KAROLINA PATELA
Uniwersytet Tōhoku w Japonii

BÓSTWO CZARNEJ OSPY W JAPONII OKRESU TOKUGAWA JAKO ELEMENT WIERZEŃ LUDOWYCH I SINTOISTYCZNYCH

ABSTRACT: No illness had a larger impact on the lives of Japanese people in the early modern period than smallpox. Present in Japan since at least the 8th century, in the Tokugawa period smallpox became an inherent part of everyday life. In the face of insufficient medical knowledge, people turned to religion to save their families, which led to the birth of smallpox deity – *hōsōgami*, a bringer of illness but also a powerful protector. This paper explores the historical origins and discusses major characteristics of the smallpox deity in Tokugawa Japan as an element of folk beliefs and Shintō belief system, drawing on a popular folk tale – the tale of Sasara Sanpachi, and historical sources related to the cult of smallpox deity in the Shintō shrines of Sumiyoshi Daimyōjin and Sagi Daimyōjin.

KEY WORDS: smallpox deity, Japanese folk beliefs, Shintō, Tokugawa period

WPROWADZENIE

Choroba towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów. Jest zjawiskiem nierozerwalnie związanym z ludzkim losem, tak jak narodziny i śmierć. W czasach, kiedy poziom rozwoju nauki nie pozwalał skutecznie walczyć z chorobą metodami medycznymi, we wszystkich kulturach świata ludzie zmagający się z chorobą własną lub swoich bliskich zwracali się ku wierze religijnej. Choroba znalazła przez to odbicie w systemach wierzeń ludowych na całym świecie, zajmując w nich ważne miejsce. W przednowożytnej Japonii prawdopodobnie największy wpływ na życie ludzi miała czarna ospa – choroba epidemiczna, która dotarła na Wyspy Japońskie już w starożytności i nękała Japończyków aż do końca XIX w. Od momentu dotarcia czarnej ospy do Japonii (VI–VIII w. n.e.) mniej więcej do końca XVI w. ospa co jakiś czas nawiedzała kraj w postaci wielkich epidemii zbierających jednorazowo ogromne żniwo śmierci. Jednak w okresie Tokugawa (1600–1868) charakter tej choroby się zmienił – miejsce wielkich epidemii powtarzających się co kilkanaście lub kilkadziesiąt lat zajęły mniejsze, lecz przy tym dużo częstsze. W większych miastach epidemie czarnej ospy wybuchały praktycznie co roku; w miejscach oddalonych od metropolii powracały co kilka lat. W efekcie uniknięcie czarnej ospy stało się niemal niemożliwe – przejście jej stanowiło obowiązkowy punkt na drodze dziecka ku dorosłości. W obliczu nieuniknionego Japończycy epoki Tokugawa z właściwym sobie humorem nauczyli się żyć z widmem czarnej ospy zawsze pozostającym w polu widzenia. W czasach, w których wiara w bóstwa i inne istoty nadprzyrodzone stanowiła stały element codzienności, szczególny charakter czarnej ospy doprowadził do powstania odrębnego systemu wierzeń religijnych związanych z tą chorobą. Narodziło się bóstwo ospy – *hōsōgami*.

GENEZA KULTU BÓSTW EPIDEMII

Kult bóstwa ospy w Japonii ukształtował się w okresie Tokugawa, jednak postać bóstwa epidemii oraz otaczający ją kult religijny powstały o wiele wcześniej. Genezy uroczystości religijnych związanych z zarazą badacze upatrują w okresie Nara (710–794)

i wprowadzeniu w Japonii kodeksu prawa *ritsuryō*. Wzorowany na Chinach dynastii Tang kodeks zawierał m.in. chińską koncepcję mandatu niebios, według której epidemie i klęski żywiołowe świadczą o moralnym upadku władcy i sygnalizują, że nadszedł czas na zmianę reżimu. Koncepcja mandatu niebios pozostawała w konflikcie z interesem japońskich władców, dlatego też w celu uwolnienia cesarza od odpowiedzialności za nieszczęścia dotykające poddanych konieczne było zrzucenie winy na kozła ofiarnego. W konsekwencji początkowo klęski naturalne wiązano z zemstą gniewnych duchów zmarłych (*goryō*)[1]. *Goryō* to duchy zmarłych, których śmierć lub nieszczęśliwe życie były wynikiem intrygi politycznej. Im ważniejsza i potężniejsza dana osoba była za życia, tym większą niszczycielską moc przejawiał jej duch po śmierci. Ludzie w tamtych czasach wierzyli, że gdy taki duch wracał do stolicy, oprócz zemsty na swoich przeciwnikach politycznych powodował również epidemie i klęski naturalne na szeroką skalę. Jedynym sposobem na zapobiegnięcie spustoszeniu było udobruchanie rozgniewanego ducha. W tym celu organizowano tzw. *goryōe*, czyli świąteczne uroczystości mające przebłagać zmarłego. Z ceremonii *goryōe* wywodzi się chociażby słynny festiwal Gion matsuri w Kioto. Częstą praktyką była również deifikacja. Powszechnie znany jest przykład Sugawary Michizane (845–903), arystokraty, którego błyskotliwa kariera została w wyniku przetasowań politycznych przerwana zesłaniem na Kiusiu, gdzie Michizane wkrótce zmarł. Po jego śmierci stolicę zaczęły nawiedzać klęski żywiołowe, w tym uderzenia pioruna w pałac cesarski oraz wielka powódź. Nieszczęścia te przypisano gniewowi ducha Michizane. Gdy pośmiertne przywrócenie do łask nie pomogło, Michizane deifikowano jako bóstwo Tenjin w świątyni Kitano Tenmangū. Jego kult jest żywy do dzisiaj, choć od czasu deifikacji nabrał odmiennego charakteru – Tenjin stał się bóstwem opiekuńczym nauki i popularnym obiektem kultu osób uczących się.

