

CZAS ŚWIĘTY
I CZAS ŚWIECKI
W CHAMAILE
ALEKSANDROWICZA:
GODZINY I DNI
NIECHSIOWE ⊙ *Marek M. Dziekan*

WPROWADZENIE

1. Wiara w *nahs* i *sad* w świecie islamu

Islam sakralizuje, jak wiadomo wszystkie aspekty życia człowieka, dostrzegając we wszystkich przejawach życia na Ziemi Boską interwencję i Boski zamysł. Tak jest z ludzkimi czynami, a także przestrzenią i czasem¹. Sacrum, rozumiane w tym przypadku zgodnie z koncepcją Mircei Eliadego, przenika cały świat. W niniejszym tekście chciałbym zaprezentować muzułmańskie wierzenia dotyczące jednego z aspektów czasu świętego w świetle tradycyjnej religijności Tatarów polsko-litewskich.

Punktem wyjścia będą wierzenia dotyczące dobrego i złego czasu, a zatem skoncentruję się na godzinach, dniach i miesiącach tzw. *niechsiowych*. Stosowany przez Tatarów termin *niechś* pochodzi od arabskiego terminu *nahs*, czyli „ciemna sprawa” (al-amr al-muzlim), przeciwieństwo szczęścia (didd as-sad)². Najczęściej *nahs* jest rozumiany jako „zły omen”, znajdując się na pograniczu islamu oficjalnego i ludowego. W podobny sposób traktowane jest to wierzenie w krajach muzułmańskiego „heartlandu”. Interesującym źródłem dla jego poznania jest np. dzieło słynnego arabskiego „czarownika”, ale i uczonego muzułmańskiego, Ahmada Ibn Alego al-Buniego (zm. 1225) „Szams al-ma’arif al-kubra” [Wielkie słońce wiedzy], gdzie tym zagadnieniem autor zajmuje się już na samym początku pracy, być może ze względu na znaczenie tych przesądów dla zwykłych ludzi. Tytuł jednego z rozdziałów poświęconych „złym godzinom” wyraźnie wskazuje na wspomnianą wyżej dychotomię: „Fasl fi zikr al-aukat as-sa’ida wa-an-nahisa wa-sa’atiha wa-ma-juwafik minha li-al-chajr wa-asz-szarr” [Rozdział o szczęśliwych i

¹ Na temat sakralizacji czasu w kulturze islamu por. np. Dziekan M. M. Czas // Dziekan M. M. Symbolika arabsko-muzułmańska. Warszawa, 1997; Gardet L. Poglądy muzułmanów na czas i historię // Zajączkowski A. (red.) Czas w kulturze. Warszawa, 1987, s. 151–204; Machut-Mendecka E. Świat tradycji arabskiej. Warszawa, 2005, rozdz. 5: Czas człowieka i kultury.

² Al-Firuzabadi. Al-Kamus al-muhit. Bejrut, 1999. T. 2, s. 394.

pechowych czasach, o godzinach i jakie dobro i jakie zło się z nimi wiążą]. Al-Buni w taki sposób zachwala pożytek płynący z tej wiedzy: „Wiedz, że kto zna czas dobry i zły dla rozmaitych czynności, ten osiągnie swój cel w każdej dziedzinie, to jest bowiem podstawa wiedzy i jej wrota, które należy przekroczyć. Tutaj ukazałem ci, co ludzie mówią na ten temat, aby oszczędzić ci pracy”³. Na konieczność zwracania uwagi na położenie Słońca i Księżyca w celu uniknięcia *nahsu* zwraca uwagę także (Pseudo-)Al-Madžriti (zm. 1007) w przypisywanej mu pracy „Ghajat al-hakim” [Cel mędrca], znanym jako *Picatrix*⁴. Tłem dla rozważań o pechowych i szczęśliwych dniach i godzinach są w związku z tym przede wszystkim wierzenia rozpowszechnione na Bliskim Wschodzie, być może będące adaptacją rozmaitych poglądów starożytnych Greków i Hindusów.

