

INKASKA FILOZOFIA – określenie „inkaska filozofia” w zasadzie nie ma desygnatu, przynajmniej w takim znaczeniu, w jakim termin „filozofia” stosuje się na gruncie nauki europejskiej. Największe zbliżenie znaczeniowe można uzyskać porównując źródłosłów gr. z keczuańskim terminem „amauta” [amauta], tłumaczonym (niezbyt precyzyjnie) przez XVI i XVII-wiecznych autorów jako „filozof”; etymologicznie „amauta” to „dom wiedzy” lub człowiek, który zna przeszłość i umie przewidywać przyszłość, a zatem bardziej odpowiadałoby mu pojęcie „mędrzec”.

Nie wiemy nic o miejscu zajmowanym przez amautów w społeczeństwie inkaskim. Wydaje się, że należałoby ich szukać przy świątyniach, może w szkołach dla synów ludzi bogatych. Niektóre źródła wspominają o istnieniu takiej szkoły w stolicy imperium – Cuzco; zwać się ona miała Yachay Wasi (Dom Nauczania). Tak rozumianą filozofią parali się jednak nie tylko amautowie, lecz także wszyscy kapłani metropolitalni. Nie znamy imion ani życiorysów inkaskich amautów sprzed konkwisty. Wprawdzie niektórzy kronikarze zapisali poglądy, sentencje, a nawet modlitwy przypisane określonym osobom, ale są to postaci z tradycji ustnej. Nie dysponujemy żadnym inkaskim traktatem filozoficznym sensu stricto.

Po konkwiscie nieliczni autorzy indiańscy stawali wobec problemów filozoficznych, ale nie postrzegali siebie jako filozofów, lecz raczej jako dostarczycieli prawdziwej informacji o Inkach i Peru. Nieraz świadomie przemycali w owych informacjach własne poglądy na władzę, historiografię i własne pojmowanie świata.

Z DZIEJÓW INKÓW. Inkowie to lud (i dynastia), który w XV i na początku XVI w. w środkowych Andach zbudował imperium; u szczytu swej ekspansji obejmowało ono ziemie wzdłuż wybrzeża Pacyfiku i na wschodnich stokach Andów (dziś położone w pięciu państwach południowoamer.: Peru, Boliwii, Ekwadorze, Kolumbii, Argentynie i Chile), w sumie do 1,5 miliona km², z ok. czternastoma milionami mieszkańców. W prowincjach imperium Inkami byli tylko urzędnicy najwyższych szczebli hierarchii politycznej, wojskowej i religijnej, tudzież specjalne grupy osadników z ludu Inków. Sam lud Inków w XVI w. mieszkał na terenie kilku prowincji dzisiejszego departamentu Cuzco w Peru, zajmując obszar kilkudziesięciu tysięcy km². W XVI w. było od pół miliona do miliona Inków. Ich religia i kultura wpływały jednak, choć w

różnym stopniu, na ludność całego państwa. Imperium Inków, czyli Tawantinsuyu (dosł.: Cztery Prowincje Razem), zostało podbite przez Hiszpanów w latach 1532–1539, przy czym ostatni niezależny bastion inkaski, tzw. państwo Vilcabamba, padł w 1572.

Zasadniczym problemem w analizie zagadnień filozoficzno-kulturowych jest szczupłość źródeł: dla okresu przedhiszp. nie stwierdzono dotychczas istnienia dokumentów pisanych, mimo szeregu teorii np. odnośnie kipu (tzw. pisma węzełkowego) czy ideogramów zw. tokapu. Podstawą analiz są więc, powstałe już po konkwiście, dzieła hiszp., metyskich i indiańskich autorów, piszących w języku hiszp. i z rzadka w języku keczua. Autorzy ci byli katolikami, jednak o bardzo zróżnicowanym stopniu przyswojenia chrześcijańskiej doktryny wiary. Celem owych dzieł z XVI i XVII w. było opisanie religii Inków lub innych ludów andyjskich, zazwyczaj podporządkowane skuteczniejszej ewangelizacji; czasem pojawiały się motywacje bardziej skomplikowane, np. wielu badaczy kościelnych szukało w inkaskich mitach dowodów pierwotnego objawienia i pamięci przynajmniej o praojcu Noem. Natomiast autorzy inkascy i metyscy starali się udowodnić, że ich przodkowie praktykowali kult Stwórcy, nie byli zatem takimi bałwochwalcami, jak twierdziła większość hiszp. badaczy.

W celu zrozumienia, czym była inkaska doktryna religijno-filozoficzna, należy wziąć pod uwagę 4 czynniki (jako oczywiste, często umykają one uwadze badaczy).

Po pierwsze, nie należy identyfikować wszystkiego, co andyjskie, z tradycją inkaską. Obszar andyjski, nawet w czasach dominacji państwa Inków był mozaiką językową, etniczną i kulturową, w ramach której istniały różne systemy wierzeniowe, przedmioty kultu, ceremonie, mity. Istniały punkty wspólne, ale stopień podobieństwa między poszczególnymi obszarami pod względem religijno-ideologicznym (oraz innymi) nie przekraczał tego, jaki mógł istnieć w obszarze Śródziemnomorza we wczesnej fazie imperium rzymskiego: obok ustalonych form religii państwowej (i związanych z nią ideologicznych komentarzy) każda prowincja zachowywała odrębność.

Po drugie, w żadnej, nawet najbardziej egalitarnej społeczności nie istnieje swobodny dostęp do informacji (zwł. tych ze sfery wierzeniowej) dla wszystkich członków tejże społeczności. Sytuacja taka występowała zwł. w

społeczeństwach zhierarchizowanych, takich jak państwo Inków, czyli Tawantinsuyu. W związku z tym ezoteryczny przekaz religijno-ideologiczny, sformułowany w ramach elity władzy, nie może być identyfikowany z uproszczonymi elementami tej doktryny, które przeniknęły do tradycji ludowej i są do dziś w niej uchwytne.

Po trzecie, nawet przy założeniu (jak chcą niektórzy badacze o orientacji antropologicznej), że tradycja ludowa zachowana do dziś w okolicach Cuzco, byłej stolicy imperium, przechowuje pewne elementy przedhiszp. doktryny (m.in. zespół norm moralno-etycznych), nie należy zapominać, że ulegała ona od czasów inkaskich do dziś, czyli przez blisko 470 lat, procesom ewolucyjnym spowodowanym różnorodnymi wpływami – nie tylko ze strony oficjalnej doktryny chrześcijańskiej, ale również iberyjskiej wersji katolicyzmu ludowego, przyniesionego przez kolonizatorów, czy wręcz pewnych indygenistycznych ruchów intelektualnych z przełomu XIX i XX w.

