

TEKSTURA

Rocznik Filologiczno-Kulturoznawczy

tom 1 (5) 2014

<http://dx.doi.org/10.12775/Tek.2014.002>

Elwira Wilczyńska (UMK)

elwirawilczynska@gmail.com



ZWIERZĘCY INNY

ZOOANTROPIJNY CHARAKTER BRACTW MĘSKICH

Wierzenia dotyczące przemiany człowieka w zwierzę występują powszechnie na obszarze całego świata i wykazują wiele cech zbieżnych. Wprawdzie zwierzę, w jakie przedziera się dotknięta zooantropią osoba¹, zmienia się w zależności od warunków naturalnych, panujących w określonej strefie klimatycznej, co powoduje dalej idące różnice, np. w zachowaniu i możliwościach operacyjnych osoby przemienionej, ale nie ma to wpływu na samą istotę zjawiska. Jednym z najbardziej znaczących – z punktu widzenia badań nad zooantropią – zjawisk kulturowych są bractwa męskie. Najbardziej charakterystyczną i znaną grupą tego typu są skandynawscy wojownicy-bestie, tzw. *berserkowie*², ale należy pamiętać, że nie są oni jedynym przykładem grup o charakterze bractw wojowniczych (bądź łowieckich), których członkowie zdolni są do metamorfozy w drapieżne zwierzęta.

Już od paleolitu, tj. od czasu pojawienia się wspólnot łowieckich i swegoistego uzależnienia się człowieka od zwierzęcia jako źródła pokarmu, wystę-

¹ Termin ten rozumiem jako przemianę człowieka w zwierzę. Jest to termin o szerokim zakresie semantycznym, który zawiera w sobie m.in. pojęcie likantropii jako przemiany człowieka w wilka, ale także zjawiska metamorfozy w inne zwierzęta. Por. E. Wilczyńska, *Zooantropia a antropofagia. Przyczynek do badań*, „Okolice. Rocznik Etnologiczny” 2011, t. 9, s. 67.

² Na temat skandynawskich wojowników obszernie pisał: L. P. Słupecki, *Wojownicy i wilkołaki*, Warszawa 1994, s. 82–97. Bogaty zbiór materiałów źródłowych znaleźć można w: E. Petoia, *Wampiry i wilkołaki: źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, przeł. B. Bielańska, J. Kornecka, N. Korzycka, M. Małecka, A. Pers, Kraków 2012, s. 79–110.

puje w kulturze figura Pana Dzikiej Zwierzyny³, którego można uważać za bóstwo opiekuńcze zarówno zwierząt, jak i myśliwych. Wyobrażano go najczęściej jako konkretne zwierzę bądź amalgamat różnych cech zwierzęcych lub zwierzęcych i ludzkich⁴, ale – co najistotniejsze z punktu widzenia niniejszych rozważań – był on również patronem inicjacji młodych mężczyzn⁵. Nie dziwi zatem fakt, że w późniejszych epokach męskim stowarzyszeniom o wojowniczym charakterze także patronował zwierzęcy opiekun, któremu nadawano wiele symbolicznych znaczeń.

W antycznym Rzymie funkcjonowała klasa wyspecjalizowanych kapłanów, zwanych Luperkami, którzy podczas dorocznych świąt przebierali się za wilki⁶. Wprawdzie w tym wypadku przedzierzganie się w wilczą postać związane było z obrzędowością pasterską i miało na celu pobudzenie płodności oraz ochronę stad przed drapieżnikami, ale z bractwami wojowniczymi łączy Luperków fakt stowarzyszania tylko mężczyzn oraz hermetyczny i obrzędowy charakter tej grupy⁷. Przebieranie się za zwierzęta, typowe było także dla świąt germańskich, podczas których, podobnie jak w czasie Luperkaliów, zwierzęce skóry przywdziewali tylko mężczyźni⁸. W tym wypadku nie można jednak – wbrew sugestii Erberto Petoii⁹ – wysnuć analogii do zorganizowanych bractw wojowników-bestii, bowiem maskarady te (podobnie jak choćby zwyczaj kołędowania) związane były wyłącznie z magią płodności, chęcią pomnażania plonów i odegnania zimy, utożsamianej ze śmiercią. Przebieranie się za zwierzokształtne demony miało służyć – w myśl zasady „podobne rodzi podobne” – nawiązaniu kontaktu ze światem nadprzyrodzonym i działaniem niejako w imieniu jego mieszkańców¹⁰. Leszek Paweł Śłupecki pisze o polskich kołędnikach w kontekście tzw. „dzikiego wojska”, doszukując się pewnych konotacji między rodzimymi przebierańcami a skandynawskimi opowieściami o wojach Odyna i wspomnianym „dzikim wojskiem”¹¹.

³ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2008, s. 247.

⁴ Tamże, s. 252.

⁵ Tamże, s. 251.

⁶ E. Petoia, dz. cyt., s. 81–82.

⁷ Tamże, s. 82.

⁸ Tamże, s. 83–84.

⁹ Tamże.

¹⁰ A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*. Cz. I: *O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*, Warszawa 1985, s. 66.

¹¹ L.-P. Śłupecki, dz. cyt., s. 103.

Skojarzenie to uważam jednak za nietrafne, a argumenty, na jakie powołuje się badacz – za mało przekonujące.

Po pierwsze, zauważa on, że kołędnicy przebierają się za zwierzęta, z którymi skandynawskie sagi porównują wojowników Odyna w Walhalli¹², co – moim zdaniem – nie jest wystarczającym powodem dla łączenia obu zjawisk. Fakt, że niedźwiedziowi, turowi i wilkowi przypisywano cechy, którymi powinien odznaczać się wojownik: siłę fizyczną, odwagę czy agresywność, nie upoważnia do szukania genetycznego związku między wspomnianymi zjawiskami. Wprawdzie kołędnicy utożsamiali istoty z zaświatów, ale – jak już zauważyłam – w kontekście agrarnym, nie wojennym, z czym mamy do czynienia w przypadku wcielania się młodych mężczyzn w postaci wojowników Odyna¹³.

Po drugie, Słupecki zwraca uwagę na społeczny status członków obrzędu – zarówno kołędnicy, jak i skandynawscy żołnierze są młodymi, bezżennymi mężczyznami – opierając na tej przesłance tezę o podobieństwie treści obu faktów kulturowych¹⁴. Trudno jednak nie dostrzec istotnej różnicy jakościowej dzielącej oba zjawiska. Kołędowanie jest wydarzeniem powtarzającym się cyklicznie w roku obrzędowym, a biorący w nim udział mężczyźni związani są ze sobą specyficzną więzią tylko na czas świętowania, nie zaś na pewien długotrwały etap życia.

Ponadto trzeba zauważyć, że kołęda – w przeciwieństwie do uczestnictwa w bractwie wojowniczym – w żadnym wypadku nie miała charakteru inicjacyjnego, a zaangażowanie węg kawalerów można tłumaczyć różnymi względami. Z jednej strony uczestnictwo w orszaku kołędniczym wiązało się z przekraczaniem tabu obyczajowego, odwróceniem porządku oraz ustanawianiem chaosu, co jednoznaczne było z niepoważnym, często nieprzyzwoitym i wyzywającym erotycznie zachowywaniem się podczas obchodzenia domów z życzeniami. Jak wiadomo, dziewczętom z różnych względów nie wypadało postępować w taki sposób – choćby dlatego, że wymagano od nich skromności i czystości przedmałżeńskiej. Ponadto nikt nie uosabiał sił witalnych, potrzebnych odradzającej się naturze¹⁵, w stopniu wyższym niż młody mężczyzna. Mogłoby się wydawać, że to kobieta jako dawczyni życia i rodzicielka powinna sprawować obrzęd stymulujący plenność ziemi.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 98–99.

¹⁴ Tamże, s. 103.

