

CZĘŚĆ III

IWONA KABZIŃSKA-STAWARZ
(Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa)

WSPÓŁZAWODNICTWA W SYTUACJACH GRANICZNYCH

CZĘŚĆ II

Pierwszą część artykułu poświęciłam problematyce znaczenia różnych form współzawodnictw występujących przede wszystkim w kontekście obrzędów przejścia (a niekiedy także w innych sytuacjach granicznych). Skoncentrowałam się zwłaszcza na udziale zawodów w akcie symbolicznego ustanawiania, przekraczania, niwelowania granic oraz re-kreacji życia w momentach przełomu (np. poprzez zachowania symbolizujące powrót do prapoczątku lub/i do czasu twórczych przodków) a także – przywracania homeostazy w warunkach zagrożenia w wymiarze jednostkowym, społecznym i kosmicznym (Kabzińska-Stawarz 1993). Symboliczne znaczenie współzawodnictw, ich udział w procesie komunikacji to – moim zdaniem – m.in. jeden z zasadniczych powodów, dla którego obecność tego typu zachowań w kontekście obrzędowym jest celowa i pożądana. Inną, nie mniej ważną przyczyną organizacji zawodów w przełomowych momentach życia człowieka, Natury i poszczególnych społeczności jest ich związek z magią. Zagadnienie to omawiam w prezentowanej tu, II części artykułu¹. Podobnie jak w części I – z uwagi na obszar moich zainteresowań – posiłkuję się głównie przykładami z terenu Azji. Wydaje się jednak, że magiczna funkcja współzawodnictw jest zjawiskiem uniwersalnym.

CELE ORGANIZACJI WSPÓŁZAWODNICTW

Jak zauważył, cytowany już w I części artykułu J. Huizinga, ingerencja w bieg natury może zostać osiągnięta za pośrednictwem różnego rodzaju współzawodnictw. „Wygranie walki wpływa [bowiem] jako takie na bieg

¹ W związku z niespodziewaną koniecznością zmniejszenia objętości tego rocznika „Etnografii Polskiej” pierwotna wersja artykułu została znacznie okrojona. Ograniczam się tu właściwie do prezentacji pewnych tez. Sygnalizowane zagadnienie zostanie natomiast omówione szerzej w przygotowywanej obecnie do druku monografii pt. „Sport w kulturach ludów Azji. Współzawodnictwa w sytuacjach granicznych”.

wydarzeń. Każde zwycięstwo uprzytamnia, tj. urzeczywistnia dla zwycięzcy triumf mocy dobrych nad złymi i powodzenie grupy, która wywalczyła zwycięstwo" (Huizinga 1985, s. 87–88). Tezę tę potwierdzają informacje o celach organizacji zawodów, podane przez różnych badaczy ludów Azji.

Na magiczną funkcję rytualnych walk organizowanych w przełomowych okresach roku zwracał np. uwagę Granet podkreślając, że od zawodów rozgrywanych w poszczególnych porach roku zależy całoroczna pomyślność, a przede wszystkim – dojrzewanie roślin i obfite plony (Granet 1914, s. 150; 1926, s. 351). Wiadomo też np., że w starożytnych Indiach organizowano walki nie uzbrojonych ludzi z bykami, by zapewnić urodzaj (Basham 1973, s. 257). Także wyścigi koni ciągnących rydwany miały wpłynąć na wzrost płodności ziemi (Stutley 1977, s. 173). Podobnie np. zabajkalscy staroobrzędowcy urządzali wyścigi koni przed tzw. maslenicą, by stymulować rozkwit przyrody, płodność ziemi i zwiększyć przychówek zwierząt (Bolonev 1978, s. 113). Czukczycy biegali, strzelali z łuku, grali w piłkę, urządzali zapasy i in. wierząc, że przyniesie im to powodzenie w łowach (Żornickaja 1975, s. 36). Japońskim zapasom sumo przypisywano natomiast wpływ na wzrost zbóż. Zawody odbywały się podczas święta pięciu ziaren (Culin 1958, s. 36–37; na wiarę w magiczną moc zapasów, ich udział w pobudzaniu wzrostu i przydawaniu szczęścia wskazuje też m. in. Osterloff 1976, s. 143). Koreańczycy wierzyli, że walki gigantycznych figur smoków organizowane w 15 dniu Nowego Roku, który był repetycją noworocznego święta, zapewnią płodny rok (Im Tong-Gwon 1975, s. 84). Wierzono też, że noworoczne zawody w przeciąganiu liny zapobiegają chorobom i jednocześnie zapewnią urodzaj (*Kalendarnye obyčai...* 1988, s. 113–116). U Singalów w organizowanych na początku roku zawodach polegających na przeciąganiu liny, uczestniczyły dwie drużyny. Jedna z nich reprezentowała boginię Pattini, a druga – jej małżonka. Pożądane było zwycięstwo grupy bogini, miało ono bowiem chronić przed epidemią czarnej ospy (Krasnodembskaja 1982, s. 158). Chińczycy przypisywali magiczną moc wyścigom „smoczycich łodzi”. Oczekiwano, że zapewnią one wzrost ryżu i obfite plony (Aijmer 1964). W kulturze chińskiej smok, którego kształt nadawano łodziom, jest symbolem deszczu, żywiołu wodnego, a także drogi, przemiany. Według Tum Li-Ch’ena, wyścigi łodzi organizowano pierwotnie, aby skłonić smoki do walki w powietrzu, co z kolei miało wywołać deszcz (Tum Li-Ch’en 1965, s. 43). U starożytnych Hetytów fechtunek dwoma rodzajami broni służył stymulacji i regeneracji witalnych sił kosmosu w krytycznych momentach życia jednostki i grupy, tj. przede wszystkim wiosną i jesienią (Ardzinba 1982, s. 80; patrz też np. Heesterman 1957, s. 133, 156). Ożywienie płodnych sił Natury miały też zapewnić popularne w Azji Centralnej noworoczne walki wielbłądów, baranów oraz kogutów (Bičurin 1950, t. 1, s. 111; Simakov 1984, s. 103; Suchareva 1958, s. 124; Snesev 1969, s. 316 i in.). W południowym Tadżykistanie np. organizowano walki koni, baranów, zapasy oraz „walki o kozła”, by wywołać deszcz (Karmyševa 1987, s. 241; badaczka

tłumaczy przy tym związek wspomnianych zawodów z płodnością, odwołując się do ludowych wierzeń, w których jest mowa o obecności kobył wraz ze żrebakami na dnie źródeł wód²). Według Simakowa natomiast, „walka o kozła” jest zachowaniem miłym bogu i ma znaczenie sakralne. Wpływa też na pomyślność rodziny. Powodzenia mogła też oczekiwać osoba, która podarowała kozła pragnącym urządzić zawody młodzieńcom. Było to jednocześnie sposobem wyrażenia podziękii najwyższym siłom za okazaną przez nie przychylność (Simakow 1984, s. 147).

Zdaniem Simakowa również, istnieje podobieństwo między walkami zwierząt i – występującymi np. u Kirgizów – zawodami, podczas których dwaj łyzi zawodnicy bodli się głowami do momentu ucieczki jednego z nich z pola walki lub pojawienia się krwi na jego głowie. Organizacja obydwu form współzawodnictw miała ten sam cel: pobudzenie twórczych mocy Natury (Simakov 1984, s. 103–104; patrz też np.: Suchareva 1976, s. 50).

Spektakularnym zachowaniem występującym u wielu ludów Azji w przełomowych momentach cyklu rocznego jest huśtanie się na huśtawkach. Przybierało ono niekiedy formę zawodów, polegających na rozbijaniu huśtawki możliwie najwyżej i uderzaniu nogami w pień drzewa na jak największej wysokości. Tej znanej dziś powszechnie zabawie przypisywano w przeszłości ważną funkcję pozaludyczną. W wierzeniach wedyjskich np. huśtawka zwana „okrętem wiodącym do Nieba” występuje jako łącznik między różnymi poziomami kosmosu (patrz np.: Eliade 1988, s. 119–120). Koreańscy wierzyli, że huśtanie się podczas upalnego lata zapewni chłód i odpędzi moskity (Im Tong-Gwon 1975, s. 87). Najczęściej jednak huśtaniu się na huśtawkach przypisywano rolę magicznego bodźca dla rozwijającej się z początkiem roku Natury. Hindusi np., jak pisze Auboyer (1968, s. 133) wierzyli, że „im wyżej wznosiła się łódka huśtawki, tym lepiej miały rosnąć młode pędy i piękniej zapowiadały się zbiory” (patrz też: Stutley 1977, s. 173). W innym miejscu Auboyer wspomina o huśtawce jako symbolu życiodajnej wody, spadającej z nieba pod postacią deszczu i być może asocjowanej z tęczą – widzialnym łącznikiem między niebiosami i ziemią (Auboyer 1955, s. 134). Według niektórych autorów, huśtanie się na huśtawce jest symbolem płodności, stosunku seksualnego (patrz np.: Ismailova 1984, s. 183; Lobačeva 1986, s. 12; Muhiddinov 1973, s. 103 i in.).

Zasadniczy wpływ na ożywienie, pobudzenie Natury ma sam ruch, będący naturalną cechą zawodów. Stanowi on zarazem zauważalną i symboliczną opozycję bezruchu, śmiertelnej martwoty³. Badacze podkreślają przy tym

² Por. też np. hinduskie wierzenia o koniu, który powstał z wody i identyfikowaniu go z chmurą deszczową (Stutley 1977, s. 23–24).

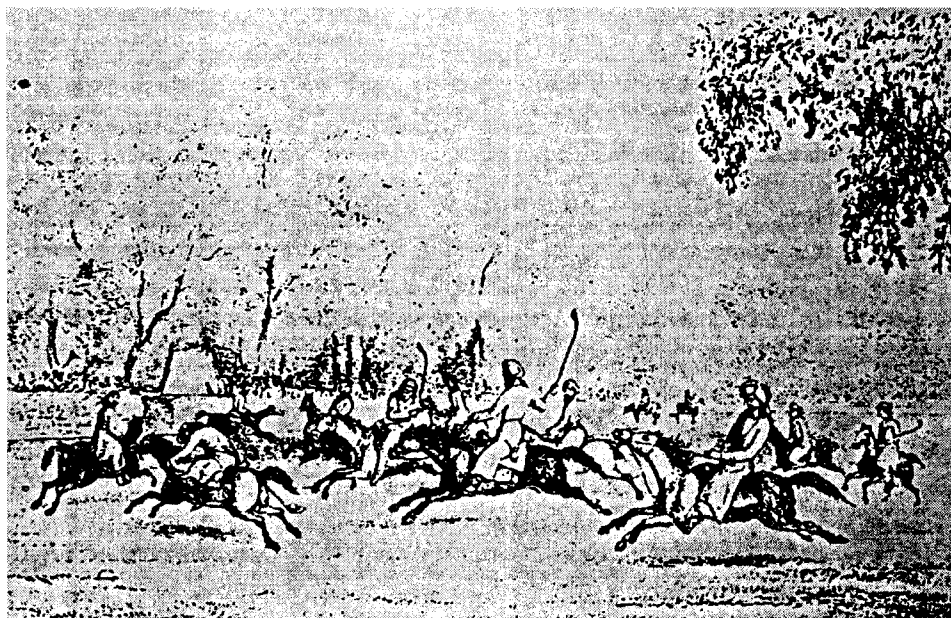
³ Por. np. tezę sformułowaną przez W. Sedlaka o pierwotnym rozkołysaniu próżni o zerowych drganiach, tj. elektromagnetyczności w spokoju, przez światło do stanu ożywienia, co dało początek życiu. Jak pisze Sedlak: „próżnia jest wszystkim potencjalnie, gdyż nie mogłaby inaczej być początkiem Wszechświata. Jako absolutny bezruch jest przyczyną wszelkiej dynamiki. Jako niematerialna – rodzi masę” (Sedlak 1986, s. 13, 20).

szczególnie znaczenie ruchu okrężnego (i wyścigów „po okręgu”) w generowaniu siły, stymulowaniu energii i życiodajnych mocy ziemi oraz samych zawodników (patrz np.: Heesterman 1957, s. 156; Stutley 1977, s. 319). Chciałabym zwrócić uwagę, iż w niektórych przypadkach współzawodnictw przejście od fazy bezruchu do ruchu jest wyraźnie sygnalizowane. W sumo np. sama walka przebiega błyskawicznie. Przygotowanie do niej trwa jednak długo (15–45 minut). Jak podaje Tokarski (1989, s. 103) „celem owych czynności wstępnych jest «nastroyenie się», tak fizyczne jak psychiczne. Sumatori zbliżają się do siebie, sypią wokół sól w celu samooczyszczenia, potem zaś polewają barki wodą i wykonują coś na kształt dziwaczного ptasiego tańca, przenosząc ciężar ciała z jednej nogi na drugą. Potem odwracają się tyłem do siebie i zamierają w nieruchomej «medytacji», czekając na muga (por. chińskie wu-mien) «nie myśl» [...] Gdy nadejdzie właściwy moment, zamierają w bezruchu wyczekując sprzyjającej chwili. I nagle dwie nieruchome góry mięśni spadają na siebie z szybkością błyskawicy. Jak ichneumon skacze z nienacka do gardła kobry po serii specyficznych oddechów, znajdując jedyny, właściwy moment, tak po kilku sekundach nieruchomienia jedna z gór mięsa z hukiem pada na ziemię bezwolna, opętana przez «to» właśnie.” Zdaniem Tokarskiego, „podkreślony tu silnie moment bojowego transu, owo [...] opętanie przez bezosobowe to, stanowi o różnicy filozofii sportu europejskiego i mistyki sportowej sumo” (tamże, s. 103).

