

Ks. Władysław WÓJCIK (†)

ANALIZA WIERZEŃ I PRAKTYK POGAŃSKICH
W *DE CORRECTIONE RUSTICORUM* MARCINA Z BRAKARY*

I. Bóstwa

1. Charakterystyka poszczególnych bogów: Iuppiter, Minerva, Iuno, Venus, Mercurius, Saturnus, Dianae, Neptunus, Nymphae, Lamiae

Wśród bogów panteonu galicyjskiego wymienia Marcin trzy bóstwa, które w religii starożytnego Rzymu łączyła wspólna nazwa bóstw kapitolinińskich.

* Spośród licznych pisarzy okresu późnej starożytności, którzy działali na półwyspie iberyjskim, Marcin z Bragi jest chyba najbardziej znany w Polsce. W 1947 zasłużony dla polskiej patrologii profesor U.W., ks. Jan CZUJ opublikował artykuł "Zasady moralno-wychowawcze Marcina z Brakary", *AK* 46(1947), nr 1, 65-73, a w 1970 pod kierownictwem tegoż profesora napisał pracę doktorską o Marcinie z Bragi na Wydziale Teologicznym U.W. ks. Witold MALEJ (nie wydana). Fragment *De correctione rusticorum* wraz z obszerną notą o jego autorze znalazł się w *Antologii Patrystycznej* O.A. BOBERA (Kraków 1966, 335-337), a w *Słowniku wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa* (Poznań 1971, 276) znalazł się obszerny artykuł o Marcinie. W 1976 ukazał się w miesięczniku *Znak* przekład "Sentencji Ojców egipskich" (nr 252, 1976, 1492-1507) pióra ks. Marka STAROWIEYSKIEGO, który został następnie przedrukowany i opatrzony komentarzem w 33 tomie *PSP* (1986, 30-49). W roku następnym ukazał się ważny artykuł ks. Władysława WÓJCIKA, "Marcin z Bragi i jego traktat *De correctione rusticorum*", opublikowany w *Księdze Jubileuszowej na 250 lecie Seminarium Duchownego w Kielcach*, Kielce, 1977, s. 433-444. Następnym utworem Marcina, przełożonym na język polski, było dzieło prawne Marcina, a więc akty dwóch synodów w Bradze, które opracował Marcin oraz tzw. *Capitula Martini*, przetłumaczone przez ks. Mariana ROJĘ i opracowane przez ks. Marka STAROWIEYSKIEGO, wydane w *WST* 2(1984) 79-119. W tym też czasie ukazały się dwie publikacje dotyczące Marcina, a właściwie jego otoczenia: artykuł Jerzego STRZELCZYKA "Hiszpańskie państwo Swewów", *Kwartalnik historyczny* 72 (1981) 1-23 oraz książka tegoż autora *Goci, rzeczywistość i legenda*, Warszawa (PIW) 1984.

Niniejszy artykuł przedwcześnie zmarłego filologa kieleckiego, ks. W. Wójcika stanowi część pracy magisterskiej przygotowanej pod kierownictwem śp. prof. dr Leokadii Malunowicz w 1960 na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL-u, której pierwsza część została opublikowana we wspomnianej *Księdze jubileuszowej*. Został on przygotowany do druku na podstawie materiałów dostarczonych przez brata zmarłego, p. Stefana Wójcika z Buska, przez ks. Marka Starowieyskiego i ks. Tomasza Skibińskiego SAC, autora pracy magisterskiej o poglądach moralnych Marcina z Bragi. Pozostaje już teraz wydanie reszty dzieł Marcina w przekładzie ks. W. Wójcika, które ukazały się w miesięczniku *Meander*.

Są to: Jowisz¹, Junona², i Minerwa³ Świadcstwa Marcina dowodzą, że bóstwa te były znane w Galicji, przy czym, jeśli wnosić z ilości wzmianek, najbardziej żywy był kult Jowisza.

Potwierdzeniem takiego stanu rzeczy są wyniki analizy wszystkich dostępnych świadectw epigraficznych z terenu Hiszpanii, dokonanej przez G. Heutena⁴. Zestawienie inskrypcji wskazuje, że w Galicji i Asturii zachowały się 63 napisy odnoszące się do trzech bóstw kapitolinńskich. Trudno jest ustalić dokładnie datę każdej inskrypcji, a przy niektórych napisach jest to w ogóle niemożliwe. W każdym razie większość analizowanych przez G. Heutena inskrypcji pochodzi z II i III wieku po Chr. Bardzo często napisy wotywnie pochodzą z kół wojskowych, inne - od obywateli rzymskich, od wyzwolenców oraz od ludności nierzymskiej, tubylczej.

Na ogólną liczbę 63 napisów J o w i s z z wspomniany jest w ogromnej większości inskrypcji, bo w 58 napisach⁵, albo nawet, jak przyjmuje F. Peeters, w 59⁶. Rozmieszczenie inskrypcji świadczy, że kult Jowisza znany był na całym terenie zajmowanym później przez Swewów. We wszystkich trzech okręgach dawnej prowincji Galicji i Asturii pozostały świadectwa mówiące o kulcie Jowisza. Najwięcej jednak, bo 31 napisów posiada okręg Bacara Augusta, 18 na okręg Asturica, 10 okręg Lucus Augusti⁷

Wyrazem kultu są także epitety lub przydomki, jakie w większości wypadków towarzyszą imieniu Jowisza. Występuje on pod określeniem Iuppiter Optimus Maximus, najczęściej w inskrypcjach z okręgów Brakary i Lucus Augusti⁸. Ma też przydawkę "Capitolinus" i "Potentissimus"⁹ Dokumenty epigraficzne z terenu dawnej prowincji Galicji i Asturii zachowały obok

Skróty własne:

- ALGM - *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, hrsg. W.H. ROSCHER, Leipzig 1884-1924.
- De corr.r. - MARCIN Z BRAKARY, *De correctione rusticorum*.
- CASPARI C.P. CASPARI, *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum*. Christiana 1883.
- BARLOW *Martini Episcopi Bracaraensis Opera Omnia*, ed. C.W. BARLOW, New Haven 1950.

¹ De corr.r. 7,7; 7,20; 8,19; 9,11; 18,24.

² Dz. cyt. 7,9.

³ Dz. cyt. 7,9; 16,10.

⁴ Les divinités capitelines en Espagne, *RBiPhII* 12(1933) 549-5·8.

⁵ Dz. cyt. 7, 9; 16, 10.

⁶ Le culte de Jupiter en Espagne, *RBiPhII* 17(1938) 159.

⁷ Por. dz. cyt., tabl. I po s. 886.

⁸ Dz. cyt. 182, por. tabl. I po s. 886.

⁹ Dz. cyt. 182.

Iuppiter Solutorius - dwukrotne określenie z II wieku, pochodzące z okręgu Asturica¹⁰.

Iuppiter Ladicus - inskrypcja (z r. 97-117) z okręgu Brakary. Nazwa wzięta od góry zwanej dziś "Lavoco"¹¹.

Iuppiter Optimus Maximus Anderonus - inskrypcja z okręgu Asturica; pochodzi jak poprzednia, z czasów Trajana. Przymiotnik "Anderonus" wzięty od nazwy miejscowej¹².

Iuppiter Optimus Maximus Candiedonus - z tego samego okręgu; data nie została ustalona. Epitet pochodzi od nazwy miejscowej. Być może związany jest z dzisiejszą nazwą przełęczy dzielącej jeden z masywów górskich w północno-zachodniej Hiszpanii: Puerto de Candanedo¹³

Iuppiter Candamius inskrypcja z Oviedo (okręg Asturica). Data nie została ustalona. Epitet pochodzi od nazwy góry Candamino lub doliny Candamo¹⁴.

Lokalne przydomki nadawane Jowiszowi w tej części Hiszpanii wskazują, że on stał się tutaj bóstwem górskim, a miejscowe bóstwa górskie zasymilowały się z naczelnym bogiem Rzymu¹⁵. Nadawanie Jowiszowi przydomków od nazw gór jest znamienym faktem, jeżeli zwróci się uwagę na to, że również w Italii najstarszymi miejscami kultu Jowisza były wzgórza¹⁶, a Kapitol, ośrodek państwowego kultu Jowisza, zdobył sobie wysokie znaczenie dzięki wyborowi tego wzgórza spośród wielu innych, na których bóstwo to odbierało cześć.

Żadnego z przytoczonych wyżej epitetów Marcin nie wymienia. Jest to zrozumiałe. Epitety służą do uświetnienia imion bogów, tymczasem Marcin dąży do zdeprecjonowania imion bogów, aby przez to odwieść lud od pogańskich praktyk. W tym celu czerpie z mitologii grecko-rzymskiej te elementy, które poniżyłyby bóstwo w oczach czcicieli.

Jowisza nazywa czarnoksiężnikiem ("magus")¹⁷. Określenie jest bardzo interesujące, bo jest jedynym tego rodzaju określeniem Jowisza, nie budzącym wątpliwości¹⁸. L. Alfonsi utrzymuje, że podobne określenie należy

¹⁰ Dz. cyt., nr 855 n., por. 187.

¹¹ Dz. cyt., 187, por. 856.

¹² Dz. cyt., 856, por. 187.

¹³ Dz. cyt. 857, por. 187.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain*, Cz. I, t. III, Paris 1920, 143.

¹⁶ G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, 116.

¹⁷ *De corr.r.* 7,7n: "... ut alius (daemon) Iovem se esse diceret, qui fuerat magus"

¹⁸ L. ALFONSI, Nota a "Iuppiter magus", *RFIC NS* 35(1957) 75.

przyjąć w 374 w. poematu "Ciris" przypisywanemu Wergiliuszowi¹⁹. Zaznacza również, że starożytność chrześcijańska nadawała określenie "magus" niektórym bóstwom Rzymu²⁰. Niewątpliwie użyty przez Marcina rzeczownik "magus" bezpośrednio odnosi się do tego człowieka występnego, którego imię przybrał sobie potem demon. Ale jest to wynikiem założeń religiolologicznych Marcina, który istotę pogaństwa widział w demonizmie i euhemeryzmie.

Charakteryzując dalej Jowisza, Marcin podkreśla, że w życiu obyczajowym nie krępował się on zasadami przyzwoitości nawet w stosunku do blisko ze sobą spokrewnionych. Rozwiążność życia posunął tak daleko, że pojął za żonę własną siostrę Junonę, pozbawił czci córki Minerwę i Wenus, jak również dalszych członków rodziny²¹. Miłosne przygody Jowisza były częstym tematem w twórczości starożytnych poetów, dramaturgów i plastyków. Mitologia grecko-rzymska wymienia liczną gromadę osób, tak ze świata bogów, jak ludzi, ku którym Jowisz kierował swą lubieżność. Natomiast brak jest jakiegokolwiek wzmianki o miłostkach Jowisza i Minerwy. *M i n e r w a*, która przejęła wszystkie cechy greckiej Ateny, w podaniach mitycznych zawsze pozostawała dziewiczą córką Zeusa-Jowisza. Marcin z Brakary jest jedynym pisarzem, który odmawia Minerwie tej charakterystycznej cechy. J. Geffcken²² sugeruje możliwość, że Marcin zaczerpnął tę wiadomość z jakiegoś bliżej nieznanego opowiadania orfickiego. Nie ma jednak podstaw do przypuszczeń, że Marcin znał jakieś ezoteryczne nauki orfickie. Rozwiązania należy szukać na innej drodze.

"De correctione rusticorum" skierowane jest do ludzi prostych w odległej od Rzymu prowincji. Ludzie ci niewątpliwie mieli pewne wiadomości mitologiczne o bogach, chociaż można wątpić, czy żywa była wśród nich "uczona" i szczegółowo rozbudowana, najczęściej przez poetów, mitologia grecko-rzymska. Religijność ich opierała się raczej na praktykach. Mogło istnieć w Galicji jakieś lokalne odchylenie od powszechnych podań. Marcin skorzystał z regionalnej wersji tym chętniej, że zupełnie odpowiadała jego celowi, tj. przewyciężeniu pogaństwa przez zohydzenie jego bogów²³.

Poza tym Minerwa jest bóstwem opiekującym się pracą kobiet. Marcin mówi, że kobiety galicyjskie wzywały Minerwę podczas swoich zajęć przy

¹⁹ "Inde mago geminate Iovi fert sedula sacra", dz. cyt., 47.

²⁰ Tamże.

²¹ *De corr.r.* 7,8-11 Iuppiter / fuerat magus et in tantis adulteriis incestus ut sororem suam haberet uxorem, quae dicta est Juno, Minervam et Veneram filias suas corruperit, neptes, quoque et omen parentelam suam turpiter incestaverit"

²² *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, 322.

²³ Zdanie: "Minervam et Venerem filias suas corruperit", wydawało się błędne kopiście, który w kodeksie z St. Gallen podkreślił wyraz "Minerva", uważając go za zbędny. Drugi kodeks z St. Gallen, odpisany wprost z poprzedniego, już nie zawiera tego wyrazu (CASPARI, 8 przyp. 1); por. BARLOW, 187.

krosnach²⁴. Minerwa pojawia się jako patronka kobiet zajętych tkactwem. Przedmiotem opieki Minerwy jest cały proces przyrządzania wszelkiego rodzaju tkanin i szat, łącznie z ich barwieniem, a nawet wszelkie prace kobiet.²⁵

Kult Minerwy na terenie późniejszego królestwa Swewów potwierdzają znalezione dwie inskrypcje: jedna, datowana na II wiek, albo z okresu wcześniejszego, pochodzi z okręgu asturyjskiego, druga - z okręgu Brakary (data nieustalona). Obydwie wymieniają Minerwę razem z Junoną²⁶.

