

Arkadiusz Sołtysiak, Krzysztof Jakubiak

**BOGINIE DESZCZU  
(RECENZJA)**

**Wstęp (AS)**

W roku 1997 Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego opublikowało książkę Kazimierzy Mikoś zatytułowaną *Boginie deszczu. Studium porównawcze*. Książka ta bardzo nam się nie podoba. Zawiera sformułowaną w niejasny sposób tezę, która w toku wywodu nie jest potwierdzana. Razi brakiem rozeznania w literaturze przedmiotu. Jej większą część (165 na 175 stron = 94%) zajmuje encyklopedyczne wyliczanie występujących w różnych tradycjach kulturowych postaci żeńskich, które miały jakkolwiek (nawet zupełnie drugorzędny lub wymaginowany) związek z deszczem. Brak przy tym jasnego kryterium wyboru tych postaci.

Od publikacji upłynęło już siedem lat<sup>1</sup>, a zatem nie jest już ona pierwszej świeżości. Niemniej zdecydowaliśmy się napisać poniższą recenzję - z dwóch, a nawet trzech powodów. Powód pierwszy jest taki, że nie zaobserwowaliśmy, żeby dotychczas ukazała się jakakolwiek recenzja obnażająca braki rzeczony książki, a uważamy, że publikacja tak rażąco w naszej opinii odbiegająca od standardu pracy naukowej powinna zostać precyzyjnie przeanalizowana, choćby w celach dydaktycznych. Po drugie, wydaje nam się, że nasza krytyka może być ostatecznie konstruktywna i stać się głosem w dyskusji na temat metodologii religioznawstwa. Z tego punktu widzenie nagromadzenie negatywnych cech książki o boginiach deszczu staje się pozytywne, gdyż dzięki temu możemy poruszyć różnorodne kwestie metodologiczne. Trzeci wreszcie powód to nabożny stosunek wielu studentów do słowa drukowanego, zwłaszcza takiego, które jest podpisane nazwiskami osób obficie utytułowanych przed nazwiskiem. Mamy nadzieję, że nasza wypowiedź - opublikowana w serii wydawniczej skierowanej przede wszystkim do studentów - choć odrobinę zmniejszy skalę tego zjawiska.

Nasz wywód został podzielony na kilka części, w miarę możliwości zwartych i treściwych. Najpierw zajmujemy się tezą, którą stawia Autorka, następnie założeniami metodologicznymi, które nie są wymienione

---

1 Tekst napisany w 2004 roku (przyp. red.)

wprost, ale próbujemy je zrekonstruować na podstawie całego wywodu. W kolejnych częściach zajmiemy się wybranymi kręgami kulturowymi, w których Autorka poszukuje żeńskich postaci skojarzonych z deszczem. Spróbujemy także dokonać syntetycznej oceny jakości doboru materiału pod względem postawionej tezy. Nasze rozważania podsumujemy wnioskami na temat prowadzenia porównawczych badań religii.

### **Śmiała synteza (AS)**

Autorka przytacza opinie N. Smarta i M. Eliadego, którzy wyrazili ubolewanie nad zaniechaniem tworzenia w religioznawstwie wielkich syntez (179). Sugeruje przy tym, że własną książkę uważa za taką właśnie wielką i śmiałą syntezę. Rzecz w tym jednak, że dokonanie wielkiej syntezy wymaga ogromnej wiedzy i bardzo długiego czasu. Nie wystarczy pójść do biblioteki i przerzucić kilka przypadkowo wybranych opracowań - dobra synteza, w której porównywane są różne systemy kulturowe, nie jest możliwa bez dobrego rozpoznania dotychczasowej wiedzy o tych systemach, co z kolei zakłada porządne i rozległe studia w wielu specjalnościach. Obecnie trudno znaleźć religioznawcę, który znajdzie na to czas i ochotę, gdyż objętość literatury naukowej przez cały czas rośnie i śledzenie postępów jednej tylko specjalności staje się coraz bardziej czasochłonne. Teoretycznie możliwe jest zgromadzenie zespołu specjalistów biegłych w swoich dziedzinach i realizujących wspólny projekt, ale to również nie jest sprawą łatwą, chociażby ze względu na konieczność uprzedniego ujednoczenia terminologii.

W religioznawstwie, jak i w innych naukach o kulturze, można wyróżnić dwa nurty: ogólnoporównawczy (do którego zalicza się m.in. wczesny ewolucjonizm i fenomenologia) oraz kontekstualny (m.in. funkcjonalizm i strukturalizm). Przedstawiciele pierwszego nurtu starają się ująć wszystkie religie całego świata w jednym modelu, kontekstualiści konstruują modele specyficzne dla konkretnych systemów religijnych wchodzących w skład dobrze osadzonych w czasie i przestrzeni systemów kulturowych. Obecnie dominuje drugi nurt, uprawiany często przez językoznawców, archeologów lub etnografów i wymagający wykraczania poza własną specjalizację niezbyt często i w bardzo umiarkowanym stopniu.

Nikt oczywiście nie zabrania podejmowania wielkich i śmiałych syntez. Można się jednak łatwo przekonać, że te dotychczasowe były nader często ułomne z powodu braku kryteriów poprawności metodologicz-

nej. Dość wspomnieć o licznych książkach Mircei Eliadego, które poza dużymi walorami literackimi mogą służyć za obfite źródło inspiracji dla religioznawców, ale brakuje w nich najbardziej podstawowych kryteriów poprawności metodologicznej. Elementy różnych systemów religijnych wrywane są ze swoich kontekstów i składane z innymi w celu ilustrowania (bo nie weryfikowania) z góry założonej tezy. Z trudem, jeśli w ogóle, można tutaj zastosować Popperowskie kryterium falsyfikacji.

Jeśli uświadomimy sobie to wszystko, stanie się jasne, dlaczego religioznawcy nie podejmują już śmiałych syntez o ogólnoporównawczym charakterze. Obecne projekty są znacznie skromniejsze i zadowolają się porównywaniem co najwyżej kilku systemów kulturowych, których wzajemne powiązania nie ulegają wątpliwości (np. Watkins 1992). Innym nurtem badań jest próba budowania ogólnej, dedukcyjnej teorii religii nawiązującej do psychologii, socjologii, nauki o kulturze, ostatnio modnej kognitywistyki lub nawet ekonomii (Stark, Bainbridge 1987) - teorii, której formułowanie nie wymaga wiedzy o rozmaitych systemach kulturowych.

Po tym wstępie przyjrzyjmy się tezie, którą stawia Autorka. Punktem wyjścia jest stwierdzenie Andrzeja Wiercińskiego, że wody wertykalne (w domyśle opady) skojarzone są w różnych systemach kulturowych z płcią męską, zaś wody horyzontalne (w domyśle rzeki, jeziora itd.) - z płcią żeńską. Autorka nie zgadza się z tą opinią (choć nie werbalizuje tego w sposób jasny) i twierdzi, że wody wertykalne mogą być także skojarzone z postaciami żeńskimi. Jest to teza, którą Autorka uważa za rewolucyjną i obalającą dotychczasowe ustalenia klasyków. Jako jedyny przykład tych dotychczasowych ustaleń (poza uwagę Wiercińskiego) został przytoczony *Traktat o historii religii* Eliadego (180), gdzie rzeczywiście jest mowa o *bogu nieba, stwórcy, samcu par excellence, małżonku wielkiej bogini tellurycznej, dawcy deszczu* (Eliade 1993: 83). Jednak Eliade nie napisał, że deszcz może być skojarzony tylko i wyłącznie z płcią męską. W dalszej części *Traktatu...* uznaje wprost istnienie kompleksowego skojarzenia księżyc–deszcz–płodność–kobieta–śmierć–regeneracja (1993: 169).

Rzecz w tym, że Eliade nie kojarzy z płcią męską deszczu jako takiego, lecz burzę – a wyraźną przyczyną powstania takiego skojarzenia jest obfitość bogów burzy o podkreślonych cechach swojej płci na Bliskim Wschodzie. Nie jest nam znana żadna publikacja, której autor (niezależnie od tego, czy jest klasykiem, czy nie) stwierdził, że płeć żeńska nie

może być w żadnym systemie kulturowym skojarzona z deszczem. A zatem Autorka niczego nie podważa.

Pójdźmy jednak dalej. Autorka z dumą obwieszcza, że znalazła w różnych tradycjach religijnych mnóstwo istot żeńskich związanych z deszczem. Kiedy jednak dokładniej przyjrzymy się zaprezentowanemu w książce katalogowi (zob. Katalog bogiń deszczu) okaże się, że tylko mniejszość jest rzeczywiście skojarzona z opadami: pozostałe panie to istoty związane z wodami ziemskimi, małżonki bogów deszczu lub postacie mające drugorzędne skojarzenie z wodą lub innymi płynami - Autorka zadawała się nawet miodem (159). Bardziej wnikliwy czytelnik zauważy bez trudu, że zgromadzony materiał przyznaje rację raczej wirtualnym klasykom, jeśli założymy, że ich wirtualna teza brzmi: *z deszczem skojarzone są przede wszystkim istoty płci męskiej*. Autorka jednak tak naprawdę polemizuje z tezą inną, pod którą nikt rozsądny by się nie podpisał (stąd prawdopodobnie klasycy pozostali wirtualni), a mianowicie *z deszczem skojarzone są tylko i wyłącznie istoty płci męskiej* - tezą alternatywną jest stwierdzenie *z deszczem skojarzone są nie tylko istoty płci męskiej, lecz także istoty płci żeńskiej*. Taka formuła jest oczywiście bardzo korzystna dla Autorki, gdyż wystarczy podać jeden przykład istoty żeńskiej skojarzonej z deszczem, żeby ją potwierdzić. Tyle tylko, że takie postawienie sprawy nie wnosi nic nowego, bo jest zgodne z tym, co wymyślił Eliade w roku 1949.