¹⁵ A. Zadrożyńska, dz. cyt., s. 66.

Płodność kobiety skażona jest jednak grzechem i śmiercią, bowiem – na co zwrócił uwagę Ludwik Stomma – potrzeba rodzenia jest efektem pojawienia się śmierci, dlatego wszystko, co związane z płodnością, naznaczone jest piętnem umierania¹⁶. W kontekście binarnych opozycji, stanowiących podstawę ludowej wizji świata, przeciwieństwem żeńskiego – płodnego – dającego śmierć musi być męskie – bezpłodne – dające życie¹⁷. Wobec tego to właśnie mężczyzna utożsamiał życiodajną siłę w większym stopniu niż kobieta. Nie bez znaczenia w tym kontekście pozostaje zapewne także fakt bezżenności kołédników. Mężczyzna, nie mający żony, nie posiada także potomka, a co za tym idzie – dysponuje pełnią energii vitalnej, której jeszcze nikomu nie udzielił.

Istnienie stowarzyszeń o zooantropijnym charakterze odnotowano także w Afryce, na obszarze Konga, Gwinei, Senegal, Sierra Leone i Burkina Faso¹⁸. Tubylcy wierzyli, że członkowie tych wojowniczych grup potrafią przemienić się w zwierzę – zależnie od regionu mógł być to lampart, pantera, szympan, kajman, krokodyl – i pod tą postacią dokonują krwawych mordów w ramach zemsty klanowej lub powodowani agresją i zwierzęcym łaknieniem krwi¹⁹. Jeszcze w pierwszej połowie XX wieku działalność tych ugrupowań stanowiła poważny problem dla władz kolonialnych – w latach 30. i 40. europejskie gazety donosiły o przypadkach mordów rytualnych, dokonywanych przez grupy wojowników-bestii i toczących się w tych sprawach procesach²⁰.

Wspólną cechą tych stowarzyszeń jest utożsamianie się ich członków ze zwierzęcymi patronami, przy czym utożsamienie to ma wymiar dosłowny – inicjowany adept musi stać się zwierzęciem-patronem w sensie fizycznym, musi zmienić (choćby tymczasowo) przynależność gatunkową. Ponieważ nie dysponuję wystarczająco obszernym materiałem porównawczym z różnych obszarów kulturowych, przedstawię schemat i treść inicjacji zoomorficznej na podstawie przekazów skandynawskich. Postaram się jednak w miarę możliwości uwzględnić przy tym szerszy kontekst kulturowy.

Opis inicjacji wojownika-bestii przedstawia *Völsunga saga*, przytoczona przez Ślupeckiego²¹. Sinfjötli był synem Sigmunda, pochodzącym z kazirod-

¹⁶ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Łódź 2002, s. 223.

¹⁷ Tamże, s. 224.

¹⁸ A.-M. di Nola, *Wstęp*, [w:] E. Petoia, dz. cyt., s. 12–13.

¹⁹ Tamże.

²⁰ L.-P. Ślupecki, dz. cyt., s. 164–165.

²¹ Tamże, s. 77–78.

