

Igor Wojtczak  
(Poznań)

<https://orcid.org/0009-0009-7707-8942>

## ARYSTOTELES I BIBLIA POD MEZOAMERYKAŃSKIM DACHEM. CHRYSZTIANIZACJA PRZEZ ASYMILACJĘ ASPEKTÓW WIERZEŃ I DZIEJÓW NAHUA W NARRACJI „HISTORIA ECCLESIASTICA INDIANA” JERÓNIMO DE MENDIETY (1525-1604)\*

### Abstract

The aim of this paper is to identify and define how elements of the native Mesoamerican Nahuatl beliefs are described in „Historia eclesiástica indiana”, the chronicle written by Spanish Franciscan friar Jerónimo de Mendieta (1525-1604). The Catholic monk exploited numerous components of the Nahuatl religious system, while this paper focuses on Mendieta’s rendering of the legendary character of Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, Toltec priest-emperor as well as on the native speeches *huehuetlahtolli*, delivered by Nahuatl parents to their children. The ecclesiastical historian uses the aforementioned themes to unfold his own ideas and narrative about the past and colonial reality of the Nahuatl people. Mendieta’s writings are compared with fragments of an encyclopaedia by the Franciscan Bernardino de Sahagún (1499-1590), „Historia general de las cosas de Nueva España”, the key source to studying religion and culture of the precolonial societies in Central Mexico. The paper also draws on the accounts of other colonial authors, such as Motolinia, Olmos and Durán.

### Keywords

Nahuatl religion, Mesoamerica, Aztecs, Nahuatl people, Christianization, colonial Mexico, Franciscans, Ce Acatl Topiltzin, *huehuetlahtolli* speeches, Spanish Empire, ecclesiastical writers.

---

\* W artykule wykorzystane zostały fragmenty mojej pracy magisterskiej (Wojtczak 2023).

13 sierpnia 1521 r. w zdobytym przez Hiszpanów i ich sojuszników Tenochtitlanie na Wyżynie Meksykańskiej narodziła się nowa dla autochtonów Mezoameryki oraz kastylijskich zdobywców rzeczywistość, w której doszło do zetknięcia odmiennych kultur, ludów, sposobów myślenia, a co za tym idzie, także i religii. Naturalnym dla Kościoła hiszpańskiego następstwem zajęcia mezoamerykańskich państw przez Koronę Kastylii było nawracanie ludności rodzimej na wiarę katolicką. Doprowadziło to, z perspektywy autochtonów, do fuzji chrześcijańskich motywów i nauk z rdzennymi systemami wierzeń, co widoczne jest w społecznościach mezoamerykańskich do dziś.

Kultura i wierzenia Nahuia stały się ważnym narzędziem chrystianizacji indiańskich grup etnicznych. Z punktu widzenia duchowieństwa świeckiego i misjonarzy zakonnych, posługujących od momentu konkwisty, pełniły one kluczową rolę. Mnisi z zakonów franciszkanów, dominikanów, augustianów, mercedariuszy, a potem także jezuitów, stali się ważnym czynnikiem w kreowaniu kolonialnego porządku na obszarze nowych posiadłości hiszpańskich, zarówno w aspekcie politycznym, jak i duchowym. Poznając język nahuatl i rdzenną kosmogonię oraz inne aspekty duchowości i polityki Nahuia, zakonnicy utożsamiali badane na potrzeby chrystianizacji bóstwa i wątki rodzime z elementami mitologii grecko-rzymskiej oraz motywami biblijnej historii zbawienia.

Ważnym uczestnikiem kolonialnego przedsięwzięcia ewangelicznego w Mezoameryce wśród ludności Nahuia<sup>1</sup> był Jerónimo de Mendieta (1525-1604), franciszkański mnich, historyk i myśliciel polityczny, twórca dzieła „Historia eclesiástica indiana” opisującego dzieje ewangelizacji Karaibów i Nowej Hiszpanii oraz rdzenne wierzenia i kulturę ludności Nahuia. W „Historii” przedstawił prehiszpańskie religijne ceremonie ludności środkowego Meksyku, ale i wątki mityczne oraz elementy nahuiańskiej tradycji ustnej – mowy *huehuetlahtolli*.

W niniejszym artykule przedstawiam wybrane aspekty wierzeń Nahuia, jakie Mendieta wykorzystuje w narracji pokazującej rdzenną rzeczywistość z punktu widzenia chrześcijańskiego obserwatora. W tym celu wyróżniam elementy religii kultury autochtonicznej, które Mendieta literacko zestawiał z elementami spuścizny biblijnej i grecko-rzymskiej. Artykuł stanowi więc próbę odpowiedzi na pytania o rolę opisów obrzędów i mitologii w dziele Mendiety – o wątki obecne w religii Nahuia włączone w dyskurs chrystianizacyjny, o cechy prehiszpańskich wierzeń skłaniające do takich porównań oraz o metody opowiadania o wybranych elemen-

---

<sup>1</sup> W niniejszym artykule nazwę Nahuia wykorzystuję jako etnonim dla całości ludności centralnego Meksyku posługującej się językiem nahuatl, zaś zaznaczając odrębność poszczególnych państw, stosuję nazwy: *Mexikowie* (mieszkańcy Tenochtitlanu i Tlatelolco), czy *Tlaxcaltekowie* (ludność Tlaxcali). Nazwa *Tenochkowie* odnosi się jedynie do ludności Tenochtitlanu, zaś *Aztekowie* i przymiotnik *aztecki* – odwołuje się poniżej do instytucji imperium tworzonego przez trzy miasta, z dominacją Tenochków.

tach kultury i wiary natywnej jawiących mu się jako podobne bądź porównywalne do europejskich.

Duże znaczenie dla odpowiedzi na te pytania ma postać i rola króla-kapłana Ce Acatla Topiltzina. Innym kluczowym zagadnieniem będzie charakterystyka i cel zamieszczenia w „Historii” przemów Nahuja, *huehuetlahtolli*. Pomoże w tym analiza tekstu źródłowego autorstwa Mendiety oraz analiza porównawcza z fragmentami „Códice Florentino” Bernardino de Sahagúna i dzieł innych kronikarzy XVI i XVII w. piszących o świecie Nahuja<sup>2</sup>.

Jako podstawę źródłową wykorzystuję „Historia eclesiástica indiana”<sup>3</sup> de Mendiety zredagowaną i opublikowaną w 1870 r. przez Joaquína Garcíę Icazbalceté, dostępną w wersji cyfrowej w języku hiszpańskim<sup>4</sup>. Do porównania używam również fragmentów „Historia general de las cosas de Nueva España” autorstwa franciszkanina Bernardino de Sahagúna (1499-1590) w edycji Carlosa Marii de Bustamante, w wersji zdigitalizowanej przez Narodowy Autonomiczny Uniwersytet Meksyku<sup>5</sup>.

Jerónimo de Mendieta był franciszkańskim duchownym urodzonym w baskijskiej Álavie, w mieście Vitoria, wyświęconym zaś w prowincji zakonnej Kantabria. Brat Jerónimo przybył do środkowego Meksyku w czerwcu 1554 r. z ramienia prowincji zakonnej de Doce Apostoles werbującej mnichów pragnących nawracać autochtonów. Służył m.in. w Dolinie Toluki, gdzie reorganizował osiedla indiańskie, oraz w Tlaxcali, pełniąc przez wiele lat różne funkcje administracyjne w swym zakonie. Swoją działalnością piśmienniczą przysłużył się do zdiagnozowania i uwypuklenia bolączek społecznych rdzennych mieszkańców wicekrólestwa Nowej Hiszpanii, utworzonego w 1535 r. na gruzach mezoamerykańskich miast-państw. Pisał listy do Karola I i Filipa II. Udał się także w 1570 r. do Hiszpanii, by zabiegać u Rady Indii o wdrożenie programu obrony Indian własnego autorstwa. Winił Kastylijczyków za sprowadzanie Nahuja na złą drogę, wykorzystywanie ich w systemie *encomienda* i utrudnianie ewangelizacji. Zmarł w 1604 r. w wyniku epidemii *cocoliztli*<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Prócz dzieł Sahagúna i Mendiety, tymi źródłami są: anonimowa „Historia de México” (*Histoire du Mechique*) (1523), „Arte para aprender la lengua mexicana” (1547) Andresa de Olmosa, domniemana „Crónica X” (niezachowana, przypisywana Olmosowi, fragmenty zachował w swym dziele m.in. Mendieta), „Apologética historia sumaria” Bartolomé de las Casasa (1536), „Historia de los Indios de la Nueva España” Toribio de Benavente Motolinii (1541), anonimowa relacja „Leyenda de los soles” (1558), a także „Anales de Cuauhtitlan” (między 1563, a 1570 r.) oraz „Libro de dioses y ritos” (1574-1576) Diego de Durána i „Monarquía indiana” Juana de Torquemady (1615).

<sup>3</sup> Wszystkie tłumaczenia tekstów źródłowych z języka hiszpańskiego i angielskiego są mojego autorstwa (chyba że zaznaczono w przypisie, że jest inaczej).

<sup>4</sup> De Mendieta 1870.

<sup>5</sup> De Sahagún 1829.

<sup>6</sup> Zob. krótką biografię Mendiety i więcej o jego działalności orędownika interesów mieszkańców rdzennych centralnego Meksyku: Larios 1992, s. 206-213; por. szerszą biografię mnicha: González 1996, np. s. 19, 36-41, 81-82; zob. też Valenzuela Matus 2014, s. 158-159.

Najważniejszym dziełem Mendiety była „Historia eclesiástica indiana” stworzona w latach 1574-1597 na zlecenie generała franciszkanów Cristóbal de Cheffontainesa, początkowo mająca być kroniką misji tego zgromadzenia w Mezoameryce i na Karaibach. Z upływem czasu Mendieta rozszerzył jednak zakres, włączając opis rdzennych obyczajów oraz całego społeczeństwa, jego dziejów politycznych i praktyk administracyjnych. Jego „Historia” liczy pięć ksiąg, z których dwie, druga i trzecia, skupiają się kolejno na: wierzeniach i obrzędach Nahuia oraz konkwiście i początku ewangelizacji ich ziem.

Mendieta posługiwał się dziełami zgromadzonymi w konwentach franciszkańskich, wśród których były listy do władz, spisane relacje dostojników Nahuia oraz mnichów, a także tworzone przez współbraci historie. Kluczowe z nich to dzieła Toribio de Benavente Motolinii, „Historia de los indios de la Nueva España, Coloquios y doctrina cristiana...” Bernardino de Sahagúna oraz pisma innego franciszkanina, Andresa de Olmosa, pioniera etnografii autochtonów Mezoameryki.

Pierwsza redakcja „Historii” Mendiety ukończona została w 1598 r. Jedną z kopii mnich podarował uczniowi, Juanowi Bautiście Viseo, który wysłał ją do Hiszpanii. Druga zaś, pod pieczę samego autora, nie została poprawiona aż do jego śmierci<sup>7</sup>. Na dziele Mendiety opierał się w dużej mierze Juan de Torquemada, tworząc kronikę „Monarquía indiana”. Posiłowali się „Historią” także historycy Agustín de Betancur w 1698 r. i Francisco Xavier Clavijero w 1780 roku<sup>8</sup>. Na nowo pisma Mendiety odkrył Joaquín García Icazbalceta, który wydał „Historię” drukiem w 1870 r., w kolejnych latach publikując też listy mnicha do dostojników hiszpańskich. W 1973 r. zaś „Historię” wydał F. Solano y Pérez-Lila, wraz z obfitym naukowym komentarzem i analizą porównawczą.

Obszernych badań nad kroniką tego franciszkańskiego misjonarza podjęli się m.in. J.R. de Larrañaga w biografii pisanej w latach 1914-1915 pt. „Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de la Nueva España”, a także R. Iglesia w 1945 r. w jego „Invitación al estudio de fray Jerónimo de Mendieta” i J.L. Phelan w 1970 r. w „The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World”, czy L. González w opracowaniu „Jerónimo de Mendieta: Vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico”<sup>9</sup>. Nowego spojrzenia na literackie toposy, narrację i styl Mendiety dostarczają badania M. Serny oraz C. Valenzuela Matus, a w kwestii demonologii i franciszkańskiego imaginarium – także Ó.F. López Meraza<sup>10</sup>.

Jerónimo de Mendieta tłumaczy kształt rdzennych wierzeń Nahuia działalnością Szatana, a mity i ceremonie religijne osadzone w koncepcjach mezoamery-

<sup>7</sup> Larios 1992, s. 209-216, zob. też González 1996, s. 46-52, 77-82.

<sup>8</sup> Zob. González, s. 78-79.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 14-17.

<sup>10</sup> Serna 2016; Valenzuela Matus 2014; López Meraz 2008, 2020.

kańskich wyjaśnia, używając aparatu pojęciowego z zakresu teologii chrześcijańskiej oraz spuścizny piśmiennictwa klasycznego. Narracja Mendiety w księdze II „Historii” umiejscowiona jest w prehiszpańskim Centralnym Meksyku, a w jej ramach autor odnotowuje poszczególne obrzędy religijne, zwyczaje, mity i ich bohaterów, a także figury historyczne. Nad opisem mezoamerykańskich wierzeń dominuje jednak metanarracja zanurzona w pojęciach chrześcijańskich i europejskich, a dokładniej – hiszpańskich. Wyznacza ona specyfikę projektu kolonialnego (jak nazywa to Lee), jaki proponuje Mendieta odbiorcy. Głównymi założeniami „Historii” są te, jakie mają praktyczne zadanie w rzeczywistości Nowej Hiszpanii – obrona dobrego imienia i osiągnięć franciszkanów oraz dowiedzenie i utrzymanie godności autochtonów w ramach systemu kolonialnego.

