

## TABU DOTYCZĄCE NAZW DUSZY I CIAŁA W WYOBRAŻENIACH STAROŻYTNYCH LUDÓW ITALII

KATARZYNA TILGNER

---

Pod koniec XIX stulecia brytyjski filolog James G. Frazer napisał interesujące studium wyobrażeń „człowieka dzikiego”, poświęcając kilka rozdziałów zjawisku tabu (Frazer 2012, 224–317). Poza omówieniem czynności, osób i terminów oznaczających tabu odniósł się także do tzw. „przedmiotów tabu”. Znalazły się wśród nich obiekty należące do sfery cielesnej, objęte szczególnym systemem zabezpieczeń. U jego podstaw leżało przeświadczenie o ich niezwykle silnym powiązaniu z duszą „bardzo uczuloną na zranienie lub brak szacunku” (Frazer 2012, 252). Szczególny status duszy, którą można określić jako nadrzędny przedmiot tabu, determinujący tabuizowanie innych obiektów, wpływał z przypisanego jej związku z fenomenem życia oraz sferą pozaziemską. Podejmowane środki ostrożności miały zapewnić stałą jej obecność w ciele człowieka i szczęśliwy powrót w sytuacjach, gdy ciało to opuszczała (Frazer 2012, 36–39). Materiał badawczy dostarczony przez Frazera pokazuje, że wśród wielu ludów, nie tylko indoeuropejskich, istniało przeświadczenie, że jej cielesnym *domicilium* jest krew i głowa wraz z włosami. Stawały się one z tego powodu „przedmiotami tabu”, co pociągało za sobą objęcie ich system zabezpieczeń, także na płaszczynie językowej (Havers 1946, 59).

Należy zaznaczyć, że tabuizowanie części ciała mogło wynikać z koncepcji świata człowieka pierwotnego, który miał nadawać specjalne właściwości temu, co niezrozumiałe, nieujarzmione i niepoddające się jego woli. Taką sferą mogło

---

KATARZYNA TILGNER – doktor nauk filologicznych w zakresie językoznawstwa indoeuropejskiego i łacińskiego, wykładowca w Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. E-mail: katarzyna.tilgner@us.edu.pl

być właśnie ciało, jego części i organy, którym w zamierzonych czasach przypisywano magiczną, apotropaiczną moc oddziaływania. Zewnętrzne części ciała, jak ujął to J. André, zdolne do ruchu mogły jawić się naszym przodkom jako obdarzone własnym życiem i cieszące się pewnego rodzaju niezależnością względem reszty ciała (André 1991, 260). Ukryta w nich moc mogła wyrządzić dobro lub zło. Części wewnętrzne, wzrokowo niedostępne, mogły być natomiast interpretowane jako tajemnicze. Człowiek zdawał sobie sprawę z tego, że kierowały one od wewnątrz życiem każdej istoty. Ponadto wychodziły poza indywidualną sferę *ego* w czynnościach magiczno-religijnych, decydując nie tylko o losach poszczególnych jednostek, lecz także całej społeczności, na co wskazuje praktykowane w wielu kulturach, w tym etruskiej i łatyńskiej, wróżenie z wnętrzości zwierząt.

Zjawisko tabu bardzo często, choć nie zawsze, wpływało na język (Havers 1946). Uważa się, że najwięcej zmian językowych w obrębie leksyki związanej z ciałem determinowanych działaniem tabu miało dokonać się w językach słowiańskich i bałtyckich (Meillet 1921–1922, 71–77). Nie brak ich również w łacinie, co odzwierciedlają notki w słownikach etymologicznych, a potwierdzają bardziej szczegółowe studia językoznawcze. Poza eliminacją pierwotnych nazw desygnujących tabuizowane części ciała i zastępowaniem ich bezpiecznymi, eufemistycznymi synonimami użytkownicy języka przekształcali „niebezpieczny” *signifiant* przy udziale dostępnych w danym systemie języka środków morfologicznych i fonetycznych (Leszczyński 1998; Jakobson 1989; Havers 1946, 120). Ponadto wysunięto tezę, że mógł niegdyś istnieć językowy wykładnik przynależności desygnatów nazw do sfery związanej z tabu, mianowicie sakralny sufiks *-u-*. Desygnaty nazw, w których strukturę został włączony, denotowałyby to, „co dalekie, będące po drugiej stronie, związane z niebem i światem pozaziemskim” (Specht 1944, 303; Specht 1949, 43–49; Havers 1946, 61, 119)<sup>1</sup>. Wykorzystanie takiego a nie inaczej brzmiącego formantu nominalnego miałyby mieć związki z konotacjami, jakie mógł wywoływać kojarzony z odgłosami burzy dźwięk /u/. Byłaby to sfera grozy, mroku, lęku, ale też szacunku (Kronasser 1952, 164–65).

Uwzględnienie wyników ustaleń językoznawców może wzbogacić, a nawet ukierunkowywać badania z zakresu antropologii historycznej. W wielu przypadkach, gdy zasłona przeszłości i brak innych świadectw kulturowych ograniczają naszą wiedzę, z pomocą może przyjść język przechowujący doświadczenia i wyobrażenia naszych przodków. Spróbujemy zatem zweryfikować tezę,

---

<sup>1</sup> „der pronominale u-Stamm für die Bezeichnung des Fernen, des Jenseitigen, des Himmels und Überirdischen verwendet wurde” (Specht 1944, 303).

że wyobrażenia związane z częściami ciała, które ze względu na przypisywany im związek z duszą należały do obiektów tabu, wpłynęły na zachowania językowe. Dokonamy tego w oparciu o dane antropologiczno-kulturowe z obszaru Lacjum i łacińskie nazwy desygnujące ewentualne *domicilia* duszy. Ponadto spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy formant *-u-* rzeczywiście może być kwalifikowany jako językowy wykładnik przynależności obiektów do sfery tabuizowanej.

Frazerowską listę elementów tabu (głowa, krew, włosy, paznokcie) poszerzymy o nazwy *domicilia*, które znalazły się w koncepcji rozlokowania duszy w ciele człowieka, zaproponowanej w książce *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate* R. Oniansa (Onians 1951). Uczony brytyjski zawarł w niej bogatą, aczkolwiek momentami kontrowersyjną i mało przejrzystą, egzemplifikację, którą uzupełnimy dodatkowym materiałem kulturowym.

Próbując nakreślić i odtworzyć wyobrażenia Latynów i Rzymian na temat ciała i przynależności jego komponentów do sfery tabu, musimy odnieść się w pierwszej kolejności do Oniansa i jego koncepcji duszy. Punktem wyjścia dla brytyjskiego filologa stało się rozróżnienie u autorów greckich na *θυμός* i *ψυχή*, oznaczających to, co my współcześni rozumiemy pod pojęciem duszy (Onians 1951, 94). Stwierdza on mianowicie, że *θυμός*, przynależne jedynie do sfery uczuć oraz myśli, nie byłoby właściwą duszą. Byłaby nią natomiast *ψυχή*, niezwiązana ani z myśleniem, ani z uczuciami. Zdaniem Oniansa *ψυχή* należy interpretować jako zasadę życia lub duszę, która trwa pomimo śmierci w domu Hadesa jako *εἶδωλον*, czyli widzialny, ale nie namacalny pozór czyjegoś życia (Onians 1951, 95). Uczony brytyjski zauważa, że o ile w kontekście *θυμός* ważnymi organami są serce i płuca, o tyle w przypadku *ψυχή* kluczowym *domicilium* byłaby głowa, uważana za cenną i świętą. Głowę identyfikowano z osobą bądź właśnie z duszą i zasadą życia, czyli *ψυχή* (Onians 1951, 96). Uznanie głowy za cielesne *domicilium* duszy wynikałoby stąd, że w jej wnętrzu jest umieszczony mózg. Stanowiąca go płynna masa miała być organiczną emanacją *ψυχή*, przekazywaną do innych części ciała w postaci szpiku, mającego ostatecznie przyjąć postać spermy zdolnej do przekazywania życia (Onians 1951, 108; Daryae 2002, 105–128). Częściami tymi byłyby włosy, podbródek, kolano, udo i paznokcie, substancjonalnie związane z ulokowanym w głowie płynem (Onians 1951, 110–246). Taka koncepcja miałaby genezę indoeuropejską i odzwierciedlenie w koncepcjach ciała znanych w późniejszych tradycjach (Daryae 2002, 105–128).

## GŁOWA, MÓZG, SZPIK, SPERMA

Według Oniansa łacińskim odpowiednikiem greckiej ψυχή jest *anima* i *geniusz* (Daryaee 2002, 123–132; 168–173). *Geniusz* był darzony wielką szacunkiem. Oddawano mu część boską jako bóstwu związanemu z prokreacją i siłą zapładniającą. Taką rolę *Geniusza* nakreśla Festus przywołujący Aufustiusa: „*Geniusz*” powiada, „jest synem bogów i ojcem ludzi, z którego rodzą się ludzie. To dlatego jest nazywany ‘moim *Geniuszem*’, ponieważ mnie zrodził” (Festus 1846, VII 161)<sup>2</sup>. Tak jak w przypadku ψυχή, cielesną siedzibą *Geniusza* miała być głowa, co odzwierciedlałoby się w geście oddawania mu czci: „mówią, że poszczególne części ciała poświęcone są pojedynczym bóstwom (...) czoło *Geniuszowi*, stąd oddając cześć bogu dotykamy czoła” (Servius 1986, III, 607)<sup>3</sup>. Przywołany przez Oniansa Cyceron pisze natomiast: „osoba, powstrzymująca się od gniewu nie przejawia »żadnego poruszenia w duszy, w ciele, nie uderza się w czoło ani w uda«” (Cicero 1954, II, 80, 278)<sup>4</sup>.

Onians wspomina, że zawarty w głowie mózg był przez Greków i Germanów traktowany jako święty i objęty zakazem spożywania (Onians 1951, 106 i 108). Taka preskrypcja wydaje się dziwna, zwłaszcza w kontekście znanych faktów kulturowych. Nie wiemy, czy w czasach Latynów istniałby podobny zakaz. W każdym razie w epoce historycznej w Rzymie uważano, że to mózg dziecka był, obok krwi i szpiku kości nogi, najcenniejszym środkiem leczniczym spośród wszystkich części ciała człowieka (Plinius 1906, 28, 2). Wiemy również, że mózg był uważany za najwspanialszy z organów, który kierował umysłem człowieka (Plinius 1906, 11, 49).

Głowa jako główne *domicilium* duszy, a więc miejsce, w którym znajdowała się największa ilość płynnej życiotwórczej masy, mogła być postrzegana jako część ciała obdarzona silną, pozytywną maną, dającą siłę do dalszej egzystencji i rozwoju nie tylko na poziomie *ego*, ale w odniesieniu do całej społeczności. Egzemplifikuje to być może przywołana przez Pliniusza Starszego legenda dotycząca okoliczności wybudowania świątyni Jowisza w miejscu, w którym znaleziono ludzką głowę. Miał być to omen „*praeclarum et fortunatum*”, zapowiadający sławę i wielkość Rzymian (Plinius 1906, 28, 4).

Przykładem wiary w manę głowy dającą siły witalne na poziomie jednostki może być poświadczony w wielu kulturach, w tym bliskiej Latynom kulturze

<sup>2</sup> „*Geniusz*” inquit, „est deorum filius, et parens hominum, ex quo homines gignuntur. Et propterea *Genius* meus nominatur, quia me genuit”.

<sup>3</sup> „dicunt esse consecratas numinibus singulas corporis partes (...) frontem *Genio*, unde uenerantes deum tangimus frontem”.

<sup>4</sup> „nulla perturbatio animi, nulla corporis, frons non percussa, non femur”.

germańskiej i celtyckiej, zwyczaj picia z ludzkich czaszek. Wierzono, że w ten sposób cechy i dusza osoby, do której uprzednio należała głowa, najczęściej walecznego wojownika, zostaną inkorporowane i wzmocnią ciało i duszę (La Barre 1984, 22–23). Czy takie praktyki były znane Latynom i Rzymianom? Odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy w tekstach pisanych epoki historycznej, w których brak odnośnych wzmianek. Udziela jej nam jednak historia łacińskiego słowa oznaczającego głowę.