czego związku brata i siostry. W wieku dziesięciu lat został oddany pod opiekę swego ojca i żył z nim w lesie jako banita, trudniąc się rabunkiem, ale żaden z dwóch wojowników nie wiedział o łączącej ich relacji pokrewieństwa. Gdy Sinfjötli osiągnął odpowiedni wiek, Sigmund zapragnął, aby stał się męznym wojownikiem, więc zabrał go głęboko w las, gdzie natknęli się na chatę, w której spało dwóch mężczyzn. Byli to przekłeci książęta, zmuszeni siłą czaru nosić wilcze skóry, które mogli zdejmować tylko raz na dziesięć dni. Sigmund i Sinfjötli założyli na siebie wspomniane skóry i zamienili się w wilki. Pod tą postacią udali się w bór, ustalając przed wyruszeniem, że każdy z nich będzie mógł zaatakować tylko siedmioro ludzi. Gdyby zaś liczebność nieprzyjaciela okazała się wyższa, wezwie na pomoc towarzysza. Kiedy się rozdzielili, Sigmund napotkał siedmiu mężczyzn i wyciem przyzwał do siebie Sinfjötli. Walcząc wspólnie, pokonali przeciwników, po czym ponownie się rozdzielili. Następnym razem to Sinfjötli spotkał na swojej drodze jedenastu mężczyzn, ale nie wezwał Sigmunda, tylko sam stoczył z nimi zwycięski bój. Gdy odpoczywał, przyszedł do niego towarzysz i spytał, dlaczego postąpił wbrew wcześniejszym ustaleniom. Sinfjötli odpowiedział, że mimo młodego wieku jest lepszym wojownikiem, gdyż sam pokonał jedenastu ludzi, podczas gdy Sigmund wzywał pomocy w konfrontacji z siedmiorgiem. Słowa młodego wojownika tak rozwścieczyły Sigmunda, że zabił go ugryzieniem w gardło. Zdołał jednak przy pomocy magicznego ziela, przyniesionego przez kruką, przywrócić życie Sinfjötli, po czym obaj wojownicy poczekali do momentu, w którym mogli zdjąć przeklęte skóry i spalili je, aby już nigdy nie wyrządziły nikomu żadnej krzywdy²².

Powyższa opowieść zawiera schemat przemiany inicjacyjnej młodego wojownika i można wyróżnić w niej trzy etapy rytuału przejścia, wyznaczone przez Arnolda van Gennepa²³. Kiedy młodzieniec osiąga odpowiedni wiek, zostaje oddany pod opiekę dorosłego mężczyzny, który staje się jego przewodnikiem i wprowadza go w świat dojrzałych wojowników. Adept wchodzi w pierwszą fazę obrzędu, w fazę wyłączenia, kiedy to zostaje pozbawiony swojego dotychczasowego statusu i czasowo wykluczony ze społeczności, w której dotychczas funkcjonował. W przypadku Sinfjötli wyłączenie odbywa się na drodze rytualnej śmierci symbolizowanej przez przemianę w wilka. Każda przemiana człowieka w zwierzę burzyła bowiem kosmiczny porządek. Zacierała granicę między światami, mieszała porządki, a co za tym

²² Tamże.

²³ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006, s. 36.

idzie – była zjawiskiem grożącym negatywnymi konsekwencjami. W tradycyjnym światopoglądzie wszystko miało swoje miejsce i na nim powinno pozostać, dlatego istota przynależąca do dwóch przeciwstawnych sfer jednocześnie, naznaczona była piętnem nieczystości²⁴. W skrajnych przypadkach, skutkiem niedopełnienia kosmicznych reguł mogła być nawet zagłada świata. Zwierzęco-ludzkie metamorfozy nie były wprawdzie tak niebezpieczne dla kosmicznej harmonii, ale trzeba podkreślić, że – bez względu na swoją intensywność i siłę – każde zaburzenie ustalonego porządku stanowiło zagrożenie. Ponadto znacznie wyżej niż kondycję zwierzęcia ceniono kondycję człowieka, dlatego każda zooantropijna metamorfoza stanowiła regres do dzikiej, nieludzkiej formy egzystencji. To swoiste cofnięcie się w rozwoju do stadium przedludzkiego, a więc także przedkulturowego, odczytywać można w kategoriach śmierci jednostki ludzkiej. Istotą przemiany jest jednak zanik (unicestwienie, śmierć) jednej formy na rzecz drugiej, a jeżeli dodamy do tego fakt, że postaci docelowej przypisuje się znacznie niższą rangę w hierarchii istot żywych, to konotacje ze śmiercią okażą się jeszcze bardziej zrozumiałe.

