaśnieniem natury demona i jego proweniencji, ważna była rozrywka. Drugim ważnym elementem była znajomość danej historii. W przypadku większości sztuk, pojawiające się w nich demony były dobrze znane, krążyły jako motywy we wcześniejszych sztukach, legendach, podaniach, historiach ustnych i spisanych, widzowie wiedzieli zatem co zobaczą i oczekiwali jedynie satysfakcji związanej z realizacją przedstawienia.

Inna przyczyna zmniejszenia się znaczenia postaci demonicznych w repertuarze teatralnym leży w całkowicie odmiennym sposobie widzenia świata, jaki przyjął się w czasie izolacji. W średniowieczu nietrwałość, ulotność i cierpienie świata były motywami przewodnimi literatury, buddyjskie poczucie *shōja hissui*[603] przenikało umysły twórców, zatem duch i demon stały się wygodnymi narzędziami buddyjskich przypowieści o zaklętym kregu cierpienia i dążeniu do wyzwolenia. Powstawały także swego rodzaju zmienione wersje tych historii, z tym, że było to dość krzywe zwierciadło, deformujące buddyjskie prawdy i standardowe wyobrażenia istot nadnaturalnych, aby w ten sposób oswoić ich grozę (jak wspomniane farsy *kyōgen*). Okres Edo nie potrzebował już takich zabiegów. Po pierwsze, buddyzm zadomowił się na ziemiach japońskich przeszło tysiąc lat wcześniej a rodzime wyobrażenia nie oferowały już żadnego „dreszczyku” związanego z czymś nieznanym, bądź popadły w zapomnienie. Po drugie, duchy i demony uległy przemianie stając się bohaterami gatunku zwanego *kaidan,* czyli opowieści o zjawiskach niesamowitych. W teatrze, z kilkoma wyjątkami, nie było już dla nich zbyt wiele miejsca. Dramaty zajmowały się raczej tematyką współczesną (czyli skupioną wokół życia mieszczaństwa) lub historyczną. Nie oznacza to, że istoty świata pozazmysłowego się na deskach teatru nie pojawiały, owszem, wystawiano sztuki budzące grozę (których szczyt popularności przypadał latem[604]), jednak nie zajmowano się już posępną buddyjską filozofią życia,

[602] Za: Czaplejewicz E., Kasperski E. (ed), *Bachtin: dialog, język, literatura,* Warszawa, 1983, s. 186.

[603]盛者必衰 – „to co kwitnie, niezawodnie scześnie”, wyrażenie przewijające się przez całe *Heike monogatari* (za: *The Heike monogatari,* tłum. Sadler A.L., [w:] Transactions of the Asiatic Society of Japan, nr 46, 1918).

[604] Historie budzące grozę miały wywoływać ciarki na skórze, dreszczyk grozy, czyli dawać efekt ochłody.

a demony stały się atrakcją przedstawienia. Wątki demonologiczne i demoniczne przeszły do prozy i drzeworytu, gdzie zaczął się dla nich zupełnie nowy etap egzystencji.

5.3. *Shutendōji*

Wprawdzie wzmianki o *Shutendōji* pojawiły się już wcześniej, to jednak ten arcydemon należy do tradycji średniowiecznej. Jedną z przyczyn jest fakt, że najbardziej znane legendy o tym akurat, spersonifikowanym demonie, pojawiły się wraz z powstaniem historii o dzielnym Minamoto „Raikō" Yorimitsu i jego kompanii czterech wojowników, którzy znani są w kulturze japońskiej jako pogromcy demonów. Choć pojawiają się już w omawianej księdze *Konjaku monogatari*, to jednak mają tam do czynienia tylko z lisami – pokonanie *Shutendōji* to opis ksiąg i epok zupełnie innych. Z tego też względu ów demon doczekał się omówienia akurat w tym miejscu, a nie w rozdziale drugim.

O samym demonie dowiadujemy się dopiero z przekazów okresu późniejszego. Wraz z bandą pomniejszych demonów zamieszkiwali oni górę Ōe (bądź też Ibuki czy Atago[605]) niedaleko stolicy i kiedy zdarzyło się, że w samym Heian zaczęli nagle znikać ludzie, przy pomocy magii buddyjskiej odkryto, że za sprawą stoi właśnie *Shutendōji* wraz z podległymi mu demonami[606]. Raikō wraz ze swoimi wiernymi towarzyszami, zasięgnąwszy porady dotyczącej pokonania arcydemona, wybrali się na górę w przebraniu mnichów, ukrywając sprytnie broń. Zostali zaproszeni przez demony do biesiady złożonej z makabrycznych dań przyrządzonych z poczłonkowanych ludzkich ciał, ale sami zaproponowali sake, będącej ulubionym napitkiem ich gospodarzy. Kiedy demony w ten sposób zostały pozbawione przytomności, Raikō wraz z czwórką wojowników wyciągnęli broń i bez trudu rozprawili się z bezsilnym przeciwnikiem. Co znamienne, kultura włożyła w usta umierającego *Shutendōji* bardzo gorzkie oskarżenia przeciwko naturze ludzkiej. Mówi on: „Jakże to, mnisi! Sami rzekliście, że nie kłamiecie. Nic fałszywego jednak w słowach demonów nie znajdziecie[607]."

---

[605] Najczęściej jako miejsce zamieszkania podaje się górę Ōe, ale wiele innych historii wymienia także te wspomniane.

[606] Historia za: Komatsu K., *Inny świat i Japończycy: urok opowieści ilustrowanych* (異界と日本人: 絵物語の想像力), Kadokawa Gakuei, Tokio, 2003.

[607] Reider N.T., *Shuten Dōji,* [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 64, No. 2, 2005, s. 224.

Jest to zatem ten moment, w którym w refleksji nad człowiekiem zaczyna się dostrzegać jego mroczną stronę, nieetyczną, pozbawioną wszelakich zasad. Raikō wraz z towarzyszami są oczywiście bohaterami, jednak sposób w jaki wykonali swoje zadanie odbiega od heroicznych wzorów. Można oczywiście twierdzić, że wykorzystali tylko słabość przeciwnika, ale kiedy się rozpatruje legendę szczegółowo, okazuje się, że *Shutendōji* wraz ze swoją grupą robili tylko to, co każdy demon zwykł robić w zgodzie z całym zestawem zachowań demonicznych (porywanie i pożeranie ludzi). Wojownicy natomiast dostali się do twierdzy demonów dzięki oszustwu, a później wymordowali w tym momencie *de facto* bezbronne istoty. Obserwujemy zatem początki odmiennego postrzegania zarówno demonów, jak i ludzi. Człowiek może zamienić się w demona, wystarczy tylko odpowiednio mocno wpłynąć na jego psychikę i emocje. Demon natomiast może być po prostu niezrozumianą, boleśnie przeżywającą swoją naturę istotą.

Warto również zwrócić uwagę na jeden drobny szczegół, mianowicie na osobę, która odkryła, kto stał za uprowadzeniami ludzi, gdzie owe demony przebywały oraz jak należało z nimi postąpić. Gdyby narracja należała w całości do okresu Heian, można byłoby przypuścić, że źródłem informacji byli *on'yōji.* Tak jednak nie jest, historia przytoczona powyżej mówi wyraźnie, że za odkryciem stali mnisi buddyjscy. Świadczy to o uwiądzie wpływów magów taoistycznych, jaki był widoczny pod koniec okresu Heian i w następnej epoce. Jest to jednocześnie kolejny dowód na to, że akcja legendy, choć rozgrywa się w czasie panowania arystokracji, nosi wyraźne cechy innej epoki.

W tradycji średniowiecza mamy już więc do czynienia z subtelnościami natury demonów. Podobnie zresztą było w średniowiecznej Europie gdzie Witelon pisał: „(…) Twierdzę zatem, że choć wyraz 'demon' w grece i łacinie oznacza 'mającego wiedzę', to jednak ludzie przywykli odbierać demona jako coś złego i w ten sposób mającego byt zły, a co za tym idzie – jawiącego im się w formach zdeformowanych, wbrew cechom i rozumowi"[608]. Wraz z rozwojem myśli filozoficznej i rozważaniami nad naturą człowieka

[608] Witelon, św. Anzelm z Canterbury, *O naturze demonów, o upadku diabła,* Gdańsk, 2000, s. 33. Witelon nie jest jednak konsekwentny w swoich rozważaniach. Wyjaśnia, że demony dzielą się na dwie grupy – te, które widać, ale które nic nie robią, ewentualnie coś mówią, oraz na niewidzialne, wyrządzające szkody. Później objaśnia ich naturę, twierdząc, że są to po prostu… przywidzenia ludzi dotkniętych różnymi chorobami. I tak ktoś, komu dokucza wątroba, zdaje się widzieć demony czarne o płomiennych oczach etc. Same zaś historie

oraz świata, zmienia się również postrzeganie świata pozazmysłowego. Jest to próba racjonalizacji tego, co zawsze wymykało się rozumowemu poznaniu i rozważaniom. Jak widać, próba logicznego wyjaśnienia natury demonów pojawiła się już zarówno w europejskim średniowieczu jak i japońskim, choć nie znalazła gorliwych kontynuatorów. Wiara w istoty nadnaturalne przetrwała w najgłębszych pokładach lęku do dzisiejszego dnia, pomimo prób rozciągnięcia władzy *logosu* nad każdą dziedziną życia ludzkiego.

5.4. ***Kappa***[609]

Kappa (słowo dosłownie oznaczające „wodne dziecko") jest istotą specyficzną. Pierwotnie traktowana jako groźny demon wodny, z biegiem lat uległ „kawaiizacji"[610]. Wzmianki o *kappach* pojawiły się w okresie Edo, kompilowano także encyklopedie, w których zamieszczano opisy owych istot i przestrzegano przed niebezpiecznymi, bagnistymi brzegami rzek. Pierwszy raz *kappa* pojawia się w *Nihongi*, kronice japońskiej z 720 roku, jednak samo słowo nie jest w tekście użyte, występuje natomiast *mizuchi*, „wodny demon", czasami utożsamiany z wodnym wężem[611].

Zanim *kappy* stały się przytulnymi stworkami, budziły przerażenie i zrozumiały lęk mieszkańców nadrzecznych terenów. Epoka współczesna zmieniła całkowicie owego wodnego demona, nadając mu cechy komiczne, żałośliwe czy nawet wręcz rubaszne.

W postaci *kappy* można odnaleźć wiele wątków, czasami bardzo sprzecznych, świadczących o wielu źródłach powstania koncepcji tej istoty. Na jej obraz złożyło się kilka innych postaci oraz zwierząt. *Kappy* są zatem niewysokie, o posturze przypominającej

---

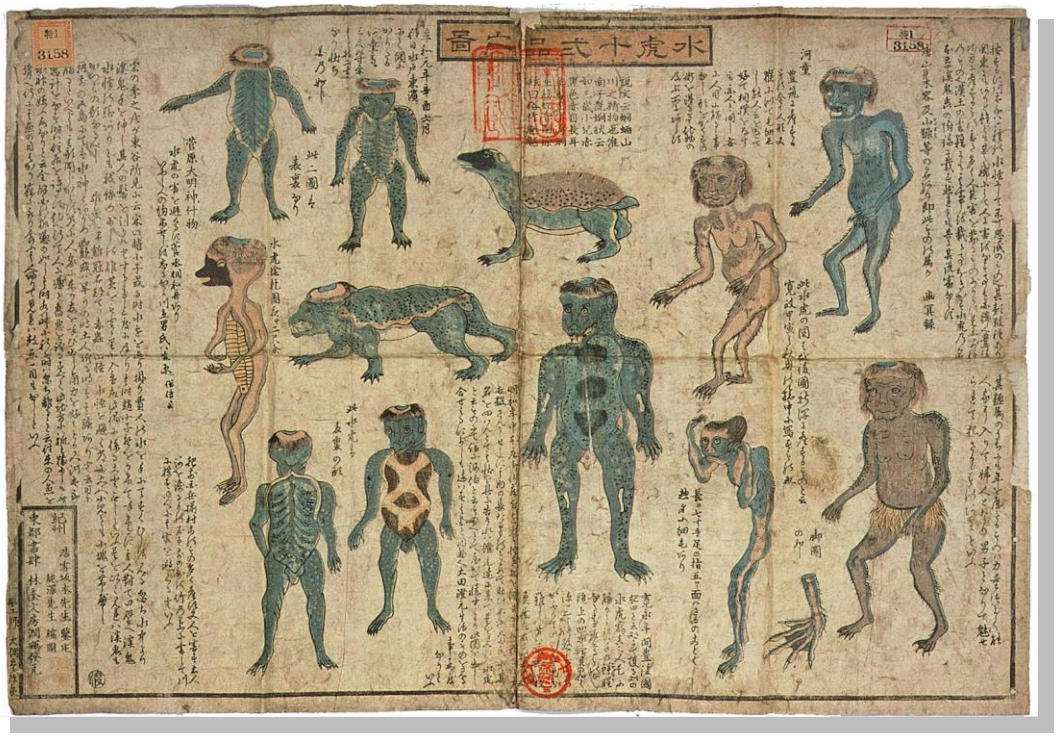
o demonach są po prostu nie potwierdzone, lecz zaszczepiane ludziom od kołyski, stąd większość nie wie nawet, w co wierzy. Jednak zauważa, choć nie rozwija tego wątku, że dusze grzeszników po śmierci mogą stać się demonami.

[609] 河童.

[610] Japoński przymiotnik *kawaii* oznacza wszystko co miłe, słodkie, przyjemne dla oka. Bardzo często współczesną kulturę popularną japońską określa się nazwą „kultury *kawaii*". *Kawaii* są zatem małe kociaki, naiwnie wyglądające podlotki, maskotki, etc.

[611] Za: Foster M.D., *The Metamorphosis of Kappa: Transformation of Folklore to Folklorism in Japan*, [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 57, No. 1, 1999 oraz Ishida E., *The "Kappa" Legend. A Comparative Ethnological Study on the Japanese Water-Spirit "Kappa" and Its Habit of Trying to Lure Horses into the Water*, [w:] *Folklore Studies*, Vol. 9, 1950.

makaki japońskie, choć z żółwim pancerzem na plecach, o ciele pokrytym łuską oraz o błoniastych dłoniach i stopach. Ciekawym elementem fizjonomii jest niewielkie wklęśnięcie na czubku głowy zwane *sara* („talerzyk"), w którym znajduje się życiodajny płyn (według niektórych źródeł jest to woda z rzeki, w której *kappa* mieszka), który zapewnia istocie siły witalne. W związku z tym jednym ze sposobów na jej pokonanie jest grzeczność – wystarczy bowiem głęboko się skłonić, *kappa* uczyni dokładnie to samo, wylewając przy okazji płyn na ziemię i tracąc swoją siłę.



12 typów kappy, połowa XIX wieku (za: National Diet Library: http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2543033, dostęp 2013-05-05)

Kappy były istotami wrogimi człowiekowi i zwierzętom, wciągały pod wodę nie tylko ludzi, jacy nad brzegiem rzeki mogli się znaleźć, ale też konie oraz krowy. Według legend, kiedy już udało się im wciagnąć takiego nieszczęsnego człowieka lub zwierzę w nurt, *kappy* zdobywały ludzką wątrobę – przez odbyt, jednocześnie też zabierając stamtąd inny organ zwany *shirikodama*. Trudno byłoby oczywiście zidentyfikować istnienie takiej części ciała, był to koncept mający tłumaczyć rozluźnienie mięśni zwieracza

po śmierci. Foster[612] podaje lingwistyczne wyjaśnienie terminu – należy słowo *tama* rozumieć nie jako „kulę" (玉), lecz jako „duszę", „ducha" (魂、霊), w związku z czym oznaczałoby „duszę ludzką", dlaczego jednak przebywającą akurat w odbycie, nie wiadomo. *Kappy* zresztą charakteryzują się swego rodzaju fetyszyzacją tej części ciała, bowiem bardzo lubią, według podań, podglądać kobiety i nawiązywać bliższe, choć niezbyt przyjemne dla samych kobiet kontakty.

Oprócz konotacji z bóstwami żywiołu wodnego, *kappy* wykazują związki z małpami, które według chińskiej legendy, próbowały schwytać odbicie księżyca w tafli wody, ale potonęły i dało to początek wyobrażeniom „wodnych dzieci", o czym ma świadczyć jedna z regionalnych nazw istoty, czyli *enkō*[613]. W prefekturze Hiroshima popularna jest legenda o istocie żyjącej w rzece, zwanej *kawazaru* („rzeczna małpa"), która potrafi bez problemu wciągnąć dorosłego mężczyznę w wodę, posiada bowiem „siłę stu mężczyzn"[614]. Kiedy weźmie się jednak pod uwagę miejsce przebywania *kappy*, czyli najczęściej rzekę, inna teoria pojawia się niejako automatycznie. Rozdział trzeci poświęcony był miejscom granicznym, liminalnym, a do takich bez wątpienia zalicza się i rzeka. W związku z tym istoty, które ją zamieszkiwały (*kawa no kami, mizuchi, kappa*) również sytuowały się na pewnej granicy. *Kappy* łączyłyby zatem w sobie dwie natury – negatywną oraz pozytywną, co potwierdzają legendy, często zawierające opis pomocy, jaką owe istoty oferowały ludziom. Rzeka służyła również jako miejsce łączące ludzi z bóstwami. W starożytnych Chinach ofiarowywano bóstwom rzecznym dary, nierzadko były to ofiary ludzkie, nie można więc wykluczyć, że i w Japonii był znany ten zwyczaj[615].