W rzeczywistości teza Autorki brzmi: *żeńskie istoty pluwialne nie są bynajmniej zjawiskiem marginalnym*, a zatem sformułowana jest w sposób, który utrudnia jej weryfikację. Nie wiadomo, czy znalezienie w zbiorze wszystkich znanych systemów kulturowych 20 istot żeńskich skojarzonych z deszczem wystarcza, żeby ją przyjąć, czy też potrzeba większej liczby. A może wystarczy, jeśli w ogólnoswiatowej próbie systemów kulturowych co najmniej 20% skojarzonych z deszczem postaci okaże się kobietami? Brak definicji „zjawiska marginalnego” i brak kryteriów weryfikacji oznacza, że tak sformułowana teza nie jest falsyfikowalna.

Można odnieść wrażenie, że sama Autorka zdaje sobie sprawę ze słabości swojej tezy i stąd od czasu do czasu wchodzi w długie dygresje często zupełnie odbiegające od tematu książki, na przykład o tricksterze Kojocie i długości jego penisa (27) lub o walce między generacjami bóstw w teologii babilońskiej (126–127). Wiele z tych dygresji znajduje finał w rozdziale zatytułowanym *Podsumowanie*, który tak naprawdę podsu-

owaniem jest w niewielkim stopniu i zawiera zaledwie parę akapitów dyskusji na temat tezy o „boginiach pluwialnych”. Zdaje się, że skupienie uwagi na dygresjach ma odwrócić uwagę czytelnika.

Rzeczywiste podsumowanie zostało dokonane tak naprawdę w jednym tylko akapicie, gdzie Autorka twierdzi, że *wśród różnego rodzaju istot nadludzkich te, którym na wszystkich kontynentach przypisywano jednocześnie płęć żeńską i charakter pluwialny, stanowią grupę znaczącą, co podważa fundamenty konstrukcji teoretycznych, opartych m.in. na zbyt pośpiesznie powziętym przekonaniu, że bóstwa burzy i deszczu są z zasady płci męskiej* (180). Pomijając błąd logiczny, Autorka wyciąga nieuprawniony wniosek z własnego zestawienia danych. Otóż w książce wymienionych zostało 16 istot żeńskich jednoznacznie skojarzonych z deszczem (zob. Katalog bogiń deszczu), ale jeśli skonfrontujemy to z liczbą męskich bóstw „pluwialnych”, których atrybucja nie ulega wątpliwości (Eliade w jednym akapicie wymienia 13, a są to tylko przykłady (1993: 83)), dojdziemy do wniosku, że rozumienie terminu „znaczący” przez Autorkę nie może być w żaden sposób nazwane ortodoksyjnym.

W dalszej części podsumowania Autorka opisuje swoją wizję powiązań między różnymi symbolami religijnymi. Twierdzi między innymi (powołując się na pięć przykładów), że skojarzenie kobieta-deszcz jest obecne w starszych systemach kulturowych i w systemach peryferyjnych i sugeruje tym samym, że jest starsze i bardziej pierwotne niż skojarzenie mężczyzna-deszcz. Informuje nas również, że zmiana skojarzeń nastąpiła wraz z *odkryciem biologicznej przyczyny poczęcia*, co jest nie tylko stwierdzeniem zupełnie nieuzasadnionym (i Autorka nawet nie stara się go uzasadnić), ale wręcz obraźliwym dla naszych przodków. Następnie, również bez próby uzasadnienia, deszcz jest kojarzony ze spermą boga lub mlekiem bogini.

Dalej jest coraz gorzej, Autorka wiedzie czytelnika w gąszcz fenomenologicznego dywagowania o pojęciach, którymi posługują się religioznawcy, w niemal zupełnym oderwaniu od źródeł. W tym gąszczu znajduje się m.in. informacja o tym, że niemal każde zwierzę może być symbolem pluwialnym, a także ciąg swobodnych skojarzeń symbolicznych, który nie prowadzi do jasnej konkluzji (181). Autorka uważa, że trzeba wszystkie skonstruowane przez nią symbole pluwialne znać, bo niektóre deszczowe *wątki i rytzy zachowały się w wersjach niekiedy tak już odległych od oryginalnych wierzeń i zachowań, że nie wtajemni-*

czonym w arkana mitycznej meteorologii w ogóle nie kojarzą się z opadami (181). Mamy więc tutaj propozycję zagłębienia się w hermeneutykę religijną, pozbawioną jakichkolwiek reguł i punktów odniesienia, bo jeśli praktycznie każde zwierzę lub jego element może być symbolem deszczu, to wszystko możemy bez żadnego problemu w deszcz obrócić. Jakże trafny jest tutaj cytat z Platona: *I gdyby się wszystko mieszało, a nie nie wydzielalo z mieszaniny, prędko by przyszło to z Anaksagorasa: wielkie zmieszanie wszechrzeczy* (Fedon 72C). Autorka proponuje nam, czytelnikom, żeglugę przez bezbrzeżny ocean skojarzeń bez steru, mapy i kompasu. Na szczęście żegluga jest krótka i już po kilku akapitach Autorka zabiera się za krytykowanie „poważnych badaczy”, których z nazwiska nie wymienia, oraz wspomina o *dużym zainteresowaniu badaczy*, choć żadnych namacalnych przykładów zainteresowania nie przytacza (182).

W końcowej części Autorka zachwyca się swoim tematem, twierdząc m.in., że *postęp w badaniach nad istotami pluwialnymi niewątpliwie przyczyni się do wzrostu precyzji religioznawczego języka* (183). Dla osoby, która przeczytała już niemal całą książkę, brzmi to jak okrutny żart. W rzeczywistości Autorka operuje nieprecyzyjnym językiem fenomenologicznym i pewne klisze terminologiczne wymyślone głównie przez Eliadego nakłada na różne systemy kulturowe. Oczywiście można założyć, że jedne klisze lepiej odwzorowują rzeczywistość, inne gorzej, ale coraz liczniejsi badacze religii dochodzą do wniosku, że lepiej je porzucić i opisywać tradycje religijne posługując się ich własną terminologią. W związku z tym propozycje Autorki zmodyfikowania terminologii Eliadego są cokolwiek spóźnione.

Ostatnie dwie strony swojej książki Autorka poświęca na odpieranie przewidywanej krytyki. Chodzi o to, że w książce często była mowa o pierwotnych znaczeniach symboli, które to znaczenia nie są poświadczone w źródłach, ale które Autorka mimo wszystko rozpoznała (na przykład *rąbek szaty można istotnie uznać za »daleką reminiscencję« węzowej natury bohaterki mitu* (18) - żeby wszystko było jasne, mowa tutaj o Eskimosach). Linia obrony jest następująca: bez śmiałych syntez i prób rekonstrukcji tych elementów różnych systemów, które się nie zachowały, nie byłoby postępu nauki. A ponieważ językoznawcy odtwarzają dawne języki na podstawie współczesnych, religioznawcy mogą stosować taką samą metodę.

Rzecz w tym jednak, że w ciągu ostatnich kilkadziesiąt lat językoznawcy, poza kilkoma ekscentrycznymi wyjątkami, podchodzą coraz

bardziej sceptycznie do możliwości rekonstruowania postulowanych przodków współczesnych rodzin językowych (przede wszystkim rodziny indoeuropejskiej). W niektórych przypadkach można z dość dużym prawdopodobieństwem wykazać wspólną etymologię części składowych różnych języków, ale te przypadki są raczej wyjątkami i nikt rozsądny nie twierdzi już, że choć w przybliżeniu znamy postulowany język pra-indoeuropejski. Z religiami jest jeszcze gorzej. W językach zmiany fonetyczne i gramatyczne mają charakter powszechny i można założyć, że jeśli zaobserwujemy modyfikację odmiany jednego czasownika z danej koniugacji, to dotyczy ona wszystkich innych. W przypadku ewolucji systemów religijnych nie dysponujemy żadnymi regułami, więc każda próba rekonstruowana „starszych faz”, dla których źródła nie zachowały się lub są szczątkowe, jest błędzeniem po ciemnym labiryncie: można przypadkiem trafić, ale jest to tylko przypadek. Autorka zdaje się nawet nie wiedzieć, że znalazła się w labiryncie i że jest ciemno.

Spróbujmy więc dokonać syntezy dotychczasowej krytyki. Od niejako sformułowanej we wstępie tezy przechodzimy w podsumowaniu do dywagacji, które z tą tezą często nie mają wiele wspólnego i są właściwie garścią luźnych przemyśleń Autorki na różne tematy. Książki o boginiach deszczu nie można więc uznać za śmiałą syntezę, lecz za kompilację zawierającą poza katalogiem danych związanych z tematem także słabo uporządkowane dygresje, wreszcie sporządzoną bez próby zastosowania jakichkolwiek reguł poprawności metodologicznej.

### **Dygresja metodologiczna (AS)**

Mottem książki (jednym z dwóch) jest cytat z Dumézila, który zaleca, żeby opierać się na tekstach źródłowych i poddawać się im. Cytat ten Autorka zupełnie ignoruje w swojej książce, częściej posługuje się opracowaniami niż źródłami (nierzadko są to popularyzacje i słowniki, co w pracy naukowej jest niedopuszczalne), a źródłami manipuluje uznając, że jeśli coś w nich nie pasuje do koncepcji, to na pewno źródło jest późne lub zniekształcone. Taki brak poszanowania kontekstu kulturowego możemy porównać do sposobu postępowania drwala, który narażał różnych drzew, zrobił z nich deski i - ponieważ deski wyglądają tak samo - wyciąga stąd wniosek, że wszystkie drzewa są takie same.