Po czwarte, w odróżnieniu od Meksyku, na terenie Tawantinsuyu nie udało się kronikarzom hiszp. (ani nawet indiańskim czy metyskim) uzyskać wiarygodnego, kompletnego opisu „elitarniej” wersji inkaskiej doktryny religijno-filozoficznej. Nawet obecność inkaskich funkcjonariuszy religijnych (zwł. tych najwyższego szczebla) uwidacznia się niezwykle dyskretnie w dostępnych źródłach historycznych, a żaden z nich nie był skłonny rozmawiać z Hiszpanami na tematy ze sfery ideologiczno-religijnej.

Ponadto, w inkaskim Tawantinsuyu istniał wyraźny podział kompetencji i uprawnień między mężczyznami i kobietami, przy czym pozycja i prerogatywy kobiet, przynajmniej szlachecianek, były znacznie wyższe niż kobiet w ówczesnej Europie. Podział ten funkcjonował również w sferze religijno-ideologicznej: wiemy np. o istnieniu żeńskiej organizacji kapłańskiej (na czele której stała formalnie Quya – główna małżonka urzędującego władcy) poświęconej kultowi żeńskiego bóstwa Księżycy. Możemy też domniemywać, że istniał zespół mitów, a zapewne i związana z nim ogólna koncepcja religijno-filozoficzna, akcentująca rolę pierwiastka żeńskiego w uniwersum kosmosu; na ten temat dotarły do nas jedynie śladowe informacje; europocentrycznie nastawieni misjonarze szukali informacji o andyjskich koncepcjach religijnych głównie wśród mężczyzn, ci zaś po prostu niewiele wiedzieli o wierzeniach zarezerwowanych dla kobiet.

Stajemy zatem przed przykrą konstatacją: ze względu na szczupłość źródeł nigdy nie będziemy w stanie zrekonstruować inkaskiej doktryny religijno-filozoficznej z taką dokładnością, z jaką jest to możliwe w odniesieniu do np. Azteków. Niemniej niektóre jej wątki da się zrekonstruować.

OBRZĄ ŚWIATA. W XVI w. Inkowie posługiwali się co najmniej trzema językami. Językiem wspólnym dla całej grupy był dialekt keczua używany w Cuzco, od podboju hiszp. zapisywany alfabetem łac. wg zasad hiszp. pisowni. Drugim językiem był lokalny dialekt ajmara, zapewne bardzo podobny do dialektów języka ajmara używanych nad jeziorem Titicaca. Jest on do dziś widoczny w licznych zapożyczeniach w keczua oraz w nazwach miejscowych i nazwiskach. Trzecim językiem były dialekty pukina, którymi mówili w XVI w. mieszkańcy płaskowyżu peruwiańsko-boliwijskiego. Pukina w Cuzco wymierał już w XVI w., tak więc skoncentrujemy się na keczua i ajmara.

W językach tych obligatoryjne i automatyczne kategorie gramatyczne i semantyczne tworzyły obraz zasadniczo różny od obrazu świata narzucanego przez języki indoeuropejskie. Przede wszystkim zdania orzekające musiały (i nadal muszą) zawierać oznakowanie (w formie odpowiedniego przyrostka) źródła informacji, przy czym występowały 3 zasadnicze możliwości: 1) mówca wie z doświadczenia własnego, ponieważ był świadkiem; 2) słyszał z ust innej osoby; 3) domniemuje, ale nie wie (ten przypadek dotyczyć może sytuacji, w których mówca był fizycznie obecny, ale nie w pełni władz umysłowych np. jako małe dziecko lub będąc pijanym).

Orzekać, nie zaznaczając takiej informacji, nie można. Jak zatem przełożyć na keczua zdanie: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”? W formie pierwszej (świadka) tworzy to sytuację w Piśmie Świętym nieprzewidzianą, co spowodowało, że misjonarze stosujący mimo wszystko taką konstrukcję (zdarzało się to zwł. w początkowej fazie ewangelizacji), wyrobili sobie wśród Indian opinię oszustów. Forma druga (informacja zasłyszana, przeto mniej wiarygodna niż przypadek pierwszy) Europejczykowi sugeruje wątpliwość, zaś forma trzecia (domniemanie, jeszcze niżej w skali wiarygodności niż druga) kwestionuje słowa Pisma Świętego.

Na tym nie koniec problemów. Zdanie filozofa europejskiego wypowiedziane jest w liczbie mnogiej lub pojedynczej. Zdanie amauty

inkaskiego liczbę może uwzględnić, ale nie musi, zaznacza natomiast stosunek do rozmówcy, kierunki działania ku mówiącemu lub od mówiącego, oraz przynależność podmiotu czy przedmiotu do zbioru uporządkowanego lub nieuporządkowanego. Wreszcie semantyka hiszp. konotuje zazwyczaj wielkość obiektu i płeć, co inkaska pomija prawie całkowicie. W rezultacie słowo „pacha” (czytaj: pacza) oznaczało i oznacza – kosmos, wszechświat, przestrzeń, czas, epokę, pokolenie, ziemię, chwilę, miejsce, a słowo „runa” – człowieka, mężczyznę i kobietę, grupę ludzi, ludzkość, pokolenie.

Użyte powyżej sformułowanie „pomija prawie całkowicie” ma charakter zastrzeżenia, ponieważ brak podania „rodzaju gramatycznego” desygnatów kompensowany jest na poziomie terminologii pokrewieństwa odrębnymi terminami na określenie krewnych i powinowatych, w zależności od płci mówiącego (np. mężczyzna powie o swym synu „churi”, lecz kobieta użyje terminu „wawa”).

Cechą charakterystyczną słownictwa i stylistyki keczua i ajmara jest opisywanie każdego zjawiska dwoma terminami, uzupełniającymi się i przeciwstawiającymi się wzajemnie. Badacze XX-wieczni pogrupowali cechy członów w 2 zespoły, którym nadali nazwy: Hanan (górnny, zewnętrzny) i Hurin (dolny, wewnętrzny):

Cechy Hanan	Cechy Hurin
Światło	Ciemność
Dzień	Noc
Mężczyzna	Kobieta
Góra	Dół
Woda	Nasiono
Niebo	Ziemia
Prawo	Lewo
Przeszłość	Przyszłość

Jak widać, przynajmniej w tym aspekcie kategorie klasyfikacyjne języków używanych przez Inków nie różnią się zasadniczo od tych z europejskiego kręgu kulturowego, choć nieco zaskakująco wypada np. skojarzenie przyszłości ze światem podziemnym.