---

[612] Foster M.D., *The Metamorphosis of Kappa: Transformation of Folklore to Folklorism in Japan*, [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 57, No. 1, 1999, s. 7.

[613] 猿猴.

[614] 芸州には人畜を害する川猿という怪獣が棲み、百人力を持っているが頭の水をこぼせば全く無力になるという. Za: International Research Center for Japanese Studies http://www.nichibun.ac.jp/YoukaiCard/0030075.shtml, dostęp: 2013-12-15.

[615] Jedną z teorii wyjaśniających powstanie glinianych figurek *haniwa* ustawianych na kurhanach jest pogląd głoszący, że miały one zastępować ofiary ludzkie składane właśnie w takich okolicznościach (Cox R., *Japan and the Culture of Copying*, Routledge, Nowy Jork, 2007, s. 43, oraz Kuzhel Y., *Origin of Japanese Theatrical Puppets*, na stronie Okno na Japonię: http://ru-jp.org/yaponovedy_kuzhel_01e.htm, dostęp: 2013-06-24). Dodatkowo, warto pamiętać o pięknej małżonce Yamatotakeru, która złożyła samą siebie w ofierze, by okręt

Wreszcie, co może najbardziej interesujące, *kappy* są potraktowane jako symboliczne ujęcie wszystkich wyrzuconych poza nawias społeczny grup (połączenie z *kawaramono*[616], wydaje się w tym miejscu narzucać automatycznie)[617]. Jest to zgodne również z postulowaną w tej pracy teorią o zdemonizowaniu tych wszystkich elementów natury i życia, których nie udało się włączyć w tkankę społeczną oznaczoną zdefiniowanymi granicami. *Kappy* zatem są zatem istotami granicznymi w potrójnym sensie. Po pierwsze, żyją w rzekach lub ich pobliżu. Po drugie – istnieją na granicy zachowań pozytywnych oraz negatywnych, posiadając naturę dualistyczną i mocno niejasną. Po trzecie wreszcie, stanowią grupę wyrzuconą poza obszar kultury oficjalnej, czy to rozpatrywanej w zbiorze ludzi, czy w zbiorze istot nadnaturalnych (żyją jednocześnie w obu światach). Wraz z *tengu*, które zostaną omówione za chwilę, stanowią modelowy przykład istot liminalnych, wyrzuconych poza społeczeństwo miejskie w miejsca, gdzie granice między światami są najcieńsze i gdzie można istnieć w niemal permanentnym buforze.

5.5. *Tengu*[618]

Tengu to stota specyficzna, nieobecna w tradycji okresu klasycznego. Pierwsze wzmianki o niej pojawiły się bowiem pod koniec okresu Kamakura (1192 – 1333)[619]. Samo słowo jest japońską wersją chińskiego słowa *tiāngoǔ* oznaczającego „niebiańskiego psa", choć *tengu* ani odrobinę psa nie przypomina. Jest raczej połączeniem człowieka i ptaka, czasem w wyobrażeniach otrzymywał ptasie skrzydła, niekiedy też pozostawia mu się ptasi dziób. Najczęściej jednak ów ptasi dziób zmienia się w groteskowo wydłużony, czerwony

---

z załogą jej męża mógł przepłynąć zatokę. Nawet w *Konjaku monogatari* znajduje się historia, którą, z pewnym wahaniem, zakwalifikować można do podobnej kategorii – wspomnianej już dziecięcej rączce pojawiającej się w jednej z kolumn pawilonu sypialnego (anegdota nr 3).

[616] 河原者, określa „ludzi z koryta rzeki", czyli nazwa obejmująca wędrownych aktorów, prostytytki, muzyków etc.

[617] Foster M.D., *The Metamorphosis of Kappa: Transformation of Folklore to Folklorism in Japan*, [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 57, No. 1, 1999, s. 10.

[618]天狗.

[619] Więcej o *tengu:* Bouchy A.M., *The Cult of Mount Atago and the Atago Confraternities,* [w:] The Journal of Asian Studies , Vol. 46, No. 2, May, 1987, Hansen W., *When Tengu Talks: Hirata Atsutane's Ethnography of the Other World,* University of Hawaii Press, Honolulu, 2008.

nos, co niektórzy interpretują jako symbol falliczny[620]. Prawdopodobnie obraz chińskiego *tiāngoǔ*, który jest istotą ludożerczą i dużo groźniejszą niż wersja japońska, powstał na bazie indyjskich wyobrażeń dotyczących ptaka *garudy*[621]. Nie rozstaje się z wachlarzem z ptasich piór, a jego ulubionym zajęciem, poza polowaniem na ponętne dziewczęta, jest płatanie różnych, bardzo często okrutnych żartów. Według niektórych podań, jako *tengu* odradzali się zdeprawowani mnisi i asceci.

Tengu zamieszkiwali przede wszystkim szczyty górskie porośnięte lasami, a zatem tereny łączone z ulubionym miejscem praktyk ascetycznych mnichów ruchu *shugendō.* Bardzo szybko też doszło do identyfikacji owych ascetów z *tengu.* Kiedy tylko doszło do napadu na kobietę w rejonie górskim, byli o to oskarżani *yamabushi*, którzy z kolei mogli zrzucić winę na *tengu*. *Tengu* z kolei, jak wiadomo, przybierali postać ludzką i często napastowali kobiety. Jak było naprawdę, trudno orzec.

Nie tylko samo miejsce przebywania mogło być przyczyną asocjacji *yamabushi* z *tengu*. Asceci udawali się w góry na bardzo długi czas, miesiące bądź nawet lata, żywiąc się jedynie jagodami, korzonkami i tym, co oferowało poszycie leśne, post był bowiem jednym z elementów praktyki. Taka uboga dieta sprawiała, że sylwetka ascety stawała się chorobliwie wychudła, a wraz z tak wielkim wychudzeniem twarzy ich nos wydawał się bardzo duży. Nic zatem dziwnego, że przypadkowym wędrowcom obdarta postać z wystającym nosem mogła przypominać jakąś istotę nadnaturalną podobną do ptaka. Podobnie musiało być i w Chinach, gdzie z całą pewnością powiązano postaci taoistycznych ascetów dążących do osiągnięcia nieśmiertelności z istotami zamieszkującymi góry. Dodatkowo, według legend, duchowe szkolenia taoistyczne miały jakoby umożliwiać lot w powietrzu, a stąd już niedaleko do utożsamienia ludzi z ptakopodobnymi stworzeniami. Wyobrażenia *tengu* okazały się posiadać zadziwiającą siłę przetrwania, legendy ich dotyczące są żywe do dzisiaj i wciąż stanowią wdzięczny temat powieści, historii czy

[620] Por. Tubielewicz J., *Mitologia Japonii*, WaiF, Warszawa 1986.

[621] Khanam R., (ed.) *Demonology: Socio-religious Belief of Witchcraft,* Global Vision Publishing House, 2003, s. 90.

chociażby rzeźb, jakie stoją w różnych miejscach Japonii, przedstawiające długonose gobliny[622], zwłaszcza najważniejszego z nich – *karasu tengu.*

Zarówno *tengu* jak i *kappy* przetrwały, może ze względu na miejsce występowania – nie należały bowiem do szybko zmieniającego się i nietrwałego folkloru miejskiego, ale do miejsc, w których zachowała się groza natury. Obie istoty łączy teren ich działalności, którym było miejsce graniczne w podwójnym znaczeniu, zarówno geograficznym, jak i jakościowym. Była to granica pomiędzy terenami we władaniu człowieka, a dziką naturą. Na takich terenach dochodziło połączeń świata ludzkiego i nadnaturalnego, to właśnie w takich miejscach z największą łatwością tworzył się bufor. Dlatego też istoty zamieszkujące podobne tereny również charakteryzowały się pewną dychotomią swojej własnej natury: *kappy* łączyły pozytywną naturę opiekuńczego bóstwa na lądzie oraz negatywny, niszczący aspekt w wodzie. *Tengu* również, choć złośliwe z przyrodzenia, służyły jednak radą i były w stanie udzielić wskazówek mnichom oraz podróżującym.

5.6. Nawiązania do klasycznej demonologii w kulturze późniejszej

Na drzeworytach okresu Edo, podobnie jak i w literaturze, dość wcześnie zaczęto przedstawiać przerażające zjawy i demony. Na potrzeby niniejszej pracy zajmę się tylko wybranymi, najbardziej reprezentatywnymi przykładami ilustrującymi przemianę postrzegania istot demonicznych Japonii okresu Edo oraz współczesnego. Będą to drzeworyty Utagawy Kuniyoshi'ego[623] przedstawiające Minamoto Raikō i jego generałów w walce z *tsuchigumo* oraz zbiór legend typu *kaidan*, oraz najbardziej znany bestiariusz japoński *Ehon Hyaku Monogatari*[624], który wywarł przeogromny wpływ na wyobraźnię następnych pokoleń[625].

---

[622] Już wspominałam o nieprzystosowalności terminów demonologii zachodniej do warunków japońskich. *Tengu* to prawdopodobnie jedyna istota, w stosunku do której takie określenie może akurat pasować.

[623] Dostępne: Strona *ukiyoe*: http://www.ne.jp/asahi/kato/yoshio/frame.html, dostęp: 2013-04-22.

[624]絵本百物語.

[625] Dostepny: 国際日本文化研究センター | 怪異・妖怪伝承データベース http://www.nichibun.ac.jp/youkaidb/, dostęp: 2013-12-30.

5.6.1. *Rasetsu*

W rozdziale drugim była mowa o *rasetsu,* krwiożerczych, demonicznych kobietach z wyspy, którą starali się omijać wszyscy żeglarze. Sama historia pochodzenia indyjskiego niosła początkowo przesłanie buddyjskie, jednak z czasem zupełnie zmieniono jej wydźwięk. *Rasetsu* pierwotnie zamieszkiwały wyspę na południe od Japonii i podobnie jak greckie syreny kusiły żeglarzy (choć nie śpiewem a zmysłowym zapraszaniem), aby przybili na brzeg i spędzili czas w miłym, kuszącym towarzystwie. Wystarczyło, aby żeglarze ulegli takim namowom, a kończyli zazwyczaj jako główny posiłek. W okresie Edo znaczenie owej wyspy uległo przemianie, zgodnej zresztą z duchem epoki. Nie była już dłużej wyspą demonicznych kobiet, lecz stała się miejscem wymarzonym, *locus amoenis,* miejscem uciech cielesnych i przyjemności zmysłowych. Wyspa Kobiet pojawia się w twórczości Ihary Saikaku, który bohatera swojej powieści *Kōshoku ichidai otoko*[626], Yonosuke, wysyła właśnie na tę wyspę. Powodem owej podróży jest chęć zaspokojenia przez młodego człowieka swoich fantazji seksualnych, których w Japonii nie mógł zrealizować. Motyw „wyspy kobiet", czy też ogólniej – wyspy szczęśliwości, swoistej *ultima Thule*, jest obecny w wielu kulturach, najbardziej popularnym wyobrażeniem w tradycji europejskiej jest motyw Avalonu, czy też Innisfree w poetyckiej kreacji Williama Butlera Yeatsa w *The Lake Isle of Innisfree*[627], a w prozie chociażby jako przewijający się wątek Atlantydy, pojawia się też w powieściach J.R.R. Tolkiena. Jak już wcześniej wspominałam, w Japonii koncept lądu czy wyspy szczęśliwości pojawił się wraz z jedną z koncepcji *tokoyo,* czyli zaświatów, które pierwotnie miały znajdować się właśnie na wyspie położonej z dala od wybrzeży japońskich. Wyspa demonów *rasetsu* zmieniła się w wyspę kobiet okresu Edo. Specyficzna kultura tej epoki jest z kolei źródłem drastycznych niekiedy transformacji, jakim ulegały istoty nadnaturalne i koncepcje demonologiczne, a większość współczesnego pandemonium japońskiego ma swoje źródła dokładnie w wyobraźni Edo.

[626] Ihara S., *The life of an amorous man*, tłum. Kuwata M., C.E. Tuttle Co., Tokio, 2001.

[627] Por. *Innisfree, wyspa na jeziorze,* tłum. Engelking L., *William Butler Yeats. Wiersze wybrane,* Wrocław, 1997, str. 16.

5.6.2. Epoka Edo

Wraz z rozwojem gatunku *kaidan* artyści projektujący drzeworyty oraz ilustracje odnaleźli nowe źródło inspiracji. Demony zostały jednak zredukowane do roli swoistego „wspornika" akcji i kompozycji. Poza tym wykorzystywano i przetwarzano artystycznie tradycyjne, teatralne wyobrażenia demonów. *Kaidany* zajmowały się przeważnie osobliwymi i przerażającymi wątkami, motywami, w których na pierwszy plan wysuwały się duchy i zjawy.

Jak słusznie zauważyła N. Reider, pojawienie się w kulturze historii przerażających i osobliwych było możliwe dopiero w czasach pokoju i stabilizacji, ponieważ wtedy „ludzie mogli traktować grozę oraz tajemnicze zjawiska jako rozrywkę"[628]. Popularność wówczas zyskały *hyakumonogatari kaidankai* – zgromadzenia słuchających i opowiadających setkę przerażających historii. Tradycja nakazywała zapalenie stu lampionów (*andon*) i gaszenie każdego wraz z końcem następnej historii, aż w okolicach północy zostawał tylko jeden, dający mdłe i chybotliwe światełko, potęgujące element grozy. Źródeł podobnego zwyczaju należy szukać w kilku miejscach. Przede wszystkim opowiadanie mrożących krew w żyłach historii powstrzymywało senność, co było przydatne bądź to podczas pełnienia służby i nocnej warty, bądź też podczas nocnych czuwań w przypadku rozmaitych obrzędów. Drugim ważnym źródłem popularności były chińskie, historie najpierw adaptowane, a później służące jako baza dla utworów rodzimych[629]. Wreszcie nie wolno pominąć zwyczajnej ludzkiej fascynacji grozą, groteską, hybrydami i wszelkiego rodzaju „nienaturalnością", a *kaidany* dostarczały tego typu rozrywki.

[628] Reider T.N., *The Appeal of „Kaidan", Tales of the Strange*, Asian Folklore Studies, Vol. 59, No. 2, 2000, str. 267.

[629] Jak dla przykładu *Jiandeng Xinhua* (剪燈新話) autorstwa Qu You (1341 – 1427), które wkroczyły do Japonii dzięki Asai Ryōi, który motywy zaczerpnął z chińskiego tomu i przybliżył rodzimym czytelnikom jako historię o Botan Dōrō (*Latarnie w kształcie piwonii*) w zbiorze zatytułowanycm *Otogi Boko*, umiejscowiając akcję w Tokio (za: Reider T.N., *The Appeal of „Kaidan", Tales of the Strange*, [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 59, No. 2, 2000).



Utagawa Kuniyoshi (1797 - 1861), *Soma no furu-dairi ni Masakado no himegimi Takiyasha,* XIX wiek[630]

Najbardziej znanym twórcą tego gatunku jest bez wątpienia Ueda Akinari (1734-1809), autor *Po deszczu przy księżycu* (*Ugetsu monogatari*, 1776), zbioru dziewięciu historii, które co prawda rozgrywają się w przeszłości, ale noszą wyraźne świadectwo umysłowości okresu Edo, gdzie każde przerażające zjawisko poddane zostało racjonalizacji i większej subtelności opisu. Porównanie tego zbioru, uwzględniające czysto literackie walory tekstu, z np. *Konjaku monogatari* wypada na lekką niekorzyść tego ostatniego. Podkreślić bowiem,

[630] Tryptyk ten jest ciekawy z kilku względów. Powstał w późnym okresie Edo, kiedy większość twórców miała już styczność z europejskimi podręcznikami anatomii, stąd szkielet jest przedstawiony z zachowaniem anatomicznych szczegółów. Inną interesującą kwestią, przy której chciałabym się chwilę zatrzymać jest kreacja postaci Takiyashy. Była ona córką *daimyō*, który w prowincji Shimosa chciał urządzić ośrodek konkurujący z cesarską stolicą, lecz został pokonany. Po jego śmierci, Takiyasha przywołała ogromny szkielet, aby uśmiercił wysłanników szukających pozostałych przy życiu potomków *daimyō*. Szkielet został pokonany przez Mitsukuniego, wysłanego razem z grupą wysłanników. Pierwszą z interesujących kwestii jest sama osoba Takiyashy – dalekie echo szamanek japońskich, pośredniczących między światem żywych i umarłych, która rozporządzała potęgą na tyle wielką, że była zdolna wywołać z ziemi ogromny szkielet i zmusić go do posłuszeństwa. Inną kwestią jest jej imię, Takiyasha zapisane znakami (滝夜叉) posiada ideogramy służące do zapisu nazwy własnej pewnej klasy istot nadnaturalnych, wywodzących się z hinduizmu (sanskryt: यक्ष *yakṣa*) czyli w wersji japońskiej *yasha* (夜叉), o których była mowa w rozdziale drugim. W moim przekonaniu imię głównej postaci kobiecej nie jest przypadkowe, podobnie jak i jej umiejętności szamańskie oraz magiczne. Pierwszy znak imienia bowiem może budzić pewne skojarzenia, gdyż oznacza on „wodospad", który od dawna funkcjonował w wierzeniach rodzimych jako miejsce liminalne, gdzie granica pomiędzy światami była najcieńsza.

należy, że narrację *Konjaku* cechuje ubogie słownictwo, brak metaforyki, prosty styl i niewyszukana kompozycja. Narracja skupia się na wydarzeniach, pomijając wszystkie te elementy, które mogły rozmyć główny cel tekstu, jakim była przestroga. Opis był tylko środkiem służącym wywołaniu odpowiedniego, prostego wrażenia wizualnego, celem zaś był wstrząs, by morał historii był tym bardziej wyraźny. Poziom artystyczny *Ugetsu monogatari* jest dużo wyższy. Akinari posługuje się subtelną metaforyką, poruszającymi wyobraźnię porównaniami, jego styl znamionuje elegancja i lekkość. Cechą charakterystyczną tych opowiadań nie jest epatowanie dosłownymi opisami makabry lecz kreowanie atmosfery tajemniczości, niedookreśloności. Wiele spośród dziewięciu historii zawartych w *Ugetsu...* ma wyraźne konotacje z historiami chińskimi, jak chociażby *Jasei no In* („Pożądliwość żmii") czy też *Kikka no Chigiri* („Powrócę w Dniu Chryzantem"[631]). Akinari tworząc własne historie opierał się na legendach z czasów chińskiej dynastii Ming (1368–1644), nadając tylko lokalne nazwy oraz wplatając wątki japońskie do historii, co dało zupełnie nową mieszankę gatunkową, czyli właśnie *kaidan.* Późniejsze historie zaczęły coraz bardziej dystansować się od źródeł chińskich, co specjalnie nie dziwi, wszak szlaki zostały przetarte i następcy mogli tylko dalej rozwijać gatunek.