Już sam moment metamorfozy powoduje znaczącą zmianę statusu – człowiek przekształca się w budzącego grozę drapieżnika, przynależącego do *orbis exterior*, jak należy interpretować przestrzeń lasu bądź – w przypadku drapieżników z pozaeuropejskiego kręgu kulturowego – puszczy. Trzeba pamiętać, że miejsce bytowania dzikiego zwierzęcia nie pozostaje bez znaczenia, gdy mowa o jego symbolicznych konotacjach. Las stanowi obszar nieoswojony, a przez to pozostający poza wpływem praw rządzących *orbis interior*. Jednocześnie jest to terytorium eksploatowane przez ludzi jako źródło niezbędnych surowców, jak choćby drewno, oraz miejsce pozyskiwania pożywienia na drodze łowiectwa, zbieractwa bądź bartnictwa²⁵. Las stanowi zatem przestrzeń ambiwalentną, w której – z jednej strony – człowiek nie może czuć się pewnie, ponieważ jest to domena sił niebezpiecznych i nieujarzmionych²⁶, z drugiej zaś – traktuje go użytkowo. Z tej właśnie przyczyny las staje się często miejscem przemian o charakterze inicjacyjnym²⁷.

²⁴ M. Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2007, s. 77–81.

²⁵ J. Grad, *Las jako przestrzeń kulturowa*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. 1, red. W. Łysiak, Poznań 2000, s. 21–23.

²⁶ A. Mianeki, *Demonologia lasu – prolegomena*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. 2, red. W. Łysiak, Poznań 2002, s. 639–643.

²⁷ V. Wróblewska, *Magiczna przestrzeń lasu w baśniach literackich*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. 1, s. 147.

W kolejnej fazie obrzędu – w fazie marginalnej – młody wojownik żyje na granicy dwóch światów, nie przynależąc do żadnego z nich. Sinfjötli jako wilk nie jest ani człowiekiem, ani zwierzęciem, pozostaje zawieszony między dwiema klasami istot żywych i jako taki może być uznany za nieistniejącego, nieżyjącego w wymiarze społecznym. Przełomem, który pozwala nadać mu nowy status i przywrócić go do życia społecznego, jest po pierwsze: walka stoczona z silniejszym przeciwnikiem, w wyniku której Sinfjötli dowodzi swojego męstwa, a po drugie – śmierć inicjowanego młodzieńca, poniesiona pośrednio w wyniku wspomnianej walki. Wprawdzie ostateczny cios zadaje adeptowi jego mentor, jednak do tego incydentu by nie doszło, gdyby nie wspomniana potyczka. Jest to istotne z punktu widzenia schematu obrzędu przejścia, ponieważ faza włączenia, czyli nadania nowego statusu, oznacza odrodzenie kandydata w odmiennym wcieleniu.

W analizowanej opowieści Sinfjötli przechodzi pomyślnie próbę dojrzałości (walka z jedenastoma mężczyznami) i w efekcie umiera od ciosu zadanego przez Sigmunda po to, aby odrodzić się jako pełnoprawny członek wspólnoty wojowników. Wszystkie obrzędy przejścia dają się bowiem streścić w formule: śmierć i zmartwychwstanie²⁸. Słupecki zwraca uwagę na fakt, że uzdrawiające ziele przekazuje Sigmundowi kruk, będący w mitologii skandynawskiej posłańcem Odyna²⁹. Oznacza to, że przewodnik Sinfjötli pełni jedynie rolę pośrednika, a moc dokonywania inicjacji niepodzielnie należy do Odyna jako wodza i patrona wszystkich wojowników. Ponadto ingerencja Odyna uświęca i ostatecznie konstytuuje nadanie młodemu mężczyźnie nowego statusu oraz powołuje go do pełnienia służby w armii bóstwa.

Nałożenie skóry dzikiego zwierzęcia jest popularnym motywem obrzędów inicjacyjnych wśród społeczności łowieckich i wojowniczych. Akt ten jest bowiem jednoznaczny z przemianą w istotę, za którą przebiera się adept i ze zmartwychwstaniem w osobie młodego mężczyzny mitycznego Zwierzęcia, które *in illo tempore* inicjowało myśliwych³⁰. Niezwykle ważny jest też fakt, że Zwierzę to jest drapieżnikiem, bowiem drapieżnik utożsamia wzor-

²⁸ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 75.