O J u n o n i e wspomina Marcin tylko jeden raz i to ubocznie²⁷. Powtarza znane z mitu szczegóły, że Junona była siostrą Jowisza a zarazem jego żoną²⁸. Świadcstwa epigraficzne z terenów Galicji pięciokrotnie wymieniają Junonę. Dwie inskrypcje wymieniają ją łącznie z Minerwą. Z pozostałych inskrypcji na jednej, pochodzącej z okręgu Asturica (początek III wieku po Chr.), nosi tytuł "Iuno Regina"; na innej, z okręgu Brakary (z wieku II lub lat późniejszych), nazwana jest "Iuno Vetus Mater"; a ostatnia, również z okręgu Brakary, ma tylko imię Junony bez żadnych określeń. Znana jest dokładna data tej inskrypcji; rok 159 po Chr.²⁹ Przytoczone świadectwa epigraficzne wskazują, że kult Junony znany był w czasach rzymskich na terenie Galicji. Ponieważ Marcin nigdzie przeciwko niemu nie występuje, świadczyłoby to, że w jego czasach kult ten już zanikł, albo przynajmniej nie miał większego znaczenia.

Natomiast gwałtownie występuje przeciwko kultowi W e n u s. Aby zohydzić tę postać w oczach czcicieli, wspomina grzechy jej życia, podobnie jak to czynił przy postaci Jowisza, ponieważ Wenus wraz z Jowiszem i Marssem prowadzili życie rozwiązłe³⁰.

Na terenie Galicji kult Wenus łączono z zawieraniem małżeństw, gdyż dzień jej poświęcony (piątek) wybierano na urządzenie uroczystości wesel-

²⁴ *De corr.r.* 16, 10-13: "Mulieres in tela sua Minervam nominare... quid est aliud nisi cultura diaboli?"

²⁵ ELIGIUS, *Tractatus* 5, "Nulla mulier praesumat... in tela vel in tinctura. sive in quolibet opera, Minervam vel ceteras infaustas personas nominare", *PL* 40, 1172.

²⁶ HEUTEN, dz. cyt., 562.

²⁷ *De corr.r.* 7, 8-9: " (Iuppiter) fuerat magus et in tantis adulteriis incestus ut sororem suam haberet uxorem, quae dicta est Iuno"

²⁸ Np. OVIDIUS, *Metam.* III, 265 n.

si sum regina Iovisque
et soror et coniunx..."

²⁹ HEUTEN, dz. cyt., 563-5

³⁰ *De corr.r.* 7, 18-20, "(Venus) fuit mulier meretrix. Non solum cum innumerabilibus adulteriis, sed etiam cum patre suo Iove et cum fratre Marte meretricata est"; por. dz. cyt., 7, 9-10. Również Cezary z Arles podkreśla w postaci Wenus bezwstydy: "Venus autem meretrix fuit impudicissima", *Sermo* 193,4 *CChrL* 104, 1953, 758.

nych³¹. Widocznie na tych terenach bóstwo to miało w sobie cechy Venus Genitrix, opiekującej się powstającym życiem, której kult rozszerza się w Rzymie od czasów panowania domu julijskiego³². W obrzędowej interpretacji miejscowej ludności Wenus stawała się opiekunką małżeństwa i początków życia rodzinnego.

Związek bogini z zawieraniem małżeństwa zaznaczony przez Marcina znajduje potwierdzenie w znalezionym reliefie z hiszpańskiej miejscowości Italica (prowincja Baetica). Relief przedstawia Wenus w roli pierwszej drużki podczas uroczystości weselnych (pronuba). Bogini znajduje się między dziewczyną a młodzieńcem³³. Hiszpania należy do tych prowincji rzymskich, które zachowały najwięcej świadectw o kulcie Wenus. Przy imieniu bogini występuje często epitet "Augusta"³⁴. Wydaje się, że i w Galicji jeszcze w VI wieku kult Wenus był żywy, skoro Marcin, piętnując wierzenia pogańskie, kilkakrotnie wymienia tę boginię³⁵

Charakteryzując inne bóstwo, M a r s a, Marcin przedstawia go przede wszystkim jako sprawcę kłótni, sporów i wszelkiej niezgody³⁶. To stare italskie bóstwo, które później przejęło cechy greckiego Aresa, było bóstwem wojny. Marcin nie mówi o wojennym charakterze bóstwa, akcentuje natomiast jego skłonność do nieporozumień i kłótni. Marcin wspomina również kazirodcze pożycie Marsa i Wenus³⁷. Może jest to refleks podań greckich³⁸ przeniesionych na grunt rzymski³⁹. Myśl o niemoralnym życiu boga wojny znajduje się też w pismach Pryscyliana⁴⁰. Kult Marsa w Hiszpanii w IV w. poświadcza obrońca ginącego pogaństwa, Macrobius Theodosius⁴¹

W liczbie bogów, których kult wywołuje oburzenie u biskupa z Brakary, jest również M e r k u r y⁴² bóstwo związane przede wszystkim z po-

³¹ *De corr.r.* 16,11; "Veneris diem in nuptias observare..."

³² Historię kultu Wenus oraz interpretujące uwagi na temat koncepcji tego bóstwa zawiera praca: R. SCHILLING, *La religion romaine de Venus depuis de origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1954, 442.

³³ G. WISSOWA, Venus, *ALGM* VI, kol.207.

³⁴ Tamże.

³⁵ *De corr.r.* 7,9; 7,17; 8,19; 9,12; 16,11.

³⁶ Dz. cyt., 7,11-12; "Alius autem daemon Martem se nominavit, qui fuit litigiorum discordiae comissor".

³⁷ Dz. cyt., 7, 20.

³⁸ Por. *Odyseea* VIII, 266-368.

³⁹ Por. LUCRETIUS, *De rerum natura* I, 31,40.

⁴⁰ *Tract.* I, 18; "dicant sibi deum Martem, qui adultero sibi Marte placuerunt et concupiscentiae carnis addicti fornicationibus obligantur..." CSEL 18, 1889, 16 ed. G.Schepss.

⁴¹ *Saturnalia* I, 19,5.

⁴² Imię jego wymienia Marcin w: *De corr.r.* 7,13; 8,18; 9,12.

większeniem bogactwa poprzez zdobywanie zysku. Ale droga, na której pod okiem Merkurego zdobywa się zyski, nie jest moralnie dobra, skoro podstępny ten bóg dał początek kradzieży i różnym formom oszustwa. Dlatego do grona jego czciceli należą ludzie żądni pieniędzy⁴³ i goniący za ich dźwiękiem⁴⁴. Marcin wspomina, że miejscem kultu boga było skrzyżowanie dróg⁴⁵. Zatem bóstwo było w jakiś szczególny sposób związane z drogami.

Opisane tutaj zasadnicze rysy Merkurego odpowiadają postaci bóstwa znanej z mitologii grecko-rzymskiej. Opiekowało się ono kupcami, zwłaszcza wędrującymi kupcami, i w ogóle podróżnymi⁴⁶. Merkurego uważano też za ojca tzw. "Lares compitales"⁴⁷.

Wśród wiejskiej ludności galicyjskiej znany był również S a t u r n⁴⁸ stare bóstwo italskie. Ale w rysach charakteryzujących to bóstwo, podanych przez Marcina, nie widać spokojnego Saturna, pod którego rządami świat przeżywał złoty wiek powszechnego dobrobytu i pokoju wśród wszelkich istot ziemskich. Saturn, o którym mówi Marcin, przybrał cechy greckiego Kronosa. Taką metamorfozę charakteru bóstwa zna mitologia rzymska. Zgodnie z tradycyjnym obrazem Saturna-Kronosa podkreśla Marcin okrucieństwo boga, który pożerał nawet własnych synów, skoro tylko pojawili się na świecie⁴⁹.

Spośród scharakteryzowanych dotychczas bóstw grecko-rzymskiego pantheonu w Galicji większość należy do kategorii bóstw związanych z poszczególnymi dniami tygodnia. Są to: Mars, Merkury, Jowisz, Wenus, Saturn⁵⁰. Przeciwno nim występuje Marcin bardzo ostro i w euhemerystycznej interpretacji zwraca uwagę na ich występne i nieczne życie, pełne rozwiązłości, szalbierstwa i wszelkiej niegodziwości⁵¹.

⁴³ Dz. cyt., 7,12-15: "Alius deinde daemon Mercurium se appellare voluit, qui fuit omnis furti et fraudis dolosus inventor; cui homines cupidi quasi deo lucrī... acervos petrarum pro sacrificio reddunt".

⁴⁴ PRISCILLIANUS, *Tract. I*, 18 "Colant Mercurium deum qui terrenorum thesaurorum tiniantes sacculos adquirentes..." CSEL 18, 1889, 17. Cezary z Arles również podkreśla chciwość jako jedną z cech Merkurego: *Sermo* 193, 4, CChrL 104, 1953, 785.

⁴⁵ *De corr.r.* 7, 14-15 "cui homines cupidi... in quadriviis transeuntes acervos petrarum pro sacrificio reddunt".

⁴⁶ K. STEUNDING, *Mercurius*, ALGM II, 2, kol. 1816.

⁴⁷ Dz. cyt., kol 2822.

⁴⁸ Wymieniony w: *De corr.r.* 7, 16; 8, 19; 9, 12;.

⁴⁹ Dz. cyt., 7,16-17 "Alius quoque daemon Saturni sibi nomen adscripsit, qui, in omni crudelitate, vivens, etiam nascentes suos filios devorabat"

⁵⁰ Dz. cyt., 8,18-19.

⁵¹ Dz. cyt., 8,20: " fuerunt homines pessimi et scelerati in gente Graecorum"; 9,13 " fuerunt adulteri et magi et iniqui et male mortui in provincia sua".

Do antycznego panteonu należy również Diana, utożsamiana z grecką Artemidą. Według świadectwa Marcina Diana jest związana z lasami⁵². Podobnie i mit starożytny łączy Dianę z lasami, gdyż była to bogini łowów, których terenem były lasy. Kult Diany-łowczyni był bardzo szeroko rozpowszechniony. Znany był w Galii⁵³: Grzegorz z Tours opowiada o mnichu lombardzkim, który widział olbrzymi posąg wzniesiony w lesie ku czci Diany⁵⁴. Marcin wymienia Dianę razem z Neptunem, Lamiami i Nimfami. Wszystkie te bóstwa nazywa "złośliwymi demonami i niecznymi duchami, które ludzi niewiernych dręczą i wyrządzają szkody"⁵⁵. Jeśli ta ocena jest wyrazem istniejącej opinii wśród ludności galicyjskiej odnośnie Diany, to należy przypuszczać, że bóstwo to utożsamiano z tzw. "demonem południowym", o którym mówią świadectwa literackie zwłaszcza z terenów Galii. Duch ten miał wyrządzać ludziom wiele zła. Różnego rodzaju choroby i kalectwa były spowodowane przez niego⁵⁶. Autor żywotu św. Cezarego z Arles nazywa tego szkodliwego demona Dianą⁵⁷. W żywocie św. Symforiana, zamordowanego w Autun za cesarza Aureliana, "daemonium meridianum" utożsamia się z Dianą zamieszkującą lasy⁵⁸.

McKenna przyjmuje opinię, że nazwa ludowych wróżek w dzisiejszej Asturii "xanas" etymologicznie pochodzi od imienia Diany⁵⁹. Zatem na terenach zajmowanych w VI w. przez państwo Swewów musiał istnieć długotrwały kult Diany. Świadectwem kultu tej bogini jest ołtarz znaleziony w dzisiejszej prowincji León⁶⁰.

Pozostaje jeszcze do rozwiązania kwestia ilości bogiń o tej samej nazwie. Marcin wymienia imię Diany w liczbie mnogiej⁶¹. Na tej podstawie można by wnioskować, że ludność miejscowa uznawała wiele różnych od siebie bogiń o tym samym imieniu. Jednakże bliższe rozpatrzenie kontekstu

⁵² Dz. cyt., 8,13.

⁵³ Por. R. BOESE, *Superstitiones Arelatenses a Caesario collectae*. Marpurgi Cattorum 1909, 78n.

⁵⁴ *Historia Francorum* 8,15.

⁵⁵ *De corr.r.* 8,13-15 "... quae omnia maligni daemones et spiritus nequam sunt, qui homines infideles... nocent et vexant".

⁵⁶ Por. GREGORIUS TURONENSIS, *De virtutibus s. Martini* 3,9; 4,36; tenże, *Historia Francorum* 8,33.

⁵⁷ *Vita Caesaris* 2,15 "Dixerunt daemonium quod rustici Dianam appellant", PL 67, 1032.

⁵⁸ A.A. Sanct. Aug. IV, Parisiis 1867, s. 497.

⁵⁹ Dz. cyt., 95.

⁶⁰ F.J. WISEMAN, *Roman Spain*, London 1956, s. 103. Au o r t i e p o l a j e z k t ó r e g o w i e k u p o c h o d z i z n a l e z i o n y o ł t a r z .

⁶¹ *De corr.r.* 8,13 "... in silvis Dianas..."

podważa tę opinię. Marcin mówi⁶²: "Et in mare quidem Neptunum, in silvis Dianas..." Może liczba mnoga imienia bogini lasów spowodowana została tym, że imiona poprzednich dwóch bóstw (zgodnie ze swoją naturą) użyte zostały w liczbie mnogiej. Ponadto w takim sformułowaniu, nie liczącym się z aktualnymi poglądami religijnymi, kryje się lekceważenie bóstwa po-gańskiego.