Misję ową Mendieta realizuje przez opisanie licznych chwalebnych czynów pierwszych misjonarzy oraz wymienienie przykładów cnót ludu Nahuja, które stanowić mają o ich ucywilizowaniu. Religia rodzima jawi się (wyłączając pewne aspekty, które analizuję niżej) jako system stworzony przez złowrogiego wobec ludzi Szatana, stosującego różnorodne strategie (na przykład zwodzenia, przybierania cudzych postaci, oszukiwania w sprawach wiary i dręczenia krwawymi ofiarami). Historia Mezoameryki (okres pogański, konkwista, ewangelizacja) oraz jej bohaterowie (od rodzimych kapłanów i monarchów po konkwistadorów i zakonników hiszpańskich) mają uzasadnienie w Bożym planie i egzegezie Biblii, jaką posługuje się Mendieta, objaśniając miejsce Meksyku w historii zbawienia. Zakonnicy mają, jego zdaniem, posłannictwo dopełnienia dzieła nawrócenia Indian i wyrugowania dawnych błędów Nahuja. Są dla autochtonów ojcami i przewodnikami po systemie kolonialnym pod berłem Karola I, a potem Filipa II. Wprawdzie Phelan sądzi, że inspiracją dla myśli zakonnika były pisma Joaquina de Fiore i Mikołaja z Liry, twórców millenaryzmu franciszkańskiego. Rubial Garcíja podważa jednak ten pogląd jako nieuwzględniający faktu, że mnisi wpisali idee chrystianizacyjne w porządek imperialny i kolonialny Korony<sup>11</sup>.

Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl pojawia się w praktycznie każdym dziele kolonialnym traktującym o dziejach politycznych i wierzeniach Nahuja. Jego imię jest typowym dla kultur Mezoameryki imieniem kalendarzowym. Jak pisze Brinton,

---

<sup>11</sup> J. Lee 2022. W kwestii wizji Mendiety na temat strategii Szatana w prehiszpańskiej Mezoameryce zob. analizę López Meraza, w której badacz wyróżnia różne rodzaje aktywności Złego w kontekście wierzeń Nahuja przedstawionych w „Historii”, López Meraz 2008, s. 138-147; zob. też Phelan 1970, s. 13-24. Średniowieczny millenaryzm mnicha Joaquina głosił, że historia świata dzieli się na trzy epoki: Ojca, Syna i Ducha Świętego, a w tej trzeciej nastąpi koniec Kościoła papieskiego i początek duchowej wspólnoty ludzi podobnych Adamowi przed grzechem w Raju. Phelan widzi pokrewieństwo tej koncepcji z ideą Kościoła indiańskiego w Nowej Hiszpanii jako wspólnoty mnichów i autochtonów, z dala od grzechów hiszpańskich kolonialistów. Zob. przeciwny pogląd, Rubial Garcíja 2002, s. 44-45. Na temat obrazu wierzeń rdzennych i chrześcijańskich zob. ibidem, s. 22-25; patrz też González 1996, s. 54-59.

*ce acatl* to „1-Trzcina” – oznacza dzień narodzin, wiązany z kierunkiem światła – wschodem. Losy tego mitycznego władcy-kapłana miasta Tuli (Tollan), noszącego imię nahuńskiego bóstwa Quetzalcoatl, stwórcy ludzi Piątego Słońca, patrona wiatru, wiedzy oraz planety Wenus, zostały przedstawione w narracji duchownych pisarzy kolonialnego Meksyku po raz pierwszy w „Historia de los indios” autorstwa Toribio de Benavente Motolinii. Opierając się na przekazie rodzimych dostojników i mędrców, mnich stworzył obraz Ce Acatla jako cnotliwego władcy-kapłana, czczonego przez autochtonów jako bóg, który w akcie pokuty przekłuwa ciało dla upuszczenia krwi, co stanowiło ważny akt pobożności w świecie mezoamerykańskim. Bartolome de las Casas w „Apologética historia sumaria” ukazuje Ce Acatla Topiltzina podobnie – jako brodatego nauczyciela o białej skórze<sup>12</sup>. Odmienny obraz – władcy wojowniczego, niemającego litości dla przesładujących go braci, przedstawia dzieło nieznanego autorstwa „Historia de México”. Z kolei López de Gómara w 1555 r. rozdzielił opowieści o Ce Acatlu jako prawym, nauczającym moralności herosie, i jako o bóstwie. Jego zdaniem został on przez Indian Meksyku deifikowany. Tymczasem Diego Durán w „Historia de los Indios de Nueva España e Islas de Tierra Firme” (1570-1579) pisze o Topiltzinie, nieskalanym mężu, który został oszukany przez podstępne postaci Tezcatlipoki i Quetzalcoatl, niesłusznie oskarżające go o rozwiązłość z Xochiquetzal. Bernardino de Sahagún zaś, w dwunastotomowym dziele encyklopedycznym na temat kultury i religii Nahuja „Historia general de las cosas de Nueva España”, nie rozróżnia Ce Acatla i bóstwa Quetzalcoatl. Jednocześnie podważa jego kult, krótko opisując go jako śmiertelnika zasługującego na wieczne potępienie za przymierze z diabłami. Również metyski autor z Tlaxcali, Diego Muñoz Camargo, i dominikanin Juan de Torquemada doszukują się w postaci Topiltzina związków z demonami. W miejsce pozytywnych cech ukazanych przez innych duchownych i świeckich autorów kolonialnych uwypuklają jego magiczne zdolności nekromanckie<sup>13</sup>.

Przykłady te pokazują niejednoznaczność statusu czy nawet samego imienia bohatera. Kroniki przypisują mu jednak stały zestaw cech. Jest to nauczyciel ludu, uciekający ze swego królestwa, który ginie bądź znika, ale ma powrócić. Jerónimo de Mendieta przedstawia Ce Acatla pod imieniem Quetzalcoatl w księdze II

---

<sup>12</sup> De las Casas porusza przy tym wątek domniemanej prehiszpańskiej ewangelizacji w Ameryce. Przytacza, choć nie bierze tego za pewnik, podania o nawracaniu rdzennych mieszkańców Brazylii przez św. Tomasza.

<sup>13</sup> Lee 2008, s. 2-5; López Austin 2015, s. 6-14, 23-24. Piąte Słońce było jednym z pięciu okresów, w jakich żyli ludzie wedle mitologii Nahuja, a które zostały zniszczone w kosmicznych katastrofach, naznaczonych walką bóstw o dominację. Koncepcja ta wyraża, zdaniem Read, przekonanie o cykliczności wszechświata, cechującej się nieustanną transformacją bytów, z których wszystkie odznaczają się żywością i są przekształcane w inne organizmy podlegające biologicznym procesom, zob. Read 1998, s. 37-47; por. też León-Portilla 1963, s. 50-51.



„Historii”. Występuje on w trzech miejscach: w rozdziale V, gdzie opisuje on jego wygnanie przez Tezcatlipokę, w rozdziale X (ks. II) przy okazji opisu świątyn Nahua, a także w rozdziale XXXIII tej księgi, gdzie przy okazji wywodu o władcach mezoamerykańskich i genealogiach etnosów Mendieta opisuje rządy Ce Acatla. W jego wykładni ów bohater jawi się jako postać, której najbliższej spośród wszystkich figur prehiszpańskiej Mezoameryki do Prawdy niesionej przez mnichów w postaci Dobrej Nowiny. Narracja zogniskowana jest na cnotach manifestowanych za panowania Ce Acatla, ważnych w kontekście specyficznego położenia jego ludu, odmiennego od reszty społeczności autochtonów, nękanego przez diabelskie sztuczki (krwawe aspekty wierzeń). W rozdziale V (ks. II) duchowny stwierdza:

Otros dijeron que Tezcatlipoca (...) habia descendido del cielo descolgándose por una sogá que habia hecho de tela de araña, y que andando por este mundo desterró á Quetzalcoatl, que en Tulla fué muchos años señor, porque jugando con él á la pelota, se volvió en tigre, de que la gente que estaba mirando se espantó en tanta manera, que dieron todos á huir, y con el tropel que llevaban y ciegos del espanto concebido, cayeron y se despeñaron por la barranca del rio que por allí pasa, y se ahogaron; y que el Tezcatlipoca fué persiguiendo al dicho Quetzalcoatl de pueblo en pueblo, hasta que vino á Cholula, donde le tenian por principal ídolo, y allí se guareció y estuvo ciertos años. Mas al fin el Tezcatlipuca, como mas poderoso, le echó tambien de allí, y fueron con él algunos sus devotos hasta cerca de la mar, donde dicen Tlillapa ó Tizapan, y que allí murió y le quemaron el cuerpo; y que de entonces les quedó la costumbre de quemarlos cuerpos de los señores difuntos. Y que el alma del dicho Quetzalcoatl se volvió en estrella<sup>14</sup>.

W relacji Mendiety los bohatera ogniskuje się wokół kilku wydarzeń: rytualnego meczu w piłkę, przemiany Tezcatlipoki („Dymu Zwierciadła”) i wyniszczenia ludności tolteckiej, a następnie pościgu Tezcatlipoki za Quetzalcoatlem i ostatecznej przemiany tego drugiego w świetliste ciało niebieskie. Działalność Tezcatlipoki jako boga, patrona czarowników, została tu uwypuklona. Nie jest tak jednak w przypadku Quetzalcoatla, z którym Mendieta utożsamia jego imiennika Ce Acatla. Ce Acatl Topiltzin zostaje potraktowany jako ofiara rdzennych bóstw, reprezentujących demoniczny wymiar wierzeń Nahua, szeroko zresztą w „Historii” Mendiety obecny.

---

<sup>14</sup> „Inni mówili, iż Tezcatlipoca (...) zszedł z nieba, schodząc za pomocą liny wykonanej z sieci pajęczej, i że wędrując po tym świecie, wygnał Quetzalcoatla, który był przez wiele lat panem w Tuli, ponieważ grając z nim w pelotę, zmienił się w tygrysa [jaguara], co tak bardzo wystraszyło patrzących na to ludzi, że wszyscy pouciekali (...) i utopili się; i że Tezcatlipoca nie ustawał ścigać wspomnianego Quetzalcoatla, od miasta do miasta, aż przybył do Choluli, gdzie mieli go za czołowego idola, i tam się schronił i przebywał przez kilka lat. Ostatecznie jednak, Tezcatlipoca, jako ten silniejszy, wygnał go stamtąd, i poszli z pewnymi ich wyznawcami aż nad brzeg morza, które zwą Tlillapa lub Tizapan, i [mówili- I.W.] że tam umarł i spalili jego ciało; a potem mieli w zwyczaju spalać ciała zmarłych panów. I że dusza rzeczonego Quetzalcoatla przemieniła się w gwiazdę”. De Mendieta 1870, s. 82.

Wzmiankując przemianę w jaguara, Franciszkanin ukazuje ważną cechę Tezcatlipoki – jego moc transformacji – zarówno kreacji, jak i destrukcji. Owa zdolność związana była z pojęciem *nahualli*, zdaniem K.A. Garibaya mającym etymologiczne konotacje z *tlannahua* („umieścić coś między sobą i sferą publiczną, a wierzchnim odzieniem”). *Nahualli* objawia się w rytuałach, w których czarownik nakładał maskę, stając się bytem, który owo nakrycie reprezentuje, bądź przybierał formę zwierzęcia. Jaguar zaś był łączony z Tezcatlipoką oraz jego domeną – północą, porą nocy i czernią. Symbolikę tę podkreśla też jego przemiana w to zwierzę w momencie końca ery Pierwszego Słońca, *Oceltonatouh/Yoaltonatiuh*, i pożarcie ludzi-gigantów. Zdaniem Séjourné Tezcatlipoca uosabia nocne Słońce, reprezentuje ludzkość. Wzniesła wojny, ale jest też patronem oczyszczenia z niecznych czynów. Jego walka z Quetzalcoatlem stanowi starcie opozycyjnych, lecz przy tym komplementarnych sił, decydujących o kształcie kosmosu oraz ludzkiej duszy<sup>15</sup>.

Gra w piłkę, osadzona w kosmowizji mezoamerykańskiej, była obecna w licznych obrzędach grup etnicznych (na przykład Majów, gdzie symbolizowała cykl suszy i urodzaju). U Nahuas obecna jest w opowieści o Huemacu oraz jako prefiguracja starć zbrojnych w okresie późnym postklasycznym.

Zdaniem Séjourné przemiana Ce Acatla w Wenus (której był emanacją jako Tlahuizcalpanteuctli) jest zaś związana z rolą Quetzalcoatla jako symbolu duszy ludzkiej osiągającej ostateczny stan ciała niebieskiego, odbywającej wcześniej wędrówkę przez podziemia Mictlanu. Opowieść o jego udrękach i ucieczce z Tollan to symboliczne ukazanie duszy zyskującej wyższą świadomość przez cierpienie. Nicholson z kolei dostrzega związek spalania i przemiany w Wenus Ce Acatla na wschodnim wybrzeżu ze śmiercią mixteckiego władcy 2 Deszcz Ocoñana według „Anales de Cuauhtitlan”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Na temat *nahualli* zob. Maffie 2014, s. 38-41, por. Nicholson 1971, s. 398-399. Brakująca noga Tezcatlipoki zdaniem Lehman-Nitschego nawiązuje do części gwiazd okresowo znikających, przynależnych o gwiazdozbioru Wielkiego Wozu. Quetzalcoatł zaś ma odpowiadać gwiazdozbirowi Skorpiona. Sikora 2002, s. 74-75; patrz też Séjourné 1960, s. 161-173.