²⁹ L. P. Słupecki, dz. cyt., s. 79.

³⁰ M. Eliade, *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2002, s. 20.

cowego myśliwego³¹, a zatem także wojownika³². Z tego też powodu człowiek w przebraniu dzikiego stworzenia staje się swego rodzaju inkarnacją dawnego bóstwa, Pana Dzikiej Zwierzyny³³.

Koncepcja inicjacji łowieckiej bądź wojowniczej spotykana jest w wielu kręgach kulturowych, np. wśród myśliwskich ludów w Afryce czy w Ameryce Północnej³⁴. Można przypuszczać, że we wspomnianych już afrykańskich grupach wojowników-bestii przywdzianie zwierzęcej skóry także traktowane było jako fizyczna przemiana w zwierzę i daje się interpretować przez pryzmat pierwotnego kompleksu mityczno-rytualnego, odnoszącego się do postaci Zwierzęcia-Pana Dzikiej Zwierzyny.

Eliade wyróżnia dwie drogi zdobywania statusu wojownika-bestii: przez pochodzenie od zwierzęcego przodka lub przez inicjację, która może sprowadzać się do rytualnego przywdziania zwierzęcej skóry bądź stanowić bardziej złożony obrzęd inicjacji szamańskiej lub militarnej³⁵. Chciałabym w tym miejscu zaznaczyć, że w przypadku, gdy wojownik nabywa status człowieka-zwierzęcia przez prawo narodzin, jest człowiekiem i zwierzęciem jednocześnie przez cały czas trwania swego życia, bez konieczności fizycznej przemiany w dane stworzenie. Nieobecna jest tu zatem odwracalna, powtarzająca się cyklicznie metamorfoza w dzikie stworzenie. Wobec tego za zooantropów *sensu stricto* można uważać np. *berserków*, którzy w znaczeniu dosłownym stawali się bestiami na czas trwania szału bojowego, przypominającego nieco szamańską ekstazę³⁶, ale nie zaliczyłabym do tej grupy członków klanów totemicznych, którzy nie potrafili przeistoczyć się we własny totem w sensie fizycznym, mimo że są z nim tożsami w sposób ciągły i konieczny³⁷.

Niezbędne jest w tym miejscu poczynienie jeszcze jednego rozróżnienia. Mianowicie: pod pojęciem „zwierzęcego przodka” rozumieć należy protoplastę rodu bądź plemienia, istotę mityczną, żyjącą na początku czasu, nie zaś ojca czy dziada danej jednostki. Istnieją bowiem podania, według których zooantropem zostaje dziecko poczęte ze związku kobiety i zwierzęcia. Na-

³¹ Tamże.

³² Jak zauważa Eliade, wojownik jest myśliwym w pełnym znaczeniu tego słowa i tak samo jak on ma swój wzorzec w postaci drapieżnika. Tamże, s. 21.

³³ A. Szyjewski, dz. cyt., s. 247.

³⁴ M. Eliade, dz. cyt., s. 20.

³⁵ Tamże, s. 21.

³⁶ E. Petoia, dz. cyt., s. 85.

³⁷ A. Szyjewski, dz. cyt., s. 120.

leży do nich np. ruska bylina o narodzinach księcia połockiego Pszesława, który posiadał zdolność przemiany w dowolne zwierzę, a poczęty został w wyniku gwałtu dokonanego na księżniczce przez wężokształtnego smoka, Żmija³⁸. Istniało także przekonanie, że człowiek narodzony ze związku kobiety i niedźwiedzia staje się *loki*, osobą posiadającą zdolność przemiany w to zwierzę³⁹. Wyraźnie widać tu wpływ podania o rodzie Antosa⁴⁰, w którym zooantropia pojawia się jako kara za złamanie tabu żywieniowego. W przypadku erotycznego kontaktu kobiety ze zwierzęciem dochodzi do złamania tabu seksualnego, ale trzeba zauważyć, że jest ono paralelne wobec tabu kulinarnego⁴¹.