Oto początek fragmentu o poniedziałku z dzieła Al-Buniego, który ukaże charakter wierzenia: „Godzina pierwsza należy do Słońca – czyni w niej wszystko dla miłości i akceptacji; to dobry czas, aby udać się do królów i sułtanów, wtedy też warto założyć nowy strój. Godzina druga należy do Wenus i jest to godzina przeklęta – nie rób wtedy czegokolwiek. Godzina trzecia należy do Merkurego – jedź wtedy w podróż, pisz miłosne listy itp. Godzina czwarta należy do Księżyca – nie sprzedawaj wtedy ani nie kupuj niczego i do niczego się nie przygotowuj”⁵. Lektura tego tekstu wyraźnie wskazuje na astrologiczne korzenie przekonań o *nahsie*: Al-Buni charakteryzuje dwanaście godzin każdego dnia tygodnia, przypisuje im odpowiednią konstelację zależnie od położenia Księżyca i Słońca i to wiąże z charakterem każdej z godzin.

Przekonania Tatarów polsko-litewskich dotyczące *nahsu* – po tatarsku *niechsiu* – mają znacznie prostszą formę niż rozważania Al-Buniego i Al-Madžritiego, którzy przekazują czytelnikom także metody obliczania położenia planet w poszczególne godziny dnia i dni miesiąca. Obliczenia tego typu są jednak także obecne w samym *chamaile*, w części poświęconej tzw. „planetnym dualarom”⁶. Wierzenia o *niechsiu* pojawiają się w *chamaile* w formie już ostatecznej, a zatem samych wyników obliczeń.

³ *Al-Buni*. Szams al-ma’arif. Tunis, 1990, s. 23–24; szerzej na temat tego autora w języku polskim por. *Dziekan M. M.* Symbolika liter w kulturze islamu. Numerologia Al-Buniego // *Przegląd Orientalistyczny*. 2002, nr 1–2, s. 21–33.

⁴ *Al-Madžriti*, Ghajat al-hakim // *Ritter H.* (wyd.) Pseudo-Mağriti, Das Ziel des Weisen. Leipzig-Berlin, 1933, s. 66–67.

⁵ *Al-Buni*. Szams al-ma’arif, s. 26.

⁶ *Szachno-Romanowicz S.* Planetne dualary Tatarów polskich (tatarskie teksty magiczno-ochronne w *chamaile* Aleksandrowicza) // *Rocznik Tatarów Polskich*. 1997. T. IV, s. 7–25.

2. *Chamaïł* Aleksandrowicza

Tekstem wyjściowym dla analizy tematu będzie *chamaïł* Aleksandrowicza, tekst niedostatecznie jeszcze opracowany przez badaczy, choć istnieje już kilka przyczynków na jego temat autorstwa Stanisława Szachno-Romanowicza⁷ i piszącego te słowa⁸. W Uniwersytecie Warszawskim powstała także praca magisterska Mariusza Nowotczyńskiego napisana pod moim kierownictwem na temat tego *chamaïłu*⁹. Jako materiał porównawczy potraktuję informacje z *chamaïłu* Szczuckiego przekazane przez S. Kryczyńskiego¹⁰.

Chamaïł Aleksandrowicza powstał pod koniec XIX w., a zebrany i zapisany został przez Aleksandra Aleksandrowicza z Osmołowa koło Nieświeża. Właścicielami *chamaïłu* byli prawdopodobnie kolejno: Dawid Jasiński i S. Szachno-Romanowicz. Po II wojnie światowej *chamaïł* przechowywała żona S. Szachny, która w 1957 r. przywiozła go do Anglii. Po śmierci właściciela w 1973 r. rękopis znajdował się u jego córki, Barbary Hirsch, zamieszkałej obecnie w Anglii. W 1997 r. pani Hirsch podarowała *chamaïł* Zakładowi Arabistyki i Islamistyki Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie jest obecnie przechowywany.