W języku Latynów kontynuans starej indoeuropejskiej nazwy głowy *kerh<sub>2</sub>*<sup>5</sup> został, tak jak w językach germańskich i celtyckich, zastąpiony nazwą utworzoną na bazie elementu oznaczającego prawdopodobnie początkowo ‘coś o kształcie skorupy’ (Pokorny 1959, 529–530)<sup>5</sup>. Otóż ie. *kap-*, którego kontynuans jest chociażby wal. *cawg* i stirl. *cuach* ‘naczynie’, zostały poszerzone na gruncie łacińskim o sufiks *-u-* i dodatkowo sufiks *-t-*, często występujący w nazwach części ciała (Specht 1944, 168 i 224; de Vaan 2008, 91). W ten sposób ukształtowały się łacińska formacja *caput* oznaczająca głowę. Nie jest wykluczone, że formant *-u-* zawarty w jej strukturze kodował sakralność głowy i rewerencję, jaką była obdarzana. Podkreślmy, że w rozwoju fonetycznym *caput* nie zaszły nieoczekiwane modyfikacje struktury nazwy determinowane, np. tabu językowym, formacja ta bowiem rozwijała się regularnie. Wśród przywoływanych przez Oniansa faktów kulturowych ilustrujących lokowanie w głowie zasady życia znajduje się rytuał *velatio capitis* polegający na przykrywaniu głowy podczas wykonywania czynności o charakterze religijnym (ofiary, modlitwy, śmierć, zawieranie związku małżeńskiego) (Onians 1951, 133). Otóż, co wykazały wcześniejsze badania H. Dielsa i E. Samtera oraz M. Popławskiego, okrywanie głowy mogło być motywowane nie świętością głowy, lecz materiałem, z którego wykonywano używane w trakcie obrzędów tkaniny, tj. wełną (Popławski 2011, 55–77). Wyłącznie z tego materiału mogły być wykonane szaty kapłanów i kapłanek. Jak zauważa Popławski, kapłan w każdych okolicznościach był zobowiązany do okrycia głowy, jeśli nie wełnianą czapką, *pilleus*, to przynajmniej obwiązywania głowy wełnianą nitką. Źródłem nakazu używania tkanin wykonanych wyłącznie z wełny pochodzącej ze skór zwierząt ofiarnych należy doszukiwać się w *incubationes*, tj. obrzędzie zasięgania rady u bóstwa. Suplikant, owinięty w skóry zabitych wcześniej zwierząt ofiarnych, miał uzyskać boską poradę i wiedzę w trakcie snu. Jeszcze wcześniej taki kontakt uzyskiwali kapłani, śpiąc na gołej (matce) ziemi: poprzez kontakt z ziemią czerpano życiodajną manę i potrzebną wiedzę. Według Popławskiego wełna na głowach kapłańskich

<sup>5</sup> Element ie. *kerh<sub>2</sub>* w połączeniu z sufiksami derywacyjnymi przetrwał w łacinie i stał się bazą nazw mózgu i karku (de Vaan 2008, 109 i 111).

miała pełnić analogiczną funkcję, tj. wprowadzić w kapłana manę, dającą kontakt z bóstwem, boską wiedzę, umożliwiającą wykonanie czynności obrzędowych (Popławski 2011, 64).

W koncepcji Oniansa największa ilość cielesnej formy duszy, usytuowana w głowie w postaci mózgu, miała być utożsamiana ze szpikiem. Istotnie, takie przeświadczenie potwierdza wzmianka, na którą natrafiamy w pismach Pliniusza Starszego: „przez otwory do kręgosłupa spływa mózg w postaci szpiku. Uważa się, że jego natura jest taka sama jak mózgu, ponieważ kiedy tylko przetniemy jego cienką błonę, natychmiast uchodzi z człowieka życie” (Plinius 1906, 11, 67)<sup>6</sup>. Ponadto znajduje to potwierdzenie w faktach językowych: otóż w łacinie potocznej na określenie mózgu posługiwano się słowem *medullum*, urobionym od słowa *medulla*. Kontynuant pierwszej z nich zachował się w kilku językach romańskich właśnie w takim znaczeniu (Meyer-Lübke 1911, 399)<sup>7</sup>.

Czy taki sposób interpretowania mózgu i szpiku trwał od czasów najdawniejszych, czyli wspólnoty indoeuropejskiej? A może taka konceptualizacja pojawiła się zupełnie niezależnie w epoce późniejszej i wpisała się w powtarzalność schematów wyobrazeniowych? Odpowiedzi na to pytanie udzielają fakty językowe, czyli historia nazw mózgu i szpiku w językach indoeuropejskich.

Zdaniem A. Bernabégo dla nazw mózgu i szpiku nie można odtworzyć wspólnego etymonu (Bernabé 1982, 299–310). Nazwy te miały uformować się stosunkowo późno, dopiero po rozbiciu na poszczególne grupy dialektalne, które pozostawały ze sobą w mniej lub bardziej bliskich relacjach. Dodajmy, że chronologicznie starsza miała być nazwa szpiku. Metoda komparatystyczna wykazała, że pewne grupy językowe, tj. indoirańska, germańska i bałtosłowiańska, urobiły nazwę szpiku, a następnie mózgu od rdzenia *ie. mos-* poszerzanego o różne sufiksy (np. stł. *mozdanŭ* ‘szpik’ obok *mozgŭ* ‘mózg’ ← psł. *mozgъ*; *moždžěň* (Trubačev 1994, 94–97, 106–107). Tym samym utrwalone zostało wyobrażenie, że masa tworząca mózg pozostaje w substancjonalnym związku ze szpikiem. Odmiennosc dołączanych do bazy sufiksów derywacyjnych pokazuje natomiast, że obie te części ciała były jednak nazewniczo rozróżniane.

Zrekonstruowanie funkcjonowania mechanizmu myślowego o podobnej treści nie jest możliwe dla wszystkich grup językowych, w tym języka łacińskiego. Otóż łacińskie nazwy szpiku (*medulla*) i mózgu (*cerebrum*) ukształtowały się na zupełnie odmiennych podstawach słotwórczych. Nazwa szpiku pocho-

<sup>6</sup> „per mediae foramina a cerebro medulla descendente. eandem esse ei naturam quam cerebro colligunt, quoniam praetenui eius membrana modo incisa statim expiretur”.

<sup>7</sup> Na przykład w średniowiecznej hiszpańszczyźnie używano na określenie mózgu kontynuantu *medullum*, to jest formy *meollo* w znaczeniu ‘mózg’, podczas gdy formy liczby mnogiej *meollos* w znaczeniu ‘szpik’ (por. Laín i Ruiz Otín 1992, 1129–1139).

dzi od rdzenia ie. *smeru-* oznaczającego ‘tłuszcz’ i ‘łój’ (Trubačev 1994, 304; Pokorny 1959, 970–971; Tucker 1931, 153). De Vaan proponuje dla *medulla* etymon (*s*)*meru-lo* (de Vaan 2008, 369; por. Plinius 1906, 11, 86). Poszukując źródeł zmiany /r/ → /d/ w śródgłosie nazwy *medulla* (zamiast oczekiwanej *merulla*), językoznawcy nie wspominają o tabu językowym. Tucker wysunął koniekturę o genetycznym związku rdzenia oznaczającego ‘tłustość’ z rdzeniem ie. *medhu-* ‘miód’ (Tucker 1931, 153). Według Ernouta i Meilleta struktura morfologiczna kontynuantu ie. *smeru-* miałyby zostać skontaminowana formacją *mēdius* ‘środkowy’, co wydaje się uzasadnione z racji lokalizacji szpiku w najbardziej wewnętrznych częściach kości (Ernout i Meillet 1932, 571). Trzeba zaznaczyć na koniec, że element ie. *smeru-* w żadnym języku nie stał się podstawą słowotwórczą nazwy mózgu.

Specht umieszcza nazwę *mēdulla* wśród przebudowanych formacji *u*-tematycznych (Specht 1944, 83). Podobnie kwalifikuje tę formację Havers (Havers 1946, 61). Czy *-u-* pełniłoby jednakże funkcje sakralną, a nazwa należałaby ze względu na wyobrażenia związane z jej desygnatem do sfery chronionej? Udzielenie odpowiedzi na to pytanie utrudnia niemożność odtworzenia jednej, wspólnej indoeuropejskiej nazwy szpiku, która mogła zostać potencjalnie zastąpiona na gruncie łacińskim bezpiecznym eufemizmem. Odnosząc się do ewentualnej sakralności sufiksu *-u-*, konotowanie przez niego związku desygnatu ze sferą pozaziemską, wydaje się nieuzasadnione, zważywszy na fakt, że sufiks ten już na samym początku znalazł się w strukturze podstawy słowotwórczej etymonu *medulla* oznaczającego łój i tłuszcz (np. stang. *smeoru* ‘łój, tłuszcz’).

Bazą motywacyjną nazwy *cerebrum* była stara indoeuropejska nazwy głowy *kr̥r̥h₂-* / *kerh₂-*. Podstawa ie. *kerh₂-* została poszerzona o sufiksy *-sr-* i tematyczne *-o-*<sup>8</sup>. Według A. Nussbauma formacja *cērēbrum* miałyby pierwotnie być substancywizowanym przymiotnikiem ie. *kr̥h₂-sro-*, mającym u swoich źródeł praindoeuropejski miejscownik utworzony od nazwy głowy *kerh₂-*, tj. *kr̥h₂<sup>s</sup>-er* ‘w głowie’ (de Vaan 2008, 108). Muller rekonstruuje dla *cērēbrum* praitalski etymon *kr̥r̥āp̥rom* ‘główna zawartość’ (Muller 1926, 85). Formacja ta rozwijała się zgodnie z prawami fonetyki historycznej. Onians, odnosząc się do kwestii pochodzenia łacińskiego *cērēbrum*, uważa, że należy wiązać go z rdzeniem ie. *ker-* ‘rosnąć, tworzyć’, obecnym w łacińskiej nazwie bogini urodzaju *Ceres* (Onians 1951, 152). Kontynuanty tego rdzenia występowałyby również w grupie języków germańskich, np. niem. *Hirse* ‘proso’ (Pokorny 1959, 577). Na nie-

<sup>8</sup> Ie. *kerh₂* ‘substancja tworząca kość głowy’: ie. *kerh₂<sup>s</sup>r* ‘kawałek rogu, głowa’. Podstawą jest ie. *kerh₂<sup>s</sup>r* i sufiks *-o-* > *cērēbrum*. (Matasovič 2004, 159; por. Meiser 1998, 119).

korzyść hipotezy Oniansa może jednakże przemawiać fakt braku jakiegokolwiek indoeuropejskiej nazwy oznaczającej mózg, której bazą motywacyjną byłoby pojęcie wzrastania i związane z nim pojęcie prokreacji.

Tak jak w przypadku nazwy szpiku nie wiemy, czy łacińską nazwę mózgu, będącą derywatem nazwy głowy, można uznać za eufemizm motywowany związkiem jej desygnatu ze sferą duszy i z tabu głowy. Nie jest bowiem możliwa do zrekonstruowania wspólna Indoeuropejczykom nazwa mózgu. Analiza językowa nazw szpiku i mózgu pozwoliła wykazać jednak, że przodkowie Rzymian, Latynowie – urabiając desygnujące je nazwy od zupełnie odmiennych rdzeni – postrzegali ich desygnaty jako dwie odrębne części ciała, substancjonalnie nieidentyczne.

Jak wspomnieliśmy powyżej, substancja mózgowo-szpikowa miała być utożsamiana ze spermą. Czy odzwierciedliło się to na płaszczyźnie językowej? Odpowiedzi na to pytanie udziela etymologia nazwy *semen* desygnująca w łacinie spermę. Formacja ta, kontynuująca ie. *seh<sub>1</sub>men* ‘to, co zostało posiane’ (← ie. *seh<sub>1</sub>-* ‘zasiewać’), ma rodowód indoeuropejski i przynależy do nazw ukształtowanych w grupie dialektów zachodnio-centralnych (Mallory i Adams 1997, 505). Jej przyjęcie na oznaczanie spermy było zapewne determinowane przyrównaniem płynnej wydzieliny męskich narządów rozrodczych do rozsiewanych zalążków roślin, z których rozwija się nowe życie. Inna poświadczona w łacinie nazwa spermy *sperma* jest późniejszym zapożyczeniem z języka greckiego.

Reasumując, analiza językowa wykazała, że nazwy mózgu, szpiku i spermy zostały ukształtowane w łacinie na trzech odrębnych podstawach słowotwórczych. Co ciekawe, także w grupach językowych, w których nazwy mózgu i szpiku ukonstytuowały się na wspólnym rdzeniu, można stwierdzić istnienie nazw spermy niepowiązanych etymologicznie z ich etymonem<sup>9</sup>. Na koniec dodajmy, że żaden z kontynuantów indoeuropejskich rdzeni, na bazie których ukonstytuowały się odrębnie lub razem nazwy mózgu i szpiku<sup>10</sup>, nie wyspecjalizował się na oznaczanie spermy. Tym samym fakty językowe nie mogą stanowić poparcia dla mającego istnieć przeświadczenia, że sperma, mózg i szpik to jedna i ta sama substancja.