Początkowo uroczystości *goryōe* miały charakter ludowy i były spontanicznie organizowane przez mieszkańców obszaru dotkniętego zarazą. Dopiero w drugiej połowie IX w. inicjatywę przejęły władze, organizując od 863 r. publiczne uroczystości *goryōe* mające na celu powstrzymanie szerzącej się epidemii[2]. Do miejsc, w których najczęściej organizowano *goryōe*, należały właśnie świątyna Kitano Tenmangū, miejsce kultu Tenjina, oraz powstała w 876 r. Gionsha (obecnie Yasaka Jinja)[3]. Głównym obiektem kultu w świątyni Gionsha został Gozu Tennō – bóstwo obcego pochodzenia (wskazuje się zwłaszcza na możliwe chińskie, koreańskie, a nawet indyjskie korzenie), które w późniejszym okresie w Japonii identyfikowano m.in. z Susanoo[4]. Kult Gozu Tennō jako bóstwa związanego z epidemiami najprawdopodobniej pojawił się w Japonii pod wpływem przejęcia przez ludność nieuznawanych przez władze obrzędów z kontynentu. Stąd też organizacja konkurencyjnych, oficjalnych uroczystości w roku 863 – miały one położyć kres ludowemu świętowaniu na cześć bóstwa przynoszącego zarazę z obcego kraju[5]. Działania te nie przyniosły jednak oczekiwanych rezultatów, i postać bóstwa epidemii

---

[1] Irene L. Han, *From Thunder Child to Dharma-Protector: Dōjō Hōshi and the Buddhist Appropriation of Japanese Local Deities*, w: Fabio Rambelli, Mark Teeuwen (red.), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, Routledge, New York 2002, s. 54–76.

[2] Mark Teeuwen, Frank Rambelli, *Introduction: Combinatory Religion and the Honji Suijaku Paradigm in Pre-Modern Japan*, w: Frank Rambelli, Mark Teeuwen (red.), op. cit., s. 26–27.

[3] M. Teeuwen, F. Rambelli, op. cit., s. 27.

[4] Na temat dotychczasowych badań nad postacią Gozu Tennō zob. Kōtarō Suzuki, *Gozu Tennō Engi ni kansuru kisoteki kenkyū*, „The Ritsumeikan Literature Review" 2013, nr 630, s. 754–762.

[5] M. Teeuwen, F. Rambelli, op. cit., s. 27.

rozprzestrzeniła się w po kraju niezależnie od intencji władz, stając się nieodłącznym elementem ludowych wierzeń.

Charakterystyka bóstw epidemii

W okresie Nara zarazę, podobnie jak inne klęski naturalne, traktowano jako zemstę gniewnego ducha lub złego bóstwa, jednak już w okresie Heian (794–1185), pod wpływem coraz silniejszego oddziaływania myśli buddyjskiej, sposób postrzegania roli sił nadprzyrodzonych w wywoływaniu epidemii uległ znaczącej zmianie. W świadomości ludzi powstało pojęcie bóstwa epidemii (*ekijin*), które sprawowało władzę nad zarazą. Należy tu wyraźnie zaznaczyć, że władza nad zarazą nie oznaczała wyłącznie zdolności zsyłania epidemii na ludzi. Bóstwo mogło zesłać epidemię, mogło też jednak przed nią chronić. Z czasem coraz większą wagę zaczęto przywiązywać do ochronnego aspektu jego natury. Jak zauważa Shibata Minoru, początkowo epidemie postrzegano jako klątwę bóstwa, dlatego obrzędy odprawiane na jego cześć miały na celu ukojenie jego gniewu i odegnanie klątwy, z czasem jednak punkt ciężkości w kulcie bóstw epidemii przesunął się na oddawanie im czci ze względu na ich potęgę jako władców choroby[6]. Czysty strach przed zarazą przerodził się w nabożny lęk połączony z nadzieją, że oddawanie czci bóstwu epidemii zapewni ochronę przed chorobą i śmiercią. Wpływ myśli z kontynentu jest tu niezaprzeczalny: przykładowo Irene L. H a n wskazuje na analogię między nową koncepcją bóstwa epidemii a obecną chociażby w tradycji hinduskiej postacią bóstwa, które jednocześnie tworzy i usuwa przeszkody[7].

Przyjmuje się, że postać bóstwa epidemii (*ekijin*) oraz kult z nim związany ukształtowały się w okresie Heian pod wpływem buddyzmu oraz popularnego wówczas *onmyōdō*[8], zaś przez okres średniowieczny wiara w bóstwo epidemii zakorzeniła się w folklorze japońskim. Japońskie średniowiecze nie pozostawiło wielu źródeł pisanych dotyczących ludowych wierzeń i praktyk religijnych, dlatego też niemożliwe jest prześledzenie rozwoju kultu bóstw epidemii na terenie całego kraju. Jednak epoka Tokugawa (1600–1868) przyniosła ze sobą rozwój piśmiennictwa na niespotykaną wcześniej skalę, a zachowany do dziś bogaty materiał źródłowy z tego okresu pokazuje, że w tym czasie wierzenia związane z bóstwami epidemii były już powszechne. Bóstwa władające zarazą pojawiają się w wielu zapiskach z podróży, dziennikach, pamiętnikach i ludowych podaniach.

W połowie okresu Tokugawa bóstwo epidemii w ludowej świadomości było w pełni ukształtowanym bytem. Pomimo oczywistych różnic regionalnych można wskazać na liczne podobieństwa w strukturze opowieści o bóstwach epidemii, jak również cechach takich jak ich wygląd i zachowanie. Ō s h i m a Tatehiko wymienia następujące cechy wspólne dla bóstw epidemii w ludowych przedstawieniach: 1) zazwyczaj przyjmują postać człowieka, 2) najczęściej są to postaci osoby starszej lub dziecka, 3) często mają ze sobą towarzyszy, 4) wędrują po kraju, 5) wyglądają ubogo, 6) z bóstwa epidemii zmieniają się w bóstwo

---

[6] Ō t s u k a Minzoku Gakkai (red.), *Nihon minzoku jiten*, Kōbundō, Tōkyō 1972, s. 170.

[7] I.L. H a n, op. cit., s. 71. Mowa o bogu Ganeśi, zwanym w hinduizmie „usuwającym przeszkody". Potencjalnym nieszczęściom (przeszkodom), które mogą towarzyszyć ludzkim przedsięwzięciom, można zapobiec dopełniając rytuału, który zapewni ochronę z jego strony. Zob. James G. L o c h t e f e l d, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism: A-M*, The Rosen Publishing Group, New York 2002, s. 236–237.