Choć sama Autorka nigdzie nie charakteryzuje stosowanej przez siebie metodologii, to można bezpiecznie stwierdzić, że jest to metodologia fenomenologiczna, przejęta od Eliadego. Założył on, że we wszystkich

religiach przejawiają się te same hierofanie i w związku z tym nie ma nic zdrożnego w rekonstruowaniu ich struktury przy wykorzystaniu wybranych elementów zupełnie różnych systemów kulturowych (1993: 7–18). Autorka podążając tym tropem swobodnie zestawia na przykład motywy staroindyjskie, grenlandzkie i indiańskie (29), nie zastanawiając się w ogóle, czy podobieństwa są homologiami czy analogiami i zakłada, że jeśli już istnieją, to świadczą o istnieniu jednej i tej samej struktury w różnych systemach religijnych. Założenie takie można dość łatwo sfałszyfikować, wystarczy wykazać różnorodność kontekstów kulturowych poszczególnych motywów.

Wprowadzony przez Autorkę termin „bogini pluwialna” ma więc określać jedną z takich hierofanii, przejawiających się trwale w różnych systemach religijnych. W tym miejscu można zasygnalizować poważny problem ignorowany przez fenomenologię religii: termin ten jest konstruktem współczesnym, do którego Autorka dopasowuje różne zjawiska należące do kilku systemów kulturowych. Niektóre pasują lepiej, inne gorzej, rzecz jednak w tym, że religie powstają i rozwijają się nie ku ucieście religioznawców, tylko po to, żeby zaspokajać określone potrzeby określonych ludzi w pewnym kontekście społeczno-kulturowym. Dlatego pomijanie tego kontekstu w rozważaniach może bardzo łatwo sprowadzić badacza na manowce. Przykład bliski Autorce: jeśli stwierdzimy, że skandynawski Thor jest tym samym, co sumeryjski Iškur, bo obaj klasyfikowani są współcześnie jako bogowie burzy, to popełnimy poważny błąd, gdyż wystarczy zajrzeć do źródeł, żeby przekonać się, że zakres atrybutów i funkcji Iškura w zhierarchizowanym panteonie sumeryjskim jest zupełnie inny niż zakres atrybutów i funkcji Thora w islandzkich pieśniach i opowieściach o walkach tego boga z olbrzymami.

Jeśli zatem przetrząsamy różne systemy kulturowe w poszukiwaniu „bogiń pluwialnych”, to nawet jeśli odszukamy tylko istoty rzeczywiście skojarzone z deszczem (a zatem nie będziemy tak bezkrytyczni jak Autorka), to nadal możemy uznać niemal za pewnik, że wrzucimy do jednego worka zupełnie różne postacie, o różnych funkcjach i atrybutach. Nie możemy zapominać o tym, że deszcz w różnych strefach klimatycznych jest różnie pojmowany, co musi przekładać się na atrybucję bóstw z nim skojarzonych. Nie możemy zapominać też o tym, że w społecznościach nieegalitarnych mogą jednocześnie funkcjonować ezoteryczne i egzoteryczne wyobrażenia religijne. Nie możemy wreszcie zapominać o tym, że bóstwa skojarzone z deszczem mogą być w różny sposób powiązane



z resztą panteonu, nie tylko ze względu na kontekst kulturowy i wizję świata, ale także z powodu historycznych zaszłości.

Nawet jeśli uda nam się tak sformułować pytanie badawcze, że będziemy mogli zignorować kontekst kulturowy, to ogólna hipoteza takiego rodzaju, jak ta o „boginiach pluwialnych”, powinna być rozpatrywana w sposób sformalizowany. Najpierw zakładamy z góry, przy jakim stosunku postaci żeńskich do postaci męskich przyjmiemy, że bóstwa o atrybucji pluwialnej często mają płeć żeńską. Następnie dobieramy ogólnościową w miarę możliwości reprezentatywną próbę różnych systemów kulturowych, i określamy płeć bóstwa w największym stopniu skojarzonego z deszczem. W końcu porównujemy frekwencje i podejmujemy decyzję, czy naszą hipotezę można przyjąć, czy też należy ją odrzucić. Kryterium poprawności metodologicznej jest jasne, a hipoteza falsyfikowalna. Gdybyśmy tak zorganizowali badania, możliwe staje się uzyskanie odpowiedzi także na szereg innych pytań, na przykład o to, jaka jest korelacja między płcią bóstwa skojarzonego z deszczem a sposobem gospodarowania, organizacją społeczną lub strefą klimatyczną. W analogiczny sposób możemy testować inne ogólne hipotezy, pod warunkiem, że są one dobrze sformułowane.

### **Katalog bogiń deszczu (AS)**

Cała część syntetyczna zajmuje niewielki fragment książki, na którą składa się przede wszystkim wielki katalog różnych istot żeńskich, które w opinii Autorki skojarzone są z deszczem. Poniżej poddajemy krytyce jakość tego katalogu i wykazujemy, że roi się w nim od błędów wynikających z braku dostatecznej znajomości systemów kulturowych, w których Autorka odszukuje „boginie pluwialne”. Teraz jednak założmy, że Autorka posiada wystarczający poziom kompetencji, jeśli chodzi o znajomość źródeł i zajmijmy się tylko i wyłącznie oceną doboru materiału: krótko mówiąc zadajmy sobie pytanie, czy biorąc pod uwagę to i tylko to, co Autorka o nich napisała, wymienione istoty można uznać za skojarzone z deszczem.

W książce znalazły się również dygresje na temat męskich istot skojarzonych z deszczem (np. 25–27, 132–133), które oczywiście zostaną tutaj pominięte. Łącznie Autorka wymieniła 119 postaci żeńskich (kompletny wykaz w dodatku), które podzielono na trzy kategorie: istoty, których skojarzenie z opadami zostało wykazane (++), takie, których związek z opadami nie został potwierdzony, ale jest możliwy (+) i wreszcie te,

które nie wykazują związku z opadami (-). W tym ostatnim wypadku najczęściej chodzi o małżonki bogów deszczu lub inne związane z tymi bogami postacie, albo o istoty żeńskie skojarzone z rzekami i wodami gruntowymi. Dane sumaryczne w podziale na poszczególne rozdziały książki przedstawia poniższa tabela. Okazuje się, że niemal dokładnie w 2/3 przypadków Autorka opisuje istoty żeńskie, ale nie potrafi przekonać czytelnika, że są one związane z deszczem - to znaczy albo ich skojarzenie z deszczem jest niebezpośrednie, albo jest nieuzasadnioną intuicją. Jedyne 16 postaci można rzeczywiście zaklasyfikować jako „boginie pluwalne”.

	Rozdział	Związek z deszczem			Procent		
		++	+	-	++	+	-
1	Eskimosi i Ameryka Północna	5	3	9	30%	15%	55%
2	Indianie Mezoameryki	3	3	9	20%	20%	60%
3	Ameryka Południowa	1	6	3	10%	60%	30%
4	Oceania i Australia	1	5	12	5%	30%	65%
5	Ludy Afryki	1	1	9	10%	10%	80%
6	Europa i Azja Północna	2	2	7	20%	20%	60%
7	Daleki Wschód	1	1	8	10%	10%	80%
8	Bliski Wschód	0	0	11	0%	0%	100%
9	Indoeuropejczycy	2	3	11	15%	20%	65%
	Razem	16	24	79	13,5%	20%	66,5%

Odejźmy na moment od krytyki i przyjrzymy się uważnie tabeli. Okazuje się, że skojarzenie opadów z postaciami żeńskimi rzadziej zostało potwierdzone na terenach Starego Świata, które są szczególnie chętnie eksploatowane przez religioznawców. W Nowym Świecie Autorka znalazła wyraźnie więcej postaci żeńskich, których skojarzenie z deszczem jest potwierdzone. Przy połączeniu w całość opisów zawartych w rozdziałach 1-4 i 5-9 możemy obliczyć statystykę  $\chi^2$ , która wynosi 7.30 przy  $p < 0.05$ , a jeśli połączymy także kategorie + i ++,  $\chi^2 = 7.03$  przy  $p < 0.01$ . Oczywiście trudno uznać serię za reprezentatywną, niemniej przeprowadzenie w tym kierunku dalszych badań mogłoby okazać się owocne.

Zupełnie kuriozalnie wygląda sytuacja Bliskiego Wschodu, gdzie żadnej postaci wymienionej przez Autorkę nie da się skojarzyć z deszczem, natomiast imionami bogów burzy można sypanąć od ręki: Iškur, Haddu, Adad, Baal, Teszub, Tarhunt. Co więcej, potwierdzenie skojarzenia tych bóstw z deszczem jest bardzo proste, nie trzeba ani długo go szukać, ani niczego naciągać, a wielu z nich nazywanych było wprost bogami burzy przez starożytne źródła.

### **„Boginie deszczu” w Mezopotamii (AS)**

Szczegółową krytykę opublikowanego przez Autorkę katalogu rzeczywi-  
stych i rzekomych bogiń deszczu rozpoczniemy od Mezopotamii, czyli  
tego regionu, w którym odsetek bogiń rzeczywiście związanych z desz-  
czem okazał się najmniejszy. Autorka sama przyznaje, że starożytny Bli-  
ski Wschód nie jest bliskim jej sercu regionem (12), ale mimo to poświę-  
ca mu aż 20 stron, korzystając przede wszystkim z popularyzatorskiej  
książki K. Łyczkowskiej i K. Szarzyńskiej (1986) oraz zupełnie przypad-  
kowego zbioru różnych opracowań.