<sup>9</sup> Np. psł. *mozgъ* ‘szpik kostny, mózg’: scs. *sěmę* ‘sperma’.

<sup>10</sup> Dla nazwy ‘mózg’ zachodnio-centralne ie. *Mregmen*; dla nazwy ‘mózg, szpik’ wschodnie ie. *mostŕ*; dla nazwy ‘szpik, mózg’ ie. *mosghos*; dla nazwy ‘nasienie’ ie. *seh<sub>1</sub>men* (Mallory i Adams 1997, 79–80, 370, 505).



## WŁOSY

Frazer zaliczył włosy do przedmiotów tabu, wychodząc z założenia, iż tabu włosów byłoby determinowane tabu świętej głowy (Frazer 2012, 258). Onians kwalifikował włosy jako *domicilium* duszy, ponieważ wyrastają z głównego ośrodka skumulowania się płynu mózgowo-rdzeniowego, w którym byłaby zawarta energia zapewniająca życie i prokreację (Onians 1951, 232). Tym samym włosy miały być potocznie utożsamiane z siłą i wigorem seksualnym. Również P. Kowalski zauważa, że fakt odrastania włosów przez całe życie człowieka (a nawet po śmierci) pozwala w nich widzieć jeden z przejawów odradzania się Kosmosu, dlatego miano je wiązać z mocami rozrodczymi i płodnością ziemi (Kowalski 2007, 602). Indoeuropejskie mity dotyczące stworzenia wskazują, że włosy w wyobrazeniach Indoeuropejczyków odpowiadały znakowo roślinom żywym, trawie i drzewom (Mallory i Adams 1997, 252–253).

Łacińskie teksty dostarczają dowodów, że i w Rzymie refleksy takich wyobrażeń były obecne. Otóż jeden z wielu nakazów, które dotyczyły kapłana Jowisza, mówił: „Obcięte paznokcie i włosy kapłana Jowisza pod szczęśliwym (tj. rodzącym drzewem) są zakopywane” (Gellius 1968, X, 15)<sup>11</sup>. Ciekawej informacji w tym kontekście dostarcza Pliniusz, który podaje, że w świątyni westalek znajdowały się dwa drzewa lotosu, z których jedno jest „starsze, lecz nie wiadomo, jak stare. Nazywa je się lotosem pokrytym włosami, ponieważ włos dziewiczych westalek składany jest na nim w ofierze” (Plinius 1906, 16, 85)<sup>12</sup>. Akt składania w ofierze włosów przez dziewice, którym zabroniono spółkowania, miał prawdopodobnie na celu przekazanie drzewu niespożytkowanej manny, mającej pobudzić i utrzymać jego witalność.

Dowodem na istniejące w wyobrazeniach Rzymian przekonania o zawartej we włosach energetyzującej manie jest okresowe unikanie ścinania włosów i zapuszczanie brody. Byłoby ono praktykowane w wielu kulturach w sytuacjach, gdy okoliczności wymagały nagromadzenia w ciele człowieka większej ilości

<sup>11</sup> „Unguium Dialis et capilli segmina subter arborem felicem terra operiuntur”. „*Felices arbores Cato dixit, quae fructum ferunt, infelices, quae non ferunt*” – „Katon mówi, że szczęśliwe drzewa to te, które przynoszą owoce; przeklęte [dosł. nieszczęśliwe], to te które nie przynoszą owoców” (Festus. 1846, 262). *Arbores quae inferum deorum avertentiumque in tutela sunt, eas infelices nominant* – „Drzewa, które są pod opieką bogów podziemia, przed którymi należy się chronić, nazywają przekłętymi” (Macrobius 2011, III, 20, 3). Makrobiusz wymienia drzewa zaliczane do „szczęśliwych” i do „przeklętych”. Flamen Dialis miał mieć wstręt do wszystkiego, co pozostaje w relacji ze światem śmierci i tym samym jest zbiornikiem potęg nieszczęśliwych (por. Popławski 2011, 246). Zgodnie z prawem rzymskim na *arbores infelices* wieszano skazańców *capite velato* (Cantarella 1996, 166).

<sup>12</sup> „antiquior, sed incerta eius aetas, quae capillata dicitur, quoniam Vestalium uirginum capillus ad eam defertur”.

energii potrzebnej do zrealizowania jakiegoś aktu, którym mogła być np. zemsta (Frazer 2012, 197). Potwierdza to np. wzmianka Swetoniusza, który podaje, że Cezar „kiedy usłyszał o klęsce Tituriusza, zapuścił brodę i wąsy i nie podciął ich dopóki się nie zemścił” (Suetonius 1918, I, 67, 20)<sup>13</sup>. Długie włosy były atrybutem indoeuropejskich wojowników, a ich ścinanie miało przynosić nieszczyćście (Mallory i Adams 1997, 253).

Frazer, kwalifikując włosy jako „przedmiot tabu”, zwrócił uwagę na szeroko rozpowszechnione w wielu kulturach przeświadczenie, że na człowieka można rzucić czar właśnie za pomocą ściętych włosów (Frazer 2012, 258–264). To wiąże się z zasadami działania magii contagialnej, ponieważ oderwane od człowieka części ciała, tj. włosy, a także paznokcie, pozostają z całością w metonimicznym związku. Determinowałyby to szczególną ostrożność, jaka towarzyszyła rytuałom ścinania, przechowywania oraz czesania włosów.

Przywoływaną przez Frazera i Kowalskiego egzemplifikację zestawmy z łacińskimi i rzymskimi faktami kulturowymi (Kowalski 2007, 607–608). Wśród *caeremoniae* kapłana Jowisza, poza powyżej wspomnianą, odczytujemy i taką: „Włosy kapłana Jowisza może ścinać tylko wolny człowiek” (Gellius 1968, X, 15). Inny nakaz mówi: „Kapłana Jowisza strzyżono spizowymi nożami” (Servius 1986, 1, 448)<sup>14</sup>. Praktyki takie, choć poświadczone przez Frazera również w innych kulturach w czasach nowożytnych, w Rzymie mogły być zaniechane w epokach późniejszych, o czym zaświadcza Seneka, pisząc: „Nie troszczymy się o to, co ścięte z brody i włosów głowy” (Seneca 1965, 4, 92)<sup>15</sup>.

Również żona kapłana Jowisza w szczególnych okresach roku musiała zachować pewne nakazy związane z obrzędami ekspiacyjno-oczyszczającymi: „Kiedy idzie do Argeów, nie zdobi głowy ani też nie czesze włosów” (Gellius 1968, X, 15)<sup>16</sup>. Powyższy ustęp dotyczy procesji *ad Argeos*, czyli do Argedów (Palmer 1970, 84). Był to odbywany dwa razy w roku, to jest w marcu i maju, pradawny rytualny pochód kapłanów, westalek i pretorów do 27 świętych miejsc zwanych Argei. Argei było również nazwą kukieł ludzkich wykonanych z sitowia, trzciny i słomy tam przynoszonych, które po zakończeniu majowej procesji były wrzucane do wód Tybru. Akt ten był reliktem wcześniejszych praktyk, podczas których w celach oczyszczających składano ofiarę z ludzi.

---

<sup>13</sup> „ut audita clade Tituriana barbam capillumque summiserit nec ante demperit quam uindicasset”; (por. Suetonius 1918, II, 23).

<sup>14</sup> „Flamen Dialis aereis cultris tondebat”. Frazer sądzi, że w zamierzonych czasach z wielką rezerwą i zabobonna nieufnością podchodzono do żelaza, ponieważ pojawiło się ono stosunkowo późno, aby wyprzeć będący w powszechnym użyciu brąz (Frazer 2012, 225–236).

<sup>15</sup> „ex barba capilloque tonsa neglegimus”.

<sup>16</sup> „cum it ad Argeos, quod neque comit caput neque capillum depectit”.

Plutarch dodaje, że nie tylko włosy kapłanki miały pozostawać wówczas w nieładzie, lecz ona sama powinna była zachowywać budzący litość wygląd (Plutarch 1936, 284)<sup>17</sup>. Zdaniem Popławskiego stan taki może mieć związek z przeżywaniem przez flaminikę okresu żałoby spowodowanej pierwotnie śmiercią Rzymian wrzucanych ekspiacyjnie w toń Tybru, zanim w ich miejsce pojawiły się symboliczne kukły: „Nie wrogów rzuca się do Tybru z Pons Sublicius, tylko grono Rzymian, którzy zebrali w siebie wszystko z wrogów i w zamian za Kwiryków, za ich legiony i urzędy i całość, są bogu oddani, a razem z nimi legiony i urzędy nieprzyjaciół. Przy takim pojmowaniu obchodu zrozumiałe będzie, dlaczego flaminika żałobę nakłada, ona która to robi, gdy Rzymian spotyka jakieś nieszczęście w ich wewnętrznym życiu sakralno-religijnym” (Popławski 2011, 114).

Innym okresem przeżywania przez flaminikę żałoby miał być czas oczyszczenia świątyni Westy (Popławski 2011, 113). Treść zakazów obowiązujących wówczas kapłankę jest podobna: „Dopóki Tyber wolno toczy swoje wody do morza, oczyszczając chram iliońskiej Westy, nie godzi mi się włosów rozczesać bukszpanem, ani paznokci ścinać ostrzonym żelazem, ani z mężem się złączyć, Jowiszowym sługą” (Ovidius 1911, 6, 227–230)<sup>18</sup>. Ponadto, jak pisze Owidiusz, okres ten miał być niepomysłny do zawierania małżeństw: „Czerwiec jest pomyślny po swych świętych idach dla panny młodej, jak i dla pana młodego. Jest jednak niepomyślny w swojej pierwszej części” (Ovidius 1911, 6, 223–226)<sup>19</sup>. *Vestalia*, bo do tych okresu odnoszą się słowa kapłanki, trwały od 7 do 15 czerwca. Okres ten uchodził za feralny, stąd zakaz zawierania wówczas małżeństw. Kończył go rytualny obrzęd oczyszczenia budynku świątyni. Niebezpieczeństwo wystąpienia nieszczęścia nie ustawało, dopóki nieczystości nie zostały umieszczone w specjalnym miejscu na prowadzącej na Kapitol drodze *Clivus Capitolinus* lub nie zostały wrzucone do Tybru. *Vestalia* miały być poza czasem oczyszczenia świątyni Westy, także okresem seksualnej abstynencji.

<sup>17</sup> Διὰ τί τοῦ Μαΐου μηνὸς οὐκ ἄγονται γυναῖκας (...) Ἡ ὅτι τῷ μηνὶ τούτῳ τὸν μέγιστον ποιοῦνται τῶν καθαρῶν, νῦν μὲν εἶδωλα ριπτοῦντες ἀπὸ τῆς γερύρας εἰς τὸν ποταμὸν πάλαι δ' ἀνθρώπους; Διὸ καὶ τὴν Φλαμινίκαν, ἱερὰν τῆς Ἥρας εἶναι δοκοῦσαν, νενομίσται σκυθροπάξειν, μήτε λουομένην τηρικαῦτα μήτε κοσμουμένην – „Dlaczego nie mają w zwyczaju zawierać ślubu w maju? (...) Czy dlatego, że w tym miesiącu dokonują największego z aktów ekspiacji poprzez wrzucanie do Tybru kukieł ludzkich w zastępstwie żywych ludzi, których niegdyś strącano w odmęty rzeki? Również kapłanka Jowisza musi w te dni pozostawać w nędznych szatach, wstrzymać się od kąpieli i wszelkiej dbałości o wygląd”.

<sup>18</sup> „Donec ab Iliaca placidus purgamina Vesta detulerit flauis in mare Thybris aquis, detonso crinem depectere buxo, non ungues ferro subsecuisse licet, non tetigisse virum, quamvis Iovis ille sacerdos”. Z bukszpanu w starożytności wyrabiano grzebienie.

<sup>19</sup> „post sacras monstratus Iunius Idus utilis et nuptis, utilis esse uiris, primaque pars humus thalamis aliena reperta est”.

Tym też, a nie żałobą flaminki, tłumaczy N. Boels zakaz poddawania włosów i paznokci, będących emanacją płodności i zdolności prokreacyjnej, zabiegom kosmetycznym (Littlewood 2006, 74).

Wydaje się, że próby wyjaśnienia problemu wysunięte przez Popławskiego uzupełniają się wzajemnie. Potwierdza to dodatkowo inna wzmianka Owidiusza dotycząca lutowych Parentaliów, świąt ku czci zmarłych przodków. Tym razem zakaz byłby ukierunkowany na dziewice: „nie czesz włosów dziewiczych grzebieniem, ty, która wydajesz się matce gotową do małżeństwa. Schowaj pochodnie weselny bożku” (Ovidius 1911, 6, 559–562)<sup>20</sup>. Jak widać, okoliczności i treści zakazu stworzyły powtarzalny schemat: w okresie żałoby obowiązuje zakaz zawierania małżeństw, które wiązały się z aktem seksualnym i prokreacją, której symbolem byłyby włosy.