Neptun, Nimfy i Lamie - to nowa grupa bóstw, które znajdowały czcicieli w królestwie Swewów. Są to bóstwa wodne⁶³. Każde z wymienionych bóstw ma pod swoimi wpływami określoną część żywiołu wodnego. Neptun, starorzymski bóg identyfikowany z greckim Posejdonem, rozciąga swoją władzę nad całym obszarem morza. Marcin tylko raz wspomina jego imię i nic o nim bliżej nie mówi. Galicja - pojmowała to bóstwo tak, jak pojmowano je w centrum państwa rzymskiego. Do charakteryzacji bóstwa nic nowego nie wnosi skąpa wzmianka u Eligiusza⁶⁴. Zresztą inne pisma tego okresu nie wymieniają Neptuna. Tzw. "Homilia de sacrilegiis", jakkolwiek nie wymienia samego boga, to jednak mówi o "Neptunalia" święcie ku czci Neptuna⁶⁵.

Nimfy zapełniają źródła rzeczne⁶⁶. Pod tą nazwą mitologia grecka знаła niezliczony tłum bogiń mieszkających na równinach, górach, w lasach, rzekach, źródłach, a nawet w morzu. Zależnie od miejsca, na którym przebywały nosiły imiona: Lejmoniady, Oreandy, Mamadriady, Najady i inne. Były to bóstwa całej natury w różnych jej przejawach. Galicyjskie wierzenia łączące Nimfy ze źródłami są kontynuacją rzymskich poglądów religijnych. Rzymianie jakkolwiek zapożyczyli kult Nimf od Greków, to jednak uczynili je bóstwami wodnymi, a kult ich koncentrował się wokół źródeł i studzien⁶⁷. Kult Nimf, znany w całym imperium rzymskim, szczególnie rozpowszechniony był, jak świadczą dokumenty epigraficzne, na półwyspie iberyjskim, zwłaszcza w Hispania Tarraconensis⁶⁸, a więc w prowincji, w skład której

⁶² Dz. cyt., 8,12-13.

⁶³ *De corr.r.* 8,8-13.

⁶⁴ *PL* 40,1172.

⁶⁵ *Homilia de sacril.* 3, wyd. C.P. Caspari, 6. Jest to komplikacja dokonana przez nieznanego autora w północnych okolicach państwa frankońskiego. Powstała w okresie od połowy VI w. do końca VIII w. Por. C.P. CASPARI, *Eine Augustin falschlich beigel. Homilia de sacrilegiis*, 69 i 73.

⁶⁶ *De corr.r.* 8,13 "... in fontibus Nymphas" (appellent).

⁶⁷ L. BLOCH, *Nymphen*; *ALGM* 1, kol. 540; G. WISSOWA, *Religion und Kultus*, dz. cyt., 223.

⁶⁸ L. BLOCH, dz. cyt., kol. 546.

wchodziła przez pewien czas Galicja. W dzisiejszej prowincji León znaleziono nawet ołtarz poświęcony Nimfom rzeczny⁶⁹

Wśród wiejskiej ludności galicyjskiej istniała również wiara w *L a m i e*. Zamieszkiwały one rzeki, były bóstwami rzeczny⁷⁰ Starożytność znała *Lamie*, ale przede wszystkim wyobrażano je sobie jako piękne kobiety, które podstępnie wabiły młodzieńców, aby potem sycić się ich ciałem i krwią⁷¹ Stąd C.P. Caspari nie mógł znaleźć uzasadnienia, dlaczego Marcin z Brakary łączy owe bóstwa wampiry z rzekami. Przypuszczał, że Marcin popełnił błąd. Zamiast "*Lamiae*" winno być "*Amnes*" - boginki wodne⁷². Jednak Caspari niesłusznie zarzuca biskupowi Brakary ignorancję. Starożytność grecka widziała w *Lamii* również bóstwo wody, a nawet bóstwo morskie⁷³ Widocznie na terenie Galicji *Lamie* były bóstwami związanymi z wodą, z rzekami. W dalszej wypowiedzi Marcina można szukać potwierdzenia, że chodzi tu o złowrogi dla człowieka bóstwo, które go dręczy i wyrządza mu szkodę. Zatem mają one cechy antycznych wampirów⁷⁴.

2. Interpretacja bóstw pogańskich (demonizm i euhemeryzm)

Jednym z głównych założeń "*De correctione rusticorum*", które ma przyczynić się do przewyciężenia idololatrii, jest ukazanie genezy bóstw pogańskich. Kim są bóstwa pogańskie? Co do tego zagadnienia Marcin nie ma wątpliwości. Stwierdza, że cała plejada bogów to demony, którym ludzie oddają cześć religijną⁷⁵. Nazwą "demony" obejmuje upadłych aniołów, zwolenników ich zbuntowanego przywódcy, archanioła⁷⁶.

Demonizm - to jeden element w interpretacji religii pogańskiej. Drugim elementem jest euhemeryzm, który genezy bogów każe szukać w ubóstwieniu pewnej kategorii ludzi. Według Marcina w zamierzonych czasach, po po-

⁶⁹ F.J. WISEMAN, dz. cyt., s. 103. Autor nie podaje, z jakiego okresu pochodzi ołtarz.

⁷⁰ *De corr.r.* 8,12 "... in fluminibus Lamias" (appellant).

A.W. STOLL, *Lamia: ALGM II*, 2, kol. 1819.

⁷² CASPARI 10, przyp. 19.

⁷³ H.W. STOLL, dz. cyt., kol. 1821; MCKENNA, dz. cyt., s. 95, W. BOUDRIOL, *Die algermanische Religion in amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes von 5. bis 11. Jh.*, Bonn 1928, 55.

⁷⁴ *De corr.r.* 8,13-15: "... quae omnia maligni daemones et spiritus nequam sunt, qui homines infideles... nocent et vexant"

⁷⁵ *De corr.r.* 13,3.

Dz. cyt., 3, 8-11 Ille qui fuerat prius archangelus, perdita luce gloriae suae, factus est tenebrosus et horribilis diabolus. Similiter et illi alii angeli qui consentientes illi fuerant cum ipso de caelo proiecti sunt et facti sunt daemones; por. 3,13-15.

topie żyły na ziemi pewne jednostki wyróżniające się złymi obyczajami: zbrodniarze, rozpustnicy, złodzieje. Znane są ich imiona: Jowisz, Mars, Merkury, Saturn, Wenus⁷⁷. Marcin zna nawet ich pochodzenie etniczne: byli to Grecy⁷⁸. Ci właśnie występni ludzie byli we czci u nieświadomego tłumu⁷⁹. Tę okoliczność wykorzystały demony. Zaczęły ukazywać się ludziom podając się za owe występne jednostki. Żądały dla siebie kultu boskiego⁸⁰. Doradzały ludziom, aby wznosili świątynie, a w nich umieszczali posągi występnych ludzi, aby budowali ołtarze i składali na nich różne krwawe ofiary, nie wyłączając ofiar ludzkich, a ponadto, aby naśladowali niemoralne życie owych ludzi⁸¹. Tak więc tylko pozornie oddawano cześć występnyim ludziom; w rzeczywistości był to kult demonów pod imionami i postaciami ludzkimi⁸².

W ten sposób Marcin z Brakary łączy dwie idee w poglądzie na genezę bogów: demonizm i euhemeryzm. Demonologiczno-euhemerystyczną koncepcję stosuje zasadniczo Marcin do bóstw dni tygodnia, jak Merkury, Mars, Jowisz, Wenus i Saturn. Natomiast mówiąc o innych bóstwach, jak np. o bóstwach przyrody (Neptun, Nimfy, Diana, Lamie) podkreśla tylko ich demoniczny charakter⁸³. Ponieważ charakteryzuje je podobnie jak poprzednich bogów, wynika stąd, że również w stosunku do wymienionych bóstw przyrody przyjmował Marcin interpretację euhemerystyczną⁸⁴.

Euhemerystyczno-demonologiczna koncepcja genezy bóstw i związanej z nimi idololatrii dominuje w poglądach teologów i pisarzy chrześcijańskich tak na Wschodzie, jak na Zachodzie w okresie od II do IV wieku. Niemal wszyscy apologety tego okresu, rozprawiając się z żywą jeszcze religią pogańską, posługiwali się tą teorią⁸⁵. Ten sam pogląd spotkać można również u pisarzy późniejszych (po IV wieku), którzy także sięgali po tradycyjną

⁷⁷ Dz. cyt., 7,6-12; 9,13.

⁷⁸ Dz. cyt., 8,20; " fuerunt homines pessimi et scelerati in gente Graccorum"

⁷⁹ Dz. cyt., 8,1 n: "Ecce quales fuerunt illo tempore isti perditii homines, quos ignorantes rustici per adinventiones suas pessime honorabant".

⁸⁰ Dz. cyt., 7,1-6; 8,3n.

⁸¹ Dz. cyt., 8, 4-8.

⁸² Dz. cyt., 9,14 : "... sub specie noninum istorum ab hominibus stultis veneratio et honor daemonibus exhibetur"

⁸³ Dz. cyt., 8, 8-10: "Preater haec autem multi daemones ex illis qui de caelo expulsi sunt aut in mare, aut in fluminibus, aut in fontibus, aut in silvis praesident..."

⁸⁴ CASPARI, s. XCVII.

⁸⁵ ATHENAGORAS, *Supplicatio* 26; THEOPHILUS ANTIQCHENUS, *Ad Autolyicum* I, 9,11; II, 34; MINUCIUS FELIX, *Octavius* 21 n.; 23; 26; TERTULLIANUS, *Apologeticus* 10 n.; 22; AUGUSTINUS, *De civitate Dei* II, 10; VI, 1; 4; 7; VII, 33; XVIII, 8,39; LACTANTIUS, *Institutiones Divinae* I, 8-15; II, 13 nn.

interpretację, gdy zabierali głos na temat politeizmu⁸⁶. Wspomniana teoria miała różne modyfikacje u poszczególnych pisarzy. Często spotkać można w pismach autorów chrześcijańskich poglądy, że u podstaw politeizmu leży kult panujących królów lub jednostek wybitnych. Cezary z Arles na przykładzie Janusa sugestywnie przedstawia ewolucję czci oddawanej panującemu. Janus był wodzem i księciem pogańskim. Lęk przed jego władzą stał się przyczyną, że niebawem ludność wiejska zaczęła oddawać Janusowi cześć boską⁸⁷. W ten sposób cześć płynąca z lęku przeobraziła się w cześć religijną. Cała ta ewolucja uwarunkowana była psychicznym nastawieniem ludzi prostych, skłonnych uważać za bogów zwłaszcza tych, którzy wyrastali ponad tłum⁸⁸. Wyższość ta nie musiała polegać na wyższości moralnej, skoro tak u Marcina, jak u Cezarego postaci noszące imiona boskie - to pospolici złoczyńcy, których życie pełne było rozwiązań⁸⁹. Zachodzi różnica między takim ujęciem a poglądami twórcy tej teorii, Euhemeros (ok. 300 r. przed Chr.), który podstawę do ubóstwienia niektórych ludzi widział w ich wyjątkowych zasługach dla społeczeństwa. Z poglądów Euhemerosa zaczerpnięta została tylko koncepcja ludzkiej genezy bogów, natomiast konkretne jej ujęcie jest wynikiem poglądów poszczególnych pisarzy chrześcijańskich.

Stosując euhemerystyczną interpretację religii, niektórzy pisarze chrześcijańscy pokusili się o podanie dokładnych danych odnośnie czasu, kiedy żyli ludzie o boskich imionach. I tak Jowisz, według Laktancjusza, miał żyć przed 1700 laty⁹⁰. Cezary z Arles oznacza okres, w którym żył Jowisz, Merkury, Mars i Saturn przez synchronizację ze zdarzeniami biblijnymi. Wymienieni ludzie - bogowie urodzili się w czasie, gdy Izraelici byli w Egipcie⁹¹.

W konkluzji trzeba stwierdzić, że euhemerystyczny element teorii Marcina ma źródło w starożytności pogańskiej, począwszy od Euhemerosa i popularyzatora jego poglądów na terenie rzymskim, Enniusza (239-169), poprzez innych religiologów pogańskich, u których euhemeryzm znalazł uznanie. Następnie teoria ta była szeroko wykorzystywana przez apologetów chrześcijańskich. Marcin prawdopodobnie posłużył się poglądem wypracowanym przez tych ostatnich, chociaż, biorąc pod uwagę znajomość antycznej literatury i nauki, jaka cechowała biskupa Brakary, nie jest wykluczone, że z euhemeryzmem mógł się zapoznać przy lekturze pism pogańskich. Nato-

⁸⁶ ISIDORUS, *Etymologiae* 8, 11, 1-4; PL 82, 314; PIRMINIUS, *Scarapsus* 5, ed. C.P. CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota*, Cristiania 1883, 15 n.

⁸⁷ CAESARIUS, *Sermo* 192, 1; CChrL 104, 1953, s.779.

⁸⁸ Por. tamże: "Homines quippe stulti et ignorantés deum illos tunc maxime deos aestimabant, quos inter homines sublimiores esse cernebant"

⁸⁹ Por. *De corr.r.* 7, 6-20; CAESARIUS, *Sermo* 193,4 CChrL 104, 1953, s. 785

⁹⁰ *Institutione divinae* II, 14.

⁹¹ *Sermo* 193,4, CChrL 103, 1954.

miast demonologiczny składnik teorii Marcina pochodzi ze środowisk chrześcijańskich, podobnie jak i wnioski wynikające z rozmaitych zestawień tych dwu elementów.