Byłoby dużym uproszczeniem twierdzić, że wyobraźnia epoki Edo charakteryzowała się mniej lub bardziej udanymi próbami racjonalizowania otaczającego świata. W owym czasie bowiem Japonię nękały rozmaite epidemie, które pojawiając się od czasu do czasu budziły do życia uśpione zdawałoby się lęki okresu Heian. W okresie klasycznym za sprawców epidemii i chorób uważano w przeważającej większości *ekijin,* ewentualnie utożsamiane z *goryō* lub *oni.* Z późnego okresu Edo pochodzi przeświadczenie o demonicznej naturze epidemii ospy, które konkurowało z innym, bardziej racjonalnym wyjaśnieniem zjawiska[632]. Według tradycji, bóstwo ospy zostało przywiezione z „podbitego" przez cesarzową Jingū Półwyspu Koreańskiego i od tej pory było czczone na ziemi japońskiej[633]. W Korei jednym z najgroźniejszych i najpotężniejszych demonów jest właśnie

[631] Akinari U., *Po deszczu przy księżycy,* przeł. Kotański W., Ossolineum, 1968.

[632] Zarówno ospa, jak i odra były najgroźniejszymi chorobami ówczesnej Japonii, które zresztą często traktowano wymiennie, trudno zatem ustalić, o jaką epidemię czasami chodziło.

[633] Por. Rotermund H.O., *Demonic Affliction or Contagious Disease? Changing Perception of Smallpox in the Late Edo Period,* [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 28, No. 3–4, 2001.

demon ospy zwany Mama, przy czym obrzędy i zwyczaje związane z jego kultem należą do najbardziej rozwiniętych[634]. W Japonii kult ten nie rozrósł się do rozmiarów spotykanych na półwyspie, a dodatkowo uzyskał specyficznie lokalny koloryt; demon ospy stał się jednocześnie bóstwem protektorskim, chroniącym przed chorobą. Takie zachowanie nie powinno dziwić – przy okazji *ekijin* mowa była o tym, że bardzo często bóstwa choroby jednocześnie chroniły przed daną chorobą, co wpisuje się doskonale w dychotomiczną wizję świata nadnaturalnego w Japonii.

W późnym okresie Edo ścierały się ze sobą dwa sposoby walki z ospą – tradycyjny, zalecający rytuały, sutry itp., oraz nowoczesny, twierdzący, że jest to choroba zakaźna i nakazujący odseparowanie chorych. Najlepszym tradycyjnym sposobem walki z epidemią było użycie koloru czerwonego (np. ubranie chorego, pościel, zasłony, sznurki etc.) oraz wypisanie odpowiednich fragmentów sutr czy wierszy na ciele, a także taniec *hōsō odori* mający moc wypraszania demonów poza granice wioski. Czasami zakopanie jajka z imieniem chorego dziecka pod środkową belką wejścia miało gwarantować łagodny przebieg choroby[635]. Samo bóstwo mogło przybrać rozmaitą postać, pod którą ukazywało się żyjącym – dziecka, młodej dziewczyny, słabowitej staruszki czy też nawet dymu. Co ciekawe, choć znów bardzo japońskie w naturze, często zostawało ono utożsamiane z bóstwem przynoszącym szczęście[636]. Przybierając ludzką postać, bóstwo zarazy wyjaśniało, co należy uczynić, aby chorobę wyleczyć. Takie działanie demona jest w prostej linii kontynuacją *ekijin*, które jednocześnie pełniły funkcje protektorskie.

---

[634] Według tradycyjnych wierzeń koreańskich demon ospy czarnej, czyli Mama, był jednym z najgroźniejszych, przy czym należało się z nim obchodzić nadzwyczaj grzecznie, gdyż urażony, był w stanie sprowadzić śmierć na wszystkich mieszkańców wioski. Kiedy więc tylko ospa pojawiała się na danym terenie, przygotowywano kukłę symbolizującą demona oraz przygotowywano stół z rozmaitymi smakołykami. Wszystko miało na celu przekonanie demona, że jest mile widzianym gościem, co niejako wymuszało równie dobre zachowanie z jego strony i opuszczenie wioski po uczcie. Kukłę wraz z przysmakami sadzano na konia i wyprowadzano z wioski, żegnając jak najmilszego gościa. Gdyby demon został urażony, mógłby w wiosce pozostać. Czasami również wystawiano lalki przedstawiające demona przed dom dla oznaczenia, że w środku już on gości, więc choroba nie powinna tam zaglądać (za: Ogarek-Czoj H., *Mitologia Korei,* WaiF, Warszawa, 1988).

[635] Rotermund H.O., *Demonic Affliction or Contagious Disease? Changing Perception of Smallpox in the Late Edo Period*, Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 28, No. 3–4, 2001, s. 378.

[636] *Ibidem,* s. 384.

Na sam koniec rozważań związanych z epoką Edo, warto przywołać kilka drzeworytów stanowiących znakomite przykłady fantazji autorów w kreacji istot nadnaturalnych. Najbardziej znanym kompendium *yōkai,* które przez następne wieki inspirowało zarówno artystów jak i zwyczajnych ludzi, jest *Ehon Hyaku Monogatari* autorstwa Takehary Shunsena, opublikowane w 1841 roku. Składa się z pięciu ksiąg, zawierających zarówno ilustracje rozmaitych istot, jak i historie z nimi związane[637]. W pierwszej księdze pojawia się postać *hinoemma*[638]. Jest to przepiękna kobieta o krwiożerczej naturze *yasha*, doprowadzająca mężczyzn do ruiny, czasami łączona z postacią dziewięcioogonowego, demonicznego lisa[639] potrafiącego zmienić się w uwodzicielkę, a czasem z kobietą urodzoną w roku konia, zwanym *hinoe uma*[640]. *Hinoemma*, według podań, może pożreć człowieka, w zwiazku z tym kusząca wydaje się być perspektywa połączenia jej z wyobrażeniem wampira. Jej imię jest wypadkową połączenia imienia jednego z sześciu Sędziów Piekielnych („Fruwający Emma") oraz przeszkody do uzyskania oświecenia (māra).

Futakuchi onna[641], bohaterka drugiego zwoju, to kobieca postać o dwojgu ust, z czego drugie znajdują się z tyłu głowy. Według podań jest bardzo mile widziana jako synowa, gdyż w ciągu dnia je niewiele (zwykłymi ustami), ale w nocy pochłania wszystko w dwakroć większej ilości dodatkową parą. Nietrudno się domyślić, że wobrażenie tej istoty powstało w czasie, kiedy bardzo często zaglądał Japończykom w oczy głód. Być może pewien wpływ na charakter postaci mogły również mieć wyobrażenia buddyjskich *gaki*, czyli wiecznie głodnych stworzeń z jednego ze światów odrodzenia duszy. Kobiety i dzieci, a także osoby starsze podczas klęski głodu były osobami najbardziej poszkodowanymi – to matki i żony odmawiały sobie posiłku, aby tylko mężowie

---

[637] Wszystie dane dotyczące *Ehon Hyaku Monogatari* pochodzą ze strony 国際日本文化研究センター | 怪異・妖怪伝承データベース http://www.nichibun.ac.jp/youkaidb/, dostęp: 2013-12-30.

[638] 飛縁魔.

[639] *Kyūbinokitsune* 九尾の狐.

[640] Jest to rok „konia w ogniu" (丙午) według tradycyjnego zodiaku chińskiego, dziewczynki urodzone w tym roku odznaczają się bardzo nieprzyjemnym charakterem (Ohnuki-Tierney E., *Illness and Culture in Contemporary Japan: An Anthropological View*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984 s. 71).

[641] 二口女.

mogli się posilić, a dzieci były zbyt słabe aby przeżyć wyjątkowo dotkliwe klęski głodu. Wyobrażenie takie może być obrazem zmarłej z głodu osoby, która przejmuje kontrolę nad osobą żyjącą i zmusza ją do pochłaniania ogromnych ilości pokarmu.

Funayūrei[642] to kolejny z przykładów włączenia mściwych duchów do grona „straszydeł", jak można przetłumaczyć używaną do tej pory nazwę *yōkai*. Dosłownie *funayūrei* oznacza „statek-widmo", jednak są to gniewne duchy typu *onryō* ludzi, którzy zginęli na morzu i w akcie zemsty doprowadzają inne statki i okręty do zatonięcia[643]. Zjawisko może się jednak pojawić również pod postacią widmowego, lśniącego okrętu oraz kul światła (*onibi*[644]), należąc tym samym do kategorii *ayakashi*[645] czyli tych zjawisk nadnaturalnych, które mają miejsce nad wodą lub w jej pobliżu (jak chociażby podczas deszczu). Inną, późniejszą nazwą zjawy jest *umibōzu,* czyli „morski mnich" z uwagi na fakt, że fantomowa postać przypomina nieco mnicha[646]. *Yanagi baba* jest duchem tysiącletniej wierzby pod postacią starej kobiety o liściastych włosach i szorstkiej, przypominającej korę skórze. Specjalnie szkodliwa nie jest, ale zdarza się jej kraść parasolki przechodzących obok drzewa ludzi. *Yanagi onna* z kolei jest duchem kobiety, która podczas gwałtownej wichury schroniła się pod wierzbą i została uduszona jej gałęziami.

Katsushika Hokusai (1760-1849) prócz tego, że tworzył serie widoków gór Fuji, z czego jest chyba najbardziej znany, jest autorem serii *Hyaku monogatari*[647], ilustracji do popularnych w późnym okresie Edo przerażających historii. Hokusai tworzy z istoty nadnaturalnej główny element kompozycji dzieła, czasem prowokując odbiorcę do uśmiechu, a czasem dzięki subtelności linii wywołując prawdziwy dreszcz emocji. Jedną z ciekawszych kompozycji jest ilustracja historii Okiku, młodej szesnastoletniej służącej w posiadłości

---

[642] 船幽霊.

[643] Słownik Nelson tłumaczy nazwę jako „siren", „spirit of the sea" (Haig J.H., *The New Nelson Japanese–English Character Dictionary* 新版ネルソン漢英辞典, Tuttle Publishing, Tokio, 1997, s. 927). Por. także: Graves Z., *Ghosts: The Complete Guide to the Supernatural*, Canary Press eBooks, 2011.

[644] Płomyki czy też kule światła traktowane jako dusze zmarłych (czasem zwane też *hitodama*). Blisko związane z *ignis fatuus*, błędnymi ognikami, obecnymi w folklorze wielu rejonów świata.

[645] *Transactions and Proceedings of the Japan Society, Volume 9*, Kegan Paul, Trench, Trübner and Company, Londyn, 1912, s. 38.

[646] Występuje w serii *Ge ge ge no Kitaro* autorstwa Mizuki Shigeru.

[647] Więcej na stronie: *Ukiyoe Adachi Hanga*: https://www.adachi-hanga.com/ukiyo-e/, dostęp: 2013-05-08.

pewnego *daimyō*. Sama historia, niezmiernie popularna pod tytułem *Banchō Sarayashiki*, doczekała się wersji wystawianych w każdym z rodzajów teatrów Edo[648]. Choć powstawały kolejne wersje, podstawowa sekwencja wydarzeń pozostawała jednak zawsze ta sama. Zaczynała się od odkrycia, że z dziesięciu zabytkowych talerzy, jakie były w posiadaniu rodu, zostało dziewięć. Kiedy Okiku zaprzeczyła, jakoby zbiła dziesiąty i nie uległa presji możnowładcy, by zostać jego kochanką, została przez niego zabita, a jej ciało wrzucone do studni. Jak z wieloma zbrodniami bywa, także i ta zaczęła manifestować się w swój własny sposób. Duch zabitej Okiku wyłaniał się nocami ze studni i liczył talerze, a za każdym razem kiedy cyfry dochodziły do dziesiątki, duch wydawał z siebie mrożący krew w żyłach krzyk. Tylko wówczas, gdy ktoś wymienił liczbę „dziesięć", duch mógł zaznać spokoju[649].



Katsushika Hokusai – *Warai hannya*



Katsushika Hokusai – *Sara yashiki*

[648] Monnet L., *Connaissance délicieuse, or The Science of Jealousy: Tsushima Yūko's "The Chrysantemum Beetle",* [w:] Schalow P.G., Walker J.A., *The Woman's Hand: Gender and Theory in Japanese Women's Writing*, Stanford University Press, Redwood City, 1996, s. 385.

[649] Historia za: 番町皿屋敷, http://page.freett.com/elirin/kaidan/banchousarayasiki.html, dostęp 2013-12-13.

Kolejna z ilustracji, *Warai hannya* przedstawia uśmiechniętego demona. Dosłownie jednak *hannya*[650] jest określeniem maski demona, jaką nosił aktor teatru *nō*. Obserwator może być zwiedziony szerokim uśmiechem, który wprawdzie ukazuje kły (*oniba*[651]), ale na pierwszy rzut oka wydaje się zupełnie nieszkodliwy. Rogi na głowie są też ledwie dostrzegalne, są tego samego koloru, co reszta ciała i nie dominują nad całą czaszką. Dopiero kiedy wzrok podąży za palcem wskazującym demona, wówczas widać, z czego się tak cieszy – prawą rękę zaciska na oderwanej główce małego dziecka. Smugi krwi w kąciku szeroko rozwartych warg demona zdradzają, że prawdopodobnie tylko tyle pozostało z małej ofiary. Obraz wywołuje zatem sprzeczne uczucia, bardzo jasne i znajdujące się przy granatowym tle zęby istoty sprawiają, że pierwszym obiektem jaki przykuwa nasz wzrok jest właśnie uśmiechnięta twarz demona. Dopiero później zauważamy, co jest powodem jego wesołości. Oblicze demona odzwierciedla szeroki uśmiech, jaki jest cechą charakterystyczną maski *hannya* używanej w teatrze w celu przedstawienia kobiet zmienionych w wyniku zazdrości w demony czy demoniczne węże (jak omawiana wcześniej sztuka *Dōjōji*). Zupełnie inaczej przedstawiona jest postać Okiku na reprodukcji obok. Widać tu jedynie twarz oraz długie włosy, w które wplątane są talerze, jakie biedna dziewczyna liczyła przed śmiercią i długo po niej. Wysnuwa się ze studni ciemną nocą, a dymek jaki unosi się z jej ust sugeruje wydobywający się głos, zatem Okiku zaczyna liczyć. Nie jest to jednak przerażająca istota, lecz raczej budząca litość twarz ducha młodej dziewczyny. Był to jeden ze sposobów przedstawiania duchów (w okresie Edo najczęściej określanych mianem *yūrei*[652]) – w sposob łagodny, niemal zrezygnowany, w przeciwieństwie do wyobrażeń gwałtownego i konwulsyjnego demona. Właśnie od tych przedstawień *yūrei* wziął się japoński sposób postrzegania ducha, czy też zjawy (często nazywanej również *obake*[653]) – biała szatka w kształcie zwężającego się i niknącego nad ziemią lejka (brak stóp), rozpuszczone włosy, blada skóra i dłonie zgięte w nadgarstkach i łokciach lub opuszczone wzdłuż tułowia. Tego typu obraz utrzymał się w kulturze japońskiej – wystarczy przypomnieć popularny film *Ring*, by wiedzieć, jak wygląda typowy japoński duch. *Yūrei* są duchami, które zatrzymuje na

[650] 般若.