DNI I GODZINY NIECHSIOWE W CHAMAILE ALEKSANDROWICZA

Chamaïł Aleksandrowicza jest źródłem wiedzy o najrozmaitszych aspektach wierzeń tatarsko-muzułmańskich. Część z nich związana jest z pojmowaniem czasu przez muzułmanów i jego wpływu na ludzkie życie. Wiele z nich ma bezpośredni związek z wierzeniami prognostycznymi – wróżbami i przepowiedniami. Nie chodzi tu bowiem o podstawowy podział dnia w islamie związany z pięcioma obowiązkowymi modlitwami, czy też znanymi w całym świecie muzułmańskim podziale na święte i „nieświęte” miesiące, lecz o inne podziały, czasem szersze, czasem zaś węższe niż te znane powszechnie.

Interesujące nas informacje znaleźć można w różnych częściach rękopisu, zarówno tam, gdzie *in extenso* jest mowa o *niechsiu*, jak i w rozdziałach, z których

⁷ Szachno-Romanowicz S. Planetne dualary Tatarów polskich // Rocznik Tatarów Polskich. 1998. T. IV, s. 7–25.

⁸ Dziekan M. M. *Chamaïł* Aleksandrowicza // Rocznik Tatarów Polskich. 1998. T. IV, s. 27–43.

⁹ Nowotczyński M. Tatarzy polsko-litewscy. Wybrane zagadnienia kultury duchowej na podstawie *Chamaïłu* Aleksandrowicza. Warszawa, 2004.

¹⁰ Kryczyński S. Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej // Rocznik Tatarów Polskich. Gdańsk, 1999/2000. T. V, s. 247–248.

takie informacje można wywnioskować. *Niechsiowi* poświęcone są dwa fragmenty: „Niechsiowe (nieszczęśliwe) dni roku według miesięcy” (s. 37) i „Chcąc znać i wiedzieć godziny dnia w jakim mianowicie czasie wypadają godziny niechsiowe” (s. 44). W niniejszym artykule materiałem porównawczym będą wybrane teksty mające charakter prognostyczny: 1. „Opisanie dni miesięcznych” (s. 6-14 rękopisu); 2. „Chcąc znać i wiedzieć, jakiego dnia znajduje się dusza w człowieku” (s. 14–17); 3. „Dzwonienie w uchu” (s. 19); 4. „To jest sennik. Chcąc znać i wiedzieć, jeśli którego dnia jaki sen śnić będziesz i co on oznacza” (s. 27–29). Podkreślam jednak, że nie są to wszystkie teksty tego typu w omawianym zabytku. Stanowią one jednak przedmiot kolejnych analiz.

Rozdziały te w rozmaitym stopniu i w różnych kontekstach odnoszą się do świętości czasu – czasu chronionego, w którym nie może wydarzyć się nic złego i czasu nacechowanego negatywnie, którego należy się wystrzegać. W niniejszym tekście wyjściowe będą te odcinki czasu, które w *chamaile* wprost określone są jako *niechsiowe*.

1. Niechsiowe dni (s. 37–38)

„Pan Bóg powiedział Musi Proroku postrzegać niechsiowe dni jakowych w każdym roku są dwadzieścia cztery. Jeśli tego dnia dziecko narodzi się, to niedługowieczne. Kto w drogę wyjedzie, także zachoruje. Także do wojska iść i wszelką robotę poczynąć niedobrze.