II. Kult

1. Pogański kalendarz kultowy ("Dies idolorum", Kalendae, Kalendae Ianuariae, Vulcanalia, dies tinearum et murium)

Tradycyjne uroczystości związane ze świętami pogańskimi lub posługiwanie się nazwami tych świąt trwały długo w cesarstwie rzymskim już w czasach chrześcijańskich. Oficjalnie w roku 389 edyktem cesarskim zniesiono rzymski kalendarz kultowy, a wprowadzono do rachuby kalendarzowej nazwy świąt chrześcijańskich. To administracyjne zarządzenie nie położyło ostatecznego kresu zadawnionej praktyce. Tak w prowincjach centralnych jak i na peryferiach państwa rzymskiego ludność długo jeszcze nie będzie mogła rozstać się z tradycyjnymi świętami pogańskimi⁹².

W kalendarzu pogańskich zwyczajów w Galicji na pierwsze miejsce wysuwa się oznaczenie dni tygodnia imionami bóstw. Św. Marcin wyraźnie występuje przeciw temu zakorzenionemu zwyczajowi⁹³, przy czym wymienia tylko dni tygodnia poświęcone Marsowi, Merkuremu, Jowiszowi, Wenus i Saturnowi⁹⁴, a więc dni od wtorku do soboty włącznie. Natomiast nie wspomina nic o pogańskim oznaczeniu pozostałych dwóch dni: niedzieli i poniedziałku, nazwanych dniami słońca i księżyca, chociaż u innych autorów, np. u Cezarego z Arles⁹⁵ czy Pryscyliana⁹⁶ oraz w pismach autorów zależnych od Marcina i Cezarego⁹⁷ wymienione są poszczególne nazwy wszystkich dni tygodnia. Wschodni zwyczaj oznaczania tych dni tygodnia nazwami planet był znany i stosowany wśród chrześcijan⁹⁸. Zastanawia fakt, że ta powszechna praktyka spotkała się u Marcina, podobnie jak u Pryscyliana i Cezarego, z ostrą naganą. Natomiast opat Pirminius z Reichenau (VIII w.), pisząc swój

⁹² C. JULIAN, *Feriae*, CH. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, b.v.w., II,2,1064n.

⁹³ *De corr.r.* 8,17n; 16,6n.

⁹⁴ Dz. cyt., 8,18n. "... et appellant diem Martis et Mercurii et Iovis et Veneris et Saturni...".

⁹⁵ *Sermo* 193,4 *CChrL* 104, 1954, 785.

⁹⁶ *Tractatus I, Liber apologeticus* 15, *CSEL* 18,1889,17.

⁹⁷ *Homilia de sacrilegiis* 12, ed. C.P. CASPARI, 8. *Elfryk*, ww. 200-286, cyt. w: CASPARI, s. CXX-CXXI.

⁹⁸ H. LECLERCO, *Les jours de la semaine*, *DACL* 7,2, kol. 2738-2742 zebrał dane inskrypcyjne świadczące o używaniu określeń pogańskich przez chrześcijan.

"Scarapsus" oparty między innymi na "De correctione rusticorum" nie uważa za rzecz zdrożną zwyczaju określania dni tygodnia imionami bogów. Traktuje to jako coś obojętnego⁹⁹

Uzasadnienia dla nieprzejdanej postawy biskupa Brakary należy szukać w aktualnym sposobie spędzania i przeżywania tych dni przez ludność galicyjską. Marcin dostrzegł nie tylko nazwę, ale również związane z poszczególnymi dniami przesady i relikty wierzeń pogańskich. Biskup Brakary mówi ogólnie, aby nie zwracać uwagi na dni poświęcone bałwanom¹⁰⁰. Konkretyzuje to Cezary w słowach¹⁰¹: "Niektórzy bowiem popadają w to nieszczęście, że pilnie zwracają uwagę na to, w którym dniu mają udać się w podróż, oddając cześć albo słońcu, albo księżycowi, albo Marsowi, albo Merkuremu, albo Jowiszowi, albo Wenus, albo Saturnowi". Przytoczony tekst Cezarego pozwala dokładniej zinterpretować słowa Marcina, który również w innym miejscu piętnuje zabobonne zwracanie uwagi na dzień rozpoczęcia podróży¹⁰². Można zatem wnioskować, że szczęśliwa podróż uzależniona była od dnia, w którym ją podjęto. Np. wiadomo, że Rzymianie nie wyruszali w podróż w dniu Saturna (w sobotę)¹⁰³. Był to dzień niepomyślny, przynajmniej dla podróży.

Inną formą święcenia pewnych dni w tygodniu było powstrzymywanie się od pracy¹⁰⁴. Była to praktyka stosowana zwłaszcza dla uczczenia Jowisza. Zwyczaj powstrzymywania się od prac w czwartek na cześć Jowisza znany był także w południowo-wschodniej Galii, gdzie synod w Narbonie w r. 589 wymienia tę praktykę¹⁰⁵. Zwalcza ją również św. Cezary, który ze smutkiem wspomina o mężczyznach nie podejmujących prac w tym dniu i o kobietach, które także nie pracują przy warsztacie tkackim czy kądzieli¹⁰⁶. Dochodziło do tego, że wśród niektórych chrześcijań galicyjskich zaniedbywano święcenia niedzieli, natomiast przestrzegano dni poświęconych bogom pogań-

⁹⁹ Np. por. *Scarapsus* 8, ed C.P. CASPARI, dz. cyt. 156; 9, tamże 158.

¹⁰⁰ *De corr.r.* 16,6n.

¹⁰¹ *Sermo* 193,4, *CChrL* 104, 1953, 785.

¹⁰² *De corr.r.* 16,13n quod die in via exeat attendere quid est aliud nisi cultura diaboli?"

¹⁰³ *Tibullus* I, 1,18.

¹⁰⁴ *De corr.r.* 18,22-25: "Nam satis iniquum et turpe est ut illi qui pagani... diem Iovis aut cuiuslibet daemonis colant et ab opera se abstineant"

¹⁰⁵ Kan. 15, MANSI 9,1018.

¹⁰⁶ *Sermo* 13,5, *CChrL* 103, 1953, 68; 52,2 (*CChrL* 103, 1953, 230n). por. "Corrector" 92, H.J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die kononische Busserfahren*, Graz 1958, II, s. 429.

skim¹⁰⁷ Zwyczaj powstrzymywania się od pracy w dni poświęcone bogom znany był w starożytnym Rzymie, gdzie w pewne dni z pobudek religijnych nie wykonywano określonych zajęć czy prac¹⁰⁸. Marcin zwalczając ten zakorzeniony zwyczaj, wskazuje, że dniem, który należy uczcić odpoczynkiem jest właśnie niedziela¹⁰⁹. Z dniem poświęconym bogini Venus łączył się zwyczaj zawierania małżeństw w tym dniu¹¹⁰. Może tę praktykę ma na uwadze kanon 72 ze zbioru *Capitula Martini*, który zabrania uzależniać między innymi zawierania małżeństw od znaków i zjawisk astronomicznych¹¹¹.

Opisane wyżej przesady łączą się z pojęciem dni szczęśliwych i nie-szczęśliwych. W zależności od tego, czy dana czynność, np. podróż, zawarcie małżeństwa, rozpocznie się w dniu pomyślnym, czy też nie, przyniesie ona człowiekowi szczęście lub będzie przyczyną smutku¹¹².

Inną pozostałością kultu pogańskiego było przestrzeganie kalend. Marcin widzi w tym formę kultu szatańskiego¹¹³. Chodzi o pierwszy dzień każdego miesiąca¹¹⁴ poświęcony Junonie¹¹⁵. Zresztą nie tylko Junona czczona była w tym dniu, ale prawdopodobnie również Janus, bóg wszelkiego początku. To przypuszczenie znajduje uzasadnienie w przydomku "Iunonius", który nosił Janus¹¹⁶. Rzymskie obrzędy religijne w czasie kalend miały charakter intymny i koncentrowały się wokół ogniska domowego, gdzie wśród modlitw składano ofiarę z kadzidła duchowi opiekuńczemu zwanemu "Lar familiaris"¹¹⁷. W jakiej formie kult ten dochował się do czasów Marcina, nie wiadomo. Marcin nie wymienia przy tej okazji żadnego z wyżej wspomnianych bóstw¹¹⁸.

¹⁰⁷ *De corr.r.* 9,9-12. "Qualis ergo amentia est ut homo bapitizatus... diem dominicum... non colat et dicat se diem Iovis colere et Mercurii et Veneris et Saturni..."

¹⁰⁸ Por. C. JULIAN, dz. cyt., 1042-1044.

¹⁰⁹ O wpływie, jaki wywarł Marcin na formowanie się koncepcji chrześcijańskiego święcenia niedzieli zob.: L. MCREAVY, *The Sunday Repose from Labour*, *ETHL* 12(1935) 311n.

¹¹⁰ Dz. cyt., 16,11n.: "Veneris diem in nuptias observare... quid est aliud nisi cultura diaboli".

¹¹¹ "Non liceat Christianis tenere traditiones gentilium, et observare vel colere elementa aut lunae aut stellarum cursam aut inanem signorum fallaciam pro... continugia socianta", Berlow 141.

¹¹² Por. *Homilia de sacrilegiis*, 12, wyd. C.P. CASPARI, 8.

¹¹³ *De corr.r.* 16,8-10 "... Kalendas observare... quid est aliud nisi cultura diaboli?"; por. *Capitula Martini*, kan. 73, dz. cyt., 120.

¹¹⁴ W odróżnieniu od Kalend styczniowych; por. MCKENNA, dz. cyt., 99.

¹¹⁵ W.H. ROSCIER, Iuno, *ALGM* II,1, kol. 585.

¹¹⁶ W. FOWLER, *The Religions Experience...* 126; por. 135.

¹¹⁷ TIBULLUS I, 3,33; por. PROPERTIUS IV, 3,53n. W. FOWLER, dz. cyt., 251.

¹¹⁸ O Janusie i Larze w ogóle nie ma wzmianki w całym *De corr.r.*, a Junonę wspomina przy innej okazji tylko raz i to ubocznie (7,9).

Marcin z Brakary bardzo ostro przeciwstawia się dotychczasowej praktyce kalendarzowej przyjmującej za początek nowego roku dzień 1 stycznia, czyli tzw. Kalendae Ianuariae. Stara się wykazać, że prawdziwy początek roku przypada na ósmy dzień przed kalendami kwietniowymi (25 marca), a tradycyjny pogląd jest zupełnie błędny¹¹⁹. Nasuwa się pytanie, jakie znaczenie ma ten astronomiczny ekskurs w traktacie, w którym chodzi przede wszystkim o zwalczanie różnych form pogańskiego kultu?

Odpowiedzi na to pytanie należy szukać w obrzędach noworocznych. Odkąd w Rzymie w r. 153 przed Chrystusem zaczęto liczyć rok kalendarzowy od 1 stycznia, dzień ten stawał się coraz bardziej uroczysty. W drugiej połowie IV wieku po Chr. jest on wielkim świętem, a nazwa "Kalendae Ianuariae" obejmuje się okres pięciu dni. W pierwszym dniu nowi urzędnicy dokonywali objęcia swych urzędów. Tym aktom prawnym towarzyszyły oficjalne wróżby oraz zwyczajowe rozdawanie podarków. Dzień drugi uchodził za nieszczęśliwy. Nie było w nim oficjalnych uroczystości, ale miał charakter świąteczny. W trzecim dniu składano sobie życzenia. W tym dniu rozpoczynały się "ludi compitales", które trwały przez cały dzień czwarty i piąty i stanowiły zakończenie pięciodniowych uroczystości noworocznych¹²⁰. Stopniowy wzrost święta, które przybierało charakter coraz bardziej żywołowy oraz niektóre zwyczaje z nim związane, jak na przykład zrównanie w tych dniach niewolników z panami - skłoniły M.P. Nilssona do przypuszczenia, że święto kalend styczniowych pozostawało pod silnym wpływem bliskich Saturnaliów (obchodzonych w grudniu)¹²¹. Oprócz obrzędów o charakterze ściśle religijnym i państwowym w uroczystości noworoczne wpleciono mnóstwo wróżbiarskich i magicznych praktyk ludowych¹²². Opisy uroczystości noworocznych znane od IV w. po Chr. zarówno w literaturze greckiej, jak łacińskiej przechowały dużo szczegółów z tych zwyczajów¹²³. Najbardziej rzucającą się w oczy praktyką były maskarady. Polegały one na przebieraniu się, przy użyciu skór i głów zwierzęcych, w postaci zwierząt domowych i dzikich:

¹¹⁹ *De corr.r.* 10.

¹²⁰ M.P. NILSSON, Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes, *ARW* 19(1918) 53n.

¹²¹ Dz. cyt., s. 61.

¹²² Różne przesady ludowe związane z Kol. Ian. omawia A. MÜLLER w art.: Die Neujahrsfeier in römischen Kaiserreiche, *Philologus* 68 (1909) 472-486.

¹²³ IOANNES CHRYSOSTOMUS (347-407), Homilia in Kalendas, *PG* 48, 953-962; ASTERIOS AMASENUS (ok. 400 r.), *PG* 40,24-25; AMBROSIUS (330-337), *Sermo* 7, *PL* 17,617n.; AUGUSTINUS (354-430), *Sermo* 197-198, *PL* 38, 1021-1026; MAXIMUS TAURINENSIS (ur. ok. 380), *Sermo* 16, *PL* 57, 255n.; PETRUS CHRYSOLOGUS (405-450), *Sermo* 155, *PL* 52, 609 nn.; CAESARIUS ARELATENSIS (470-542), *Sermo* 192 i 193, *CChrL* 104, 1953, 779nn.

w jelenie, kozy, młode krowy¹²⁴. Zwracano uwagę, aby jak najdokładniej naśladować zwierzęta, a najmniej przypominać ludzi¹²⁵. Ponadto mężczyźni przebierali się w stroje kobiece. Cezary ostro karcąc tę praktykę¹²⁶. Była ona znana również na wschodzie, gdzie między innymi Asterios, biskup Amazei w Poncie (ok. 400 r.), występował przeciw tego rodzaju zwyczajowi¹²⁷. W niektórych okolicach również kobiety przywdziewały w tym dniu strój męski. O zwyczaju takim mówi synod trullański z r. 692¹²⁸ oraz Pirminius, opat w Reichenau¹²⁹.