Nie dysponujemy usystematyzowanym opisem kosmogonii inkaskiej. Podstawowym źródłem do częściowej rekonstrukcji są więc, poza niepełnymi, raczej „popularnymi” niż elitarno-ezoterycznymi opisami ostatniej kreacji, zawartymi w kilku kronikach, modlitwy sprzed podboju uchodzące za inkaskie, zapisane w XVI i na początku XVII w. w języku keczua, a czasem w hiszp. przekładzie. Teksty w języku keczua opisują „pacha” – kosmos czy wszechświat – jako złożony z czterech części:

Podział na Górę i Dół	Część Kosmosu	Nazwa Boga w danej części kosmosu
Hanan Pacha Górny Świat	Qaylla Pacha Skrajów Świat	Qaylla Wira Quchan Skrajny Życia Rozsadnik
	Hanaq Pacha Niebo	Tikzi Wira Quchan Założyciel Podstaw Życia Rozsadnik
Hurin Pacha Dolny Świat	Kay Pacha Ten Świat	Runa Kamaq Ludzi Ożywiający
	Ukhu Pacha Wewnętrzny Świat	Pacha Kamaq Świata Dusza

O Świecie Skrajów niewiele wiadomo, ponieważ wspomina o nim zaledwie kilka tekstów. Czteroczęściowy obraz kosmosu po podboju został zastąpiony trzyczęściowym, złożonym z nieba ziemi i podziemi.

Ów czteroczęściowy kosmos stworzony został przez stwórcę mieszczącego się wewnątrz świata stwarzanego. Opisany w modlitwach proces stworzenia składa się z dwu etapów: w pierwszym stwórca ustanawia zasady stworzenia, emitując informację, tzn. mówiąc; w drugim stwórca stwarza, w procesie powstawania par. W opisach stwórca obdarzany bywa męskimi i żeńskimi genitaliami oraz potencjałem trwania i zawierania w sobie wszelkich bytów. Jego najczęstszą nazwą jest Wira Quchan – Rozsadnik Życiodawca. Proces stwarzania był zarazem procesem samokomplikacji się stwórcy. Z każdym bytem i każdą częścią kosmosu skojarzone były przynajmniej 2 przedstawienia stwórcy; raz jako żeńskiego, a raz jako męskiego; wydaje się, że żeńskimi odpowiednikami stwórcy były części kosmosu. W takim kosmosie pytania o dualizm czy monizm są bezsensowne. Bóg jest jeden, gdy mowa o całym kosmosie, ale jest ich wielu – tylu, ile części kosmosu wyróżniał w danym momencie ama-uta (a w dzisiejszych Andach jego chłopski potomek).

To samo dotyczy Pacha Mamy, tzn. żeńskiego przedstawienia Boga jako Kosmosu lub jako Pani kosmosu. Tyleż jest Pacha Mam, ile części ziemi wyróżnia mówiący, zatem w każdym splachetku ziemi inna, choć jedna. Zatem i Stwórca jest jeden, ale to, co stworzone, może mieć cechy czy właściwości pochodzące od rozmaitych stwórców niższych szczebli: uważali np., że Inkowie zostali stworzeni przez Stwórcę, ale obdarzeni funkcją rządzenia (chyba) przez Słońce, także stworzone przez Stwórcę.

Zachowane frg. mitu stworzenia sugerują przynajmniej 3 sfery rzeczywistości 1) Stwórcą; 2) świat – bez rozdziału na światło i ciemność, bez Słońca, Księżyca i gwiazd, pełnego potworów i ludzi, którymi władał władca; nieposłuszeństwo ludzkie wobec stwórcy spowodowało unicestwienie ludzi przez potop; 3) świat aktualny, którego mieszkańcy zostali stworzeni jako grupy przodków i wyszli z ziemi, każda w miejscu swego zamieszkania, wywołani przez stwórcę-wędrowca; równocześnie stworzone zostały ciała niebieskie i wszystko, co żyje na tym świecie.

W niektórych wersjach mitu kreacyjnego pojawiają się echa jeszcze bardziej rozbudowanej kosmologii, wzmiankujące wcześniejsze kreacje, które zakończyły się katastroficznymi przekształceniami określanymi jako pachakuti, czyli „odwrócenie czasoprzestrzeni”; kreacji takich było 4 lub 5, co stanowi analogię np. do koncepcji meksykańskich (nie dysponujemy jednak na ten temat żadnymi informacjami, poza wspomnianym wyżej przekazem, że przynajmniej jeden „pachakuti” przejawiał się w formie powszechnego potopu).

Przechodząc od aspektu strukturalnego do procesualnego, należy podkreślić, że wszystkie strefy konstytuujące Pacha są ze sobą powiązane kanałami przepływu nieosobowej mocy (lub siły witalnej), której istotę wyraża rdzeń kama- (moc), stąd kamaq – potężny, pełen mocy, kamaquin – obdarzający mocą (G. Taylor). Pierwotnym źródłem mocy (siły witalnej) jest Stwórca Wiraquchan (Viracocha), jednak bezpośredni rozdział do poziomu Kay Pacha (i Ukhu Pacha) leży w gestii hierarchii bóstw, przy czym szczególnie ważna rola przypada bóstwom niebiańskim Inti (Słońce), Killa (Księżyc), Chaska Quyllur/Chuki Illa – (Chasca Coyllor/Chuqui Ylla – Wenus jako Gwiazda Zaranna i Gwiazda Wieczorna), Illapa (Pan Gromu, w pewnym aspekcie identyfikowany z Wenus) oraz quyllur (coyllor – gwiazdy). Wśród tych ostatnich duże znaczenie miały Qullqa (Collca – Plejady) oraz Yacana,

Czarna Lama, identyfikowana z ciemną plamą na Drodze Mlecznej. Zgodnie z tą koncepcją konkretne konstelacje gwiazdne patronowały odpowiednim kategoriom stworzeń na poziomie ziemskim, były ich opiekunami, a zarazem źródłami mocy kamaquin (camaquen). Dysponentami (i rozdawcami) mocy („kama-”) na poziomie ziemskim były waka (huaca) – bóstwa mające swe siedziby na górskich szczytach, jeziorach, strumieniach, głazach i niekiedy w figuralnych przedstawieniach. Waka są uszeregowane hierarchicznie, na podstawie oceny „siły witalnej” każdej z nich, co w praktyce odzwierciedlało się m.in. zakresem terytorialno-funkcyjnym oddziaływania (i rozpowszechnienia kultu) danej waka.