Pierwszą uznaną przez Autorkę boginią deszczu jest Ninhursag, su-  
meryjska bogini matka. Skojarzenie jej z deszczem zostało dokonane na  
podstawie mitu o potopie (n.b. nie jest to opowieść sumeryjska, gdyż  
powstała już na początku II tysiąclecia p.n.e.), w którym potop został  
sprowadzony na ziemię na rozkaz czterech wielkich bogów: Ana, Enlila,  
Enkiego i Ninhursang właśnie. Rzecz w tym jednak, że ci bogowie nie  
są w tekście w żaden sposób powiązani z deszczem: potop tak napraw-  
dę wywołuje na ich rozkaz Iškur, męski jak najbardziej bóg burzy, co  
zresztą Autorka skrętnie pomija w cytacie. Jeśli można się tu posłużyć  
analogią, to w taki sam sposób moglibyśmy uznać premiera za kompet-  
entnego w sprawach rozkładu jazdy PKP tylko dlatego, że podlega mu  
minister transportu.

Również An, Enlil i Enki, choć są bogami odpowiedzialnymi za trzy  
strefy świata - niebo, ziemię i świat podziemny - z deszczem kojarze-  
ni są w niewielkim stopniu, może poza Enkim, który występuje w źró-  
dłach jako dysponent oceanu słodkiej wody (Kramer, Maier 1989). Au-  
torka zresztą daje dość przypadkowe i stare odnośniki bibliograficzne  
do skojarzenia Ana z niebem i Enlila z powietrzem, co jest o tyle bez  
sensu, że to skojarzenie nie jest opinią współczesnych autorów, tylko  
wynika wprost z imion samych bogów i jest potwierdzone przez źró-  
dła *ad nauseam*. Skojarzenie Enkiego ze słodką wodą Autorka usiłuje

wykorzystać do uzasadnienia tezy o pluwalności Ninhursag: wskazuje na utożsamienie tej bogini z Damkina, małżonką Enkiego. Rzecz jednak w tym, że w południowej Mezopotamii aż do czasów Hammurabiego (a nawet i później) funkcjonowało wiele odrębnych lokalnych tradycji religijnych (por. Hallo 1996) i Damkina jako bogini matka w tradycji z Eridu mogła być utożsamiana z boginiami matkami w innych tradycjach (Ninhursag, Ninmah, Belet-ili, Aruru, Nintu i wiele innych), nie znaczy to wcale, że to utożsamianie, często dokonywane przez uczonych kapłanów na ich własne potrzeby, wpływało na upodobnienie atrybutów porównywanych bóstw. Wręcz przeciwnie, Ninhursag w tradycji z Keš i Lagaš to zupełnie inna bogini niż Damkina w tradycji z Eridu (por. Witzel 1946). Także sama Damkina nie jest w tekstach źródłowych w żaden sposób skojarzona z deszczem. W części tekstu dotyczącej Tiamat wymieniona jest również inna postać należąca do tradycji z Eridu, bogini Nammu, która również była odmianą bogini matki. Przypisywano jej pomysł stworzenia ludzi; jako członkini świąty Enkiego była kojarzona z oceanem słodkiej wody, ziemią, roślinnością i obfitością, ale nigdy z deszczem (Sauren 1993).

Drugim argumentem Autorki za pluwalnością Ninhursag jest sumeryjska opowieść *Lugale*, relacjonująca walkę Ninurty z kamiennym potworem Asagiem, która kończy się wiosennym wylewem Tygrysu (Dijk 1983). Walka opisywana jest w sposób, który sugeruje burze i opady deszczu, natomiast sama Ninhursag pojawia się już po jej zakończeniu, kiedy Ninurta za pomocą tamy z kamieni opanowuje żywioł i sprawia, że woda może być wykorzystana do irygacji i uprawy ziemi. Właśnie skojarzenie bogini matki z uprawą ziemi jest przyczyną, dla której Ninhursag została wymieniona w tekście.

Ogólnie rzecz biorąc, walki Ninurty (należącego do tradycji z Nippur, tożsamego z Ningirsu w tradycji z Girsu) w górach na wschodzie często były kojarzone z burzami. Jeszcze lepiej widać to w opowieści o walce Ninurty z lwiegołowym orłem Anzu, uważanym za strażnika bramy na wschodzie i atrybut Ninurty jako bogawojownika (Jacobsen 1990: 44; Douglas Van Buren 1945: 30–31). Nie ma to jednak żadnego związku z jakkolwiek boginią.

Na końcu podrozdziału poświęconego Ninhursag Autorka przytacza jedno przedstawienie z Vanela i wyciąga wniosek, że jeśli Ninhursag jest boginią deszczu, to właśnie ona została tam pokazana. Pozostawmy taki tok rozumowania bez komentarza.

Druga mezopotamska bogini pluwalna to według Autorki Tiamat, przy okazji której Autorka stawia nieuzasadnioną zupełnie tezę o braku rozróżnienia między wodami ziemskimi i niebiańskimi, w związku z czym *wszystkie boginie akwatywne mogły mieć aspekt pluwalny* (125). Sama postać Tiamat tezę tę falsyfikuje, gdyż jest ona personifikacją oceanu słonej wody, wyraźnie odróżnionego od oceanu słodkiej wody jej partnera Apsu. Wymyśl, że *Tiamat słonymi wodami wiązała słodkie* nie ma żadnego uzasadnienia w *Enuma eliś*, gdzie Tiamat i Apsu są istotami wyraźnie odróżnianymi od siebie i równorzędnymi. Autorka wykazuje nieznamość tekstu źródłowego (który n.b. powstał w II tysiącleciu (por. Dalley 1989), prawdopodobnie przynajmniej w ogólnych zarysach w czasach Hammurabiego i na pewno nawiązuje do opowieści o walkach Ninurty (Lambert 1986)). Tiamat bynajmniej nie rozpoczęła wojny rozwścieczona utratą Apsu; przyczyną był hałas wywoływany przez Marduka. Sam Marduk z kolei nie może być uznany za „boga wiosennego słońca”, gdyż choć jego imię było zapisywane znakami AMAR.UD (czyli „byczek Słońca” lub „syn, Słońce”), to jednak bogiem Słońca w Babilonii był Šamaš i tylko Šamaš. Marduk wbrew twierdzeniu Autorki nie walczy o słodkie wody, które należą od chwili pokonania Apsu do Ea, a tym bardziej osobiście ich nie zabezpiecza. Pomysł, że w walce Marduka z Tiamat chodziło o słodkie wody, stoi w zupełnej sprzeczności ze źródłami. Autorka uważa, że pluwalny charakter Tiamat jest podkreślony przez 11 potworów wysłanych przez nią przeciwko Mardukowi. W rzeczywistości spośród nich tylko demony *umu* można wtórnie skojarzyć z burzą, gdyż w nie bywa zaprzężony rydwan Iškura. Rzecz w tym jednak, że demony *umu* stanowią również zaprzęg rydwanu Istar, który bogini oferuje Gilgamešowi (Gilgameš VI i) i raczej chodzi tutaj o ogniste i ręczne rumaki, a nie demony burzy. Nie wiadomo również, skąd Autorka wzięła informację o tym, że *Tiamat przygotowała niszczącą burzę*; w *Enuma eliś* nie ma o tym mowy.

Kolejna mezopotamska rzekoma bogini pluwalna o imieniu Ningizazimua w ogóle nie istnieje. Prawdopodobnie jest to zniekształcone imię Ninazimua (Azimua) i chodzi o małżonkę boga Ningiśzidy w panteonie z Giśbandy (Sjöberg, Bergmann 1969: 28-29, 89; Dijk 1960: 85-87). Ninazimua u schyłku III tysiąclecia została utożsamiona z Geštinaną i odtąd jej imię rzadko pojawiało się w tekstach innych niż uczone listy leksykalne. Nie ma żadnych przesłanek pozwalających na skojarzenie jej z jakąkolwiek płaskorzeźbą z I połowy II tysiąclecia, w tym także z po-

staciami antropomorficznymi trzymającymi *flowing vase* (por. Douglas Van Buren 1933). Jeśli już trzeba dokonać ich identyfikacji, to są to raczej postaci z orszaku Enkiego/Ea, a płynąca z trzymanyh przez nie naczyn woda to strumienie, a nie deszcz.

Duża część podrozdziału poświęconego „Ningizazimui” dotyczy Ningiżidy i Dumuziego, dwóch mezopotamskich bogów wegetacji. Znów Autorka zupełnie swobodnie łączy tu teksty należące do różnych tradycji lokalnych usiłując wykazać związek „Ningizazimui” z deszczem za pośrednictwem skojarzonych z nią bogów. Ningiżida, małżonek Ninazimui w tradycji z Giśbandy, został powiązany z deszczem w taki sposób, że jako syn Ninazu (sumer. „pan wrózenia z wody”) miał po swoim ojcu odziedziczyć wodną atrybucję. Autorka nie wyjaśnia w tym miejscu, czy bogowie spisują testamenty. W rzeczywistości Ningiżida to bóg chtoniczny, najpierw opiekun miasta Giśbanda, później boski opiekun króla Gudei, wreszcie „nosiciel tronu” świata podziemnego, niekiedy przywoływany w rytuałach egzorcystrycznych (Douglas Van Buren 1934). Nie ma żadnego związku z deszczem, ani też z zejściem bogini Inanny do świata podziemnego, co również sugeruje Autorka - może poza tym, że zachował się tekst, który opisuje, jak sam Ningiżida zszedł do Podziemia (Lambert 1990).

Z kolei skojarzenie Dumuziego z deszczem zostało uzasadnione poprzez rzekomy związek tego boga z wężem. W rzeczywistości wąż jest zwierzęcym atrybutem Ningiżidy, a nie Dumuziego: co prawda imię tego boga w dialekcie *emesal* to Amaušumgalanna (sumer. „matka, wielki smok nieba”), ale ušum „smok” to nie to samo, co muš „wąż”. Tylko w jednym miejscu Dumuzi uciekając przed demonami zamienia się w węża (Jacobsen 1987: 225–227). Również skojarzenia węża z wodą nie jest wcale tak oczywiste w Mezopotamii i jedynie w tradycji babilońskiej bóg płynącej wody Irhan jest przedstawiany jako wąż. Ale Irhan nie jest w żaden znany sposób utożsamiany z Ningiżidą i Dumuzim, którzy przynależą do innej tradycji.