Na uwagę zasługuje również fakt organizacji zawodów w sytuacjach granicznych, w momencie przejścia, oczekiwania na zmianę, otwarcia nowego etapu. W wierzeniach ludowych moment ten wiąże się przeważnie z przybyciem na Ziemię jej boskiego, duchowego władcy, ożywieniem martwej/śpiącej Natury i początkiem cyklu wegetacyjnego.

Materiały etno-historyczne świadczą o organizacji różnych form współzawodnictw dla walki z groźnymi mocami. Turkmeni np. na przełomie starego i nowego roku skakali przez ogień, by uwolnić się od wszelkich chorób i nieszczęść (*Narody Średniej Azii...* 1963, s. 118). Na Sumatrze, m.in. podczas ceremonii pogrzebowych, urządzano walki kogutów. Wiercono, iż mogą one wskrzeszać umarłych i zapewniają ochronę przed groźnymi duchami (szerzej na ten temat patrz np.: Gajek 1934, s. 27, 155). Pasterze mongolscy podczas składania dorocznych ofiar na *owoo* strzelali z łuku, żeby – jak mówili – „wygnać zło związane z ziemią”. Z tej samej okazji Buriaci organizowali zapasy, wyścigi i zawody łucznicze, by „pokonać złe duchy i [zarazem] oddać cześć duchom lokalnym” (Šagdaron, Očirov 1909, s. 473). Ochronie przed złymi mocami służyły także walki baranów. Zwierzęta te bowiem, jak pisze np. Diemidow, mają siłę, której boją się demony (Demidov 1962, s. 188). Zapaśnicy sumo odpędzali natomiast złe duchy, sypiąc na arenę sól (Wroczyński 1985, s. 73; por. też informacje o użyciu soli przez sumatori podane przez Tokarskiego).

Zdaniem pasterzy mongolskich np., szczególną rolę w magii pełni koń. To właśnie dzięki niemu zostało pokonane zło. Informacja ta wskazuje



Ryc. 1. Konne polo

Wg: Diem 1941, s. 227

zarazem pośrednio na jeden z celów organizacji wyścigów, które mogły występować w roli magicznego środka zwalczającego złe moce, nieustannie zagrażające egzystencji człowieka (szerzej na ten temat patrz: Kabzińska-Stawarz 1991a, s. 93–102). Podobną funkcję pełniły też w Indiach wyścigi koni ciągnących rydwany. Zwierzęta błagano, by odstraszyły wilki, złe duchy i wszelkie nieszczęścia (Stutley 1977, s. 319; dodam tu, że w wierzeniach hinduskich koń występuje m.in. jako symbol Słońca, płodności, a zarazem – mocy i wojny; tamże, s. 23–24). O roli konia w magicznej walce ze złem mówią także np. słowa chińskiej pieśni pt. „Potężne konie”. Jedna z jej zwrotek głosi: „wywieziono zło rydwanami, zdeptano wszelkie złe siły, nie ma już żadnego plugastwa” (Leskova 1974, s. 17). Badaczka informuje także o organizowanej na przełomie roku oraz w końcu wiosny ceremonii wyganiania zła, która miała zapobiec chorobom, nieszczęściom i działaniu złych duchów. Oprócz zachowań typowych dla tego rodzaju ceremonii, takich jak: krzyki, bicie w bębny, obchodzenie wiosek z zapalonymi latarniami itp., organizowano wówczas wyścigi rydwanów ciągniomych przez konie.

W najstarszych wierzeniach Azji koń występuje jako symbol płodności, mocy, męskiej siły *yang*, a także wojny, jest również asocjowany ze Słońcem (patrz np.: Campbell 1968, s. 208; van Gulik 1935; Stutley 1977, s. 23–25, 319). O związku konia z płodnością i jego roli w pobudzaniu życiodajnych sił Natury świadczą też np. pośrednio wypowiedzi pasterzy mongolskich,

określające cele organizacji wyścigów tych zwierząt. Jak wynika z moich badań, zawody urządzano m.in., „by było dobrze ludziom i zwierzętom”, by zapewnić obfitość deszczu, liczebny wzrost stad, narodziny jak największej liczby dzieci itp. (o celach organizacji wyścigów i innych form współzawodnictw u Mongołów pisałam już szerzej w swoich pracach; patrz przede wszystkim: Kabzińska-Stawarz 1991a). Jako symbol Buddy, siły i szczęścia występuje koń w wierzeniach lamajskich. Informacje podane przez Rericha wskazują przy tym również na udział konia w magii ochronnej. Gdy bowiem – jak pisze Rerich (1980, s. 70) – narodowi zagrażało nieszczęście, lamowie wchodzili na najwyższą górę i wymawiając zaklęcia rozrzucali papierowie konie. Posyłali też symboliczne konie ludziom, którzy obawiali się, że spotka ich coś złego.

W wielu przypadkach o magicznej funkcji zawodów możemy wnioskować pośrednio. Istotny jest tu, moim zdaniem, m.in. charakter używanych podczas nich „rekwizytów”, a także – informacje o znaczeniu kontekstu, w którym występuje określona forma współzawodnictw. (Przyjmuję, oczywiście, iż istnieje zasadnicza jedność generalnych celów i znaczenia poszczególnych zachowań występujących w tym samym kontekście). Jeśli więc np. wiadomo, że Tadźycy grali w konne polo na zakończenie siedmiodniowego święta *uwđ*, które poprzedzało przejście na letnie pastwiska i – jak pisze Andrejew – było związane z magią ochronną, mającą ustrzec owce przed napadem wilków lub innych drapieżników (Andreev 1953, s. 115–116), to możemy – jak sądzę – hipotetycznie założyć, że temu samemu celowi służyły wspomniane zawody. Innym przykładem informacji, która może być podstawą do pośredniego wnioskowania o znaczeniu współzawodnictw, jest podana przez Urazmową wzmianka o zawodach organizowanych podczas rolniczego „święta pługa”, *sabantuj*, takich jak: wyścigi w workach lub z utrzymaną w ustach łyżką, na której leży jajko, biegi, których uczestnicy mają związane nogi, i in. (Urazmova 1977, s. 94). Z dalszych informacji podanych przez autorkę wynika, że obchody święta miały zapewnić przychylność duchów płodności i dobry urodzaj w nowym roku. Można więc – jak sądzę – przyjąć, że podobnym celom służyły organizowane wówczas zawody. Również zamieszczona przez Agajewa (Agaev 1985, s. 168) informacja o noworocznych skokach przez ogień w Azerbejdżanie, podczas których zawodnicy trzymali w rękach gliniane czarki z ziarnem (pokonani oddawali je zwycięzcy) pozwala wnioskować o prawdopodobnym związku tego typu zachowań z magią płodności, urodzaju.

Skoki przez ogień były np. ulubioną rozrywką młodych mężczyzn podczas święta *Holī*. Jak informuje Stevenson (1971, s. 285) – zawodnicy „demonstrowali [wówczas] swoją młodzieńczą siłę”. Wyjaśnienie to, moim zdaniem, nie ukazuje w pełni znaczenia zawodów, przede wszystkim zaś nie uwzględnia ich aspektu magicznego. Stevenson pisze wprawdzie, że ogień palony podczas święta *Holī* ma właściwości lecznicze (ogrzaną na nim sól podaje się zwierzętom, by uchronić je przed chorobami), uważa się go też

za źródło życia, samo święto zaś związane jest z płodnością – nie idzie jednak dalej, by wykorzystać te informacje dla wyjaśnienia celów wspomnianych zawodów. Tymczasem, jak wiadomo z innych źródeł, Hindusi wierzyli, że popiół ognisk, przez które skakano podczas święta *Holi*, ma moc magiczną (Stutley 1977, s. 114).

O udziale zawodów w magii płodności można także – jak sądzę – wnioskować na podstawie informacji o zachowaniach zapaśników, które polegały na demonstrowaniu określonych ruchów byka lub ptaka, o „tańcu lwa”, poprzedzającym zawody wu shu czy kung-fu, „ptasim tańcu” lub „sumo wron” zapaśników japońskich, gdzie walczący naśladują kroki, okrzyki i ruchy tych ptaków. (W I części artykułu przedstawiłam tezę, iż zachowania te mogą również symbolizować powrót do początku, do czasów mocarnych i twórczych przodków, komunikując zarazem o sytuacji granicznej). W wierzeniach wielu ludów Azji byk występuje w roli męskiego praprzodka. Uważany jest jednocześnie za źródło płodności, mocy i energii (patrz np.: Eliade 1993, s. 86–88; Humphrey 1974; Šarakšīnova 1962, s. 133–134 i in.). W podobnej roli występują także ptaki. Według niektórych badaczy (np. M.J. Kuo) ptak – „niezależnie od tego, czy będzie to feniks, czy jaskółka” – jest symbolem męskości, męskiego członka (za: Chang 1976, s. 166–167). Podobnie jak w wielu innych przypadkach, nasuwa się tu jednak pytanie, w jakim stopniu związki tego typu są uświadamiane przez osoby reprezentujące poszczególne społeczności. Badania przeprowadzone przeze mnie wśród pasterzy mongolskich nie wykazały np., by świadomie i bezpośrednio przypisywano ptakom, których ruchy przypominały zachowania zawodników, symbolikę męskiego początku i męskiej energii, płodności itp. Zdaniem Tokarskiego natomiast, wspomniane już „sumo wron” przypomina chińskie legendy o magicznych ptakach żyjących na Słońcu. Autor wskazuje także na rytualne korzenie sumo, które wywodzi się z obrzędów religijnych, urządzanych na cześć bóstw. Podobny cel miały same walki, które „odtwarzały zmagania bogów” (Tokarski 1989, s. 98–99).

O związku zapasów z magiczną stymulacją życia i płodności można – moim zdaniem – także hipotetycznie wnioskować na podstawie informacji o smarowaniu ciał oliwą przez zapaśników. Zwyczaj ten występował m.in. u ludów tureckich Azji Centralnej i Bliskiego Wschodu, w Indii i Tybecie. Według moich mongolskich informatorów natomiast – zabraniano zawodnikom mazania ciał tłuszczem, by nie ślizgały się (na zakaz ten zwraca też np. uwagę Grumm-Gržimajlo 1926, s. 233). Jak wiadomo, dla wielu ludów Azji, m.in. mieszkańców starożytnej Syrii i Palestyny, oliwa była źródłem życia i jego symbolem (patrz np.: Moscati 1963, s. 157; przypomnijmy też ewangeliczną przypowieść o pannach roztropanych i niemądrych, które czekały na Oblubieńca, zapomniawszy o oliwie do lamp; Mt 25, 1–13). Być może także w różnych kulturach jej użycie przez zapaśników miało funkcje magiczne i znaczenie symboliczne.

Za środek pobudzający płodne siły Natury, wyzwalający życiodajną energię i odmładzający świat, a zarazem zapewniający obfite zbiory, uważa



Ryc. 2. Scena z walk zapaśniczych w Japonii. Zapaśnicy witają publiczność
„Raz, dwa, trzy”, nr 14, z dn. 10.04.1938 r.

się również powszechnie rytualne stosunki seksualne. W sytuacjach granicznych np. przybierają one nierzadko postać orgii, rozpasania. Podobną rolę pełnią obsceniczne żarty, ekshibicjonistyczne gesty itp. (patrz np.: Caillois 1973, s. 144, 149, 156; *Kojiki* 1986, s. 60, 82–83; por. też informacje o staro-hinduskim rytuale zwanym *aśvamedha*; Stutley 1977, s. 23–26). Czasami zachowania polegające na symulowaniu stosunków seksualnych występowały również podczas zawodów. Na seksualną symbolikę współzawodnictw

zwraca np. uwagę Ardzinba (1982, s. 80), Granet (1973, s. 200–201) natomiast pisze o zawodach z udziałem mężczyzn i kobiet, polegających na zdzieraniu odzieży oraz o biegach nagich zawodników. Miały one „wspomóc odbudowę sił męskich w przyrodzie”. Spektakularny przykład połączenia zawodów z zachowaniami o charakterze seksualnym występuje m.in. u Kirgizów i Kazachów. Zawody nosiły nazwę „odwiązywanie wielbłąda”, a organizowano je podczas ceremonii wypominków. Dokładny opis wspomnianych tu współzawodnictw podaje Simakow (1984, s. 119–121). Informacje zebrane przez tego badacza zasługują na uwagę m.in. ze względu na to, że wzmianki o zachowaniach zawodników, noszących charakter erotyczny należą w literaturze azjanistycznej do rzadkości.