Gdy mowa o bractwach męskich, nie można pominąć kwestii utożsamienia wilkokształtnego wojownika z wyjętym spod prawa banitą. Dlaczego właśnie wilk, będący wszak zwierzęciem stadnym, wręcz społecznym⁴², stał się synonimem jednostek wykluczonych i niespektujących praw wspólnotowych? Szukając odpowiedzi na to pytanie, należy wziąć pod uwagę pewien istotny fakt, pozwalający ująć wspomniane zjawisko z odpowiedniej perspektywy: pierwotnie z wilkiem utożsamiano wojownika, zaś przypisanie temu zwierzęciu znaczenia banity jest późniejsze⁴³. Zdaniem badaczy, zajmujących się *berserkami*, przypisanie tym zwierzokształtnym wojownikom negatywnych cech i wyrzucenie ich poza nawias społeczeństwa nastąpiło w wyniku zmian w organizacji władzy i postępującej chrystianizacji. Po pierwsze, zmierzch społeczeństwa plemiennego doprowadził do wyłonienia się scentralizowanych organów władzy, dla pozycji których istnienie niezależnych wojskowych konfratrii stanowiło poważne zagrożenie⁴⁴. Po drugie, wiara w przemianę wojownika w bestię stanowiła istotny element rodzimych wierzeń – interpretacja *berserka* jako istoty złej i zwyrodniałej była zatem jednoznaczna z przypisaniem negatywnej waloryzacji pogańskiej kulturze duchowej i z tego powodu propagowana przez misjonarzy chrześcijań-

³⁸ L. P. Ślupecki, dz. cyt., s. 63–64.

³⁹ Tamże, s. 92–93.

⁴⁰ L. P. Ślupecki, *Wilkołactwo*, Warszawa 1987, s. 12–13.

⁴¹ Por. E. Wilczyńska, dz. cyt.

⁴² Bez wahania uznaję wilki za istoty społeczne, ponieważ oprócz oczywistego faktu życia w grupie, zwierzęta te wykazują takie cechy, jak: hierarchia osobników w stadzie, wspólne wychowywanie potomstwa przez wadery czy konieczność ciągłej współpracy (np. podczas polowań).

⁴³ E. Petoia, dz. cyt., s. 96.

⁴⁴ Tamże.

skich⁴⁵. Takie wyjaśnienie źródeł utożsamiania wilka z wygnańcem jest być może wystarczające w kontekście badań nad skandynawskim kręgiem kulturowym, ale Eliade zwraca uwagę na fakt, że jest to zjawisko poświadczane już w starożytności⁴⁶, a więc trwające mimo istnienia scentralizowanej władzy i dużo starsze niż dominacja chrześcijaństwa. Ponadto, zdaniem rumuńskiego religioznawcy, zestawienie banity z wilkiem wynika z podobieństw w trybie życia obu istot: wałęsania się wokół siedzib ludzkich i życia z grabieżą⁴⁷. Taka interpretacja jest w moim odczuciu bardziej uzasadniona – zarówno wilk, jak i wygnaniec wykluczeni są ze społeczności ludzkiej, nie respektują jej praw, unikają ludzi jako naturalnych wrogów (wilk z obawy przed śmiercią, banita – przed wymiarem sprawiedliwości), ponadto egzystują w grupach, stale wędrując i zdobywając środki do życia na drodze roboju i brutalnych napaści. Warto w tym miejscu zauważyć, że wobec tych oczywistych podobieństw człowiek i zwierzę zlewali się w wyobraźni ludowej w jedno, tworząc postać człowieka dzikiego, półzwierzęcego, co dodatkowo intensyfikowało jego odrębność i wykluczenie poza *orbis interior*.