Autorka usiłuje wykazać również pluwalność bogini Inanny (akad. Ištar), najważniejszej chyba bogini w tradycji mezopotamskiej, przynajmniej od schyłku III tysiąclecia p.n.e. Jest to bogini planety Wenus, o charakterze androgynicznym, kojarzona z wojną i miłością (Wolkstein, Kramer 1983). Autorka uznała, że jako bóstwo wojny jest ona jednocześnie bóstwem burzy, ale takie twierdzenie nie znajduje uzasadnienia w źródłach. Inanna nie posiada mocy wzbudzania wód i tylko w jednym

tekście pojawia się informacja, że *Ištar mieszka Apsu przed obliczem Ea* (Sladek 1974: 253, w. 27) - tyle tylko, że jest to późny tekst, datowany już na I tysiąclecie p.n.e. i nie wiadomo, czego dotyczy ten zupełnie niejasny ustęp. W opowieści o ogrodniku Šukalletudzie burza dotyka świata jako kara za gwałt dokonany na bogini, lecz jest to tylko jedna z licznych plag i nie została ona w żaden sposób wyróżniona (Alster 1975).

Dalej mamy Bilulu, postać, której pluwialność ma być potwierdzona przez zamianę w bukłak na wodę. Rzec w tym, że pusty bukłak na wodę jest w Mezopotamii po prostu symbolem śmierci: tak została nazwana Ištar w świecie podziemnym (Sladek 1974). Bilulu pojawia się tylko w jednym tekście z początku II tysiąclecia, gdzie wraz ze swym synem Girgire jest odpowiedzialna za śmierć Dumuziego, a następnie surowo ukarana: Girgire nie stał się bynajmniej bóstwem opiekuńczym, jak sugeruje Autorka, tylko demonem blakającym się po stepie. Jedyne możliwe skojarzenie Bilulu z wodą to przypadkowa zapewne zbieżność jej imienia z imieniem Enbilulu, sumeryjskiego boga wodopojów, z czasem skojarzonego z bogami deszczu, Iškurem i Adadem (Jacobsen Kramer 1953: 167). Autorka w tym miejscu zupełnie puszcza wodze fantazji kojarząc Bilulu z bykiem i Dumuziego z chmurami, a następnie nawiązując do kultu runa, który w Mezopotamii nie jest zupełnie poświadczony, natomiast jego rozliczne przykłady można znaleźć w Anatolii.

Następną boginią niesłusznie przez Autorkę posądzaną o pluwialność jest Ninlil, której związek z deszczem ma polegać na tym, że bogiem deszczu jest jej małżonek Enlil. W rzeczywistości Enlil (sumer. „pan powietrze”) nie jest bogiem deszczu, tylko władcą świata, odpowiedzialnym za obszar pomiędzy niebem a światem podziemnym. Powoływanie się na słownik A. Deimela w celu uzasadnienia skojarzenia Enlila i Ninlil z deszczem świadczy o zupełnej nieświadomości Autorki, że sto lat temu sumerologia była w powijakach i ówczesne tłumaczenia często nie wytrzymały próby czasu. Dla osoby znającej źródła mezopotamskie jest również dość oczywiste, że opowieść o zalotach Enlila i Ninlil nie zawiera informacji o zmianach klimatycznych, tylko wyjaśnia genezę bóstw świata podziemnego (Jacobsen 1987: 168, Kramer 1959: 86–88). Podobnie skojarzenie siedmiu demonów z Ninlil jest zupełnie nieuzasadnione. Ciekawe, że Autorka nie zauważyła, iż Południowa Wichura z wspomianej przez nią opowieści o Adapie jest płci żeńskiej i pojawia się również w sumeryjskiej opowieści o Gilgamešu i drzewie *halub*

(Wolkstein Kramer 1983: 5), co oczywiście bynajmniej nie znaczy, że może być na tej podstawie uznana za „boginię deszczu”.

Ostatnią mezopotamską postacią uznaną za boginię deszczu jest małżonka Anzu, mitycznego ptaka, o którym była już mowa. Autorka w swoim wywodzie w sposób nieuprawniony zestawia opowieść o Lugalbandzie (Alster 1976: 15) i o walce Ninurty z Anzu (Hruška 1975), które w rzeczywistości należą do zupełnie różnych tradycji lokalnych (Uruk i Nippur). W pierwszym tekście Anzu to potężna dobroczynna istota pilnująca bramy łączącej światy, w drugiej jest on zdrajcą, który kradnie Enlilowi tablicę przeznaczeń. Autorka pisze, że Anzu jest także nazywany Imdugudem: w rzeczywistości jest to nieporozumienie wynikające z tego, że znaki AN.IM.DUGUD.MUŠEN odczytuje się jako „ptak Anzu”.

Opowieść o walce Ninurty z Anzu nie ma nic wspólnego z „więzieniem i uwalnianiem słodkich wód”; celem boga wojownika jest odzyskanie skradzionej przez podstępного ptaka tablicy, bez której Enlil nie może rządzić światem. W opisie walki pojawiają się motywy atmosferyczne, które są interpretowane jako odniesienie do wiosennych burz w górach Zagros. Rzecz w tym jednak, że w tej tradycji Anzu występuje sam i nie ma nawet wzmianki o jego małżonce. Z kolei w opowieści o Lugalbandzie, trzecim władcy Uruk (Alster 1974: 52), obok Anzu wspomniana jest jego małżonka, ale brakuje zupełnie wątku burzowego. Nawet więc jeśli zgodzimy się z karkołomnym założeniem, że małżonka boga dzieli z nim wszystkie jego atrybuty, to nadal żony Anzu nie da się uznać za „istotę pluwialną”.

### **„Boginie deszczu” w Anatolii i na Lewancie (KJ)**

W krótkim podrozdziale poświęconym bogini Anat, obejmującym cztery i pół strony tekstu (134–138), omówiona została religia kananejską.

Autorka przytacza jeden z głównych wątków mitologii ugaryckiej, czyli walkę Jama, boga morza, z Baalem, bogiem burzy. Bohaterka rozdziału, Anat, według źródeł ugaryckich jest siostrą i jednocześnie żoną Baala. Pomijając pewne drobne wątpliwości interpretacyjne, trudno się nie zgodzić z opisem mitologicznych historii, jakie zostały udokumentowane na tabliczkach z Ugarit. Natomiast po lekturze tego rozdziału nie jest całkowicie jasne, czemu Anat znalazła się w omawianej pracy traktującej o boginiach deszczu, ponieważ Autorka tego nie uzasadnia.

Anat jest boginią wojowniczą, podobną do Isztar lub Asztarte. Podczas uczty ku czci zwycięskiego Baala dokonuje rzezi. Komentarz Autor-



ki brzmi: *Ponieważ krew uważana była za istotę życia, doszukiwano się w tym zabójstwie rytu przejścia od jałowości późnego, syryjskiego lata do płodności nowej pory roku*. Po pierwsze, nawet przyjmując interpretację Autorki, mamy tutaj element wegetacyjny, nie pluwalny, a to co innego, nawet w kontekście kalendarza rolniczego, jak próbuje to Autorka przytoczyć za Eliadem. Po drugie, ta interpretacja wydaje się nie mieć uzasadnienia. Rzeź dokonaną przez Anat podczas uczty należy odczytywać jako wyraz ostatecznego zwycięstwa nad oponentami, co jest typowe dla uwypuklenia miążdżącej porażki wrogów w ideologii władzy całego Bliskiego Wschodu.

Kolejnym z mitów ugaryckich jest walka Anat z bogiem śmierci Motem w celu pomszczenia śmierci Baala. Ten konflikt ma charakter ewidentnie wegetacyjny, a nie pluwalny. Tak więc nie widać jakichkolwiek powodów, aby łączyć Anat z elementem wiążącym lub uwalniającym słodkie wody, poza jej oczywistym związkiem z Baalem uosabiającym burzę. Ponadto trudno jest zgodzić się, że celem walki Baala z Jamem jest *przejęcie słodkich wód zapewniających płodność i dobrobyt bogom i ludziom* (135). W rzeczywistości Baal jako bóg burzy sam reprezentuje słodkie wody, a ściera się z Jamem, który jest uosobieniem niszczącej siły wzburzonego morza. Celem ich walki jest przejęcie władzy nad pozostałymi bogami oraz ludźmi.

Co więcej, interpretacja postaci Jama wydaje się być wewnętrznie sprzeczna. Oczywiście jest on bogiem morza, a więc cytując Autorkę *jest ucieleśnieniem słonych wód* (136). Na tej samej stronie Autorka pisze o Anat, która *powaliła Jama nazywanego tu także Naharem, Tannisem, oraz wijącym się, potężnym Wężem o siedmiu głowach - i nałożyła mu kaganiec*. W miejscu tym Autorka daje przypis, który interpretuje etymologię wymienionych w tekście imion: *Nahar znaczy rzeka. Chodzi o rzekę otaczającą świat, czyli morze*. Trudno nie zgodzić się z pierwszym zdaniem powyższego przypisu. Nahr lub nahar po arabsku znaczy rzeka, współczesna arabszczyzna używa tych słów na określenie rzeczek i strumieni. Natomiast zupełnie nie wiadomo, skąd pochodzi koncepcja rzeki otaczającej świat zawarta w następnym zdaniu cytowanego przypisu. Słowo Nahar z całą pewnością nie ma nic wspólnego z morzem.