Główną bohaterką wspomnianych zawodów była kobieta, przy czym musiała to być mężatka mająca już dzieci [a więc mogąca udowodnić swą zdolność do dawania życia – dop. I.K-S]. Zawodniczka była niemal naga. Jej zadanie polegało na rozsupłaniu zawiązanego na wiele misternych węzłów sznura, za pomocą którego do wbitego w ziemię kołka przywiązany był wielbłąd. Na grzbiecie zwierzęcia znajdowały się wartościowe przedmioty, np. dywany, odzież, biżuteria i in. Kobieta – w pozycji „na czworaka” – mocowała się z węzłami, co trwało najczęściej ok. 15–40 minut. Jeśli wykonała zadanie pomyślnie – zabierała wielbłąda oraz znajdujące się na nim przedmioty i wracała do jurty, gdzie mogła się ubrać. W innym wariantcie zawodów wraz z kobietą występował również nagi mężczyzna. Kobieta nazywana była „kobyłą”, mężczyznę zaś zwano „żrebakiem”. Zadaniem kobiety było rozwiązanie sznura, mężczyzna zaś przeszkadzał jej w tym, naśladując jednocześnie seksualne zachowania zwierzęcia. Kobieta broniła się przed jego atakami uderzeniami nóg, jak czynią to zwierzęta. Jeżeli zdołała się obronić i odwiązała wielbłąda – otrzymywała go w nagrodę wraz ze znajdującymi się na jego grzbiecie przedmiotami. W przeciwnym wypadku – nagroda przypadła w udziale mężczyźnie. Jeżeli zawody kończyły się remisem – kobieta zabierała wielbłąda, a jej przeciwnik mógł wziąć ładunek. Od czasu do czasu zawodniczka zwracała się w stronę widzów i – wskazując na swe podbrzusze wyjaśniała, iż obnażanie się przed nimi nie jest niczym wstydliwym. Miejsce to bowiem dało życie wszystkim ludziom zamieszkującym Ziemię, w tym także bohaterom, takim jak Manas, Almambet, Szabdan i in.

Według Simakowa, charakter zawodów, których uczestnicy naśladowali seksualne zachowania zwierząt, a zwłaszcza obecność w nich wielbłąda – samca, dowodzi związku tej formy współzawodnictw z totemizmem. Wniosek ten nie jest jednak poparty przez autora żadnymi dowodami. Bardziej przekonujące, także z uwagi na daleko idące analogie w innych kulturach, wydaje się natomiast twierdzenie o magicznej funkcji zawodów, które mają sprzyjać rozmnażaniu bydła, wzrostowi traw oraz stymulować ludzką płodność (Simakov 1984, s. 121–122; patrz też np. Snesev 1969, s. 82, 90). Na uwagę zasługuje przy tym fakt, że wspomniane tu zawody występowały

najczęściej podczas wypominków, a więc w momencie, w którym ich moc regeneracyjna była szczególnie pożądana nie tylko dla stymulacji płodności – jak pisze Simakow (1984, s. 122) – lecz także dla przywrócenia równowagi i złagodzenia straty. Warto również zwrócić uwagę na charakterystyczną dla sytuacji przejścia czynność rozwiązywania węzłów.

BRONŃ, KTÓRA NISZCZY I TWORZY

W sytuacjach granicznych w roli magicznego oręża występują różne rodzaje broni. Pełnią one funkcje ochronne, a zarazem są elementem magii płodności. W Japonii np., jak pisze Herrigel (1987, s. 28, 81) od najdawniejszych czasów łuk uważany był za środek walki z przeciwnikiem występującym w ludzkiej lub duchowej postaci, przy czym istotą łucznictwa była również walka zawodnika z samym sobą. Z innych źródeł wiadomo, że każdy ostry przedmiot (np. strzała, włócznia lub miecz) przecinający określone obiekty był tu symbolem gromu. Duch gromu zaś związany jest zwykle z kultami agrarnymi – płodnością, życiem (*Kojiki* 1986, s. 150; por. też uwagi Kagarowa o magicznym znaczeniu uderzania w powietrze – strzelania, rzucania kijem, itp. – które niszczy złe duchy; Kagarov 1929, s. 157). U wielu ludów Azji występował zwyczaj polegający na zawieszaniu miniaturowego łuku i strzał nad kołyską noworodka (chłopca). Według Potanina np., miało to służyć „umocnieniu sił fizycznych dziecka” (Potanin 1883, s. 31). Nie wyklucza to – moim zdaniem – ochronnych funkcji wspomnianego zabiegu. Najczęściej strzelano z łuku podczas obrzędów przejścia. Popularne jest strzelanie (także w formie zawodów) gdy rodzi się dziecko oraz w różnych fazach wesela. Koriacy i Czuckze np. strzelali z łuku „dla odegnania śmiertelnych duchów” w trakcie ceremonii przekazywania ogniska domowego pannie młodej. Ceremonia ta miała miejsce po przyjeździe kobiety do domu męża (Antropova 1971, s. 106). Powszechny jest zwyczaj strzelania w powietrze, gdy świta towarzysząca panu młodemu podjeżdża do domu panny młodej. W Afganistanie natomiast, po zakończeniu przygotowań do wyjazdu do domu męża, krewni kobiety urządzali zawody z udziałem drużbów pana młodego. Mężczyźni strzelali do kawałka szkła dopóki go nie rozbili. Jak pisze Rachimow, trafienie w szkło odbijające promienie słoneczne nie było łatwe. Ważniejsza wydaje mi się jednak podana przez niego informacja o tym, że młodzi małżonkowie mogli wyjechać dopiero wówczas, gdy któryś z zawodników trafił w cel (Rachimov 1983, s. 105). Potwierdza ona możliwość udziału zawodów w kreowaniu i sankcjonowaniu nowego porządku społecznego (zagadnienie to omówiłam bardziej szczegółowo w I części artykułu).

Zawody łucznicze towarzyszyły również obrzędom pogrzebowym. Według Piaseckiego np., walki strzeleckie organizowane podczas tego typu obrzędów w Chinach, służyły uspokojeniu duchów zmarłych (Piaseckij 1880, s. 20–21).



Ryc. 3. Łucznicy konni. Gruzja

Wg: de Castelli 1976, ryc. 328

Strzelanie dla ochrony przed złymi duchami jest też elementem magii pasterkiej. Przykładem może być m.in. czukocki zwyczaj witania głośnymi okrzykami i wystrzałami zwierząt, które przyganiało na pastwiska w dniu święta jesiennego uboju. Jak podano w *Narodach Sibiri* (1956, s. 919) zachowania te miały odpędzić złe duchy. Wierzono ponadto, że strzelanie z łuku może zapewnić ochronę przed złymi mocami wędrowcom (patrz np.: Ivanov 1955, s. 218). Znakomitym przykładem zachowań, u podstaw których leżą wierzenia w magiczną moc wystrzelonej z łuku strzały jest obchodzone przez wiele ludów Azji święto niedźwiedzia, a zwłaszcza – stanowiące jego punkt kulminacyjny – zabicie specjalnie hodowanego w tym celu zwierzęcia (jego mięso spożywa się następnie podczas rytualnej uczty, kości zaś grzebie z zachowaniem odpowiedniego ceremoniału). Podczas tego święta organizowane są też różne rodzaje współzawodnictw: wyścigi psów i reniferów, skoki, podnoszenie ciężarów, fechtunek kijami, strzelanie z łuku, zapasy z niedźwiedziem i in. Według Zielienina np., w zawodach, jakie odbywały się podczas święta niedźwiedzia można dostrzec analogię do dawnych uroczystości pogrzebowych. Ich organizacja motywowana była obawą przed zemstą zabitego zwierzęcia, które nie przestawało być groźne dla człowieka nawet po śmierci. Jednocześnie różnorodne zabiegi, np. wywieszanie głowy zwierzęcia na drzewie, miały zapewnić kontynuację jego rodu i ułatwić odrodzenie niedźwiedziej populacji (Zelenin 1929, s. 43, 52–53; 1934, s. 234; patrz też: Potapov 1928, s. 15–22 i in.) Przez niektórych badaczy strzelanie z łuku jest interpretowane jako spełnienie aktu seksualnego, zapładniającego (patrz np.: Nikitina 1982, s. 205). Sama strzała zaś może symbolizować energię, moc, władzę itp. (patrz np.: Changelov 1958, s. 397; 1959, s. 86; Culin 1958, s. XXX; Potapov 1934; Urai-Kehälmí 1974, s. 258–259; Vjatkina 1960, s. 229). Autorzy informujący o zawodach łuczniczych nie interpretują ich jednak najczęściej w ten sposób. Wskazują wprowadzić na związek zawodów lub samego łuku i strzał z płodnością, mówią jednak wyłącznie o efekcie wspomnianego aktu, w oderwaniu od jego przyczyny sprawczej. Niektórzy badacze (m.in. Veselovskij 1921, s. 288) twierdzą natomiast, że nie ma podstaw, by np. uważać strzałę (będącą jednym z podstawowych instrumentów magii ochronnej) za element magii płodności).

Jak pisze wspomniana już Nikitina, symbolem stosunku seksualnego jest nie tylko strzelanie z łuku, znaczenie to mają bowiem także obrzędowe zawody polegające na rzucaniu oszczepem (Nikitina 1982, s. 205). Wierzenia różnych ludów wskazują też na udział miecza w magicznym akcie prokreacji. Japońskie mity agrarne mówią np. o jego roli w zapłodnieniu Ziemi (podobne funkcje pełni tu łuk i oszczep; *Kojiki* 1986, s. 36, przyp. 13 i 14). Mit nepalski natomiast opowiada o bohaterskim przodku, który – przeciąwszy mieczem skały – dał życie dolinie Katmandu (Aganina 1964, s. 32). Także wierzenia chińskie przypisują długiemu mieczowi Nieba moc sprawczą – kreację pięciu elementów (żywiółów) stanowiących podstawę wszelkiego istnienia. U wielu ludów miecz należał do podstawowych instrumen-

tów magii. Używano go przede wszystkim w czasie ceremonii egzorcystrycznych, mających na celu wygnanie złych duchów (patrz np.: Abdalla 1989, s. 134; Šagdarov, Očirov 1909, s. 140, 173; Shah 1956, s. 165–167 i in.) Wiadomo też np., że u górali gruzińskich pojedynki na miecze były elementem świąt religijnych, wesel, wypominków, uczt i innych uroczystości (Elašvili 1973, s. 277). Cytowany tu autor nie wyjaśnia jednak znaczenia zawodów występujących w tym kontekście.

ŚMIERĆ ZAWODNIKA – OFIARA DLA NOWEGO ŻYCIA

W I części artykułu omówiłam m.in. różne sposoby zachowania zawodników symbolizujące śmierć i narodziny. Odtwarzając akt pierwotnej kreacji miały one jednocześnie pobudzić płodne siły Natury do życia, nadać jej energię. Zdarzały się jednak również przypadki celowego uśmiercania lub okaleczania zawodników. Śmierć ich była pożądana i oczekiwana. Zdaniem Okładnikowa i Zaporozkiej np., śmierć zawodnika biorącego udział w zawodach organizowanych podczas obrzędów pogrzebowych miała chronić żywych przed działaniem złych duchów. Umożliwiała także zmarłemu bezpieczne przejście do krainy przodków (Okładnikov, Zaporozskaja 1970, s. 105). Według niektórych autorów, różne formy zawodów występowały pierwotnie właśnie w kontekście obrzędów pogrzebowych (por. np. informacje o genezie zapasów i walk gladiatorów – Grant 1980, s. 11, 17–19, 79, o początku walk bokserskich – Galkovskij 1916, s. 192, wyścigów koni – Bolonev 1978, s. 113; Simakov 1984, s. 196 i in.) Wiadomo też np., że walki zapaśników stanowiły element rytuałów kremacyjnych, jakim poddawano władców hetyckich (Puhuel 1988, s. 26–27). W dawnych Chinach zaś strzelano z łuku podczas ceremonii ku czci przodków (Wasiliew 1974, s. 88). Z tej samej okazji średniowieczni Mongołowie organizowali wyścigi koni, zapasy i zawody strzelców. Według Wiktorowej, były one przede wszystkim sprawdzianem siły i męstwa zawodników (Viktorova 1980, s. 62). Moim zdaniem jednak, wyjaśnienie to jest niewystarczające. Nie uwzględnia bowiem magiczno-symbolicznego aspektu współzawodnictw. O celowym okaleczaniu lub uśmiercaniu zawodników informuje np. Tolstow. Podaje on, że w średniowiecznej Ferganie na początku każdego roku walczyli ze sobą reprezentanci władcy i wodzów. Wspomagał ich tłum widzów, którzy rzucali w przeciwnika kamieniami i cegłami, aż w końcu jeden z zawodników padał martwy. Z wyników walki wróżono jednocześnie, jaki będzie nadchodzący rok (Tolstov 1948, s. 282–285). Nikitina pisze natomiast, że w niektórych rejonach Korei w 16 dniu 1 miesiąca księżycowego mieszkańcy wioski, stojąc naprzeciw siebie na obu brzegach ruczaju, rzucali kamieniami aż do zwycięstwa, tj. do powalenia jednego z uczestników zawodów na ziemię tak, by nie mógł się podnieść. Według Nikitiny, ten rodzaj walk znany był w Korei od 2000 lat. Organizowano je podczas święta Nowego Roku.