Zwyczaj przebierania się w postaci zwierząt, którego genezę trudno jest ustalić¹³⁰, był szeroko rozpowszechniony w czasach wczesnego chrześcijaństwa. Znany był w Hiszpanii, gdyż św. Pacjan (zm. ok. 390), działający na terenie półwyspu iberyjskiego, poświęcił zwalczaniu maskarad osobne dziełko pt. "Cervus" lub "Cervulus". Niestety dziełko to zaginęło¹³¹. Również Izidor z Sewili (zm. 636) wspomina o maskaradach noworocznych¹³². Księgi pokutne bardzo często potępiają te zwyczaje¹³³.

¹²⁴ CAESARIUS, *Sermo* 192,2: "In istis enim diebus miseri homines et, quod peius est, etiam aliqui baptizati sumunt formas adulteras, species monstruosas... Quis enim sapiens credere poterit, inveniri aliquos sanae mentis, qui cervulum facientes in ferarum se velint habitus commutare? Alii vestiuntur pellibus pecudum, alii adsumunt capita bestiarum...", *CChrL* 104, 1953, 780; *Sermo* 193, 1n., *CChrL* 104, 1953, 783n.

¹²⁵ Tenże, *Sermo* 192,2, "... gaudentes et exultantes, si taliter se in ferinas species transformaverint, ut homines non esse videantur", *CChrL* 104, 1953, 780.

¹²⁶ Tamże: "Iam vero illud quale vel quam turpis est, quod viri tunicis muliebribus vestiuntur, et turpissima demutatione puellaribus figuris virile robur effeminant, non erubescerent tunicis muliebribus inserere militares lacertos...". Pirminius, *Scarapsus* 22, ed. C.P. CASPARI, dz. cyt., 175; Synod Auxerre z r. 590, kan. I, C.J. HEFFELE, H. LACLERQ, *Histoire des conciles* III, 1, 215.

¹²⁷ *PG* 40, 221 AB; M.P. NILSON, dz. cyt., 89, uważa, że zwyczaj ten wywodzi się z maskarad żołnierskich praktykowanych na Wschodzie.

¹²⁸ Kan. 62, C.J. HEFFELE, H. LECLERQ, dz. cyt., III,1, s. 570.

¹²⁹ *Scarapsus* 22.

¹³⁰ K. MAASS w art.: "Die Griechen in Süd-gallien", *Jahreshfte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 10 (1907) 113-116, starał się udowodnić, że noworoczne przebieranie się było pewnego rodzaju inscenizacją greckiego mitu o Akteonie. Ale interpretacja jego opiera się na błędnym odczytaniu tekstu Elijusza, co wykazał R. BOESE, dz. cyt., 61. W. BOUDRIOT, dz. cyt., 74n., uważa że maskarady są raczej greckiego pochodzenia. M.P. NILSON, dz. cyt., 76, jest zdania, że przebieranie się za zwierzęta ma związek z religią Celtów.

¹³¹ HIERONYMUS, *De viris illustribus* 106.

¹³² *De ecclesiasticis officiis*, I, 41, *PL* 83,775.

¹³³ Por. R. BOESE, dz. cyt., 45-47.

Innym przesądem wpływającym na różnorodne praktyki noworoczne było przeświadczenie o tzw. "omen principii". Przesąd ten wyrażał się w twierdzeniu, że zależnie od tego, jak się przeżyje kalendy styczniowe, taki będzie i cały rok: szczęśliwy lub nieszczęśliwy, radosny lub smutny. Echo tego przesądu odbija się w "De correctione rusticorum" Według pojęć ludności galicyjskiej zadowolenie i sytość w ciągu całego roku uzależnione są od tego, czy ktoś w dniu noworocznym był w pogodnym nastroju i dobrze syty¹³⁴. Dlatego starano się, aby uroczystości noworoczne przeżyć radośnie i zapewnić sobie radość i przyjemność w całym roku¹³⁵. Już Owidiusz nazywa kalendy styczniowe dniem radosnym, "laeta dies"¹³⁶. W życiu towarzyskim świadczone sobie życzliwość, która wyrażała się w słowach¹³⁷ i podarunkach. Podarunkami, zwanymi "strenae", były owoce i różne słodycze, jak miód, ciastka. Miały one wyrażać życzenie, aby cały rok był przyjemny. Oprócz podarków w naturze obdarzano się również monetami i kosztownymi wyrobami metalowymi¹³⁸. Wzajemna wymiana podarunków przetrwała długo. Jeszcze św. Cezary z Arles występuje przeciw tej praktyce¹³⁹. Taką samą postawę zajął w r. 578 synod w Auxerre¹⁴⁰.

Na noworoczne święto przyozdabiano domy girlandami, zawieszonymi według starego zwyczaju w drzwiach¹⁴¹ oraz zielonymi gałęziami drzew, a zwłaszcza laurem¹⁴². W tak udekorowanych domach zastawiano stoły¹⁴³, co miało znaczenie symboliczne i magiczne. W nocy przed dniem noworocznym gromadzono na stołach różnego rodzaju potrawy. Stały one całą noc. Ta praktyka miała zapewnić obfitość potraw na ucztach w ciągu całego roku. Cezary mówi, że zwyczaj ten zachowuje ludność wiejska¹⁴⁴. Tzw. "Decretale"

¹³⁴ *De corr.r.* 11,7n: "... sicut in introitu anni satur est et laetus ex omnibus, ita illi in toto anno contingat".

¹³⁵ IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homilia in Kalendas* 2, PG 48, 954n.

¹³⁶ *Fasti* I 87.

¹³⁷ OVIDIUS, *Fasti* I, 175; PLINIUS, *Naturalis historia* 28,22.

¹³⁸ A. MÜLLER, Die Neujahrsfeier in römischen Keiserreiche, *Philologus* 68 (1909) 467n. 476; por. OVIDIUS, *Fasti* I, 185-189.

¹³⁹ *Sermo* 192,3, *CChrL* 104, 1953, 781; *Sermo* 193,3, *CChrL* 104, 1953, 784.

¹⁴⁰ Kan. 1, MANSI, 9,911.

¹⁴¹ A. MÜLLER, dz. cyt., s. 481.

¹⁴² *Capitula Martini* 73, dz. cyt., 120; por. *De corr.r.* 16,8.

¹⁴³ Por. *De corr.r.* 16,1 mensas ornare..."

¹⁴⁴ *Sermo* 192,3: "Aliqui etiam rustici mensulas suas in ista nocte, quae praeteriit, plenas multis rebus, quae ad manducandum sunt necessariae, componetes, tota nocte sic compositas esse volunt, credentes quod hos illis Kalendae Ianuariae praestare possint, ut per totum annum convivi illorum in tali abundantia perseverent", *CChrL* 104, 1954, 781.

papieża Zachariasza (741-752) dorzuca nowy szczegół do omawianego zwyczaju zastawiania stołów. Do całkowitego wyposażenia stołu noworocznego należały również lampy¹⁴⁵. Do naszych czasów zachowały się lampy gliniane z wrytymi życzeniami noworocznymi, np.: "annum novum faustum tibi" Zamiast "tibi" na innych lampach jest umieszczone odpowiednie imię. Inny napis: "ann. n.f.f. mihi" itp.¹⁴⁶. Prawdopodobnie tego rodzaju lampki były ustawiane na stołach w nocy poprzedzającej dzień noworoczny. Nie tylko symboliczny, obficie zastawiony stół wyrażał dostatek i sytość, ale również w uroczystościach nowego roku urządzano uczyty połączone z pijaństwem¹⁴⁷. Nie brakowało również śpiewów, korowodów tanecznych i zabaw nie zawsze zgodnych z zasadami obyczajowości.

Omawiane wyżej zwyczaje noworoczne, ze względu na bardzo szeroki zasięg prawdopodobnie znane były również w Galicji, chociaż Marcin nie wymienia wszystkich wyraźnie. Zwyczaje związane z kalendarzami styczniowymi długo opierały się akcji ze strony biskupów chrześcijańskich: W Hiszpani IV synod w Toledo w r. 633 jeszcze wymienia pogańskie uroczystości noworoczne¹⁴⁸.

Innym świętem obchodzonym przez wiejską ludność Galicji były "Vulcanalia"¹⁴⁹. W kalendarzu rzymskim przypadały one na dzień 23 sierpnia. W obrzędach świątecznych oddawano cześć Wulkanowi, jako obrońcy przed pożarem. W okresie cesarstwa "Vulcanalia" cieszyły się dużą popularnością, zwłaszcza wśród ludności wiejskiej¹⁵⁰, a nawet niemal regułą stało się określanie przy pomocy nazwy i daty tego święta terminów prac rolnych lub dat innych zdarzeń¹⁵¹. W. Fowler¹⁵² zwraca uwagę na miejsce w kalendarzu

¹⁴⁵ "Si quis Kal. Ian. ritu paganorum colere... aut mensas cum lampadibus et epulis in domibus praeparare... praesumpserit, anathema esto", cyt. za W. BOUDRIOT, *Die altgermanische Religion*, s. 28. Podobne brzmienie ma 62 pytanie księgi pokutnej zw. "Corrector" (H.J. SCHMITZ, dz. cyt., II 423), ale zamiast "cum lampadibus" ma "cum lapidibus" Zdaniem Boudriot'a (dz. cyt., 28) winno być: "cum lampadibus".

¹⁴⁶ A. MÜLLER, dz. cyt., 477.

¹⁴⁷ CAESARIUS, *Sermo* 193,1; "quid tam demens quam inconpositis motibus et inprudicis carminibus vitiorum laudes inbercunda delectatione cantare...", Morin II, s. 783.

¹⁴⁸ Kan. 11, MANSI, 10, 622.

¹⁴⁹ *De corr.r.* 16,7: "Vulcanalia... observare..."; PIRMINIUS, *Scarapsus* 22.

¹⁵⁰ C. WISSOWA, *Religion und Kultus*, dz. cyt. 230n.

¹⁵¹ COLUMELLA 11,3,18: "Ceterum Augusto circa Vulcanalia tertia satio est eaque optima radices et rapae itemque napi et siseris nec minus holeris atrii"; 11,3,47: "Raphani radi bis anno recte seritur, Februario mense, cum vernum fructum expectamus, et Augusto mense circa Vulcanalia, cum maturum"; PLINIUS, *Naturalis historia* 17, 260: "Fici cum vulcanalibus tonuit, cadunt. Remedium est, ut ante stipula

zajmowane przez Vulcanalia. Znajduje się ono pomiędzy dwoma świętami żniwnymi: "Consualia" (21 sierpnia) a "Opiconsiva" (25 sierpnia). To zestawienie pozwala przypuszczać, że w obrzędach Wulcanaliów proszono bóstwo ognia o odwrócenie niebezpieczeństwa od zbiorów. Dzięki powiązaniu Wulcanaliów z życiem wsi, święto to przetrwało upadek pogaństwa i długo utrzymywało się wśród ludności wiejskiej¹⁵³. Dlatego Marcin, kierując kazanie do tej warstwy społecznej, piętnuje również pogańskie przestrzeganie Wulcanaliów. Inne świadectwa chrześcijańskie potwierdzają istnienie tego święta przez kilka wieków ery chrześcijańskiej¹⁵⁴.

Ludność galicyjska miała w swoim kalendarzu obrzędowym także dzień poświęcony molom i myszom¹⁵⁵. Trudno jest określić dokładną datę obchodzenia tego dnia. Istnieje przypuszczenie, że jest to odpowiednik rzymskiego święta "Paganalis"¹⁵⁶, obchodzonego przez ludność wiejską. Ponieważ "Paganalis" należy do tzw. "feriae conceptivae", a więc świąt, których datę określano doraźnie, dlatego nie da się określić ściśle dnia tego święta. G. Wisowa przypuszcza, że wspomniany przez Marcina "dies tinearum et murium" jest identyczny z jednym spośród kilku rolniczych świąt wiosennych¹⁵⁷.

2. Miejsce i przedmioty kultu (petrae, arbores, fontes, quadrivia, focus)

Zamierająca religia pogańska na terenie Galicji, koncentrowała praktyki kultowe wokół pewnych miejsc i przedmiotów, jak skały, drzewa, źródła, rozdroża¹⁵⁸.

Marcin z Brakary nigdy nie wspomina o świątyniach czy innych domach kultu, w których skupiałyby się praktyki religijne miejscowej ludności. Podobnie nie występuje przeciw posągom ani ołtarzom, tak bardzo związanym z religią pogańską. Mówi wprawdzie o świątyniach, posągach, ołtarzach, na

hordeacea areae stringantur; 18, 132: "Satus utrique generi iustus inter duorum numinum dies festos, Neptuni atque Vulcani..."; 18,314; 19,83; PLINIUS, *Epsit.* 3,5,8: "Iucubrare a Vulcanalibus incipiebat (Plinius Maior), non auspicandi causa, sed studendi".

¹⁵² *The Religious Experiency*, 101.

¹⁵³ C WISSOWA, dz. cyt., 231n.

¹⁵⁴ Por. PAULINUS NOLANUS (353-431), *Carm.* 32, 158 n. *CSEL* 30, 1894; tzw. Ambrojjaster (IV w.), *PL* 17, 361.