<sup>16</sup> Na temat rytualnej gry w piłkę zob. Olko, 2010, s. 298-320. Autorka podaje przykład starcia Huemaka z Tlalokami (pomocnikami boga deszczu i ziemi Tlaloca), który odrzuciwszy kukurydziane dary bożków, zażądał klejnotów, w zamian powodując suszę. Ten mityczny epizod zaświadczony jest w „Historii general” Sahagúna. Olko opisuje również ukazane w dziele Ixtlilóchitla starcie na boisku księcia Nezahualcoyotla z bratem Tilmatzinem (uzurpatorem osadzonym na tronie miasta Tetzaco, należnym Nezahualcoyotłowi). Zaznacza, iż skąpość informacji odnośnie do tego wydarzenia nie pozwala stwierdzić, czy pojedynek ten miał charakter wróżbiarski wobec nadciągającej wojny z miastem Azcapotzalco, czy był zastępstwem dla starcia na polu bitwy. Por. Maffie 2014, s. 197-199; zob. też opis starć symbolicznej rangi u Majów: Ulmer 2016, s. 108-111. W okresie klasycznym i postklasycznym wydarzenia na boisku w miastach-państwach majańskich odwzorowywały cykl wzrostu kukurydzy. Niezależnie od tego, czy starcie wygrał (co było z góry ustalone z racji religijnego znaczenia gry) król miasta, noszący insygnia bóstwa śmierci, czy Boscy Bliźniacy, w których wcielali się jeńcy, ci drudzy zawsze ginęli. W kwestii związków planety Wenus z Quetzalcoatlem zob. Séjourné 1960, s. 54-56, 111-112, 139-140; Chadwick 1971, s. 479-480. Badacz pisze, iż miejscem śmierci tego króla



W porównaniu z innymi relacjami kolonialnymi Mendieta prezentuje skróconą wersję wydarzeń. Brakuje w jego opisie pewnych wątków pojawiających się w pozostałych źródłach. Na przykład w tekście „Anales de Cuauhtitlan” Quetzalcoatl zostaje oszukany przez „demony” zwane Tezcatlipoca, Toltecatl i Ilhuimecatl (m.in. przez wypicie fałszywego leku), zaś w „Historia general” Sahagúna mowa jest o wrogach władcy Tolteków. Znalazło się tam też miejsce na detaliczny opis zsyłanych przez nich udręk oraz sposobów doprowadzenia monarchy-kapłana do zguby. Autor ten wzmiankuje także kazirodztwo z siostrą, kapłanką Quetzalpetlatl, w wyniku upojenia fałszywym lekarstwem, oraz córkę władcy Huemaca, uwiedzioną przez pomocnika Tezcatlipoki<sup>17</sup>. Rozdział IV-IX (ks. III) podaje:

Vino el tiempo en que acabase la fortuna de *Quetzalcoatl* y de los Tultecas, pues se presentaron contra ellos tres nigrománticos, llamados *Vitzilopuchtli*, *Titlacaoan*, y *Tlacabepan*, los cuales hicieron muchos embustes en Tulla, y el *Titlacaoan* comenzó primero á fabricar una superchería porque se volvió como un viejo muy cano (...) Otro embuste hizo *Titlacaoan*, pues se volvió y convirtió en un indio forastero y se llamó *Tobeyo*. (...) hacia bailar un muchachuelo en la palma de sus manos (dicen que era *Vitzilopuchtli*) poníanle danzando en sus manos al dicho mozuelo, y como lo vieron los Tultecas todos so levantaron y fueron á mirarle, y empujábanse unos á otros, y así murieron (...) <sup>18</sup>.

Szczegółowość relacji Sahagúna wskazuje na wiele bogatsze wykorzystanie rzetelnych źródeł. Mimo tego autor ten nie wykorzystuje tej uszczegółowionej narracji do naświetlenia pozytywnych cech Ce Acatla, co czyni to Mendieta. Autor „Historia general” przedstawia Quetzalcoatla jako nekromantę zaprzyjaźnionego z diabłami i obeznanego z ich działaniem, tylko zewnętrznie przypominającego mędrca. Sahagún wyróżnia takie złe czyny i oszustwa nekromantów jak: upojenie i grzech cielesny Quetzalcoatla, roztaczanie fałszywych wizji przed Tolteka-

---

było miejsce zwane Czerwoną Rzeką, co koresponduje z Czerwonym Morzem jako kierunkiem, dokąd udał się, czy gdzie umarł Ce Acatl. Czerwień wiązano w kosmologii Nahuja ze wschodem i glifem „trzcina” (*acatl*). Zob. więcej o symbolice kolorów i kierunków u Nahuja: León-Portilla 1963, s. 45.

<sup>17</sup> Chadwick 1971, s. 474-478, stawia hipotezę, iż historia Ce Acatla jest tożsama z dziejami mixteckiego księcia (pochodzenia zapoteckiego) rządzącego miastem Tilantongo, zwanego 8 Jeleń „Pazur Jaguara”, opierając się na badaniach chronologii wydarzeń i imion z kodeksów, pokrywających się w obu źródłach – nahujańskich i mixteckich. Sugeruje, że wydarzenia z nahujańskiego imperium tolteckiego w istocie rozegrały się na terenie dzisiejszej prowincji Oaxaki, zamieszkałej przez m.in. Mixteków, Cuicateków i Trique.

<sup>18</sup> „Przyszedł czas, gdy skończyła się pomyślność Quetzalcoatla i Tolteków, gdy pojawili się przed nimi trzej nekromanci, zwani *Vitzilopuchtli*, *Titlacaoan* i *Tlacabepan* (*sic*), którzy wyrządzili liczne oszustwa w Tuli, a *Titlacaoan* zaczął pierwszy knuć sztukę, ponieważ zmienił się w bielutkiego starca (...) Inne oszustwo uczynił *Titlacaoan*, zmieniając się w cudzoziemskiego Indianina zwanego *Tobeyo* (...) sprawił, by chłopczyk tańczył wewnątrz jego dłoni (mówią, że był nim *Vitzilopuchtli*), nakazując w dłoniach tańczyć tamtemu młodzieńcowi, a skoro ujrzeli to Toltekanie, wszyscy powstali i zdążyli to ujrzeć, wypychając się jedni na drugich i tak zginęli (...)”. De Sahagún 1829, s. 245-253.

mi, które powodują ich śmierć (np. przemiana w staruszkę rozdającą jedzenie czy w odważnego wojownika), przemiana jednego z czarowników w młodzieńca, którego przyrodzenie wywołuje pożądanie u córki władcy Huemaca. Brat Jerónimo natomiast buduje obraz Topiltzina jako postaci w pewien sposób zapowiadającej nadejście chrześcijaństwa w Mezoameryce i odzwierciedlającej cnoty, które będą podstawą chrystianizacji Nahuja. Pośród wizji sprowadzających nieszczęście Mendieta przytacza jedynie przemianę w jaguara, co powoduje śmierć Tolteków przez wywołanie zamętu i utonięcie w rzece<sup>19</sup>.

W rozdziale X (ks. II) Mendieta przedstawia Quetzalcoatl jako bóstwo związane z miastem Cholulą:

El dios ó ídolo de Cholula, llamado Quetzalcoatl, fué el mas celebrado y tenido por mejor y mas digno sobre los otros dioses, segun la reputacion de todos. Este, segun sus historias (aunque algunos digan que de Tula), vino de las partes de Yucatan á la ciudad de Cholula. Era hombre blanco, crecido de cuerpo, ancha la frente, los ojos grandes, los cabellos largos y negros, la barba grande y redonda: á este canonizaron por sumo dios y le tuvieron grandísimo amor, reverencia y devocion, y le ofrecieron suaves, devotísimos y voluntarios sacrificios por tres razones: la primera, porque les enseñó el oficio de la platería que nunca hasta entonces se habia sabido ni visto en esta tierra, (...) la segunda, porque nunca quiso ni admitió sacrificios de sangre de hombres ni de animales, sino solamente de pan y de rosas y flores, y de perfumes y olores: la tercera, porque vedaba y prohibia con mucha eficacia la guerra, robos y muertes y otros daños que se hacian unos á otros. Léase tambien mucho este Quetzalcoatl de que fué castísimo y honestísimo, (...) era en tanta manera reverenciado, tenido y visitado con votos y peregrinaciones de todos estos reinos por aquellas prerogativas, que aun los enemigos de la ciudad de Cholula se prometian de ir allí en romería, (...) <sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 245-259. Wspólną cechą sztuczek czynionych przez nekromantów wobec ludności miasta jest to, iż Toltekowie są zabijani bądź przez nich, bądź często sami siebie zdeptują na śmierć. W kwestii toponimów wymienionych jako świadectwo relacji pobytu Ce Acatla zob. ibidem, s. 255-259. Sahagún pisze tak w końcowym fragmencie ks. III: „En llegando á la ribera de la mar, mandó hacer una balsa formada de culebras, que se llama coatlapechtli, y en ella entró y asentóse como en una canoa, y así se fué por la mar navegando, y no se sabe como, y de que manera llegó á Tlapallan”. – „Przybywając na morskie wybrzeże, kazał wykonać tratwę z węży, zwaną coatlapechtli, wszedł na nią i usadowił jak w kajaku, i tak żeglując przez morze, nikt nie wie jak i w jaki sposób, dotarł do Tlapallan”. Ibidem, s. 259.

<sup>20</sup> „Quetzalcoatl, był najbardziej czczony i uważany za najlepszego i najszacowniejszego spośród innych bogów, [sądząc] wedle reputacji [ich] wszystkich. Ten, wedle opowieści (choć inni mówią, że z Tuli) przyszedł z obszarów Jukatana do miasta Cholula. Był człowiekiem białym, roslym, o szerokim obliczu, dużych oczach, włosach długich i czarnych, brodą okazałą i pełną: tego to kanonizowali na zwierzchniego boga i czuli ku niemu największą miłość, cześć i nabożność; i składali mu delikatne, najpobożniejsze i dobrowolne ofiary z trzech powodów: po pierwsze, dlatego że nauczał ich sztuki srebrnictwa, której nigdy dotąd nie znał ani nie widział na tamtej ziemi (...) po drugie, dlatego że nigdy nie chciał ni nie przykazał ofiar z krwi ludzi i zwierząt, jedynie z chleba, róż i kwiatów, z woni i zapachów: po trzecie, gdyż z wielką skutecznością zakazał i zabronił wojny, kradzieży i morderstw i innych zniszczeń, które robili sobie jeden drugiemu. Był też tamten Quetzalcoatl najczystszy i najuczciwszy (...) tak bardzo czczony,

Misjonarz zarysowuje obraz władania Ce Acatla jako czas spokojnego życia dla ludności rodzimej. Cnoty władcy przejawiają się w: zniesieniu krwawych ofiar, zapewnieniu bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego oraz nauczaniu ludu przez przykład, zarówno nauk moralnych (do tego służy np. przekłuwanie języka i innych części ciała, a także wykładnia, jak nazywa to też Motolinia, *ley natural*), jak i rzemiosła. Nawet rywale władcy udają się do jego królestwa, a władca ustanawia i promuje pokój. Nie ma wzmianek o znajomości magii, jak w „Historia general”, czy o wojennych kampaniach, co widać w „Historia de México”. Najmocniej Mendieta podkreśla obrzydzenie Ce Acatla wobec składania ofiar z ludzi, przez co zakonnik wyłącza go z kanonu historii pogańskiej Mezoameryki, naznaczonej jego zdaniem przez aktywność Szatana. Nadaje mu za to cnoty antyczne oraz chrześcijańskie.

Także rdzenne akty religijne autor sprowadza do domeny pojęć z kręgu europejskiej *Christianitas*. Mnich utrzymuje, iż Cholula była miastem rządzonym przez Topiltzina, który nauczał sztuk. Mogło tak być dlatego, że to postklasyczne miasto stanowiło ośrodek tolteckich tradycji po upadku Tollan. Było także miejscem kultu Pierzastego Węża oraz ważnym centrum złotnictwa, ceramiki, malarstwa, jubilerstwa i rzeźbiarstwa. Z kolei nawiązanie do Jukatanu w tekście Mendiety może wiązać się z ośrodkiem majańskim w Chichen Itza, w którym liczne zabytki podkreślają wojenny kult Pierzastego Węża, określanego w językach Majów jako Kukulkan. Wedle D. Carrasco postać Quetzalcoatla legitymizowała imperialną władzę w ośrodkach takich jak Teotihuacan, Tollan czy Xochicalco, a wreszcie też w Tenochtitlanie.

Fizyczne cechy mitycznego władcy-kapłana, takie jak biała skóra i broda, pojawiają się już w pracach Motolinii, de las Casasa i Durána, co prócz nauk głoszonych przez herosa, jest kolejnym powodem dociekań duchownych nad jego rolą jako pierwotnego apostoła Mezoameryki<sup>21</sup>. W „Historia general” Sahagún kładzie nacisk częściowo na inne cechy Acatla. W rozdziale III (ks. III) pisze:

---

szanowany i odwiedzany z ofiarami i pielgrzymkami (...) że nawet wrogowie z miasta Choluli obiecali mu zdążyć z pielgrzymką (...).” De Mendieta 1870, s. 92-93.

<sup>21</sup> Sanders 1971, s. 29-31. Kluczowymi źródłami na temat Choluli są relacje Bernala Diaza, Cortésa, López-Gomary i „Relación de Cholula”. Według López-Gomary w mieście istniało 400 świątyń, zdaniem Diaza w ośrodku zbudowano 100 platform świątynnych, zaś Rojas pisał o 800 idolach. Na temat cech wyglądu Ce Acatla zob. López-Austin 2015, s. 12. Więcej na temat Chichen Itza i kultu Pierzastego Węża w różnych mezoamerykańskich kulturach patrz Lee 2008, s. 69. Według Quiñones Kebera postklasyczni władcy miast takich jak Coatlichan nawiązywali do post-tolteckich tradycji, np. Colhuacanu, i mienili się oni potomkami Topiltzina. Podobnie czynili Meksykanie, stawiając świątynię Pierzastego Węża naprzeciw Wielkiej Świątyni Huitzilopochtli i Tlaloca, a cesarze meksyccy (*huei tlahtoque*) wykuwali kamienne podobizny własne przypominające wizerunki Topiltzina Quetzalcoatla. Sugiyama z kolei wskazuje na symbolikę Pierzastych Węży w Teotihuacanie, wiążąc je z objęciem władzy, krwią jako metonimią ofiary i wodą odnoszącą się do płodności. Kły obecne w ich wizerunkach mogą przypominać ikonografię boga deszczu

Quetzalcóatl fué estimado y tenido por dios, y lo adoraban de tiempo antiguo en Tulla, y tenía un Cú muy alto (...) y estaba siempre echada su estátua, y cubierta de mantas, y la cara que tenía era muy fea, y la cabeza era larga y barbudo, y los vasallos que tenía eran todos oficiales de artes mecánicas, y diestros para labrar las piedras verdes, que se llaman chalchivites, y también para fundir plata (...) y tenía unas casas hechas de piedras verdes preciosas que se llaman chalchivites, y otras hechas de plata, otras hechas de concha colorada y blanca, otras hechas todas de tablas, otras hechas de turquezas, y otras hechas de plumas ricas; y los vasallos que tenía eran muy ligeros para andar y llegar adonde ellos querían ir (...) el maíz era abundantísimo, las calabazas muy gordas de una braza en redondo, y las mazorcas de maíz eran tan largas que se llevaban abrazadas (...) en el dicho pueblo de Tulla se criaban muchos y diversos géneros de aves de pluma rica y colores diversas (...) y los dichos vasallos de Quetzalcoatl estaban muy ricos y no les faltaba cosa alguna, ni habia hambre, ni falta de maíz (...). También dicen que el dicho Quetzalcoatl hacia penitencia punzando sus piernas y sacando la sangre con que manchaba y ensangrentaba las puntas de maguéy (...) <sup>22</sup>.