[651] Pojęcie to określa zęby wystające, wyrastające pod dziwnym kątem w stosunku do reszty.

[652] 幽霊.

[653] お化け.

świecie żywych pewna nieskończona misja (niekoniecznie zemsta), w przypadku Okiku było to policzenie talerzy. Kiedy tylko wypełnią zadanie do końca, odchodzą do świata zmarłych[654].

Można się zastanowić, skąd akurat w okresie Edo wziął się taki nagły „urodzaj" istot nadnaturalnych? Wcześniej aż tak wielu typów nie było. W związku z rygorystyczną stratyfikacją społeczeństwa i powstaniu setek gałęzi przemysłu, podobne podziały zostały przeniesione na świat demoniczny. Skoro bowiem istniał zawód osoby wytwarzającej beczułki na *sake,* to w takim razie w świecie nadprzyrodzonym również musiała być istota, która „odpowiadała" za alkohol. Drobiazgowy podział zawodowy odpowiadał równie drobiazgowej specyfikacji istot nadnaturalnych. Stąd też *buruburu* jest duchem alkoholu (co prawda wyglądającym nieco jak orangutan), ale prócz patronowania *sake* zdaje się, że nie pełnił żadnej innej funkcji. Nawet wśród demonicznych zwierząt panowała dalsza specjalizacja – jedne potrafiły władać potęgami nekromanckimi (jak demoniczne koty), inne nie. Oczywiście przełożenie specjalizacji zawodowej ludzi na świat pozaludzki i przydział funkcji jest tylko hipotezą, może to być bowiem tylko i wyłącznie efekt aktywności artystycznej. W dalszym ciągu jednak pozostaje otwarte pytanie, dlaczego taki „wysyp" różnych typów duchów miał miejsce akurat w okresie Edo? Artyści Heian znali przecież koncept *tsukumogami* (czyli przeobrażonych przedmiotów), jednak nie powstały żadne specyficzne wyobrażenia istot związanych wyłącznie z jedną, konkretną funkcją, miejscem czy też zawodem.

5.7. Pandemonium współczesne

Problem z demonologią współczesną leży nie tylko w spuściźnie kulturowej poprzednich epok, zwłaszcza okresu Edo z rozwojem *kaidanów* oraz encyklopediami *yōkai,* lecz także z późniejszym, bardzo chętnym czerpaniem przez Japończyków z dorobku cywilizacji zachodniej. Cały czas powstają zatem nowe gatunki istot demonicznych, ograniczone jedynie wyobraźnią autora, rodzą się nowe historie miejskie

[654] Na tym motywie są również zbudowane legendy dotyczące *ubume,* matek zmarłych w połogu, które zatrzymuje na tym świecie miłość do dziecka, opiekują się więc niemowlęciem w dlaszym ciągu, aż się upewnią, że dziecku nic się złego nie przydarzy i będzie miało opiekę (Foster M.D., *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yōkai*, University of California Press, Berkeley, 2009, s. 60-62).

(*urban legends*), dochodzi do hybrydyzacji i fuzji wyobrażeń dawnych istot japońskich z zachodnimi, słowem, zamieszanie w najnowszym panteonie istot demonicznych nie wykazuje śladów spowolnienia. Jest to zjawisko folkloryzmu, dowolnego czerpania z folkloru do tworzenia swojej własnej kreacji, często mającej niewiele wspólnego z kanonem. Wspomina o tym Foster w swoim artykule o *kappach,* kiedy przywołuje przykład pewnego japońskiego sprzedawcy, który wpadł na pomysł „pióra *kappy",* uzasadniając trzcinę jako swój wybór, mówiąc: „Gdyby *kappa* miał napisać list, jakiego pióra by użył? Zdając się na wyobraźnię, wędrowałem sobie nad rzeką i tym co przykuło mój wzrok była trzcina"[655]. Mamy tutaj do czynienia ze zjawiskiem pseudofolkloru (*fakelore*[656]), jak chociażby w przypadku *Pieśni Osjana.* Dlatego też bardzo często można się spotkać z subiektywnymi i całkowicie autorskimi kreacjami istot z grupy *yōkai,* które z oryginałem poza imieniem nie mają zbyt wiele wspólnego (a czasem są po prostu nowym gatunkiem). Dodatkowym problemem utrudniającym poruszanie się w gąszczu japońskich istot jest jednoczesna zmiana percepcji niektórych zjawisk[657].

Już wspominałam o wymieszaniu się tradycji zachodniej i japońskiej w dziedzinie demonologii, czy też precyzyjniej – demonografii. Współczesny panteon istot nadnaturalnych określany jest zbiorczo jako *yōkai* (妖怪), przy czym pierwszy znak może

[655] Foster M.D., *The Metamorphosis of Kappa: Transformation of Folklore to Folklorism in Japan*, [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 57, No. 1, 1999, s. 16.

[656] Termin został stworzony przez Richarda Dorsona w 1950, który zajmował się folklorem amerykańskim. Za: Dorson R.M.., *Folklore and fakelore: essays toward a discipline of folk studies*, Harvard University Press, Boston, 1976.

[657] Z tego względu nie zajmuję się, znanym także w Polsce, zbiorem *Kwaidan* autorstwa Lafcadio Hearna (Hearn L., *Kwaidan. Opowieści niesamowite*, tłum. Rzewuski J.A., Diamond Books, Bydgoszcz, 2008). Hearn opisał kilka najbardziej popularnych historii, jakie krążyły w czasie, kiedy przebywał w Japonii, zrobił to jednak na swój własny sposób, traktując historie jakby były jego własnego autorstwa, czasem zmieniając szczegóły, a dodatkowo, jako że był zapalonym japanofilem, przesycił opowiadania mistyką i „niewytłumaczalnością". Podobnie zresztą nie zajmuję się obfitym zbiorem podań i legend zebranych i przełożonych przez Theodore Ozaki (Ozaki Y.T., *Wojownicy dawnej Japonii i inne opowiadania*, tłum. Wosińska A., Kirin, Toruń, 2011), które dopasowane zostały do odbiorcy zachodniego, pełno tam więc goblinów, ogrów i elfów, nie stanowią więc, w moim przekonaniu, materiału badawczego.

oznaczać „klęskę naturalną”, „opętanie czarami” [658], a drugi „podejrzany”, „zjawisko (*apparition*)”, „tajemnica”[659]. W ten sprytny sposób jedno słowo zawiera w sobie wszystkie istoty, od *oni* po lisy. Spotkałam się jednak również z użyciem słowa *ayakashi* oznaczającego niemal to samo, czyli przerażające, niewyjaśnione zjawiska, choć jest to pojęcie bardziej należące do semantyki oniryczności niż monstrualności[660].

Począwszy od okresu Edo pandemonium japońskie nieustannie się rozrastało i niektóre istoty, rozpoznawalne od razu jako na wskroś japońskie, mają swoje początki właśnie w tym politycznie spokojnym okresie izolacji. Taką kategorią jest bez wątpienia *bakemono*[661], słowo dosłownie oznaczające „coś przemienionego”, a ogólnie desygnujące duchy i zjawy (oraz obecne wszędzie lisy). Do grupy tej należy zarówno demoniczny kot, jak i zjawa zabitej żony, nie ma więc żadnego ścisłego podziału na gatunki, jaki był obecny w okresie Heian. Można uznać, że *yōkai* wpisują się w tradycję zracjonalizowanej nadnaturalności, jakkolwiek dziwnie by to brzmiało. *Bakemono* są zatem emanacjami różnorakich stanów psychicznych, czasami bardzo subtelnych i tylko wyobraźnia autora spełnia tutaj funkcję ograniczającą.

Dla przykładu, bardzo popularna w folklorze *Yuki onna*, Pani Śniegu, jest postacią związaną z terenami, na których śnieg występuje w obfitości, czyli z prowincjami północnymi. Legend wyjaśniających genezę wiary w istnienie tej mroźnej damy jest wiele [662], większość podkreśla jednak kilka wspólnych motywów. Przede wszystkim, jest to zjawa kobiety, która zamarzła w drodze (sama bądź z dzieckiem) podczas śnieżycy, dlatego też pojawia się tylko i wyłącznie podczas takiej pogody. Doprowadza do

[658] Choć w Chinach oznaczał on demona, co wiąże się z legendą prowincji Sichuan o powstaniu ideogramu i związkach pomiędzy Cangjie (twórcą pisma chińskiego) a wielką matką ludzkości i boginią Nüwa. Cangjie użył znaku oznaczającego kobietę (女) i użył go do złożenia znaków o negatywnym znaczeniu w tym właśnie 妖. Bogini uznała to za dyskryminację, więc Cangjie stworzył znaki 好 (dobry) oraz 娘 (dziewczyna). Za: Yang L., An D., *Handbook of Chinese Mythology*, ABC-CLIO, 2005, s. 85.

[659] Słowo to wykazuje bliskie związki z chińskim pojęciem *zhìguài* (志怪) oznaczającym „historie o niezwykłych zjawiskach”, odpowiadające japońskim *kaidanom*, stanowiącym obszerny gatunek w literaturze Okresu Sześciu Dynastii (220–589).

[660] Jak dla przykładu w serialu telewizyjnym powstałym na podstawie komiksu *xxxHOLiC*.

[661] 化け物.

[662] Por. Bane T., *Encyclopedia of Demons in World Religions and Cultures*, McFarland, Jefferson, 2012.

zguby przechodniów, którzy mieli nieszczęście znaleźć się akurat w tym czasie w miejscu jej śmierci i tym samym przez nią nawiedzanym. Tak ludzie zapewne tłumaczyli nieszczęśliwe wypadki na przełęczach podczas śnieżyc. Jednak w postaci śnieżnej damy kryje się coś jeszcze. We wszystkich wersjach legendy młoda dziewczyna zostaje wypędzona z domu w mroźną noc. Jako hipotezę można byłoby przyjąć, że nie ma najmniejszego znaczenia, kiedy do tego dochodzi, pewna realnie istniejącadziewczyna mogła zostać wygnana i w środku lata. Jednak problem można ująć z perspektywy psychologicznej, emocjonalnej. Osoba odcięta od rodziny, wyrzucona poza jej obręb, opuszczona i samotna odczuwa emocjonalny chłód. Dziewczyna faktycznie mogła umrzeć zimą lub też latem, nie ma to znaczenia, ale powraca tylko i wyłącznie zimą z uwagi na fakt, że jest to pora roku, która symbolizuje jej własną przestrzeń emocjonalną. Sposób, w jaki została potraktowana zmienił jej egzystencję w zimną, martwą i okrutną emanację samej zimy. Jednocześnie, podobnie jak zima wraz z jej płatkami śniegu, bielą szczytów górskich i ostro świecącymi gwiazdami jest piękna, tak samo urodziwa jest dziewczyna, której wdzięk w legendach zapiera dech w piersiach. Może to zatem być zarówno antropomorfizacja pory roku, jak i powiązanie stanów emocjonalnych najczęściej kojarzonych z cechami zimy. *Yuki onna* należy do grupy *yōkai,* ale jest wytworem folkloru lokalnego, jest nieobecna w legendach chociażby południowego krańca Kiusiu[663]. Jednocześnie wpisuje się ona w znany już od okresu klasycznego typ postaci nakładającej tabu. W niektórych wersjach historii zabija ona swoim mroźnym oddechem jednego z dwóch wędrowców, a drugiemu zakazuje o wydarzeniu mówić komukolwiek. Po pewnym czasie ocalały mężczyzna poślubia piękną kobietę i po kilku latach szczęśliwego małżeństwa, podczas śnieżycy przypomina mu się tamta fatalna noc. Kiedy opowiada o tym żonie, ta rozzłoszczona pokazuje swoje prawdziwe oblicze i odchodzi od męża, który nie potrafił dotrzymać obietnicy[664].

Istoty świata nadnaturalnego zapełniają więc stronice powieści, kadry komiksów i filmów, także animowanych. Nie sposób wymienić nawet części z uwagi na ogrom materiału. Tematyka ta w dalszym ciągu fascynuje autorów, którzy podchodzą do tematu na

[663] Jest jedna legenda o Yuki Bōzu, mnichu buddyjskim, który pojawiał się podczas obfitych opadów śniegu, jakie w zamierzchłej przeszłości nie omijały i Kiusiu. Źródło: http://www.nichibun.ac.jp/YoukaiCard/0030124.shtml, dostęp: 2013-11-22.

[664] Za: Hyaku monogatari: http://hukumusume.com/douwa/betu/100monogatari.html, dostęp, 2013-01-22.

kilka sposobów. Niektórzy traktują istoty nadnaturalne jako klucz do zrozumienia własnej kultury, jak chociażby filmy Miyazakiego Hayao i studia Ghibli. Inni używają ich jako bazy do stworzenia swojego własnego universum pełnego istot nie z tego świata, jak Mizuki Shigeru i jego słynna seria *Ge ge ge no Kitarō.* Jeszcze inni łączą demonologię japońską z wierzeniami innych kręgów kulturowych, co jest najpopularniejszym rozwiązaniem obecnym w twórczości wielu autorów.

Ciekawym problemem jest brak w tradycji japońskiej wampira, choć współczesna kultura wydała wiele bardzo popularnych i niemal kultowych w środowisku fanów pozycji, których bohaterami są wampiry, czy też łowcy wampirów, jak chociażby seriale animowane *Miyu, Vampire Hunter D, Hellsing,* seriale telewizyjne jak *Vampire Heaven* (2013), filmy jak *Blood: The Last Vampire* (2008). Oczywiście pojawiają się w tradycji japońskiej istoty (najczęściej demony), które pożerają ludzi bądź też wypijają krew, nie można ich jednak zaliczyć do typowych przedstawicieli wampirów. Może to mieć związek z tabu krwi w tradycji japońskiej, gdzie, inaczej niż w tradycji zachodniej, krew nie była uważana za synonim i esencję życia[665]. Podobnie, imaginarium japońskie pozbawione jest theriantropii[666], a z kolei występuje motyw *trickstera*[667], w tym przypadku lisa oraz, w mniejszym stopniu, dzika oraz *tanuki*. Z reguły zwierzęta obdarzone nadnaturalną mocą potrafią zmieniać się w ludzi, przemiana w drugą stronę niemal nie występuje[668]. Równie często można natknąć się na nadawanie nazw istot z zakresu demonologii zachodniej istotom japońskim. Oprócz wspomnianego wampira, którą to nazwą określa się czasem *oni,* a czasem *hinoenma*, również istoty buddyjskiego piekła czyli *gaki* (zwane również czasami *jikininki*[669]) określane są jako

[665] Por. Roux J.P., *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość,* tłum. Chrobak M., Znak, Kraków, 2013.

[666] Z greckiego *therion*, oznaczającego zwierzę, oraz *anthrōpos* – człowieka, na określenie zjawiska przemiany czlowieka w bestię. Tradycyjnie można wyróżnić likantropię (przemianę w wilka, czyli wilkołactwo), kynantropię (przemianę w psa), ailurantropię (przemianę w kotowate), nagualizm (Mezoameryka, umiejętność przyjęcia postaci dowolnego zwierzęcia).

[667] Samo określenie zaczerpnięte jest z tradycji badań nad folklorem Indian Ameryki Północnej, gdzie taką postacią był bardzo często kojot (za: Ricketts M.L., *The North American Indian Trickster,* [w:] History of Religions, Vol. 5, No. 2, 1966).

[668] Pojawiają się oczywiście motywy duszy ludzkiej pod postacią białego ptaka, jednak nie jest to theriantropia.

[669] 食人鬼. Pojawia się w historiach Lafcadio Hearna *Kwaidan,* które z powodów wyłożonych wcześniej, nie stanowią materiału źródłowego.

ghule lub, co jeszcze dziwniejsze, windigo. O ile jeszcze w przypadku ghuli sprawa mogłaby być rozwiązana pozytywnie (faktycznie *jikininki* żywią się ciałami zmarłych), to wprowadzanie koncepcji *windigo* wydaje się być nadużyciem. Nie jest błędem, w moim odczuciu, używanie terminologii jednego systemu do opisania innego, wszelako pod warunkiem, że zakres znaczeniowy, etymologia oraz status ontologiczny obu istot w tym przypadku jest zbieżny (niekoniecznie identyczny).

Z uwagi na to, że rozważania niniejszej pracy dotyczą najwcześniejszych wyobrażeń istot demonicznych w Japonii, nie uda mi się omówić wszystkich najciekawszych współczesnych konstrukcji opierających się na tradycyjnym świecie istot nadnaturalnych. Należy jednak dodać, że niewielu autorów sięga po źródła starsze niż okres Edo. Jedną z przyczyn jest stosunkowo skromna liczba istot, które mogą stanowić jakąkolwiek inspirację, choć powrót do tradycyjnego demona jako ucieleśnienia pierwotnych sił przyrody byłby z pewnością interesującą odmianą. Okres Heian był co prawda „opętany przez duchy", ale w niewielkim zróżnicowaniu gatunkowym.