Dodajmy, że czas żałoby to czas związany z przejściem ze świata żywych w świat zmarłych, wpisujący się w scenariusz „mitycznego przejścia” (Kowalski 2007, 609). Według Kowalskiego nie byłoby zalecane w tym okresie praktykowanie czynności, które powodowałyby zaburzenie stanu Natury i zbliżenie się do świata uporządkowanej Kultury. Taką czynnością miało być poświadczony w wielu tradycjach, a będące w orbicie naszych rozważań właśnie czesanie włosów.

Reasumując, teksty kultury pozwalają na stwierdzenie, że w archaicznym rzymskim systemie wyobrażeń włosy traktowano nie tylko jako narzędzie działań magicznych, ale też jako część ciała oznaczającą prokreację, siły witalne, a także jako łącznik między światem cywilizacji i pierwotnej natury.

W jaki sposób takie wyobrażenia kulturowe utrwalił język? Niestety, językoznawcom nie udało się zrekonstruować jednej, wspólnej wszystkim dialektom, indoeuropejskiej nazwy włosa<sup>21</sup>. Tym samym trudno stwierdzić, czy u źródeł licznych innowacji poświadczonych w językach indoeuropejskich leżałoby zjawisko tabu, czy też są one odzwierciedleniem żywej w każdej epoce tendencji do tworzenia nazw ekspresyjnych i obrazowych. W każdym razie żaden ze znanych nam lingwistów nie zaliczył nazw włosów do nazw tabuizowanych. Charakter

<sup>20</sup> „...nec tibi, quae cupidae matura videbere matri, comat virgineas hasta recurva comas. Conde tuas, Hymenaeae, faces”. Za okres niepomysłny do zawierania małżeństw uważano także majowe Lemuralia, w czasie których odprawiano obrzędu mające na celu odstraszenie złych duchów. Por. „nec viduae taedis eadem nec virginis apta tempora; quae nupsit, non diutura fuit. Hac quoque de causa, si te proverbia tangunt, mense malas Maio nubere vulgus ait” – „to nie czas odpowiedni dla wdów i dziewic, aby zawierały ślub. Ta, którą się wydała, nie pożyła długo. Z tego też powodu, jeśli nie pozostajesz obojętnym na przysłowia, lud mówi, że w miesiącu maju nieszczęsne zawierają śluby” (Ovidius 1911, 5, 487–490). Por. pol. przysłowie „W maju ślub, rychły grób”.

<sup>21</sup> Ie. *uendh-*, *dhrig<sup>h</sup>-*, *ker(es)-*, *dek-* (Mallory i Adams 1997, 252–253).

innowacyjny względem stanu indoeuropejskiego, dla którego rekonstruuje się cztery ponad dialektalne etymony nazwy włosów, wykazuje łacina, w której na oznaczanie tej części ciała używano kilku formacji, mianowicie *crinis* oraz *capillus*<sup>22</sup>. Żadna z nich nie ma pewnej etymologii. Przytoczmy kilka z nich: *crinis* zestawia się ze słowem *crista* ‘czub, grzebień’ rekonstruując dla nich wspólną osnowę *crista* ‘grzebień, pióro, włos’ (de Vaan 2008, 89 i 145). Nie jest wykluczony związek *crinis* z celtyckimi i germańskimi kontynuantami ie. *kris/krīs* o znaczeniu ‘potrząsać, kołysać’. Jeszcze bardziej problematyczna jest rekonstrukcja nazwy *capillus*, mającej być zdaniem niektórych zdrobieniem od *caput* ← *caput-(s)lo* o znaczeniu ‘główka’. Jednym ze słabych punktów takiej rekonstrukcji jest trudny do przyjęcia mechanizm derywacji semantycznej ‘główka’ → ‘włos’. Inne próby rekonstrukcji etymonu *capillus* również pozostają dyskusyjne.

Informacja, jaką zakodowali Latynowicze w procesie nazywania włosów, wydaje się nie mieć odniesień do wyobrażeń z płaszczyzny pozajęzykowej. Żadna z łacińskich nazw włosów nie została bowiem ukonstytuowana na bazie pierwiastkowej semantycznie związanej z prokreacją, siłą bądź wigorem. Zaznaczmy także, że strukturze żadnej z nich nie znalazł się formant *-u-*.

#### SZCZĘKA/PODBRÓDEK, BRODA

Zaliczając szczękę do *domicilium* duszy, Onians opierał się na materiale zaczerpniętym z kultury greckiej. Otóż w niewerbalnym kodzie Greków istniał zwyczaj dotykania podbródka w geście suplikacji, np. „Ucałowała kolana i objęła ręką podbródek błagając” (Homeros 1910, VIII, 371–372)<sup>23</sup> czy też: „Zamierzał dotknąć mocarną ręką jego podbródek i prosić” (Homeros 1910, X, 454–455)<sup>24</sup>. Praktykowanie takiej formy suplikacji znajduje również potwierdzenie w malowidłach na wazach greckich (Pedrina 2006, 299–310). Cyceron wspomina wprawdzie o istnieniu podobnego zwyczaju w Italii, ale dotyczył on obszaru południowego pozostającego pod silnymi wpływami kulturowymi Greków: „Jego usta [tj. Herkulesa w Agrigentum] nieco nazbyt zostały starte, ponieważ składając prośby i podziękowania nie tylko mają zwyczaj oddawać mu cześć, ale także całować” (Cicero 1917, 2, 4, 94)<sup>25</sup>. Interpretując wspomniane formy zachowania, Onians upatrywał w nich pełne rewerencji odniesienie się suplikanta do części ciała, w której miała być ulokowana zasada życia-duszy o funkcji

<sup>22</sup> W łacinie używano ponadto zapożyczonego z greki słowa *coma*.

<sup>23</sup> „γούνατ' ἔκυσσε καὶ ἔλλαβε χεῖρι γενείου, λίσσομένη”.

<sup>24</sup> „μὴν ἔμελλε γενείου χεῖρι παχείῃ ἀψάμενος λίσσεσθαι”.

<sup>25</sup> „rictum eius ac mentum paulo sit attritius, quod in precibus et gratulationibus non solum id uenerari, uerum etiam osculari solent”.

prokreacyjnej (Onians 1951, 232–233). Takie wyobrażenie kojarzono z wystającą z podbródka brodą, która była oznaką osiągnięcia przez mężczyzną potencji seksualnej. Onians przywołuje w tym kontekście nader ciekawy mit o narodzinach Ateny z podbródka, a nie głowy Zeusa.

W niewerbalnej komunikacji Rzymian nie znajdujemy analogii do takiego posługiwania się znakami. Pliniusz odnosi się do nich wprawdzie, lecz zawęża praktykowanie tego rodzaju gestów do obszaru greckiego: „Dawni Grecy w geście błagalnym dotykali podbródka” (Plinius 1906, 11, 103)<sup>26</sup>, wykluczając, jak się wydaje, istnienie podobnego zwyczaju w kodzie zachowań Rzymian.

Skoro brak na gruncie łańskim indoeuropejskich refleksów postrzegania podbródka jako *domicilium* duszy odnieśmy się do faktów z płaszczyzny językowej, a więc do analizy etymologicznej nazw szczęki i podbródka.

Starą praindoeuropejską nazwą szczęki było ie. *gēnu-*, formacja z sufiksem *-u-*, ukształtowana na bazie rdzenia *gēn-* ‘coś zakrzywionego’, który występowałby także w etymonie nazwy kolana (Mallory i Adams 1997, 176, 336; de Vaan 2008, 258). Latynowie zastąpili ją w swoim języku derywatem praindoeuropejskiej nazwy oznaczającej ‘podbródek’ *smeḱ-*, mianowicie nazwą *maxilla* (← *smeḱslola*) (Mallory i Adams 1997, 107; Muller 1926, 251; de Vaan 2008, 359–360). Innym, prawdopodobnie starszym, kontynuantem ie. *smeḱ-* byłaby formacja *mala* (← *smeḱsla*) oznaczająca policzki (de Vaan 2008, 359). Łacińska nazwa podbródka *mentum* (← *mṇto-*) ukształtowała się na praindoeuropejskim rdzeniu *men-* oznaczającym ‘wystawać’ bądź mającym niezależne znaczenie ‘podbródek’ (de Vaan 2008, 373; Muller 1926, 251; Ernout i Meillet 1932, 389; Meiser 1998, 118). Kontynuant ie. *gēnu-* nie zostałby wyeliminowany z języka Latynów (np. z powodu zakazu językowego), ponieważ zachował się w nazwie policzka *gena* (de Vaan 2008, 257–258). Takie zjawisko nie wydaje się zaskakujące, gdyż nie ma wyraźnie nakreślonej anatomicznie granicy pomiędzy szczęką, podbródkiem i policzkami. W strukturze morfologicznej *gena* nie znajduje się kontynuant formantu *-u-*. Jego refleks zachował się jednak w genetycznie pokrewnej formacji *gēnūinus* oznaczającej ‘zab trzonowy’ (de Vaan 2008, 258; Ernout i Meillet 1932, 269). Ustosunkowując się do zaniku *-u-* w nazwie *gēna*, można przypuszczać, że mógł być on spowodowany wpływem formacji *a*-tematycznej *mala* (de Vaan 2008, 258). Taka transformacja dowodzi również, że zatraciła się ewentualna sakralna motywacja sufiksu *-u-*, której towarzyszyło przeniesienie pierwotnej nazwy na oznaczanie policzków. Zachodzi tu analogia do braku materiału kulturowego mającego poświadczać, że Latynowie i Rzymianie uważali szczęki/podbródka za *domicilium* duszy.

<sup>26</sup> „Antiquis Graeciae in supplicando mentum attingere mos erat”.

Porastające podbródek włosy brody, symbol męskiej potencji, miały być zewnętrzną nagromadzonego w nim płynu utożsamianego z duszą. Odnosząc się do postrzegania ich jako emanacji duszy, należy wrócić do przeanalizowanej uprzednio nazwy włosów (*capilli barbae*) oraz analizy wyobrażeń związanych z ich desygnatami. Pokazały one, że włosy, w tym włosy brody, mogły być chronione specjalnymi obostrzeniami przynajmniej w epoce przedhistorycznej, co odzwierciedlają *caerimoniae* kapłana Jowisza. Jak przedstawia się w tym kontekście łacińska formacja desygnująca brodę? W łacinie nie zachował się kontynuans praindoeuropejski nazwy brody *smokur*, w której strukturę był włączony sufiks *-u-*. Dla łacińskiej nazwy *barba* rekonstruuje się etymon *bhardheha* właściwy językom z grupy północno-zachodniej (Mallory i Adams 1997, 178; Boryś 1995, 39; de Vaan 2008, 69). W rozwoju struktury morfologicznej kontynuantu *bhardheh2* w łacinie nie zaszły anomalie. Nazwa ta zatem nie była obejmowana zakazem językowym. Wyeliminowanie pierwotnej nazwy *smokur* z sufiksem *-u-*, której derywaty odnajdujemy w nazwach zarostu w niektórych językach indoeuropejskich, może świadczyć, że w świadomości użytkowników języka mogła nie istnieć potrzeba posługiwania się nazwą z zawartym wykładnikiem szczególnego statusu jej desygnatu.