¹⁵⁵ *De corr.r.* 11,2 " dies tinearum et murium observant"

¹⁵⁶ MCKENNA, dz. cyt., 97.

¹⁵⁷ *Religion und Kultus*, dz. cyt. 195 przyp. 7. Szersze omówienie tego przesądu w rozdz.: "Praktyki magiczne"

De corr.r. 16,4n.

których składano ofiary nie tylko ze zwierząt ale nawet z ludzi¹⁵⁹, ale ta wzmianka, utrzymana w stosunkowo spokojnym tonie narracyjnym, ma charakter opowiadania z dziejów kultu demonicznego, a nie piętnuje aktualnych przejawów wierzeń pogańskich.

Sytuacja w Galicji była nieco inna niż w południowo-wschodniej Galii, gdzie oprócz drzew, skał i źródeł były również świątynie jako miejsca kultu. W okolicach Arelate świątynie, podobnie jak drzewa, skały i źródła, były miejscem, w którym składano ofiary¹⁶⁰, a więc miejscem aktualnych obrzędów religijnych. Św. Cezary wielokrotnie w swoich kazaniach nawołuje do burzenia pogańskich świątyń i zabrania je restaurować¹⁶¹. Ludność wiejska z terenu Galicji nie zna już żadnych miejsc kultowych budowanych ręką ludzką. Wynika stąd, że pogaństwo na tym terenie zostało już przewyżnione do tego stopnia, że nie odbudowywano zniszczonych świątyń. Trzeba też pamiętać, że już w r. 399 został wydany dla całej Hiszpanii zakaz budowania świątyń pogańskich¹⁶². Pogańskie praktyki religijne przez długi czas skupiają się wokół pewnych obiektów stworzonych przez przyrodę.

S k a ł y były we czci także u Celtów i Iberów¹⁶³.

D r z e w a to drugi przedmiot skupiający wokół siebie pogański kult. Te święte drzewa cieszyły się wielką czcią wśród ludności pogańskiej. Cezary z Arles podaje, że w wypadku ścięcia takiego drzewa nikt nie odważy się jego gałęzi używać do podsycania ognia na ognisku¹⁶⁴. Również z terenu obecnej Francji pochodzi wiadomość, że z drzew tych nikt nie ma odwagi uciąć nawet gałęzi czy jakiegoś pędu¹⁶⁵. W niektórych okolicach święte drzewa otaczane były większą troską i szacunkiem, niż świątynie. W żywocie Marcina z Tours czytamy, że poganie zgodzili się na zburzenie świątyni, ale bronili swoich świętych drzew¹⁶⁶.

¹⁵⁹ Dz. cyt. 8, 5 n.: "Suaserunt etiam illis (hominibus) daemones ut illis templa facerent et imagines vel statuas sceleratorum hominum ibi ponerent et aras illis constituerent, in, quibus non solum animalium sed etiam hominum sanguinem illis funderent".

¹⁶⁰ CAESARIUS, *Sermo* 54, 6, *CChrL* 103, 1953, 239 n.

¹⁶¹ Tenże, *Sermo* 13, 5, *CChrL* 103, 1953, 68; 14, 4, tamże 71; 53, 2 tamże 234; 54, 5, tamże 239.

¹⁶² *Codex Theodosianus* XVI 10, 15, ed. Th. MOMMSEN I, 2, 902.

¹⁶³ MCKENNA, dz. cyt., 103.

¹⁶⁴ *Sermo* 54, 5: "Nam et illud quale est, quod, quando, arbores illae ubi vota redduntur ceciderint, nemo sibi ex illis arboribus lignum ad focum adfert? Et videte miseriam vel stultitiam generis humani: arborem mortuae honorem impendunt... ramos arboris non sunt ausi mittere in focum...", *CChrL* 103, 1953, 239.

¹⁶⁵ Synod w Nantes (ok. 658 r.), kan. 20, MANSI, 18, 172.

¹⁶⁶ SULPICII SEVERI, *Vita S. Martini* 13, *CSEL* 1, 1866, 122

Z powyższych przykładów widać, że ludność pogańska wyjątkowym pietyzmem otaczała święte drzewa. Dlatego wokół nich skupiły się resztki tradycyjnego kultu pogańskiego już po przyjęciu chrześcijaństwa.

Źródła były otoczone religijną czcią już w starożytnym Rzymie. Obok oficjalnego, państwowego święta źródeł, zwanego "Fontinalia" (13 października), kiedy to studnie wieńczono girlandami, a do źródeł rzucano kwiaty, bardzo szeroko rozpowszechnił się prywatny, lokalny kult poszczególnych źródeł¹⁶⁷. Formy tego kultu były różne: budowano świątynie tuż przy źródłach albo nawet nad nimi¹⁶⁸, składano ofiary z wina, ze zwierząt¹⁶⁹. Taką lokalną formą kultu jest galicyjski zwyczaj wrzucania chleba do źródła¹⁷⁰. Pierwsza wzmianka o tym zwyczaju pochodzi od Marcina z Brakary¹⁷¹. Znaczenie nie jest jasne, McKenna szuka wyjaśnień w oparciu o przekonanie, że woda była siedliskiem bogów żywności. Zatem ceremonia, o której mówi Marcin, miałaby wyjednać dobre urodzaje¹⁷².

Wymienione trzy miejsca kultowe: skały, drzewa i źródła - koncentrowały szereg obrzędów religijnych. Marcin mówi, że przy nich palono świece¹⁷³. Inne świadectwa spoza Galicji mówią o modlitwach, ślubowaniach, o ofiarach i uctach przy pewnych skałach, drzewach i źródłach. Wszystkie te przejawy kultu spotykają się z napiętnowaniem w postanowieniach synodalnych¹⁷⁴, w księgach pokutnych¹⁷⁵ i innych pismach chrześcijańskich¹⁷⁶. Na terenie Hiszpanii XII synod w Toledo w r. 681 potępiając resztki pogaństwa mówi ogólnie o czcicielach kamieni, źródeł i drzew, a jeśli chodzi

¹⁶⁷ G. WISSOWA, *Religion und Kultus*, dz. cyt., 221 n.

¹⁶⁸ G. WISSOWA, dz. cyt., 22.

¹⁶⁹ HORATIUS, *Carm.* III, 13, 1-8; OVIDIUS, *Fasti* III 300; MARTIALIS 6, 47.

¹⁷⁰ *De corr.r.* 16,9 n.: "...panem in fontem mittere, quid est aliud nisi cultura diaboli?".

¹⁷¹ F. ECKSTEIN, *Brot*, w: H. BÄCHTOLD-STÄUBLI ed. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, I, Berlin 1927, kol. 1616. Zna ten zwyczaj również "Corrector" 66, por. H. J. SCHMITZ, dz. cyt. II, s. 425.

¹⁷² S. MCKENNA, dz. cyt., 103 n.; McKenna (s.104) podaje jeszcze jedną możliwość: chleb wrzucany do źródła miał przynosić zdrowie choremu. Boudroit (dz. cyt., 34) i Eckstein (tamże) przyjmują, że zwyczaj ten był obrzędem noworocznym.

¹⁷³ Synod Arelat. II (z r. 443 lub 452), kan. 23, MANSI, 7, 881. Synod w Tours II (567 r.), kan. 22, MANSI 9, 803. Synod w Nantes (ok. 658), kan. 20, MANSI, 18, 172.

¹⁷⁴ Np. Księgi pokutne z okresu VIII-X w. por. H.J. SCHMITZ, dz. cyt., I, s. 4,12,479; II, 424 i 430.

¹⁷⁵ PRIMINIUS, *Scarapsus*, 22, C.P. CASPARI, dz. cyt., 172. *Homilia de sacrilegiis* 2, C.P. CASPARI, dz. cyt., 6. BONIFATIUS, *Sermo* 6, PL 89,855.

¹⁷⁶ Kan. 11, MANSI 11, 1037; por. synod Toled. XVI, kan. 2, MANSI 12, 69.

o formę kultu, wymienia zapalanie małych pochodni¹⁷⁷. Widocznie ta forma obrzędowa była najbardziej powszechna w Hiszpanii, tak w okresie dwunastego synodu toledońskiego, jak i za czasów Marcina 100 lat wcześniej.

R o z d r o ż e było miejscem, gdzie długi czas szukał schronienia kult pogański. Podobnie jak przy drzewach, skałach i źródłach ludność galicyjska paliła tutaj świece wotywnie¹⁷⁸. Rozdroże - miejsce, gdzie spotyka się kilka dróg - miało wyjątkowe znaczenie w religijnych pojęciach antycznych. Istniało przekonanie, że bóstwa szczególnie upodobały sobie to miejsce i dlatego wszystkiemu, co łączyło się z rozdrożem, przypisywano moc magiczną. Starożytny zwyczaj praktykowania kultu religijnego na rozdrożach przeszedł do średniowiecza¹⁷⁹. Modlono się na tym miejscu, składano dary ofiarne, przez różne praktyki starano się odwrócić chorobę lub przed nią się zabezpieczyć¹⁸⁰. Ze skrzyżowaniem dróg łączy się osobliwa forma kultu Merkurego. Polega ona na tym, że przechodnie rzucali na rozdrożu kamienie. Całe stopy w ten sposób nagromadzonych kamieni były ofiarą dla bóstwa¹⁸¹, któremu także na przecięciu się dróg umieszczano posągi dla odwrócenia złych mocy, jakie zamieszkiwały te miejsca¹⁸². Praktyki ludowe na rozdrożach Galicji są śladem dawnych, antycznych zwyczajów obrzędowych¹⁸³. Znajduje to potwierdzenie w fakcie, że "Lares viales", związane z Merkurym i z rozdrożami były bardzo popularne w tej części Hiszpanii¹⁸⁴.

Innym miejscem, wokół którego skupiały się praktyki religijne było o g n i s k o. Marcin mówi o jednej z takich praktyk, polegającej na rzucaniu owoców na płonące drewna w ognisku i wylaniu wina¹⁸⁵. Prawdopodobnie chodzi tu o ognisko domowe¹⁸⁶. Zwyczaj napiętnowany przez Marcina W. Boudriot łączy z obrzędami noworocznymi¹⁸⁷, co nie wydaje się uzasadnione. Podobnie błędne jest twierdzenie tegoż autora, o gallo-greckim

¹⁷⁷ *De corr.r.* 16,5.

¹⁷⁸ *De corr.r.* 16, 5.

¹⁷⁹ R. WÜNSCH, *Cross-Roads (Roman)*, *Encyclopaedia of Religion und Ethics*, ed. J. HASTINGS IV, Edinburgh 1911, 336.

¹⁸⁰ PIRIMINIUS, *Scarapsus* 22, C. P. CASPARI, dz. cyt. 172 i 175; ELIGIUS, *Tractatus*, PL 40, 1173.

¹⁸¹ *De corr.r.* 7, 14 n.

¹⁸² S. MCKENNA, dz. cyt., 95.

¹⁸³ Por. R. WÜNSCH, dz. cyt., 336.

¹⁸⁴ G. WISSOWA, *Lares*, *ALGM*, II, 2, kol. 1887.

¹⁸⁵ *De corr.r.* 16, 8-10: "...fundere in foco super truncum frugem et vinum... quid est aliud nisi cultura diaboli".

¹⁸⁶ Por. S. MCKENNA, dz. cyt., 102.

¹⁸⁷ Dz. cyt., 73; por. 40.

pochodzeniu tego zwyczaju¹⁸⁸. Genezy tej praktyki galicyjskiej należy szukać w rzymskim kulcie domowym, gdzie ognisko było siedliskiem bóstw domowych. Kult ten długo zachował żywotność. Dlatego nawet rozporządzenie państwowe z r. 392 zabrania praktykować potajemnie kult bogów domowych¹⁸⁹. Ceremoniał kultu domowego wymagał, aby "pater familias" przy posiłku złożył bogom opiekującym się domem ofiarę przez wrzucenie odrobiny pożywienia do ognia¹⁹⁰. Prawdopodobnie biskup Brakary występuje przeciwko temu zwyczajowi.

III. Wróżby (Auguria, "sternuti", "pedem observare")

Badanie przyszłości, chęć poznania, co przyniesie następny rok, dzień, czy najbliższe godziny bieżącego dnia - te sprawy nie były obojętne dla ludności galicyjskiej. Marcin z Brakary usiłuje wykazać, że człowiek nie otrzymał rozkazu, aby poznawać przyszłość, gdyż wiedza o przyszłości leży w kompetencji Boga. Natomiast to, co człowiek uważa za sposób jej poznania, jest w rzeczywistości igraszką demonów, które bardzo często przez różnego rodzaju wróżby zwodzą ludzi i kuszą¹⁹¹.

Gwałtowna replika, z jaką Marcin występuje przeciw wróżbiarstwu, musiała być spowodowana częstymi i powszechnymi praktykami wróżebnymi wśród ludności wiejskiej. Można przypuszczać, że Marcin wiedział o wróżbach praktykowanych w dniu kalend styczniowych¹⁹². Należały one do zespołu praktyk noworocznych i znane były starożytnym Rzymianom¹⁹³. Biskupi występując przeciwko noworocznym obrzędom zwalczali również różne postaci noworocznych wróżb¹⁹⁴. Biskup Brakary mówi ogólnie o poznawaniu przyszłości, czyli o wróżeniu¹⁹⁵, oraz przytacza dwie formy tej praktyki:

¹⁸⁸ Por. dz. cyt., 40. Twierdzenie swoje Boudriot opiera na czystym przypuszczeniu, że ten szczegół, podobnie jak inne, zapożyczył Marcin z jakiegoś niezachowanego kazania Cezarego z Arles.