Przepływ energii pomiędzy poszczególnymi segmentami Pacha (oraz w ich obrębie) reguluje zasada wzajemności, w dzisiejszym keczua oznaczana terminem „ayni”. W praktyce społeczno-religijnej oznaczało to, że waka była zobowiązana, w zamian za odprawiane na jej cześć ceremonie i składane ofiary, zapewnić ofiarnikom pomyślność, przekazywać im sprawdzające się przepowiednie itp. (na podobnej zasadzie, jak człowiek winien odwzajemnić się bliźniemu za wykonaną pracę czy przysługę).

CZŁOWIEK I JEGO PRZEZNACZENIE. Człowieka (runa) postrzegano jako istotę parzystą: jako mężczyznę i jako kobietę. Człowiek bez pary to coś kalekiego. Ciało zw. ukhu – to, co jest wewnątrz – w chwili śmierci przemieniało się w aya – trupa czy też mumię u zwykłych ludzi, a w illap’a – piorun u królów Inków (nie chodziło tu o przekształcenie substancjalne ciała w piorun, lecz o podtrzymanie mocy podobnych do piorunowych, np. daru wieszczania czy sprowadzania lub zatrzymywania deszczu).

Prócz ukhu człowiek miał jeszcze sunqu (serce, wnętrzności, żołądek, świadomość, rozsądek, rozum, pamięć, wolę, rozumienie) – starannie odróżniane od puywan (mięśnia sercowego). Owo sunqu było organem myślenia, woli i uczucia. Nie wiemy, co się z nim działo po śmierci.

Kolejne składniki są trudniejsze do zrozumienia. Pierwszym był runa kamaq każdego człowieka, dosł. dusza ludzka czy też to, co daje człowiekowi życie. Jest ona zarazem manifestacją Runa Kamaq – duszy wszystkich ludzi, postaci boga stwórcy w odniesieniu do świata, w którym żyjemy. Istnieje w człowieku, lecz jednocześnie (jak się wydaje) była ona gwiazdą, indywidualną każdego człowieka – runa.

Rdzeń kama- odnosi się do nieosobowej mocy, której przepływ między piętrami bytu umożliwia trwanie świata. Istota, w tym człowiek, która z takich czy innych przyczyn nie otrzymała albo utraciła część swojego kamaq, będzie chorować, będzie bezpłodna, niezdolna do wykonywania przypisanych sobie funkcji. Z tego wynikałoby, że runa kamaq danego człowieka może ulegać zmianom – nie tylko regresywnym, ponieważ uzyskanie nadzwyczajnych mocy, czyli powiększenie własnego kamaq pozwala wybranym jednostkom przekroczyć normalną ludzką kondycję i uzyskać specyficzne moce, np. dar wieszczenia, uzdrawiania czy sprowadzania deszczu. W szczególnych przypadkach, np. w odniesieniu do władcy – Sapay Inki, ta indywidualna moc czyniła go równym, a nawet potężniejszym od bóstw, czyli waka.

Pozostał jeszcze supan – cień człowieka; słowo to w formie „supay” w XVI w. zostało użyte przez kaznodziejów jako nazwa „chrześcijańskiego” diabła czy samego szatana. W usisie językowym każdy człowiek ma swego supay, swój cień w świetle niewidoczny. Supay (supan) skojarzony jest nie tylko z ciemnością, lecz także z siłą niemądrą, bo objawiającą się w gniewie, a także z przodkami i światem zmarłych. Nie wiemy, co działo się z supay po śmierci; powszechnie do dziś używane przekleństwo „supaypa wawan” – dosł. dziecko zupay (postrzeganego jako kobieta) oznacza pejoratywnie osobę nieznanego pochodzenia. Zatem supay (supan) kojarzony był z żeńskością, a nie tylko z ciemnością i popędliwością.

Informacje na temat losów zmarłych zawierają teksty opisujące zwyczaje i wierzenia związane ze śmiercią. F. Guamán Poma de Ayala odnotował: (zmarli) „idą wprost do Karay Pampy Chinchay Suyujanie i Anti Suyujanie, a zmarli Qulla Suyujanie i Kunti Suyujanie odchodzą prosto do Puqina Pampy y do Quru Puni, i tam się zbierają. Powiadają, że tam urządzają sobie wielkie święta i rozmawiają między sobą zmarli i zmarłe, a potem stamtąd odchodzą do innego miejsca, gdzie cierpią wielce od głodu, pragnienia, zimna, a w miejscach gorących od gorąca” (*El primer nueva corónica y buen Gobierno*, 296).

Opisy nie wyjaśniają, co działo się z Inkami po śmierci ani też, która część z czterech komponent człowieka cierpi głód, pragnienie, zimno i gorąco. Nie mogła to być mumia, bo ta zostawała na miejscu i otrzymywała swoje doroczne ofiary, zasięgano jej rad, pytano o wolę. Nie mógł to być runa kamaq,

ponieważ utożsamiony z gwiazdą trwał na nocnym niebie, zapewne nie było to też sunqu. Do świata zmarłych wędrował zatem najpewniej cień zmarłego, jego supan (supay), i tam żył.

J. Polo de Ondegardo (w: *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de Indios*, 266) opisał wierzenia związane z losem zmarłych: „Pospolicie wierzyli, że dusze żyją po tym życiu, i że dobrzy dostają chwałę, a źli karę. Ale nigdy nie zrozumieli tego, że ciała mają zmartwychwstać. Dlatego zatem przykładali się nadmiernie, aby zachować ciała, żywić je i czcić je po śmierci. Pospólstwo uważało, że jadło, napoje i szaty, które zastawiali dla zmarłych, utrzymywało ich i uwalniało od cierpień, chociaż najmądrzejsi spośród Inków w to nie wierzyli.

Także powszechnie sądzili, że ci, którym Bóg dał powodzenie w tym życiu, są jego przyjaciółmi, zatem dawał im także chwałę na tamtym świecie. Stąd się brała tak wielka cześć, jaką oddawali panom i wielmożom nawet po śmierci, a zarazem pogarda, jaką otaczali starych, chorych i biednych, uważanych za porzuconych przez Boga”.