[8] *Onmyōdō* – japoński ezoteryczny system kosmologiczny oparty na chińskiej filozofii *yin yang* i koncepcji pięciu pierwiastków (*wu xing*). W praktyce technika wróżbiarska.

pomyślności[9]. Najbardziej interesująca jest ostatnia, szósta cecha. Wskazuje ona bowiem wyraźnie na to, iż w okresie Tokugawa zmienił się charakter bóstwa epidemii. Z bóstwa przynoszącego zarazę i jednocześnie chroniącego przed nią przekształciło się w bóstwo dualistyczne przynoszące chorobę, ale też pomyślność. Według Herberta Plutschowa ten dualizm jest widoczny do dzisiaj w obchodach różnych świąt (*matsuri*) na terenie całego kraju na cześć bóstw, które Plutschow określa mianem bóstw-kozłów ofiarnych (*scapegoat deities*)[10]. Bóstwa te, w tym bóstwa władające chorobami, podobnie jak każde inne bóstwo w okresie świątecznym, są jednocześnie łącznikami między światem ludzi i światem nadprzyrodzonym. W obrzędach *matsuri* często powtarza się motyw spuszczenia bóstwa na rzekę i odesłania go daleko poza ludzkie osiedle; bóstwo bywa też odgrywane przez tancerzy lub osobę wybraną wcześniej z miejscowej społeczności – w obu wypadkach aktorzy są w ramach rytuału *kami okuri* ceremonialnie przepędzani ze wsi[11]. Ucieczka bóstwa-kozła ofiarnego ma podwójne znaczenie. Opuszczając społeczność, bóstwo spełnia dwie funkcje: zabierając ze sobą skalanie i złe moce, oczyszcza ludzką społeczność, a jednocześnie zapewnia ludziom szczęście i pomyślność.

Geneza kultu bóstwa czarnej ospy

W połowie okresu Tokugawa obok kultu bóstw władających zarazą pojawił się odrębny kult bóstwa czarnej ospy (*hōsōgami*). W tekstach z drugiej połowy tej epoki można znaleźć wzmianki na temat bóstw innych chorób epidemicznych, np. odry, jednak tylko wokół bóstwa ospy powstał system wierzeń i obrzędów pozwalający na mówienie o jego kulcie. Przyczyn powstania kultu bóstwa czarnej ospy można wymienić kilka. Tatsukawa Shōji wskazuje na ciężki i stosunkowo nietypowy przebieg choroby (ciało chorego pokrywa się krostami, a następnie strupami, czasem uniemożliwiającymi wręcz rozpoznanie) jako czynnik, który nadał czarnej ospie w powszechnej świadomości nadprzyrodzony charakter[12]. Kluczowe znaczenie miała też powszechność ospy w okresie Tokugawa. Przede wszystkim w dużych miastach, ale i w prowincjach pozostających w stałym kontakcie z Edo – chociażby poprzez coroczne procesje panów feudalnych podróżujących między swoimi prowincjami a Edo oraz indywidualne podróże i pielgrzymki podejmowane przez mieszkańców prowincji – ludziom nieprzerwanie groziła epidemia ospy. Przebycie choroby stanowiło obowiązkowy etap w życiu dorastającego dziecka. Mieszkańcy wielkich miast Japonii epoki Tokugawa, których cechowało zamiłowanie do zabaw słownych, określali ją mianem *oyaku*, co mogło oznaczać albo obowiązek do spełnienia, albo – przy pisowni innym znakiem – nieszczęście. Ospa pozostawała wielkim zagrożeniem dla życia dziecka i niosła ze sobą ryzyko oszpecenia lub kalectwa na resztę życia, a ponieważ nie można jej było zapobiec ani też wyleczyć metodami medycznymi, powstał odrębny kult bóstwa ospy, który odpowiadał na potrzeby ludności żyjącej w stałym cieniu groźnej i nieuniknionej choroby.

Zjawisko kultu bóstwa ospy jest równie trudne do zdefiniowania i niejednoznaczne jak większość japońskich kultów religijnych. Wierzenia takie mogły być związane z konkretną świątynią, mogły też funkcjonować w obrębie podań ludowych i łączyć się

---

[9] Tatehiko Ōshima, *Ekijin to sono shūhen*, Iwasaki Bijutsusha, Tōkyō 1958, cyt. za Shōhei Miyamoto, *Joeki jufu ni tsuite no ichikōsatsu*, „Jomin bunka" 2000, nr 23, s. 64.

[10] Herbert Plutschow, *Matsuri: The Festival of Japan*, Routledge, Oxon 1996, s. 124–131.

[11] *Kami okuri* – ostatni punkt rytuału *matsuri*; ceremonia odsyłania bóstwa pod koniec święta.

[12] Shōji Tatsukawa, *Edo yamai no sōshi*, Chikuma Shobō, Tōkyō 1998, s. 153.

nie z miejscem, lecz z atrybutem takim jak przedmiot lub zaklęcie. Bardzo wyraźne są wpływy ascetycznego nurtu religijnego *shugendō*[13]. W zależności od regionu nacisk mógł padać na aspekt obrony przed ospą poprzez powstrzymanie bóstwa przed wtargnięciem do wsi lub domu albo na udobruchanie już przybyłego bóstwa i zapewnienie dziecku łagodnego przebiegu choroby. To drugie podejście było charakterystyczne dla dużych ośrodków miejskich, które ospa nawiedzała praktycznie co roku, pierwsze natomiast dotyczyło przede wszystkim prowincji, gdzie czarna ospa docierała rzadziej. Zarówno jednemu, jak i drugiemu towarzyszył bogaty zasób rytuałów, na których szczegółowe omówienie nie ma tu niestety miejsca. Poniżej chciałabym skupić się przede wszystkim na postaci bóstwa czarnej ospy.