Pisząc o obecności imaginarium demonicznego z epok dawnych we współczesnej kulturze popularnej Japonii warto posłużyć się przykładem filmu Miyazakiego Hayao *Mononoke hime*[670]. Film można określić jako opowieść o schyłku natury i wszystkich pierwotnych potęg istniejących na świecie. Zanurzając się w historię widać jednak, że potęgi owe nie zamierzają wcale odejść w sposób pokojowy. O filmie powstała niezwykła ilość opracowań[671], analizowano go nawet z punktu widzenia teorii genderowych, dla niniejszych rozważań jest to jednak idealny film opowiadający o granicy.

[670] Film rozgrywa się jeszcze przed nastaniem epoki nowożytnej, zatem jak najbardziej nadaje się do analizy w niniejszej pracy.

[671] Jak chociażby: Rifa-Valls M., *Postwar Princesses, Young Apprentices, and a Little Fish-Girl: Reading Subjectivities in Hayao Miyazaki's Tales of Fantasy,* [w:] Visual Arts Research, Vol. 37, No. 2, 2011, Napier S.J., *Anime from Akira to Princess Mononoke: Experiencing Contemporary Japanese Animation*, Palgrave, Nowy Jork, 2000, Kim E., Jarman M., *Modernity's Rescue Mission: Postcolonial Transactions of Disability and Sexuality*, [w:] Canadian Journal of Film Studies, Vol. 17 No. 1, 2008, nie licząc artykułów w gazetach i czasopismach na całym świecie.



Daidarabotchi nawiedzający nocami las

Głównym motywem filmu jest ustępowanie natury na rzecz cywilizacji, tu uosobionej w Pani Eboshi (*Eboshi Gozen*) rządzącej wioską, w której, jak sama mówi, nie obowiązuje prawo cesarskie. Mamy zatem do czynienia z przestrzenią wyrzuconą poza obręb cywilizacji centralnej, terenem, na którym prawa administracji państwowej nie działają. Co więcej, Eboshi przyjmuje do swojej wioski wszystkich, którzy zostali ze sfery społeczności wyrzuceni – jak chociażby prostytutki czy trędowaci. Znajduje się w głębi lasów, stojąc tym samym na krawędzi światów i staje się świadkiem ich kolizji, gdy nagle dochodzi do dramatycznego przerwania oddzielających je błon i wtargnięcia istot nadnaturalnych. Nieco na wschód od tych terenów ma miejsce podobne zdarzenie, kiedy to do wioski zamieszkanej przez Emishi[672] wdziera się potężny demon, *tatarigami*[673] którego w ostatniej chwili pokonuje Ashitaka z przywódczego rodu. Jednak Ashitaka otrzymuje niegojącą się ranę, która okazuje się być obłożona klątwą umierającego boga-dzika. Okazuje się, że *tatarigami*, który odpowiedzialny jest za klątwę, uległ zdemonizowaniu w wyniku szału spowodowanego ostrzem tkwiącym głęboko w jego ciele i bólem jaki to ostrze wywoływało. Po przybyciu do wioski Tataraba, Ashitaka poznaje San, wychowaną przez watahę wilków

[672] Odrębna etnicznie grupa plemion zamieszkująca wschodnie i północne rejony Japonii (Varley P., *Kultura japońska,* tłum. Komorowska M., WUJ, Kraków, 2006, s. 49-50).

[673] 祟り神. *Tatari* oznacza zbrukanie, zanieczyszczenie rytualne, co powoduje, że przetłumaczenie nazwy samego demona staje się nieco kłopotliwe. Może oznaczać „bóstwo, które sprowadza zbrukanie", lub też „zbrukane bóstwo". Oba zresztą przypadki dobrze oddają jego naturę.

pod przewodnictwem wilczycy Moro, oraz uzyskuje informację, że jego klatwę jest w stanie zdjąć bóstwo lasu, *shishigami.* Problem z tym akurat bóstwem polega jednak na tym, że nocami zmienia się w gigantyczną postać *daidarabotchi*. Podczas pewnej nocy na wioskę przypuszczony zostaje atak dzików pod przewodnictwem *Okkotonushi,* którego natura zmienia się w jeszcze bardziej gwałtowną kiedy w jego ciele zatrzymuje się kilka kul z muszkietów. Ostatecznie udaje się powstrzymać atak dzików oraz odzyskać głowę *shishigami,* którą szpiedzy rządu centralnego zamierzali dostarczyć do pałacu cesarskiego[674]. Samo bóstwo lasu uzdrawia teren, jaki został skażony jego krwią, kiedy odcięto mu głowę[675], lecząc przy okazji Ashitakę oraz San.

San, dziewczyna wychowana przez wilki, nienawidząca ludzi i postępu jest postacią trawersyjną, która swobodnie porusza się pomiędzy światami. Eboshi zaś jest przywódczynią wioski, orędowniczką postępu i opiekunką wyrzuconych, Ashitaka z kolei należy do Emishi. Nikt z głównych bohaterów nie jest postacią należącą w pełni do „japońskości", a już w najmniejszym stopniu Ashitaka, który należy do zupełnie innego plemienia, z którym Japończycy w przeszłości toczyli walki. San z kolei łączą silniejsze więzi emocjonalne z naturą i mieszkańcami lasu niż z ludźmi. Nawet uczucie do Ashitaki nie powstrzymało jej przed powrotem do natury. Wokół tego trójkąta postaci Eboshi-Ashitaka-San jest zbudowane napięcie całej historii. Postęp, jaki symbolizuje Eboshi, powoduje gwałtowną i krwawą reakcję ze strony bóstw zamieszkujących las, choć w ostatecznym rozrachunku ich walka jest z góry przegrana, a potężne istoty muszą zginąć.

W rozdziale trzecim wspomniałam o użyciu metalu jako amuletu przeciw istotom demonicznym. W filmie motyw ten powraca. Najpierw mamy rozszalalego *tatarigami,* w którego zmienił się boski dzik Nago, zarażając swoją klątwą Ashitakę, a potem *Okkotonushi,* którego furia a także pochłaniająca wszystkie tereny dookoła, rozlewająca się, przemieniona i skażona postać nabiera niszczycielskiej mocy po tym, jak został postrzelony. W ciałach obu bóstw tkwiły metalowe przedmioty i jest to symboliczny sposób

[674] Czyżby sugestywne nawiązanie do legend wcześniejszych, w których to głowy demonów (w tym i *Shutendōji*) zostały zaprezentowane na dworze cesarskim?

[675] Została ona odcięta również w momencie granicznym, kiedy *shishigami* zmieniał się akurat w nocnego wędrowca, jak często określa się *daidarabotchi.*

przedstawienia dominacji postępu nad naturą[676]. Natura w kontakcie z cywilizacją zmienia się w demoniczną istotę, siejącą zniszczenie i śmierć, zwłaszcza jeśli jest to kontakt gwałtowny (strzał z muszkietu). Dopiero łagodny kontaktu (rozmowy pokojowe) obu stron konfliktu umożliwia współpracę. Rolę postaci buforowej w filmie spełnia Ashitaka, który łączy dwie strony konfliktu (powstrzymuje San przed zabiciem Eboshi i tłumaczy kobiecie wartość lasów) i to jego zachowanie przywraca zachwianą równowagę okolicy. W finale, choć jednak wrócił spokój, to w dalszym ciągu pozostaje niewypowiedziane przeświadczenie, że świat się zmienia i las, wraz ze wszystkimi jego nadnaturalnymi mieszkańcami (jak chociażby pociesznymi *kodama*[677]) przestaje powoli istnieć.

Mononoke hime w rozbudowany, wielopoziomowy i logiczny sposób opowiada historię konfliktu, który wcale nie zaczął się w okresie Muromachi (1336-1573), lecz dużo wcześniej. San, wycofując się do lasu, powraca tym samym do natury, która ją wychowała, a choć jej jednostkowe życie zostało ocalone, w szerszym aspekcie strona, po której stała w konflikcie, przegrała i dziewczyna doskonale zdawała sobie z tego sprawę. Jej łącznikiem ze światem ludzi został tylko Ashitaka, obiecując, że będzie ją odwiedzał w lesie. Pozostał jedyną osobą liminalną, wokół którego tworzył się bufor łączący oba światy i tylko on zapewniał faktyczną równowagę jaka zapanowała.

Istoty nadnaturalne, jakie w filmie się pojawiają, mają swoje źródła w tradycyjnych wyobrażeniach japońskich, choć niektóre to oczywiście efekt wyobraźni twórcy. Wielkie bóstwa lasu pod postacią dzika czy jelenia występują zarówno w tradycji

[676] Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku opisu pokonania *tsuchigumo* przez Raikō i Tsunę – to odłamek miecza osłabił pajęczycę i przełamał zapory pomiędzy światami.

[677] 木魂 – dosłownie oznacza „duszę drzewa". Według wierzeń, *kodama* zamieszkują głębokie ostępy leśne, potrafią wydawać dźwięki i bardzo często słychać ich krzyk, gdy tylko ścięte zostaje drzewo będąca *yorishiro*. Japończycy mają kilka innych duchów drzewnych, między innymi *moidon* (森殿), najczęściej są to stare, potężne drzewa, *kinokami* (木の神) – istoty zamieszkujące drzewa i powodujące, że niekiedy drzewa przypominają twarze ludzkie, *jinmenju/ninmenju* (人面樹) należy do folkloru kontynentalnego, ale też pojawia się w Japonii, jest to drzewo rodzące owoce w kształcie ludzkich twarzy. *Mori no jashin* (森の邪神) jest to złe bóstwo mieszkające w głębi lasu, które żądało kosztownych ofiar, a kiedy ich nie dostało, z reguły karało śmiercią wszystkich, którzy musieli przejść obok bez ofiarowywania czegoś cennego (por. Asai R., *Edo kaidanshū: Otogiboko – Inuhariko* 江戸怪談集伽婢子・狗張子, Suzuki Publishing, Tokio, 2001).

japońskiej, jak i kontynentalnej. Wilk czczony był w wielu rejonach jako bóstwo opiekuńcze danego terenu, nawet jego nazwa *ōkami* jest homofonem określającym również „potężne bóstwo". Nic dziwnego, wilk był największym drapieżnikiem, jakiego znali mieszkańcy pierwszych osiedli, w związku z tym bardzo szybko utożsamiono go z bóstwem[678]. *Daidarabotchi* pojawia się już w *Hitachi fudoki* pod postacią olbrzyma o wydłużonych kończynach, który siedząc na jednym ze wzgórz sięgał do morza po mięczaki, a skorupy składał w jeden pagórek (wyjaśnienie pochodzenia *kaizuka* znajdowanych na terenie całej Japonii). Odcisk jego stopy wynosił dwadzieścia metrów, a kiedy raz oddawał mocz, utworzył krater o średnicy prawie czterdziestu[679].

Wcześniej określiłam San jako postać „trawersyjną" – należy wyjaśnić, w jakim znaczeniu to słowo zostało użyte. Samo słowo pochodzenia łacińskiego (*trānsvertere*) oznacza „przechodzić w poprzek", „przekraczać", nawet w języku polskim funkcjonuje pod postacią „trawersować". W tym przypadku postać trawersyjna to taka, która jest w stanie swobodnie przekraczać granice, nie tracąc przy tym niczego ze swojej natury. Do tego typu nie zalicza się np. szamana, który aby pokonać drogę pomiędzy światami, musi wprowadzić się w trans. Postać trawersyjna nie potrzebuje stanu transowego, co więcej, w większości przypadków nawet nie dostrzega, że owo „przejście" ma miejsce. Trawersyjność może być świadoma lub nieświadoma. Z tego też względu San można określić mianem postaci trawersyjnej. Wychowana pośród zwierząt zachowała tylko podstawowe ludzkie emocje, które jednak nie były w stanie zmienić jej natury (miłość do Ashitaki nie była wystarczającym bodźcem, by nakłonić ją do opuszczenia lasu). Postać trawersyjna różni się zatem od liminalnej w tym aspekcie, że o ile pierwsza przemieszcza się swobodnie pomiędzy rzeczywistościami i światami, o tyle polem działania tej drugiej jest zawsze granica. To na niej się ona znajduje i tylko wokół jest w stanie działać. Oczywiście, postać trawersyjna może posiadać cechy liminalne, jednak nie są one konieczne. Postać liminalna z kolei uwięziona jest pomiędzy biegunami. Cechy charakterystyczne natury trawersyjnej noszą więc posłannicy przemieszczający się pomiędzy światami, na których

[678] Dlatego też nie powinien dziwić fakt, że najczęstszą formą theriantropii w Europie jest wilkołactwo.

[679] Aoki M.Y., *Records of Wind and Earth,* Association for Asian Studies Monograph Series Number 53, 1997, s. 65-66.

owe światy nie zostawiają większego śladu[680]. Stąd też San swobodnie przechodzi ze stanu natury do świata ludzi i na odwrót. Nie potrzebuje do tego ani specjalnego bodźca, ani odpowiednich waruków. Proces ten można porównać do przechodzenia przez kilkoro drzwi, do czego nie potrzeba specjalnych umiejętności. Co zatem warunkuje status trawersyjności? Jak wspomniałam, osoba taka może, lecz nie musi, posiadać cechy liminalne. Dodatkowo posiada jedną ważną cechę – graniczność nie jest nieprzekraczalną barierą, stanowi tylko dodatkowe drzwi. Postaci liminalne są jednocześnie postaciami trawersyjnymi w skali mikro: potrafią przekraczać granicę pomiędzy składowymi ich własnej natury, ale nie są w stanie wyjść poza twardsze granice obu rzeczywistości. Postać trawersyjna to taka, dla której te ograniczenia nie istnieją.

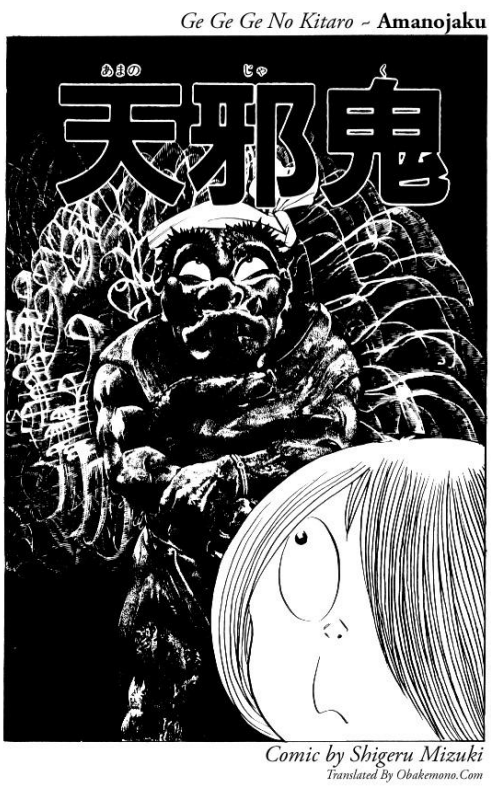
Warto poruszć jeszcze jeden temat przy omawianiu zagadnień demonologii japońskiej w kontekście filmu *Mononoke hime*, mianowicie tytuł filmu. W wersji polskiej został on przetłumaczony jako „Księżniczka Mononoke", co jest mylące, bo w fimie nie pojawia się postać żadnej księżniczki. Tłumaczenie słowa *hime* jako „księżniczka"jest w tym przypadku błędem. W podaniach epoki klasycznej większość kobiet miała imiona zakończone na –*hime* i raczej trudno przypuścić, by Japonię zaludniały same księżniczki. Jest to raczej okreslenie na młodą, niezamężną dziewczynę. Przyjęło się niestety tłumaczenie „księżniczka", co jednak zaburza odbiór filmu. Fabuła odwołuje się do wierzeń znacznie starszych niż epoka, w jakiej historia jest osadzona, w związku z tym uważam, że nie chodzi tutaj o książęcy tytuł, lecz o zwyczajene określenie dziewczyny. *Mononoke* sprawia nieco więcej problemów, z uwagi na fakt, że rolę niezidentyfikowanej siły zaczęły pełnić od okresu Heian demony. Jest to jednak, w moim odczuciu, alternatywa dla określenia *yōkai,* kładąca większy nacisk na związek z naturą. *Yōkai* wszakże są produktem wyobraźni zracjonalizowanej, szukającej logicznych wyjaśnień, a także produktem nowych bodźców artystycznych oraz intelektualnych. *Mononoke* jest pierwotną siłą, bez kształtu, bez formy, łączącą w jednej kategorii zarówno *shishigami,* jak *kodama.* Inaczej mówiąc, *mononoke* to siła, energia przenikająca cały archaiczny świat. Przy uwzględnieniu faktu, że była to siła

[680] Jako przykład mogą posłużyć Hermes, który swobodnie przemieszczał się pomiędzy krainami bogów ludzi i podziemi, a także myśliwy, który posiadał specyficzny status w społeczności, przemieszczając się pomiędzy światem ludzi a światem natury (sfera boska).

z reguły wroga człowiekowi, motywacja zachowania głównej bohaterki filmu, San, staje się bardziej zrozumiała i czytelna.