Już w tytule rozdziału widać różnicę w narracji zakonnika. Opisuje on Ce Acatla jako nekromantę, jest on też dla Sahagúna *otro Hercules* – „drugim Herkulesem”. Pozwala to na dokonanie jego oceny według kryteriów dziedzictwa chrześcijańsko-klasycznego. Topiltzin dla tego mnicha ma charakter wojowniczego pogańskiego półboga, parającego się dodatkowo magią – jest więc postacią godną najwyższego potępienia ze strony ludzi Ewangelii. Oliver sądzi, że takie podejście zakonnika dyktował fakt, że Ce Acatl, tak jak grecki heros, osiągnął status bóstwa dopiero pośmiertnie. Moim zdaniem, zestawienie z Herkulesem może być inspirowane także potyczkami Ce Acatla z Tezcatlipoką i jego spotkaniem z trzema czarownikami oraz – jak w przypadku Herkulesa – wątkiem zabójstwa bliskich w nadprzyrodzonym szaleństwie. Sahagún, tak jak Mendieta, podkreśla, że Qu-

---

i ziemi Tlaloca. Prócz łączącej się ze sobą symboliki ofiarnej, wojennej i akwaticznej węże te wyrażają też czas, będąc strażnikami porządku w kosmosie. Zob Sugiyama 2005, s. 62-65.

<sup>22</sup> „Quetzalcoatl był nader szanowany i uznawany za boga, i czcili go w dawnych czasach w Tuli [Tollan], a miał bardzo wysokie Cú [świętynię] (...) zawsze było wystawiane jego popiersie, zakryte kapami, a twarz, jaką miał, była bardzo brzydka, twarz była długa i brodata, a wasale, jakich miał, byli wszyscy urzędnikami sztuk mechanicznych i zręcznymi w szlifowaniu zielonych kamieni zwanych chalchivites oraz w odlewaniu złota (...) i miał [Quetzalcoatl] domy wykonane z zielonych kamieni zwanych chalchivites, a inne wykonane ze srebra, inne z muszli czerwonej i czarnej, [jeszcze] inne wszystkie wykonane z desek, inne z turkusów, inne z drogocennych piór; zaś jego wasale byli bardzo szybcy, chodząc i docierając do różnych miejsc, gdzie zechcieliby iść (...) kukurydza była najobfitsza, kabaczki bardzo grube, o objętości jednej braza, a kolby kukurydzy były tak długie, że nosiło się je, obejmując (...) w rzeczonym mieście Tuli trzymano liczne i rozmaite rodzaje ptaków o bogatym upierzeniu i różnorodnych kolorach (...) a wspomniani wasale Quetzalcoatla byli bardzo zamożni i nie brakowało im żadnej rzeczy, ani nie było głodu, ani niedoboru kukurydzy (...) Mówili też, że Quetzalcoatl czynił pokutę, przekuwając swoje nogi i upuszczając krew, którą pamił i zakrwawiał ciernie agawy (...)”. De Sahagún 1829, s. 243-244.

etzalcoatl był *tenido por Dios*, co sugeruje, że jego poddani deifikowali tolteckiego monarchę.

Wspólna dla obu źródeł jest wzmianka o wyglądzie władcy i profesji mieszkańców Tollan. Sahagún rozwija narrację, opisując wygląd świątyni i domów w mieście, a także o wielobarwne ptaki i obfitość roślin uprawnych<sup>23</sup>. Obaj franciszkanie piszą o pokucie z krwi, która jest stałym atrybutem Ce Acatla i stanowi element zakorzeniony w mitologii Naha. Na przykład w micie o powstaniu Piątego Słońca w Teotihuacan bóstwa musiały złożyć same siebie w ofierze, by ich krew poruszyła Słońce, którym stał się bóg Nanahuatl.

Rozbieżności pojawiają się w szczegółach opisu panowania w Tollan bądź Choluli. Brat Jerónimo uwypukla pokojowe rządy i brak ofiar z ludzi. Brat Bernardino wskazuje natomiast na dobrobyt i bogactwo mieszkańców i władcy. Kamienie *chalchihuitl*, turkus i drogocenne pióra były bowiem w Mezoameryce, w tym dla Naha, jednym z atrybutów i symboli bogactwa. Wykorzystywano je jednak także jako środki poetyckie dla podkreślenia wagi i umiłowania osoby, przedmiotu czy konceptu. Jak zaznacza Read, wyrażały też związek z przodkami i życiodajność – w jednym z mitów Quetzalcoatl wykrada z podziemi (Mictlanu) kości ludzi poprzednich er, zwane *chalchihomitl* („drogocenne kości”), które skrapia krwią z genitaliów dla odrodzenia ludzkości.

Sahagún pisze też o szybkości, z jaką poruszali się wasale Ce Acatla. Na podobny opis trafić można w dziele Durána, który relacjonuje wędrówkę czarowników do Aztlanu, mitycznej kolebki Mexików, odbytą na rozkaz cesarza Motecuhzomy I. Sędziwa Coatlicue, matka azteckiego boga-patrona Huitzilopochtli, wyjaśnia przybyszom, że są powolni i ciężcy od pożywienia, jakie przyjmują, porzuciwszy dawne życie przodków z północy Meksyku<sup>24</sup>.

W rozdziale X (ks. II) Jerónimo de Mendieta przedstawia także hipotezę na temat pochodzenia rdzennych bóstw Naha, w tym Quetzalcoatla:

---

<sup>23</sup> Na temat zestawiania przez franciszkanów bóstw i wydarzeń z mitologii Naha z symboliką panteonu grecko-rzymskiego zob. Simón 2017, s. 94-98. Zdaniem badacza, Sahagún przedstawia np. Huitzilopochtli jako deifikowanego przez ludzi wojownika, korzystając z koncepcji „ubóstwionego herosa” – *heros theos*, autorstwa Pindara (VI-V w. p.n.e.). Patrz też Olivier 2010, s. 397.

<sup>24</sup> W kwestii przekuwania ciała cierniami w Mezoameryce zob. Séjourné 1960, np. s. 10-11, 119-123. Autorka postrzega penetrację ciała przez nóż ofiarny czy cierń agawy jako czyn kulminacyjny dla mitycznej przemiany ludzkiej duszy wedle koncepcji kosmologicznych Naha. Por. ofiara Nanahuatla i Teciztecatla np. ibidem, s. 74-77; patrz także Sikora 2002, s. 86; Read 1998, s. 59-63, 85-87. Nanahuatl użył prawdziwych cierni, zaś Teciztecatl – szlachetnych kamieni na miejscu kalców agawy oraz czerwonych koralii zamiast autentycznej krwi wytryskającej z rany po ofiarnym przebicciu skóry. Ofiara Nanahuatla była doskonalsza i to on stał się Słońcem Piątej Ery. Na temat mitycznej podróży czarowników do Aztlanu zob. ibidem, s. 78-84.

tuvo cada una su dios particular y principal á quien sobre todos los demas reverenciaban y ofrecian sus sacrificios, como México á Uzilopuchtli (...) y en Cholula á Quetzalcoatl, y estos sin duda fueron hombres famosos que hicieron algunas hazañas señaladas ó inventaron cosas nuevas en favor y utilidad de la república, ó porque les dieron leyes ó reglas de vivir, ó les enseñaron oficios, ó sacrificios (...) como leemos que los romanos y otras naciones por estos mismos respetos solian levantar estatuas á los tales hombres, y algunos de ellos fueron adorados por dioses<sup>25</sup>.

Baskijski misjonarz łączy genezę bóstw Nahua z deifikacją ludzi, którzy zasłużyli się dla danej wspólnoty, jednocześnie zestawiając ten mechanizm z jego analogonami u antycznych myślicieli świata śródziemnomorskiego. W tym celu przeprowadza dwa zabiegi asymilacyjne w stosunku do wierzeń Mezoameryki. Z jednej strony zakłada jednolitość schematu rozwoju religijności pogańskiej antycznej Europy i Meksyku – wspólnoty ludzkie powielają jednakowe błędy przed poznaniem Ewangelii. Z drugiej, dowodzi wysokiego poziomu cywilizacji i kultury w Mezoameryce przed konkwistą kastylijską, skoro podobnym procesom podlegały także starożytne ludy basenu śródziemnomorskiego. Proponuje helleniską teorię euhemerystyczną, zakładającą deifikację ludzi dokonywaną przez wiernych za wyróżniające czyny i zasługi. Obydwa te zabiegi służą wpisaniu problemu „panteonu” meksykańskiego w szerszą koncepcję rozwojową religijności, opartą o wywodzące się jeszcze ze starożytności pojmowanie przez Kościół idolatrii – jej diagnozy, klasyfikacji i w końcu zwalczania. Widać to zwłaszcza w piśmiennictwie Sahagúna, który dokonał przeglądu bóstw ludów Nahua za pomocą narzędzi przyjętych już przez św. Augustyna z Hippony.

Mendieta wiąże konkretne bóstwa z odpowiadającymi im miejskimi królestwami (*altepetl*). Na przykład Camaxtle-Mixcoatl był patronem konfederacji Tlaxcali, Huitzilopochtli – Mexico-Tenochtitlanu, zaś sam Quetzalcoatl – Choluli. López Austin szeroko bada problem bóstw-patronów, łącząc je z koncepcją *hombre-dios* („człowiek-bóg”). Dostrzega, że rdzenni *teomeh* (bóstwa) dzierżyli patronat także nad konkretnymi profesjami i związanymi z nimi wspólnotami mieszkańców (*calpulli*), a genezy takich postaci jak Ce Acatl upatruje w wyłonieniu się nowych ośrodków po upadku imperium Tolteków (ok. XII w.), zarządzanych przez asymilujących się przywódców koczowniczych niegdyś grup, którzy czerpali z idei

---

<sup>25</sup> „(...) Miała każda z nich [prowincji] szczególnego i czołowego boga, którego ponad wszystkimi innymi czcili i składali mu ofiary, jak Meksyk dla Uzilopuchtli [Huitzilopochtli] (...), a w Choluli Quetzalcoatla, a ci byli bez wątplenia słynnymi ludźmi, którzy dokonali jakichś wyróżniających się bohaterskich czynów lub wymyślali nowe rzeczy, przysługując się i będąc użytecznymi dla rzeczpospolitej, albo dali prawa lub reguły życia, lub nauczali posługi lub sakramentów (...) jak czytamy, iż Rzymianie i inne narody z tych samych względów wznosili posągi takim ludziom, i niektórzy z nich byli czczeni jako bogowie”. De Mendieta 1870, s. 91.



Quetzalcoatl jako przewodniego bóstwa, a z czasem byli utożsamiani z bogiem-patronem<sup>26</sup>.

Odmienność spojrzenia Mendiety na postać Ce Acatla uwidacznia się również w rozdziale XXIII (ks. II):

Este salió hombre honesto y templado, comenzó á hacer penitencia de ayuno y disciplinas, y á predicar (segun se dice) la ley natural: y así enseñó por ejemplo y por palabra el ayuno, en esta tierra antes no usado, sino que desde este tiempo comenzaron algunos á ayunar, y despues se fué aumentando el uso del ayuno, que guardaban estos indios en su infidelidad con excesivo rigor. Este Quetzalcoatl no fué casado, antes dicen que vivió honesta y castamente. Él dicen que comenzó el sacrificio de sacar sangre de las orejas y de la lengua, no por servir al demonio (segun se entendia), mas por penitencia (aunque necia) contra el vicio del oír y hablar, y despues el demonio lo aplicó á su culto y servicio<sup>27</sup>.

Jako że upuszczanie krwi stanowiło jeden z obowiązków ludzkości, zapoczątkowany ofiarą bóstw w momencie powołania nowego, Piątego, Słońca w postaci Nanahuatla, zakonnik przedstawia Topiltzina jako przykład wzorcowej poboż-

<sup>26</sup> W kwestii optyki antycznego chrześcijaństwa w wykładni misyjnej w Ameryce hiszpańskiej zob. Campagne 2004, s. 11-14. O euhemeryzmie zob. szerzej Favrot, Terraciano 2019, s. 110-117. Euhemer (ur. 316 r. p.n.e.) był greckim filozofem, który sądził, że kult bóstw pochodzi od przypisania boskich właściwości zasłużonym jednostkom. Opisał on fikcyjną wyspę na Oceanie Indyjskim, gdzie znajdować się miały wyryte na kamieniu czyny władców: Uranosa, Kronosa i Zeusa. Zostali oni deifikowani po śmierci jako bogowie. Patrz też Simón 2017, s. 87-91. Badacz przywołuje przykład Sahagúna, który w prologu do ks. III „Historia general” zaświadcza św. Augustyna jako swój wzór. Franciszkanin argumentuje ten wybór tym, iż ten biskup poświęcił swe dzieło udowodnieniu nieprawdziwości pogańskich bóstw; por. Botta 2016, s. 52-53. Botta dzieli również chronologicznie perspektywę zakonników wobec zwalczania rdzennej religii Mezoameryki. Motolinia reprezentuje okres pozytywny, w którym mnisi franciszkańscy wierzą w rychłe zwycięstwo Ewangelii, obalenie idolatrii i udaną budowę Kościoła opartego na niezachwianej wierze Indian. Sahagún w swych pismach dowodzi, że należy uprzednio poznać rdzenną mitologię i kosmologię, aby ją skutecznie zwalczać, bowiem nie została ona pokonana i stanowi poważną przeszkodę w misji, która nie odnosi satysfakcjonujących Kościół owoców. Mendieta i Juan de Torquemada zaś według Botty reprezentują uniwersalny etap myślenia o przedchrześcijańskich wierzeniach Nahuia i innych autochtonów Nowej Hiszpanii. Wpisują oni dzieje rdzennej religii w historię zbawienia całej ludzkości, dostrzegając wspólne prawidła, jakie wykorzystują ci mnisi w opisie wierzeń ludów stykających się z Ewangelią, patrz ibidem, s. 51-54. Na temat hipotezy w kwestii genezy *hombres-dioses* zob. López Austin 2015, s. 115-116. Na temat nowego porządku w Mezoameryce i wyłonienia się społeczności postklasycznych po upadku cywilizacji epoki klasycznej, np. Teotihuacanu (ok. VI-IX w. n.e.), zob. ibidem, s. 168-175.