#### KOLANA I UDA

Dość zaskakującym *domicilium* duszy są kolana. Usytuowana wewnątrz ich torebki stawowej maź stawowa miała być interpretowana jako płyn mózgowo-rdzeniowy utożsamiany ze spermą. Onians przytacza bogatą egzemplifikację istnienia takiego wyobrażenia z kultury greckiej, np. mit o narodzinach z kolan, podobnego w aspekcie semiotycznym do mitu o narodzinach Ateny z głowy Zeusa (Onians 1951, 179). Poza tym kolano, co pokazują teksty greckiej kultury, było częścią ciała, do której zwracał się błagalnik, postrzegając je jakoby duszę osoby, do której skierowania była suplikacja (np. Homeros 1910, XXII, 338; Hesiodos 1928, 608). Podobne ukierunkowane na kolana gesty błagalne stanowiły element komunikowania niewerbalnego Latynów i Rzymian. Gest obejmowania kolan przez suplikanta zapewne nie jest zapożyczeniem z greki, zważywszy na jego opis w *caerimoniae* kapłana Jowisza: „Jeśli ktoś objął nogi bądź kolana kapłana Jowisza, nie wolno było go wychłostać” (Gellius 1968, X, 15)<sup>27</sup>. Pisma Pliniusza wyjaśniają najprawdopodobniej, co mogło sprawić, że uznano kolana za część ciała za pośrednika w aktach suplikacji: „Ludzie

<sup>27</sup> „Si quis ad uerberandum ducatur, si ad pedes eius supplex procubuerit, eo die uerberari piaculum est”.

dostrzegli, że jakaś świętość zawarta jest w kolanach. Dotykają je błagający, wyciągają do nich ręce, oddają cześć, jak czynią to przy ołtarzach. Może dlatego, że jest w nich ulokowana zasada życia. Albowiem w stawie obydwu kolan, po prawej i po lewej stronie, na przedzie, znajduje się podwójne zagłębienie w formie policzków, przez które, gdy zostanie przebite, jak gdyby z gardła umyka dusza” (Plinius 1906, 11, 103)<sup>28</sup>. Żyjący kilka wieków później Serwiusz, objaśniając niejasne dla współczesnych mu wersy *Eneidy*, za takowy uznał gest suplikanta obejmującego kolana. Wyjaśnia go nieco inaczej, co jest być może wyrazem zaniku wcześniejszych wyobrażeń: „Mówią, że poszczególne części ciała poświęcone są bóstwom, jak (...) kolana Miłosierdziu, stąd dotykają je proszący (Servius 1986, 3, 607)<sup>29</sup>. W kontekście wcześniejszych objaśnień Pliniusza warto wspomnieć o jednym z budzących największy strach wśród rzymskich legionistów sposobie zadawania ran polegającym na podcinaniu ścięgien kolan (*succidere poplites*), które prowadziło do okaleczenia ciała, uniemożliwiając tym samym dalszą walkę i ucieczkę (Heinze 1915, 206)<sup>30</sup>. Ów lęk motywowany mógł być jednak także przeświadczeniem, że zranienie kolan pociąga za sobą uwolnienie z ciała energii życiowej i zasady życia, czyli wspomnianej przez Pliniusza *vitalitas*<sup>31</sup>. O istnieniu w wyobrażeniach Latynów i Rzymian związku między Geniuszem a kolanami może przekonywać tekst jakiejś niezachowanej modlitwy, o której wspomina Apulejusz: „Tak jak te modły, które zanoszą do Geniusza i kolan, ujmują naszą duszę i ciało” (Apuleius 1908, 15)<sup>32</sup>.

Funkcjonowanie przedstawionego powyżej *imaginarium* związanego z Geniuszem (*Genius*), szczęką (← *gena* ?), kolanem (*genu*) może pozostawać w związku z faktami językowymi, a raczej z ludowym etymologizowaniem. Przypisane im łacińskie nazwy wiązano najprawdopodobniej z czasownikiem

<sup>28</sup> „Hominis genibus quaedam et religio inest obseruatione gentium. haec supplices attingunt, ad haec manus tendunt, haec ut aras adorant, fortassis quia inest iis uitalitas. namque in ipsa genus utriusque commissura, dextra laeuaque, a priore parte gemina quaedam buccarum inanitas inest, qua perfossa ceu iugulo spiritus fluit. inest et aliis partibus quaedam religio, sicut in dextera: oculis auersa adpetitur, in fide porrigitur. 251 antiquis Graeciae in supplicando mentum attingere mos erat”. Por. opis medulla w przypisie 12.

<sup>29</sup> „Dicunt esse consecratas numinibus singulas corporis partes ut (...) genera misericordiae, unde haec tangunt rogantes”.

<sup>30</sup> Por. „καὶ βάλει Φαυσιάδην Ἀπισάονα ποιμένα λαῶν ἦπαρ ὑπὸ πραπίδων, εἴθαρ δ' ὑπὸ γούνατ' ἔλυσεν” – „i uderzył syna Phausiosa, Apisaona, pasterza stąd, w wątrobę, pod przeponą i rozwiązał mu kolana” (Homeros 1910, XI, 578–579); zob. np. Vergilius 1992, IX, 762; X, 699).

<sup>31</sup> Por. tłumaczenie słowa „vitalitas” (Korpanty 2003, 981).

<sup>32</sup> „ut eae preces, quibus Genium et genua precantur, coniunctionem nostram nexumque uideantur mihi obtestari”.



*gignere/genere* ‘rodzić, płodzić’ (← ie. *ǵenh<sub>1</sub>*- ‘rodzić’) i jego licznymi derywami<sup>33</sup>. Tym samym kolana i szczęka zostałyby uznane za części ciała, w których mogła być umieszczona substancja przekazująca życie. Taka hipoteza dotycząca pochodzenia nazw kolana nie jest jednak powszechnie przyjęta, a proponowana była przez dawniejszych badaczy (np. Meillet 1926, 55–56; Ernout i Meillet 1932, 273). Współcześni historycy języka uznają, choć z dozą niepewności, nazwę kolana i szczęki za derywaty rdzenia o znaczeniu ‘coś zakrzywionego’ (Mallory i Adams 1997, 336; de Vaan 2008, 258). Prawdziwość pierwszej etymologii uzasadniałoby poniekąd dołączenie do rdzenia *ǵenh<sub>1</sub>*- formantu *-u-*, który mógł być w tym wypadku wykładnikiem sakralności obiektu, w którego nazwie się znalazł.

O wiele bardziej skomplikowana jest na tym tle etymologia łacińskiej nazwy uda *femur* (pl. *femina*). Nie jest ona kontynuantem żadnej z rekonstruowanych nazw indoeuropejskich, tj. *sék<sup>w</sup>t-* i *srēno/eh<sub>a</sub>* (Mallory i Adams 1997, 53; Mallory i Adams 2006, 182). Etymologizowanie ludowe mogło przypisywać jej związek ze słowami związanymi z płodzeniem i prokreacją: *fetus* ‘płód’, *fecundus* ‘płodny’, *femina* ‘samica, kobieta’. Taką etymologię przyjmuje Onians, według którego słowo *femur* koduje treść ‘to, co rodzi’ (Onians 1951, 182). Nie potwierdzają takiego związku etymologicznego historycy języka, wśród których nie ma zgody co do etymonu *femur*. Niektórzy uznają tę formację za izolowaną, inni proponują etymon, którego kontynuantem byłaby polska nazwa uda (Mann 1984–1987, 183; por. Boryś 1995, 663)<sup>34</sup>, a jeszcze inni za związaną etymologicznie z praindoeuropejską nazwą jodły *d<sup>h</sup>onu / d<sup>h</sup>onou* (de Vaan 2008, 202, 210). Kontynuant tego rdzenia oznaczałby w niektórych językach zginanie lub łuk<sup>35</sup>. Podejmując kwestię semantycznego związku pomiędzy łukiem a kością udową, zwraca się uwagę na fakt istnienia podobnego mechanizmu skojarzeniowego w grece: *σκέλος* ‘noga, goleń, udo’, *σκολιός* ‘zgięty’ (Mallory i Adams 1997, 202). W łacinie występowałby kontynuant *d<sup>h</sup>onu* o wokalizmie *e*, tj. *d<sup>h</sup>enur* w nazwie *fēmur*, tyle że zamiast śródgłosowego */n/* zawierałby w sobie nieoczekiwane */m/*. Wydaje się, że na taką zmianę wpłynęła struktura wspomnianego już słowa *femina* ‘samica, kobieta’, homonimicznie brzmiąca z pluralis słowa *femur*. Nie istniałby bowiem powód językowego rozróżnienia w łacinie nazw uda i jodły (*abies*), gdyż ta ostatnia jest kontynuantem ie. *h<sub>a</sub>ebi-*.

<sup>33</sup> Por. pol. *pokolenie* i *kolano* (por. Adamec 1920, 199–200).

<sup>34</sup> Nazwy łacińska i polska miałyby kontynuować ie. *dhē* ‘położyć’. Tym samym *udo* i *femur* kodowałyby treść znaczeniową ‘to, co położone z boku, poza tułowiem’.

<sup>35</sup> Np. aw. *θanwarə* oraz stind. *dhanus*.

Etymologia nazwy uda nie jest nośnikiem treści, która kierowałaby myślą w kierunku interpretowania uda jako *domicilium* duszy. Wysuwając taką hipotezę, Onians opierał się z jednej strony na anatomicznym związku ud z kolanami, z drugiej natomiast przywołał interesujące fakty kulturowe (Onians 1951, 184–185). Jest nim mit o narodzinach Dionizosa z uda Zeusa, paralelny względem mitów o narodzinach z głowy i kolana, a także charakterystyczny gest wykonywany przez bohaterów Homera polegający na uderzeniach w uda w sytuacjach krytycznych, wymagających pobudzenia organizmu do działania. Według Oniansa pobudzano w ten sposób energię życiową, której nośnikiem była substancja ulokowana w udach, czyli cielesna forma duszy. Tego rodzaju działania pobudzające *vitalitas* nie są znane bohaterom eposów rzymskich, aczkolwiek nie jest wykluczone istnienie w zamierzchłych czasach *imaginarium* o związku ud i duszy (Geniusa), o czym być może pośrednio zaświadcza przywoływana już wzmianka z pism Cyncerona: osoba powstrzymująca się od gniewu nie przejawia „żadnego poruszenia w duszy, w ciele, nie uderza się w czoło ani w uda”<sup>36</sup>. Nie jest także wykluczone, że dogłębniejszej interpretacji należy doszukiwać się w opisie pobitych żołnierzy rzymskich, którego dostarcza Tytus Liwiusz: „znaleziono niektórych żywych jeszcze leżących z podciętymi udami i kolanami, odkrywających gardło i rozkazujących, aby przelać resztki krwi” (Livius 1905, XXII, 51)<sup>37</sup>, a opisane w nim okaleczenie ud miałyby podobne umotywowanie jak przedstawione powyżej okaleczanie kolan.

Wzmianki uzasadniające zaliczanie uda do *domicilia* duszy w obrazie ciała Latynów i Rzymian są bardzo skąpe i wieloznaczne. Nie wskazują na to, by istniało silnie zakorzenione wyobrażenie o takiej treści, które – jak się wydaje – powinno zostać zakodowane w tekstach kultury.

#### PAZNOKIEĆ

Paznokcie znalazły się wśród Oniansowskich *domicilia* ze względu na podobieństwo konstytuującej jej struktury z substancją tworzącą wyrastające z głowy rogi, tożsamą z płynem mózgowo-rdzeniowym i spermą (Onians 1951, 246). Frazer natomiast umieszcza paznokcie wśród obiektów tabu razem z włosami, opierając się na faktach kulturowych z różnych kultur, a dotyczących przede wszystkim praktyk ścinania i przechowywania paznokci (Frazer 2012, 267–287). Tego rodzaju obostrzenia były motywowane obawą, aby nie stały się

<sup>36</sup> Por. przypis 4.

<sup>37</sup> „quosdam et iacentes uiuos succisis feminibus poplitis inuenerunt nudantes ceruicem iugulumque et reliquum sanguinem iubentes haurire”.

narzędziem szkodliwych praktyk magicznych. Z drugiej strony nie jest wykluczone, że źródeł takich aktów zabezpieczenia można doszukiwać się w pierwotnej obserwacji, iż paznokcie, atrybuty drapieżników, służyły do łapania i rozszarpywania ofiary. Tym samym postrzegane byłyby jako część ciała, która łatwo staje się nieczysta, i to właśnie z tego powodu należało obchodzić się z nią nader ostrożnie (Kowalski 2007, 428–429).

Wspominaliśmy wcześniej o składaniu włosów i paznokci kapłana Jowisza pod *arbor felix*. Z jednej strony taka praktyka mogła być motywowana łączeniem włosów ze sferą płodności i prokreacji. Z drugiej natomiast mogła być determinowana obawą przed dostaniem się ich w niepowołane ręce. Trudno stwierdzić, czy paznokcie łączono również ze sferą płodności. Skoro ich budulcem miała być substancja utożsamiana z płynem mózgowo-rdzeniowym, takie skojarzenia powinny były zaistnieć.