¹⁸⁹ *Codex Theodosianus* XVI, 10, 12: "Nullus omnino... secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus ascendat lumina, imponat tura, sarta suspendat..." ed. Th. MOMMSEN, I, 2, Berolini 1905, 900.

¹⁹⁰ W. W. FLOWER, *The Religions Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus*, London 1922, 172.

¹⁹¹ *De corr.r.* 12, 10-14: "Non iussit Deus hominem futura cognoscere... Solius Dei est antequam aliud fiat scire, homines autem vanos daemones diversis argumentis inludunt, donec illos in offensam Dei perducant..."

¹⁹² O wróżbach noworocznych zob.: A. MÜLLER, *Die Neujahrsfeier in römischen Kaiserreiche*, *Philologus* 68 (1909) 474.

¹⁹³ Por. OVIDIUS, *Fasti* I, 180.

¹⁹⁴ Por. CAESARIUS, *Sermo* 192, 3, *CChrL* 104, 1953, 781.

¹⁹⁵ *De corr.r.* 12, 5; 16, 6.

wróżenie z ptaków i z nagłego kichnięcia, zaznaczając, że ludność wiejska zwraca uwagę na wiele więcej znaków wróżebnych¹⁹⁶.

W r ó ż e n i e z ptaków było, jak wiadomo, bardzo rozpowszechnione w starożytności. W Rzymie osobna grupa ludzi zwanych augurami, z urzędu zajmowała się tłumaczeniem lotu ptaków. Ta forma badania przyszłości była częścią oficjalnych, państwowych praktyk wróżebnych. Poza nią istniał zakorzeniony w szerokich masach zwyczaj przepowiadania o przyszłych wypadkach z własnej obserwacji ptaków. Zwyczaj ten znany był nie tylko Rzymianom, ale praktykowali go również Germanowie¹⁹⁷

Marcin z Brakary mówi kilkakrotnie o wróżeniu z ptaków¹⁹⁸, a w jednym wypadku określa bliżej tę praktykę: mówi o głosach ptaków¹⁹⁹. Chodzi tu o najbardziej popularne sposoby badania przyszłości, tj. obserwowanie lotu ptaków oraz ich świergotu czy śpiewu. Cezary z Arles mówi o nasłuchiwanie w czasie podróży śpiewających ptaków, aby stąd wysnuć wróżbę odnośnie dalszej drogi²⁰⁰. Germańska księga pokutna (z w. VIII-X), tzw. "Corrector" podaje kilka szczegółów z obserwowania lotu i śpiewu ptaków w czasie podróży. Dobrą wróżbą było, jeżeli wrona przeleciała z krzykiem z lewej strony na prawą. Jeżeli myszołów przeleciał przez drogę, którą szedł podróżny, ten ostatni mógł być pewny, że w dalszej podróży spotka gdzieś gościnny dom²⁰¹. Zresztą nie tylko w czasie podróży czy przed jej rozpoczęciem pilnie zwracano uwagę na głosy ptaków, ale czyniono to również przy rozpoczynaniu jakiegokolwiek pracy²⁰².

Do znaków wieszczych należało również n a g ł e k i c h n i ę c i e. Marcin z Brakary zalicza je do znaków szatańskich²⁰³, a Cezary z Arles, poza kwalifikacją teologiczną określającą je jako "świętokradcze", nazywa tę formę wróżby "śmieszna"²⁰⁴. Starożytność uważała nagłe kichnięcie za znak

¹⁹⁶ Dz. cyt., 16, 8 n: "...alia diaboli signa per avicellos et sternutos et per alia multa adtenditis".

¹⁹⁷ TACIUS, *Germania* 10; "Et illud quidem etiam hic notum, avium voces volatusque interrogare".

¹⁹⁸ *De corr.r.* 12,2; 16,6; 16,19 n.; por. PRIMINIUS, *Scarapsus* 22, ed. C. P. CASPARI, dz. cyt., 172.

¹⁹⁹ *De corr.r.* 12, 7; *Homilia de sacrilegiis* 27, ed. CASPARI, s. 16. ELIGIUS, *Tractatus* 5, 7, PL 40, 1172 i 1174.

²⁰⁰ *Sermo* 54,1, *CChrL* 103, 1953,236.

²⁰¹ *Corrector* 149, H. J. SCHMITZ, dz. cyt., II, 441 n.

²⁰² ELIGIUS, *Tractatus* 5, PL 40, 1172.

²⁰³ *De corr.r.* 16, 18 n "...alia diaboli signa per ... sternutos ... adtenditis"; por. ELIGIUS, *Tractatus* 5, PL 40, 1172. *Homilia de sacrilegiis* 27, ed. C. P. CASPARI, 16.

²⁰⁴ *Sermo* 54, 1: "Illas vero non solum sacrilegas sed etiam ridiculas sternutationes considerare et observare nolite", *CChrL* 103, 1953, 236.

boski. Tak w Grecji, jak u Rzymian wiązano z nim szczęśliwą wróżbę²⁰⁵. Już u Homera ta naturalna, nagła reakcja organizmu jest uważana za znak szczęśliwy²⁰⁶. Cesarz Tyberiusz żądał, aby na jego kichnięcie odpowiadano mu życzeniami²⁰⁷. Tego rodzaju zwyczaj, znany dziś wśród różnych narodów, w czasach Marcina w Galicji prawdopodobnie wiązał się mocno z resztkami pogańskiej religii i dlatego spotkał się z potępieniem.

Do gatunku wróżb należy zaliczyć inny przesąd, określaný przez Marcina słowami: "p e d e m o b s e r v a r e"²⁰⁸. Aby zrozumieć tę mało znaną praktykę, niektórzy odwołują się do św. Eligiusza z Noyon, który mówi o umieszczaniu podobizny nogi na skrzyżowaniu dróg. Biskup z Noyon nakazuje je palić²⁰⁹. Podobnie synod w Auxerre (578 r.) występuje przeciw temu zwyczajowi²¹⁰.

C. P. Caspari²¹¹ przypuszcza, że praktyka lekko tylko zaznaczona przez Marcina z Brakary może być podobna do zwyczaju, o jakim wspomina Burchard z Wormancji²¹². Chodzi tu o magiczny zabobon praktykowany przez kobiety, które pilnie badały ślady stóp ludzkich wyciśnięte na darni. Obydwie interpretacje, oparte na świadectwach z terenu Galii i Germanii, nie są przekonujące. Prawdopodobnie Marcinowi chodziło o pewną praktykę wróżebną. Polegała ona na tym, że pilnie zwracano uwagę, którą nogą ktoś wchodzi do domu²¹³. Ten sposób odkrywania przyszłości był znany w starożytności. Zwracano uwagę, aby nie robić pierwszego kroku lewą nogą, bo to wróżyło nieszczęście, podobnie jak potknięcie się na progu przy wychodzeniu z domu²¹⁴.

Sposobów przewidywania przyszłości było wiele. Praktykowane były powszechnie nie tylko za czasów Marcina z Brakary. Jeszcze w VII wieku biskupi występują przeciw skłonnościom do wróżb. 29 kanon III synodu w Toledo z roku 633 skierowany jest tym razem przeciw duchownym zasięgającym rady

²⁰⁵ F. STEPLINGER, *Antiker Aberglaube in modernen Austrahlungen*, Leipzig 1922, 25 n.

²⁰⁶ Por. *Odyssea* 17, 539-545.

²⁰⁷ PLINIUS, *Naturalis historia* 28, 23.

²⁰⁸ *De corr.r.* 16, 8.

²⁰⁹ PL 46, 1172. por. PIRMINIUS, *Scarapsus* 22, ed. CASPARI, dz. cyt., 175

²¹⁰ Kan. 3, MANSI, 9, 911.

²¹¹ CASPARI 31, przyp. 6.

Decret. 19, PL 140, 974.

²¹³ Por. S. MCKENNA, dz. cyt., 101.

²¹⁴ E. RIESS, *Aberglaube*, RKA I, kol. 91

różnych wróżbiarzy²¹⁵. Można na tej podstawie wnioskować, jak rozpowszechnione były praktyki wróżbiarskie wśród społeczeństwa hiszpańskiego.

IV. Praktyki magiczne (Incantationes, "lauros ponere", dies tinearum et murium)

Zabezpieczenie się przed grożącym złem, zjednanie przychylności sił wyższych, zwiążanie tych sił z pewnymi przedmiotami - jednym słowem różne praktyki magiczne nie były obce wsi galicyjskiej. Jak szeroko rozpowszechnione były praktyki magiczne, świadczy fakt, że II synod w Brakarze przyjął proponowaną przez Marcina ustawę skierowaną przeciwko duchownym zajmującym się magią²¹⁶. Jeżeli synod piętnuje praktyki zabobonne wśród kleru, to niewątpliwie daleko powszechniej stosowane one były wśród nieoświeconego ludu.

Powszechną formą magii były z a k l ę c i a, czyli rzucanie czarów za pomocą formuł. Biskup Brakary ostro występuje przeciwko używaniu różnych formuł czarodziejskich, uważając je za wynalazek szalbierców i czarodziejów²¹⁷ i za dzieło szatańskie²¹⁸. Ostatnie określenie ma uzasadnienie w tym, że zwykle formuły zaklęć zawierały imiona demonów²¹⁹. Marcin z Brakary wymienia zaklinanie ziół służących do czarów²²⁰. Ale nie tylko poddawane były zaklęciom te zioła, które miały innym zaszkodzić. Również zbieraniu ziół leczniczych towarzyszyły zaklęcia²²¹. Marcin z właściwym sobie umiarem nie potępia zwyczaju zbierania tych ziół, ale tylko zabrania posługiwania się formułami czarodziejskimi w czasie tego zajęcia. Zamiast formuł zabobonnych zaleca używanie chrześcijańskich formuł modlitewnych "Wierzę w Boga" i "Ojcze nasz"²²², które nazywa "świętym zaklęciem"²²³

²¹⁵ MANSI, 10, 627.

²¹⁶ *Capitula Martini* 59, dz. cyt., 118.

²¹⁷ *De. corr.r.* 16, 28 n.: qui alias incantationes tenet a magis et maleficis adinventas...".

²¹⁸ Dz. cyt., 16, 26: "...tenetis diabolicas incantationes et carmina"

²¹⁹ *De corr.r.* 16, 13.

²²⁰ Dz. cyt., 16, 12 n.

²²¹ O roślinach i ziołach (również leczniczych) w przesądach i praktyce magicznej zob.: E. RIESS, *Aberglaube*, RKA I, kol. 51-68 oraz Th. HOPFNER, *Mageia*, RKA XIV, kol. 319-325.

²²² *Capitula Martini* 74: "Non liceat in collectione herbarum quae medicinales sunt aliquas observationes aut incantationes attendere, nisi tantum cum symbolo divino aut oratione dominica", dz. cyt., 120.

²²³ *De corr.r.* 16, 23-26.

Zwyczaj wymawiania pewnych formuł czarodziejskich podczas zbierania ziół leczniczych oraz leczenie chorób przy pomocy tego rodzaju formuł był szeroko praktykowany w początkach średniowiecza. Mówi o nim: Eligiusz z Noyon i inni pisarze²²⁴, księgi pokutne²²⁵, poruszają tę sprawę synody²²⁶, a autor homilii "De sacrilegiis" wylicza różne nieszczęścia oraz długą listę chorób, którym starano się zaradzić przy pomocy magicznych formuł²²⁷. Zaklęciami posługiwano się także poza medycyną ludową. Miały wyrządzać innym szkody, sprowadzać burze, czy zarazę na czyjeś zwierzęta²²⁸, albo też przynosić pożytek i zabezpieczać przed złem: chronić zwierzęta domowe przed zarazą lub zapewnić dobry wybór tkanin na krosnach²²⁹. Zaklęcie stosowano zatem, albo dla zabezpieczenia się przed możliwym lub zagrażającym złem, albo w celu wyrządzenia szkody innemu człowiekowi. Ten podwójny charakter miało ono już w starożytności. W ustawodawstwie cesarzy z IV wieku po Chr. przeciw czarnoksięstwu stosowane są kary śmierci²³⁰. Ale rozporządzenie z r. 321 (lub 324), mówiąc o karze za praktyki magiczne, zastrzega, że nie jest karalne stosowanie zabiegów leczniczych²³¹. Wynika z tego, że przyrządzanie lekarstw lub ich stosowanie powszechnie uważano za część sztuki magicznej. Prawodawca, wydając zakaz praktyk magicznych, czuł się zmuszony wyraźnie wyłączyć spod zakazu wykonywanie praktyki lekarskiej. Bezpieczeństwo przed złymi mocami miało zapewnić umieszczenie lauru nad wejściem do domu. Marcin mówi o zabobnym używaniu lauru przez ludność wiejską, ale w sposób bardzo ogólny²³². Zwyczaj umieszczania lauru nad drzwiami stosowany był w czasie uroczystości noworocznych, ale i w innym czasie chętnie chroniono domy magiczną mocą lauru. Był to zwyczaj rzymski. Według przekonań starożytnych gałąź laurowa miała zabezpieczać przed szkodą zarówno dom, jak i wszystkich jego mieszkańców, wszystkich członków rodziny²³³. Wieńcem laurowym noszonym na głowie zabezpieczano się przed piorunami, gdyż istniało

²²⁴ PL 40, 1174; REGINO Z PRÜM, *De ecclesiasticis disciplinis* II, 5, 52, PL 132, 285.

²²⁵ Np.: *Corrector* 65, H. J. SCHMITZ, dz. cyt., II, s. 424.

²²⁶ Np. Synod III w Tours (813 r.) kan. 42, MANSI, 14, 89.