<sup>27</sup> „Okazał się on człowiekiem prawym i łagodnym, zaczął czynić pokutę przez post i dyscyplinę, i głosił (wedle tego, co się mówi) prawo natury: i tak nauczał przez przykład, słowo oraz post, na tej ziemi wcześniej nieczynione, lecz od tego czasu pewni z nich zaczęli pościć, a potem rozszerzyło się praktykowanie postu, czego przestrzegali ci Indianie w swej niewierności, z nadmierną surowością. Ten to Quetzalcoatl nie ożenił się, raczej, powiadają, żył w przyzwoitości i czystości. O nim mówią, że rozpoczął zwyczaj ofiary przez upuszczanie krwi z uszu i języka, nie dla służby demonowi (tak jak to rozumiał), lecz raczej w celu odbycia pokuty (aczkolwiek głupiej) przeciwko występki słuchania i mówienia, a potem diabeł zastosował to do swego kultu i służby”. De Mendieta 1870, s. 146.

ności mezoamerykańskiej. Krew była jednak niezbędna nie tylko do ruchu Słońca. Mit o wskrzeszeniu ludzi do życia w erze Piątego Słońca przekazuje też inną kosmologiczną prawdę religijności Naha. Quetzalcoatl, wedle tekstu „Leyenda de los soles”, zrosił wykradzione z Mictlanu kości krwią z własnych genitaliów i w opowieści tej występuje w roli bohatera kulturowego. Innym takim czynem było zabranie kukurydzy z Tonacatepetl, „Góry Pożywienia”, przy pomocy mrówki. Mendieta jasno wyraża jednak stanowisko ewangelizatora i duchownego katolickiego – za sprawą Szatana dobre zamiary Topiltzina zostały przetransformowane w kult Złego. Mnich nawiązuje do średniowiecznego teologicznego przekonania o istnieniu szatańskiego anty-Kościoła, parodiującego pobożne czyny bądź składającego pogan do oddawania czci demonom, gdy ci uważają błędnie, że czczą Boga chrześcijańskiego<sup>28</sup>.

Innym elementem religijnej tradycji Naha wykorzystanym w narracji Mendiety jest treść rdzennych przemów *huehuetlahtolli*. Ich powstanie, charakterystyka i zgodność z autochtonicznym bądź kolonialnym kontekstem, a nawet etymologią, stała się przedmiotem badań szeregu mezoamerykanistów. Maria Garibay K. jako pierwszy poświęcił się badaniu tych tekstów kultury, uważając je za „mowy starszych” wygłaszane w szkołach Naha i dotyczące życia publicznego przed konkwiastą. Díaz Cíntora, we wstępie do edycji księgi VI „Códice Florentino” Sahagúna, zaznacza, iż takie wyjaśnienie służyło Garibayowi K. do udowodnienia trafności tłumaczenia *huehuetlahtolli* jako *platica de viejos*. Mowy te badali także Soustelle, widzący w nich dowód cywilizacji ludności uto-azteckiej Meksyku, oraz León-Portilla, traktujący je jako wyraz metafizycznych rozważań Naha. Garcia Quintana zaproponowała tłumaczenie tego zwrotu jako „dawne słowo”, gdyż „mowa starszych” wymaga użycia konstrukcji *in huehuetque intlatol*. Zdaniem Lee badacze tacy jak Díaz Cíntora czy Espinosa Maldonado nie dostrzegli kolonialnego kontekstu *huehuetlahtolli*. W myśl tej koncepcji autorzy zakonni XVI i XVII w. modyfikowali mowy tak, by odpowiadały narracji o wysokim poziomie cywilizacji (i tym samym zdolności do chryścianizacji) ludów Meksyku.

---

<sup>28</sup> Na temat roli bóstwa Quetzalcoatla w powołaniu ludzi Piątej Ery i przyniesieniu pożywienia z Tonacatepetl zob. Read 1998, s. 63, 71-74. Autorka zaznacza, że to Nanahuatl, solarny *teotl* Piątej Ery, pomógł zniszczyć górę, w której ukryta była kukurydza i inne płody ziemi. Jego czyn wyraża nahuahskie przekonanie o konieczności transformacji bytów (w postaci np. zniszczenia, gnicia), by wydobyć z niej kolorowe ziarna roślin uprawnych. Kości z kolei (szczególnie wyrażane przez obecne w micie *chalchihuitl*) i kamienie szlachetne zawierały moce niezbędne do trwania życia. Resztki ludzi poprzednich er również zostały zmieszane i połamane, a więc przetransformowane, a następnie zmielone i dopiero z nich bóstwa powołały nową ludzkość. W kwestii koncepcji anty-Kościoła szatańskiego zob. szerzej López Meraz 2008, s. 141-143; por. Campagne 2004, s. 1, 10-12. Bazę dla demonologicznej wiedzy i porównań stosowanych przez Mendieta stanowił „Tratado de hechiceras” Andresa de Olmosa, pierwsze dzieło w tej tematyce napisane w Nowej Hiszpanii. Zakonnik ten z kolei inspirował się traktatem innego hiszpańskiego franciszkanina, Martina de Castañegi.

Andres de Olmos jako pierwszy zebrał *huehuetlahtolli* od rodzimych możnych nahuahskich, jednak większość jego dzieł zaginęła. Jedyna zachowana mowa spisana była w podręczniku gramatyki nahuatl „Arte para aprender la lengua mexicana”. Według Las Casasa Olmos dostosował niektóre zwroty w nahuatl do hiszpańskiego odbiorcy, nie unikając przy tym modyfikacji ich pierwotnego znaczenia. Ruiz Bañuls i Díaz Cíntora wykazują z kolei podobieństwa mów przekazanych przez zakonników do narracji biblijnych ksiąg mądrościowych, powołując się na uniwersalność tradycji w kulturach ludzkich<sup>29</sup>.

Mendieta poświęca mowom *huehuetlahtolli* cztery rozdziały księgi II „Historii”: od XX do XXIV. W pierwszej mowie mówcą jest ojciec a adresatem syn, w rozdziale XXI znów ojciec, rolnik, przemawia do żonatego syna. W XXII zaś matka mówi do córki, z kolei rozdział XXIV zawiera mowy rodziców do potomków przed ich zaślubinami.

Na początku rozdziału XX mnich relacjonuje elementy obrzędowości i wychowania, zestawiając je z myślą starożytną:

El Filósofo (...) pone algunos documentos que deben tomar los que tienen a su cargo la crianza de los niños. (...) Este documento ningunas gentes lo guardaron mejor que los indios, sin haber leído ni oído al Filósofo: porque es uso general entre ellos bañar las madres desde que nacen a sus niños chiquitos que traen a cuestras, en los arroyos ó rios ó fuentes, luego en amaneciendo. Y esto no solo en verano, sino mucho mejor en invierno, y en tierras frigidísimas. (...) que como los grandes, así hombres como mujeres, usan cargarse (...). Y cuando son de ocho ó diez años se cargan tan buena carguilla, que á un español de veinte se le haria de mal llevarla mucho trecho<sup>30</sup>.

Franciszkanin przekazuje świadectwo własnej posługi w Dolinie Toluki (obszar graniczny azteckiego imperium z Taraskami, zamieszkiwana przez Matlatzinków i Nahuatl). Obmywanie noworodków w rzece najpewniej odnosi się do nadawania

<sup>29</sup> Díaz Cíntoras 1995, s. 5-15. Garcia Quintana pisze, że zwrot, jakiego Olmos i Sahagún używają na określenie mów Nahuatl, to *tenonotzaliztli*, zaś określenie *huehuetlahtolli* pojawia się dopiero u twórcy w XVII wieku Juana Bautisty. Díaz Cíntoras na podstawie lingwistycznych ustaleń Whitneya, sądzi, że obydwie formy tłumaczenia: *palabra de los viejos* i *palabra antigua* są poprawne. Patrz też Lee 2022, s. 32-35, 48; zob. też Ruiz Bañuls 2005, s. 382-383.

<sup>30</sup> „Filozof (...) zamieszcza pewne dokumenty, które powinni poznać ci, co mają pod swoją pieczęć wychowanie dzieci (...). Tego dokumentu [Polityki Artystotelesa] żadni ludzie nie trzymali się lepiej, niżli Indianie, bez czytania i słyszenia o Filozofie: dlatego, że istnieje powszechny zwyczaj wśród nich mycia przez matki, skoro porodzą, swych maleńkich dzieci, przynosząc je na wzgórze, nad strumyki i rzeki, bądź źródła, po wschodzie słońca. I to nie tylko latem, lecz dużo lepiej zimą i to na terenach najchłodniejszych. (...) kiedy już podrosną, tak mężczyźni, jak i kobiety, dźwigają ładunek (...) ładują [małym dzieciom] do trzech i czterech arrobas [jednostka wagi] na plecach (...) A kiedy mają osiem albo dziewięć lat, dźwigają tak okazały ładunek, że dla dwudziestoletniego Hiszpana sprawiłoby trudność go nieść”. De Mendieta 1870, s. 111-112.

dziecku *tonalli*, co ludność niearystokratyczna praktykowała w strumieniach<sup>31</sup>. Duchowny zestawia te praktyki z arystotelejskimi wywodami na temat wychowania dzieci. Rozważa temat też szerzej, opisując przyuczanie dzieci do zawodu tragarza<sup>32</sup>. Misjonarz chwali nauczanie młodych Nahuas od dzieciństwa, gdyż sprawia to, iż są oni sprawniejsi i zręczniejsi niż ich hiszpańscy rówieśnicy lub nawet starsze dzieci. Mendieta nie pierwszy raz rysuje tu podział Indianie – Hiszpanie. Porównanie wypada na korzyść tych pierwszych, tak w sprawach ciała, jak i ducha. W pozytywnej ocenie moralności kultury rodzimej autor odwołuje się do klucza antycznego – kwestie wychowawcze były ważne już dla myślicieli helleńskich i Ojców Kościoła<sup>33</sup>.

W dalszej części rozdziału XX Mendieta przytacza pierwszą mowę:

Hijo mio, criado y nacido en el mundo por Dios, (...). Has nacido y vivido y salido como el pollito del cascarron, y creciendo como él, te ensayas al vuelo y ejercicio temporal. No sabemos el tiempo que Dios querrá que gocemos de tan preciosa joya. (...) No seas como mudo, ni dejes de consolar á los pobres y afligidos con dulces y buenas palabras. (...) No sigas á los locos desatinados que ni acatan á padre ni reverencian á madre, mas como animales dejan el camino derecho (...) Mira, hijo, que no hagas burla de los viejos ó enfermos ó faltos de miembros, ni del que está en pecado ó erró en algo. (...) Mira, hijo, no seas ladron, ni jugador, porque caerás en gran deshonra, y afrentarnos has, debiéndonos dar honra. (...) No tengas que ver con mujer alguna, sino con la tuya propia. Vive limpiamente, porque no se vive esta vida dos veces, y con trabajo se pasa, y todo se acaba y fenece<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Dziecku nadawano energię *tonalli* przez pokropienie go wodą, co czyniła położna jako główna postać uroczystości. Asystowali jej *tonalpouhqui*, kapłani biegli w czytaniu ksiąg *tonalamatl*. Interpretowali je w celu wybrania najlepszego dnia dla nadania imienia i *tonalli* dla noworodka (patrz Dodds Pennock 2008, s. 41-50; por. Boone 2000, s. 22, 35-36).

<sup>32</sup> Profesja ta w Mezoameryce, przy braku transportu zwierzęcego, odgrywała ważną rolę praktyczną, ale miała też znaczenie religijne, gdyż Słońce i Księżyc postrzegano jako tragarzy czasu. Na temat metafory tragarza w świecie Nahuas zob. Read 1998, s. 89-93. Wizerunki tragarzy z charakterystycznymi opaskami związanymi na czole widnieją na monumentach z majańskich miast Copan i Quirigoa, gdzie niebiańscy posłannicy niosą glif z datą, tak jak w świecie ludzkim transportowano towar. W ikonografii Nahuas takie przedstawienia obecne są np. w „Codex Fejérváry-Mayer” i „Códice Florentino”.

<sup>33</sup> Swoboda 2000, s. 473-477. Autor zwraca uwagę, iż etyka była ważną kategorią w opisie właściwego wychowania dla autorów antycznych, już od czasów Platona. Św. Augustyn w „Wyznaniach” chwali cnoty skromności i powściągliwości oraz wypukła cnoty dziewictwa w etycznej formacji córki. Biskup Hippony i św. Hieronim podkreślają też wychowanie wolne od nałogów.

<sup>34</sup> „Synu mój, stworzony i narodzony na ten świat za sprawą Boga (...). Urodziłeś się, żyłeś i ukazałeś jak pisklę ze skorupy, i wyrosłeś jak ono, ćwiczysz się w locie i doczesnych zadaniach. Nie znamy czasu, w którym Bóg chce, byśmy radowali się tak drogocennym klejnotem. (...) Czuj i ślij pozdrowienia starszym, nie zapominając o młodszych. Nie będziesz jak niemowa ani nie zapomnisz o pocieszeniu ubogich i cierpiących czuymi i dobrymi słowami. (...) Nie podążaj za tymi mówiącymi głupstwa szaleńcami, co ani nie szanują ojca, ni nie czczą matki, a bardziej jak zwierzęta schodzą z prawej drogi (...). Popatrz, synu, iż nie robi się drwin ze starców, ani z chorych, lub tych bez kończyn, ani z tych pozostających w grzechu, lub w czymś błędnych. (...) Popatrz, synu, nie bądź złodziejem, ani graczem, bo popadniesz w wielką niesławę i obrazisz nas, kiedy winiłeś nam cześć. (...) Nie miej do czynienia z czyjąś małżonką, z wyjątkiem

Na początku księgi II w rozdziale I Mendieta zaznacza, że przytacza relację o Andresie de Olmosa. Takie źródło potwierdza wybór aż czterech *huehuetlahtolli* z różnymi nadawcami i metaforą bogatą w rdzenne mezoamerykańskie konteksty<sup>35</sup>.