Charakterystyka bóstwa czarnej ospy

W podaniach ludowych czarna ospa była postrzegana jako opętanie przez bóstwo ospy. Bóstwo takie odwiedzało wybrane domy i opanowywało wybrane dzieci. Podania przypisywały bóstwu zdolność świadomego wyboru osób, na które zsyła chorobę, dlatego ludzie pragnący uchronić rodzinę przed tragicznymi konsekwencjami czarnej ospy mieli tylko jedno wyjście – nakłonić bóstwo, by ominęło ich dom lub przynajmniej zapewniło ich dzieciom lekki przebieg choroby. Istniał na to szereg sposobów: różne rodzaje amuletów, zaklęcia i inne rytuały. Do najpopularniejszych należało znakowanie domu napisem „Dom Sasary Sanpachiego". Wiązało się to z popularną opowieścią o Sasarze Sanpachim – człowieku, który uratował życie bóstwu ospy, dzięki czemu zdobył sobie jego przychylność i gwarancję ochrony przed chorobą dla swoich potomków.

Opowieść o Sasarze Sanpachim

Pewnego dnia, podczas przeprawy promem przez rzekę Kizu, Sasara Sanpachi (na co dzień posługujący się imieniem Namuemon) spotkał nędznie odzianą starszą kobietę. Gdy prom przybił do brzegu i większość pasażerów zdążyła się już rozejść, staruszkę zaatakowało stado psów. Ponieważ miała trudności z odgonieniem ich laską, Namuemon pospieszył jej z pomocą i przepędził psy.

---

[13] *Shugendō* – dosłownie „droga górskiej praktyki" – jest sięgającą początków X w. ascetyczną praktyką religijną łączącą elementy buddyjskie, taoistyczne, jak również wierzenia ludowe, której celem jest zdobycie nadnaturalnych mocy. Wizja świata w *shugendō* zakłada istnienie dwóch przenikających się płaszczyzn: świata ludzi oraz świata istot nadprzyrodzonych, które wywierają wpływ na świat ludzi. Adepci *shugendō*, zwani też *yamabushi*, od początku angażowali się w działalność leczniczą poprzez odprawianie egzorcyzmów i innych ceremonii, w ramach których wykorzystywali magiczną moc użyczoną im przez wybrane bóstwo (najczęściej buddę Yakushi lub Fudō Myōō) do przepędzenia choroby. Wpływ *shugendō* na magiczne sposoby leczenia chorób zaznaczył się szczególnie w okresie Tokugawa. Restrykcje dotyczące migracji wprowadzone przez władze siogunatu utrudniły górskim ascetom nieograniczone wędrówki po kraju, zmuszając ich do osiadłego trybu życia. *Yamabushi* stali się częścią lokalnych społeczności, w których zajęli miejsce obok kapłanów sinto i mnichów buddyjskich, zajmując się wróżbiarstwem i egzorcyzmami. Jako że w repertuarze *shugendō* znajduje się wiele rytuałów przepędzających choroby, aktywnie uczestniczyli oni zarówno w indywidualnych procesach leczenia (np. przypadków opętania przez lisy), jak i w zwalczaniu epidemii. Rytuały takie przyjmowały zazwyczaj jedną z trzech form: egzorcyzmów (*tsukimono otoshi*), recytowanych zaklęć i modlitw (*kaji kitō*) lub prostych zaklęć ochronnych (*majinai*), często z wykorzystaniem amuletów. Zob. Joanna K. K r a w c z y k, *Shugendō – droga górskiej ascezy*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2006.

Pod nieobecność Namuemona jego ośmioletni syn, Kuritarō, zachorował na czarną ospę. Matka Isona nie szczędziła trudów: ustawiła ołtarzyk dla bóstwa ospy, zawiesiła na nim czerwone papierowe talizmany i postawiła na słomianej pokrywce ofiarne zabawki: lalkę daruma i uszatą sowę[14]. Syna ubrała na czerwono i czuwała nad nim[15]. Zadbała o wszystko, co było znane jako skuteczne środki przeciw czarnej ospie: zakaz odzywania się, rytualnie oczyszczony ogień, specjalną dietę, amulet z napisem „Pochodzę z przełęczy Yunoo" i krowi bezoar. Mimo to stan chłopca był bardzo ciężki. Miał wysoką gorączkę, choroba dosięgła oczu, w każdej chwili można było spodziewać się najgorszego. Matka robiła dla niego, co mogła, ale nie przestawał płakać.

Kiedy już wyczerpały się wszystkie środki, po miesięcznej nieobecności do domu wrócił Namuemon. Uradowana Isona wyszła mu naprzeciw i w pierwszej kolejności opowiedziała o stanie Kuritarō. Zmartwiony Namuemon pospieszył zobaczyć syna. Odsunął parawan, by na niego spojrzeć, a wtedy Kuritarō, który do tej pory tylko płakał i krzyczał w cierpieniu, na widok ojca nieoczekiwanie podniósł się, uklęknął, pokłonił się Namuemonowi i rzekł: „Cóż za niespodzianka! Czyżby to był twój dom, a to dziecko było twoim synem? Jestem staruszką, którą miesiąc temu uratowałeś przy przeprawie przez rzekę Kizu. W rzeczywistości jestem bóstwem czarnej ospy, a psów obawiam się bardziej niż ludzi. Przez pewien czas przebywałam w Kioto, rozsiewając ospę, jednak cztery, pięć dni temu przybyłam do tej prowincji. Nie wiedząc, że to twój dom, zamieszkałam tu i zesłałam ospę na tego chłopca. Tak naprawdę jest to bardzo ciężki przypadek i w ciągu najwyżej dwóch dni chłopiec powinien umrzeć. To, że wróciłeś do domu w tak krytycznym momencie, świadczy o jego wielkim przywiązaniu do życia. Nadszedł czas, bym odwdzięczyła ci się za twą wcześniejszą pomoc. Zaraz stąd odejdę, a wtedy strupy natychmiast odpadną i chłopiec wróci do zdrowia. W przyszłości również nigdy już nie odwiedzę domu nikogo z twojego rodu. Jeśli jednak nie będzie tam jakiegoś znaku, mogę wejść przez pomyłkę, tak jak tym razem. Jak się nazywasz?". Gdy zaś Namuemon wyjawił jej swoje prawdziwe nazwisko, staruszka powiedziała: „W takim razie napisz na muszli uchotki »Dom Sasary Sanpachiego« i powieś ją pod okapem dachu. Do tak oznaczonego domu nie wejdę nigdy ani ja, ani nikt z moich pobratymców". Gdy tylko skończyła mówić, Kuritarō nagle stracił przytomność i upadł. Pojawiła się za to niewyraźna niczym smuga dymu postać staruszki, która szybko wybiegła z domu i zniknęła[16].