A oto świadectwo późniejszego (pierwsza poł. XVII w.), lecz dobrze poinformowanego autora, jezuitę B. Cobo, który był świadom zróżnicowanych koncepcji w kwestii życia pozagrobowego i zaświatów: „O opiniach, jakie ci Indianie mieli co się tyczy dusz i życia po tym życiu. Odnośnie tej kwestii mieli wiele różniących się od siebie zdań; ale to, w czym wszyscy bez wyjątku się zgadzali, [...] tyczy się dwóch podstawowych spraw: po pierwsze, uznawali nieśmiertelność duszy i to, że człowiek to coś więcej niż to, co widać oczyma; i po drugie, że dobry ma szczęście [i nagrodę] po tym życiu, a zły karę. [...] Niektórzy wierzyli, że dusza po wyjściu z ciała, jeśli [zmarły] żył godnie, zamieniała się w gwiazdę, i że stąd brały się te, które [widać] na niebie i tam radowała się. A jeśli życie było występne, [dusza] szła do pewnego miejsca, gdzie cierpiała wieczną karę, lecz odnośnie tego, gdzie to było i na czym ta kara polegała, [wielce] się od siebie w poglądach różnili [...]. Inni uważali, że dusze które wychodzą z ciała w jednym miejscu, odradzają się w innych [krainach] [...].

Inkowie twierdzili, że dusze tych, którzy byli dobrzy za życia, idą do nieba i cieszą się wieczną szczęśliwością, która, jak powiadają, polega na przebywaniu [w towarzystwie] słońca w pewnych rozkosznych miejscach,

które specjalnie po to przygotował Wira Qucha. Niektórzy wierzyli, że [dusze] w chwale nie jedzą, nie piją, nie śpią i nie mają kobiet, bo nie [odczuwają] potrzeby ni tego, ni tamtego; lecz większość uważała przeciwnie, mniemając iż ci, którzy idą do nieba, jedzą i piją doskonale i wyszukane potrawy, które Stwórca dla nich przeznaczył oraz te, które tu [na ziemi] ofiarowują im i spalają na ich cześć ich krewni i przyjaciele; także dbali wielce, aby ofiarowywać jadło i napitek swoim zmarłym, zwłaszcza zabalsamowanym ciałom panów, rozmawiając przy tym z nimi, jakby byli żywi i mówiąc do nich [tymi słowy]: »Gdy żyłeś, zwykłeś być jeść i pić te oto potrawy i napitki; niechaj teraz przyjmie je twoja dusza i spożyje, gdziekolwiek jest«. I uważali za pewne, że tak właśnie jest, że gdziekolwiek przebywają dusze, przyjmują i spożywają potrawy, które się im ofiarowuje [...]» (*Historia del Nuevo Mundo*, Ma 1964, II 153–154).

Czytając te relacje musimy pamiętać, że zgodnie z tendencją reprezentowaną przez jezuitów, doszukiwał się Cobo w wierzeniach indiańskich, niekiedy nieco „nadinterpretując” fakty, dowodów na objawienie pierwotne i na ślady koncepcji zaświatów, koncepcji możliwie niesprzecznej z doktryną chrześcijańską.

Jedna rzecz jest wszakże dość jasna: zarówno w inkaskiej, jak i w innych andyjskich kosmowizjach ranga człowieka za życia w dużym stopniu determinowała jego losy po śmierci. Koncepcja, że „ostatni będą pierwszymi” nie miała tam zastosowania.

Za życia (a w pewnym sensie i po śmierci) człowiek nie jest i nie powinien być sam. Runa to człowiek cywilizowany, przynależny do jakiegoś centrum ceremonialnego (llaqta, marka). Poza światem centrów ceremonialnych znajdują się tylko chunchu – barbarzyńcy, nieznający ani praw Inki, ani obowiązków człowieka cywilizowanego; nazywa się ich też purum – nieuprawnymi, takimi jak ziemia, dziewica czy lama nieprzyuczona do noszenia ładunków. Człowiek rodzi się w rodzinie i rodzie, dziedziczy po przodkach wszystkie swoje uprawnienia i obowiązki. Obowiązki te wyznaczone są przez reguły współżycia, a ich podstawową zasadą jest wzajemność (w dzisiejszym keczua – „ayni”). Istotę tej zasady wyraża (wielekroć cyt.) odpowiedź udzielona przez współczesnego indiańskiego chłopca antropologowi, na pytanie, co to jest ayni: „Cały Świat, to ayni”. Ayni

to z jednej strony sąsiedzka pomoc przy budowie domu czy żniwach, ale również relacja między małżonkami, a także wymiana świadczeń między stadem lam a ich właścicielem. Ayni może mieć też wymiar negatywny: zemsta jest bowiem odmianą ayni.

W takiej czy innej formie, obowiązki wypełniać trzeba dobrze. Gdzie jest więc miejsce na wolną wolę? – w procesie poznania oraz w wymianie pracy, informacji czy dóbr. Owa wymiana zależy od ludzkiej woli. Może być czyniona szczerze lub skąpo, czyli chciwie. Każda czynność oznacza zarazem wykorzystanie (a w jakimś stopniu zużycie) własnego kamaq (mocy) na rzecz kogoś innego. Można więc pokusić się o uogólnienie i powiedzieć, że ayni reguluje przepływ energii kama- na poziomie relacji społecznych, w które uwikłanie są ludzie, zwierzęta domowe oraz bóstwa.

Człowiek a moralność. W takim świecie dobrem jest to, co zachowuje porządek, złem zaś to, co go narusza. Człowiek ma obowiązek z innymi wymieniać życie (utrzymywać stosunki seksualne i mieć dzieci), pracować i wymieniać pracę, informacje i dobra. W inkaskim kodeksie moralnym bycie leniwym było i jest jednym z grzechów głównych. Nie wynika z tego, że należy zapracować się na śmierć i kumulować dobra dla nich samych (etyka inkaska nie ma nic z weberowskiej wizji protestantyzmu) – w języku keczua tym samym słowem oddaje się przysłowki „dobrze” oraz „powoli”. Złe jest wszystko, co taką współpracę między ludźmi (lub ludźmi i bóstwami) narusza: morderstwo, lenistwo, kłamstwo i złodziejstwo, a także oczywiście naruszanie praw Inki, czyli właściwego kultu.

Zło kojarzone jest bezpośrednio z grzechem – hucha. Zgrzeszyć można czynem (lub jego zaniechaniem) albo słowem, nigdy myślą: w tej kwestii przekonania chrześcijańskie i inkaskie znacznie się różniły (co sporo problemów sprawiło katolickim kaznodziejom i spowiednikom). Zresztą i zasady dekalogu nie zawsze trafiały na podatny grunt: przykładowo grzech cudzołóstwa rozumiano jako taki tylko w dosłownym znaczeniu, tzn. jako fizyczna realizacja czynności zastrzeżonej w przykazaniu „Nie będziesz pożądał żony bliźniego swego”. Zgodnie z inkaską moralnością, o ile rzecz nie wyszła poza stadium myślowego pożądania (czyli nie uzewnętrznionego czynem lub słowem), grzechem nie była; także fizyczna realizacja pożądania z osobą nie będącą „żoną bliźniego” lub najbliższą krewną, też nie była naganna.