Mowa rozpoczyna się metaforycznym określeniem dziecka przez rodzica, które zestawione jest z wykluwającym się ptakiem, a także z kamieniem szlachetnym. Należy pamiętać, że sam akt mowy miał w Mezoameryce przypisany glif w postaci turkusowego skrętu, zaś monarchów Nahuia zwano *tlahtoque* („mówcy”), a ich mowę przyrównywano do turkusowi i jadeitu. Władcy byli źródłem przykładu i wykładni moralnej – w trakcie koronacji wygłaszali mowy przestrzegające na przykład przed błędami pijaństwa, ale i sami byli pouczeni przez kapłanów w kwestii szacunku do członków społeczności. Mówienie było, jak zauważa Maffie, związane z przekazywaniem energii do otoczenia i porządkowaniem przestrzeni – podobnie jak śpiew, gra na instrumentach oraz rytualne okadzanie<sup>36</sup>.

Ojciec wymienia czynności niedozwolone i niemieszczące się w moralnych granicach wyznaczanych przez społeczność nahuiańską. Widać nacisk na wspólnotowe dobro i poważanie wobec członków rodziny oraz innych mieszkańców *altepetl* – wymóg czci dobrego imienia rodziców, szacunek dla starszych, inwalidów, zakaz kradzieży, hazardu, pijaństwa, rozwiązłości, a także przykazanie uczciwości, pokory, pracowitości i skromności. Upomnienia i pouczenia przeciwstawiają dobre praktyki tym złym. Prezentują antywzorce jako nęcące, lecz prowadzące do zguby pułapki (na przykład towarzystwo osób, które nie czczą swych rodziców). Tekst kończy każdorazowo podziękowanie syna bądź córki dla rodzica, w którym dziecko chwali mądrość i trafność ich nauk.

Także stosowanie w zebranych w „Historii” Mendiety mowach określenia *Dios* („Bóg” w rozumieniu chrześcijańskiego Jedyne Boga) świadczy o tym, że pisma Olmosa były pierwotnym źródłem tych *huehuetlahtolli*. Ten franciszkański etnograf zastosował bowiem ewangelizacyjną modyfikację ustnych świadectw przekazanych przez dostojników azteckich, usuwając teonimy odnoszące się do wybranych bóstw (*teomeh*) Nahuia i zastępując je określeniem *Ipalnemohuani* („Ten,

---

twej własnej. Żyj w czystości, ponieważ nie przeżywa się życia dwa razy, i mija ono w trudzie, a wszystko się kończy i odchodzi”. De Mendieta 1870, s. 112-114.

<sup>35</sup> „Cuenta el venerable y muy religioso padre Fr. Andrés de Olmos, que lo que colligió de las pinturas y relaciones que le dieron los caciques de México, Tezcuco, Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Tepeaca, Tlalmanalco y las demas cabeceras, cerca de los dioses que tenían, es que diversas provincias y pueblos servian y adoraban á diversos dioses” – „Przytacza czcigodny i nader pobożny ojciec Andres de Olmos, który zebrał z malowideł i relacji, jakie dali mu kacykowie z Mexico, Tezcuco, Tlaxcali, Huexotzinco, Choluli, Tepeaca, Tlalmanalco i z innych cabeceras, na temat bóstw, jakie mieli (...)”. Ibidem, s. 77.

<sup>36</sup> Na temat metaforyki kamieni szlachetnych i ceremonialnej funkcji aktu mowy zob. López Austin 2015, s. 53-54; por. Maffie 2014, s. 286-287; Olko 2010, s. 170-174. Podobne znaczenie miał tytuł królewski w miastach Majów, *ajaw* („ten, który krzyczy”). O zadaniach moralnych *tlahtoque* środkowego Meksyku zob. więcej Curylo-González 2001, s. 174-177.

przez Którego Żyjemy”). León-Portilla uważa ten zwrot za przynależny Ometeotłowi („Bóstwu Dwoistości”). Maffie sądzi, że stanowi on jedynie opis każdego *teotl* w wierzeniach Nahuia – jego immanentnej cechy związanej z koncepcją *inamic* (tłumaczone w słowniku franciszkanina de Moliny jako „coś, co jest równe czemuś, co pasuje do czegoś”, wyrażające zarówno opozycyjność, jak i komplementarność kosmosu – ciepło i zimno, jasność i ciemność, np. para Quetzalcoatl – Tezcatlipoca)<sup>37</sup>.

Solidarność z wszystkimi członkami wspólnoty oraz odpowiedzialność za słowa i czyny, które kreują rzeczywistość przestrzeni pojmowanej na sposób sakralny (której granice definiowane są przez codzienne czyny), były żywe w rdzennych monarchiach Mezoameryki zarówno w życiu dworskim, jak i agrarnym. Jak wykazali Farriss i Hanks w badaniach wspólnot Majów z Chiapas i Jukatana, stanowiły one ramy wiążące współczesnych autochtonów. Ich obraz w wywodzie Mendiety jest jednak ubrany w aparat pojęciowy zbliżony do stylistyki biblijnej. X zaznacza, że ten styl, przywodzący na myśl Dziesięć Przykazań, jest efektem tłumaczenia z nahuatl na hiszpański, w trakcie którego Olmos przypisał terminom nahuahńskiej kosmologii znaczenie chrześcijańskie. Fraza *como animales dejan el camino derecho* („tak jak zwierzęta schodzące z prawej drogi”) odsyłać zaś może do myśli Cycerona, wzoru retoryki w epoce renesansu, który argumentował, iż to rozum odróżnia ludzi od zwierząt. Las Casas z kolei postrzega wspomniane wyżej przykłady dobrego i złego zachowania jako dowód na umiejętności retoryczne Nahuia, będące kolejnym świadectwem poziomu cywilizacji wedle XVI-wiecznych autorów.

Także nahuahńskie kryteria moralności dopasowane są pojęciowo do chrześcijańskich odpowiedników – wpisują się i w taką terminologię, i w taki kontekst<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Na temat terminów *ipalnemohuani* oraz *inamic* w rdzennej mitologii i kosmologii Nahuia zob. Maffie 2014, np. s. 142-152, 169-171, 204. Por. stanowisko Leóna-Portilli (1963 s. 38-49, 53) o Ometeotlu jako najwyższym bóstwu-demiurgu. Na temat rytualnego znaczenia mowy i muzyki w prehiszpańskiej cywilizacji Mezoameryki zob. Maffie 2014, s. 286-287. Patrz też podobne do Nahuia praktyki majańskich monarchów (ajaw): Davenport, Golden 2016, s. 187-192. Władcy miejskich państw (*cah*) Majów okresu klasycznego i postklasycznego wykonywali w ramach rządzenia odpowiednie czynności tak, aby wszystkie cztery ćwiartki kosmosu, symbolizowane w planie miasta, pałacu i domostwa, były należycie „odżywione” dzięki aktom, które definiowały wspólną przestrzeń, np. okadzanie, taniec, uprawa ziemi, ale i mowa.

<sup>38</sup> Lee 2022, s. 41-43. Torquemada w swym dziele nawet umieszcza postać Mojżesza w jednej z *hu-ehuetlahtolli*, gdzie prorok ten mówi o Bogu jako stwórcy człowieka, a jego słowa cytuje ojciec – Indianin Nahuia – w mowie do syna; patrz też Madajczak 2017, s. 37. W kwestii abstenencji seksualnej w cywilizacjach mezoamerykańskich por. ważny w kontekście porad rodzicielskich przestrzegających przed niewłaściwymi zachowaniami mit o Ce Acatlu. Toltecki monarcha pod wpływem mikstury wypitej na prośbę nekromanty Titlacauana (wcielenia Tezcatlipoki) zaniechał pokuty z użyciem cierni agawy, a zamiast tego, będąc w stanie upojenia, dokonał cudzołóstwa z własną siostrą, Quetzalpetlatl. López Austin podaje też przykłady urzędów kapłańskich wśród Mixteków i Majów K'iche' oraz Kaqchikel, których legendarni herosi wystrzegali się rozwiązłości, patrz A. López Austin 2015, s. 136, 151.



Jedno z kluczowych napomnień dotyczy wierności małżeńskiej i czystości, co odsyła do Dekalogu, ale ma też kontekst mezoamerykański. Dla Nahua rozwiązłość mężczyzny równoważna była z marnowaniem gorącej energii *tonalli* obecnej w głowie, co zagrażało siłom człowieka i jego życiu.

Autorzy zakonni tworzyli również neologizmy w języku nahuatl. Na przykład dla określenia grzechu stosowali słowo *tlahtlacolli* wywodzące się od czasownika od *itlahcoa* – „zrobić sobie krzywdę”.

Umieszczenie narracji moralizującej rodziców Nahua w dziełach franciszkańskich niewątpliwie służyło celom zakonów ewangelizujących środkowy Meksyk pod większym lub mniejszym przymusem, za pomocą wszelkich dostępnych środków – aktów przemocy, pokazowych chrztów, kazań, nauczania przez przykład<sup>39</sup>.

W rozdziale XXII księgi II „Historii” Mendiety pojawia się *huehuetlahtolli* kierowane przez matkę do swej córki. Jej stylistyka, budowa i tematyka są zbliżone do mów, w których ojcowie pouczają synów:

Hija mia de mis entrañas nacida, yo te parí y te he criado y puesto por crianza en concierto, como linda cuenta ensartada; y como piedra fina ó perla, te ha polido y adornado tu padre. (...) Sirve y da aguamanos á tu marido, y ten cuidado de hacer bien el pan. Las cosas de casa ponlas como conviene, apartadas cada cual en su lugar, y no como quiera mal puestas, y no dejes caer algo de las manos en presencia de otros. Por donde, hija, fueres, ve con mesura y honestidad, no apresurada, ni riéndote, ni mirando de lado como á medio ojo, (...) Tendrás buen cuidado de la hilaza y de la tela y de la labor, y serás querida y amada, (...). Mira, hija, que no tomes por compañeras á las mentirosas, ladronas, malas mujeres, callejeras, cantoneras, ni perezosas, porque no te dañen ni perviertan. Mas entiende solo en lo que conviene á tu casa y á la de tus padres, y no salgas de ella fácilmente ni andes por

---

<sup>39</sup> Zob. też fragment Pisma Świętego Starego Testamentu, zwłaszcza: „Czcij ojca twego i matkę twoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie. Nie będziesz zabijał. Nie będziesz cudzołożył. Nie będziesz kradł. Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek. Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego”. Wj 20, 12-17 za: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu; por. nauki Ojców Kościoła, Swoboda 2000, s. 477-482. Badacz wymienia następujące metody pedagogiczne proponowanego przez autorów chrześcijańskiego antyku: upomnienia i nagany, przymus fizyczny, dialog oraz osobisty przykład. Zdaniem Augustyna upomnienia rodziców mogą początkowo wywołać bunt, lecz ostatecznie prowadzą do ładu w duszy. Sądzę, że widać ciągłość owych metod w praktyce franciszkańskich misjonarzy, których nauczanie opierało się na przykładzie i którzy stanowić mieli dla autochtonów figury ojcowskie, wprowadzając do kolonialnego systemu pedagogiczną instytucję zakonnej misji (*doctrina*). Por. Crewe 2019, s. 53-68. Dominikanin de las Casas krytykował publiczne chrzty, oskarżając franciszkańskich misjonarzy *Los Doce* („Dwunastu”) o znieważanie chrztu. Ten proceder miał korzenie w masowym i pobieźnym przyjmowaniu na łono Kościoła muzułmańskich mieszkańców Granady po 1492 r. Crewe dostrzega, iż obydwie te zjawiska miały miejsce w kontekście wykonywania się imperialnej potęgi Kastylii i przebiegały ze wsparciem administracji politycznej. W Mezoameryce dołączyli do tego rdzenni władcy, którzy widzieli w chrzcie szansę na zachowanie i obronę autonomii w nowych realiach. Na temat związku Kościoła hiszpańskiego z Koroną w kwestii kolonizacji Ameryk zob. więcej Kubiacyk 2016, np. s. 84-88.

el mercado ó plaza, ni en los baños, ni á donde otras se lavan, ni por los caminos, que todo esto es malo y perdicion para las mozas (...) <sup>40</sup>.

Autorka mowy, matka, przekazuje podobny repertuar wartości: skromność, troska o domostwo, przywiązanie do małżonka, pracowitość, cichość i uniżenie. Jako antywzorce ukazane są dziewczęta włóczące się, złodziejki, rozpustnice. Wyraźne są rdzennie mezoamerykańskie elementy kulturowe, takie jak porównanie córki do klejnotu i perły (*como piedra fina ó perla*) w wyrażeniu *in cozcatl in quetzalli* („klejnot, cenne pióro”). W tym kontekście osadzone jest też wyznaczenie zakresu obowiązków domowych przez matkę (*Tendrás buen cuidado de la hilaza y de la tela*).

Domena tkactwa i jego symbolika stanowiły w kulturze Nahuja metonimię kobiety. Już w momencie jej narodzin kapłanka-położna *tlamatqui* używała miniaturowych insygniów kobiecości, wyznaczających sferę i zadania przyszłej żony i matki – spódnicy (*huipilli*), miotłki (*izquiztli*), wrzeciona (*malacatl*) i czółenka tkackiego (*ichcatl*). Jednym z tego typu określeń kobiety było *in malacatl in tzotzopatzli* („wrzeciono, listwa tkacka”). Czynność tkania, symbolizująca dawanie życia oraz podtrzymywanie cyklicznego biegu czasu, wiązała się też z opisanym przez Maffiego pojęciem *nepantla* – „pomiędzy”, „stan pośredni” – reprezentującym coś, co powstaje z dwóch różnych obiektów i wykazuje ich cechy, ale jednocześnie jest bytem od nich odrębnym. W tej kategorii mieści się akt poczęcia dziecka, ale też właśnie tkanie<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> „Córko moja, z wnętrzości mych narodzona, ja ciebie urodziłam i wykarmiłam, i wychowywałam w ładzie, niczym śliczny nanizany na sznur paciorek oraz jakby cenny kamyk czy perłę, wypolerował cię i ozdobił twój ojciec. (...) Usługuj i dawaj dzbanek z wodą do umycia rąk twemu małżonkowi, i bacz na to, abyś dobrze piekła chleb. Rzeczy domowe układaj odpowiednio, każda odstawiona na swoje miejsce, a nie jakkolwiek chcesz źle położyć i nie upuszczaj niczego w obecności innych. Gdziekolwiek, córko, będziesz, chodź powściągliwie i z prawością, bez pośpiechu, bez śmiechu, ani zerkania na boki (...) Będziesz czujnie doglądać wólkna i robótek ręcznych, a będziesz kochana i miłowana (...). Bacz, córko, byś nie brała sobie za towarzyszkę kłamczynie, złodziejki, niegodziwe kobiety, uliczne włóczęgi, uliczne ani leniące się kobiety, bo wtedy cię nie skrzywdzą i nie zdeprawują. Raczej ufaj tylko tej, co jest przychylna dla twego domu i twych rodziców i nie wychodź z nią z łatwością, ani nie chodź po targu czy placu, ani do łaźni i nigdzie indziej, gdzie inne zażywają kąpeli, nie chodź też po ścieżkach, to wszystko jest zgubą i upadkiem dla młodzieży (...)”. De Mendieta 1870, s. 117-119.