---

[14] Stałe elementy rytuału oddawania czci bóstwu ospy w domu osoby chorej. Papierowe talizmany i zabawki takie jak *daruma* (lalka typu wańka-wstańka, dzięki właściwości samoczynnego podnoszenia się uważana za symbol pomyślności), uszata sowa *mimizuku*, ryba *tai* (dorada) czy „pijana" lalka *shōjō* łączyły funkcje talizmanów, ofiary dla bóstwa ospy oraz świętych przedmiotów, w których bóstwo zamieszkiwało na czas pobytu w danym domu.

[15] Przekonanie o kluczowej roli czerwieni w leczeniu czarnej ospy było wspólne dla medycyny i wierzeń ludowych, a zapewnienie pacjentowi czerwonego ubrania i otaczanie go czerwonymi przedmiotami stanowiło podstawę opieki nad chorym na czarną ospę. Dlatego też jednym z pierwszych działań podejmowanych przez rodzinę chorego po postawieniu diagnozy było zadbanie o czerwony wystrój pokoju oraz czerwone ubrania dla pacjenta i osób go pielęgnujących. Zob. m.in. Fumiko Satō, *Kinsei toshi seikatsu ni okeru hōsōgami matsuri: "Tanaka Kaneyori Nikki" o sozai to shite*, „Shisō" 2000, nr 57, s. 125–128 oraz Hartmut O. Rotermund, *Demonic Affliction or Cantagious Disease? Changing Perceptions of Smallpox in the Late Edo Period*, „Japanese Journal of Religious Studies" 2001, t. 28, nr 3–4, s. 374–377.

[16] S. Miyamoto, op. cit., s. 71.

W tej modelowej opowieści widoczna jest logika rządząca działaniem większości amuletów przeciw ospie. Sposób ochrony przed ospą przekazany Sasarze Sanpachiemu przez bóstwo miał na celu zapewnienie nietykalności jego potomkom, jednak – co znamienne – znak, po którym bóstwo ospy miało ich rozpoznać, mógł zostać użyty przez każdego. Najczęstszym motywem powtarzającym się w opowieściach uzasadniających działanie danego amuletu jest bohater ratujący bóstwo ospy i otrzymujący w zamian sposób ochrony przed ospą dla wszystkich potomków, choć istnieją również opowieści, w których bohater pokonuje bóstwo i wymusza na nim obietnicę bezpieczeństwa przed ospą dla swoich potomków lub mieszkańców swojej wsi. Przykładowo w *Edo chiri hiroi* młody wojownik grozi bóstwu ospy śmiercią. W odpowiedzi bóstwo w zamian za darowanie życia nie tylko ofiarowuje mu amulet przeciw ospie, ale też przynosi jego rodzinie bogactwo[17]. Opowieść o spotkaniu bóstwa ospy i słynnego wróżbity oraz maga Abe Seimei w zajeździe na przełęczy Yunoo, wiążąca się ze wspomnianym w opowieści o Sasarze Sanpachim amuletem „Pochodzę z przełęczy Yunoo", jest mniej typowa: bóstwo prezentuje swoją potęgę, zsyłając czarną ospę na córkę właściciela zajazdu, w odpowiedzi na co Abe Seimei przyznaje, że nie leży w jego mocy pomóc dziewczynce, i prosi bóstwo o łaskę dla okolicznych mieszkańców. Jak jednak podkreśla Miyamoto Shōhei, uznanie wyższości bóstwa przez wybitnego maga, co wprawia je w dobry humor, można uznać za odpowiadające motywowi zaskarbienia sobie przychylności bóstwa ospy[18].

W opowieści o Sasarze Sanpachim bóstwo ospy pojawia się jako człowiek – ubogo wyglądająca, sterana wędrówką starsza kobieta – i jest nierozpoznawalne, dopóki samo nie wyjawi swojej tożsamości. Moment wyjawienia tożsamości bóstwa jest jednocześnie momentem, w którym zmienia się ono z bóstwa zsyłającego chorobę w opiekuńcze bóstwo przynoszące pomyślność – nie tylko syn Sanpachiego wyzdrowiał, lecz dodatkowo jego rodzinie zapewnione zostało bezpieczeństwo od czarnej ospy po wsze czasy. Znamienny jest moment, gdy bóstwo przemawia poprzez chorego chłopca, obrazuje bowiem postrzeganie zachorowania na czarną ospę jako opętania przez bóstwo ospy wybranej osoby. Bóstwo świadomie decyduje, na kogo ześle chorobę i jaki będzie jej przebieg oraz skutki. Jest przedstawione jako siewca zarazy, jednak posiadanie amuletu pozwala na przekształcenie go w bóstwo opiekuńcze.

Bóstwo ospy jako element systemu sintoistycznego

Bóstwo czarnej ospy funkcjonowało w wierzeniach ludowych, bywało też jednak wtórnie identyfikowane z innymi bóstwami panteonu sintoistycznego. Powiązanie siejących spustoszenie epidemii z lokalnymi bóstwami jest zjawiskiem uniwersalnym, możliwym do zaobserwowania w historii różnych kultur. Przykładowo hinduska bogini Śitala – często błędnie identyfikowana z czarną ospą – w wielu regionach była przez wieki czczona jako odpowiedzialna za wszelkie choroby objawiające się zmianami skórnymi. Ponad 30 lat po ogłoszeniu zaniknięcia wirusa ospy na świecie kult Śitali pozostaje żywy[19]. W Japonii bóstwo ospy było identyfikowane z bóstwami czczonymi w konkretnych świą-

---

[17] H.O. Rotermund, 2001, op. cit., s. 384–385.