Zawody miały pobudzić do życia płodne siły Natury. Dzięki nim również władca, który niegdyś uczestniczył w walkach osobiście, gromadził siły niezbędne dla jego funkcjonowania w ciągu roku (Nikitina 1982, s. 80–81). Inny przykład podaje Tokarski. Píše on mianowicie, że indyjskie święta ascetów gromadziły ekspertów staczających prawdziwą bitwę w imię bogów, „śmierć mając za jedyną nagrodę” (Tokarski 1989, s. 100). Śmiercią jednego lub obojga uczestników kończyły się też np. pojedynki na kopie organizowane przez Kirgizów podczas obrzędów wypominkowych (Dżumagulov 1959, s. 89). O walce na śmierć i życie podczas zawodów o narzeczoną informuje też np. Graczewa (Gračeva 1988, s. 59). Także Walichanow pisząc o walkach tresowanych baranów na arenach Buchary, Chiwy i Kokandu podaje, że trwały one tak długo, aż jedno ze zwierząt padło z roztrzaskaną głową (Valichanow 1985, t. 3, s. 326). Uwagę zwracają również powtarzające się w wielu opisach „walk o kozła” informacje, wskazujące na celowe uśmiercanie zwierzęcia przed rozpoczęciem zawodów. Obcinano mu głowę i części nóg (poniżej kolan). Wyrywano też np. nogi żywemu zwierzęciu w trakcie walki. Tadżycy z doliny Chuf zaś przywiązywali kamień do nóg kozła, by uniemożliwić mu ucieczkę. Simakow podaje natomiast, że u niektórych grup Kirgizów manapskich i afgańskich (zamieszkujących Pamir) obiektem walki był nie kozioł lecz żywy człowiek, którego wybierano najczęściej spośród jeńców wojennych (Simakov 1984, s. 148). Badacze podkreślają wyjątkową brutalność zawodników uczestniczących w „walce o kozła”. Stwierdzają ponadto, że w trakcie walki niejednokrotnie dochodziło do okaleczenia koni, a także dosiadających ich jeźdźców. Groźne wypadki stały się jednak powodem, dla którego w jakimś momencie zrezygnowano z organizacji zawodów. U Tadżyków np. zaprzestano urządzać „walki o kozła” po wypadku, jaki wydarzył się podczas zawodów, kiedy to jeden z jeźdźców najechał na drugiego, po czym został kopnięty przez jego konia tak, że stracił oko i ledwie uszedł z życiem (Andreev 1953, s. 139; por. też informacje o zastąpieniu kamieni przez proszek lub wypieki cukiernicze, podane przez Stevensona w opisie zachowań uczestników święta *Holī*. Młodzi mężczyźni, mieszkańcy tej samej wioski, rzucali wówczas kamieniami uczestnicząc w „niby-wojnie”. Zawodnicy mieli odtwarzać legendarną historię o złym demonie Hiranyakasipu i jego pobożnym synu zwanym Pahlada. Jak podają przekazy, zachowanie syna drażniło ojca, który próbował różnych sposobów, by go zniszczyć. Kiedy wszystkie okazały się zawodne – poprosił o pomoc swą siostrę-czarownicę. Młodość chłopca okazała się jednak potężniejsza bronią i czarownica zginęła. Jej śmierć – jak pisze Stevenson – celebrowała się podczas święta *Holī*; Stevenson 1971, s. 280–281, 287; z czasem zamiast kamieni zaczęto używać bardziej łagodnych środków. Prawdopodobnie pełniły one podobną funkcję magiczną jak kamienie).

Jak podaje Simakow, jeszcze w połowie XIX w. Kirgizi podczas pojedynków jeźdźców konnych na piki używali broni bojowej zakończonej ostrym, metalowym grotem. Określone reguły zawodów dopuszczały przy tym bez-

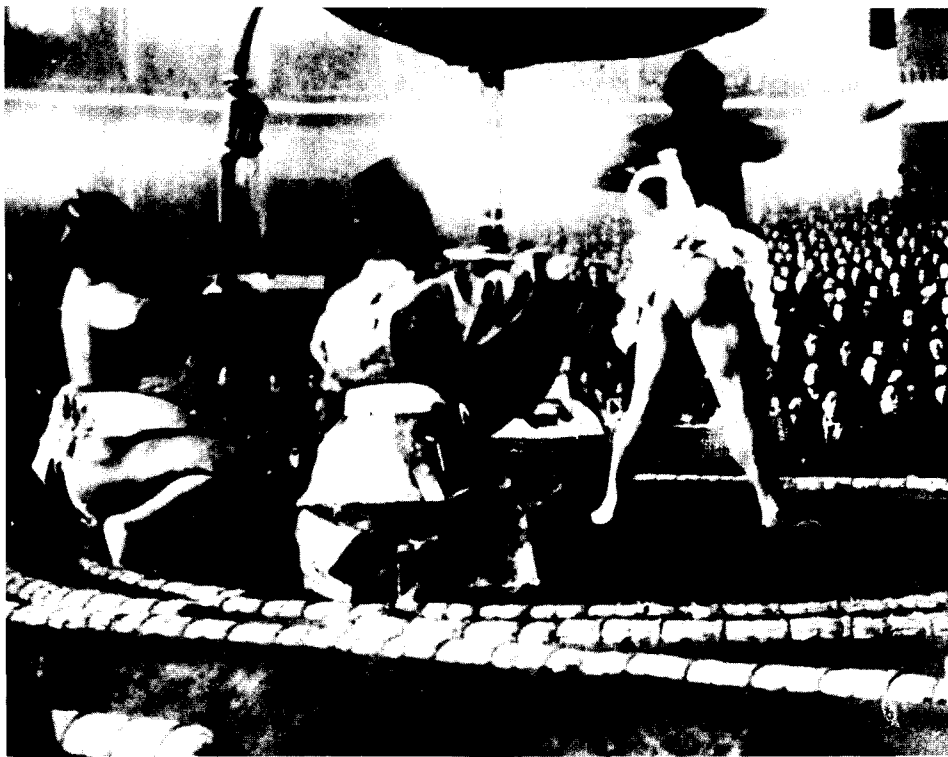
karne zabicie przeciwnika. Jeśli jednak zabójstwo nastąpiło w sposób niezgodny z przepisami – wówczas zabójca musiał ponieść karę, oddając [prawdopodobnie rodzinie zabitego – I.K-S] 100 lub więcej koni. Często jednak kara była o wiele mniejsza i wynosiła łącznie 9 sztuk bydła oraz wielbłądów. Zdarzało się też, że odstępowano od jej ściągania. Według Simakowa, tak nieznaczne kary lub nieegzekwowanie ich w określonych przypadkach można wytłumaczyć tym, że aż do początku XX w. Kirgizi nie uważali pojedynków na piki za zawody sportowe. Był to natomiast rodzaj walki wojennej, niejako z natury rzeczy dopuszczającej śmierć uczestników (Simakov 1984, s. 56)⁴.

We wszystkich wspomnianych tu przypadkach zabójstwo zawodników ma charakter rytualny. Jego celem jest re-kreacja życia, pobudzenie witalnych sił Natury itp. Warto przy tym przypomnieć uwagę Bettelheima, iż krew występująca jako efekt obrzędowych okaleczeń kojarzona jest najczęściej z pozorami niszczenia życia, gdy tymczasem jest wręcz przeciwnie. Mamy bowiem do czynienia z chęcią stwarzania życia, z działaniem ze wszech miar konstruktywnym (Bettelheim 1989). Zawodnicy (zarówno ludzie, jak i zwierzęta), którzy giną podczas zawodów pełnią zarazem funkcję ofiary. Jak w przypadku każdej ofiary, ich śmierć lub okaleczenie (demonstracja krwi) służy określonym celom. Najogólniej mówiąc, ma to zapewnić pomyślność reprezentowanej przez nich grupie. Szerzej o związkach zawodów z ofiarą piszę w przygotowywanej obecnie do druku monografii (por. też przeprowadzoną przeze mnie analizę mitu o łuczniku, który zapobiegł kosmicznej katastrofie, płacąc jednak za to cenę życia; Kabzińska-Stawarz 1993, s. 149–151).

WSPÓŁZAWODNICTWA JAKO DAR

Badania, jakie przeprowadziłam wśród pasterzy mongolskich wykazały m.in., że jednym z celów zawodów była demonstracja najlepszych zawodników: szybko nogich koni, celnych strzelców i silnych zapaśników, a także – rozweselenie gospodarzy Natury i wszelkich sił, od których w znacznym stopniu zależała egzystencja człowieka. Organizując zawody Mongołowie wierzyli, że cała Natura cieszy się wraz z ludźmi. Oczekiwali jednak na rewanż za ten szczególny dar, jakim są zawody. Spodziewali się m.in., że

⁴ Simakov wywodzi genezę obrzędowych pojedynków na piki (podobnie jak wielu innych form współzawodnictw) z „wojennej przeszłości” Kirgizów. Jego zdaniem, czynności wykonywane obecnie podczas zawodów służyły pierwotnie treningowi wojowników. Miały przygotować ich np. do podnoszenia z ziemi szabli wytrąconej z ręki przez przeciwnika, chowania się pod brzuchem konia przed ciosem piki lub strzałą itp. O „wojennej genezie” pojedynku świadczą ponadto: sposób władania piką, rodzaj odzieży noszonej przez zawodnika, obecność sekundantów, rytuał (zwłaszcza gra na instrumentach muzycznych podczas zawodów) i in. (Simakov 1984, s. 47–59).



Ryc. 4. Zapasy. Narodowy sport Japonii
„Raz, dwa, trzy”, nr 48, z dn. 27.XI.1934 r.

gospodarze Natury zapewnią pasterzom dobre warunki wypasu stad, co z kolei wpłynie na wzrost liczby hodowanych zwierząt i powszechny dostatek. Wierzyli też np., że kamienne usypisko *owoo*, w zamian za urządzone dla niego zawody – zapobiegne suszy oraz chorobom zwierząt. Zależności między zawodami (w tym przypadku – wyścigami koni) dobrym samopoczuciem Natury i pomyślnością pasterzy trafnie ujął jeden z informatorów, mieszkaniec ajmaku wschodniogobijskiego, mówiąc: „Wyścigi organizowano po *owoo tachich*, aby ucieszyć całą otaczającą nas przyrodę. Jeżeli przyroda będzie zadowolona, to pasterzom też będzie dobrze. Będzie wiele bydła, bogactwo. Istnieje związek między przyrodą i człowiekiem”⁵.

W wielu pracach spotykamy wzmianki o rozweseleniu bóstw, duchów itp. mocy, od których przychylności człowiek uzależniał swą egzystencję. Badacze nie zwracają jednak najczęściej uwagi na ów aspekt rewanżu, wielokierunkowości działań. Tak więc wiadomo m. in., że rozweseleniu bóstw służyły walki rozgrywane podczas święta początku wiosny u starożytnych Hetytów

⁵ Mężczyzna, lat 69; materiały autorki. Zapisy wywiadów znajdują się w Archiwum Zakładu Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii PAN (dalej: AZE IAE) w Warszawie, nr 262.

(Ardzinba 1982, s. 80). Jeźdźcy tuwińscy pogwizdywali cicho przed wyścigiem, aby – jak pisze Sambuu (1978, s. 33) – rozweselić konie. Z moich badań wynika, że Mongołowie wiązali grzywy koniom wyścigowym, by poprawić ich nastrój. Dżumagułow zaś podaje, że Kazachowie urządzali wypominki, aby sprawić radość duchowi zmarłego. Mówili także, że „tym bardziej będzie on zadowolony, im więcej będzie wypominków” (Dżumagulov 1959, s. 89). Tybetańczycy wierzyli, że bogowie uczestniczyli wraz z ludźmi w zawodach oratorskich, śmiejąc się razem ze wszystkimi (Stein 1959, s. 441). Wierzono też powszechnie, że radosny nastrój podczas obchodów noworocznego święta, wywoływany m.in. przez zabawy i zawody, zapowiada pomyślny rok. Jak mówili np. staroobrzędowcy z okolic Irkucka: „im weselej i szumniej będzie się świętowało, tym bardziej urodzajny będzie rok” (Bolonev 1978, s. 112). Podobne wierzenia zanotowałam np. u pasterzy mongolskich.