Zupełnie inaczej świat *yōkai* wygląda w serii krótkich historyjek komiksowych pt. *Ge ge ge no Kitarō* o jednookim chłopcu, który ratuje Japonię i świat przed atakami demonów i wszelakiej maści złych istot, które pragną sprowadzić tylko zło i zniszczenie. Istnieje tu nieprzebrane bogactwo istot, które pojawiają się zarówno po jednej, jak i drugiej stronie konfliktu. Wystepuje tu mnóstwo dziwacznie wyglądających postaci, jak chociażby ojciec głównego bohatera. Mężczyzna ten odrodził się jako... jedno oko i najczęściej podróżuje we włosach syna, udzielając mu porad, jak poradzić sobie z demonicznym wrogiem. Zgodnie z tym, o czym wspominałam już kilka razy, jest to pandemonium jak najbardziej współczesne, można napotkać zatem takie istoty, o których mieszkańcy Heian nawet nie słyszeli. Za przykład niech posłuży demon Belial, którym okazał się portugalski kupiec przybywający do Japonii w okresie Meiji. Autor serii, Mizuki Shigeru ofiarowuje przebogaty wachlarz istot demonicznych, ale czytając jego narracje należy wziąć w nawias wiedzę historyczną dotyczącą krajów poza Japonią. Dla miłośników *yōkai* Mizuki Shigeru stał się postacią kultową, oferując setki istot, zarówno takich, które istniały w wyobrażeniach wcześniejszych, jak i zupełnie autorskich[681].

[681] Wpisuje się tym samym w długą tradycję opracowania czy nawet wymyślania nowych istot w oparciu o istniejące wcześniej. Przecież już nawet *oni* jako zwizualizowana postać powstały na bazie istniejących wyobrażeń demonów piekielnych, obraz Lilit oparto na babilońskim demonie Lamasztu, wizeruki aniołów powtarzają asyryjskie uskrzydlone postaci, etc.



Ama no jaku



Yōkai daisaiban

Autor stara się trzymać konwencji „strasznych opowieści", pojawiają się więc postaci znane z kanonu demonologicznego, jak chociażby Bishamonten, którego posąg ustawiony jest na skale, pod którą zapieczętowano demona z historii pierwszej, *Ama no jaku.* W rozdziale drugim była mowa o tym, że rzeźby Bishamontena przedstawiają tego Władcę Północy depczącego *jaki,* szczegóły takie zostają zatem zachowane.

Jest to zatem ogromny zbiór *yōkai,* w którym elementy japońskie przeplatają się z pewną ilością motywów zachodnich. Podobnych dzieł, osadzonych w kulturze i wyobrażeniach japońskich byłoby tak wiele, że wymagałoby to poświęcenia im osobnych badań. Jak już wielokrotnie wspominałam, istoty nadprzyrodzone to bardzo wdzięczny temat dla artystów. Na podstawie kanonu twórcy są bowiem w stanie stworzyć własną koncepcję świata pozaludzkiego lub czynią to dzięki całkowitemu zanegowaniu popularnych, dogmatycznych wyobrażeń. Powstają zatem hybrydy, dzieła literackie, komiksowe i filmowe, w których dochodzi do fuzji motywów w iście japońskim stylu, jak chociażby komiks *Ao no*

Exorcist[682] autorstwa Katō Kazue[683], w którym główny bohater dowiaduje się, że jest synem Szatana, ale poprzysięga zniszczyć królestwo ojca i wstępuje do szkoły egzorcystów True Cross Academy[684]. Nie przeszkadza mu to jednak używać różańca buddyjskiego oraz mantr, a także magicznego miecza. Obecność miecza świadczy o podświadomym włączaniu pewnych artefaktów antydemonicznych do repertuaru środków walki ze złem. W komiksie pojawiają się postaci i miejsca znane z judeochrześcijańskiej demonologii, jak chociażby wspomniany już Szatan[685], ale też Mefisto Pheles będący opiekunem głównego bohatera, Gehenna[686] – jako miejsce przebywania demonów, nawet kraken[687]. Wątki japońskie są tu wymieszane z biblijnymi, jak chociażby egzorcysta, który zamienia się w demona, a nie, zgodnie z tradycją zachodnią, zostaje opętany przez demona. Dodatkowo, w komiksie występuje bardzo ciekawy sposób czytania znaków – nie według faktycznego odczytania, ale po angielsku, co podane jest bardzo usłużnie w katakanie, jak chociażby 青春の生ける屍（ウォーキングデッド）*Seishun no Wōkingu Deddo* (zamiast *seishun no ikeru shikabane*). Nawet znaki występujące w tytule *futsumashi* określające „osobę parającą się magią" zostały podpisane jako *ekusoshisuto,* czyli „egzorcysta" i tak należy je odczytywać[688].

Na sam koniec warto wspomnieć o serii książek, jaka święciła triumfy w latach osiemdziesiątych, mianowicie *Teito monogatari* [689] („Opowieść o stolicy imperium") autorstwa Aramaty Hiroshiego[690]. Powieść rozbudziła na nowo zainteresowanie *on'yōdō* z uwagi na obfite wykorzystanie wątków z tego właśnie systemu, ale nie tylko. Aramata wprowadza też wątki masońskie, okultystyczne, taoistyczne (jak *feng shui*, nieśmiertelni

---

[682] 青の祓魔師（エクソシスト）.

[683] Katō K., *Ao no Exorcist,* tłum. Świderski J., Watanuki K., Waneko, Warszawa, 2013.

[684] 正十字学園.

[685] 魔神.

[686] 虚無界.

[687] 大王烏賊.

[688] Dane pochodzą z oficjalnej strony serialu animowanego, mangi oraz filmu live: http://www.ao-ex.com, dostęp 2013-12-30.

[689] 帝都物語, wydawnictwo Kadokawa shoten, Tokio, 1995.

[690] We wznowieniu liczy sześć tomów. Powstała nawet kontynuacja: *Nowe Teito monogatari,* Kadokawa shoten, Tokio, 2007.

asceci), *kimon tonkō*[691], magię *kodoku*[692]. Na kartach powieści przewijają się postaci znane z historii (także tej nadnaturalnej) jak Sugawara Michizane, książę Sawara, Mori Ōgai, Hirata Atsutane, Mishima Yukio[693]. Główny bohater, Katō Yasunori, jest ucieleśnieniem klątwy, jaką w zamierzchłej przeszłości rzuciły plemiona graniczne na centralne Yamato. Jednocześnie Yasunori jest zarówno *on'yōji,* jak i *oni*, będącymi emanacją wyniszczanych i pacyfikowanych plemion. Za główny cel powziął sobie zniszczenie Tokio i używał do tego zarówno spętanego ducha jednego z najważniejszych buntowników dawnej Japonii – Taira Masakado, jak również i Władcę Smoków. Jest to swego rodzaju alternatywna historia samej dwudziestowiecznej Japonii i oczywiście stolicy imperium – Tokio.

Podobne przykłady można by mnożyć w nieskończoność, wydaje się, że świat demonów, zjaw i tajemnych praktyk jako źrodło inspiracji nie ma żadnych ograniczeń. Powstają nowe powieści, komiksy, seriale i filmy, w których to, co japońskie miesza się bardzo swobodnie z tym, co niejapońskie. Powstaje przedziwna mieszanka, która poza swoim własnym kanonem nie znaczy absolutnie nic[694]. Pewne istoty, motywy i zachowania są zrozumiałe tylko i wyłącznie w obrębie konkretnego uniwersum i nie przystają w najmniejszym stopniu do klasycznych wyobrażeń ani też do innych dzieł kultury. Tworzy to swego rodzaju hermetyczność, unikalność danego świata wyobrażeń, w której tak lubują się odbiorcy. Artyści już od bardzo dawna zaczęli interpretować świat istot nadnaturalnych w swój własny, zindywidualizowany sposób. Dla jednych *oni* w dalszym ciągu pozostanie krwiożerczą bestią czającą się w mroku, inny zobaczy w nim tragiczną istotę, jeszcze inny wesołego stworka.

---

[691] Chiń. 奇門遁甲(qí mén dùn jiǎ), jeden ze stylów wróżenia bazujący na obserwacjach astronomicznych, trygramach, postawowych elementach (za: http://www.fengshuihk.net, dostęp: 2013-06-29).

[692] 蠱毒. Dokładnie to samo co chińska magia *kui* polegająca na wyhodowaniu najbardziej toksycznego zwierzęcia.

[693] Dane za nieco nacjonalistyczną stroną *Kuon no kizuna* (久遠の絆): http://miko.org/~uraki/kuon/, dostęp 2013-12-30.

[694] Japończycy chętnie czerpią w przypadku demonologii i ogólnie religii z innych systemów i kręgów cywilizacyjnych, jednak zdaje mi się, że jedynym aspektem, jaki przenoszą, jest wizualny. Innymi słowy – zapożyczają artefakt bez tła ideowego. Oczywiście są wyjątki i podobna generalizacja może wydać się niesprawiedliwa, jednak jest to jeden z wniosków, jaki wypływa z dziesiątków przykładów.

Podsumowanie

Praca powyższa miała na celu próbę rekonstrukcji imaginarium demonicznego najwcześniejszego okresu literackiego Japonii, zwanego też klasycznym oraz starała się znaleźć rozwiązanie problemu związanego z przenikaniem się światów ludzi i istot nadnaturalnych. I ten problem stał się główną hipotezą badawczą pracy dzięki użyciu przede wszystkim hermeneutycznego rozwiązania metodologicznego został wyjaśniony proces owego przenikania się obu światów, który przedstawiono za pomocą koncepcji tworzącego się trwałego (bądź też nie) buforu czasoprzestrzennego, umożliwiającego jednoczesną egzystencję ludzi i istot nadnaturalnych. Tym samym zostały również wyjaśnione przemiany, jakim podlegają obie rzeczywistości, które w momencie wytworzenia buforu zlewają się w trzecią rzeczywistość, zawierającą cechy ich obu, ale nie należącą do żadnej z nich. Aby jednak do takiego zjawiska mogło dojść, konieczne było spełnienie kilku warunków, zarówno obiektywnych, jak i subiektywnych. Owe warunki powstania buforu zostały w pracy zanalizowane – były to np. miejsca bardziej podatne lub też mniej (most, rzeka, góry, brama, opuszczony dom), oraz określone przedziały czasowe kiedy błony między światami były najcieńsze (jak środek nocy, zmierzch, świt, nowy rok, przesilenia). Obie kategorie można nazwać obiektywnymi, do subiektywnych należały przede wszystkim motywacje emocjonalne bohaterów takich spotkań i przemian.

Jednocześnie też, praca uporządkowała kategorie istot nadnaturalnych, pojawiających się w japońskich opowiadaniach, podając ich genezę, bardzo często splątaną i niejasną, wieloźródłową i wielopłaszczyznową. Miało to na celu wyjaśnienie pewnych zachowań ludzi, obecnych w kulturze zarówno epoki klasycznej, jak i okresów następnych. Demonologia omawianego okresu stanowiła punkt odniesienia wyobrażeń późniejszych epok. Owe odniesienie mogło być wielorakie, począwszy od zapożyczeń i przeniesień, po trawestacje i całkowite metamorfozy. Ponadto zostały skrótowo zaprezentowane również przyczyny podobnych zmian dotyczących wizerunku istot demonicznych.

Najpoważniejszą trudnością, jaka pojawiła się w ciagu rozważań nad demonologią klasyczną, jest z całą pewnością jej wieloźródłowość. Począwszy od *fudoki* z VIII wieku po

Konjaku monogatari z XII, ta sama istota nadprzyrodzona mogła być opisywana na kilka sposobów, przy czym każdy z nich posiadał swoje własne źródła i tym samym stanowił jeden z filarów całej genezy zjawiska. Wskazanie jednego momentu narodzin pewnych koncepcji czy też konkretnego pierwotnego obrazu, jaki stał u podstaw wyobrażeń stało się w niektórych przypadkach zupełnie niemożliwe. Zostały zaprezentowane więc wszystkie teorie i wszystkie możliwe koncepcje narodzin danej postaci. Drugą trudnością jest późniejsze nałożenie interpretacji na wcześniejsze wyobrażanie owych istot. Bardzo często postrzega się demony okresu Heian poprzez średniowieczne sztuki teatru *nō*, należało więc – zgodnie z założeniami Nowego Historycyzmu - odrzucić późniejsze interpretacje i dotrzeć do prawdziwej istoty, co w większości przypadków przyniosło cenne ustalenia i otworzyło wiele nowych ścieżek badawczych. Część terminologii, jaka została użyta, powstała na potrzeby powyższej pracy i aby uniknąć nieporozumień, każdy z terminów własnych, którymi się posługuję, został jednak precyzyjnie wyjaśniony. Demonologia japońska jest zagadnieniem, cieszącym się dużą popularnością w badaniach japońskich i światowych badaczy – na polu polskiego kulturoznawstwa stanowi ona jednak pewne *novum*. W oparciu o ustalenia moich poprzedników oraz przede wszystkim obszerny materiał własny pracy stworzona została nowa systematyka istot demonicznych, porządkująca istoty nadnaturalne jakie istniały w wyobrażeniach do czasów nowożytnych. W oparciu o schemat uporządkowania, zostały przedstawione również rozmaite teorie dotyczące genezy podobnych wyobrażeń.

Praca dotyczyła przede wszystkim okresu klasycznego, zatem ramy czasowe nie pozwoliły na głębszą analizę kilku innych, wyjątkowo interesujących kwestii, które zostały tylko zasygnalizowane. Jednym z przykładów jest koncepcja „obcości", będąca ważnym elementem stojącym u podstawy wyjasnienia konceptu demona japońskiego. Sama „obcość" przewija się przez całą historię Japonii, aż do czasów najnowszych, w moim odczuciu stanowiąc jedną z głównych osi w rozumieniu charakteru narodowego i koncepcji kultury tego kraju. Również formowanie się federacji Yamato i procesy, które doprowadziły do powstania państwa opartego o fundamenty prawa w VIII wieku stanowią kwestie interesujace, ale w polskich badaniach są w dalszym ciągu mało eksplorowane. O ogromnym polu badawczym, jaki stanowią *yōkai* ery nowożytnej i współczesnej była już mowa i można mieć nadzieję, że prace w tym kierunku zostaną kiedyś podjęte. W toku

dalszych badań należałoby przyjrzeć się zasygnalizowanym w rozprawie zagadnieniom nagłego powstania nowych gatunków istot demonicznych okresu Edo, a także miejscu zwierząt w imaginarium japońskim. Warto byłoby też rozpocząć badania nad demonologią w popkulturze, zarówno w anime, mandze, sferze muzyki, literatury itd. Interesujące byłyby badania nad fuzją elementów zachodnich i japońskich. Dodatkowo, Japonia z okresu przed Heian stanowi w dalszym ciągu mało eksplorowany temat badań na polu polskiej japonistyki, a był to okres kształtowania się państwa i kultury japońskiej.

Główny cel pracy, jaki stanowiła próba uporządkowania świata istot nadnaturalnych oraz jego interakcja ze światem ludzi w japońskiej kulturze klasycznej, został przedstawiony przy pomocy przykładów literackich, przede wszystkim z dwunastego wieku. By poszerzyć spektrum omawianego problemu, użyto również perspektywy komparatystycznej odwołując się do innych dziedzin sztuki, jak np. teatr, drzeworyty. Główne rozważania opierały się na wyobrażeniach z okresu, kiedy demony były jeszcze gwałtownymi przejawami samej natury, stąd też zrozumienie tych właśnie pierwotnych podstaw leżących u ich koncepcji wydawało się najważniejszym elementem badań.