Muharrema miesiąca trzeci i siódmy dzień niechś;
safara miesiąca drugi i dwudziesty dzień niechś;
rebiul ewwiela czwarty i piętnasty dzień niechś;
rebiul achyra pierwszy i drugi dzień niechś;
dżumadziel ula pierwszy i piąty dzień niechś;
dżumadziel achyra pierwszy i czternasty dzień niechś;
redżeba dziewiąty i dwunasty dzień niechś;
szabana drugi i czwarty dzień niechś;
ramazana pierwszy i dziesiąty dzień niechś;
szewwiela czwarty i dwudziesty dzień niechś;
ziul kada trzeci i szósty dzień niechś;
ziul hidżdże dwudziesty i trzydziesty dzień niechś.

Muherrema, safara i rebul ewwiela tych trzech miesięcy drugiego dnia nic nie napoczynaj a reszty każdego miesiąca trzeci, siódmy trzynasty, szesnasty dwudziesty czwarty i dwudziesty piąty tych dni wystrzegać się potrzeba. Na początku bardzo niedobrze”.

2. Niechsiowe godziny (s. 44)

„Chcąc znać i wiedzieć każdego dnia w jakim mianowicie czasie wypadają godziny niechsiowe W piątek od poranka aż do auleju niechś;

w sobotę od sabahu do [wschodu] słońca niechś;
w niedzielę od poranka aż do południa niechś;
w poniedziałek od poranka i w samo południe niechś;
we wtorek w sabah, w południe i w achszam niechś;
we środę tylko w poranka niechś;
we czwartek jak słońce wschodzi i w akinde niechś“.

W *chamaile* Szczuckiego cytowanym przez Kryczyńskiego znajdujemy podobną opowieść o Proroku Musi, któremu Bóg także wskazuje 24 dni feralne w ciągu roku, ale są to nieco inne dni. Oto różnice: dżumadziel ula – pierwszy i piętnasty, szawwiel pierwszy i jedenasty, ziul kada – pierwszy i ósmy¹¹.

Warto zauważyć, że zacytowany powyżej tekst z *chamailu* Aleksandrowicza pośrednio wskazuje także na niechsiowe godziny – jest to, jeśli dobrze rozumiem tekst, początek trzeciego, siódmego, trzynastego, szesnastego, dwudziestego czwartego i dwudziestego piątego dnia dziewięciu miesięcy roku poza muherremem, safarem i rebiul ewwielem.

Ciekawostką jest, że czas modlitwy – wydawałoby się, że z założenia „święty” nie chroni przed *nahsem* – także te momenty w ciągu dnia niosą ze sobą potencjalne nieszczęście. Zauważmy, że w konsekwencji nie ma w tygodniu dnia, który byłby całkowicie wolny od *niechsiu*! Dodatkowe zróżnicowanie wprowadza wiara w prognostyczne „dzwonienie w ucho”¹², nie wprowadzające podziałów na rozmaite dni tygodnia i miesiąca, ale komplikujące i tak już niejednoznaczne przekazy. W tym przypadku (tekst uwzględnia 5 sytuacji temporalnych) nieszczęście przynosi tylko dzwonienie o świtanie i o zmroku. Domniemany *nahs* tych godzin można „wykupić” poprzez jałmużnę. Poza tym jest mowa o tym, jak zadzwoni o wschodzie słońca, w samo południe i po zachodzie słońca to godziny *sadu*.

W *chamaile* znajdujemy również tekst sennika (s. 27-29)¹³, gdzie charakter dnia określany jest przez obecność marzeń sennych w noc go poprzedzającą. Zauważyć można przewagę dni szczęśliwych (20) nad nieszczęśliwymi (9). Marzenia sennie źle zapowiadają następujące dni każdego miesiąca (tutaj nie wprowadza się rozróżnień co do dni tygodnia): 3, 7, 13, 16, 19, 20, 23, 24, 29. Jeden dzień, jedenasty, jest „ani dobry, ani zły”. W związku z tym wysnuć można tezę, że zasadniczo uważano sen połączony z marzeniami za lepszy od „twardego” snu. Pomimo swej ogólności, sennik stosuje jednak gradację, tak wśród złych, jak i dobrych dni. Najszczęśliwszy jest sen trzydziestego dnia miesiąca, zaś najgorszy – dwudziestego dziewiątego.