[18] S. Miyamoto, op. cit., s. 69–70.

[19] Fabrizio M. Ferrari, *Old Rituals for New Threats: Possession and Healing in the Cult of Śitala*, w: Christiane Brosius, Ute Hüsken (red.), *Ritual Matters: Dynamic Dimensions in Practice*, Routledge 2010, s. 147.

tyniach, które następnie stawały się centrami kultu. Warto w tym kontekście omówić dwa reprezentatywne przykłady: świątynie Sumiyoshi Daimyōjin oraz Sagi Daimyōjin.

Sumiyoshi Daimyōjin

Sumiyoshi Daimyōjin jest synkretycznym bóstwem łączącym Sokotsutsunoo no mikoto, Nakatsutsunoo no mikoto oraz Uwatsutsunoo no mikoto – trzy bóstwa, które według mitologii sinto narodziły się, gdy Susanoo no mikoto zmywał z siebie w morzu rytualne zbrukanie po pobycie w krainie zmarłych. O powiązaniu bóstwa Sumiyoshi z czarną ospą pisze Katsuki Gyūzan, lekarz z okresu Genroku (przełom XVII i XVIII w.), w dziele *Shōni hitsuyō sodategusa*:

> Powiada się, że jako bóstwo czarnej ospy należy czcić bóstwo Sumiyoshi Daimyōjin. Sumiyoshi Daimyōjin jest bóstwem, które podporządkowało państwa koreańskie. Czarna ospa to choroba przybyła z państwa Silla, dlatego oddawanie czci temu bóstwu ma zapewnić zwycięstwo nad chorobą[20].

Kult bóstwa Sumiyoshi jako bóstwa czarnej ospy nawiązuje do legendarnej wyprawy wojennej cesarzowej Jingū na Półwysep Koreański. Według *Kojiki* i *Nihonshoki* miała ona około III w. z pomocą bóstwa Sumiyoshi podbić koreańskie królestwo Silla. W przytaczanym przez Gyūzana uzasadnieniu powiązania Sumiyoshi Daimyōjin z czarną ospą można zauważyć analogię do wczesnych koncepcji bóstw epidemii, które były napływowe i jako takie je postrzegano. Świadomość kontynentalnego pochodzenia czarnej ospy była mocno zakorzeniona. Wskazuje na to chociażby następujący zapis w zbiorze anegdot z okresu Kamakura *Zoku koji dan* (1219):

> Choroba zwana ‘mogasa’[21] przybyła z kraju Silla. Powiada się, że ludzie z Tsukuby polujący z kormoranami odpłynęli statkiem zbyt daleko i dotarli do tego kraju, po czym wrócili zarażeni[22].

Warto zauważyć, że legenda o zwycięskiej wyprawie cesarzowej Jingū na Półwysep Koreański związała z czarną ospą jeszcze jedno bóstwo. Oprócz Sumiyoshi za bóstwo mające władzę nad ospą uznany został Hachiman, w którego świątyniach czci się cesarzową Jingū i jej syna Ōjina. Choć ani Sumiyoshi Daimyōjin, ani też Hachiman nie stały się najpopularniejszymi obiektami kultu bóstwa ospy, jednak na terenie kompleksu świątynnego Sumiyoshi Jinja w Tokio do dziś zobaczyć można niewielką świątynię poświęconą bóstwu ospy.

Sagi Daimyōjin

Z ospą najczęściej utożsamiano bóstwo świątyni Sagi Daimyōjin w Izumo. Świątynia należy do kompleksu Izumo Taisha. Jej oficjalna nazwa brzmi Inasehagi Jinja, zaś głównym bóstwem jest Inasehagi no mikoto, w *Nihonshoki* występujący jako posłaniec Ōkuninushiego. Oprócz Inasehagi no mikoto w Sagi Daimyōjin czczone są również trzy inne bóstwa: Yachihoko no kami (uosobienie jednej z boskich natur Ōkuninushie-

---

[20] S. Tatsukawa, op. cit., s. 154–155.

[21] Czarna ospa.

[22] Hideharu Satō, *Oni no keifu*, Bungeisha, Tōkyō 2004, s. 331.

go), Yagamihime no mikoto oraz Shirousagi no kami. Pomimo położenia w oddaleniu od głównego kompleksu świątynnego, świątynia Sagi Daimyōjin cieszyła się w okresie Tokugawa znaczną popularnością jako miejsce kultu bóstwa ospy. Istnienie tego związku potwierdzają liczne źródła, m.in. *Nihon kuhō shugyō nikki* Nody Senkōina, jak również *Kojiki den* Motoorigo Norinagi.

Noda Senkōin był mnichem *shugendō* pochodzącym z prowincji Sadowara. W latach 1812–1816 w ramach praktyk duchowych podróżował po całym kraju i pozostawił ze swoich podróży szczegółowe zapiski w postaci dziennika. Są one obecnie cennym źródłem wiedzy o zwyczajach ludowych w różnych rejonach Japonii tego okresu. W relacji z wizyty w Izumo Senkōin zanotował:

> Udałem się do świątyni o nazwie Sagi Daimyōjin i złożyłem w ofierze sutrę[23]. Powiada się, że jest to najlepsze w Japonii bóstwo chroniące przed ospą. Główny kapłan mówi, że kiedy na dworze cesarskim panuje ospa, drogą Godaisan napływają pielgrzymi[24].

Jak wynika z powyższej relacji, Sagi Daimyōjin jako bóstwo ospy cieszyło się popularnością w stolicy (obecne Kioto). Na co dzień kult Sagi Daimyōjin miał jednak przede wszystkim charakter lokalny. Mieszkańcy wsi w Izumo zwracali się do bóstwa opiekuńczego z nadzieją, że uchroni ich dziecko przed tragicznymi konsekwencjami czarnej ospy. Kult, jakim miejscowa ludność otaczała świątynię, nie ograniczał się do okresów, kiedy szalała epidemia, lecz wpisywał się na stałe w codzienność rodziców obawiających się o zdrowie i życie dzieci. Noda Senkōin w relacji z Izumo w *Nihon kuhō shugyō nikki* opisuje następujący zwyczaj praktykowany przez miejscową ludność. Ludzie przychodzą do świątyni Sagi Daimyōjin złożyć cześć bóstwu, zanim jeszcze ich dziecko zapadnie na ospę, a wracając do domu, zabierają ze sobą mały kamyk z terenu świątyni. Trzymają go w domu do czasu, gdy ich dzieci nie przejdą ospy, a następnie zwracają kamyk do świątyni. Sam Senkōin również zabrał ze sobą kamyk z Sagi Daimyōjin, udając się w dalszą drogę.