Trzecia część rozdziału poświęconego meteorologicznym aspektom bogiń z bliskowschodnich panteonów dedykowana jest Hetytom. Już w pierwszych zdaniach Autorka odnosi się do mitu o Ilujance, czyli wężu, który miał mieć rzekomo związek z uwalnianiem i więzieniem słodkich

wód (139) (Güterbock 1961, Popko 1996). Brakuje słowa wstępu, kim byli Hetyci, choć przeszliśmy ze świata semickich wierzeń do kręgu religii indoeuropejskich. Pobieźna lektura może przywieść czytelnika do wniosku, iż Hetyci także należeli do semickiej grupy językowej, gdyż dość skąpe wyjaśnienie zamieszczone zostało jedynie w przypisie.

Wróćmy do wspomnianego mitu o węźu. Twierdzenie, iż stan zachowania mitu uniemożliwia odczytanie jego znaczenia, jest pewnego rodzaju nadużyciem. Mit zachował się na tyle dobrze, aby stwierdzić, iż nie ma tam „meteorologicznych” aspektów. Ponadto, po raz kolejny, wiązanie węźa z elementami akwaticznymi wydaje się pewną nadinterpretacją. Trudno powiedzieć, z czego wynika wniosek zawarty w omawianej pracy: *Wąż jest więc istotą wiążącą słodkie wody (w swym wnętrzu i w jamie), co wynika już z samej struktury mitu, a Inar właścicielką (lub strażniczką) naczyń deszczowych* (140).

Hetyci, jak się wydaje, niezbyt interesowali się gorzkimi, złymi, czy słonymi wodami. Dla nich, z punktu widzenia kalendarza rolniczego, było istotne, kiedy rozpocznie się wiosenna pora deszczowa, a nie jakaś wymaginowana walka i wiązanie wód (Haas 1982, Hoffman 1989, Popko 1996, Vieyra 1970). Co ciekawe, o czym już Autorka nie wspomina, święto purulli, czyli początku wiosny, zaczyna się od burzy, która przychodzi z gór. Jest to zjawisko atmosferyczne typowe nawet dla współczesnej Turcji. Zima kończy się niemalże z dnia na dzień, kiedy zaczynają się wiosenne gwałtowne burze, temperatura wzrasta i zaczyna się szybka wegetacja. Burze natomiast, jak powszechnie wiadomo, na całym obszarze Bliskiego Wschodu związane są z symboliką bóstw o wyraźnie męskim charakterze.

Niezbyt jasne jest również zakończenie tego podrozdziału, w którym pojawia się triada Zalijanu, Zashapuna i Tazzuwasi. Autorka nie wspomina, że chociaż informacje o tej triadzie pochodzą z tekstów hetyckich, jej koncepcja wywodzi się z tej części Anatolii, która była zamieszkaana przez Luwitów. Byli oni odrębnym etnosem, który miał swoje własne wierzenia i własny oryginalny panteon. Zalijanu jest to bóg-góra, którego można interpretować jako boga burzy, jego małżonką jest Zashapuna, a konkubiną Tazzuwasi. Są one boginiami źródeł powiązanych z bogiem górą, ale to nie czyni ich samych boginiami burzy (Haas 1998, Popko 1996).

W kolejnym podrozdziale rozdziału o Hetytach, opisującym Hebat i Hannahannę, pojawia się hurycki bóg burzy Teszub (moim zdaniem

jest to mylące, gdyż brakuje wyjaśnienia, że Huryci i Hetyci to nie to samo) (Güterbock 1954, Hoffner 1990, Otten 1963, Wilhelm 1989). Obok Teszuba występuje Telepinu, który jako bóg urodzaju i wszelakiego dobrobytu miał aspekt wiążący się z bóstwem burzy. Autorka stawia hipotezę, że boginiami pluwialnymi były partnerki obu bogów, boginie Hebat i Hannahanna. Tymczasem zarówno Hebat, jak i Hannahanna z oczywistych względów wspierają swoich partnerów i jako wierne towarzyszki pomagają im w wypełnianiu ich zadań. Całkowitą nadinterpretacją wydaje się stwierdzenie: *Hebat mogła mieć aspekt pluwialny (...), ponieważ (...) usiłuje sprowadzić boga burzy i deszczu, a więc ostatecznie burzę i deszcz (141)*. Z kolei Hannahanna *doprowadza boga burzy do wściekłości, w wyniku czego pojawia się ulewa (142)*, co również nie wydaje się przekonującym argumentem na korzyść pluwialnej natury anatolijskiej bogini-matki.

### **„Boginie deszczu” u Ariów (KJ)**

W rozdziale dziewiątym, który poświęcony jest boginiom deszczu u ludów indoeuropejskich, odnaleźć możemy fragment dotyczący Ariów. Rzecz została ujęta w części pierwszej omawianego opracowania. Po raz kolejny zbyt ogólne potraktowanie szerokiej problematyki może spowodować pewne zamieszanie. Postulowałbym zachowanie większej ostrożności badawczej, gdy porównuje się Rigwedę z danymi dotyczącymi Ariów lub Persów. Oczywiście ludy te pochodzą z jednego pnia językowego, ale należy wziąć pod uwagę odległość, czas oraz warunki terenowe, w jakich zamieszkiwały te społeczności. Sama religia Iranu jest systemem niezwykle skomplikowanym i podlegającym wielkim przeobrażeniom na przestrzeni czasu. Dlatego też w tak pobieżnym opracowaniu nie obyło się bez uproszczeń, które zniekształcają obraz wierzeń Irańczyków (Schwarz 1985).

Apam Napat, co jest dość ważne, znaczy nie „Potomek Wód”, lecz „Syn Wód”, co wyraźnie akcentuje jego cechy męskie (Boyce 1979). Ponadto, co jest także istotne, Apam Napat wiąże się z Waruną, czyli bóstwem odpowiadającym za przysięgi i uosabiającym prawdę oraz strażnikiem aszy. Stąd bliżej mu do Mitry, czyli bóstwa solarnego, a nie do jakichkolwiek aspektów deszczowych. Pamiętać należy, że religia irańska, w swym dualizmie, bardzo często odwołuje się do przeciwstawnych czynników, które mogą ze sobą rywalizować albo się wzajemnie uzupełniać (Boyce 1979, Duschesne-Guillemin 1962, 1983). Dlatego też należy się

zastanowić, czy było uzasadnionym włączenie Apam Napat do kolekcji bóstw deszczowych, bez pogłębionych studiów nad religią Iranu.

Według Autorki Apam Napat jest hipostazą boga burzy Indry. W rzeczywistości najstarsze wzmianki o Indrze z obszarów Bliskiego Wschodu możemy odnaleźć w wierzeniach Hurytów (Wilhelm 1989). Jest to praktycznie jedyne znane nam obecnie źródło, gdzie bóstwo to jest wymieniane wraz z Mitrą i Waruną. Informacja to pochodzi z korespondencji pomiędzy królem Mitanni Szatiwazą a królem hetyckim Supiluliumą I (Güterbock 1954). Indra jest obecny także w najstarszych warstwach religii Iranu, lecz co należy wyraźnie podkreślić, ma on tutaj znaczenie marginalne, a naturę raczej demoniczną niż boską. Z racji gwałtownego, wojowniczego charakteru Indra ma silne konotacje z Weretragną, a więc z jazatą szalonej odwagi i zwycięstwa.

Autorka, polemizując ze Składanek odnośnie radykalizmu przeciwstawienia sobie bóstw wody i ognia związanych z dwiema płciami, przyjmuje za nią, że krowa to prastary indoirański symbol kobiet, wody, chmur i rzek (146). Krowę możemy wiązać z aspektem żeńskim i z deszczem. Jednakże dla uzupełnienia należałoby dodać, że silniejszym żeńskim symbolem chmur w religii Iranu były kłacze, które w chmurach udają się corocznie do morza Waurokszy (Boyce 1979, Duches-Guillemin 1983).

Panią słodkich wód jest rzeczywiście Anahita, ale w żadnym wypadku nie należy ona do haremu Ormuzda (Ahura Mazdy). Jest to potężna, niezależna bogini nie tylko słodkich wód, ale także ma ona wyraźny aspekt wojowniczy. Kolejną nieścisłością jest określenie bóstwa, zwanego przez Autorkę Tisztar (w rzeczywistości Tisztria), jako *wąsko wyspecjalizowanego boga deszczu*. Jest to bóstwo związane z Syriuszem, a jego związek z wodami polega na tym, że udawał się też do morza Waurokszy, gdzie pod postacią białego ogiera walczył z koniem parszywym i pokrytym pasożytami - Aposzą (Boyce 1979). Gdy go pokonał, wbiegał w odmęty i w sposób symboliczny zapładniał kłacze, co ściśle wiąże się z początkiem wiosny. Niezrozumiała jest wypowiedź Autorki: *Funkcję pomocników Chordada pełnił Tir, bóg gwiazdy Syriusz niebiański strzelec wody deszczu noszący i Wat (Wiatr) ...* (146).

Na kolejnej stronie pojawia się stwierdzenie, iż Aryman, Zły Duch, atakuje jak wąż, co miało zmusić słodkie wody do ucieczki ku niebu; tak miały powstać chmury. Według źródeł irańskich atak ten faktycznie miał miejsce, ale jego konsekwencje dla wód były inne. Przedarcie się Aryma-

na przez wody spowodowało ich zgorzknienie i zasolenie, a więc powstanie mórz i oceanów. Mamy tutaj przykład tak powszechnej dla religii Iranu opozycji, tym razem wody słodkiej do wód zasolonych, czyli siły życiodajnej do jałowości wody morskiej (Duschesne-Guillemin 1962).