U ludów mongolskich śmiech – znak życia, uważany był za nieodzowny element ceremonii oczyszczania kobiet po porodzie, spalania łożyska i innych zabiegów, mających zapewnić narodziny kolejnych potomków (patrz: Wasilewski 1979, s. 70). Wiara w magiczną moc śmiechu, radości występuje też m.in. w buddyzmie zen. Głosi on, że śmiech pozwala wskrzeszać zmarłych, przekraczać granicę między życiem i śmiercią. Jak pisze Safronowa, śmiech – podobnie jak krwawe walki, jest cechą „wesołego czasu”, gdy rodzi się nowe, a jeszcze nie kończy stare. Jej zdaniem, w tradycji śmiechu przejawiają się archaiczne pierwiastki kultu mnogości oraz płodności ziemi i człowieka (Safronova 1980, s. 75–76; por. też informacje o roli śmiechu w odrodzeniu życia i kosmicznej harmonii: Kister 1993). W Chinach wizerunki radosnych, pełnych życia starców (mężczyzny i kobiety), grających np. w szachy, były symbolem dążenia do nieśmiertelności (Soothil 1930, s. 177). Dodam jeszcze, że niektórzy badacze wskazują na jednoczącą rolę śmiechu w sytuacjach granicznych. Jest on zarazem znakiem jedności wspólnoty (Turner 1969, s. 104–105).

DŹWIĘK – ZNACZĄCY ELEMENT SYTUACJI GRANICZNEJ

Warto także, jak sądzę, zwrócić uwagę na znaczenie innych zachowań towarzyszących współzawodnictwom, takich jak: różne rodzaje dźwięku (muzyka, krzyk, hałas, gwizdanie, klaskanie i in.) oraz – spożywanie pokarmów. Czynności te pełniły również funkcje magiczne, wzmacniając zarazem skuteczność działania samych zawodów. Niektórzy badacze zaliczają np. krzyk do symbolicznych atrybutów fazy postliminalnej w obrzędach przejścia, podczas gdy opozycyjna do niego (i – generalnie – hałasu) cisza jest cechą stanu zawieszenia (patrz np. Turner 1969, s. 103, 106). Według Leacha zaś, „kultura częstokroć wykorzystuje sztucznie wywoływany hałas właśnie dla zaznaczenia granic. Uderzanie w bęben, dęcie w róg, brzęczenie cymbałów, strzelanie z pistoletów i sztuczne ognie, bicie w dzwony, zorganizowanie

wane okrzyki i tak dalej, stosowane są bezustannie dla zaznaczenia granic czasowych i przestrzennych, przy czym granice te są zarówno metafizyczne jak i fizyczne” (Leach, Greimas 1989, s. 69).

Symboliczne znaczenie ma także muzyka. Chińczycy np. uważali jej dźwięki za jeden z nieodłącznych warunków Wielkiej Drogi (Tao), element przestrzeni i czasu, atrybut Jedyne. Dźwięki były też symbolem zmiany. Dwunastostopniowa skala odpowiadała dwunastu miesiącom roku, a muzyczne interwały – ustalonym odcinkom czasu. Podobne znaczenie nadawali muzyce Japończycy (Jofan 1977, s. 175). Jako symboliczny element sytuacji granicznej muzyka występuje też w kontekście zawodów. Nierzadko poprzedza ona rozpoczęcie walk, wyodrębniając je zarazem od pozostałych zachowań obrzędowych. Podobną rolę pełnią inne zachowania występujące przed walką, np. wspomniane już naśladownictwo zwierząt lub ptaków i rozmaite rodzaje tańca⁶.

Przykład „granicznego” usytuowania gry na instrumentach muzycznych znajdujemy m.in. w opisie kirgiskich pojedynków na piki, podanym przez Simakowa. Przed rozpoczęciem walki herold, akompaniując sobie na instrumentach muzycznych, zwracał się do widzów wołając: „Jeśli znajduje się wśród was bohater, groźny jak Almambet, silny jak chan Koszoj, który – założywszy wojenne uzbrojenie – zdoła zawrócić i pogonić wroga, który potrafi zręcznym chwytem wybić go z siodła, który w mgnieniu oka, podobnie jak uczynił to Manas podczas wypominków ku czci Keketeja, celnym uderzeniem rzuci przeciwnika na ziemię – jeśli jest tu obecny taki bohater to niechaj wyjdzie na arenę współzawodnictw, a po zwycięstwie weźmie nagrodę”. Sygnałem do rozpoczęcia walki był dźwięk bojowego fletu. Kiedy zaś zawodnicy szykowali się do natarcia – herold grał krótką, dynamiczną melodię pt. „Bierz piki, do ataku!” (Simakov 1984, s. 47–48).

Jak pisze Godlewski, muzyka była nierozzerwalnym elementem współzawodnictw u ludów Kaukazu. „Kiedy mieszkańcy górskich kiszlaków usłyszeli dźwięki harmonii, górskiego rogu «zurny» i dudnienie barabanu porzucali swoje zajęcia zbierając się za wioską na równym placu. Tam w napięciu czekano na rozpoczęcie walk. Nagle muzyka milknie i na środek placu do koła wchodzi dżigici [...] przychodzi czas na współzawodnictwo w sile.”⁷. Przytoczona tu informacja wskazuje również na rolę muzyki poprzedzającej zawody, która oddzielała zarazem powszednie zachowania (pracę) od zabawy. Przed tadżyckimi zapasami każda para zawodników śpiewała natomiast następującą pieśń:

⁶ Zapaśnicy kaukascy np. tańczyli przed walką ludowy taniec – lezginkę. Jak pisze Godlewski: „Jest to ciężka próba wymagająca walorów innych niż te, które trzeba wykazać w walce. Poczucie rytmu, elastyczność, lekkość i elegancję ocenia starszyzna. Ci, którzy tańczą niezdarnie są przedmiotem żartów, urodziwi i zdolni tancerze zdobywają sympatię [...]”; P. Godlewski, *Walka wręcz w tradycji kulturowej grup etnicznych Azji Zachodniej i Środkowej*, s. 9; mpis. referatu wygłoszonego podczas Kongresu ISHPES w Berlinie w maju 1993 r. Za udostępnienie tekstu serdecznie dziękuję jego Autorowi.

⁷ Godlewski, *op. cit.*, s. 9.

„Jestem wybornym kozłem.
Mam dwa rogi i dwa nozdrza.
Kto zjadł mego syna?
Kto zjadł moją córkę?
Kto ma łuk i strzały?
Kto chce ze mną walczyć?

Dopiero po odśpiewaniu pieśni można było przystąpić do walki⁸. W tym przypadku również wykonanie piosenki ustanawiało granicę między zawodami, a innego rodzaju czynnościami. Podkreślona przez słowa piosenki szczególna identyfikacja zapaśników z kozłem nasuwa zarazem przypuszczenie, iż zawody mogły być elementem magii płodności. W najstarszych wierzeniach ludów Azji Centralnej kozioł występował bowiem jako zwierzę solarne, symbol płodności. Pełnił nadto funkcje mediacyjne. Tego typu informacje powinniśmy uwzględnić, analizując znaczenie poszczególnych zachowań zawodników.

Według Graneta np., muzyka, podobnie jak taniec, służy temu samemu celowi: utrzymaniu świata w równowadze podporządkowaniu przyrody człowiekowi. Ich efektem są m.in. dojrzałe plony (Granet 1926, s. 351). Także zdaniem Wasiliewa, muzyka reprezentowała siłę magiczną oddziałującą zarówno na człowieka, jak i na przyrodę. Muzykanci byli też uczestnikami wszystkich rytuałów (Wasiliew 1974, s. 178; na ten temat patrz też np. Nikitina 1982, s. 195n). Gra na instrumentach muzycznych towarzyszyła np. walkom bawołów, organizowanym przez Miao podczas święta z okazji zakończenia zbiorów (9–10 miesiąca). Zawody toczyły się przy wtórze muzyki granej przez mężczyzn na fletach, bębnach i gongach. Jak pisze Its (1960, s. 102) – wiercono, że „im głośniej brzmią bębny, tym wyżej wschodzą plony”. Z informacji tej jasno wynika, że dźwiękom muzyki przypisywano rolę magicznego stymulatora życiodajnych sił Natury. Mongołowie grali na instrumentach muzycznych dla *owoo*, by przyspieszyć przybycie jego gospodarza na ziemię, między ludzi (Tatar 1971, s. 317). W starożytnych Indiach zaś wyścigi koni, mające zapewnić wzrost żyzności gleby, odbywały się przy akompaniamencie bębnów (Stutley 1977, s. 173). Na związek muzyki ze sferą reprodukcji wskazał również m.in. Jung (1956, s. 277)⁹.

Muzyka pełni również rolę magicznego środka chroniącego przed złymi mocami. Podobne zadanie spełnia np. krzyk i innego rodzaju dźwięki (patrz np.: Kagarov 1929, s. 159). Zapewne dla ochrony przed złymi siłami,

⁸ Powyższe informacje wraz z tekstem piosenki o kozle zostały mi przekazane ustnie przez dr. P. Godlewskiego i pochodzą z materiałów zebranych podczas przeprowadzonych przez niego badań terenowych.

⁹ Warto tu przytoczyć informację o wynikach badań botaników hinduskich, którzy ustalili, że rośliny reagują na muzykę i za jej pomocą można przyspieszać lub hamować ich rozwój. Jak podaje Sołouchin, wieloletnie eksperymenty wykazały, że najbardziej „muzykalne” są tytoń i ryż. Okazało się, że największy wpływ i najlepszy odbiór przez rośliny ma muzyka klasyczna (Mendelssohna, Straussa, Czajkowskiego), jazz natomiast oddziałuje na rośliny negatywnie (Sołouchin 1987, s. 53).

a zarazem wzmocnienia efektów magicznego oddziaływania zawodów, przywiązywano np. gongi i bębenki do ogonów latawców, dzwoniono w dzwonki podczas wyścigów koni i wielbłądów, wydawano rozmaite okrzyki, gwizdy, strzelano z bata itp. Wypowiedzi pasterzy mongolskich np. wskazywały na magiczną funkcję przeciągłych okrzyków, jakie wydawali widzowie po każdym celnym strzale łucznika. Ten swoisty hymn – jak mówiono – miał obudzić gospodarza Natury Lus sabdaga, gdyby spał jeszcze w czasie zawodów. Wierzano też, że odpędza on złe moce, przyzywając zarazem siły dobra i podtrzymując je w walce ze złem. Podobne funkcje pełniły same zawody łucznicze, okrzyki wzmacniały więc dodatkowo ich działanie. O znaczeniu hymnów pochwalnych można także sądzić na podstawie jednego z tekstów *Rigwedy*, skierowanego do Wisznu (Indry). Powiada się tam, iż pochwały zwiększają Jego potężną siłę męską, wpływając tym samym na rozwój płodnych sił Natury (*Rigweda* 1989, I, 155, s. 190). Z wypowiedzi pasterzy mongolskich wynika jednocześnie, że okrzyki wznoszone po każdym celnym strzale miały także pobudzać zawodnika do walki, osłabiając zarazem siły przeciwnika, a co za tym idzie – nie dopuszczając do jego wygranej. Wierzenia w moc słowa, za pomocą którego można pozbawić wroga siły czy skuteczności działania występują w wielu kulturach (patrz np.: Kowalski 1935, s. 16; Ulanov 1974, s. 261 i in.) W tym miejscu dodam tylko jeszcze, że np. w azjatyckich sztukach walki krzyk uważany jest za istotny element techniki. Wzmacnia on ciosy i osłabia przeciwnika, paraliżuje jego wolę, a wydany przed starciem – odwraca uwagę. Poza tym krzyk w połączeniu z oddechem wyzwala energię.

Szczególnym przykładem wiary w magiczną funkcję słowa jest modlitwa. Jak wynika z informacji niektórych badaczy, towarzyszyła ona niekiedy zawodom. Kirgizi np. czytali specjalną modlitwę *bata* zanim zabito kozła, o którego walczyli następnie zawodnicy, a także – przed rozpoczęciem gry. Zdaniem Simakowa, pierwsza z wymienionych czynność świadczy o tym, że kozioł był zwierzęciem ofiarnym, druga zaś wskazuje na rytualny charakter zawodów oraz na to, że są one miłe bogu (Simakov 1984, s. 146). Jak podaje Godlewski, zapaśnicy tureccy oraz sędziowie od dawna przed przystąpieniem do zawodów mieli w zwyczaju czytanie odpowiednich fragmentów Koranu. Zwyczaj ten zachował się do dziś „pomimo przemian cywilizacyjnych”¹⁰.