¹¹ Kryczyński S. Tatarzy litewscy..., s. 248.

¹² Edycja tekstu: *Dziekan M. M. Chamaıl Aleksandrowicza ...*, s. 33.

¹³ Tamże, s. 33–34.

Trudno dostrzec jakąś logikę w następstwie dni szczęśliwych i feralnych. Dotychczasowe moje próby numerologicznej interpretacji tego zjawiska nie wskazały na jakiegokolwiek regularności. Niczego nie wnosi także porównanie przepowiedni sennych na przykład z „wędrowką duszy“, bo na przykład zarówno 29., jak i 30. dnia miesiąca położenie duszy jest bardzo niepomysłne, zaś sennik klasyfikuje te dwa dni różnie.

Jeszcze inaczej naznaczone zostały dni miesięczne w świetle niezwykle oryginalnej teorii „wędrowki duszy“ po ciele człowieka¹⁴, której źródeł nie udało mi się znaleźć – być może sięgają one jakichś wierzeń szamanistycznych, gdzie mamy do czynienia z wędrowką dusz. Tutaj nie znajdujemy jasnych i jednoznacznych wskazówek i czasem trudno jednoznacznie wskazać na charakter dnia, wiąże się to bowiem najczęściej ze stanem zdrowia człowieka.

Można w tym kontekście przeprowadzić analizę poszczególnych dni miesiąca, łącząc te, które są *niechsiowe* wedle pierwszego tekstu i te, które są nieszczęśliwe według sennika oraz możliwościami wskazywanymi przez przekaz o „wędrowce duszy“.

Dla przykładu przeprowadzę taką analizę dni, w których trwa nasza konferencja, tj. 13–15 września 2007 r., co odpowiada dniom 1, 2 i 3 ramadana 1428 r. według kalendarza muzułmańskiego.

- 1 ramadana, czwartek – pierwszy dzień miesiąca, *niechś*. „Jeśli [...] sen śnić będziesz, to posłyszysz pomyslną dla ciebie nowinę, z której zadowolonym będziesz“. „We czwartek jak słońce wschodzi i w *akinde niechś*“.
- 2 ramadana, piątek – drugi dzień miesiąca, *sad*; „Jeśli [...] drugiego dnia /sen śnić będziesz/, to po trzech dniach ucieszysz się“. „W piątek od poranka aż do *auleju niechś*“.
- 3 ramadana, sobota – trzeci dzień miesiąca, *sad*; Z drugiej strony tego dnia „wystrzegać się potrzeba. Na początku bardzo niedobrze“. „Jeśli [...] trzeciego dnia [sen śnić będziesz], to niedobrze rokuje – potrzeba wdowom i sierotom rozdać jałmużnę, to Pan Bóg ten sen niedobry przemieni“. „W sobotę od *sabahu* do [wschodu] słońca *niechś*“.

Jak widać z tego podsumowania, nie jest prosto, posługując się różnymi przekazami, jednoznacznie określić naturę poszczególnych dni – charakteryzują się one po prostu ambiwalencją. Uwzględnienie jeszcze innych fragmentów *chamailu* jeszcze bardziej zaciemniłoby obraz owej „mapy zła“. I tu jest pewnie miejsce na nasze, czysto ludzkie decyzje.

¹⁴ Tamże, s. 31–32.

ZAKOŃCZENIE

Wierzenia dotyczące czasu wykazują daleko posunięte wewnętrzne zróżnicowanie, odzwierciedlające wielokulturowe wpływy i w efekcie synkretyczny charakter kultury – także religijnej – Tatarów polsko-litewskich. Część z tych wierzeń ma pewne podstawy w wierzeniach bliskowschodnich muzułmanów, w innych natomiast dostrzegamy wyraźnie wpływy słowiańskie oraz prawdopodobnie starotureckie.