Konsekwencje grzechów dotyczyły nie tylko ich sprawców, ale również osoby będące z nimi w relacjach wzajemności, np. cudzołóstwo żony (nawet symboliczne) mogło spowodować chorobę męża; gdy zapadał na zdrowiu władca Inków, wszystkie prowincje przystępowały do spowiedzi i postów, wierzone bowiem, że to grzechy poddanych powodują jego chorobę.

Można próbować wyprowadzić kolejne uogólnienie: grzech, czyli hucha, jest postępowaniem wbrew obowiązującym regułom ayni (wzajemności), powodującym zakłócenie w prawidłowym przepływie mocy kama- między piętrami bytu. Dotyczy to więc zarówno relacji między ludźmi, jak i między nimi a bóstwami (lub ich namiestnikami, jak Sapay Inka). Szczególnie poważne hucha mogły spowodować katastrofalne wręcz konsekwencje. Prawidłowość takiej interpretacji poświadcza fakt, że termin „kama-” ma również znaczenie „grzech”; tylko w pierwszej chwili wydawać się to może zaskakujące – sprawa wyjaśnia się, jeśli przyjrzeć się inkaskim praktykom pokutnym; obejmowały one spowiedź, posty, ablucje w rzekach (wierzone, że bieżąca woda zabiera grzechy do morza) i ofiary. Wszystkie te czynności można sprowadzić do takiej czy innej formy przekazania posiadanej przez ludzi mocy (kama-) w celu wyrównania powstałego w wyniku grzechu stanu zakłócenia równowagi (energetycznej) we wszechświecie.

„Hucha” ma jednak, poza najczęściej używanym znaczeniem „grzech”, inne znaczenie: kontrakt, porozumienie, sprawa (w domyśle – tajna). O tym, że oba znaczenia dają się, wbrew pozorom, pogodzić na gruncie zasady ayni, dowodzi interpretacja następującego, zapewne historycznego zdarzenia, opisanego w jednej z kronik. Otóż jeden z Sapay Inków zarządził ogólnopaństwową ofiarę z ludzi, zw. qhapaq hucha. Polegała ona na tym, że z poszczególnych prowincji należało nadesłać do stolicy określoną liczbę dziewcząt i chłopców, których następnie składano jako ofiary w sanktuariach stołecznych i w najważniejszych sanktuariach na terenie Tawantinsuyu; był to rodzaj kontraktu, jaki władca zawierał z bóstwami dla zapewnienia pomyślności państwu. W jednej z prowincji miejscowy wielmoża pragnął awansować w hierarchii urzędniczej, jednak w istniejącym układzie sił społeczno-politycznych nie miał na to szans. Zdecydował się więc na krok drastyczny: jako jedną z wyznaczonych na ofiarę dziewcząt wysłał do stolicy własną córkę. Tym samym zainicjował hucha, wymuszając na władcy awans.

Zasada wzajemności, jaka łączyła go z władcą, określała, że był zobowiązany wysłać odpowiedni kontyngent młodzieży na ofiarę, nie było jednak mowy o tym, że wśród nich ma być jego córka. Wysyłając ją, wielmoża dawał więcej, niż od niego oczekiwano, zrywał więc dotychczasowy ustalony poziom relacji z władcą. Ten ostatni stawał przed trudnym problemem: ponieważ sam zarządził był ofiarę, nie mógł odesłać wielmoży jego córki. Nie mógł też pozostać jego dłużnikiem. Jedynym wyjściem było ustalenie relacji wzajemności na nowym, pożądanym przez wielmożę poziomie: władca awansował go, a jego córkę uroczyście złożono w ofierze. Przykład ten ilustruje podstawowe kategorie pojęciowe, takie jak hucha, ayni i kama-, które stały u podstaw etyczno-moralnych norm społeczeństwa inkaskiego.

Dziś potomkowie Inków wierzą, że ich przodkowie pozdrawiali się słowami: „Ama qilla, ama llulla, ama suwa”, tzn.: „Nie leń się, nie kłam, nie kradnij”; w rzeczywistości pozdrowienie to zostało wymyślone przez lokalnych patriotów cuzkeńskich ok. początku XX w., jest niepoprawne gramatycznie na gruncie keczua, ale przyjęło się nawet w niektórych wsiach indiańskich, odzwierciedla bowiem podstawowe, rzec by można – odwieczne zasady współżycia, decydujące o harmonii społecznej, w rozumieniu andyjskim tego terminu.

CZŁOWIEK A BOGOWIE. Charakter tej relacji zależał każdorazowo od pozycji hierarchicznej uczestniczących w nim partnerów. To stwierdzenie, zaskakujące dla chrześcijańskiej wizji relacji człowiek – Bóg, wymaga komentarza. Otóż Inkowie (a przynajmniej ich elita) wyznawali wiarę w stwórcę, związek z nim opisuje następująca modlitwa: „O życiodawco rozsadniku, fundamentów życiodawco rozsadniku, czyniący mu dobro, stwarzający go i umieszczający go na właściwym miejscu mówiąc »niechaj w tym dolnym świecie je i pije«! Ten, któregoś umieścił na jego miejscu i dał mu siłę istnienia, niech ma jadło. Niech istnieją ziemniaki, kukurydza i wszelakie jego jadło. Aby ten, który z twego rozkazu rządzi i żywi, nie cierpiał, tudzież aby nie cierpiąc w Ciebie wierzył, niechaj nie będzie mrozu, niechaj nie będzie gradu. Zachowaj go tu w spokoju” (Ch. de Molina, *Relación de las fábulas i ritos de los Incas [...]*, ok. 1575, Lima 1916).

Zarazem jednak czcili cały szereg pomniejszych bóstw, określanych zbiorczym mianem „waka”; były one hierarchizowane wg oceny kamaq –

mocy, jaką dysponowało każde z nich. Na szczycie hierarchii stały bóstwa niebiańskie: Słońce (Inti), Księżyc (Killa) i Piorun (Illapa) – do nich zwracano się ze szczególną rewerencją. Jednak już waka z poziomu ziemskiego, mające swe siedziby na szczytach górskich, w jeziorach, skałach czy źródłach, były bliższe człowiekowi, który wchodził z nimi w związki wręcz sąsiedzkie, w relacje typu ayni, która zobowiązywała obie strony. W tym sensie stosunek ten niewiele różnił się od przejawów katolicyzmu ludowego w XVI-wiecznej Hiszpanii; ówczesny chłop kastylijski modlący się np. o ochronę przez gradem wolał odwołać się do któregoś świętego, kompetentnego w tym zakresie, i zawrzeć z nim swego rodzaju „umowę o dzieło”, w której zapłatą za opiekę była np. uroczysta msza z procesją. I w Kastylii, i w Andach w takich przypadkach „karano” świętego (lub waka), który nie wywiązał się ze swoich zadań.