IGRZYSKA = CHLEB

Jak już wspomniałam, zawodom często towarzyszyło spożywanie pokarmów i napojów, zwłaszcza alkoholowych. Mogło to mieć miejsce w różnych fazach: przed walką lub po niej, czasem też w trakcie zawodów. W Chinach np. turnieje łuczników poprzedzano ucztą. Po niej następowały trzy tury

¹⁰ Godlewski, *op. cit.*, s. 8.

strzelania, po czym znów ucztowano (Vasilev 1989, s. 225). Łucznikom tybetańskim zalecano picie piwa podczas zawodów, by – jak podaje Bell – „nie trzęsły się im ramiona i strzała trafiała w cel” (Bell 1968, s. 170). Także zapaśnicy japońscy wypijali „dla pokrzepienia” po łyku wódki (E.P. 1904, s. 50). W Nepalu natomiast pojono alkoholem bawoły uczestniczące w corridzie (Dębicki 1981, s. 188). U Chewsurów uczestnicy wyścigów konnych urządzanych z okazji pogrzebu odpoczywali w 3–4 wyznaczonych miejscach i spożywali tam wspólny posiłek. Dopiero po dotarciu do ostatniego punktu jeźdźcy – nie schodząc z koni – opróżniali rogi napełnione alkoholem lub tylko przytykali je do ust i mknęli do mety. Jak twierdzi Elaszvili, właściwie dopiero od tego momentu rozpoczynał się prawdziwy wyścig. Do tej pory bowiem zawodnicy jechali wspólnie, a jeśli ktoś wyprzedził innych – nie otrzymywał nagrody. Chewsurowie „karmili” także uczestniczącego w wyścigu „koniu duszy zmarłego”, umieszczając na jego grzbiecie torbę z ziarnami jęczmienia, „by [zwierzę] nie było głodne na tamtym świecie” (Elašvili 1968, s. 107). Również w Osetii dla zmarłego przeznaczano butelkę wódki, którą wkładano do torby przytroczonej do końskiego siodła. Jeden ze starców, trzymając w ręku róg albo inne naczynie napełnione alkoholem (wódka, piwo) – wygłaszał mowę pożegnalną. Następnie wylewał kilka kropel alkoholu na głowę konia oraz na ciało zmarłego i rozbijał naczynie o podkowę prawej przedniej nogi zwierzęcia (Kalojev 1984, s. 80; autor nie wyjaśnia znaczenia opisywanych zachowań).

Zwyczaj polewania mlekiem lub kumysem karków pięciu najszybszych koni wyścigowych oraz częstowania najlepszych jeźdźców napojami mlecznymi praktykowany jest do dziś powszechnie w Mongolii, a także np. w Tuwie. Badacze wskazują, że kropienie mlekiem lub – zamiennie – otrzymanym z niego alkoholem w sytuacjach granicznych pełni m.in. rolę magicznego środka stymulującego płodne siły Natury, mającego zapewnić powszechną obfitość pożywienia, dobry początek (patrz np.: Banzarov 1955, s. 38; Rubruk 1958, s. 157; Šarakšanova b.r.w., s. 168; Troščanskij 1902, s. 31 i in.) Jak dowodzi m.in. Serruys (1974) temu celowi służyło też kropienie kumysem koni wyścigowych¹¹.

Większość autorów wskazuje na praktyczny cel spożywania posiłku przez zawodników, jego właściwości regeneracyjne, itp. Często praktykowany u ludów Azji zwyczaj obdarzania zwycięzców pożywieniem jest natomiast postrzegany głównie jako forma nagrody. Za rodzaj kary uważa się zaś wymóg przygotowania uczty dla wszystkich uczestników zawodów przez pokonanych. Tego typu wyjaśnienia nie wykluczają możliwości szerszej interpretacji roli pożywienia występującego w kontekście zawodów. Być może jednak owe obowiązkowe uczty służyły nie tylko biologicznej, lecz również symboliczno-magicznej regeneracji sił zawodników, jak też

¹¹ Podobne znaczenie ma np. sypanie ziarnem; por. m.in.: *Étnografija karakalpakov* 1980, s. 178.

wszystkich uczestników zawodów i obrzędu, w którego zachowania te występowały, oddziałując zarazem na Naturę, by wymusić na niej obfitość jadła (na temat owego wymuszania pomyślnych zbiorów i dostatku jedzenia poprzez rytualne uczty patrz np.: Caillois 1973, s. 150–151; związki te występują w wielu kulturach, wystarczy choćby wspomnieć powszechne znaczenie przydawane ucztom noworocznym i innym świątecznym biesiadom).

U wielu ludów Azji popularne były zawody polegające na tym, by wypić jak największe ilości kumysu lub spożyć ogromne porcje mięsa. Czynności te miały znaczenie magiczne. Wskazują na to np. informacje podane przez Chudjakowa. Pisze on m.in. o zawodach urządzanych przez Jakutów podczas ceremonii swatania. Uczestniczyli w nich najczęściej ojcowie swatanej pary. Ten z mężczyzn, który wypił więcej kumysu mógł się spodziewać większej pomyślności (Chudjakov 1969, s. 162–163). Spektakularny przykład wskazujący na magiczną funkcję spożywania napojów alkoholowych podaje Granet (1973, s. 200–201). Informuje on m.in. o powszechnym, zarówno wśród chłopów, jak i szlachty, pijaństwie „bez wytchnienia” w czasie długich nocy zimowych. Te pijackie orgie miały na celu „odnowienie sił witalnych starców”. Najczęściej jednak badacze nie dostrzegają magicznej funkcji posiłków stanowiących element współzawodnictw, ani też zawodów polegających na spożywaniu jak największej ilości jedzenia lub napoju. Według Lewszina np., celem udziału w zawodach łakomczuchów było przede wszystkim zdobycie sławy. Te powszechnie lubiane, widowiskowe zawody dostarczały jednocześnie widzom znakomitej rozrywki (Levšin 1832, s. 123). Pasterze mongolscy twierdzili natomiast, że trzeba pić dużo kumysu, by poznać i pokazać swoje możliwości.

Wywiady, jakie przeprowadziłam podczas badań terenowych w Mongolii wskazują, iż pożywienie występujące w kontekście zawodów może być uznane za specyficzny nośnik energii. Pośredniczy ono zarazem w wymianie sił pomiędzy człowiekiem i Naturą. W przekazie tym biorą także udział zwycięzcy zapasów, którzy po walce otrzymują od sędziów kilka garści suszonego sera, pokrojonego na drobne kawałki. Jak mówili moi informatorzy, zwycięzca zjadał nieco sera, część ofiarowywał widzom, resztę zaś przeznaczał dla Natury, rzucając kawałki sera we wszystkie strony świata. Zdaniem pasterzy mongolskich, w ten sposób zawodnik dzielił się z widzami i Naturą swoim zwycięstwem. Jednocześnie zapaśnik ofiarowywał Naturze jedzenie, wierząc, że odda mu ona część swoich sił. Przekazywał jej więc część własnej mocy, rekompensując jakgdyby tę stratę. W wymianie sił pomiędzy zawodnikiem a Naturą uczestniczyli także pośrednio widzowie. Każdy z nich starał się uszczknąć choćby mały kawałek pożywienia rzucanego przez zwycięzcę zawodów¹². Podarowanie

¹² Kawałki sera ofiarowywano też np. zwycięzcy w zapasach u Tuwińców. Jak pisze Ostrowskij, zawodnik próbował sera, po czym rzucał resztę jedzenia w tłum, ten zaś – chwycił je chciwie (Ostrovskij 1927, s. 159).

jedzenia Naturze miało zarazem uchronić w przyszłości zawodnika (i grupę, którą reprezentował) przed nieszczęściem (zwłaszcza chorobami) i zapewnić wszelką obfitość pożywienia. Znaczenie „białego jedzenia” wyjaśnia także informacja podana przez jednego z moich informatorów, reprezentującego mongolską mniejszość etniczną – Miangatów. Powiedział on, że zapaśnicy miangaccy zanim przystąpili do walki trzykrotnie obchodzili *owoo*, rzucając w powietrze kawałki „białego jada”. Miało to im zapewnić wszelką pomyślność, a także – podnieść ich *chiimor*¹³.

Zdaniem moich informatorów, „białe jedzenie” jest źródłem siły. Nie pochodzi ona natomiast z mięsa. Inaczej natomiast twierdzi Chabros, która pisze, że mięso, obracane w wiadrze podczas obrzędu przyzywania pomyślności (*dalalga*) a następnie zjadane przez uczestników ceremonii, jest nośnikiem energii. O resztki mięsa pozostałe po ceremonii staczano nawet walki z udziałem dzieci (Chabros 1992, s. 53, 81). W przeciwieństwie do Mongołów, Kirgizi np. uważali, iż picie kumysu przed zawodami pozbawia bohatera siły, osłabia zawodnika. Eliminowano więc ten napój z diety osób przygotowujących się do zawodów. Zakaz spożycia obejmował tu również piwo (a więc inaczej niż np. u Tybetańczyków). Jak podaje Simakov, zawodnicy pili też mało wody, ich podstawowe pożywienie stanowiła natomiast pszenica gotowana na oleju (Simakov 1984, s. 57). Zakaz spożywania określonych pokarmów i napojów (a także inne rodzaje tabu) obowiązywał np. u Jakutów. Jak pisze Sieroszewski, „[...] przed igrzyskami «sasani»¹⁴ rodowi oglądali zapaśników i poznawali po oczach, po wyrazie oblicza, po twardości mięśni, kto się nie nadawał, kto grzeszył niedawno z kobietą, kto nie wstrzymywał się od wzbronionych pokarmów i napojów i takim zabraniali walczyć, aby ludowi swemu nie zrobili wstydu” (Sieroszewski 1935, cz. 2, s. 62).

Źródłem siły zawodnika może być jednak nie tylko pożywienie. Wierzenia nepalskie mówią np. o przejmowaniu pewnych cech bawołów uczestniczących w corridzie z okazji święta Kumari przez towarzyszących

¹³ Mężczyzna, lat 68, materiały autorki; AZE IAE, nr 270. *Chiimor*, *chiimortoi*, najczęściej tłumaczone jako: koń – wiatr, wietrzny koń. Mongołowie – wzorem Tybetańczyków – umieszczali wizerunki skrzydlatego konia na powiewających na wietrze chorągiewkach wraz z tekstem modlitwy wierząc, że przyniesie im to szczęście. Według A. Barei, termin *chiimor*, *chiimortoi* używany jest także na określenie człowieka mającego szczęście. *Chiimor* to także symbol dobrego losu, pomyślności, fortuny (inf. ustna). K. Chabros natomiast podkreśla, że jeśli wspomniany termin odnosi się do sfery duchowości człowieka [jak we wspomnianym tu przypadku – I. K.S.] może być tłumaczony jako: „dobry nastrój”, „radość” itp. jednakże należy dodatkowo wyjaśnić, iż oznacza to pewien rodzaj energii. K. Chabros pisze, iż termin *chiimor* jest trudny do przetłumaczenia (inf. pochodzi z prywatnej korespondencji). Moim zdaniem jednak, wskazanie na jego związek z energią – w kontekście cytowanej przeze mnie wypowiedzi informatora – można uznać za wyjaśnienie zadawalające.

¹⁴ *Sasani* – doświadczeni, wszechwiedzący starcy cieszący się szczególnym poważaniem i autorytetem, posiadający dar jasnowidzenia, znawcy starych zwyczajów (Sieroszewski 1935, t. 2, s. 61–62).

zawodom tancerzy. Jak informuje Dębicki (1981, s. 188) tańczące „demony” rzucały się, kłuły nożem zwierzęta, piły ich krew. Duch bawołu, jego odwaga i siła wcielały się wówczas w tancerza.

Wspomniana wcześniej czynność rozrzucania suszonego sera przez zapaśników przypomina nieco zachowanie polegające na pryskaniu napojami mlecznymi (w obydwu przypadkach występuje też pożywienie zaliczane przez ludy mongolskie do kategorii białego, sakralnego). Podobieństwo to jest nie tylko zewnętrzne. Obydwie czynności pełnią bowiem funkcje magiczne. U Buriatów np. najlepsi zapaśnicy otrzymywali właśnie czarkę alkoholu. I tu zwycięzca ofiarowywał nieco napoju duchom opiekuńczym, pryskając nim w różnych kierunkach. Dzielił się również alkoholem z jednym ze starców, należącym do rodu, który reprezentował zawodnik. Starzec gratulował zapaśnikowi, wypijał łyk i zwracał mu naczynie, mężczyzna zaś pił alkohol do końca i oddawał pustą czarkę. Podobnie postępowano podczas wyścigów koni. Gospodarz, do którego należał zwycięski koń kropił głowę i grzbiet zwierzęcia, następnie przeliwał nieco napoju i podawał naczynie jednemu ze starców, który wypijał łyk kumysu i wygłaszał pochwalną mowę. Po jej zakończeniu – pił napój do dna (Changalov 1958, s. 520). Podział alkoholu oraz „wymiana” czarek ustanawiały czasową (obrzędową) jedność grupy społecznej, a zarazem były symbolem tej jedności. W podobny sposób można interpretować wspomniany wcześniej podział pożywienia między zawodnikiem, widzami i Naturą.