Niektórzy badacze twierdzą, że z czasem przestępcy sami zaczęli wykorzystywać powstałą wokół ludzi-wilków aurę grozy i niesamowitości dla osiągnięcia wymiernych korzyści⁴⁸. Przebranie się w zwierzęce skóry pozwalało nie tylko lepiej skryć się w lesie, ale także budziło paraliżujący strach wśród ich ofiar, podkreślało odrębność napastników wobec świata ludzkiego i sugerowało związki ze światem negatywnych sił demonicznych, co dodatkowo pozwalało czuć się nietykalnym i bezkarnym⁴⁹. Należy jednak pamiętać, że pierwotnie przebranie się za drapieżnika i życie w odosobnieniu motywowane były wymogami rytuałów inicjacyjnych, a dopiero później przeniesiono je w sferę symboliki osób wyjętych spod prawa⁵⁰.

Bibliografia

- Douglas Mary, *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2007, s. 77–81.
Eliade Mircea, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ M. Eliade, dz. cyt., s. 9.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ T. Margul, *Motyw wiary w wilkołaka*, „Lud” 1981, t. 65, s. 64–67.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ M. Eliade, dz. cyt., s. 9.

- Eliade Mircea, *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2002.
- Gennep Arnold van, *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006.
- Grad Jan, *Las jako przestrzeń kulturowa*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. 1, red. W. Łysiak, Poznań 2000.
- Margul Tadeusz, *Motywy wiary w wilkołaka*, „Lud” 1981, t. 65.
- Mianeki Adrian, *Demonologia lasu – prolegomena*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. 2, red. W. Łysiak, Poznań 2002.
- Nola Alfonso Maria di, *Wstęp*, [do:] E. Petoia, *Wampiry i wilkołaki: źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, przeł. B. Bielańska, J. Kornecka, N. Korzycka, M. Małecka, A. Pers, Kraków 2012.
- Petoia Erberto, *Wampiry i wilkołaki: źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, Kraków 2012.
- Ślupski Leszek Paweł, *Wilkołactwo*, Warszawa 1987.
- Ślupski Leszek Paweł, *Wojownicy i wilkołaki*, Warszawa 1994.
- Stomma Ludwik, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Łódź 2002.
- Szyjewski Andrzej, *Etnologia religii*, Kraków 2008.
- Wilczyńska Elwira, *Zooantropia a antropofagia. Przyczynek do badań*, „Okolice. Rocznik Etnologiczny” 2011, t. 9.
- Wróblewska Violetta, *Magiczna przestrzeń lasu w baśniach literackich*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. 1, red. W. Łysiak, Poznań 2000.
- Zadroznańska Anna, *Powtarzać czas poczętku*. Cz. I: *O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*, Warszawa 1985.

Streszczenie

W artykule przedstawiony został problem przemiany człowieka w zwierzę w kontekście bractw męskich o charakterze wojowniczym lub łowieckim. Autorka szczegółowej analizie poddaje staroskandynawskie sagi o inicjacji wojownika, dostrzegając w procesie jego metamorfozy odniesienie do koncepcji obrzędów przejścia, sformułowanej przez Arnolda van Gennepa. Przeistoczenie się młodzieńca w dzikie zwierzę interpretować należy w kategoriach symbolicznej śmierci, rodzaju wykluczenia ze wspólnoty – jako bestia, adept zostaje bowiem wyłączony poza margines ludzkiej ekumeny. Z drugiej jednak strony, przebywanie w stanie zwierzęcym ma zapewnić inicjowanemu nabycie pozytywnych cech przypisywanych zwierzęciu – siły, zręczności i waleczności. Po powrocie do swojej ludzkiej postaci młody mężczyzna staje się wojownikiem i pełnoprawnym członkiem drużyny.

Słowa kluczowe

w języku polskim: bractwa męskie, wilkołak, obrzędy przejścia, inność, folklor

w języku angielskim: men's guilds, werewolf, rites of passage, otherness, folklore