Inkowie nie negowali istnienia bogów ludów podbitych ani nie przemieniali ich w miejscowe diabły, lecz usiłowali określić kompetencje, odpowiedzialność i włączyć w hierarchię bóstw lokalnych podległych stwórcy i in. bogom imperialnym. Zachowały się frg. „ankiet personalnych” lokalnych bogów – za co który odpowiadał, aby dostać należne ofiary.

Jednym z zasadniczych oczekiwań stawianych bóstwu było przepowiadanie przyszłości, stąd szczególne znaczenie waka-wyrocni: „te figury i rzeźby i kapłani zbierali się, aby z ich ust dowiedzieć się o zdarzeniach [nadhodzącego] roku, czy będzie obfity, czy też będzie głód, czy Inka będzie długo żyć, czy może umrze w ciągu tego roku, czy z jakiejś strony nadejdą wrogowie albo czy jacyś spokojni [poddani] zbuntują się. To czyniono i pytano [tak] nie wszystkie wyrocznie naraz, lecz każdą z osobna, i jeśli jakiegoś roku Inkowie nie zrobili tego [...], bytowali wielce niezadowoleni i pełni obaw i lękali się o swe życie” (P. de Cieza de Leon, *El señorío de los Incas*, rozdz. 29).

Najwyżej cenioną (i wiarygodną) formą kontaktu z bóstwem była rozmowa. Władca inkaski był w tym przypadku szczególnie uprzywilejowany, mógł bowiem rozmawiać z bogami bezpośrednio. Kontakt ten był źródłem mocy Inki, konkretnym dowodem boskiego wsparcia; charakterystyczna jest tu informacja jednego z kronikarzy z okresu konkwisty: „Ataw Wallpa przechwalał się, że Słońce mu sprzyja, a nawet z nim rozmawia” (P. de Cieza

de León, *Descubrimiento y Conquista del Perú*, rozdz. XXXVIII 232).

Rozmawiać można było z bóstwami różnej kategorii i mocy, zyskując ich wsparcie; walczący z Hiszpanami władca Manqu Inca chwalił się przed hiszpańskim jeńcem: „W Apu Rima [tzn.: Pan, który mówi] rozmawiał z Indianami diabeł i zdarzyło się, że w obecności Hiszpana, którego więził zbuntowany Manqu Inca, zwanego Francisco Martín, Manqu Inca sprawił, że diabeł z nim mówił. Francisco Martín powiedział potem, iż słyszał głos diabła, odpowiadającemu Manqu Ince na jego pytania i ten rzekł: »Słuchaj, jak mój bóg ze mną mówi«” (P. Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*, rozdz. XIV).

Główni bogowie wybierali też sobie kapłanów, którzy byli „ich ustami”: „Vilaoma, który był jednym z najznamienitszych panów Cuzco, był mężczyzną już w leciech, i była mu powierzona statua słońca, i był on jego zarządcą, a kiedy była [rozważana] jakaś sprawa, on był pierwszym w zabieraniu głosu i wypowiedaniu zdania, i w takich przypadkach przemawiał raz jako on sam, a innymi razy jako Słońce, jakby Słońce było człowiekiem i z nimi rozmawiało” (J. de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, II, rozdz. XXIX).

Niekiedy jednak rozmowa z jakąś wak'ą (oczywiście nie z bóstwami najwyższymi, lecz któryś z pośredników) nie przebiegała po myśli Inki: wtedy wak'a-rozmówca mogła zostać uznana za awqa – wroga, i jako taki potraktowana. Zdarzyło się tak z bóstwem-wyrocnią apu Catequil, które w odpowiedzi udzielonej wysłannikom Ataw Wallpy opowiedziało się po stronie jego rywała Waskhara. Ataw Wallpa nie mógł tego puścić płazem; natychmiast udał się do wyroczni na czele armii, a kiedy tam przybyli „[...] rozkazał swym wojownikom otoczyć wzgórze i skałę, aby bożek nie uciekł i gdy już góra była otoczona Ataw Wallpa osobą własną wszedł do wak'i, tam gdzie znajdował się bożek, i podszedłszy do niego, siekierą, którą miał w ręku uderzył i odrąbał bożkowi głowę. A następnie przyprowadzili mu tam starca, uważanego za świętego, który był tym, który przekazał był odpowiedź bożka wysłannikom Ataw Wallpy, i jemu też Ataw Wallpa odrąbał głowę siekierą, a to uczyniwszy, polecił [...] spalić bożka i starca” (tamże, rozdz. XVI 250).

Kolejność zdarzeń jest tu wymowna: Ataw Wallpa najpierw niszczy osobiście samą wak'ę, dowodząc tym samym jej niemocy (przynajmniej w stosunku do niego), a później zabija jej kapłana. Co więcej, uczynić to musi

osobiście – tylko on bowiem ma moc walki z bóstwem i jego kapłanem. Dopiero potem zleca swym wojownikom ostateczne zniszczenie już zdesakralizowanej, a więc pozbawionej mocy wyroczni. Pozbawia tym samym boskiego wsparcia wyznawców tego bóstwa.