<sup>41</sup> Molina w swym słowniku zaświadcza takie przykłady językowe etymologicznie powiązane z *nepantla*, jak *nepantlazotlalo* („kochać się nawzajem”), czy *manepanoa* („wziąć ślub, złączyć ręce”). Proces *nepantla* uwidaczniał się w kosmologii Nahuja w licznych przykładach ofiar i zachowań rytualnych, np. w miesiącu kalendarza *xiuhpohualli* zwanym *titil*, dzieci były rozciągane przez osoby, które na ten dzień przybierały rolę ich rodziców. Czynność ta odzwierciedlała model kosmosu jako złożonego z czterech rozciągających się ćwiartek, wychodzących z centrum – piątego kierunku. Podobną rolę spełniało rozciąganie ofiary w celu wyrwania jej przez kapłanów serca, symbolu piątej strony kosmosu, analogiczny cel miała też „ofiara strzał” (*tlacacaliztli*), gdzie przeszywające ciało groty wyrażały akt seksualny i nawiązywały do wegetacji. W ramach świata kobiet Nahuja tkanie oparte było na tej samej religijnej myśli, co wyobrażenie o stosunku płciowym, gdyż nachodzenie krosna i wątku wiązano ze zbliżeniem obojga małżonków. W samym akcie zaślubin *nepantla* objawiało się w związywaniu kap okrywających nowożeńców, co odbywało

Scenę nadania atrybutów płci noworodkom ukazują ikonograficzne świadectwa w kolonialnym dokumencie piktograficzno-alfabetycznym „Códice Mendoza”<sup>42</sup> oraz relacji w „Códice Florentino” Sahagúna. W rozdziale I księgi IV mnich wyróżnia dwie role w społeczeństwie Nahuia. Rola kobiety jako opiekunki domostwa jest tu nakreślona podobnie jak w *huehuetlahtolli* u Mendiety. Warto przy tym dostrzec, że autor, opisując czynność umieszczenia wody na głowie dziecka przez akuszerkę, używa terminu chrześcijańskiego – „chrzczenie” (*bautizar*):

Y si la criatura que nacia era varón, cuando le bautizaban hacíanle una rodela pequeña con cuatro saetillas, y ataban á ellas el ombligo, y dábanlo todo junto á los soldados para que lo llevasen al lugar de la pelea, y allí lo enterraban; y si la criatura que nacia era muger cuando la bautizaban le ponían en el lebrillo todas las alhajas de muger, con que hilan, y tejen, porque la vida de la muger es criarse en casa, y estar y vivir en ella<sup>43</sup>.

Innym elementem rdzennej kultury uwiecznionym w rozdziale XXII (ks. II) „Historii” Mendiety jest wzmianka o kobietach nieprawych, stroniących od cnót. Najpewniej autor nawiązuje tu do kurtyzan *ahuianime*, które w „Códice Florentino” przedstawione są jako kobiety w różnym wieku, trzymające w dłoniach kwiaty i podróżujące nawodnymi łodziami po kanałach Tenochtitlanu, noszące wyrazisty makijaż. W słowniku A. de Moliny, jak zaznacza Szoblik, pojawia się *ahuianime* jako *puta, o mala muger* („ładacznicą, lub złą kobietą”). Tak tłumaczy to słowo Sahagún, który w księdze IV opisał młodą kobietę w barwnej sukni z kwiatami i wodą w dłoniach jako *ichpuchtlaueiloc* („zła dziewczyna”). Podobnie jak w powyższej *huehuetlahtolli*, jest ona przeciwstawiona jej rówieśniczce reprezentującej, w optyce zakonnika, pozytywne wzorce (*in qualli yiollo ichpuchtli*). Zdaniem Szob-

---

się na macie, również pełnej witalnej mocy, gdyż wykonanej w analogiczny sposób przez związywanie ze sobą włókien, zob. Maffie 2014, s. 43, 355-360, 381-383, 559; patrz też Szoblik 2011, s. 76; por. Read 1998, s. 27, 99-104. Szczególnie symbolika *nepantla* w wymiarze czasu uwidaczniała się w święcie Wiązki Lat, odbywanym co 52 lata (okresie stanowiącym mezoamerykański „wiek”), gdy spotykały się cykle kalendarza słonecznego *xiuhpohualli* i ceremonialnego *tonalpohualli*, a w czasie ceremonii rozpalania ognia na piersi jeńca trzyciny w liczbie pięćdziesięciu dwóch były związywane ze sobą. W kwestii atrybutów kobiecości w kulturze Nahuia zob. Rief Anawalt, Berdan 1997, s. 148-149.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 145-149. Na kartach „Códice Mendoza” wyróżnione zostały rozmaite atrybuty kładzione przy noworodku płci męskiej. Oprócz strzał, o których wspomina Sahagún, *tlacuilo* (skryba nahuiański) przedstawia wizerunki narzędzi pracy adekwatnych dla rodziny, w której chłopczyk się narodził. Syn wytwórcy ozdób z piór (*amanteca*) otrzymywał miniaturowe ostrze do rozdzielania piór, syn złotnika (*coztic teocuiltapitzqui*) – narzędzie do obrabiania metali, dziecko skryby (*tlacuilo*) – pędzel, potomek stolarza zaś miedziane dłuto (*quaubxinqui*) (*sic*).

<sup>43</sup> „A jeśli narodzonym dzieckiem był chłopiec, kiedy go chrzczono, dawano mu mały puklerz z czterema niewielkimi strzałami, i wiązali u nich pępowinę, a dawali to wszystko żołnierzom, by zabrali to na miejsce bitwy i tam to zakopywali; a jeśli narodzonym dzieckiem była dziewczynka, kładli jej do miski z kąpielą wszystkie cenne obiekty kobiece, z którymi przędły i szyły, ponieważ życiem kobiety jest wzrastać w domu, przebywać i żyć w nim”. De Sahagún 1829, s. 284.

blik, porównanie to jest zbliżone do XVI-wiecznych hiszpańskich dzieł moralizatorskich. Z kolei wizerunek kobiety dojrzałej, która z oddaniem prowadzi dom i jest odpowiedzialna za rodzinę (w zacytowanym fragmencie Mendiety ukazany w słowach o taktwie oraz dbaniu o dobytek) odpowiada terminowi *omacic cihuatl* w „Códice” Sahagúna.

Matka przestrzega córkę także przed łaźniami. Konotacje wody z aktywnością płciową można znaleźć w micie w „Historia de Tlaxcala”, w którym Tezcatlipoca porywa żonę boga deszczu Tlaloca, zwaną Xochiquetzal, z rajskiego Tamoanchan, by uczynić ją boginią miłości. Kurtyzany *ahuianime* ukazywane są także w „Códice Florentino” w otoczeniu wody<sup>44</sup>.

Napomnienia kierowane tak do córek jak do syna wykazują podobieństwo do przesłania biblijnego. Przykładem może być pierwszy list do Tymoteusza, w którym autor (tradycyjnie utożsamiany ze św. Pawłem z Tarsu) określa rolę kobiety we wczesnej wspólnocie chrześcijańskiej. Dla obu płci wskazania są jednak zbliżone, podobnie jak w *huehuetlahtolli* – pokora, skromność, łagodność, kult Boży, a w przypadku kobiet, także podporządkowanie małżonkowi oraz powoływanie na świat dzieci<sup>45</sup>.

Narzucenie chrześcijańskiej moralności na koncepcje Nahuia nie pozwala traktować relacji zakonników jako wiernego świadectwa rdzennych kultur – nawet gdy były one czerpane od autochtonów, ich przekaz bywał modyfikowany przez mnichów. Dodds Pennock sądzi, że młodzież Nahuia mogła mieć swobodniejsze, niż zdają się sugerować relacje mnichów, zasady interakcji w grupie rówieśniczej oraz wyboru małżonka. Badaczka podaje przykład z anglojęzycznej edycji dzieła Diego Durána, który dowodzi, że w ośrodkach *cuicacalli* („dom śpiewu”) przy

<sup>44</sup> Szoblik 2011, s. 71-78, 85-87. Badaczka podaje określenie wzmiankowane przez Sahagúna, *Ahuaini apan upan nemi* – „żyje na wodzie, żyje na ulicach”, które wykazuje według mnie analogię do mowy z rozdz. XXII ks. II „Historii” Mendiety, gdzie matka potępia włóczęgostwo po ulicach, łaźniach i towarzystwo niecnotliwych dziewcząt. Podobne potępiane aktywności pojawiają się w opisach przedstawicieli zawodów, w których zakonnik przytacza dobre i złe wzorce. Również akt sakralny mowy mógł być źle wykonany – mnich przekazuje frazę mówiącą o niepoprawnej przemowie arystokraty – jego mowa jest „nieuporządkowana, głupia”, a on określony jako „zły i nieczysty dostojny pan” (*amoyectli tlazopilli*). Wszystkie te określenia mają związek z *tlazolli*, aspektem nieuporządkowania i chaosu, w kosmosie Nahuia łączonym ze śmiercią, rozkładem i światem podziemnym. Wedle Maffiego, w kosmologii rdzennej osoby cechujące się niepoprawnym zachowaniem czy nagannym wyglądem nie reprezentują *teotl*, gdyż jest on sam w sobie uporządkowany, zob. Maffie 2014, np. s. 111-112.

<sup>45</sup> Zob. fragment Pisma Świętego Nowego Testamentu: „Chcę więc, by mężczyźni modlili się na każdym miejscu, podnosząc ręce czyste, bez gniewu i sporu. Podobnie kobiety – w skromnie zdobnym odzieniu, niech się przyozdabiają ze wstydlivością i umiarem, nie przesadnie zaplatanymi włosami albo złotem czy perłami, albo kosztownym strojem, lecz przez dobre uczynki, co przystoi kobietom, które się przyznają do pobożności. Kobieta niechaj się uczy w cichości z całym poddaniem się. Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem, lecz [chcę, by] trwała w cichości. Albowiem Adam został pierwszy ukształtowany, potem – Ewa. I nie Adam został zwiedziony, lecz zwiedziona kobieta popadła w przestępstwo. Zbawiona zaś zostanie przez rodzenie dzieci; [będą zbawione wszystkie], jeśli wytrwają w wierze i miłości, i usłuszeniu – z umiarem”. 1 Tm 2, 8-15, za: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu.

szkółach dla wojowników (*telpochcalli*), które posiadała każda dzielnica *calpulli*, odbywały się koedukacyjne tańce. Autorka przypuszcza, że dojrzewająca młodzież mogła wówczas zapoznawać się i składać przysięgi, które mogły być respektowane przez rodziny młodych jako obietnica małżeństwa<sup>46</sup>:

(...) if a boy became fond of one of the girls (whether or not she was of his ward) while holding her hand at the feast, he promised her that when the time came he would marry her... The promise made there [between the boy and girl] was to marry in due time, and thus every time he came to that place, [the boy] sought her out and made it a point to hold her, and no other, by the hand, and she felt the same about him. In this way they went along and suffered until their time came. This was when he had reached the proper age or had performed some notable feat<sup>47</sup>.

Złożoność spojrzenia prehiszpańskich Nahuja na kwestie relacji płci, zwłaszcza w kontekście religijnym, nastęrcza badaczom, jak widać, licznych trudności. Odpowiada za nie w dużej mierze właśnie *interpretatio* zakonnych kronikarzy Mezoameryki. X dostrzega wpływ spuścizny grecko-rzymskiej na optykę, w jakiej duchowni postrzegali lokalną religijność we wczesnokolonialnym Meksyku. Już od czasów Herodota w dziełach historycznych powstających w kręgu kultury europejskiej przyjmowano, że różne ludy czczą te same bóstwa, jedynie odmiennie je nazywając. W tym duchu franciszkanie i dominikanie skonfrontowani z religiami i kulturami Mezoameryki konceptualizowali je w znany sobie sposób, w procesie *interpretatio* (wywodzącym się z piśmiennictwa rzymskiego). Wpływało to na przedstawienie nie tylko postaci boskich, lecz także praktyk kultowych czy nawet dziejów politycznych. Mendieta i Sahagún oceniają świat mezoamerykańskiego politeizmu według kryteriów moralności chrześcijańskiej. Brat Jerónimo, zaprzęgając *huehuetlahtolli* do dowiedzenia moralnej dojrzałości społeczności Nahuja, ubiera punkt widzenia chrześcijan w przestrogi matki i ojca z rdzennej rodziny

<sup>46</sup> Dodds Pennock 2008, s. 79-82, 91-93. Badaczka uwypukla fakt, że uczestnictwo w zajęciach w szkołach *cuicacalli* nie miało charakteru czysto ludycznego, lecz stanowiło przede wszystkim element edukacji państwowej w imperium azteckim, a absencja ucznia była równa zdradzie stanu. W ramach lekcji z młodymi Nahuja pracowali zawodowi poeci zatrudniani przez dom cesarski i samą szkołę *cuicacalli*, a wychowawcy – *teaanque* („dowódcy młodzieży”) i *cihuatēpīxque* („dozorczynie dziewcząt”) prowadzili młodzież do *cuicacalli*. Najpierw uczniowie zapoznawali się z utworami poetyckimi w salach wydzielonych osobno dla każdej płci, a następnie chłopcy z dziewczętami ćwiczyli rytualne tańce w rytm muzyki.