Rzymianie uważali, że paznokcie rosną nawet po śmierci (Plinius 1906, 11, 101). Ponadto miano zakazywać ich obcinania w okresie Vestaliów, co mogło mieć związek z czasem abstynencji seksualnej bądź koniecznością zachowania przez kapłankę jak najbliższej więzi z naturą. Tym samym paznokcie – tak jak włosy – byłyby łącznikiem między światem cywilizacji i pierwotnej natury. Środki ostrożności zachowywane przy obcinaniu i przechowywaniu paznokci są poświadczane, jak wspominaliśmy, w wielu kulturach. Dotyczyły one nie tylko najważniejszych osób danej społeczności, ale i zwykłych Rzymian: „Obcinać paznokcie w nundiny i robić to w milczeniu, poczynając od palca wskazującego, jest zakazane” (Plinius 1906, 28, 28)<sup>38</sup>, „Nie wolno na statku nikomu ze śmiertelników pozbywać się paznokci i włosów” (Petronius 1993, 104)<sup>39</sup>. Składanie paznokci Prozerpinie, bogini świata podziemnego, wprowadza nas tym samym w sferę *imaginarium* śmierci. Podobnie jak wzmianka Pliniusza, który podaje, że jednym ze złych omenów, zwiastujących śmierć, jest znalezienie paznokci we wnętrznościach hieny (Plinius 1906, 28, 27)<sup>40</sup>.

Paznokcie wykorzystywano w praktykach leczniczych. Znane są także z innych kultur magicznych, które opierały się na wierze w możliwość przeniesienia dolegliwości chorego na rozmaite przedmioty, w tym właśnie paznokcie,

<sup>38</sup> „Ungues reseca[n]di nundinis Romanis tacenti atque a digito indice, multorum persuasione religio sum est”. Nundiny były dniem wolnym od pracy, w trakcie którego załatwiano wiele ważnych spraw o charakterze jurydycznym i handlowym (zob. Macrobius 2011, I, 16, 1–5).

<sup>39</sup> „Audio enim non lice re cuiquam mortalium in naue neque ungues neque capillos deponere”. Paznokcie należały do ofiar składanych podziemnej Prozerpinie. Ich pozbywanie się na morzu będącym pod władzą Neptuna mogło spowodować jego gniew i doprowadzić do katastrofy (Brewer 2002, 310).

<sup>40</sup> Hiena była w szczególnym stopniu podziwiana przez magów, którzy przypisywali jej znajomość sztuki magicznej (Brewer 2002, 310).

umieszczane w miejscach poza sferą, w której znajdował się chory. Takimi miejscami, w których umieszczano paznokcie, mogły być, jak uważa Kowalski, np. rozstaje dróg lub miedza postrzegane jako miejsca otwarcia na Inny Świat (Kowalski 2007, 431). Praktykowanie leczenia podług tego schematu znajdujemy również w medycynie antycznej: „Skrawki paznokci z rąk i nóg przemieszane z woskiem przemieszane z woskiem mają być poszukiwane jako lekarstwo na trzeciaczkę, kwartaczkę albo codzienną gorączkę. Nakazują przyczepić je na drzwiach obcego domu przed wschodem słońca” (Plinius 1906, 28, 23.)<sup>41</sup>. Przejdźmy teraz do terminologii. Łacińska nazwa paznokcia *unguis* jest formacją, która ma rodowód indoeuropejski. Za jej etymon przyjmuje się ie. *ong<sup>h</sup>u(-i-)*, które kontynuuje *h<sub>3</sub>ng<sup>h</sup>(-u-)* (de Vaan 2008, 641). Sufiks *-u-* obecny w etymonie nazwy łacińskiej właściwy byłby jednak tylko niektórym formacjom kontynuującym ie. *h<sub>3</sub>nog<sup>h</sup> / h<sub>3</sub>ng<sup>h</sup>*<sup>42</sup>. Łaciński kontynuant *h<sub>3</sub>ng<sup>h</sup>-ui-*s rozwijał się zgodnie z prawami fonetyki historycznej, co odróżnia go od rozwoju jego odpowiedników w wielu językach indoeuropejskich. Czy obecność wspomnianego formantu *-u-* byłaby motywowana płaszczyzną pozajęzykową? Jest nie do wykluczenia, że zaważyło na tym włączenie paznokcia do sfery konotującej ból, cierpienie i przejście w stan tabuizowanej śmierci.

W łacińskich faktach językowych nie znajduje odzwierciedlenia supozycja Oniansa, jakoby paznokcie były utożsamiane z rogami. Otóż łacina, jak i niemalże wszystkie inne języki indoeuropejskie, wykształciła odrębne nazwy rogu i paznokci<sup>43</sup>. Nie można pominąć jednak w tym kontekście wzmianki Pliniusza nasuwającej przypuszczenia, że Rzymianie uważali zakończenia kończyn i rogów za części ciała substancjonalnie związane ze sobą: „Jeśli kopyta bydła rogatego są starte, rolnicy nacierają rogi smalcem” (Plinius 1906, 11,127)<sup>44</sup>.

Konkludując analizę językową nazwy *unguis*, należy podkreślić umotywowaną w jej strukturze obecność formantu *-u-* i regularność jej rozwoju fonetycznego, który wykluczyłoby działanie zakazu językowego.

<sup>41</sup> „Ex homine siquidem resigmna unguium e pedibus manibusque cera permixta ita, ut dicatur tertianae, quartanae uel cotidianae febris remedium quaeri, ante Solis ortum alienae ianuae ad figi iubent ad remedia in his morbis”. Przywołane w obrzędzie uleczenie drzwi nie były przypadkowym miejscem: „drzwi, brama, wrota wiążą się nie tylko z fizycznym przekraczaniem granicy, ale także z wszelkimi przejściami i przekształceniami” (Kowalski 2007, 101).

<sup>42</sup> Por. stind. *nakha*, niem. *Nagel*. Formant *-u-* pojawia się w nazwie litewskiej i w nazwach celtyckich (Ernout i Meillet 1932, 747).

<sup>43</sup> Wyjątek stanowi awestyjska nazwa *srū-*, *srvā-* ‘paznokcie; róg’. Należy jednak podkreślić obecność formantu *-u-* w łacińskiej nazwy rogu *cornu*.

<sup>44</sup> „Boum attritis unguibus corona unguendo aruina medentur agricolae”.

## KREW

Krew miała być postrzegana jako *domicilium* duszy w wielu społecznościach pierwotnych. Takie wyobrażenie byłoby nieobce także Indoeuropejczykom, co szeroko egzemplifikuje Frazer (2012, 239–251). W odniesieniu do Latynów i Rzymian tabu krwi zostało omówione przez E. Burrissa (1931, 28–42). Uczony ten uważał, że u podstaw strachu, jaki budziła krew u człowieka, leżałyby jego doświadczenia: krew wypływająca z ran kojarzono z tym, co negatywnie nacechowane i budzące lęk, tj. bólem i śmiercią. Z uchodzącą z ciała człowieka krwią uchodziła równocześnie zasada życia, czyli dusza. Stąd też mechanizmy zabezpieczeń mające uchronić człowieka przed kontaktem z nią lub jej utratą. Odzwierciedlają to *caerimoniae* kapłana Jowisza. Wśród nich znajdują się dwa zakazy mogące wynikać z interpretowania krwi jako *domicilium* duszy. Pierwszy z nich mówił: „Kozy i surowego mięsa, bluszczu i bobu nie ma zwyczaju dotykać kapłan Jowisza, a także wypowiadać ich nazwy” (Gellius 1968, X,15)<sup>45</sup>. Tabu to opiera się według Frazera na powszech-

<sup>45</sup> „Capram et carnem incoctam et hederam et fabam neque tangere Dialis mos est atque nominare”. W wersji greckiej (Plutarch 1936, 111) występuje wspomniany ustęp poszerzony o zakaz kontaktu z psem: Διά τί δὲ καὶ κυνὸς καὶ αἰγὸς ἐκέλευον ἀπέχεσθαι τὸν ἱερέα, μὴ ἄπτόμενον μὴτ’ ὀνομάζοντα – „Dlaczego zabroniono mu dotykania psa i kozy a nawet wypowiadać ich imienia?” Odnosząc się przyczyn unikania przez flamen Dialis kozy i psa oraz ich nazw, warto przytoczyć komentarz Plutarcha: Πότερον τῆς μὲν αἰγὸς βδελυττόμενοι τὸ ἀκόλαστον καὶ δυσῶδες; Ἡ φοβούμενοι τὸ νοσηματικόν; Δοκεῖ γὰρ ἐπιληψία καταλαμβάνεσθαι μάλιστα τῶν ζῶων καὶ προσαναχρώννυσθαι τοῖς φαγοῦσιν ἢ θιγοῦσιν ὑπὸ τοῦ πάθους ἐχομένης – „Czy czują do kozy obrzydzenie jako zwierzęcia bezwstydnego i wydającego nieprzyjemny zapach? Czy też dlatego, że jest spośród wszystkich zwierząt najbardziej podatna na epilepsję, która może się przenieść na jedzących lub jej dotykających”. W kulturze indoeuropejskiej koza bywała wiązana ze światem chtonicznym: w staroindyjskich rytuałach pogrzebowych zmarły kładziony był na kozłej skórze, a jej wnętrzności składane w ofierze ogarom śmierci; wnętrzności kozy miały być w wierzeniach Greków pożywieniem Cerbera (Mallory i Adams 1997, 230; zob. także Kowalski 2007, 250). Również i pies miał być zwierzęciem mającym związek ze światem podziemnym, składanym w ofierze rzymskiej bogini czarów, magii, ciemności i widm Hekate: Οὐ μὴν οὐδὲ καθαρεύειν ᾤοντο παντάπασιν οἱ παλαιοὶ τὸ ζῶον· ὀλυμπίων μὲν γὰρ οὐδενὶ θεῶν καθιέρωται, χθονία δὲ δεῖπνον Ἐκάτη πεμπόμενος εἰς τριόδους ἀποτροπαίων καὶ καθαρσίων ἐπέχει μοῖραν. (...) αὐτοὶ δὲ Ῥωμαῖοι τοῖς Λυκαίοις, ἃ Λουπερκάλια καλοῦσιν, ἐν τῷ καθαρσίῳ μὴνὶ κύνα θύουσιν. Ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τοῖς τὸν ὑπέρτατον καὶ καθαρῶτατον εἰληφόσι θεραπεύειν θεὸν ἀπειρήσθαι κύνα ποιεῖσθαι συνήθη καὶ σύνοικον – „Zresztą starożytni nie sądzili, że jest to zwierzę czyste. Nie składali go w ofierze żadnemu z bogów olimpijskich, składany jako pożywienie podziemnej Hekate miał zapewnić oczyszczenie i odwrócić nieszczęścia (...) Rzymianie w święta oczyszczenia Luperkalia, które celebrowali w lutym, składają w ofierze psa. Nie jest zatem nieuzasadnione, że zabroniono kapłanowi boga najwyższego i najczystsze kontakty i wspólnego przebywania z psem”. Psy odgrywały ważną rolę, pełniąc funkcję strażników drogi i bramy prowadzącej do podziemnego świata. W mitologii greckiej i germańskiej ci, którym odmawiano wstępu w świat podziemny,

nym przekonaniu, że we krwi zawiera się dusza ciała lub zwierzęcia (Frazer 2012, 239). Ponieważ uważa się, że osoby tabu są w stanie ciągłego niebezpieczeństwa, miało być szczególnie ważne, aby izolować je od kontaktu z duchami. Kolejny z zakazów dotyczący kapłana Jowisza jest bardziej hermetyczny: „Nie może przechodzić pod zwisającymi pędami winorośli” (Gellius 1968, X, 15)<sup>46</sup>. Jednym z powodów takiej preskrypcji mogło być przeświadczenie, że rośliny to istoty żywe. Czerwony sok wydzielany przez niektóre z nich byłby utożsamiany z krwią zawierającą w sobie duszę, w tym wypadku duszę wina, której wnikięcie w ciało kapłana mogło wprowadzić go w niebezpieczny stan odurzenia, postrzegany na równi ze stanem szaleństwa (Frazer 2012, 238). Zakaz przechodzenia pod zwisającymi pędami winorośli miałby zatem na celu uchronienie głowy kapłana, osobę tabu, od kontaktu z duszą zawartą w owocach latorośli, która opanowawszy ciało mogła doprowadzić do stanu niebezpiecznego odurzenia. Burriss uważa natomiast, że zakaz ten związany mógł być z innym tabu, mianowicie tabu węzłów (Burriss 1931, 36). Węzły te miały przypominać splatające się ze sobą pnącza winnej latorośli. Zgodnie z zasadami magii homeopatycznej wszystkie węzły bądź krzyżowania utrudniały swobodny bieg rzeczy (Frazer 2012, 293–317).