Moc amuletu w postaci kamyka wynikała z mocy świątyni, z której amulet pochodził. Czarna ospa – podobnie jak wszelkie inne nieszczęścia – z zasady nie ma wstępu na święty teren, jakim są świątynie sintoistyczne i buddyjskie. Na potwierdzenie tego twierdzenia Hartmut O. Rotermund cytuje następujące zaklęcie pochodzące z repertuaru *shugendō*:

> Tak głosi obietnica
> z dawien dawna:
> nigdy nie zachorujesz
> na ospę ani odrę
> za boskim płotem[25].

---

[23] W Japonii od czasów starożytnych istniała praktyka przepisywania sutr i składania ich w świątyni w modlitwie o pomyślność lub w intencji osób zmarłych. W epoce Edo szczególną popularnością cieszyło się pielgrzymowanie do 66 miejsc świętych w celu złożenia w ofierze własnoręcznie wykonanych kopii Sutry Lotosu (później zastąpionych ofiarą pieniężną).

[24] Senkōin Noda, *Nihon kuhō shugyō nikki*, 16/04/1814, w: Tsuneichi Miyamoto, Ken'ichi Tanigawa, Torao Haraguchi (red.), *Nihon shomin seikatsu shiryō shūsei*, tom 2, San'ichi Shobō, Tōkyō 1969, s. 3–262. Droga Godaisan – szlak łączący świątynie Ise Jingū i Taga Taisha. Nazwa („droga zastępców") pochodzi od zwyczaju wysyłania przez byłych cesarzy trzy razy do roku poselstwa, które odbywało w ich zastępstwie pielgrzymkę do wyżej wspomnianych świątyń.

[25] *Mukashi yori, yakusoku nareba, mo hashika mo, yamu to wa shirazu, kamigaki no uchi*. Cyt. za: H.O. Rotermund, 2001, op. cit., s. 377.

Teren świątynny („za boskim płotem") jest bowiem wolny od złych mocy, wszelkich nieczystości i chorób. Amulet natomiast przenosi tę właściwość na dom osoby, która go posiada[26].

Kamyki nie były jedynymi amuletami przeciw ospie, wywodzącymi się ze świątyni Sagi Daimyōjin. Podobną funkcję spełniały stożkowate bambusowe kapelusze podróżne *kasa*, podobnie jak kamyki pożyczane z terenu świątyni. W wypadku kapeluszy *kasa* do magicznej mocy świątyni Sagi Daimyōjin dołączało znaczenie ich nazwy. *Kasa*, czyli nazwa kapelusza, pisane innym znakiem mogło oznaczać krosty lub inne zmiany skórne. W okresie Tokugawa tego typu gry słowne były powszechnie wykorzystywane w modlitwach o zdrowie i magicznych rytuałach leczniczych, np. na tabliczkach wotywnych *ema*. O kapeluszach *kasa* z Sagi Daimyōjin używanych jako amulety przeciw czarnej ospie pisze m.in. Motoori Norinaga:

> Rzeczony Sagi Daimyōjin jest obiektem kultu mieszkańców sąsiednich okolic jako bóstwo opiekuńcze czarnej ospy. Wszyscy modlą się [do niego] o łagodny przebieg choroby dla swojego dziecka. Gdy zwracają się [do niego] z tą prośbą, udają się do rzeczonej świątyni, pożyczają jeden bambusowy kapelusz i czynią go obiektem kultu w domu. Kiedy dziecko pomyślnie wyzdrowieje, wykonują jeszcze jeden tego samego rodzaju kapelusz i zwracają do świątyni razem z tym, który wcześniej pożyczyli. Wszystkie te kapelusze leżą ułożone w stos przed świątynią. Kolejni pielgrzymi znów pożyczają po jednym kapeluszu[27].

Z przekazu Norinagi nie wynika jednoznacznie, czy kapelusze pożyczano, zanim dziecko zapadło na ospę, czy raczej pożyczali je rodzice dzieci, które już zachorowały. Według innych źródeł był to zdecydowanie środek zapobiegawczy: nałożenie kapelusza ze świątyni Sagi Daimyōjin na głowę zdrowego dziecka zapewniało mu ochronę przed czarną ospą[28].

Pomimo niezaprzeczalnych związków kultu Sagi Daimyōjin z kultem bóstwa ospy, przyczyny ich powiązania nie są do końca jasne. Motoori Norinaga, powołując się na słownik *Wajiga* autorstwa Kaibary Yoshifuru, w *Kojiki den* (tom X) podnosi problem związku Sagi Daimyōjin z białym zającem z Inaby (*Inaba no shiro usagi*). Według Norinagi *sagi* (czapla) w nazwie świątyni może wywodzić się z błędnego zapisu słowa *usagi* (zając). Jeśli świątynia Sagi Daimyōjin faktycznie pierwotnie funkcjonowała jako miejsce kultu bóstwa białego zająca z Inaby, przypisywana jej magiczna moc uzdrawiania, jak również samo powiązanie z czarną ospą jawi się jako naturalne. W micie o białym zającu z Inaby zając, który w wyniku nieudanej sztuczki odniósł ciężkie rany, zostaje okrutnie okłamany przez braci Ōkuninushiego. Jako sposób na bolesne rany polecają mu oni kąpiel w morskiej wodzie, co tylko zwiększa ból. Cierpiącego zająca ratuje Ōkuninushi, przemywając jego rany wodą słodką i opatrując, za co zając odwdzięcza mu się, obiecując przychylność księżniczki Yagamihime[29]. Pojawia się zatem motyw uleczenia, który tłumaczy uzdrawiające właściwości świątyni. Mit dotyczy ponadto obrażeń skóry, co w sposób naturalny kojarzyć się może z czarną ospą, której najbardziej widocznym

---

[26] Ibidem, s. 377.