<sup>47</sup> „(...) jeśli chłopiec czuł sympatię do jednej z dziewczyn (niezależnie od tego, czy pochodziła z jego dzielnicy, czy nie), trzymając ją za dłoń w czasie święta, obiecywał jej, że gdy przyjdzie czas, poślubi ją. Obietnica [między chłopcem i dziewczyną] mówiła, że wezmą ślub w stosownym czasie, i tak za każdym razem przychodził on w tamto miejsce, [chłopiec] szukał jej i przywiązywał wagę do tego, by ją trzymać, i nikt inny, za dłoń, a ona czuła to samo w stosunku do niego. Tak oni czynili w tym czasie i cierpieli, aż nie przyszedł ich czas. A było to, kiedy osiągnął on właściwy wiek albo dokonał jakiegoś zaszczytnego czynu” (De Durán 1975, s. 292 za: Dodds Pennock 2008, s. 92).

nahuańskiej. Brat Bernardino utożsamia, jak zaznacza Szoblik, wielokrotnie potępiane w mowach zachowania, takie jak przesadne strojenie się, z cechami *ahuiani-me*, jednocześnie w hiszpańskim tłumaczeniu i stylistyce odzwierciedlając normy europejskie, szczególnie kastylijskiej *Christianitas*<sup>48</sup>.

Jerónimo de Mendieta w „Historii”, przedstawiając liczne elementy obrzędowości, mitologii i kosmologii ludów środkowego Meksyku, wyprowadzał wnioski pomocne mu w realiach kolonialnych. Analizowane tu opisy Ce Acatla Topiltzina oraz *huehuetlahtolli* są podszyte celami autora jako misjonarza i współtwórcy kolonialnego projektu Nowej Hiszpanii – w której autochtoniczna kultura jest wykorzystana jako środek ewangelizacji, a jej elementy dowieść mają zdolności rdzennych mieszkańców do przyjęcia wiary katolickiej. Mendieta buduje obraz Ce Acatla jako sprawiedliwego, pobożnego władcy-kapłana, którego reformy religijne zostają niecnie wykorzystane przez Szatana, lecz którego nauki są jednocześnie pierwowzorem apostołskiej misji franciszkańskiej w Meksyku (choć nie jest to wyrażone wprost; odmiennie traktuje tę postać Sahagún, który zamiast szukać bliskich chrześcijaństwu aspektów rdzennej religii uznaje tę postać za nekromantę).

Mendieta pragnie pokazać, że Indianie mogą i chcą odwrócić się od Szatana, którego sprawki dostrzega w większości nahuańskich obrzędów. W tym celu korzysta z elementów rdzennych mitów ukazujących panowanie ubóstwionego herosa jako czas pokoju i dobrobytu, kładąc nacisk na chrześcijańskie potępienie ofiarowania ludzi. W mowach *huehuetlahtolli* z kolei posługuje się hiszpańskim tłumaczeniem i stylem ukształtowanym przez treści biblijne, by podkreślić wysokie standardy moralne społeczności Nahuatl, porównywalne ze starożytnymi Hellenami, oraz wyznawane przez nich wartości jako zgodne z nauczaniem franciszkańskim. Zarówno Mendieta, jak i Sahagún posługują się motywami antycznymi i biblijnymi jako uniwersalnym kluczem do oceny zjawisk, postaci i obrzędów mezoamerykańskich (mimo że w przypadku oceny Ce Acatla zabiegi te prowadzą do odmiennych wniosków). Analiza ich tekstów wykazuje, że opis kultury i religii społeczności środkowego Meksyku służy mnichom do ukazania politeizmu nahuańskiego jako narzędzia wykorzystywanego przez Szatana do zniewolenia niewinnych Indian. Jest to jednak także płaszczyzna, na której można zbudować nową kolonialną rzeczywistość.

Jako że Mendieta pisze kronikę ewangelizacji, korzysta z materiału etnograficznego w mniejszym stopniu niż Sahagún. Jednak baskijski mnich opatruje swo-

---

<sup>48</sup> Simón 2017, s. 93; Szoblik 2011, s. 77. Warto dostrzec, że Mendieta w swej „Historii” obarcza hiszpańskich osadników wadami, które służą właśnie jako antywzorce w ukazanych mowach *huehuetlahtolli*. Są oni np. „żarłokami”, „strojniasiami”, wykazują się chciwością i egoizmem. Z natury zaś, zdaniem mnicha, Indianie Meksyku wykazują się odmiennymi cechami, które umożliwiają im dostąpienie zbawienia i budowę Kościoła w duchu ubóstwa i skromności, którymi się już uprzednio cechowali. Projekt tej wspólnoty oczywiście oparty jest na nauce i opiece duchowej mnichów, służących jako wychowawca piętnujący błędy autochtonów, czyli rdzenną religię, zob. Gonzalez 1996, s. 54-56.



ją relację szerokim komentarzem zestawiającym cywilizację mezoamerykańską z kulturami starożytnej Europy. Zaprzęga to tego celu porównanie modeli rozwojowych religii antycznych (np. propozycja idei euhemerystycznej), konstruowanie narracji na temat rdzennych wierzeń przy użyciu hiszpańskich terminów katolickich oraz przypisywanie antycznych norm moralnych rdzennym społeczeństwom meksykańskim. W przeciwieństwie do Sahagúna unika zestawiania bóstw Nahuja z panteonem greko-rzymskim, ale zestawia rozwój religijny Indian z dziejami religii świata śródziemnomorskiego. Wszystko to dokonuje się w optyce wywodzącej się z myśli Ojców Kościoła. W podobny sposób czyni Sahagún, diagnozując, porządkując i w końcu eliminując elementy rdzennych wierzeń za pomocą aparatu pojęciowego europejskiego chrześcijaństwa. Obaj franciszkanie przekształcają rdzenną myśl na użytek własnej wykładni katalogującej ją w ramach pojęć i wartości chrześcijaństwa czerpiącego z tradycji antycznej.

**ARISTOTLE AND THE BIBLE UNDER THE MESOAMERICAN ROOF.  
CHRISTIANIZATION THROUGH NARRATIVE ASSIMILATION  
OF ELEMENTS OF NAHUAN BELIEFS AND HISTORY IN JERÓNIMO  
DE MENDIETA'S *HISTORIA ECLESIASTICA INDIANA***

**Summary**

The paper examines the use of important themes from the Nahuja prehispanic tradition—the story of legendary Toltec monarch-priest Ce Acatl Topiltzin—as well as the *huehuetlahtolli* speeches, in a vision which the Franciscan friar Jerónimo de Mendieta (1525-1604) unfolds in his work „Historia eclesiástica indiana”. The monk’s approach is compared with the writings of other colonial ecclesiastic authors. Mendieta and Sahagún take advantage of certain substantive analogies between the native religion and the European classical and Christian themes in order to create a new colonial narrative about the Nahuja past and the contemporary realities of the indigenous people. Although Mendieta does not employ such complex and elaborate references to Graeco-Roman mythology as Sahagún, the author of „Historia eclesiástica” formulates his vision in a similar fashion, taking the themes in question out of the native context and using the story of Ce Acatl as well as the *huehuetlahtolli* speeches to demonstrate the ancient provenance of the Nahuja civilization and show that their immanent values are comparable with Christian ones.

**Bibliografia**

**Źródła**

- De Duran D. 1975, Book of Gods, Norman [za: C. Dodds Pennock, Bonds of Blood – Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture, Londyn 2008].
- De Mendieta J. 1870, Historia eclesiástica indiana: Obra Escrita Á Fines del Siglo XVI, red. J. Garcia Icazbalceta [online]. MCU. Antigua Librería. Portal de Agustinos, Meksyk [dostęp: 2023-08-12]. Dostępny w Internecie: <<https://bvpb.mcu.es/es/inicio/inicio.do>>.

- De Sahagún B. 1829, *Historia general de las cosas de Nueva España*, De Bustamante C.M. (red.) [online]. DGB. Wydruk. przez A. Valdesa, Meksyk [dostęp: 2023-08-12]. Dostępny w Internecie: <<http://cdigital.dgb.uanl.mx/>>.
- De Sahagún B. 1995, *Huehuetlatolli. Libro sexto del Códice Florentino*, S, Díaz Cíntoras (red.), Meksyk.
- Rief Anawalt P., Berdan F.F. (red.) 1997, *The essential Codex Mendoza*, Berkeley.

### Opracowania

- Boone E.H. 2000, *Stories in Red and Black. Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*, Austin.
- Botta S. 2016, *Los dioses de Tlatelolco: Apuntes para un acercamiento a la imagen franciscana del „politeísmo” franciscano*, [w:] E. Hernández, P. Máynez (red.), *El colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Meksyk.
- Campagne F.A. 2004, *Witches, Idolaters and Franciscans: An American Translation of European Radical Demonology (Logroño, 1529 – Hueytlalpan, 1553)*, *History of Religions* 44, 1.
- Chadwick R. 1971, *Native Pre-Aztec History of Central Mexico*, [w:] R. Wachoupe et al. (red.), *Handbook of Middle American Indians*, 11. *Archaeology of Northern Mesoamerica* 2, Austin.
- Crewe R.D. 2019, *The Mexican Mission. Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521-1600*, Cambridge.
- Curyło-González I. 2001, *Człowiek i świat wartości w Mezoameryce, Toltekowie, Majowie, Aztekowie*, Warszawa.
- Davenport B., Golden C. 2016, *Landscapes, Lordships, and Sovereignty in Mesoamerica*, [w:] Baron J., Kurnick S. (red.), *Political Strategies in Pre-Columbian Mesoamerica*.
- Favrot J., Terraciano K. 2019, *Teotl and diablo: Indigenous and Christian conceptions of gods and devils in the Florentine Codex*, [w:] Idem, *The Florentine Codex. An encyclopedia of the nahua world*, Austin.
- González L. 1996, *Jerónimo de Mendieta: Vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*, Zamora.
- Kubiacyk F. 2016, *Wkład Ferdynanda Katolickiego w kształtowanie i rozwój cywilizacji zachodniej*, [w:] Idem et al., *Cywilizacja łacińska: ekspansja-dominacja-kryzys*, *Acta Humanistica Gnesnensia*.
- Larios A. 1992, *Jerónimo de Mendieta, cronista e historiador de Indias*, *Estudios Alaveses* 2.
- Lee J. 2022, *European Appropriation of Prehispanic Speeches: Reexamining the Huehuetlatolli as a Colonial Project*, *Humanities Bulletin* 4, 2.
- Lee J. 2008, *Allure of Nezahualcoyotl: Pre-Hispanic History, Religion, and Nahua Poetics*, Albuquerque.
- León-Portilla M. 1963, *Aztec Thought and culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, tłum. na j. angielski J. Emory Davis, Norman.
- López Austin A. 2015, *The myth of Quetzalcoatl. Religion, rulership and history in the Nahua world*, tłum. R. Davidson, G. Olivier, Boulder.
- López Meraz Ó.F. 2008, *Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio*, *Revista Complutense de Historia de América*.
- López Meraz Ó.F. 2020, *El imaginario franciscano y el proceso de evangelización novohispana en el siglo XVI*, *La Colmena* 106.
- Madajczak J. 2017, *Life-giver: The prehispanic concept of „father” through colonial written sources*, *Ancient Mesoamerica* 28.

- Maffie J. 2014, *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*, Boulder.
- Nicholson H.B. 1971, *Religion in Pre-Hispanic Central Mexico*, [w:] R. Wachuoupe et al. (red.), *Handbook of Middle American Indians*, 10, *Archaeology of Northern Mesoamerica* 1, Austin.
- Olko J. 2010, *Meksyk przed konkwestą*, Warszawa.
- Olivier G. 2010, *El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 2.
- Phelan J.L. 1970, *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World: A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)*, Berkeley.
- Read K.A. 1998, *Time and Sacrifice in the Aztec cosmos*, Indianapolis-Bloomington.
- Rubial García A. 2002, *Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica*, *Signos Históricos* 7.
- Ruiz Bañuls M. 2005, *Vocación humanística y misión evangelizadora: los huehuetlahtolli en la obra de fray Bernardino de Sahagun*, *Estudios humanísticos. Filología* 27.
- Sanders W.T. 1971, *Settlement Patterns in Central America*, [w:] Wachuoupe R. et al. (red.), *Handbook of Middle American Indians*, 10: *Archaeology of Northern Mesoamerica* 1, Austin.
- Séjourné L. 1960, *Burning Water. Thought and Religion in Ancient Mexico*, Nowy Jork.
- Serna M. 2016, *Modelos narrativos y aspectos retóricos del género hagiográfico en la Historia eclesiástica indiana de Jerónimo de Mendieta*, *Hipogrifo* 4, 1.
- Sikora T. 2002, *Mitologem Tezcatlipoka-Quetzalcoatl – Próba interpretacji*, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica*.
- Simón F.M. 2017, *Other people's God: Atheism, demonisation and interpretatio from Strabo to Bernardino de Sahagún*, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, LII.
- Sugiyama S. 2005, *Human Sacrifice, Militarism and Rulership. Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan*, Cambridge.
- Swoboda A. 2000, *Aspekty wychowawcze w pismach filozoficznych Platona i autorów chrześcijańskich IV wieku (św. Augustyn, św. Hieronim)*, *Vox Patrum* 20, 38-39.
- Szoblik K. 2011, *Przedstawienia „ahuanime” w Kodeksie Florentyńskim*, *Sztuka Ameryki Łacińskiej* 1.
- Valenzuela Matus C. 2014, *Espiritualidad medieval y antigüedad clásica. La Historia Eclesiástica Indiana de Fray Jerónimo de Mendieta*, *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum* 13.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. *Biblia Tysiąclecia* [online]. DEON [dostęp: 2023-08-12]. Dostępny w Internecie: <<https://biblia.deon.pl/>>.
- Wojtczak I. 2023, *Obraz systemu wierzeń Nahuá w dziele Historia eclesiástica indiana franciszkanina Jerónimo de Mendiety (1525-1604)*, Poznań (maszynopis pracy magisterskiej).