---

mieliby zamieniać się w wilki i psy, które regularnie nawiedzały cmentarze (Mallory i Adams 1997, 230). Bluszcz, jak pisze Plutarch (Plutarch 1936, 112), był uważany za roślinę niewydającą owoców i nieużyteczną dla człowieka, od której stroniono w czasie igrzysk, ofiar składanych Herze w Atenach i Afrodycie w Tebach. Ponadto Ἀγριωνίους δὲ καὶ Νυκτελίους, ὧν τὰ πολλὰ διὰ σκότους δρᾶται, πάρεστιν. Ἡ καὶ τοῦτο συμβολικὴ θιάσων καὶ βακχευμάτων ἀπαγόρευσις ἦν; Αἱ γὰρ ἔνοχοι τοῖς βακχικοῖς πάθεσι γυναικες εὐθὺς ἐπὶ τὸν κιττὸν φέρονται, καὶ σπαράττουσι δραττόμεναι ταῖς χερσὶ καὶ διεσθίουσαι τοῖς στόμασιν· ὥστε μὴ παντελῶς ἀπιθάνους εἶναι τοὺς λέγοντας, ὅτι καὶ πνεῦμα μανίας ἔχων : ἐγερτικὸν καὶ παρακινητικὸν ἐξίστησι καὶ σπαράττει, καὶ ὄλως ἄοινον ἐπάγει μέθην καὶ χάριν τοῖς ἐπισφαλῶς πρὸς ἐνθουσιασμὸν ἔχουσι – „Używa się go w czasie świąt ku czci Bachusa, których część odbywa się w ciemnościach nocy. Taki zakaz być może symbolicznie zakazuje orgii. Bachantki, kiedy wejdą w szał, rzucają się na bluszcz, rozrywają go własnymi rękami i przeżuwają zębami; są prawdopodobnie w tej roślinie gwałtowne duchy, które mącą umysł i prowadzą do obłąkania, wyprowadzają duszę i wytwarzają stan upojenia równie rzeczywisty jak w przypadku spożycia wina, zwłaszcza u tych, którzy mają naturalną skłonność do wpadania w stan uniesienia”. Zakaz spożywania bobu, praktykowany zarówno przez Greków (przynajmniej Pitagorejczyków), jak i rzymskich kapłanów, miał wynikać z przeświadczenia, że roślina ta miała przechowywać w sobie dusze zmarłego. Najprawdopodobniej zakaz ten był determinowany strachem przed uaktywnieniem się choroby zwanej fawizmem, do czego mogło dojść po spożyciu bobu lub w wyniku kontaktu z pyłkiem ich kwiatów przez osoby cierpiące na wadę enzymatyczną, tj. niedobór enzymu dehydrogenazy glukozy-6-fosforanu. Nośnikami takiej wady była część ludności śródziemnomorskiej. Objawami fawizmu były bóle głowy, brzucha, mdłości, gorączka, anemia (por. Gomułka i Rewerski 1993, 861).

<sup>46</sup> „Propagines e vitibus altius praetentas non succedit”.

Rzymianie, tak jak i inne ludy, praktykowali barwienie twarzy, ciała i szat krwią, czerwienią lub purpurą (Popławski 2011, 45–51). Dotyczyło to między innymi Jowisza Kapitolińskiego, a także jego uosobienie, triumfatora i króla. F. Duhn interpretował takie praktyki jako „ożywianie boga i pokarm dla niego, albowiem krew wysokim stopniu zawiera w sobie pierwiastek siły i życia” (de Vaan 2008, 45). Barwienie na czerwono miało spotęgować zatem jego manę przez manę krwi<sup>47</sup>. Wraz z reorganizacją systemu władzy, gdy król, będący w jednej osobie bogiem, wodzem i kapłanem-szamanem, zawsze *purpuratus*, scedował część swoich świeckich czynności na urzędników, ci zaś przejęli od niego równocześnie prawo do purpury, która pojawiała się na obramowaniu urzędniczych tóg. Cenzor, który miał największe prawo do czerwieni, cieszył się nawet prawem do pochówku w czerwonych szatach. Poza urzędnikami również kapłani, którzy przejęli od króla obowiązki dotyczące sfery *sacrum*, wzmacniali swoją manę poprzez czerwony bądź purpurowy kolor swoich szat. Wzmacnianie krwią czy purpurą miało dotyczyć nie tylko bogów, kapłanów i zmarłych czy urzędników, ale także dostojników, którzy stawali przed wykonaniem podniosłej czynności (Popławski 2011, 49). Tym należy uzasadniać opisany przez Salustiusza akt spożywania krwi w momencie zawiązania spisku Katyliny: „Kiedy związywał współników zbrodni przysięgą, miał im podać w wielkiej wazie krew człowieka zmieszaną z winem” (Salustius 1908, XXII, 1)<sup>48</sup>. Warto wspomnieć, że Latynowie, jak poświadcza Festus, znali niegdyś napój o nazwie *assaratum*: „*Assaratum* nazywano pewien rodzaj napoju sporządzonego z wina i krwi, którą dawni Rzymianie mieli nazywać *assyr*” (Festus 1846 I, 30)<sup>49</sup>. Ożywcza mana krwi miała wzmacniać epileptyków, co opisuje Pliniusz: „Piją także krew gladiatorów, jak z żywych pucharów, co gdy robią to zwierzęta na tej samej arenie, wzbudza przerażenie. Na Herkulesa, uważają za bardzo skuteczne spijać ustami jeszcze ciepłą i wrzącą krew ran, żywą jeszcze duszę” (Plinius 1906, 28,4)<sup>50</sup>. Taka praktyka miała również na celu wzmocnienie tych, którzy utracili swoje siły: Eliusz Lampridiusz w żywocie cesarza Kommodusa

<sup>47</sup> W niezmiernie ważnych okolicznościach, jak odbywane raz do roku zacieśnianie Związku Łatyńskiego, dla wzmocnienia jego *numen* minia była zastępowana gorąca jeszcze krwią ludzką (de Vaan 2008, 49).

<sup>48</sup> „cum ad ius iurandum popularis sceleris sui adigeret, humani corporis sanguinem uino permixtum in pateris circumtulisse”.

<sup>49</sup> „*Assaratum* apud antiquos dicebatur genus quoddam potionis ex uino et sanguine temperatur, quo Latini prisci sanguinem assyr uocarent”.

<sup>50</sup> „sanguinem quoque gladiatorum bibunt, ut uiuentibus poculis, comitiales [morbi], quod spectare facientes in eadem harena feras quoque horror est. at Hercule, illi ex homine ipso sorbere efficacissimum putant calidum spirantemque et uiuam ipsam animam ex osculo uulnerum”.

opisuje, że cesarz po odbytej walce „zanurzył ręce w ranie zabitego gladiatora, a następnie otarł nią swoją głowę” (Aelius Lampridius 1991, 16,1)<sup>51</sup>.

Nic dziwnego, że krwi jako nośnika życiodajnej siły i mocy używano jako apotropeionu. Pliniusz pisze, że: „Kiedy dotknie się drzwi krwią menstruacyjną, wszelkie sztuki magów stają się daremne” (Plinius 1906, 28, 85)<sup>52</sup>. Krew i kojarzony z nią kolor czerwony miały według Burrissa odpędzać złe uroki, na które w szczególnym stopniu były narażone dzieci, a szczególnie te nowo narodzone (Burriss 1931, 56–71). Ilustruje to zwyczaj panujący w rodzinie cesarza Kłodiusza Albinusa: „dzieci w tej rodzinie czerwonymi bandażami były owijane” (Iulius Capitolinus 1991, 5, 9)<sup>53</sup>. Popławski widzi natomiast w takim działaniu „środek wzmacniający i uświęcający *infirmi*ta<sup>te</sup>m dziecka” (Popławski 2011, 51). Nie jest wykluczone, że krew miała zarówno bronić dziecka przed złym spojrzeniem, ale i dodać mu pozytywnej many.

Na koniec należy wspomnieć o cudownych znakach (*prodigia*), których treścią była krew. Miały zwiastować one klęski i nieszczęścia: „Strach potęgowały znaki (...) dwie tarcze pociły się krwią” (Livius 1905, XX, 1)<sup>54</sup>, „wiele znaków tego roku było oznajmionych (...) na forum bouarium spadł deszcz krwi” (Livius 1909, XXIV, 10)<sup>55</sup>, „w tym czasie krew nie przestawała płynąć w studniach” (Vergilius 1900, I, 483–486)<sup>56</sup>.

Strach przed krwią odzwierciedla także stosunek do kobiet w czasie menstruacji, w trakcie której stawały się one nieczyste i objęte tabu (por. Plinius 1906, 28, 23). Lęk wywoływany przez krew miał sprawiać zdaniem Burrissa, że pierwsze ofiary składane bogom były pozbawione krwi, natomiast Geniuszowi nigdy nie miano składać krwawych ofiar (Burriss 1931, 34). Podważać jednak taki sąd może wzmianka z Tytusa Liwiusza dotycząca składania ofiar Geniuszowi Rzymu: „Geniuszowi zabito w ofierze pięć wielkich zwierząt ofiarnych” (Livius 1905, XXI, 62)<sup>57</sup>.

Jak przełożyło się tabu krwi na płaszczyznę językową? Czy tabu utożsamiające rzeczy ze słowami właściwe pierwotnej wizji świata jest do zrekonstruowania w łacińskich nazwach krwi *sanguen/sanguis* i *cruor*? Pierwszej z nich, znanej z dwóch wariantów, używano na oznaczanie krwi płynącej w ciele człowieka. Nazwa *cruor* natomiast miała odnosić się pierwotnie do krwi poza

<sup>51</sup> „in gladiatoris occisi vulnus, ad manum misisset, ad caput sibi detersit”.

<sup>52</sup> „tactis omnino menstruo postibus inritas fieri Magorum artes”.

<sup>53</sup> „pueri eius familiae russulis fasciis inligarentur”.

<sup>54</sup> „Augebant metum prodigia (...) scuta sanguine sudasse”.

<sup>55</sup> „prodigia eo anno multa nuntiata sunt (...) in foro bouario sanguine pluisse”.

<sup>56</sup> „Nec eodem tempore (...) puteis manare cruor cessavit”.

<sup>57</sup> „Genio maiores hostiae caesae quinque”.



ciałem. Takie rozróżnienie było archaizmem sięgającym czasów praindoeuropejskich, który na gruncie łacińskim uległ funkcjonalnej modyfikacji, choć utrzymały się w języku Latynów i Rzymian obie nazwy. Analiza słowa *sanguis* pokazuje bowiem, że nazwa ta mogła występować w kolokacjach właściwych dla *cruor*, natomiast *cruor*, choć rzadziej, mogło pojawić się w kolokacjach właściwych dla *sanguis*<sup>58</sup>.

Kontynuans praindoeuropejskiej nazwy krwi  $h_1ésh_2-r$  zachował się według wszelkiego prawdopodobieństwa we wspomnianej już nazwie *aser* (?) (Mallory i Adams 1997, 71)<sup>59</sup>. Jej pierwotna struktura właściwa *casus obliqui*, tj.  $h_1ésh_2en$ , uległaby przekształceniu w  $h_1ésh_2en-g^u-en$ . Struktura słowa może przemawiać za tabuizowaniem nazwy krwi. Uzasadnia to przede wszystkim brak kontynuantu nagłosowej grupy laryngalno-samogłoskowej oraz dołączenie fonemu labiowelarnego /g<sup>u</sup>/<sup>60</sup>. Fonelem labiowelarnym /g<sup>u</sup>/ w łacinie w pozycji po /n/ ewoluował regularnie w grupę /gu/. Tym samym nie można interpretować /u/ zawartego w strukturze *sanguis/sanguen* jako wykładnika związku jego desygnatu ze sferą pozaziemską. Wśród hipotez dotyczących pochodzenia nazwy *cruor* odnajdujemy starą koniekturę rekonstruującą dla niej rdzeń *ker-* o treści: ‘mięso surowe, krwiste, ociekające krwią’ (Benveniste 1935, 174; Mann 1984–1987, 551; Boryś 1995, 259). Najnowsze rekonstrukcje językoznawców przyjmują dla *cruor* etymon *kréuha-os* (Mallory i Adams 1997, 71). Uważa się, że ie. *kréuha* w przeciwieństwie do ie.  $h_1ésh_2-r$  ‘krew jako substancja zawierająca esencję życia’ było nośnikiem negatywnych konotacji wiążących się z dzikością, sferą okrucieństwa i bólu<sup>61</sup>. Być może zatem w tej nazwie należałoby się doszukiwać wykładnika mroczności i grozy, jaki miał wywoływać dźwięk /u/. W każdym razie w świadomości Latynów i Rzymian taka funkcja byłaby nieodczuwana, o czym świadczą używanie w znaczeniu przypisanym *cruor* nazwy *sanguis/sanguen*.