[27] Norinaga Motoori, *Kojiki den X*, Yoshikawa Kōbunkan, Tōkyō 1935, s. 472–473.

[28] Hartmut O. Rotermund, *Edo makki ni okeru hōsōgami to hōsōe no shomondai*, Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Sentā, 1993, s. 3.

[29] Agnieszka Kozyra, *Mitologia japońska*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2011, s. 146–147.

objawem są bardzo silne zmiany skórne: wysypka, następnie pokrywające całe ciało krosty i strupy. Ani Norinaga, ani dzisiejsi badacze nie mają jednak pewności co do tej wersji pochodzenia kultu Sagi Daimyōjin jako bóstwa opiekuńczego ospy[30]. Kwestia ta pozostaje zatem w sferze przypuszczeń.

Podsumowanie

Kult bóstwa ospy powstały w Japonii okresu Tokugawa był zjawiskiem złożonym. Daleko posunięty synkretyzm japońskich wierzeń powoduje, że trudno jednoznacznie zdefiniować postać bóstwa ospy lub wskazać na jeden dominujący model jego kultu. Postać bóstwa czasem występowała samodzielnie, czasem zaś bywała włączana do panteonu sintoistycznego jako jedna z natur innego, starszego bóstwa. Na uwagę zasługuje kwestia geograficznego zróżnicowania kultu. Oprócz istnienia regionalnych odmian wierzeń można wskazać na interesującą różnicę występującą pomiędzy dużymi ośrodkami miejskimi oraz obszarami wiejskimi. W miejscu tym warto wspomnieć, że w dużych ośrodkach miejskich, które ze względu na zagęszczenie ludności i nieustanny napływ podróżnych były narażone na epidemie czarnej ospy praktycznie każdej wiosny, obrzędy religijne towarzyszące ospie miały charakter uroczystego ugoszczenia bóstwa przez rodzinę chorego. Mieszkańcy miasta, świadomi nieuchronności choroby, wybierali drogę przyjaznego obcowania z bóstwem w nadziei, że zdobycie jego przychylności przyniesie choremu wyzdrowienie. Miejskie zwyczaje za pośrednictwem migracji i upowszechnienia słowa pisanego promieniowały na prowincję, jednak zwłaszcza w oddalonych od centrum regionach wierzenia związane z bóstwem ospy zachowały wiele z pierwotnego kultu bóstw epidemii, którego podstawowym celem było niedopuszczenie do wtargnięcia takiego bóstwa do wsi lub domu. Obie tradycje – miejska i wiejska – zrodziły odmienną symbolikę i zasób rytuałów, bogate kultury, na które składały się opowieści, mity, zaklęcia, twórczość artystyczna i rzemieślnicza oraz wzory zachowań społecznych. W obliczu ówczesnego światopoglądu obie stanowiły jednak racjonalny sposób radzenia sobie z groźbą czarnej ospy, motywowany zrozumiałym również dziś pragnieniem zapewnienia zdrowia i bezpieczeństwa swojej rodzinie.

Bibliografia

Fenner Frank i in., *Smallpox and Its Eradication*, World Health Organization, Geneva 1998.

Ferrari Fabrizio M., *Old Rituals for New Threats: Possession and Healing in the Cult of Śitala*, w: Christiane Brosius, Ute Hüsken (red.), *Ritual Matters: Dynamic Dimensions in Practice*, Routledge 2010, s. 144–171.

Han Irene L., *From Thunder Child to Dharma-Protector: Dōjō Hōshi and the Buddhist Appropriation of Japanese Local Deities*, w: Fabio Rambelli, Mark Teeuwen (red.), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, Routledge, New York 2002, s. 54–76.

Kozyra Agnieszka, *Mitologia japońska*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2011.

Krawczyk Joanna K., *Shugendō – droga górskiej ascezy*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2006.

Lochtefeld James G., *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism: A-M*, The Rosen Publishing Group, New York 2002.

Miyamoto Shōhei, *Joeki jufu ni tsuite no ichikōsatsu*, „Jomin bunka" 2000, nr 23.

Motoori Norinaga, *Kojiki den X*, Yoshikawa Kōbunkan, Tōkyō 1935.

[30] H.O. Rotermund, 1993, op. cit., s. 3–4.

Noda Senkōin, *Nihon kuhō shugyō nikki*, 1812–1818, w: Tsuneichi Miyamoto, Ken'ichi Tanigawa, Torao Haraguchi (red.), *Nihon shomin seikatsu shiryō shūsei*, tom 2, San'ichi Shobō, Tōkyō 1969, s. 3–262.

Ōtsuka Minzoku Gakkai (red.), *Nihon minzoku jiten*, Kōbundō, Tōkyō 1972.

Plutschow Herbert, *Matsuri: The Festival of Japan*, Routledge, Oxon 1996.

Rotermund Hartmut O., *Edo makki ni okeru hōsōgami to hōsōe no shomondai*, Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Sentā, 1993.

Rotermund Hartmut O., *Demonic Affliction or Contagious Disease? Changing Perceptions of Smallpox in the Late Edo Period*, „Japanese Journal of Religious Studies" 2001, t. 28, nr 3–4.

Satō Fumiko, *Kinsei toshi seikatsu ni okeru hōsōgami matsuri: "Tanaka Kaneyori Nikki" o sozai to shite*, „Shisō" 2000, nr 57.

Satō Hideharu, *Oni no keifu*, Bungeisha, Tōkyō 2004.

Suzuki Kōtarō, *Gozu Tennō Engi ni kansuru kisoteki kenkyū*, „The Ritsumeikan Literature Review" 2013, nr 630, s. 754–762.

Tatsukawa Shōji, *Edo yamai no sōshi*, Chikuma Shobō, Tōkyō 1998.

Teeuwen Mark, Rambelli Frank, *Introduction: Combinatory Religion and the Honji Suijaku Paradigm in Pre-Modern Japan*, w: Frank Rambelli, Mark Teeuwen (red.), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, Routledge, New York 2002, s. 1–53.