Rodzi się tu istotne pytanie: skoro Inkowie i ich bóstwa opiekuńcze w tak wyraźny sposób dominowali nad wak'ami nie-inkaskimi (i ich kapłanami oraz wiernymi), to z jakich przyczyn byli zainteresowani zwracaniem się do lokalnych wyroczni, zamiast tylko komunikować podległym ludom rezultaty „boskich konsultacji” dokonywanych w Cuzco? Powodów było kilka: nie-inkaskie wyrocznie miały dłuższą tradycję i ugruntowany prestiż wśród ludności miejscowej, dlatego Inkowie po opanowaniu jakiegoś obszaru włączali główną lokalną wak'ę-wyrocznię do imperialnego panteonu, obdarowywali ją służbą, ofiarami, często też wznosili w jej sąsiedztwie sanktuarium własnych – inkaskich bóstw. Zwrócenie się przez Inkę o poradę do lokalnej wyroczni miało 2 aspekty: z jednej strony była to forma konsultowania opinii lokalnych elit polityczno-religijnych w tak ważnych kwestiach, jak np. udział danej społeczności w przygotowywanej przez Inkę wyprawie wojennej czy istotnej inwestycji budowlanej; chodziło przy tym również o negocjowanie warunków takiego udziału. Pozycja Inki gwarantowała jemu oraz jego delegatom (mogli nimi być zarówno ludzie, jak i wak'a) wręcz zmuszenie do mówienia każdej, nawet niechętnej wak'i, o ile tylko była to rzeczywiście wak'a „prawdziwa”, czyli „kamaq”, obdarzona mocą. Ilustruje to wzmianka zawarta w zbiorze mitów z Huarochiri: „[przebywał tam] wysłannik Inki imieniem Qati Killay. Ów Qati Killay zmuszał do mówienia każdego boga, daremnie milczącego. Także owego boga Llaqlay Wankupę zmusił do odpowiadania mówiąc: Ktoś ty? Jak masz na imię? Po coś przyszedł?” (*Ritos y tradiciones de Huarochiri*, rozdz. XX, par. 7–10, 293–295). Taka konsultacja, o ile przebiegała pomyślnie, legitymizowała pozycję Inki wobec danej grupy regionalnej, odtwarzając więzi oparte na zasadzie wzajemności. W andyjskiej praktyce społeczno-religijnej waka, z którą Inka zawierał układ, była jakby ambasadorem protegowanej przez siebie grupy ludzi.

CZŁOWIEK A POZNANIE. Człowiek poznaje świat; poznanie ludzkie jest słabsze od boskiego. Bóg widzi i wie; widzenie i wiedza następują razem.

Człowiek widzi, ale nie rozumie. Po to, aby wiedzieć, musi patrzeć, dowiadywać się, nadawać znaczenie i rozumieć. Inkaskie przekonania o Bogu, procesie powstawania i procesach poznawczych odzwierciedla następująca modlitwa, spisana w pierwszej poł. XVII w.: „O życiodawczy rozsądniku, królu założycielu fundamentów, panie, który mówisz: »To niech będzie mężczyzną, to niech będzie kobietą«, duszo źródeł wszelakich światel! Gdzież jesteś? Czy nie zdołam Cię ujrzeć? Czy na górze, czy na dole, czy w poprzek znajduje się twój królewski tron? Powiedz mi: »Słyszę«. Rozpościerający górne morze, w dolnego morza siedzibę się obracający, Duszo Świata, stwórco ludzi, Panie! Słudzy twoi ku tobie oczyma niedoskonałymi patrzeć chcemy. Póki ku tobie patrzymy, dowiadujemy się o tobie, nadajemy znaczenie i rozumiemy ciebie, ty nas widzisz i poznajesz. Słońce i księżyc, dzień i noc, lato i zima nie są daremne. To, co rozkazane, wędruje, do tego, co mu wyznaczone i wymierzone, dociera. Kim jesteś ty, który mi berło nosić kazał? Zechciej mi powiedzieć: Słyszę, gdym jeszcze nie ustał i nie umarł” (J. de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salamaygua, *Relación de la antiqüedades deste reyno del Perú*, f 9 v). Autor przypisywał tę modlitwę pierwszemu władcy Inków – Manqu Qhapaq Ince. Można przypuszczać, że katolicyzm autora wpłynął na wybór tekstu i domniemanego autora, zamienionego w inkaskiego króla Dawida, ale obraz Boga zawartego w świecie i poprzez świat poznawanego, skojarzonego z osią świata, raczej nie może pochodzić z hiszp. czy jezuickiego katolicyzmu z XVI stulecia.

Poznanie w rozumieniu inkaskim jest mocno osadzone w konkretnych realiach i ma wymiar natychmiastowej oceny wg kryterium skuteczności. Człowiek uzyskuje np. od waka (bóstwa-wyroczeni) odpowiedź na postawione pytanie. Jeśli odpowiedź ta (lub przepowiednia) okaże się fałszywa, człowiek może ukarać kłamliwe bóstwo – choćby przez pozbawienie je ofiar. Od oceny takiej nie jest wolny sam Sapay Inka, władca. Z jednej strony jest on namiestnikiem boga na ziemi, jego słowo jest prawem, ale tylko w granicach, jakie wyznacza zasada wzajemności. Działania władcy na polu militarnym, administracyjnym czy rytualnym podlegają stałej ocenie. Niepowodzenie, fałszywe przepowiednie (władca jest również wyrocznią) interpretowane są jako znaki utraty przez władcę jego królewskiego kamaq (mocy), to zaś może być (i wielokrotnie było) podstawą do mniej lub bardziej gwałtownej destytucji

panującego. Od oceny w kategoriach prawda – fałsz wolny był, jak się wydaje, jedynie stwórca.

P. S. de Gamboa, *Historia Indica*, w: *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, Ma 1965, IV 159–279; P. de Cieza de Leon, *El señorío de los Incas*, Lima 1967; P. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, P 1971; G. Taylor, *Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri*, *Journal de la Société des Américanistes* 63 (1974–1976), 231–244; P. Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista del Perú* (oprac. G. L. Villena), Lima 1978, 1979²; F. Cantù, *Pedro de Cieza de León il „Descubrimiento y Conquista del Perú”*, R 1979; F. Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen Gobierno* (wyd. kryt. J. V. Murra, R. Adorno), I–III, México 1980; M. Rostworowski de Diez Canseco, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima 1983, 1988³; S. MacCormack, *From the Sun of the Incas to the Virgin of Copacabana*, *Representations (Be)* 8 (1984), 30–60; *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los Indios* (oprac. L. Pereña), Ma 1985; M. Ziółkowski, *Hanan pachap unanchan: las „señales del cielo” y su papel en la etnohistoria andina*, *Revista española de antropología americana* 15 (1985), 147–182; J. de Betanzos, *Suma y narración de los Incas* (oprac. M. del Carmen, M. Rubio), Ma 1987; *Ritos y tradiciones de Huarochiri* (oprac. G. Taylor), Lima 1987; J. Szemiński, *Un kuraca, un dios y una historia*, BA 1987; *Time and Calendars in the Inca Empire*, Ox 1989; I. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas* (oprac. C. Aranibar), I–II, México 1991; S. MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Pri 1991; *Andean Cosmologies Through Time*, Bloomington 1992; J. de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de la antigüedades deste reyno del Perú* (oprac. P. Duviols, C. Itier), Cusco 1993; J. Szemiński, *Wira Quchan y sus obras*, Lima 1997.

Jan Szemiński, Mariusz Ziółkowski