Bibliografia：

1. Abe M., *Japońskie ‘yōkai’, które wyskoczyły z mroku przeszłości. Czy ‘oni, ‘tengu’, ‘kappa’, lis istnieją?,* 「にっぽん妖怪の謎―古代の闇に跳梁した鬼・天狗・河童・狐たちは生きている!?」, Bestsellers (Wani Bunko), 1992.
2. Abe R., *The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University Press, 2000.
3. Akinari U., *Po deszczu przy księżycu*, przeł. Kotański W., Ossolineum, 1968.
4. Akutagawa R., *Piekieł wizerunek niezwykły* [w:] *Ballada o Narayamie. Opowieści niesamowite z prozy japońskiej*, tłum. Yonekawa B., PIW, Warszawa, 1986.
5. Alberowa Z., *O sztuce Japonii*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1983.
6. Aoki M.Y., *Records of Wind and Earth,* Association for Asian Studies Monograph Series Number 53, 1997.
7. Asai R., *Edo kaidanshū: Otogiboko – Inuhariko* **江戸怪談集伽婢子・**狗張子, Suzuki Publishing, Tokio, 2001.
8. Atkins P.S., *The Demon-Quelling Style in Medieval Japanese Poetic and Dramatic Theory,* [w:] *Monumenta Nipponica*, Vol. 58, No. 3, 2003.
9. Bane T., *Encyclopedia of Demons in World Religions and Cultures*, McFarland, Jefferson, 2012.
10. Baranowski B., *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Łódź, 1981.
11. Barber P., *Forensic Pathology and European Vampire*, [w:] Journal of Folklore Research, Vol. 24, No. 1, 1987.
12. Bargen D.B., *Spirit Possession in The Context of Dramatic Expressions of Gender Conflict: The Aoi Episode of The Genji monogatari*, [w:] Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 48, No. 1, 1988.
13. Bargen D.G., *Translation and Reproduction in Enchi’s “Gleanings”,* [w:] Schalow P.G., Walker J.A., The Woman's Hand: *Gender and Theory in Japanese Women's Writing*, Stanford University Press, Redwood City, 1996

14. Barnes G., *State Formation in Japan: Emergence of a 4th-Century Ruling Elite*, Routlege, Londyn, Nowy Jork, 2006.
15. Barnes G.L., *The Rise of China, Korea and Japan: The Rise of Civilization in East Asia*, Thames and Hudson, Londyn, 1993.
16. Bathgate M., *The Fox's Craft in Japanese Religion and Folklore: Shapeshifters, Transformations, and Duplicities*, Routlege, Londyn, Nowy Jork, 2004.
17. Bellinger G.J., *Leksykon mitologii. Mity ludów i narodów świata,* tłum. Kumaniecka-Szymańska J., Muza, Warszawa, 2003.
18. Bender R., *Changing the Calendar. Royal Political theology and Suppression of the Tachibana Naramaro Conspiracy of 757,* [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 37, No. 2, 2010.
19. Benedyktowicz Z., *Portrety „obcego". Od stereotypu do symbolu*, Kraków, 2000.
20. *Biblia Tysiąclecia*, Pallotinum, 2010.
21. Blacker C., *The Catalpa Bow,* Japan Library, 1999.
22. Blofeld J., *Taoism. The Road to Immortality,* Shambhala Publications, Boston, 1978.
23. Bocking B., *A Popular Dictionary of Shinto,* Routlege, Londyn, Nowy Jork, 2005.
24. Bouchy A.M., *The Cult of Mount Atago and the Atago Confraternities*, [w:] The Journal of Asian Studies, Vol. 46, No. 2, May, 1987.
25. Breen J., Teeuwen M., (ed.) *Shinto in History. Ways of the Kami*, Curzon Press 2000.
26. Buchowski M., *Magia. Jej funkcje i struktura,* Seria Etnografia Nr II, Wydawnictwa Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1986.
27. Burszta W.J. *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje,* Zysk i S-ka, Poznań, 1998.
28. Casal U.A., *Salt,* [w:] Monumenta Nipponica, Vol. 14, No. 1/2, 1958.
29. Chamberlain B.C. (przeł.), *Kojiki, or Records of Ancient Matters,* 1919, Global Grey, 2013.
30. Cheng C.Y., *Cechy i funkcja 'Yomi no kuni' w „Kojiki"* [『古事記』における「黄泉国」の性格と役割], [w:] [日本語文學系] 期刊論文, 2007.
31. Chevalier J., *Dictionnaire des symboles*, Paryż, 1969.
32. Conrad L.I. (red.), *Magic and Divination in Early Islam, pozycja nr 42 z serii The Formation of the Classical Islamic World*, Ashgate Publishing Limited, 2004.

33. Cox R., *Japan and the Culture of Copying*, Routlege, Londyn, Nowy Jork, 2007.
34. Cunningham S., *Cunningham's Encyclopedia of Magical Herbs*, Llewellyn Worldwide, 2012.
35. Czaplejewicz E., Kasperski E. (ed), *Bachtin: dialog, język, literatura,* Warszawa, 1983.
36. Dąbrowski M., *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin, 2001.
37. De Antoni A., *Hell is Round the Corner. Religious Landscapes, People and Identity in Contemporary Japan,* rozprawa doktorska z Università Ca' Foscari Venezia, 2009.
38. De La Torre M.A., Hernández A., *The Quest for the Historical Satan*, Fortress Press, Minneapolis, 2011.
39. Derrida J., *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, tłum. Siemek A., [w:] Literatura na Świecie nr 11-12, 1998.
40. Di Nola A.M., *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu szatana, a także o jego powszechnej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po terazniejszość*, tłum. Kama I., Kraków, 1997.
41. Dobosz A., *Symbolika zła a filozofia praktyczna Paula Ricoeura*, „Filo-Sofija", nr 1, 2001.
42. Douglas J.H., *Suggestions that the Japanese Emperor may be descended from mounted Korean conquerors have made archeology a hot political subject,* Association For Asian Research, 2004.
43. Douglas M., *Czystość i zmaza*, tłum. Bucholc M., PIW Warszawa, 2007.
44. Dykstra K. Y., *The Konjaku Tales. Indian section (Tenjiku–Hen) Part 1 from a Medieval Japanese Collection,* (IRI Monograph Series No.17), Kansai Gaidai University, 1986.
45. Edwards W., *Event and Process in the Founding of Japan: The Horserider Theory in Archeological Perspective*, [w:] Journal of Japanese Studies, Vol. 9, No. 2, 1983.
46. Eliade M., *The Sacred and the Profane. The nature of religion*, tłum. Trask W.R., Harcourt, 1987.
47. Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł.J. W. Kowalski, Warszawa, 2000.

48. Eriksen T.H., *Etniczność i nacjonalizm*, tłum.Gutowska-Nowak B., WUJ, Kraków, 2013.
49. Feng, H. Y., Shryock J. K., *The Black Magic in China Known as "Ku"*, [w:] Journal of the American Oriental Society Vol. 55, 1935.
50. Ferrara N., Lanoue G., *The Self in Northern Canadian Hunting Societies: "Cannibals" and Other "Monsters" as Agents of Healing*, [w:] Anthropologica, Vol. 46, No. 1, 2004.
51. Foster M.D., *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yōkai*, University of California Press, Berkeley, 2009.
52. Foster M.D., *The Metamorphosis of Kappa: Transformation of Folklore to Folklorism in Japan*, [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 57, No. 1, 1999.
53. Fowler E., *The Buraku in Modern Japanese Literature: Texts and Contexts*, [w:] Journal of Japanese Studies, Vol. 26 No. 1, 2000.
54. Frank B., *Histoires qui sont maintenant du passé*, Gallimard, UNESCO, 1968.
55. Frazer J.G., *Złota gałąź. Studia z magii i religii,* z serii: Meandry Kultury, Vis-à-vis, Kraków, 2012.
56. Frolov V.P, Zelnikov A., *Introduction to Black Hole Physics*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
57. Fujisawa S., Komine K., *Konjaku monogatari shū. Uji shūi monogatari*, 藤沢周平, 小峯和明, *今昔物語集　宇治拾遺物語*, Tokio 1991.
58. Gadamer H.G., *Truth and Method*, Hermeneutics, Religion and Ethics, 1989.
59. Gilday T.E., *Dancing with Spirit(s): Another View of the Other World in Japan*, [w:] History of Religions, Vol. 32, No. 3, 1993.
60. Goff J.E. *Conjuring Kuzunoha From the World of Abe no Seimei*, [w:] Leiter S.L., M.E.Sharpe (red.), *A Kabuki Reader: History and Performance*, Nowy Jork, 2002.
61. Gonzáles-Wippler M., *The Complete Book of Amulets and Talismans*, Llewellyn Publications, St. Paul, 1991.
62. Graves R., *Mity greckie*, tłum. Krzeczkowski H., z serii: Meandry Kultury, Vis-à-vis, Kraków, 2012.
63. Guiley E.R., *Encyclopedia of Demons & Demonology*, Nowy Jork, 2009.
64. Gunji N., *Redesigning the Death Rite and Redesignating the Tomb. The Separation of*

Kami and Buddhist Deities at the Mortuary Site for Emperor Antoku, [w:] Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 38, No. 1, 2011.

65. Haig J.H., *The New Nelson Japanese–English Character Dictionary* 新版ネルソン漢英辞典, Tuttle Publishing, Tokio, 1997.
66. Hall J., *Leksykon symboli sztuki Wschodu i Zachodu*, przeł. Zaus J., Baran B., Kraków, 1997.
67. Hansen W., *When Tengu Talks: Hirata Atsutane's Ethnography of the Other World*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2008.
68. Hay T.H., *The Windigo Psychosis: Psychodynamic, Cultural, and Social Factors in Aberrant Behavior*, [w:] American Anthropologist, New Series, Vol. 73, No. 1, 1971.
69. Hayek M., *Abe no Seimei (921-1005) 1005) and illness: Physicians, Masters of the. Way of the Yin and Yang, and Monks in ancient-medieval narratives* (11th-13th centuries), [w:] Sokendai review of cultural and social studies, No. 2, 2006.
70. Haynes C., *Comic Inversion in Kyōgen: Ghosts and the Nether World,* [w:] Journal of the Association of Teachers of Japanese, Vol. 22, No. 1, 1988.
71. Hearn L., *Kwaidan. Opowieści niesamowite*, tłum. Rzewuski J.A., Diamond Books, Bydgoszcz, 2008.
72. Hendry J., *Japończycy,* tłum Tesznar T., WUJ, Kraków, 2013.
73. Herbert J., *Shinto: At the Fountainhead of Japan*, Routlege, Londyn, Nowy Jork, 2011.
74. Hirasawa C., *The Inflatable, Collapsible Kingdom of Retribution A Primer on Japanese Hell Imagery and Imagination*, [w:] Monumenta Nipponica, Vol. 63, No. 1, 2008.
75. Hobbes T., *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civil*, Project Gutenberg, 2002 (oryg. wydanie: 1651).
76. Homer, *Odyseja*, tłum. Siemieński L., Tower Press, Gdańsk, 2000
77. Hong W.T., *Yayoi Wave, Kofun Wave, and Timing: the Formation of the Japanese People and the Japanese Language*, [w:] Korean Studies, Vol. 29, 2005.
78. Hori I., *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, University of Chicago Press, Chicago, 1974.

79. Hori I., *Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion,* History of Religions, Vol. 6, No. 1, 1966.
80. Ihara S., *The life of an amorous man*, tłum. Kuwata M., C.E. Tuttle Co., Tokio, 2001.
81. Ikegami E., *Poskromienie samurajów,* tłum. Hunia J., WUJ, Kraków, 2011.
82. Ishida E., *The "Kappa" Legend. A Comparative Ethnological Study on the Japanese Water-Spirit "Kappa" and Its Habit of Trying to Lure Horses into the Water*, [w:] Folklore Studies , Vol. 9, 1950.
83. Itaya T., *The Torimono Dance: The Reenactment of Possession and the Genesis of a Nō-type Performance*, [w:] Current Anthropology Supplement: An Anthropological Profile of Japan Vol. 28, No. 4, 1987.
84. Iwicka R., *Japońska księga duchów i demonów. Zbiór historii dawnych i obecnych „Konjaku monogatari"*, Kirin, Toruń, 2013.
85. Jason K., *An Illustrated History of the Haunted World*, New Holland Publishers, 2007.
86. Jaworski S., *Podręczny słownik terminów literackich*, Universitas, Kraków, 2000.
87. Jeremiah K., *Living Buddhas: The Self-Mummified Monks of Yamagata*, McFarland Publishing Company, 2010.
88. Jones S.W., *Ages Ago: Thirty Seven Tales from the Konjaku Monogatari Collection*, Cambridge, 1959.
89. Jullien F., *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin,* tłum. Szymańska B., WUJ, Kraków, 2006.
90. Kaniowska K., *Opis. Klucz do rozumienia kultury*, (Łódzkie Studia Etnograficzne tom XXXIX), Łódź 1999.
91. Katō K., *Ao no Exorcist*, tłum. Świderski J., Watanuki K., Waneko, Warszawa, 2013.
92. Katz P., *Demons or Deities? The "Wangye" of Taiwan*, [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 46, No. 2/1987.
93. Keene D., *Twenty Plays of the nō Theater*. Columbia University Press, Nowy Jork, 1970.
94. Kempiński A. M., *Słownik mitologii ludów europejskich*, Poznań 1993.
95. Keyworth G.D., *Was the Vampire of the Eighteenth Century a Unique Type of Undead-Corpse?* [w:] Folklore, Vol. 117, 2006.

96. Khanam R. (ed.), *Demonology: Socio-religious Belief of Witchcraft*, Global Vision Publishing House, 2003.
97. Kiddler J.E., *Himiko and Japan's Elusive Chiefdom of Yamatai*, University of Hawai'i Press, 2007.
98. Kim E., Jarman M., *Modernity's Rescue Mission: Postcolonial Transactions of Disability and Sexuality*, [w:] Canadian Journal of Film Studies, Vol. 17, No. 1, 2008.
99. Kirkland R., *Taoism. The Enduring Tradition*, Taylor & Francis e-Library, 2005.
100. Klein S.B., *When the Moon Strikes the Bell: Desire and Enlightenment in the Noh Play Dojoji*, [w:] Journal of Japanese Studies, Vol. 17, No. 2, 1991.
101. Kohn L., *Taoizm. Wprowadzenie*, WUJ, Kraków, 2012.
102. *Kojiki, czyli księga dawnych wydarzeń,* tłum. Kotański W., PIW, Warszawa, 1986.
103. *Kojiki monogatari* (古事記物語), tłum. Suzuki M., Aozora bunko, 2003.
104. *Kokugodaijiten (Wielki słownik języka japońskiego),* Tokio, 1971.
105. Komatsu K., *Inny świat i Japończycy: urok opowieści ilustrowanych* (異界と日本人 : 絵物語の想像力), Kadokawa Gakuei, Tokio, 2003.
106. Komatsu K., *Zagadka zwojów 'hyakki yagyō'*「百鬼夜行絵巻の謎」Shūeisha, Tokio, 2008. Komatsu K., *Tajemnicze zapiski o japońskich 'yōkai'*「日本妖怪異聞録」Kōdansha, Tokio, 2007.
107. *Konjaku monogatari shū,* 今昔物語集 zwój XXVII, [w:] Konjaku monogatari shū, t.4, wyd.17, Nihon koten bungaku zenshū, nr 24, Tokio 1992.
108. Kōnoshi T., *The land of Yomi – On the Mythical World of the Kojiki –*, tłum. Kelsey W. Michael, [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 11, No. 1, 1984.
109. Kordzińska-Nawrocka I., (red.) *Dziesięć wieków Genji monogatari w kulturze Japonii*, WUW, Warszawa, 2010.
110. Kordzińska-Nawrocka I., (red.) *W kręgu tradycji dworu Heian,* TRIO, Warszawa, 2008.
111. Kotański W., (oprac) *Dziesięć tysięcy liści. Antologia literatury japońskiej,* Warszawa, 2012.
112. Kotański W., *Sztuka Japonii*, WaiF, Warszawa, 1974.

113. Kotański W., *W kręgu shintoizmu,* [t.1] [t.2], Dialog, Warszawa, 1995.
114. Kozyra A., *Mitologia japońska,* PWN, Warszawa, 2011.
115. Kozyra A.. *Samurajskie chrześcijaństwo*, Dialog, Warszawa, 1995.
116. Krawczyk J.K., *Shugendō, droga górskiej ascezy*, TRIO, Warszawa, 2006.
117. Kubiak Ho-Chi B., *Tragizm w japońskim teatrze lalkowym bunraku*, WUW, Warszawa, 2011.
118. Kuroda T., *Shinto in the history of Japanese religion*, [w:] Journal of Japanese Studies Vol. 7, No. 1, 1981.
119. Kuroda T., *The discourse on the "Land of the Kami" (shinkoku) in medieval Japan: National consciousness and international awareness,* [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 23, 1996.
120. Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. Wójcik A.I., WUJ, Kraków, 2006.
121. Leach E., *Kultura i komunikowanie*, [w:] Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii, red. Nowicka E., Głowacka-Grajper M., PWN, Warszawa, 2009.
122. Leach M., Fried, J., *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*, Funk & Wagnalls Company, Nowy Jork, 1949/50.
123. Ledyard G., *Galloping along with the Horseriders: Looking for the Founders of Japan,* [w:] Journal of Japanese Studies, Vol. 1, No. 2, 1975.
124. Lee A. B., *The Way of Yin and Yang. A Tradition Revived, Sold, Adopted*, [w:] Monumenta Nipponica, Vol. 51, No. 2, 1996.
125. Lee S.H., *Yan Hui, Zhong Kui, Demons and the New Year,* [w:] Atribus Asiae, Vol. 53, No. 1/2, 1993.
126. Lévi Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum Pomian K., Warszawa, 2000.
127. Littleton C.S., *Yamato-takeru: An "Arthurian" hero in Japanese Tradition,* [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 54, No. 2, 1995.
128. Liu J.L., *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. Godyń M., WUJ, Kraków, 2010.
129. Lurker M., *Leksykon bóstw i demonów*, przeł. J. Prokopiuk, R. Stiller, Warszawa, 1999.