Zróżnicowana jest także natura samych wierzeń – są tu zarówno wierzenia dotyczące feralnych i szczęśliwych dni, części dni i miesięcy, jak i nieco odrębny sennik. Wiara w dni i miesiące *niechsiowe* ma swoje związki z wiarą w *nahs* rozpowszechnioną na Bliskim Wschodzie, podobnie jak specyficzny sennik w kształcie nieznanym kulturze zachodniej, ale rozpowszechnionym na tamtym obszarze; wiara we wróżby związane z „dzwonieniem w uchu” wiąże się z przesadami słowiańskimi (choć forma występująca u tatarskich muzułmanów nie jest mi znana z folkloru polskiego); z kolei wiara w naznaczenie czasu „wędrowką duszy” po częściach ciała ludzkiego może mieć związki np. z wierzeniami szamańskimi.

Czas zatem nie jest tylko fizyczną miarą życia – jego przemiany wpływają na jakość życia człowieka. Trzeba stale mieć na uwadze jego upływ i pamiętać o tych momentach, które Bóg dla człowieka uświęcił, oraz mieć się na baczności w dni i godziny, które mogą być dla nas niebezpieczne.

Można spróbować wstępnej analizy *niechsiu* w ramach skomplikowanej dyalektyki *sacrum* i *profanum* w kulturze arabskiej.

Odpowiednikiem *sacrum* jest w islamie zasadniczo to, co określa się terminem *haram*, dokładnie odpowiadającym łacińskiemu *sacer*. *Sacrum* bowiem jest jednocześnie „święte” i „skalane”, może oznaczać zarówno „przeklęty”, jak i „święty”.¹⁵ Przeciwnieństwem *haram* jest w prawie muzułmańskim *halal*, czyli „dozwolony”, ale nie odpowiada to łacińskiemu *profanum*, które oznacza „brak świętości”, „to, co powszednie, zwykłe, nieuświęcone”¹⁶, choć podobnie jak w przypadku terminów muzułmańskich, *profanum* ma swój sens jedynie w opozycji do *sacrum*¹⁷.

Być może właściwsze byłoby w tym przypadku odniesienie się do innej dychotomii, także wywodzącej się z szari’i, opozycji *tahir-nadžis*. Ale i tutaj nie chodzi o to, co święte i to, co świeckie, lecz to, co czyste i nieczyste. Choć jednak i tu

¹⁵ *Mircea Eliade*, Traktat o historii religii. Łódź, 1993, s. 20; *Staszczak Z.* (red.) Słownik etnologiczny. Terminy ogólne. Warszawa-Poznań, 1987, s. 325.

¹⁶ Słownik etnologiczny..., s. 323; dokładną analizę pojęć *halal* i *haram* por. Np. *Jusuf al-Karadawi*, Al-Halal wa-al-haram fi al-islam. Kair, 1964.

¹⁷ *König F., Waldenfels H.* Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee. Warszawa, 1997, s. 424–425.

istnieje dychotomia, to jednak można terminy *tahir* i *nadžis* określić raczej jako odpowiadające dwóm aspektom *sacrum*. W islamie bowiem coś jest święte nie dlatego, że „wyświęcone”, ale dlatego, że nie zostało rytualnie zanieczyszczone. W tej płataninie pojęć *nahs* obejmuje i świętość i to, co nieświęte, czy też groźne dla człowieka. Czas ten może bowiem wypadać w okresie modlitwy, kiedy każdy muzułmanin powinien być *tahir* – czysty rytualnie, co – logicznie – należałoby łączyć z *sad* – „przynoszący szczęście”. Jest to zatem kolejne określenie o charakterze ambiwalentnym, wykraczające poza prostą dychotomię *sacrum* i *profanum* w sensie, w jakim dotyczy ona kultury europejskiej.