²²⁷ *Homilia de sacrilegiis* 14 n., wyd. C. P. CASPARI, 9.

²²⁸ *Corrector* 63 i 68, H. J. SCHMITZ, dz. cyt., II, 423 n., 425.

²²⁹ Dz. cyt., 63-64; H. J. SCHMITZ, dz. cyt., s. 423n. Taką czarodziejską formułą mogło być wzywianie Minerwy przy krosnach, o czym mówi Marcin w: *De corr.r.* 16, 10 (zob. r. I § 1).

²³⁰ Por. *Codex Theodosianus* IX, 16, 3.7. 11., ed. Th. MOMMSEN, I, 2, 460 nn.

²³¹ Dz. cyt. IX, 16, 3.

²³² *De corr.r.* 16, 8. *Capitula Martini* 73, dz. cyt., 120

²³³ S. MCKENNA, dz. cyt., 101

przekonanie, że w laur nigdy nie uderza piorun²³⁴. Ponieważ roślinie tej przypisywano wyjątkową moc magiczną, dlatego miała ona szerokie zastosowanie w praktykach zabobonnych wśród ludności wiejskiej²³⁵.

Charakter magii prewencyjnej miały znane na wsi galicyjskiej praktyki związane z "d n i e m m o l i i m y s z y". Marcin z Brakary mówi o tym zwyczaju z najwyższym oburzeniem²³⁶. Ponieważ Marcin wyrzuca słuchaczom, że zamiast Boga czczą mole i myszy, C. P. Caspari²³⁷ podejrzewał, że biskup nie rozumiał miejscowego zwyczaju, który bynajmniej nie polegał na formalnym kulcie moli i myszy. Jednakże błędne są jego podejrzania. Marcin znał istotę praktyki, o której mówi. Chcąc ludzi od niej odwieść, umyślnie wypowiada skrajny sąd o kulcie moli i myszy, aby tym wyraźniej okazała się niedorzeczność zachowywania zwyczaju. W rzeczywistości Marcin zdawał sobie sprawę, że chodzi tu o zabezpieczenie się przed szkodami wyrządzanymi przez mole i myszy²³⁸. Zwyczaj zwalczany przez Marcina jest zanotowany także u św. Eligiusza, ale w bardzo skróconej formie²³⁹. Dlatego nie pomaga do naświetlenia tej zagadkowej praktyki, nie wspomianej nigdzie w literaturze starożytnej i wczesnego średniowiecza. Przede wszystkim trzeba odrzucić błędną interpretację Maassa²⁴⁰, który w praktyce galicyjskiej widział podobieństwo do greckiego zwyczaju, zwanego Pithoigia oraz do rzymskiego święta murów, połączonego z oczyszczaniem miasta i pól (Amburbium i Ambarvalia). C.P. Caspari zwrócił uwagę na pewne podobieństwo do rzymskich Paganaliów, kiedy to proszono Tellus i Ceres o obronę pól przed takimi szkodnikami, jak mrówki i myszy polne²⁴¹.

²³⁴ Por. SÜETONIUS, *Tiberius* 69.

²³⁵ Por. E. RIESS, *Aberglaube*, RKA I, kol. 60.

²³⁶ *De corr.r.* 11, 1-5: "Iam quid de illo stultissimo errore cum dolore dicendum est, quia dies tinearum et murium observant et si dici fas est, homo Christianus pro deo mures et tineas veneratur? Quibus si per tutelam cupelli aut arculae non subducatur aut panis aut pannus, nullo modo pro feriis sibi exhibitis, quod inveniunt, parcent".

²³⁷ CASPARI 15, przyp. 1.

²³⁸ Por. *De corr.r.* 11, 3-5.

²³⁹ "... neque dies tiniarum (!) vel murorum (!), aut vel unum omnino diem, nisi tantum dominicam diem", PL 40, 1172.

²⁴⁰ E. MAASS, *Die Griechen in Süd-gallien, Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes* 10 (1910) 111-113. Autor nie znał *De corr.r.* i oparł się wyłącznie na tekście Eligiusza w brzmieniu wyżej cytowanym. Według Maassa jest mowa o dwóch świętach: jedno związane było z otwarciem beczek z winem (tiniae), drugie miało związek z murami miejskimi. Błędy tej interpretacji wykazał R. BOESE, *Superstitione Arelatenses*, 83n; por. M. NILSSON, dz. cyt., 78 przyp. 3.

²⁴¹ CASPARI 14, przyp. 4; por. MCKENNA, dz. cyt., 97.

Wydaje się jednak, że w tekście "De correctione rusticorum" chodzi o szkodniki domowe. Biskup Brakary mówi o zabezpieczeniu sukna i chleba, a zatem odzieży i zapasów w spiżarni. Dokonuje się to w sposób niejasno opisany. Chodzi o przejednanie wymienionych szkodników przy pomocy jakiś małych naczyń w kształcie beczki lub skrzynki. Czy same te naczynia miały moc magiczną, czy też wkładano w nie jakieś "dary" dla myszy i moli – nie wiadomo. W każdym razie ludność wiejska w Galicji zabezpieczała swój dobytek za pomocą wspomnianych praktyk magicznych. Te praktyki były przywiązane do pewnych, określonych dni²⁴². Zaniedbanie wspomnianego zwyczaju w danym dniu mogło przynieść szkodę.

Magią prewencyjną objęte były również zbiory polne. Starano się ustrzec je przed myszami polnymi, szarańczą i wielu innymi nieszczęściami, które mogły nawiedzić ludność Galicji²⁴³. Rolnicy zabezpieczali się przed nimi przez pewne praktyki zabobonne.

Ochrona zbóż przed szkodnikami a zwłaszcza przed myszami znana była w starożytności. Pliniusz mówi o pewnej praktyce magicznej, która miała ochronić pola przed myszami, stosowanej przy wysiewie zbóż²⁴⁴. Ponieważ Galicja narażona była na plagę myszy ze względu na naturalne właściwości terenu²⁴⁵, dlatego rolnicy szukali ochrony przed tymi szkodnikami, jak również przed innymi, w lokalnych praktykach magicznych.

Zakończenie

Przyjęcie chrześcijaństwa przez ludność Galicji nie położyło ostatecznego kresu religii pogańskiej. Zwłaszcza na wsi, z dala od ośrodków miejskich i rezydencji biskupich, pogaństwo trwało nadal. Wieśniak chrześcijanin miał kłopot z bezkompromisowym odrzuceniem wierzeń i praktyk pogańskich. Tradycyjne miejsca dawnego kultu ciągnęły go ku sobie. Wydawało mu się, że tam mieszkają jeszcze siły boskie. Atawistyczne przywiązanie do bogów skłaniało go do poświęcenia im poszczególnych dni tygodnia, wzywania ich przy pracy, oddawania czci w rozmaitej formie.

²⁴² *De corr.r.* 11,5 ...nullo modo pro feriis sibi exhibitis, quod invenerit, parcent" Odnosnie miejsca tego święta w kalendarzu rzymskim zob. rozdz. 2 § 1.

²⁴³ Dz. cyt. 11,14-16: "Quare ... non vos defendunt sacrificia vana de locusta, de mure, et de multis aliis tribulationibus...?"

²⁴⁴ PLINIUS, *Naturalis historia* 18,160: "Mures abiguntur cinere mustelae vel felis diluto et semine sparso vel decoctarum aqua. Sed redolet virus animalium eorum etiam in pane. Ob id felle bubulo semina attingi utilius putant"

²⁴⁵ Por. MCKENNA, dz. cyt., 97.

Praktyki, o których mówi Marcin, nie wyczerpują wszystkich relikwów pogaństwa, bo wyliczenie wszystkich zajęłoby dużo czasu²⁴⁶. Te, które piętnuje, były prawdopodobnie bardziej poważne i powszechne.

Wątpliwości nastroczała geneza wierzeń i przesądów opisanych przez Marcina z Brakary. V. Schultze wyraża opinię, że Marcin przeniósł poglądy grecko-rzymskie na dostępny mu materiał obyczajowy z terenu Galicji²⁴⁷ i w wielu wypadkach ludowe, germańskie przesady, które zaobserwował, ujął w znanych sobie formach i wyobrażeniach klasycznego pogaństwa²⁴⁸. Również J. Geffcken twierdzi, że Marcin, mimo, że ma do czynienia ze swewską ludnością wiejską, traktuje jej przesady jako grecko-rzymskie. Dlatego według Geffckena "De correctione rusticorum" jest dobrym przykładem skostnienia apologetycznej tradycji²⁴⁹.

Powyższe opinie ignorują wielowarstwowość kulturową Galicji i apodyktycznie zacieśniają krąg słuchaczy kazania do ludności etnicznie swewskiej. Swewowie byli warstwą, która odgrywała decydującą rolę polityczną w północno-zachodniej Hiszpanii, ale niekoniecznie musiała nadawać ton życiu obyczajowemu. Niewątpliwie Swewowie mieli jakieś swoje, odrębne, germańskie wierzenia i praktyki religijne, ale w okresie działalności Marcina były one tak przesiąknięte wpływami romańskimi, że zatraciły własne cechy.

Na podstawie przeprowadzonej analizy wierzeń i przesądów można stwierdzić, że wykazują one, bardziej lub mniej rzucające się w oczy, związki genetyczne z antycznym grecko-rzymskim klimatem religijnym.

Na potwierdzenie powyższego zdania wypada dodać jeden bardzo wymowny szczegół. Marcin mówi o wybieraniu piątku na zawieranie małżeństw (dies Veneris). Ponieważ analogiczny zwyczaj germański przyjmował czwartek jako dzień odpowiedni do zawierania związków małżeńskich²⁵⁰, dlatego nie ma wątpliwości, że zwyczaj, o którym wspomina Marcin z Brakary, jest pochodzenia rzymskiego.

Badania nad religijnymi wierzeniami z okresu schyłku pogaństwa na terenach podległych rzymskim wpływom kulturowym mają przed sobą jeszcze rozległe tereny. Znane mi są dwie rozprawy doktorskie z tej dziedziny; obydwie były często cytowane w niniejszej pracy. Jest to rozprawa napisana przez R. Boese o przesądach pogańskich w południowo-wschodniej Francji i rozprawa, której autorem jest S. McKenna, o relikwach pogaństwa w Hisz-

²⁴⁶ *De corr.r.* 16,14 "Et alia multa quae longum est dicere".

²⁴⁷ V. SCIULTZE, *Geschichte des Untergangs II des griechisch-romischen Heidentums*, II, Jena 1892, 144.

²⁴⁸ Dz. cyt., I, 405.

²⁴⁹ *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, 321, przyp. 5.

²⁵⁰ W. BOUDRIOT, dz. cyt., 58.

panii. Ponadto znane mi są tylko ze wzmianek bibliograficznych następujące dwie prace, których mimo starań, nie mogłem mieć w rękach: Guénin, *Le paganisme en Bretagne au VI-e siècle*, w: *Annales de Bretagne* 17, 216nn. oraz P. Pieper, *Superstitiones et paganiae Einsidlenses*, w: *Melange Chate-lain*, Paris 1910, s. 300nn. Dalsze szczegółowe badania pozwo-liłyby od-tworzyć stan wierzeń i praktyk pogańskich, ich ewolucję i odchylenia od form spotykanych w centrum cesarstwa rzymskiego.

*ANALYSE DES CROYANCES ET PRATIQUES PAÏENNES CONTENUS
DANS LE TRAITÉ "DE CORRECTIONE RUSTICORUM"
DE MARTIN DE BRAGA*

Résumé

L'article fait partie d'une thèse de licence en philologie classique écrite à l'Université Catholique de Lublin par le feu abbé Władysław Wójcik, professeur au Grand Séminaire de Kielce.

Cet article est divisé en quatre parties.

Dans la première l'auteur donne les caractéristiques de quelques divinités (Iuppiter, Minerva, Iuno, Venus, Mercurius, Saturnus, Dianae, Lamiae), ainsi que de leur cultes en Galice, en se fondant sur les données du traité de Martin et sur les sources épigraphiques. Nous trouvons la description de cultes de quelques-unes d'entre elles (Iuppiter, Minerva, Venus, Numphae, Lamiae), tandis que seulement de minces traces de cultes des autres comme Iuno ou Saturne. Intreprétant ce matériel, l'auteur constate que Martin considère les divinités païennes comme des hommes - malfaiteurs qui recevaient anciennement un certain culte - ici l'auteur suit Euhemère - qui était ensuite développé par des démons. Ainsi Martin met ensemble deux théories sur les origines des cultes païens qu'on trouve chez les anciens auteurs chrétiens.

Dans le deuxième chapitre l'auteur analyse le culte-même, c'est à dire les fêtes du calendrier païen en Galice, mentionnées par Martin, en premier lieu les Kalendae, en soulignant le rôle des "dies idolorum" c'est à dire, des jours dédiés aux divinités païennes, Vulcanalia et autres. L'auteur montre aussi l'importance dans le culte d'objets, telles que les pierres, les arbres, les ruisseaux, etc.

Dans le troisième chapitre l'auteur décrit de différentes superstitions (auguria, éternuements, "pedem observare" etc., et les attaques violemment, ce qui est un indice de leur popularité en Galice.

Dans le dernier chapitre, enfin, l'auteur présente les pratiques magiques, telles que les incantations, p.ex. des herbes en médecine, les "dies tinearum et murium" et d'autres, pour sauver les vêtements et la nourriture.

D'après cette analyse du traité "De correctione rusticorum" on peut constater dans la Galice du VIe siècle la survivance de croyances païennes liées plutôt à la religion gréco-romaine qu'à celle germanique des Sueves.