130. Łyczkowska K., Szarzyńska K., *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa, 1981.
131. Malory T., *Le Morte d'Arthur*, The Modern Library, Nowy Jork, 1999.
132. McMullin N., *On Placating the Gods and Pacifying the Populace: The Case of the Gion „Goryō" Cult,* [w:] History of Religions, Vol. 27, No. 3, 1988.
133. Melanowicz M., *Literatura japońska od VII do XIX wieku*, [t.1], Od VI do połowy XIX wieku, Warszawa 1994.
134. Miller A.L., *Ritsuryō Japan: The State as Liturgical Community*, [w:] History of Religions, Vol. 11, No. 1, 1971.
135. Miller L., *Extreme Makeover for a Heian-Era Wizard*, [w:] Mechademia, Vol. 3, 2008.
136. Mitford A.B., *Tales of Old Japan. Folklore, Fairy Tales, Ghost Stories and Legends of the Samurai*, Dover Publications, INC, Nowy Jork, 2005.
137. Miyake H., *Religious Rituals in Shugendō*, [w:] Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 16, No. 2-3, 1989.
138. Moerman D.M., *Demonology and Eroticism. Island of Women in the Japanese Buddhist Imagination*, [w:] Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 36, No. 2, 2009.
139. Mohen J.P., Eluère C., *The Bronze Age in Europe*, Gallimard, Nowy Jork, 1999.
140. Monnet L., *Connaissance délicieuse, or The Science of Jealousy: Tsushima Yūko's "The Chrysantemum Beetle",* [w:] Schalow P.G., Walker J.A., *The Woman's Hand: Gender and Theory in Japanese Women's Writing*, Stanford University Press, Redwood City, 1996.
141. Mori M., *Konjaku monogatari shū: Supernatural Creatures and Order,* przeł. W.M. Kelsey, [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 9, No. 2-3, 1982.
142. Morris I., *Świat Księcia Promienistego,* tłum. Szafar T., PIW, Warszawa, 1973.
143. Murase M., *Bridge of Dreams. The Mary Griggs Burke Collection of Japanese Art*, Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork, 2000.
144. Nagasawa S., *Field Note: The Deity and the Mountain: Ritual Practice and Environment in Japan's Hayachine Take "Kagura"*, [w:] Asian Ethnology, Vol. 70, No. 1, 2011.
145. Naitō M., *Odkrywanie japońskiego „innego świata",*『日本「異界」発見』, JTB

Publishing, Tokio, 1998.

146. Nakada N. (oprac.), *Nihon ryōiki 日本霊異記* [t.1-3], Tōkyō, 2006.

147. Napier S.J., *Anime from Akira to Princess Mononoke: Experiencing Contemporary Japanese Animation*, Palgrave, Nowy Jork, 2000.

148. Nozaki K., *Kitsune. Japan's Fox of Mystery and Humor*, Tokio, 1961.

149. Nowicka E., Łodziński S., Nowicki J., *Swój i obcy*, Warszawa, UW IS, 1990.

150. Ogarek-Czoj H., *Mitologia Korei*, WaiF, Warszawa, 1988.

151. Ohnuki-Tierney E., *Illness and Culture in Contemporary Japan: An Anthropological View*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

152. Oldstone-Moore J., *Taoism: Origins, Beliefs, Practices, Holy Text, Sacred Places*, Oxford University Press, 2003.

153. Olszewski K., *Ki no Tsurayuki a poszukiwanie tożsamości kulturowej w literaturze japońskiej X wieku*, WUJ, Kraków 2003.

154. Ōno H., Matsuoka Y., *Genealogia（魔）w nowożytnej literaturze. Droga do powstania pojęcia tłumaczonego jako (魔女),* [日本の近世文芸における「魔」の系譜―翻訳語「魔女」成立への架け橋として], The Bulletin of the Institute of Human Sciences, Toyo University, No. 12, 2010.

155. Otake E., *Two Categories of Chinese Ancestors as determined by Their Malevolence*, [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 39, No. 1, 1980.

156. Ozaki Y.T., *Wojownicy dawnej Japonii i inne opowiadania*, tłum. Wosińska A., Kirin, Toruń, 2011.

157. Paluch A., *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej,* Acta Universitatis Wratislaviensis No. 752, 1984.

158. Pang C., *Spirit Servant: Narratives of Shikigami and Onmyodo Developments*, praca magisterska w zasobach NUS, 2009.

159. Pang C., *Uncovering Shikigami. The Search for the Spirit Servant of Onmyōdō*, [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 40, No. 1, 2013.

160. Pavitt W.T & K., *The Book of Talismans, Amulets and Zodiacal Gems*, William Rider & Son, 1922.

161. Peck M.S., *People of the Lie: The Hope for Healing Human Evil*, Touchstone, Cambridge, 1998.

162. Pemberton J., *Myths and Legends: From Cherokee Dances to Voodoo Trances*, Canary Press eBooks, 2011.
163. Phillips Q.E., *The Price Shuten Dōji Screens: A Study of Visual Narrative*, [w:] Ars Orientalis, Vol. 26, 1996.
164. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, wyd.IV, Poznań – Warszawa 1995.
165. Plutschow H., *Tragic Victims in Japanese Religion, Politics, and the Arts*, [w:] Anthropoetics Vol. 6, No. 2, 2000/2001.
166. Potts J.W., *The Evil Eye*, [w:] The Journal of American Folklore, Vol. 3, No. 8, 1890.
167. Pratt C., *An Encyclopedia of Shamanism*, Vol. 2, The Rosen Publishing Group, 2007.
168. Rambelli F., *Before the First Buddha. Medieval Japanese Cosmogony and the Quest for the Primeval Kami*, Monumenta Nipponica, Vol. 64, No. 2, 2009.
169. Rambelli F., Teeuwen M., *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, Routlege, Londyn, Nowy Jork, 2013.
170. Reader I., *Religion in Contemporary Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2001.
171. Reider N.T., *Japanese Demon Lore*, Utah State University Press, 2010.
172. Reider N.T., *Shutendōji*, [w:] Asian Folklore Studies, Vol. 64, No. 2, 2005.
173. Reider N.T., *Tsuchigumo sōshi: The Emergence of a Shape-Shifting Killer Female Spider*, [w:] Asian Ethnology, Vol. 72, No. 1, 2013.
174. Reider N.T., *Tsukumogamiki 付喪神記* (The Record of Tool Specters), [w:] Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 36, No. 2, 2009 – suplement.
175. Rhodes R.F., *Ōjōyōshū, Nihon Ōjō Gokuraku-ki, and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan*, [w:] Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 34, No. 2, 2007.
176. Ricketts M.L., *The North American Indian Trickster*, [w:] History of Religions, Vol. 5, No. 2, 1966.
177. Ricoeur P., *Le conflit des interpretations. Essais d'Hermeneutique*, Ed. Du Seuil, Paris 1969, s. 16, cyt. za: A. Dobosz, *Symbolika zła a filozofia praktyczna Paula*

Ricouera, „Filo-Sofija", nr 1, 2001.

178. Ridington R., *Wechuge and Windigo: A Comparison of Cannibal Belief among Boreal Forest Athapaskans and Algonkians*, [w:] Anthropologica, New Series, Vol. 18, No. 2, 1976.
179. Rifa-Valls M., *Postwar Princesses, Young Apprentices, and a Little Fish-Girl: Reading Subjectivities in Hayao Miyazaki's Tales of Fantasy*, [w:] Visual Arts Research, Vol. 37, No. 2, 2011.
180. Rinpocze P., *Demony umysłu. Albo jak postępować z przeszkodami*, przeł. E. Waldeck – Kurtyka, Kraków 2002.
181. Rosen B., *The Mythical Creatures Bible: The Definitive Guide to Legendary Beings*, Sterling Publishing Company, 2009.
182. Rotermund H.O., *Demonic Affliction or Contagious Disease? Changing Perception of Smallpox in the Late Edo Period*, [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 28, No. 3–4, 2001.
183. Roux J.P., *Krew. Mity, symbole i rzeczywistość*, przeł. Perek M., Kraków 2013.
184. Ruoff K.J., *Imperial Japan at Its Zenith: The Wartime Celebration of the Empire's 2,600th Anniversary*, Cornell University Press, 2010.
185. Saitō H., *Bogowie 'on'yōdō',*「陰陽道の神々」, Bukkyō University Press, Kioto, 2012.
186. Sakka K., *Katastrofy według Abe Seimei'a* 安部清明の見た天変, Publikacja Uniwersytetu w Kioto, Kioto, 2010.
187. Sansom G.B., *A History of Japan to 1334*, Stanford University Press, 1958.
188. Schetz A., *Moralność, psychoanaliza, naturalizm. Kant i Freud o motywacji moralnej*, [w:] Analiza i Egzystencja, Nr 12, 2010.
189. Sei S., *Zapiski spod wezgłowa,* tłum. Heuchert A., Dialog, Warszawa, 2013.
190. Sei S., *The Pillow Book of Sei Shonagon*, tłum. Morris I., Penguin Classics, 1970.
191. Shigeta S., *Arystokraci i on'yōji w okresie Heian – folkor dotyczący Abe no Seimei'a* (『平安貴族と陰陽師−安倍晴明の歴史民俗学−』), [w:] Historica, Vol. 60, Tokyo Woman's Christian University, 2005.
192. Shikibu M., *The Tale of Genji*, tłum. Seidensticker E.G., Random House, Nowy

Jork, 1990.

193. Shimahara N., *Toward the Equality of a Japanese Minority: The Case of Burakumin*, [w:] Comparative Education, Vol. 2, No. 3, 1984.

194. Shively D.H., McCullough D.H., *The Cambridge History of Japan Vol. 2*, Cambridge University Press, 2000.

195. Smith R.J., *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford University Press, Redwood City, 1974.

196. Suzuki M., *Kojiki monogatari*「古事記物語」, Aozora bunko, 2006.

197. Takahira N ,. *'Oni'*「鬼」Shinkigensha, Tokio, 1999. Takahashi K., *'Oni'* 「鬼」, Kōdansha. Tokio, 2002.

198. Takeuchi M., *Kuniyoshi's "Minamoto Raikō" and "the Earth Spider": Demons and Protest in Late Tokugawa Japan*, [w:] Ars Orientalis, Vol. 17, 1987.

199. Teeuwen M., *From Jindõ to Shintō. A Concept Takes Shape*, [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 29, No. 3–4, 2002.

200. Teeuwen M., Breen J., (ed.) *A New History of Shinto*, Wiley-Blackwell, 2009.

201. Teeuwen M., Breen J., (ed.) *Shinto in History: Ways of the Kami*, Routlege, 2000.

202. Teeuwen M., Scheid B., *Tracing Shinto in the History of Kami Worship*, [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 29, No. 3–4, 2002.

203. Teiser S.F., *Ghosts and Ancestors in Medieval Chinese Religion: The Yü-lan-p'en Festival as MortuaryRitual*, [w:] History of Religions, Vol. 26, No. 1, 1986

204. Teiser S.F., *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton University Press, 1988.

205. *The Heike monogatari*, tłum. Sadler A.L., [w:] Transactions of the Asiatic Society of Japan, nr 46 (1918) oraz nr 49 (1921).

206. *The Mabinogion* [t.3], ed. O.M. Edwards, tłum. C. Guest, Londyn, 1912.

207. Toshimaro A., *Why are the Japanese Non-religious?: Japanese Spirituality: Being Non-religious in a Religious Culture*, University Press of America, Lanham, 2005.

208. *Transactions and Proceedings of the Japan Society, Volume 9*, Kegan Paul, Trench, Trübner and Company, Londyn, 1912.

209. Tubielewicz J., *Kultura Japonii. Słownik,* Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne,

Warszawa, 1996.

210. Tubielewicz J., *Mitologia Japonii*, WAiF, Warszawa 1986.

211. Tubielewicz J., *Nara i Kioto,* WAiF, Warszawa, 1983.

212. Tubielewicz J., *Superstitions, magic and mantic practices in the Heian period*, (148 pozycja z cyklu Dissertationes Universitatis Varsoviensis), Warszawa, 1980.

213. Turnbull S., *Samurajowie i sacrum,* tłum Hunia J., WUJ, Kraków, 2012.

214. Turner V.W., *Liminalność i communitas,* [w:] Kempny M., Nowicka E. (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa, 2006.

215. Ury M., *Tales of Time Now Past: Sixty-two Stories from a Medieval Japanese Collection*, University of California Press, Berkeley, 1979.

216. Varley P., *Kultura japońska*, tłum.Komorowska M., WUJ, Kraków, 2006.

217. Wakabayashi H., *Officials of the Afterworld. Ono no Takamura and the Ten Kings of Hell in the Chikurinji engi Illustrated Scrolls*, [w:] Japanese Journal of Religious Studies Vol. 36, No. 2, 2009.

218. Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. Sidorek J., Oficyna Naukowa, Warszawa, 2002.

219. Wong E., *Taoism. An Essential Guide*, Shambhala Publications, Boston, 2011.

220. Yanagita K.: *Legends of Tono*, tłum. Ronald A. Morse, Lexington Books, 2008.

221. Yang L., An D., *Handbook of Chinese Mythology*, ABC-CLIO, 2005.

222. Yao X., Zhao Y., *Chinese Religion: A Contextual Approach*, Bloomsbury Publishing, 2010.

223. Żeromska E., *Japoński teatr klasyczny. Korzenie i metamorfozy tom I, nō, kyōgen*, TRIO, Warszawa, 2010.

Źródła dostępne za pośrednictwem internetu:

1. Aston W.G., *Nihongi*, 1896, http://www.sacred-texts.com/index.htm, dostęp 2013-10-19.
2. Baba A., *Oni no kenkyū*, *鬼の研究*, http://www.onikyu.com/ronbun/index2.htm, dostęp 2010-05-05.
3. Baśń o Sinobrodym: http://basnie.republika.pl/sinobrodyp.htm, dostęp 2013-05-26.
4. Dane dotyczące Tajwanu: http://taiwanpedia.culture.tw/en/index, dostęp 2012-10-10.
5. Douglas J.H., *Suggestions that the Japanese Emperor may be descended from mounted Korean conquerors have made archeology a hot political subject*, Association For Asian Research, 2004, http://www.asianresearch.org/, dostęp 2013-12-22.
6. Herbert J., *Shinto: At the Fountainhead of Japan*, Routlege, 2011, dostęp za: http://books.google.pl/books?id=K61O6sinRHcC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false, 2013-10-22.
7. Historia Tamamo no Mae: http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit-e/otogi/tamamo/tamamo.html, dostęp 2012-07-07.
8. JAANUS Dictionary of Japanese Architectural and Art Historical Terminology http://www.aisf.or.jp/~jaanus/ dostęp: 2013-09-30.
9. Jason K., *An Illustrated History of the Haunted World*, New Holland Publishers, 2007 dostęp za: http://books.google.pl, 2013-10-10.
10. *Katsura otoko:* http://www.chinjuh.mydns.jp/saluto/011001-2.htm, dostęp 2013-10-07.
11. Legendy księżycowe: http://suwa3.web.fc2.com/enkan/zatu/03.html, dostęp 2013-10-07.
12. Mildred E. Mathias Botanical Garden Newsletter, Volume 5(2), 2002, dostęp za pośrednictwem http://www.botgard.ucla.edu/bg-home.htm, 2013-10-19.
13. Rambelli F., Teeuwen M., *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, Routlege, 2013, za: http://books.google.pl
14. Rosen B., *The Mythical Creatures Bible: The Definitive Guide to Legendary Beings*, Sterling Publishing Company, 2009, za: http://books.google.pl

15. Sonoda M., *Secularity and Profanation in Japanese Religion*, [w:] Cultural Identity and Modernization in Asian Countries: Proceedings of Kokugakuin University Centennial Symposium Institute for Japanese Culture and Classics Kokugakuin University 1983, za: http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cimac/index.html, dostęp 2013-12-12.
16. Taiwan's Ghost Festival and Other Religious Events: http://www.go2taiwan.net/monthly_selection.php?sqno=14 dostęp: 2013-02-25.
17. Teatr i sztuki *nō*: http://www.theatrenohgaku.org/ oraz http://www.the-noh.com/index.html dostęp: 2013-03-30.
18. Thompson J. Eric S., *Maya Hieroglyphic writing*, University of Oklahoma 1950, za pośrednictwem: http://www.sacred-texts.com/nam/maya/mhw/index.htm dostęp: 2012.12.05.
19. Yoshimura S., *Ohigan no ohagi* [お彼岸のお萩], nr 9, 2011, biuletyn specjalny świątyni Higandera, dostępny na http://www.higan.net/shojin, dostęp: 2013-11-20
20. Wang Y., *Ancient Chinese Witchcraft Using Figurines and Its Influence in Japan*, za: Chinese Academy of Social Sciences, http://bic.cass.cn/english/Index.asp, dostęp: 2013-12-12.

Strony internetowe:

1. American Legion Auxiliary: http://www.legion-aux.org
2. Ao no exorcist: http://www.ao-ex.com
3. Aozora Bunko: http://www.aozora.gr.jp/
4. British Museum: www.britishmuseum.org
5. Digital Dictionary of Buddhism: http://www.buddhism-dict.net/
6. Ginzanji, świątynia: http://www.mt-silver.org
7. Google Books: http://books.google.pl
8. Hiroshima Kagura Art Laboratory: http://www.npo-kagura.jp/
9. Ise: www.isejingu.or.jp/
10. *Kotobank:* http://kotobank.jp
11. Kyoto University Library:

http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/otogi/html/036.html

12. Nagroda Nobla: http://www.nobelprize.org/
13. Onmark Productions – GODS of Japan, A-to-Z Photo Dictionary of Japanese Buddhist and Shinto Deities http://www.onmarkproductions.com
14. Sacred Texts: http://www.sacred-texts.com/index.htm
15. Shimenawa: http://simenawa.org/
16. *Yōkai* Database: http://db.nichibun.ac.jp/ja/

Zdjęcia:

Pobrane z domeny publicznej opartej na licencji **Wikimedia Commons** oraz ze zbiorów autorki.