Pewne węzowe elementy, jakie pojawiają się w odniesieniu do Arymana i Zahaka, jednego z bohaterów *Szachname* Ferdousiego mają jednoznaczne skojarzenie ze złem, ale nie sposób się tam dopatrzeć jakiegokolwiek związku z elementami pluwialnymi. Wykluczone, aby tak oczywiste symbole zła i plugastwa, jakimi dla Persów były węże, mogły znaleźć się w jakimkolwiek związku z życiodajnymi, a więc dobrymi wodami. Wspomnieć należy, że nie tylko węże, ale wszelakie robactwo, a w kontekście akwaticznym wszelakie stworzenia które mogły zmącić czystość wód, były nazywane *chrawstra* (Boyce 1979). Były to istoty, którym rodzaj ludzki, a przynajmniej wierni religii zoroastrijskiej, (...) miał wydawać bezwzględna walkę. Skojarzenie jest tutaj bardzo proste: wszystko, co zanieczyszcza ziemię lub w omawianym przez nas przypadku wodę, pochodzi od złego ducha Arymana. Ponieważ walka ze złem była koniecznością każdego wyznawcy Ahuramazdy, stąd też nie dziwi bezwzględna walka z tymi zwierzętami.

Na reliefach perskich, pochodzących głównie z okresu sasanidzkiego (III–VII wiek), gdzie przedstawiony został Zły Duch Aryman, możemy zauważyć, że jego fryzura która ma podkreślać jego charakter, jest ukazana jako kłębowisko węży (Vanden Berghe 1982).

Należałoby się bliżej przyjrzeć wieloaspektowej symbolice tegoż zwierzęcia, które nijak ma się do słodkich wód czy też ich uwalniania. Jeżeli możemy łączyć węża z wodą, to wyłącznie ze słoną, a więc bezużyteczną, która powstała wskutek ataku Złego Ducha. To nie ma zupełnie nic wspólnego z boginiami deszczu, tak skrupulatnie śledzonymi przez Autorkę.

### **Podsumowanie (AS)**

Nasza krytyka nie oznacza bynajmniej, że badania porównawcze religii uważamy za pozbawione sensu. Trzeba je po prostu przeprowadzać w zupełnie inny sposób, niż zrobiła to Autorka. Hipoteza powinna być wyrażona w sposób jasny i testowalna. Poza tym różne systemy kulturowe można porównywać tylko pod warunkiem znajomości tekstów źródłowych tych systemów. Oczywiście nie możemy popadać w skrajność i wymagać od badaczy religii znajomości wszystkich języków i wszyst-

kich źródeł. Na pewno najlepszym rozwiązaniem byłaby praca w większych zespołach badawczych, których członkowie byłiby biegli w różnych tradycjach. Ponieważ trudno liczyć na łatwość formowania się takich zespołów, jako wymóg minimalny możemy potraktować przynajmniej dołożenie starań, żeby posługiwać się dobrymi tłumaczeniami źródeł, a nie przypadkowymi opracowaniami. Również umiejętność krytyki źródeł powinna być uznana za warunek konieczny studiów nad dawnymi religiami.

Na koniec jeszcze trzeba dorzucić jedną uwagę techniczną. Umieszczanie w przypisach skrótu *dz.cyt.* w kilka lub kilkanaście stron po wymienieniu pełnego odnośnika bibliograficznego bardzo utrudnia korzystanie z aparatu naukowego.

### **Bibliografia**

- Alexander R. L., 1993, *The Storm-god at Yazilikaya, Sources and Influences*, Festschrift N. Özgüç, s. 1-13
- Alster B., 1974, *The Paradigmatic Character of Mesopotamian Heroes*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 68.1: 49–60
- Alster B., 1975, *On the Interpretation of the Sumerian Myth „Inanna and Enki”*, *Zeitschrift für Assyriologie* 64: 20–34
- Alster B., 1976, *Early Pattern in Mesopotamian Literature* [w:] B.L. Eichler [red.] Kramer Anniversary Volume. *Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, *Alter Orient und Altes Testament* 25, Neukirchen-Vluy: 13–24
- Archi A., 1990, *The Names of the Primeval Gods*, *Orientalia NS* 59: 114-129
- Archi A., 1992, *Substrate: Some Remarks on the Formation of the West Hurrian Pantheon*, *Festschrift Alp*: 7-14.
- Beckman G.M., 1989, *The Religion of the Hittites*, *Biblical Archaeologist*, June/September: 98-108
- Boyce M., 1979, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Londyn
- Boyce M., 1983, *Parthian Writings and Literature*, *Cambridge History of Iran* t.3: 1151-1165
- Colpe C., 1983, *Development of the Religious Thought*, *Cambridge History of Iran* t.3: 819-865
- Cornil P., 1988, *Les mythes de l'Asie Mineure au 2e millenaire avant J.-C. Temps mythique et temps historique dans les traditions anciennes*, *Ludus Mgistralis* 21: 7-12
- Dalley S., 1989, *Myths from Mesopotamia. Creation, The Flood, Gilgamesh and Others*, Oksford-Nowy Jork

- Dijk J. van, 1960, *Sumerische Götterlieder* t.2, Heidelberg
- Dijk J. van, 1983, *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-GÁL*, Leiden
- Douglas Van Buren E., 1933, *The Flowing Vase and the God with Streams*, Berlin
- Douglas Van Buren E., 1934, *The God Ningizzida*, Iraq 1: 60–89
- Douglas Van Buren E., 1945, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, Analecta Orientalia 23, Rzym
- Duchesne-Guillemin J., 1962, *La religion de L'Iran Ancien*, Paryż
- Duchesne-Guillemin J. 1983, *Zoroastrian Religion*, Cambridge History of Iran t. 3, 866-908
- Ebach J., 1986, *Hethitische Religion* [w:] G. Müller [red.], Theologische Realenzyklopädie 15: 290-297
- Eliade M., 1993, *Traktat o historii religii*, Łódź
- Fingean J., 1952, *The Archaeology of World Religions, The Background of Primitivism, Zoroastrism, Hinduism, Jainism, Buddhism, Confucianism, Taoism, Shinto, Islam and Sikhism*, Princeton s. 65-120
- Gonnet H., 1992, *Hittite Religion* [w:] D. N. Freedman [red.], The Anchor Bible Dictionary, Nowy Jork, s. 225-228
- Gurney O. R., 1977, *Some Aspects of Hittite Religion*, Oksford
- Güterbock H. G., 1950, *Hittite Religion* [w:] V. Ferm [red.], Forgotten Religions, Nowy Jork, s. 83 i n.
- Güterbock H. G., 1954, *The Hurrian Elements in the Hittite Empire*, Cahiers d'histoire Mondiale 2: 383-394
- Güterbock H. G., 1961, *Hittite Mythology* [w:] S. N. Kramer [red.], Mythologies of the Ancient World, Nowy Jork, s. 139-179
- Güterbock H. G., 1964, *Religion und Kultus der Hethiter* [w:] G. Wasler [red.] Neure Hethiterforschung, Historia Einzelschrift 7: 54-73
- Hallo W.W., 1996, *Enki and the Theology of Eridu*, Journal of the American Oriental Society 116: 231–234
- Haas V., 1982, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen, Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die altanatolischen religiösen Vorstellungen*, Kulturgeschichte der antiken Welt 10, Moguncja
- Haas V, 1994, *Geschichte der hethitischen Religion*, Köln
- Hartmann S.S., 1972, *Hethitische Religion* [w:] J. P., Asmussen i in. [red.], Handbuch der Religionsgeschichte 2, Getynga, s. 1-32
- Hoffner H. A., 1987, *Hittite Religion* [w:] M. Eliade [red.] The Encyclopedia of Religion t.6, Nowy Jork, s. 408-414
- Hoffner H.A., 1989, *Hittite Religion* [w:] R. M. Seltzer [red.] Religions of Antiquity, Nowy Jork, s. 69-79

- Hoffner H.A., 1990, *Hittite Mythology*, Atlanta
- Hruška B., 1975, *Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung des Alten Mesopotamien*, Budapest
- Jacobsen T., 1987, *The Harps that once... Sumerian Poetry in Translation*, New Haven–London
- Jacobsen T., 1990, *Notes on Ekur*, Eretz–Israel 21: 40–47
- Jacobsen T., Kramer S.N., 1953, *The Myth of Inanna and Bilulu*, Journal of Near Eastern Studies 12: 160–188
- Kramer S.N., 1959, *History Begins at Sumer*, Nowy Jork
- Kramer S.N., Maier J., 1989, *Myths of Enki, the Crafty God*, Nowy Jork–Oxford
- Kümmel H. M., 1973, *Die Religion der Hethiter* [w:] V. Mann [red.], Theologie und Religionswissenschaft, Darmstadt, s. 65–85
- Lambert W.G., 1986, *Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation*, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 6: 55–60
- Lambert W.G., 1990, *A New Babylonian Descent to the Netherworld* [w:] T. Abusch i in. [red.] Lingerin over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran, Atlanta: 289–300
- Łyczkowska K., Szarzyńska K., 1986, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa
- McMahon G., 1992, *Anatolian Mythology*, The Anchor Bible Dictionary t.1: 236–240
- McMahon, 2000, *Theology, Priest, and Worship in Hittite Anatolia* [w:] J. Sasson i in. [red.] Civilizations of the Ancient Near East t.3, 1981–1996
- Menasce de J.P., 1983, *Zoroastrian Pahlavi Writings*, Cambridge History of Iran t.3: 1166–1196
- Otten H., 1963, *Die Religionen des alten Kleinasien* [w:] Handbuch der Orientalistik I.8: 93–121
- Petzoldt L. [red.], 1978, *Magie und Religion*, Darmstadt
- Popko M., 1987, *Hethitische Rituale für das Grosse Meer und das tarmana-Meer*, Altorientalische Forschungen 14: 252–262
- Popko M., 1995, *Religions of Asia Minor*, Warszawa
- Sauren H., 1993, *Nammu and Enki* [w:] M. Cohen [red.] The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo, Bethesda, s. 198–206
- Schwarz M., 1985, *The Religion of Achaemenian Iran*, Cambridge History of Iran t.2: 664–697
- Schwarz M., 1885, *The Old Eastern Iranian World view according to the Avesta*, Cambridge History of Iran, s. 640–663
- Sjöberg Å.W., Bergmann E., 1969, *The Collection of the Sumerian Temple Hymns*, Texts from Cuneiform Studies 3, Nowy Jork



- Sladek W.R., 1974, *Inanna's Descent to the Netherworld*, PhD dissertation, Baltimore
- Stark R., Bainbridge W.S., 1987, *A Theory of Religion*, Nowy Jork
- Vanden Berghe L., 1984, *Relief Rupestres de L'Iran Ancien*, Bruksela
- Vieyra M., 1970, *Les religions de l'Anatolie antique* [w:] *Histoire des religions* 1, Paris : 258-306
- Watkins C., 1992, *Le dragon hittite Illuyankas et le géant grec Typhoeus*, CRAIBL 2 : 319-330
- Wilhelm G., 1989, *The Hurrians*, Warminster
- Witzel M., 1946, *Ninchursang und Enki (Ein Dilmun-Mythus)*, *Orientalia – Nova Series* 15: 239-285
- Wolkstein D., Kramer S.N., 1983, *Inanna. Queen of Heaven and Earth. Her Stories and Hymns from Sumer*, Nowy Jork
- Yarshater E., 1993, *Iranian Common Beliefs and World-View*, *Cambridge History of Iran* t.3: 343-358

**Dodatek:** postacie żeńskie wymienione w *Boginiach deszczu...*

Nr	Postać	Związek z deszczem	
1	Pinga (15)	brak	-
2	Sedna (15)	patronka morza, drugorzędne skojarzenie z burzami	+
3	żona Ducha Gór (17)	brak	-
4	Qamaits (19)	brak	-
5	Paabothkwe (20)	stwórczyni „Babki Wody”, brak skojarzenia z deszczem	-
6	Ataensic (20)	brak	-
7	Estsanatlehi (21)	spadła z nieba jako czarny obłok	-
8	doradczynie Olelbisa (22)	produkują opady za pomocą dwóch włosów	++
9	Mem Loimis (22)	brak	-
10	żony Amotena (23)	brak	-
11	Czajka Morska (26)	sprowadza ulewę, żeby schwytać Kruka	++
12	Biała Sowa (28)	jej mózg to topniejący śnieg, brak skojarzenia z opadami	+
13	Orlica (30)	pojawia się wraz z deszczem	+
14	młode kobiety (32)	brak	-

Nr	Postać	Związek z deszczem	
15	córki Łani (33)	biegają po niebie, wywołują pioruny i deszcze	++
16	u'wannami (34)	na polecenie bogów wylewają wodę na ziemię	++
17	a'towa ewashtokli (35)	ich sprowadzenie ma związek z deszczem	++
18	Cuerauáperi (38)	opiekuje się chmurami, nie jest to jej najważniejsza cecha	+
19	Nakawé (39)	bogini skojarzona ze wszelkimi wodami	++
20	Na'aliwaemi (39)	brak	-
21	Chalchiuhtlicue (40)	bogini ziemskich wód, małżonka boga deszczu	+
22	Xochiquetzal (43)	brak	-
23	Huixtocihuatl (45)	skojarzenie ze słoną wodą	-
24	Iztaccíhuatl (46)	brak	-
25	Chicomecóatl (46)	brak	-
26	Atlatonan (48)	brak	-
27	tzitzimime (50)	skojarzenie z błyskawicami Huitzilopochtliego	-
28	Mayáhuel (50)	brak	-
29	Tlazoltéotl (51)	ofiary składane w czasie suszy	+
30	Ixtoh (52)	nazwana boginią deszczu, brak szczegółów	++
31	Ixchel (53)	zsyła ulewne deszcze	++
32	Ix Chebel Yax (54)	brak	-
33	Mama Quilla (58)	adresatka modlitwy o deszcz	+
34	dziewica z dzbanem (59)	jej brat rozbija dzban i rozlana woda to deszcz	+
35	Chaupínamca (62)	brak	-
36	Gauteovan (63)	brak	-
37	Kuma (63)	brak	-
38	Kasoganaga (64)	wytwarza deszcz	++
39	żona Wielkiego Ducha (64)	adresatka modlitwy o deszcz	+
40	żona Słońca (64)	ukazuje się w postaci tęczy, brak szczegółów	+
41	Chie (64)	pomaga zesłać potop, tworzy chmury	+

Nr	Postać	Związek z deszczem	
42	samica ibisa (66)	za jej sprawą zima jest ostra	+
43	Papa (68)	jej westchnienia tworzą mgły górskie	+
44	Pele (69)	brak	-
45	Loa (69)	brak	-
46	Hina (69)	powoduje grzmoty swoim tłuczkiem	-
47	Goga (69)	zesłała ulewę, gdy ludzie skradli jej ogień	+
48	matka Dudugery (69)	stworzyła chmury rzucając wapnem w Słońce	-
49	Birrahgnooloo (70)	adresatka modlitwy o deszcz	+
50	Warramurrungundji (70)	przynosi deszcz monsunowy	++
51	Dilga (70)	z jej mleka powstał strumień	-
52	siostry Wawilak (71)	brak	-
53	siostry Taipana (72)	wysłane do nieba	-
54	Yuwam (73)	brak	-
55	Deva (73)	bóstwo męskie lub żeńskie, mieszka w niebie	+
56	Muri Kraeng (73)	brak	-
57	Dua (74)	brak	-
58	Songinyu (77)	istota o nieustalanej płci, skojarzenie z piorunem	-
59	Kepenopfū (79)	istota o nieustalanej płci, skojarzenie z piorunem	-
60	Biliku (80)	sprowadza burze miotając płonąca głównią	+
61	gazela (84)	brak	-
62	księżniczki (87)	uprawianie przez nie seksu sprowadza deszcz	-
63	Nomkubulwana (87)	przemieszcza się wraz z chmurami	-
64	Wojengi (89)	bogini rzeki Niger i jej odpowiednika w niebie	++
65	Jemandża (89)	skojarzenie z rzekami i rybami	-
66	Buk (89)	matka ducha nieba	-
67	Oja (90)	skojarzona z rzeką Niger	-
68	Oszumare (90)	dostarcza wodę, która spada jako deszcz	+

Nr	Postać	Związek z deszczem	
69	fresk z Tassili (91)	brak	-
70	Naunet (94)	brak	-
71	Nut (96)	brak	-
72	Mari (98)	podróżuje po niebie wywołując burze	+
73	Rauni (99)	małżonka boga nieba i burzy	-
74	Uutar (100)	skojarzenie z mgłami	+
75	Louhi (100)	prosi boga burzy o rozpętanie burzy	-
76	Luhtakka (102)	brak	-
77	wed'-awa (103)	skojarzenie z wszelkimi wodami	++
78	Szélboszorka (103)	brak	-
79	Królowa Nimf (105)	brak	-
80	Kun Kubej Chotun (106)	brak	-
81	Ardwi Sura (107)	skojarzenie z mlekiem	-
82	Kobieta-Deszcz (109)	skojarzenie z deszczem	++
83	Songmo (113)	związek ze sprowadzaniem deszczu	++
84	Magu (113)	brak	-
85	Halmang (114)	brak	-
86	Pari (114)	brak	-
87	Suseribime (115)	córka boga nieba	-
88	Mitsuhanome (115)	niejasne skojarzenie z wodą	+
89	Nakisawame (116)	skojarzenie z płaczem	-
90	Hinarashibime (117)	brak	-
91	Yushiqi (118)	małżonka boga deszczu	-
92	Ba (118)	skojarzenie z suszą	-
93	Ninhursang (121)	współdecyduje o potopie	-
94	Tiamat (125)	skojarzenie ze słoń i słodką wodą	-
95	Ningizazimua (128)	trzyma naczynie z wodą	-
96	Inana (129)	brak	-
97	Bilulu (129)	zamieniona w skórzany bukłak	-
98	Ninlil (130)	małżonka boga zjawisk atmosferycznych	-
99	małżonka Anzu (134)	brak	-

Nr	Postać	Związek z deszczem	
100	Anat (135)	brak	-
101	Inar (139)	organizuje ucztę i podaje na niej napoje	-
102	Hebat (141)	małżonka boga burzy	-
103	Hannahanna (141)	prowokuje boga burzy do działania	-
104	niebiańskie krowy (144)	z ich wymion leje się deszcz	++
105	Indrani (145)	małżonka boga nieba	-
106	Anahit (146)	skojarzenie ze słodkimi wodami	-
107	Saraswati (148)	skojarzenie z wodami rzek	-
108	Norny (150)	podlewają kosmiczne drzewo	-
109	Nott (150)	piana z pyska jej konia to rosa	+
110	Audumla (151)	z jej wymienia wypływają rzeki	-
111	Heidrun (153)	koza dająca miód	-
112	Sigyn (156)	zbiera truciznę kapiącą na twarz męża	-
113	Gunnlöd (159)	pilnuje miodu poezji	-
114	Idunn (160)	brak	-
115	Fjörgyn (161)	brak	-
116	Thorgerdr (164)	skojarzenie z burzą gradową	++
117	Chione (164)	skojarzenie ze śniegiem	+
118	Hyady (165)	skojarzenie z okresem opadów deszczu	+
119	Hera (166)	brak	-