Interesujący przykład podziału pożywienia/nagrody, a zarazem symboliczno-obrzędowego łączenia członków wspólnoty w jedno, zanotowałam u Kazachów mieszkających w ajmaku kobdoskim w Mongolii. Otóż, jak wynika z relacji jednego z informatorów, gospodarz do którego należał koń – zwycięzca wyścigu organizowanego podczas święta ku czci boga Kurmana, otrzymywał w nagrodę innego konia. O tym, z czyjego tabunu pochodził ów koń decydował jeden ze starców. W zamian za to ofiarodawca dostawał jednak od innych osób, również wskazanych przez starca, np. kozę, cielę, barana albo jagnię. Gospodarz konia, który zdobył pierwszą nagrodę wracał do jurty, zarzynał barana i zapraszał wszystkich obecnych, by jedli, obdarowując ich na koniec produktami mlecznymi. Również zwycięski koń obsypywany był takimi produktami¹⁵.

U Buriatów odnotowano ciekawy przykład dzielenia się jedzeniem z obiektem stanowiącym cel w zawodach łuczniczych, zwanych *baj* albo *baj harban* (strzelanie do baja). Nazwę *baj* nosił obiekt zbudowany z trzech masztów wkopanych w ziemię, znajdujących się w odległości 1–3 łuków od siebie. Górne końce masztów ściągano sznurem, wolną przestrzeń zaś wypełniano darnią. Na górze znajdowały się 3 małe maszty. Na każdym z nich umieszczano kawałek darni w kształcie trójkąta, zwany „wielbłądzim garbem”. W przerwie przeznaczonej na posiłek łucznicy smarowali tłuszczem

¹⁵ Mężczyzna, lat 68; materiały autorki, AZE IAE, nr 270.

owe „garby”. Według Dondukowa i Cyrenowa, gest ten miał znaczenie błagalne (Dondukov, Cyrenov 1960, s. 130).

Spektakularny przykład podziału jedzenia między uczestników zawodów podaje Simakow. Zachowanie to jest częścią „walki o kozła”. Jak pisze wspomniany autor, po skończonej walce tuszę kozła, niezależnie od tego jak bardzo była poszarpana i brudna – myto, a następnie umieszczano w kotle i gotowano. Zapraszano potem krewnych i sąsiadów, i częstowano ich mięsem. Uważano przy tym, że im więcej osób zje choćby po maleńkim kawałku koźlego mięsa, tym lepiej. Mówiono bowiem: „Tego mięsa dotykały ręce ludu, to jest lekarstwo” (Simakov 1984, s. 147). Simakow podaje także, że jeśli podczas walki tusza kozła została rozerwana, to wówczas każdy z zawodników zabierał zdobytą przez siebie część i zawoził ją do swego ailu. Tam musiał ugotować ją, a następnie ugościć mieszkańców ailu oraz sąsiadów. Oprócz tego mężczyzna, który zabił kozła przed rozpoczęciem zawodów obowiązkowo zabierał głowę zwierzęcia i dolne części jego nóg. I w tym przypadku gotował je i spożywał, dzieląc się z bliskimi. Zdaniem Simakowa, wspomniane zachowania są przeżytkiem ceremonii, podczas której spożywano mięso zwierzęcia totemowego lub innego obrzędu o charakterze religijno-magicznym. Jego znaczenie zostało jednak zapomniane (tamże, s. 147).

Według L.V. Thomasa, jedzenie w sytuacji śmierci jest zachowaniem obronnym. Ma ono zanegować śmierć, służy zarazem reintegrowaniu zmarłego z życiem. Ożywia się go więc lub łączy z nim w posiłku. Thomas wskazuje również na udział napojów alkoholowych w biesiadach żałobnych, co – jego zdaniem – ma związek z identyfikacją żałobników ze zmarłym. Fermentacyjna natura alkoholu jest bowiem podobna do naturalnej zgnilizny (L.V. Thomas 1991, s. 67–68n). Przytoczona tu interpretacja odnosi się przede wszystkim do styp. W podobny sposób można jednak – jak sądzę – wyjaśnić cel spożywania pokarmów podczas współzawodnictw, zwłaszcza tych, które występują w kontekście obrzędów pogrzebowych i wypominków. Wiadomo również, że sama struktura obrzędów przejścia oparta jest – najogólniej mówiąc – na schemacie: życie – śmierć – życie, podobne są również środki służące przekazowi symbolicznych treści odnoszących się do stanu/pojęcia życia i śmierci.

Na znaczącą rolę pożywienia (np. w obrzędach ofiarnych) zwracał m. in. uwagę B. Malinowski, widząc w nim „podstawowe ogniwo między człowiekiem pierwotnym a opatrnością”. Pożywieniem – traktowanym jako dowód dobrodziejstwa świata, człowiek dzielił się ze swymi bóstwami, korzystając wraz z nimi z dobroczynnych sił Opatrzności. Miało ono także zasadnicze znaczenie dla podtrzymania więzi między żywymi i zmarłymi (Malinowski 1958, s. 417–419). Na istnienie tego typu związków wskazuje m.in. omówiony tu podział pożywienia między zawodnikiem, Naturą i pozostałymi widzami zawodów oraz sposób interpretacji tego rodzaju zachowań. Innym dowodem może być także występujący u niektórych ludów

zwyczaj określania uroczystości wypominkowej terminem odpowiadającym pożywieniu. U Kazachów np. rocznicowe wypominki, kończące zarazem okres żałoby, nosiły nazwę *aş*, tj. jadło (u mniej zamożnych – *kickine aş* – małe jadło. Po uczcie – co jest szczególnie interesujące dla omawianej w tym szkicu tematyki – urządzano czasem zapasy i wyścigi koni (Castagne 1923, s. 250). Podobne związki zostały potwierdzone dla Kirgizów. Rocznicowe wypominki oraz rytualne jedzenie nosiły tu tę samą nazwę: *aş*. Ważnym elementem uroczystości wypominkowych były wyścigi koni. Jak podaje Simakov, pierwszy dzień ceremonii określano dosłownie jako „dzień rycia ognisk”. W wyrzniętych specjalnie w tym dniu w ziemi wielu jamach rozpalano ogniska, na których następnie gotowano rytualne pożywienie (Simakov 1984, s. 140).

Na zakończenie powrócę jeszcze do tytułu tej części tekstu. Przytoczony tu materiał, wskazujący na magiczną funkcję zawodów, a także – spożywania pokarmów i napojów, w tym również występujących w różnych fazach walki lub stanowiących odrębną formę współzawodnictwa, dowodzi – jak sądzę – iż organizacja igrzysk może być uznana za jeden z podstawowych warunków dostatku chleba. Jedzenie i rytualne zawody występują więc w społecznościach ludzkich nie na zasadzie odrębnych zachowań lecz jako działania warunkujące się wzajemnie.

LITERATURA

- Abdalla M.
1989 *Małżeńskie obyczaje weselne u wschodnich Asyryjczyków w latach siedemdziesiątych naszego wieku*, „Lud”, t. 73, s. 123–145.
- Agaev G. G.
1985 *Azerbajdżan*, [w:] *Igry narodov SSSR*, Moskwa, s. 167–174.
- Aganina L. A.
1964 *Nepal'skaja literatura. Kratkij očerok*, Moskwa.
- Aijmer G.
1964 *The Dragon Boat Festival on the Hupeh-Plain, Central China. A Study in the Ceremonialism of the Transplantation of Rice*, Stockholm.
- Andreev M. S.
1953 *Tadžiki doliny Chuf*, Stalinabad.
- Antropova V. V.
1971 *Kultura i byt korjakov*, Leningrad.
- Ardzinba V. G.
1982 *Ritualy i mify drevnej Anatolii*, Moskwa.
- Auboyer J.
1955 *Some Games in Ancient India*, „East and West”, vol. 6, nr 2, s. 123–137.
1968 *Życie codzienne w dawnych Indiach*, Warszawa.
- Banzarov D.
1955 *Sobranie sočinenij*, Moskwa.
- Basham A.
1973 *Indie*, Warszawa.
- Bell Ch.
1968 *The People of Tibet*, Oxford.

- Bettelheim B.
1989 *Rany symboliczne*, Warszawa.
- Bičurin Ja. N.
1950 *Sobranie svedenij o narodach obitavšich v Srednej Azii v drevnie vremena*, Moskva–Leningrad, t. 1–3.
- Bolonev F. F.
1978 *Narodnyj kalendar semejskich Zabajkalja, vtoraja polovina XIX – načalo XX v.*, Novosibirsk.
- Caillois R.
1973 *Żywioł i ład*, Warszawa.
- Campbell J.
1968 *The Masks of God*, vol. 4, *Creative Mythology*, Dallas–Pensylwania.
- Castagné J.
1923 *Survivance d'anciens cultes et rites en Asie centrale*, „Revue d'ethnologie et des traductions populaires”, s. 245–255.
- de Castelli Ch.
1976 *Relazione e album dei schizzi sulla Georgia des secolo XVII*, Tbilisi.
- Chabros K.
1992 *Beckoning Fortune. A Study of the Mongol dalalga Ritual*, Asiatische Forschungen, Bd 117, Wiesbaden.
- Chang K. C.
1976 *Early Chinese Civilisation*, Harvard University Press.
- Changalov M. M.
1958 *Sobranie sočinenij*, vyp. 1, Ulan Ude.
- Chudjakov I. A.
1969 *Kratkoe opisanie Verchojanskogo okruga*, Leningrad.
- Culin S.
1958 *Games of the Orient. Korea–China–Japan*, Tokyo.
- Demidov S. M.
1962 *K voprosu o nekotorych perežitkach domusulmanskich obrjadov i verovanij Jugo-Zapadnych turkmen*, Trudy IIAiE AN SSSR, Serija Étnografija, Aščabad, s. 183–219.
- Dębnicki K.
1981 *Nepal. Królestwo wśród chmur*, Warszawa.
- Diem C.
1941 *Asiatische Reiterspiele*, Berlin.
- Dondukov U. Ž., Cyrenov B. N.
1960 *Baj*, Étnografičeskij Sbornik, vyp. 1, Ulan Ude, s. 130–132.
- Džikiev A.
1972 *Étnografičeskij očerk naselenija Jugo-Vostočnogo Turkmenistana*, Aščabad.
- Džumagulov A.
1959 *Nekotorye obyčai i obrjady dorevoljucionnoj kirgizskoj semii*, Izvestija ANKSSR, Serija Obščestvennych Nauk, t. 1, vyp. 1, Frunze.
- Elašvili V. I.
1968 *Iz istorii konnogo sporta v Gruzii. Chevsurskie skački „cchen” v prošlom i nastojaščem*, „Sovetskaja Étnografija”, vol. 4, s. 104–109.
1973 *Tradicii gruzinskoj narodnoj fizičeskoj kul'tury i sovremennost'*, Tbilisi.
- Eliade M.
1988 *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa, t. 1.
1993 *Traktat o historii religii*, Warszawa.
- E. P.
1904 *Japonia. Kraj i ludzie*, Warszawa.

Étnografija

- 1980 *Étnografija karakalpakov XIX i načala XX v. (materialy i issledovanija)*, Taškent.
- Frédéric J. C.
1971 *Życie codzienne w epoce samurajów. 1185–1603*, Warszawa.
1988 *Życie codzienne w Japonii u progu nowoczesności (1868–1912)*, Warszawa.
- Gajek J.
1934 *Kogut w wierzeniach ludowych*, Lwów, ATN we Lwowie, Dz. II, t. 13, z. 2.
- Galkovskij N. M.
1916 *Bor'ba christianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi*, t. 1, Charkov.
- Gračeva G. N.
1988 *Socializacija detej i podroستkov v tradicionnom obščestve nganasan*, [w:] *Tradicionnoe rorpitanie detej u narodov Sibiri*, Leningrad, s. 38–62.
- Grant M.
1980 *Gladiatorzy*, Wrocław.
- Granet M.
1914 *Fetes et chansons anciennes de la Chine*, Paris.
1926 *Danses et legendes de la Chine ancienne*, Paris.
1929 *La civilisation chinoise, la vie publique et la vie privée*, Paris.
1973 *Cywilizacja chińska*, Warszawa.
- Grumm-Gržimajlo G. E.
1926 *Zapadnaja Mongolija i Urianchajskij Kraj*, Leningrad.
- Gulik R. van
1935 *Hayagriva. The Mantrayanic Aspects of Horse-Cult in China and Japan*, Internationales Archiv für Ethnographie, Suppl. zu Bd 33, Leyde.
- Heesterman J. C.
1957 *The Ancient Indian Royal Consecration*, S. Gravenhage.
- Herrigel E.
1987 *Zen w sztuce lucznictwa*, Warszawa.
- Hoffmann H.
1961 *The Religions of Tibet*, London.
- Huizinga J.
1985 *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa.
- Humphrey C.
1974 *Some Ritual Techniques in the Bull-Cult of the Buriat-Mongols*, Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1973, London.
- Im Tong-Gwon
1975 *Folk Plays*, [w:] *Traditional Performing Arts of Korea*, Seoul, s. 82–99.
- Ismailova E. M.
1984 *K voprosu o tancevalnom iskusstve ujugurov*, [w:] *Vostočnyj Turkestan i Srednjaja Azija*, Moskva.
- Its R. F.
1960 *Miao. Istoriko-étnografičeskie očerki*, Trudy Instituta Étnografii, nr 60, Moskva.
- Ivanov S. V.
1955 *K voprosu o značenii izobraženij na starinnych predmetach kul'ta u narodov Sajano-Altajskogo nagor'ja*, Sbornik Muzeja Antropologii i Étnografii, vyp. 16, Moskva, s. 165–264.
- Jofan N.
1977 *Dawna kultura Japonii*, Warszawa.
- Jung C. G.
1956 *Symbols of Transformation*, New York.
- Kabzińska-Stawarz I.
1991a *Games of Mongolian Shepherds*, Warszawa.