Celem tego artykułu było skonfrontowanie z faktami językowymi wyobrażeń Latynów i Rzymian związanych ze sferą ciała, a w szczególności tymi spośród jego części, które w koncepcji Praindoeuropejczyków i „człowieka dzikiego” miały być miejscem ulokowania duszy. Można było bowiem oczekiwać, że język zachowujący doświadczenia życiowe i duchowe swoich użytkowników dostarczy dodatkowych informacji i argumentów na poparcie lub poddanie w wątpli-

<sup>58</sup> Por. kolokacje *sanguis/sanguen* i *cruor* w przypisach nr 141, 142, 143, 149, 150, 151.

<sup>59</sup> M. de Vaan rekonstruuje dla praindoeuropejskiej nazwy krwi dla gen. sing.  $h_1ésh_2ens$  (de Vaan 2008, 538).

<sup>60</sup> Przyrostek ten, poświadczony również w stind. nazwie krwi, w odpowiednich pozycjach daje /k/, /g/ lub /j/.

<sup>61</sup> Por. łac. „*crudelis*” ‘okrutny’.

wość spekulacji opartych nierzadko na niejednoznacznych w interpretacji danych z płaszczyzny pozajęzykowej.

W tekstach łacińskich nie znajdujemy potwierdzenia, że praindoeuropejska koncepcja ciała i duszy była nadal żywa. Wydaje się, że można mówić jedynie o jej refleksach, mniej lub bardziej wyrazistych w przypadku określonych części ciała. Taki stan zastajemy bowiem w tekstach kultury epoki historycznej. Było to zapewne konsekwencją zmian w konceptualizacji świata i człowieka, jakie zachodziły po oderwaniu się przodków Latynów od wspólnego pnia indoeuropejskiego.

Analiza językowa wzbogaciła naszą wiedzę o informacje, których nie znajdujemy w innych świadectwach kulturowych. Dzięki niej wiadomo, że Latynowie nie zakodowali w swoim języku mającej istnieć substancjonalnej identityczności mózgu, szpiku i spermy. Wiemy również, że zastępowali pierwotne indoeuropejskie nazwy części ciała obrazowymi odpowiednikami (broda, udo, głowa, włos). Trudno stwierdzić, czy powodem tego był zakaz językowy. Według wszelkiego prawdopodobieństwa działały tu znane mechanizmy zmian językowych. Tabuizowana była niewątpliwie nazwa krwi, nośnika substancji życiowej. Należy przy tym podkreślić formalne utrzymanie odziedziczonej dychotomii przeciwstawiającej krew, będącą nośnikiem życia z krwią postrzeganą jako obiekt nieczysty, związany ze sferą cierpienia i śmierci.

Analiza językowa wykazała również obecność mającego wywoływać grozę, lęk dźwięku /u/ w nazwach desygnujących obiekty nieczyste, a więc paznokcie i krew. Poza nazwami obiektów nieczystych znalazł się on w strukturze nazwy kolana. Co ciekawe, nazwy, w których pojawił się jako formant słowotwórczy, charakteryzowały się regularnym rozwojem fonetycznym, wykluczającym obejmowanie tych nazw zakazem językowym. Co również interesujące, zabrakło formantu *-u-* w niektórych indoeuropejskich nazwach głównych *domicilia* duszy, tj. głowy, mózgu, krwi. Włączony został natomiast do nazwy kolana, szczęki i brody. Latynowie wykorzystali go jako budulec morfologiczny nowej nazwy głowy, której etymologiczna treść odzwierciedla praktyki motywowane wiarą w zawartą w głowie manę. Transformacja odziedziczonej z epoki indoeuropejskiej nazwy szczęki polegająca na wyeliminowaniu z niej praindoeuropejskiego elementu *-u-* dowodzi, że świadomość jego sakralnej funkcji została utracona. Przypomnijmy też o braku tego składnika w łacińskich starych nazwach szczęki i brody. Taki stan odzwierciedla powolne zanikanie archaicznej koncepcji ludzkiego ciała i duszy.

Czy sufiks *-u-* był rzeczywiście wykładnikiem przynależności obiektów do sfery sakralnej i związanej ze światem pozaziemskim? Analiza językowa wykazała, że jego włączenie w strukturę nazw desygnujących *domicilia* duszy miało charakter wybiórczy, a nie systematyczny już na poziomie indoeuropejskim. Nie

można mu przypisywać również funkcji sygnalizującej przynależność nazw do sfery tabu językowego, ponieważ przeanalizowane w tym artykule nazwy, w których strukturze się znalazł, charakteryzowały się regularnym rozwojem fonetycznym.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamec, Charles. 1920. „Genu, Genus.” *Classical Philology* 15 (2): 199–200.
- Aelius Lampridius. 1991. *Commodus Antoninus*. The Scriptores Historiae Augustae. Vol. I. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- André, Jacques. 1991. *Le vocabulaire latin de l’anatomie*. Paris : Les Belles Lettres.
- Apuleius. 1908. *De deo Socratis. Apulei Platonici Madaurensis De philosophia libri*, ed. P. Thomas. Lipsiae: Teubner.
- Benveniste, Émile. 1935. *Origines de la formation des noms en indo-européen*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Bernabé, Alberto. 1982. „Nombres para el ‘cerebro’ en las lenguas indoeuropeas.” *Revista española de lingüística* 34 (2): 299–310.
- Boryś, Wiesław. 1995. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Brewer, Ebenezer C. 2002. *Dictionary of Phrase and Fable*. London: Cassell & Co.
- Burriss, Eli. 1931. *Taboo, Magic, Spirits: A study of Primitive Elements in Roman Religion*. New York: MacMillan.
- Cantarella, Eva. 1996. *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*. Madrid: Akal.
- Cicero M.T. 1954. *Rhetorica ad Herennium*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cicero M.T. 1917. *Orationes: Divinatio in Q. Caecilium*. In C. Verrem. Oxford: Clarendon Press.
- Daryae, T. 2002. „Sight, Semen, and the Brain: Ancient Persian Notions of Physiology in Old and Middle Iranian Texts.” *The Journal of Indo-European Studies* 30 (1–2): 105–128.
- Ernout Alfred i Meillet Antoine. 1932. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck.
- Festus Sextus Pompeius. 1846. *De la signification des mots (Sexti Pompei Festi De uerborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome)*. Paris: C.L.F. Panckouke Éditeur.
- Frazer, James. 2012. *The Golden Bough*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellius Aulus. 1968. *Noctes Atticae*. Vol. I. Oxford: Clarendon Press.
- Gomułka, Witold, i Wojciech Rewerski, red. 1993. *Encyklopedia Zdrowia*. Warszawa: PWN.
- Havers, Wilhelm. 1946. *Neuere Litaratur zum Sprachtabu*. Wien: Alfred Hölder.
- Heinze, Richard. 1915. *Virgils epische Technik*. Stuttgart-Leipzig: B.G. Teubner.

- Hesiodos. 1928. *Erga*, ed. U. von Wilamowitz-Moellendorf. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Homeros. 1910. *Homeri Ilias*. T. 1. Ed. C. Hentze. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Iulius Capitolinus. 1991. *Vita Clodii Albini*. The *Scriptores Historiae Augustae*. Vol. I. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Jacobson, Roman. 1989. *W poszukiwaniu istoty języka*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Korpanty, Józef, red. 2003. *Mały słownik łacińsko-polski*. Warszawa: PWN.
- Kronasser, Heinz 1952. *Handbuch der Semasiologie*. Heidelberg: Carl Winter.
- La Barre, Weston. 1984 *Muelos: A Stone Age Superstition about Sexuality*. New York: Columbia University Press.
- Laín Milargo i Ruiz Otín Doris. 1992. „Contribución al estudio del léxico castellano del siglo XV (Préstamos cultos y creaciones semánticas).” W *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, red. Manuel Ariza Viguera et al. 1129–1139. T. 1. Madrid: Pabellón de Espada.
- Littlewood, R. Joy, red. 2006. *A Commentary on Ovid's Fasti. Book 6*. Oxford: Oxford University Press.
- Kowalski, Piotr. 2007. *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa: PWN.
- Leszczyński, Zenon. 1998. *Szkice o tabu językowym*. Lublin: KUL.
- Livius. 1905. *Titi Livi Ab urbe condita. Pars II. Libri VII–XXIII*, ed. M. Müller. Lipsiae: Teubner.
- Livius. 1909. *Titi Livi Ab urbe condita. Pars III. Libri XXIV–XXX*, ed. M. Müller. Lipsiae: Teubner.
- Macrobius. 2011. *Saturnalia*. Books 3–5, ed. R.A. Kaster. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Mallory, James i Douglas Adams. 1997. *Encyclopedia of Indo-European Culture*. London, Chicago: Fitzroy Dearborn.
- Mallory, James, i Douglas Adams. 2006. *The Oxford introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford: Oxford University Press.
- Mann, Stuart. 1984–1987. *An Indo-European Comparative Dictionary*. Hamburg: H. Buske.
- Mansur Guérios, Rosario Farani. 1956. *Tabus lingüísticos*. Rio: Organização Siniões.
- Matasovič, Ranko. 2004. *Gender in Indo-European*. Heidelberg: Universitätsverlag Carl Winter.
- Meillet, Antoine. 1921–1922. „De la disparition des noms indo-européens de parties du corps en slave.” *Rocznik Slawistyczny* 9: 71–77.
- Meillet, Antoine. „Lat. Genuinus.” *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 27: 54–55.
- Meiser, Gerhard. 1998 *Historische Laut- und Formenlehre der lateinischen Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Meyer-Lübke, Wilhelm. 1911. *Romanisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Winter.
- Muller, Frederik. 1926. *Altitalisches Wörterbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Onians, Richard. 1951. *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ovidius. 1911. *P. Ovidius Naso: Tristia. Ibis. Ex Ponto libri. Fasti*. T. 3, ed. R. Merckell. Lipsiae: Teubner.
- Palmer, Robert. 1970. *The Archaic Community of the Romans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pedrina, Marta. 2006. „Tendre les mains, supplier du regard: Télèphe et Dryas.” W *L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, red. L. Bodiou, D. Frère i V. Mehl. 299–310. Rennes: Rennes Presses Universitaires de Rennes.
- Petronius. 1993. Pétrone, *Le Satiricon*, ed. A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres.
- Plinius. 1906. *Naturalis Historia*. Lipsiae: Teubner.
- Plutarch. 1936. *Quaestiones Romanae. Moralia*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Pokorny, Julius. 1959. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. München-Bern: Francke.
- Popławski, Mieczysław. 2011. *Bellum Romanum. Sakralność wojny i prawa rzymskiego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Salustius. 1908. *De coniuratione Catilinae. C. Sallusti Crispi Catilina Iugurtha Ex historiis orationes et epistulae*, ed. A. Eussner. Lipsiae: Teubner.
- Seneca. 1965. *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*. Oxford: Oxford University Press.
- Servius. 1986. *Servii Grammatici: Qui Feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*. Vol 1: *Aeneidos Librorum I–V Commentarii*, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms.
- Specht, Franz. 1944. *Ursprung der indogermanischen Deklination*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Specht, Franz. 1949. „Zum sakralen u.” *Die Sprache* 1: 43–49.
- Suetonius Gaius Tranquillus. 1918. *De vita caesarum, Libri I–II Iulii, Augustus*. Boston, New York, Chicago: Allyn and Bacon.
- Uría Varela, Javier. 1997. *Tabú y eufemismo en latín*. Amsterdam: A.M. Hakkert.
- Trubačev, Oleg, red. 1994. *Etimologičeskij slovar slavjanskich jazykov*. T. XX. Moskva: Nauka.
- Tucker, Thomas. 1931. *A Concise Etymological Dictionary of Latin*. Halle: Max Niemeyer Verlag.
- Vaan, Michiel de. 2008. *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*. Leiden, Boston: Brill.
- Vergilius Maro P. 1900. *Georgicon, Bucolics, Aeneid, and Georgics Of Vergil*, ed. J.B. Greenough. Boston: Ginn & Co.
- Vergilius Maro P. 1992. *Énéide. Livres I–IV*, ed. J. Perret. Paris.

---

THE TABOO RELATING TO SOUL AND BODY NAMES IN NOTIONS OF ANCIENT  
ITALIC PEOPLES

SUMMARY

The article discusses Latin names of the body parts that could be included a taboo ban. This refers to the places such as head, heart, liver, or substances as blood, tears, sperm, which were considered to be the centres of the soul or the magic power. In the opinion of the linguist Franz Specht there were some Indo-European names of body parts that contained the *u* vowel. That phoneme was thought to be a sign identifying the anatomical names connected to the sacred sphere. The article discusses the results of the research verifying that view basing on the Old-Italic material. It turns out that, for the ancient Italic peoples, only some names of body parts were of magic significance, crucial from the point of view of oblatinal and divination practices.

**Keywords:** taboo in *w* lexis, Latin anatomic names, Indo-European images of body