- 1991b *Sport w kulturach ludów Azji – kolejna dziedzina deficytowa etnologii*, „Etnografia Polska”, t. 35, z. 1, s. 173–191.
- 1993 *Współzawodnictwa w sytuacjach granicznych, część I*, „Etnografia Polska”, t. 37, z. 1, s. 93–164.
- Kagarov E. G.
1929 *Sostav i proischożdenie svadebnoj obrjadnosti*, Sbornik Muzeja Antropologii i Étnografii, t. 8, s. 152–195.
- Kalendarnye
1988 *Kalendarnye obyčai i obrjady narodov Vostočnoj Azii. Godovoj cikl*, Moskva.
- Kaloev B. A.
1984 *Pochoronnye obrjady i obyčai u osetin v XVIII – načale XX v.*, Kavkazskij Étnografičeskij Sbornik, vyp. 8, Moskva.
- Karmyševa B. Ch.
1987 *K voprosu o kultovom značenii konnych igr v Srednej Azii*, [w:] *Prošloe Srednej Azii*, Dušanbe, s. 231–242.
- Kister D. A.
1993 *Comic Play in a Korean Shaman Rite*, [w:] *Shamans and Cultures*, Istor Books 5, M. Hoppal, K. D. Howard (eds.), Budapest, s. 40–46.
- Kojiki
1986 *Kojiki, czyli Księga Dawnych Wydarzeń*, t. 1–2, Warszawa.
- Kowalski T.
1935 *Na szlakach islamu. Szkice z historii kultury ludów muzułmańskich*, Kraków.
- Krasnodembskaja N. G.
1982 *Tradicionnoe mirovozzrenie singalov*, Moskva.
- Leach E., Greimas A.
1989 *Rytuał i narracja*, Warszawa.
- Leskova S. G.
1974 *Strelba iz luka i upravljenija kolesnicy v obrjadovoj pesne drevnego Kitaja*, [w:] *Teoretičeskie problemy izučenija literatur Dalnego Vostoka*, Moskva, s. 12–18.
- Levšin A. I.
1832 *Opisanie kirgiz-kazačich ili kirgiz-kajsackich ord i stepej*, cz. 3, *Étnografičeskie izvestija*, SPb.
- Lobačeva N. P.
1986 *K istorii kalendarnych obrjadov u zemledelcev Srednej Azii*, [w:] *Drevne obyčai, verovanija i kultry narodov Srednej Azii*, Moskva, s. 6–31.
- Malinowski B.
1958 *Szkice z teorii kultury*, Warszawa.
- Moscatti S.
1963 *Kultura starożytna ludów semickich*, Warszawa.
- Muchiddinov I.
1973 *Obrjady i obyčai svjazannye s zemledelijem u pamirskich tadżikov Vachana i Iskašima v XIX – načale XX v.*, „Sovetskaja Étnografija”, vol. 3, s. 99–109.
- Nikitina M. I.
1982 *Drevnjaja korejskaja poezija v svjazi s ritualom i mifom*, Moskva.
- Okladnikov A. P., Zaporožskaja V. D.
1970 *Petroglify Zabajkalja*, cz. 2, Leningrad.
- Osterloff W.
1976 *Historia sportu*, Warszawa.
- Ostrovskij P.
1927 *Olennye tuvincy*, „Severnaja Azija”, nr 5–6.
- Pjaseckij P. Ja.
1880 *Putešestvie po Kitaju v 1874–1875 gg (čerez Sibir, Mongoliju, Vostočnyj, Srednij i Severo-Zapadnyj Kitaj)*, t. 1–2, SPb.

- Puhuel J.
1988 *Hittite Athletics as Prefiguration of Ancient Greek Games*, [w:] *The Archaeology of the Olympics*, University of Wisconsin, s. 26–31.
- Potaniin G. N.
1883 *Očerki Severo-Zapadnoj Mongolii*, vyp. 4, SPb.
- Potapov L. P.
1928 *Perežitki kulta medvedja u altajskich tjurok*, Étnograf-issledovatel, Moskva, vyp. 12, s. 15–22.
1934 *Luk i strela v šamanstve u altajcev*, „Sovetskaja Étnografija”, vol. 3, s. 64–76.
- Rachimov M. R.
1983 *Deti i podrostki v afganskom obsčestve*, [w:] *Étnografija detstva*, Moskva, s. 89–117.
- Rerich M.
1980 *Altaj-Himalaje*, Warszawa.
- Rigweda
1983 *Rigweda. Mandaly I–IV*, Moskva.
- Rubruk G.
1958 *Putešestvie v vostočnye strany*, [w:] *Putešestvija v vostočnye strany Plano Karpini i Rubruka*, Moskva, s. 88–194.
- Safronova Je. S.
1980 *Dzenskij smeč*, Moskva.
- Šarakššina N.
1962 *Mif o Bucha-nojone*, Étnografičeskij sbornik, vyp. 3, s. 128–137.
- Šagdaron S. D., Očirov B. D.
1909 *Igry i uveselenija aginskich burjat*, [w:] *Sbornik v čest semidesjatiletija G. N. Potanina*, SPb, s. 456–462.
- Sambuu I.
1978 *Tuvinskie narodnye igry*, Kyzyl.
- Sedlak W.
1986 *Na początku było jednak światło*, Warszawa.
- Serryus H.
1974 *Kumiss Ceremonies and Horse Races. Three Mongolian Texts*, Asiatische Forschungen 37, Wiesbaden.
- Shah S. I.
1956 *Oriental magic*, Essex.
- Sieroszewski W.
1935 *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, cz. I–II, *Dziela zebrane*, Warszawa.
- Simakov G. N.
1984 *Obščestvennye funkcii kirgizskich narodnych razvlečenij v konce XIX – načale XX v.*, Leningrad.
- Snesarev G. P.
1969 *Relikty domusulmanskich verovanij i obrjadov u uzbekov Chorezma*, Moskva.
- Sołouchin W.
1987 *Zielsko*, Warszawa.
- Soothil W. E.
1930 *The Three Religions of China*, Oxford University Press.
- Stevenson S.
1971 *The Rites of twice-born*, London.
- Stein R. A.
1959 *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris.
- Stutley M. J.
1977 *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C. – 1500 A.D.*, Bombay – New Delhi – Calcutta.

- Suchareva O. A.
1958 *Tradicionnye soperničestva meždū častjami gorodov v Uzbekistane*, *Kratkie Soobščeniija Instituta Étnografii*, t. 30, Moskva, s. 121–129.
1976 *Kvartalnaja obščina pozdnefeodal'nogo goroda Buchary (v svjazi s istoriej kvar-talov)*, Moskva.
- Tatar M.
1971 *Zur Frage des Obo-Kultes bei den Mongolen*, *Acta Orientalia Academiae Scien-tiarum Hungaricae*, t. 24, fasc. 3. Budapest, s. 301–320.
- Thomas L.-V.
1991 *Trup*, Łódź.
- Thomas P.
1975 *Hindu Religion, Customs and Manners*, Bombay.
- Titov E.
1924 *Konskie bega v vostočnom Zabajkale*, „Sibirskaia Živaja Starina”, vyp. 2, s. 38–54.
- Tokarski S.
1989 *Sztuki walki. Ruchowe formy ekspresji filozofii Wschodu*, Szczecin.
- Tolstov S. P.
1948 *Drevnij Chorezm*, Moskva.
- Troščanskij V. F.
1902 *Evoljucija černoj very u jakutov*, Kazań.
- Tum Li-Ch'en
1965 *Annual customs and festivals in Peking*, Hong Kong.
- Turner V. W.
1969 *The Ritual process*, London.
- Ulanov A. I.
1974 *Drevnij folklor burjat*, Ulan Ude.
- Urai-Kehāłmi K.
1974 *Nekotorye fol'klornye dannye o roli luka i strely v svadebnych obrjadach*, [w:] *Issledovanija po vostočnoj filologii*, [w:] *K 70-letiju professora G. D. Sandžeeva*, Moskva, s. 256–260.
- Urazmova R. K.
1977 *Narodnyj prazdnik sabantuj u tatar*, „Sovetskaja Étnografija”, vol. 1, s. 94–100.
- Valichanov Č. Č.
1985 *Sobranije sočinenij v pjati tomach*, Alma Ata.
- Vasilev B. A.
1948 *Medvežij prazdnik*, „Sovetskaja Étnografija”, vol. 4, s. 78–104.
- Vasilev L. S.
1989 *Problemy genezisa kitajskoj mysli*, Moskva.
- Veselovskij N. I.
1917–1920 *Rol' strely v obrjadach i ee simvoličeskoe značenie*, *Zapisko Vostočnogo Otdelenija RAO*, vyp. 25, s. 273–292.
- Viktorova L. L.
1980 *Mongoly. Proischoždenie naroda i istoki kultury*, Moskva.
- Vjatkina K. V.
1960 *Mongoly*, Moskva.
- Wasilewski J. S.
1979 *Po śmierci wędrować. Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (II)*, „Teksty”, R. 8, z. 4, s. 58–84.
1989 *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa.
- Wasiliew L.
1974 *Kulty, religie i tradycje Chin*, Warszawa.

Wroczyński R.

1985 *Powszechne dzieje wychowania fizycznego i sportu*, Wrocław.

Zelenin D.K.

1929 *Tabu slov u narodov, Vostočnoj Europy i Severnoj Azii*, Sobornik Muzeja Antropologii i Etnografii, t. 8, Leningrad, s. 1–151.

1934 *Religiozno-magičeskaja funkcija folklornych skazok*, [w:] S.F. Oldenburgu, Leningrad, s. 215–240.

Žornickaja M.Ja.

1975 *Narodnye igry čukcej i éskimosov*, Polevye Issledovanija Instituta Étnografii AN SSSR, Moskva, s. 28–36.

IWONA KABZIŃSKA-STAWARZ

COMPETITIONS IN LIMINAL SITUATIONS

PART II

Summary

This is the continuation of the paper published in vol. 37:1993, n 1. Basing on data from literature on Asiatic cultures and own field researches in Mongolia the author studies the attitudes and behaviour of the participants of traditional games and contests in Asia assuming the magical functions of competitive behaviour.

To prove it she points at the folk beliefs associating games and contests with fertility, powers of Nature, with arousing natural energy etc. It is also believed that magical powers of competitions protect against evil powers. Destroying black powers, those magical acts are supposed to open way for good fortune and to ensure successful existence to people. Different forms of contests and games have the same meaning in common. Magical function is attributed to the movement itself, as well as to all kinds of sounds accompanying games (music, exclamations, clapping hands, chorus of praise, prayers, invocations etc). They are meant to support other acts of the competition. All are supposed to have magical power. At the same time the game as a whole and each of its elements are the symbols of liminal situation and transformation. More detailed analysis of this aspect can be found in Part I.

Another element endowed with meanings is the food eaten by the competitors according to the rules of ceremony. The author's interpretation explains the food as one of the links in the circulation of energy among the levels of Universe, contributing to stimulation of animating powers. Ceremonial meals have also integrative functions – uniting all the living and dead members of community, humans together with supernatural beings. In many cases magical function of contest is reinforced by other symbolic acts: sexual gestures, imitation of the movements of animals and birds, nakedness of the competitors, untying of knots, and the use of particular requisites: earthenware, stones, weapon etc.

In some of the records cases of deliberate killing of the contestants (men or animals) have been mentioned. The author explains such acts in terms of their magical meaning: death is a sacrifice, a precondition for regeneration of life.

Contest can be also conceived as a form of gift for supernatural beings and powers. The gift is supposed to entertain them. It is believed that joy and amusement of deities contribute to well-being of people, to hope that supernatural beings would feel obliged to reciprocate and fulfill the wishes of the group holding the contest. The group usually means either descent group or local community. The result of competitions determine their good or bad future.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek