

CZĘŚĆ III

IWONA KABZIŃSKA-STAWARZ

(Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa)

Nic w przyrodzie nie ginie*

Narodzenie się to pewność śmierci.
Śmierć to pewność narodzin.
Nie godzi się więc, byś się smucił
tym czego nie można uniknąć...

Bhagawadgita

Popularne powiedzenie „nic w przyrodzie nie ginie”, używane najczęściej żartobliwie w sytuacji, gdy uda nam się odnaleźć długo poszukiwaną zgubę, nie jest pozbawione ogólniejszego i poważniejszego znaczenia. Można je bowiem także odnieść do innych specyficznych przypadków cyrkulacji „dóbr”, nie mających nic wspólnego z poszukiwaniem zagubionego obiektu. Nie chodzi przy tym ani o ten rodzaj wymiany ekonomiczno-społecznej, zawierającej domieszkę symboliki i pierwiastka duchowego, o jakim pisał np. B. Malinowski, R. Firth, C. Lévi-Strauss, K. Birket-Smith i inni, mimo że obiekty materialne odgrywają w niej dość ważną rolę, ani też o klasyczną wymianę darów, choć aspekt ten w jakimś stopniu charakteryzuje interesujący mnie typ zachowań.

Spektakularne przykłady wymiany prezentów w sytuacjach ceremonialnych wskazują, że materialna wartość darów bywa sprawą uboczną. O wiele ważniejsza wydaje się ich symbolika i sam akt obdarowywania, któremu w określonym kontekście obrzędowym przydaje się funkcje magiczne. Skutki tego działania oczekiwane są najczęściej w dwóch podstawowych sferach;

* Tekst ten jest rozszerzoną wersją wystąpienia przygotowanego na symposium na temat: „Człowiek – społeczeństwo a zjawisko homeostazy”, które miało się odbyć w 1991 r. Niestety, sytuacja w nauce okazała się daleka od stanu równowagi, co spowodowało odsunięcie organizacji wspomnianego symposium w bliżej nieokreśloną przyszłość.

przyjmuje się bowiem, że dar ma moc pomnażania stanu posiadania a jednocześnie wzmacnia strumień życiodanej energii, siły płodności, manifestując też ich pożądaną obecność na różnych poziomach rzeczywistości. **Przedmioty występujące w funkcji daru mają więc siłę tworzenia różnorodnych substancji materialnych i niematerialnych.** Zachowują przy tym swą postać przez czas dłuższy (np. gdy jako dar występuje odzież, sprzęty gospodarstwa domowego, pieniądze, biżuteria) lub szybko ulegają zniszczeniu (do tej grupy należą przede wszystkim artykuły spożywcze pochłaniane w czasie konsumpcji). Niezależnie jednak od trwałości podarunku podstawowe znaczenie symboliczne aktu obdarowywania pozostaje niezmienione.

Chciałabym przy tym zaznaczyć, że w wielu przypadkach podział na „materialne” i „duchowe”, podobnie jak wyznaczanie wyraźnych granic między tymi sferami, jest wyłącznie sprawą umowną, służącą celom porządkowym, mimo że ten sposób widzenia właściwy jest zarówno większości badaczy kultury, jak i wielu badanych przez nich społeczeństwom, zwłaszcza tym, które daleko odeszły od pierwotnych systemów wierzeń i zachowań. Materia ma bowiem swego „ ducha”, tj. określony rodzaj promieniowania, energii, prany, plazmy itp. Potwierdzają to m.in. rozwijające się błyskawicznie w ostatnich latach badania w takich dziedzinach jak: biofizyka, bioelektronika, psychotronika, radiestezja i in. Śledząc efekty tych badań dochodzę jednak do wniosku, iż bardzo często mamy do czynienia z ponownym odkrywaniem przed światem istoty pierwotnych wierzeń i przekładaniem ich na precyzyjny język współczesnej nauki. Pora jednak wrócić do zasadniczego nurtu rozważań.

Najprostsza sytuacja ceremonialnego przekazu darów ma charakter relacji dwustronnej, dwukierunkowej. Można też przyjąć, że jej uczestnicy działają dobrowolnie, spodziewane korzyści zaś nie zależą od wielkości i wartości materialnej podarunków. Nikt też nie powinien czuć się poszkodowany.

Zdarzają się jednak sytuacje, gdy przekaz dóbr odbywa się na innych zasadach. Osoba oddająca przynależne jej dobro nie otrzymuje bowiem w zamian niczego. Można również wątpić, czy czyni to ochotnie, zwłaszcza jeśli jest świadoma znaczenia zachowań, w których centrum się znajduje. Dla ilustracji posłużę się przykładem bliskiej mi kultury mongolskiej (będę się do niej jeszcze odwoływać parokrotnie).

W okresie noworocznym powszechnie realizowany jest tu zwyczajowy wymóg odwiedzania rodziny, znajomych, sąsiadów, zwłaszcza zaś ludzi starych. Te masowe wizyty traktowane są najczęściej (i przez pasterzy mongolskich, i przez badaczy) jako przejaw dążenia do wzmocnienia więzi społecznych, wyraz szczególnych uczuć, przede wszystkim szacunku dla starców, jeden z możliwych sposobów spędzania świątecznego czasu itp. Jednak tak gorliwe odwiedzanie starców podczas Nowego Roku posiada tzw. „drugie dno” nie mające nic wspólnego z uczuciami ani realizacją potrzeby kontaktów towarzyskich, a kryjące pewną matematyczną kalkulację o symbolicznym znaczeniu. Wyłożył ją słowami jednego z moich informatorów (z ajmaku

kobdoskiego): „Kiedy składa się wizyty ludziom starym podczas Nowego Roku, jest to nie tylko oznaka szacunku. Przede wszystkim chodzi o to, by **wziąć lata** od starego człowieka i **dodać je** do własnych, by żyć tak długo jak ów starzec”¹.

Ta ciekawa – przynajmniej – koncepcja nieodparcie rodzi pytanie: czy „zabierając lata” staremu człowiekowi skraca mu się jednocześnie życie? Odpowiedź wydaje się jednoznaczna...

„Odejmuwanie lat” starcowi i „dodawanie ich” do własnych sankcjonowane jest przez specyficzny stosunek Mongołów – potwierdzony jeszcze dla przełomu XIX i XX w. – do śmierci. Raz jeszcze oddajmy głos mongolskiemu pasterzowi (mieszkańcowi ajmaku wschodniogobijskiego): „Dawniej mówiono, że gdy ludzie umierają, to będzie dobrze bo znów się odrodzą. Jeżeli człowiek żył długo, to było złym znakiem. Mówiono, że śmierć go nie chce. Przodkowie wierzyli, że człowiek umiera, a potem szybko się odradza. Dobrze jest urodzić się, szybko umrzeć, a potem znów się odrodzić. To lepiej niż żyć długo”.

Na ścisły związek między długością życia starców i reprezentantów kolejnych pokoleń wskazują wierzenia Buriatów-szamanistów, zgodnie z którymi długie życie jest grzechem, długowieczni ludzie zaś **żyją na rachunek** swoich wnuków i prawnuków (Michajlov 1980, s. 80; podkr. I.K-S).

Jak widać, starość miała nie tylko naturalne ale i społecznie określone granice, a śmierć starego człowieka mogła być wydarzeniem oczekiwanym przez pozostałych członków wspólnoty, przyjmowanym przez nich z radością a nawet z ulgą, jak przyjmuje się wszelkie działania niwelujące skutki „złych znaków”. Okazuje się też, że postawa Mongołów i Buriatów wobec długowieczności, tak często stanowiącej cel zabiegów magicznych (m.in. w XIX–pocz. XX w.), ucieleśnianej w rozmaitych symbolach, ukazywanej w literaturze jako szczególnie pożądana cecha (wartość) egzystencjalna, nie była jednoznaczna i wyłącznie dodatnia. Podobnie – pozycja ludzi starych, która była gwarancją spokojnego i bezpiecznego żywota tylko do pewnego czasu.

Świadectwem stosunku Mongołów do śmierci jest też np. terminologia stosowana na określenie miejsc pochówku. Nazywa się je np.: *bajan* (bogate), *elbeg* (obfite), *dżargaltaj* (szczęśliwe), *cagaan chüreet* (białe obozowisko) itp., wyrażając w ten sposób ideę pomyślności (Tangad 1992, s. 132).

Próby zrozumienia sposobu myślenia pasterzy mongolskich i odczytania znaczenia ich słów, oddzielenia tego co potwierdzone przez fakty kulturowe od symbolicznych alegorii, sytuacji życzeniowo-modelowych od rzeczywistych zachowań, przypominają czasem stąpanie po kruchym lodzie. Są ryzykowne, ale pociągające, niekiedy konieczne. Do końca też nie wiadomo, co znajduje się pod spodem. Spektakularnym przykładem może tu być m.in.

¹ Cytowane tu materiały pochodzą z badań terenowych, jakie przeprowadziłam, uczestnicząc w pracach ekspedycji etnograficznej PAN do Mongolii.

informacja o praktykach uśmiercania starców (co ciekawe, w Mongolii mieli im być poddawani wyłącznie mężczyźni). Jak można przypuszczać, celem tych zabiegów było zapobieganie groźnym społecznie skutkom, jakie mogłoby spowodować przedłużające się ponad miarę życie starego człowieka (wydaje się, że tą społecznie dozwoloną granicą życia było przekroczenie 75–80 lat). Według informacji, które zostały mi podane przez kilkunastu informatorów, reprezentujących zarówno Chałchasów, jak i mongolskie mniejszości etniczne, np. Eletów i Miangatów, jako rzeczywiste fakty z przeszłości – kiedy nadchodził czas gdy stary człowiek powinien był rozstać się z życiem, rodzina urządzała uroczystą ucztę w jego domostwie. W pewnym momencie starca częstowano kawałkami tłuszczu z baraniego ogona, a wyznaczona osoba (najczęściej wnuk starca) wpychała mu je głęboko do ust i przeliku, pomagając sobie kością goleniową barana. Powodowało to śmierć przez uduszenie. Ten rodzaj zgonu uważany był przez Mongołów za niezwykle szczęśliwy, podobnie jak np. śmierć spowodowana zadławieniem się baraním astragalem podczas posiłku. Jak mi mówiono, człowieka któremu się to przydarzyło nie ratowano, pozwalając mu umrzeć w ten „wybrany” sposób. Ów szczególny rodzaj postępowania z osobami, które zadławiły się jedzeniem został już odnotowany przez Plano Carpiniego. Informuje on ponadto o bezwzględnym zabijaniu ludzi w takich sytuacjach (*Putešestvija...* 1958, s. 30; por. też Herodot 1959, s. 118).

Zwróćmy uwagę na rolę, jaką w przywróceniu stanu równowagi, zachwianej przedłużającym się życiem starca, miał do odegrania jego wnuk. Bywało też, że starzy ludzie – świadomi czekającej ich z rąk wnuka śmierci – przyjmowali jego narodziny słowami: „Oto ten, który zada mi śmierć w przyszłości”. Nie rzutowało to jednak – jak się wydaje – na stosunki w rodzinie, nie przejawiało się też np. jakimiś aktami niechęci czy braku sympatii w relacjach: dziadek-wnuk.

Zwyczaj uśmiercania starców miał być znany także Buriatom i innym ludom Syberii. Informuje o nim np. Potanina (1895, s. 18) sugerując, że praktyka ta była jeszcze stosowana „do niedawna”. Technika zabijania była podobna jak u Mongołów – starzec dusił się przelękając długie pasma baraniego tłuszczu. Podobna była też oprawa i sytuacyjny kontekst wydarzenia: uczta urządzana przez krewnych w jurcie starca. Potanina twierdzi, że tego rodzaju praktyce zadawania śmierci podlegali starcy, którzy przekroczyli 70 lat życia. Nie wyjaśnia natomiast przyczyn ani celów wspomnianych zachowań.

O występowaniu obyczaju „dobrowolnej śmierci” starych ludzi (kobiet i mężczyzn) – przez zadławienie się kawałkami tłuszczu lub mięsa – u Buriatów (a także Jakutów) pisze też np. Michajłow (Michajlov 1980, s. 80–81). Według niego, te początkowo rzeczywiste praktyki z czasem zastąpiono symbolicznymi. Śmierć lub odejście starca miało symbolizować zamknięcie go w zagrodzie. Należy przy tym zauważyć, że moment ten wyznaczało nie przekroczenie określonej granicy wieku lecz narodziny praprawnuka.

Niektórzy współcześni badacze – np. S. Szynkiewicz – kwestionują rzeczywistość występowania praktyk zabijania ludzi, którzy osiągnęli konkretny wiek, lokalizując je wyłącznie na poziomie wydarzeń legendarno-mitycznych. Abstrahując od sytuacji porzucania ludzi słabych, chorych lub nie mogących przyjmować posiłków i skazywania ich w ten sposób na śmierć (które istotnie miały miejsce, zwłaszcza w okresach kryzysowych) Szynkiewicz określa zabijanie starców jako „hipotetyczny obyczaj pre-społeczny, ilustrację czasów chaosu” (Szynkiewicz 1981, s. 192). Z chaosem asocjować można jednak także ową sytuację porzucania czy zabijania ludzi starych z powodów – najogólniej mówiąc – ekonomicznych. Jak wskazują np. badania Kisljakowa (Kisljakov 1970) i Zelenina (1937) – wierzenia różnych ludów Azji stawiają wyraźny znak równości między wprowadzeniem zakazu zabijania starców i zapanowaniem upragnionego ładu. O porzuceniu dawnych praktyk (=chaos) miała zdecydować mądrość starych ludzi i ich życiowe doświadczenie, przydatne dla umocnienia panującego porządku.

Dla potrzeb tego szkicu ważna wydaje się jednak nie tyle rzeczywistość czy powszechność występowania praktyk zabijania starców, którzy przekroczyli społecznie dozwoloną granicę życia, lecz cel, jakiemu – w myśl ludowych interpretacji – miałyby one służyć. Zgodnie ze wspomnianą tu mongolską koncepcją życia i śmierci możemy przyjąć, że nadmierna długowieczność hamowała pożądany bieg wydarzeń. Śmierć starca była więc konieczna, by otworzyć drogę dla życia. Nie była to przy tym śmierć ostateczna, absolutna. Starzec odradzał się bowiem z czasem w innej postaci. Jako warunek konieczny dla trwałości życia wspólnoty i całej Natury miała ona nadto znaczenie pozajednostkowe.

Informacje o związku przyczynowym między przedłużeniem życia poza określoną granicę a zakłócaniem naturalnego biegu wydarzeń, hamowaniem życiodajnego strumienia, odnajdujemy również m.in. w wypowiedziach niektórych pasterzy mongolskich na temat zagadek. Według nich, zbyt częste zadawanie zagadek – zwłaszcza w okresie noworocznym – sprawia, że „lata dzielą się i nigdy się nie kończą” (szczególnie niebezpieczne mają być przy tym zagadki, na które nikt nie potrafi znaleźć odpowiedzi)². Dopiero zakończenie pewnego etapu, potwierdzonego przez śmierć, jawi się jako warunek zmiany stanowiącej możliwość przejścia do nowego okresu (życia). Jest to kardynalna zasada, na której opiera się porządek świata.

Jak twierdzi E. Köngäs-Maranda, w zagadce następuje gra z ustalonym porządkiem, naruszenie granic aby dla intelektualnego zadowolenia pokazać, że nie wszystko jest stałe (Köngäs-Maranda 1984 s. 49–50). W myśl tego twierdzenia, zadawanie zagadek podczas noworocznego krystalizowania się ładu, wychodzenia z czasu śmierci, byłoby zabiegiem nie tylko

² Gwoli ścisłości należy dodać, że spotkałam się też z zupełnie przeciwnymi opiniami na temat zagadek i zadawania ich podczas Nowego Roku (szerzej patrz: Kabzińska-Stawarz 1991, s. 78–79).

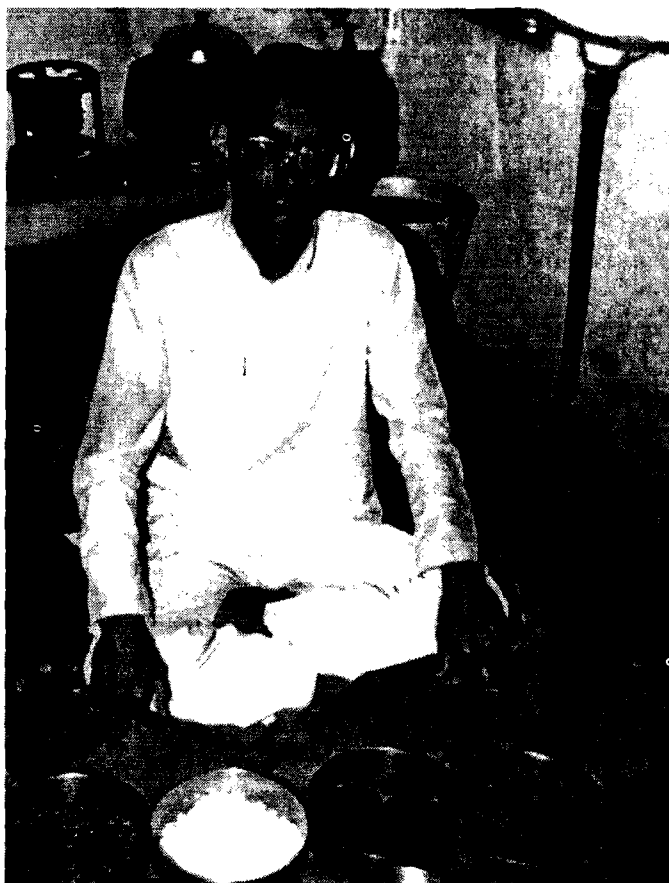
nierozsądnym, ale i niebezpiecznym. Burzyłoby też harmonię między działaniami człowieka i wydarzeniami zachodzącymi w najszerszym, kosmicznym planie. Dążenie do tej harmonii było zaś jedną z cech kultury mongolskiej (wskazują na to m.in. przeprowadzone przeze mnie badania dotyczące gier; patrz: Kabzińska-Stawarz 1991).

Motyw śmierci, przez którą rodzi się życie, nowa forma materialnego i duchowego istnienia, pojawia się m.in. w popularnej w Mongolii legendzie o genezie instrumentu smyczkowego zwanego *morin chuur*, a także w zanotowanych przeze mnie pasterskich opowieściach o powstaniu gry w domino. Materiałem użytym do budowy instrumentu było końskie włosie i skóra. Kamienie domino zaś miały powstać z kości dwunastoletniego chłopca, który zmarł gwałtowną śmiercią. Celem, jaki przyświecał skonstruowaniu obydwu przedmiotów było pragnienie zatrzymania, przedłużenia życia ukochanego syna (domino) i konia-przyjaciela (*morin chuur*). **Dzięki zmianie materialnej formy istnienia śmierć człowieka i zwierzęcia stawała się pozorną, czyniąc rozstanie mniej bolesnym.**³

Większość etnologów, jak sądzę, skłania się ku uznaniu koncepcji śmierci (będącej podstawowym warunkiem odrodzenia życia) za jedną z kardynalnych zasad tzw. pierwotnego myślenia. Realizacja tej zasady odbywa się zarówno na poziomie abstrakcyjnym, symbolicznym, jak też poprzez namacalną, widzialną śmierć konkretnego człowieka lub zwierzęcia, przyjmującą np. **formę ofiary**. Ofiary te przeznaczone były najczęściej dla rozmaitych duchów, bóstw i sił rządzących życiem człowieka. Podobnie jak w przypadku darów, towarzyszyła im nadzieja na rewanż, otrzymanie określonych dóbr i przekaz życiodajnej energii będącej m.in. źródłem płodności natury i kontynuacji wszelkich form życia. Taki był m.in. cel składania ofiar przez pasterzy mongolskich jeszcze na początku naszego stulecia; tak też np. postępowano w Indiach okresu wedyjskiego pragnąc zadośćuczynić bogom i zarazem uzyskać od nich określone łaski: liczne potomstwo, długie życie, obfitość bydła, zwycięstwo w walce (Basham 1973, s. 292–293).

Według E. Leacha np., ten model zachowań oparty jest na zasadzie wymuszania na bóstwach zwrotu przekazanych im w akcie ofiarnym dóbr. Zabicie ofiary zaś służy oddzieleniu jej treści metafizycznej („ducha”) od ciała i przeniesienia owej treści do „tamtego świata”, by przeszła tę samą drogę, jaką przebyła dusza zmarłego człowieka. Tymczasem – jak twierdzi Leach – bogowie nie potrzebują od ludzi prezentów lecz domagają się znaków podporządkowania, akt ofiarny zaś jest symbolem daru jako pewnego rodzaju wyraz stosunków wzajemności, a nie wymiany materialnej (Leach, Greimas 1989, s. 85). Nie wdając się w polemikę z Leachem odnośnie do sposobu interpretacji znaczenia ofiary, chciałabym natomiast zwrócić

³ Na asocjację: koń–muzyka zwrócił m.in. uwagę C.G. Jung (1956, s. 136) podkreślając, że muzyka – podobnie jak koń – genetycznie należą do sfery reprodukcji. Asocjacja: kości – gra w domino oparta jest – jak sądzę – na tej samej zasadzie.



Fot. Dągostław Demski, 1991

uwagę na istotny dla moich rozważań aspekt uwalniania „ducha” ofiary od jej materialnej powłoki i transportowania jej w tej postaci do „tamtego świata”. Jest to bowiem wymowny przykład ilustrujący tezę, w myśl której nic w przyrodzie nie ginie (do kwestii tej jeszcze powrócę).

R. Girard określił ofiarę terminem „korekcyjnej interwencji” (Girard 1987, s. 298). Choć można by się sprzeczać o to, czy owa funkcja korygująca dotyczy wszystkich rodzajów ofiary (co np. z ofiarą dziękczynną mającą raczej utrzymywać i sankcjonować pewien porządek niż przyczyniać się do jego zmiany?) istotne wydaje się jednak owo regulujące działanie ofiary, zwłaszcza w momencie zachwiania równowagi. Od najdawniejszych czasów tę magiczno-homeostatyczną funkcję przypisywali ofierze m.in. Chińczycy (patrz np.: Fitzgerald 1974, s. 55–63) nadając jej wymiar kosmiczny. Podobne znaczenie miały też np. ofiary składane przez Buriatów zmarłym przodkom, by zapewnić sobie ich przychyłność a zarazem umożliwić im korzystne przerodzenie (*Lamaizm...* 1983, s. 152). Choć ofiara posiada

najczęściej konkretne formy materialne, zakres jej oddziaływania i penetracji jest o wiele szerszy. Obejmuje bowiem także obszary niematerialne, wkraczając w różne wymiary czasu i przestrzeni.

Po złożeniu ofiary nie pozostaje żaden widoczny ślad. To, co nadaje się do jedzenia – ulega spożyciu. Niejadalne resztki zaś zbiera się skrupulatnie i np. spala w ogniu. Przychodzi jednak czas, w którym człowiek – jak wierzy – zaczyna doświadczać efektów swego rytualnego działania. Dzieje się tak np. podczas wiosennego ożywienia przyrody, które – jak inne oznaki życia – jest świadectwem płodności natury i krążenia życiodajnej energii na różnych poziomach kosmosu. Zasoby tej energii nie są jednak niewyczerpane. Ich regeneracja wymaga też pomocy człowieka, który sam korzysta z życiodajnych strumieni energii (boskiej, kosmicznej). Służą temu m.in. rozmaite zabiegi magiczne praktykowane powszechnie w przeszłości np. w przełomowych momentach cyklu rocznego, a gdzieś tam występujące i dziś, choć nie zawsze jesteśmy świadomi ich znaczenia. Przykładem mogą być choćby polskie zwyczaje wielkanocne, zarówno te o pradawnych korzeniach, jak i zaliczane do późniejszej tradycji religijnej, kościelnej.

Szczególne znaczenie dla regeneracji zasobów energii kosmicznej i przywrócenia równowagi w naturze mają ofiary, zwłaszcza krwawe. „Zapewniają [one] krążenie energii kosmicznej między różnymi regionami kosmosu; dzięki temu krążeniu utrzymuje się totalne życie” (Eliade 1970, s. 178–179). Interpretując hebrajski zwyczaj ofiarowywania bogom pierworodnego dziecka Eliade stwierdza: „Krew dziecka zasilala nadwyrężoną energię boga, bo bóstwa płodności wyczerpywały swą własną substancję w wysiłku wkładanym w podtrzymywanie świata i zapewnienie obfitości; same więc musiały podlegać okresowej regeneracji”. Dopiero kult Jahwe ukształtował innego rodzaju spojrzenie na ofiarę. Moc Jahwe bowiem była niezniszczalna (tamże, s. 179).

Ofiary z ludzi występowały w różnych kulturach świata. Składano je w Indiach (Basham 1973, s. 397) i w Chinach (Granet 1973, s. 40, 44, 50, 191–192 i in.). Praktyki te znane były także Mongołom. Jak donosi „Chronograf” z końca XVII w. (przy czym informacja dotyczy okresów wcześniejszych, nie została bowiem potwierdzona w praktyce w XVII-wiecznej obrzędowości mongolskiej, ani też np. tybetańskiej) ofiary z ludzi przeznaczone były dla bóstwa Nowego Roku i w tym też okresie składane. Na ofiarę przeznaczano wybranych młodzieńców [ilu?] i dwie dziewczyny. Młodzieńców zabijano a ich krew wlewano do dzbana i ofiarowywano bóstwu. Uważano też, że jeżeli krew z naczynia zostanie wylana w kierunku nieba – przy wtórze modlitw – to niebo ześle pożądany deszcz w okresie dojrzewania zbiorów. Cały okres noworoczny związany był też z kultem płodności, a dobre powitanie Nowego Roku miało gwarantować pomyślność w nadchodzących miesiącach: dostatek jadła, wzrost stad bydła itp. (Tichomirov 1958, s. 21, 26–27).

Motywy składania ofiar z ludzi pojawia się także w legendach mongolskich. Jedna z nich, zapisana przeze mnie w ajmaku kobdoskim, powiada,

że na ofiarę dla władcy Natury Lus sabdaga przeznaczano osiemnastoletnich chłopców. Los padł także na Amgaaseda, który – jako znaleziony w górach sierota – od trzynastego roku życia wychowywany był przez lamę. „Ciało chłopca spalono w ogniu, a Lus poprowadził go drogą stworzoną przez dym do swego państwa. Amgaased został władcą lusów [duchów Natury] i przekazywał im wiedzę, jaką sam zdobył od lamy. Lusy uznały go za swego boga, a Amgaased zabronił im przyjmowania ludzi w ofierze”.

O ofiarach z ludzi składanych przez Mongołów pisze też np. Michajłow, przytaczając informacje zawarte w kronikach (np.: *Altan tobčzi*), w zapisach Raszid ad-dina, Palladija i in. (Michajlov 1980, s. 255–257). Wskazują one m.in., że jeszcze w XVI w. – mimo zakazu wydanego dużo wcześniej przez Kubilaję – w ważnych momentach życiowych Mongołowie składali ludzi w ofierze przeznaczonej dla Nieba, wybierając w tym celu chińskich jeńców. Z okazji wstąpienia na tron Ugedeja [1229 r.] natomiast ofiarowano duchowi jego ojca – Czyngis-chana – 40 pięknych dziewcząt pochodzących z najlepszych rodów, a także najwspanialsze konie.

Jak pisze Michajłow, wspomniany zakaz chana Kubilaję nie obowiązywał jedynie w przypadku ceremonii poświęcenia wojskowego buńczuka (*tug, sülde*).

Informatorzy A. Burdukowa twierdzili, że ofiary ludzkie – przeznaczone dla sztandaru – miały miejsce jeszcze na początku naszego stulecia, m.in. w 1911 i 1912, kiedy to po zwycięskiej bitwie o Kobdo złożono w ofierze chińskich jeńców. Burdukow wyjaśnia, że bojowy sztandar uważany jest przez Mongołów za wcielenie boga wojny, który wymaga morza krwi (Burdukov 1927, s. 184–189).

Termin *sülde* i synonimiczny *tug* tłumaczone są najczęściej jako: dusza, duch opiekuńczy, charyzma itp. Oddawanie czci buńczukowi jest też m.in. związane z wierzeniami o jego sile życiowej. Jest ona umiejscowiona w końskich włosach, stanowiących zasadniczy element buńczuka (Galdanova 1992, s. 84). Jak przypuszczam, ofiara z człowieka, składana *sülde*, miała pobudzać tę siłę, energię życiową i utrzymywać ją na stałym poziomie, a zarazem zapewnić wieczne trwanie przebywającemu w *sülde* opiekuńczemu duchowi rodu wodza.

Przykładem działań mających pobudzać energię, życiodajne siły Natury, są także rozmaite współzawodnictwa. W Mongolii początków naszego stulecia np. na przełomie wiosny i lata lub lata i jesieni organizowano *naadam*, podczas którego budzono (ożywiano) władcę Natury strzelaniem z łuku i gromkimi okrzykami wznoszonymi po każdym celnym strzale. Zawody łucznicze miały ponadto odstraszać złe duchy i torować drogę siłom dobra, tj. życiodajnej energii warunkującej płodność ludzi i zwierząt oraz obfitość wszelkich dóbr, zwłaszcza traw i wody.

Zasadniczy udział w procesie regeneracji płodnych sił Natury, jej życiodajnej energii, przypisywali też Mongołowie zapaśnikom – zwycięzcom zawodów, organizowanych corocznie, podobnie jak turnieje łucznicze, podczas

ceremonii składania ofiar na kamiennych usypiskach kultowych *owoo*. Najlepszy, najsilniejszy z zawodników otrzymywał od sędziów talerze z jedzeniem (najczęściej były to produkty mleczne, zwłaszcza suszony ser). Następnie przykładł garść pożywienia do czoła, po czym odgryzał kawałki jadła, resztę rzucając „w stronę Nieba, Ziemi, gór i *owoo* oraz widzów”. Ci zaś dzielili je między sobą. W tym przypadku nie mamy do czynienia z typową konsumpcją (tej bowiem w dużej mierze służyła uczta towarzysząca ceremonii ofiarnej). Mongołowie wierzyli bowiem, że kawałki sera rzucone przez zapaśnika nadzielone są jego siłą (same też dodają człowiekowi siłę, jak wszelkie pokarmy zaliczane do grupy tzw. „białego jedzenia”, mong. *cagaan idee*). Każdy kto je spożył, otrzymywał więc część owej mocy, stawał się silniejszy. Jednocześnie – również dzięki mediacyjnej funkcji kawałków suszonego sera – energia zapaśnika transmitowana była do Natury, służąc wzmocnieniu sił, od których przychylności i kondycji zależała egzystencja człowieka. Zapaśnik „karmiący” Ziemię serem, któremu Mongołowie przypisywali znaczny ładunek energii⁴ powiększony dodatkowo o część energii zawodnika, zwracał jej jednocześnie część sił otrzymanych przed walką. Zanim bowiem doszło do starcia z przeciwnikiem – zawodnicy dotykali dłońmi do powierzchni ziemi, pocierali je piaskiem wierząc, że tą drogą otrzymują część ziemskiej energii, ziemskich sił. Zauważmy przy tym, że po zwycięskiej walce zapaśnik przykładł garść sera do czoła, a więc do miejsca najbliższego siedliska energii życiowej tj. mózgu, po czym dopiero przekazywał naładowany dodatkowo tą energią ser ludziom i całej Naturze.

Zanotowane przeze mnie informacje dowodzą, że walki zapaśnicze, stanowiące nieodłączny element ceremonii składania ofiar na *owoo*, były traktowane przez Mongołów jak środek magiczny, mający zapewnić pasterzom wszelką pomyślność. Jej wyznacznikiem – podobnie jak w przypadku daru i ofiary – było przede wszystkim zwiększenie liczby zwierząt hodowlanych, obfitość paszy i wody oraz zdrowie i dodatni przyrost naturalny ludzi. Wszystko to, co traktowane jest przez pasterzy jako miara powodzenia, szczęścia, czego oczekiwali po wypełnieniu określonych zabiegów, jest zarazem widomym świadectwem życia i obecności niezbędnej dla jego istnienia energii Natury, którą – wychodząc poza mongolski sposób ujmowania pewnych zjawisk – możemy określić jako energię kosmiczną, boską itp. Następuje przy tym cyrkulacja energii pomiędzy Ziemią oraz innymi obszarami świata, zapaśnikiem i widzami, w której zasadniczą rolę odgrywa „białe jedzenie”. Można też mówić o szczególnym procesie wytwarzania energii czy też przetwarzania materii w energię. Jej źródłami są: suszony ser, człowiek (najlepszy z zapaśników) oraz wybrane elementy przestrzeni. Dzięki wszechobecnej energii, wytworzonej i pobudzonej do działania podczas zawodów,

⁴ Co ciekawe, medycyna chińska np. nie zalicza sera do potraw dostarczających energii. Podobnego zdania są też niektórzy lekarze polscy, propagujący zdrową i „energetyczną” żywność.

powstają też nowe formy materialnego istnienia (stada zwierząt, ludzie, rośliny, pożywienie i in.).

Przedstawiony tu schemat cyrkulacji energii i jej związków z materią kojarzy się z występującymi w przyrodzie łańcuchami pokarmowymi, choć oczywiście różni je pewna otoczka kulturowo-obrzędowa i świadomość celu określonych zachowań. Czyż jednak w obydwu przypadkach nie mamy do czynienia z wędrówką energii wzdłuż pewnego łańcucha, dzięki przyswajającym substancjom chemicznym i zasobom materii organicznej, oraz przekazem energii na różnych poziomach tych łańcuchów?

Rola, jaką odgrywali zapaśnicy mongolscy w procesie cyrkulacji energii kosmicznej może być w pewnym stopniu przyrównana do roli braminów, od których – jak pisze Basham (1973, s. 295) „zależał cały porządek natury”. To oni „magiczną mocą obrzędu [ofiarnego] utrzymywali istnienie bogów i wywierali na nich wpływ”. Dzięki ofierze świat rodzi się na nowo. To ona zapewnia trwałość procesów kosmicznych i zapobiega powrotowi chaosu.

Według R. Caillois, jedną z głównych cech święta, a zarazem sposobem zaprzeczenia codzienności, jest marnotrawienie siły mięśni. Równolegle następuje marnotrawstwo żywności, bogactwa i siły seksualnej (Caillois 1973, s. 158). Nie chodzi tu jednak, jak się wydaje, o puste, bezsensowne działanie, lecz raczej o świąteczne wykraczanie poza reguły, przepisy, naruszanie miary. W innym miejscu bowiem Caillois interpretuje wszelkie nadużycia (a jest nimi – jak sądzę – również owo sakralne marnotrawstwo) jako działanie „dowodzące nadmiaru siły żywotnej, który może tylko sprzyjać obfitości i pomyślności oczekiwanej odnowy”. W sytuacji zagrożenia istnienia społeczności i świata przyływ nowej, bujnej siły żywotnej jest niezbędny (Caillois 1973, s. 143–144).

Badania przeprowadzone przeze mnie w Mongolii dowiodły wyraźnie, że energia wydatkowana przez uczestników zawodów (np. zapaśników i konie wyścigowe) – stanowiących zasadniczy element m.in. obrzędów ofiarnych – jest wyraźnie skierowana na tworzenie nowych dóbr i zachowanie/przywrócenie harmonii w Naturze. Do tego wniosku prowadzą np. pasterskie informacje o celach organizacji współzawodnictw i poszczególnych dyscyplin, wskazujące zarazem na magiczne funkcje zawodów (szerzej patrz: Kabzińska-Stawarz 1991, s. 81–110). W ten sam sposób, jak sądzę, można interpretować innego rodzaju współzawodnictwa stanowiące zasadniczy element nie tylko mongolskich obrzędów, nie wykluczając – rzecz jasna – innych możliwości odczytania ich znaczenia.

Charakterystycznym rysem ceremonii ofiarnych jest spożywanie części obiektów składanych w ofierze przez uczestników obrzędu. Nie mamy tu jednak do czynienia z typowym aktem konsumpcji. Spożycie niewielkich na ogół kawałków mięsa, roślin lub innych artykułów jadalnych nie służy bowiem napełnieniu żołądka i zaspokojeniu uczucia głodu. Bywa ono natomiast interpretowane jako szczególna postać komunii: spożycie samego boga lub/i uczestnictwo człowieka w uczcie bogów i duchów. Dzięki niej staje się

możliwe przekroczenie granic czasu i przestrzeni, zniwelowanie podziałów społecznych i wytworzenie poczucia jedności, wspólnoty, połączenie żywych ze zmarłymi, którzy na ten czas powracają do swoich siedzib. Ich zgon jest bowiem tylko odrzuceniem materialnej, cielesnej powłoki, skrywającej duszę, świadomość i in. wieczne formy trwania. **Mimo śmierci ofiary**, oznaczającej najczęściej zniszczenie jej ciała, **powstaje nowa jakość**, nowe pożądane dobra widzialne i niewidzialne. Temu celowi służy również np. zjadanie zwierząt kwalifikowanych jako obiekty totemiczne. Podobne znaczenie ma też – jak sądzę – spożywanie części zwierzęcia (głównie kozła) występującego jako rekwizyt w zawodach polegających na walce jeźdźców konnych o jego tuszę, popularnych do niedawna m.in. w Azji Środkowej i Zachodniej. Ma to szczególną wymowę w kontekście obrzędu weselnego i innych obrzędów rodzinnych przepojonych magią płodności i mnogości, zapewniającą obieg życiodajnych sił (energii).

Na fundamentalną rolę pożywienia w obrzędzie ofiarnym zwracał m.in. uwagę B. Malinowski (1958, s. 417–419) określając je mianem „podstawowego ogniwa pomiędzy człowiekiem pierwotnym a opatrnością”. Pożywieniem, traktowanym jako dowód dobrodziejstwa tego świata człowiek dzielił się ze swymi bóstwami, korzystając wraz z nimi z dobroczynnych sił opatrności. „Tak więc korzenie zwyczaju składania ofiar przez społeczności pierwotne tkwią w psychologii darów – to znaczy we wspólnym dzieleniu się dobroczynną obfitością”. Malinowski podkreślał ponadto rolę pożywienia (i daru – ofiary) w podtrzymywaniu więzi między żywymi i zmarłymi (duchami, bóstwami, demonami itp.), oraz przeniesienie idei dawania i sensu wymiany podarunków na wszystkie etapy kontaktów społecznych, co odegrało wielką rolę w ofierze religijnej. Podczas ceremonii ofiarnych owe duchy, demony i bóstwa otrzymywały także należną im część, wydzieloną z ogólnych zasobów, podobnie jak otrzymywali je żywi – goście, osoby odwiedzające itp.

Wierzenia tzw. ludów pierwotnych a także te, które zyskały miano systemów religijnych, kwestionują na ogół ostateczny wymiar śmierci. Umiera – ulega zniszczeniu – tylko ciało, pozostaje jednak jakaś niewidzialna częśćka człowieka (dusza lub kilka dusz, świadomość itp.). Tego rodzaju wierzenia sprawiają, że człowiek podtrzymuje kontakt z duchami przodków, wierząc w ich stałą lub okazjonalną obecność, uczestnictwo w życiu wspólnoty. Podtrzymaniu tej więzi służą także: ofiary, czynności tzw. „karmienia dusz”, kwiaty i świece zapalane na mogiłach w określonym czasie, itp.

I. Wilson przytacza zabawną anegdotę, która nie tylko ilustruje wierzenia w istnienie życia po śmierci lecz także wskazuje na pewne różnice kulturowe. Pozwolę sobie zacytować ją tu z całą powagą. Pod warstwą zabawnych słów kryje się bowiem interesująca także dla etnologa kulturowa głębia: „Anglik i Chińczyk udali się na cmentarz, by odwiedzić groby swych bliskich zmarłych. Anglik przyniósł bukiet kwiatów, Chińczyk jedzenie. Anglik, zdumiony tak oczywistym martnotrawstwem, pyta Chińczyka: – Kiedy twój zmarli



Fot. Dagnosław Demski, 1991

przychodzą zjadać to wszystko? Na to Chińczyk: – Wtedy, gdy twoi przychodzą wachać kwiaty” (Wilson 1990, s. 26).

Formy łączności ze zmarłymi mogą przejawiać się na różne sposoby. Poza „eleganckimi”, akceptowanymi przez Europejczyków, takimi jak np. zwyczaje zaduszkowe czy rozmaite zachowania ofiarno-modlitewne, zdarzają się bowiem także m.in. akty sakrokanibalizmu – spożywania ciała zmarłego. Malinowski, który – jak pisze – obserwował je wśród Melanezyjczyków na Nowej Gwinei, interpretuje ów zwyczaj jako „pragnienie utrzymania łączności” a zarazem [tak typową dla obrzędów pogrzebowych] – chęć zerwania więzi (Malinowski 1958, s. 424–425).

Pobudzający wyobraźnię zwyczaj zjadania niektórych organów, pochodzących np. z ciała zabitego w walce wroga lub ofiary ludzkiej, o którym wspominają rozmaite teksty epickie i źródła historyczne, jest natomiast – jak sądzę – interesującym przykładem istnienia związku między materią i energią, na który nakłada się zależność: życie – śmierć – życie... Szczególnie preferowanymi organami są przy tym najczęściej: wątroba, serce i mózg, a więc te części ciała, które – w myśl tradycyjnych wierzeń i wiedzy medycznej – traktowane są jako siedlisko energii decydującej o kondycji człowieka. Znane są ponadto praktyki spożywania niektórych organów

zwierzęcych przez myśliwych lub noszenia ich w charakterze amuletów. I w tym przypadku są to najczęściej: wątroba, serce a także oczy. Niektóre zwierzęta mają tu pozycję uprzywilejowaną, wynikającą – ogólnie mówiąc – z miejsca, jakie zajmują w systemie wierzeń i charakteru relacji zachodzących między nimi a człowiekiem. Zwierzęciem tym może być np. niedźwiedź lub inny ssak, określony gatunek ryb, ptactwa itp. Zauważmy, że **spożywanie wybranych organów zwierząt lub ludzi łączy się ze śmiercią jednej istoty, służąc życiu innej**. Następuje przy tym **zawładnięcie energią** uśmierconego zwierzęcia lub człowieka, **zawłaszczenie jej**, przy jednoczesnym zniszczeniu jej materialnego (cielesnego) siedliska. „Życie bowiem żywi się tylko śmiercią, to rzecz wiadoma” (Dorst 1987, s. 27)⁵.

Kultura mongolska np. wyznaczyła szczególne miejsce jeleniowi. Jest on m.in. symbolem długowieczności, zwierzęciem boskim, asocjowanym ze Słońcem. Mongołowie wierzyli, że wysłuchanie „pieśni” jelenia – raz do roku – gwarantuje człowiekowi długie życie (słuchający powinien w tym czasie stanąć koło młodego drzewka rosnącego w lesie). Według moich informatorów, zabijanie jeleni i konsumpcja ich mięsa były też w przeszłości bardzo rzadkim zjawiskiem. Wierzano bowiem, że może to przyspieszyć śmierć człowieka. Pozostawienie zwierzęcia przy życiu miało natomiast przedłużyć życie myśliwemu. „Jeleń mówił: kto mnie zabije, niech weźmie wiek moich rogów, a kto mnie nie zabije – niech weźmie mój wiek”. Słowa te (zanotowane w ajmaku kobdoskim) ukazują pewną zależność między długością życia jelenia i człowieka. Śmierć jelenia odbiera wprawdzie część życia człowiekowi, może on jednak – jak wiemy – odrodzić się w innej postaci. Zabiegi magiczne, podejmowane przez myśliwych, mają natomiast spowodować **re-kreację zwierzęcia, jego powrót i rozmnażanie się** (z tym typem wierzeń spotykamy się powszechnie w innych kulturach, gdzie główną lub jedną z podstawowych gałęzi gospodarki jest myśliwstwo).

Starsi pasterze często krytykowali zachłanność współczesnego człowieka i nadmierną żądzę zysku, która prowadzi do stałego uszczuplania zasobów bogactwa, jakim jest dla Mongołów obfitość dzikich zwierząt i ptactwa. Twierdzili też, że dawniej człowiek zabijał tylko tyle, by zaspokoić niezbędne, minimalne, potrzeby. Mnogość dzikich zwierząt i ptaków była gwarancją bezpiecznego życia, dostatku, podstawowym warunkiem egzystencji człowieka. Tego typu stwierdzenia mogą być współcześnie odbierane jako sygnały troski o ochronę środowiska naturalnego, która staje się pierwszoplanowym

⁵ L.V. Thomas wprowadza rozróżnienie na egzo- i endokanibalizm. Różnica między nimi polega zarówno na pochodzeniu trupa, który może być „swoim” lub „obcym” wobec określonej grupy: rodziny, klanu, plemienia, wspólnoty etnicznej, jak też na wynikających z tego celach spożywania ludzkiego mięsa. Dla nas szczególnie ważne wydaje się ustalenie dotyczące egzokanibalizmu, który łączy się z „przekazaniem żywemu siły życiowej zmarłego za pośrednictwem zjadanego ciała” (Thomas 1991, s. 164). Endokanibalizm natomiast polega na „inkorporacji przez potomków tego, co najlepsze w bycie nieboszczyka. Ponadto rytuał ten daje zmarłemu możliwość przeżycia w ciele swoich bliskich” (tamże).

zadaniem także w Mongolii. Istotniejsze wydaje mi się jednak podkreślenie owej **zależności między światem ludzkim i zwierzęcym, która** – jak można wnosić z przytoczonych wypowiedzi – **stanowi podstawowy warunek równowagi w Naturze**. W słowach mongolskich pasterzy pobrzmiewa nuta znanych wierzeń, filozofii Wschodu (buddyzmu zen, hinduizmu czy taoizmu) mówiących o konieczności życia w harmonii z Naturą i ochrony jej zasobów m.in. przez kontrolowane korzystanie z tych bogactw. Śmierć dzikich zwierząt jest wprawdzie dopuszczalna, a nawet konieczna, m.in. dla podtrzymania ludzkiego życia, nie może jednak przekroczyć pewnych granic, poza którymi zaczyna się pustka, chaos, a więc stan wykluczający egzystencję człowieka. Wydaje się przy tym interesujące, że współcześni Mongołowie, będący przecież pasterzami, hodowcami, widzą zagrożenie ludzkiego bytu nie w nadmiernym wytrzebieniu pogłowia zwierząt domowych lecz właśnie w niekontrolowanym, spychającym człowieka ku krawędzi jego własnej śmierci, wyniszczaniu dzikich zwierząt i ptactwa.

Możliwość odtwarzania źródeł życiodajnej energii, które w tym przypadku reprezentują przedstawicieli dzikiej fauny, jest – jak widać – ograniczona. Podobnie, jak np. moc starożytnych bóstw, które mogły jedynie odtwarzać i pomnażać życie, rządzić kosmicznymi rytmemi, nie były jednak w stanie ocalić kosmosu w chwilach kryzysu (Eliade 1970, s. 132). Przypomniany tu Eliade odnosi owe słowa do starożytnych Hebrajczyków. Mają one jednak z pewnością znacznie szerszy wymiar.

Pierwotne obawy i wierzenia oraz sposoby postrzegania i określania zjawisk natury odżywają dziś w rozmaitych teoriach zagłady świata i katastroficznych wizjach końca ludzkiej cywilizacji, mówiących m.in. o wchodzeniu Ziemi w stan antymaterii, zmianie położenia biegunów i innych czekających nas nieuchronnie zagrożeniach, m.in. ekologicznych. Współczesna nauka potwierdza też to, co już dawno dostrzegł człowiek, jakże chętnie określany mianem prymitywnego: ścisłą zależność między działalnością mieszkańców Ziemi, zwłaszcza zaś ich stosunkiem do dóbr przyrody i umiejętnym korzystaniem z jej dobrodziejstw, a istnieniem naszej planety. Różnica sprowadza się niekiedy wyłącznie do używanych pojęć i aparatury badawczej.

Pierwotny człowiek uczynił Słońce bogiem, składając mu ofiary i hołdy, widząc w nim główne źródło życia i sił, dzięki którym następuje wzrost roślin i zwierząt, warunkujący życie ludzkiej populacji i określający jej jakość. Czyż daleko odeszliśmy od tych wierzeń twierdząc np. – za Dorstem – że cała biosfera otrzymuje bez przerwy energię z zewnątrz w postaci promieniowania słonecznego. Ten strumień energii równoważy siły degradacji (jaka następuje przy przechodzeniu energii z jednego poziomu łańcuchów ekologicznych na inny) i utrzymuje całą organizację na jej optymalnym poziomie. „Jeśli tylko mechanizmy biosfery pozostaną sprawne, będzie ona działała dopóty, dopóki istnieć będzie Słońce” (Dorst 1987, s. 37–38). Dla uspokojenia dodajmy, że nie wszystkie systemy filozoficzne zakładają nieuchronność katastrofy

kosmicznej (przykładem może być m.in. dżajнизм). Te zaś, które traktują kataklizm jako podstawową zasadę istnienia Wszechświata (np. buddyzm, hinduizm) nie stawiają znaku równości między nim a absolutnym końcem. Wszechświat jest bowiem wieczny, a jego trwanie wyznacza nieskończona ilość podobnych do siebie cykli. Czasy dekadencji zastępowane są przez czasy postępu, po którym znów nadchodzi schyłek cywilizacji. Jego objawem ma być m.in. skracanie się długości ludzkiego życia, malejący wzrost, zaniechanie wszelkich wynalazków łącznie z powrotem ludzi do jaskiń i nieużywania ognia (patrz np. Basham 1973, s. 347, 379–381). Ten model przemian, zakładający trwanie świata i nadejście czasu ładu, spokoju i powszechnej miłości po – obserwowalnym dziś – okresie „rozhermetyzowania świata”, wyjątkowej brutalności, ucisku, kultu pieniądza przy jednoczesnej pogardzie dla ludzkiego życia, pojawia się również we współczesnych wizjach przyszłości opartych m.in. na obserwacji układu planet (np. Zawadzki 1991) i przepowiedniach (patrz np.: Bobrowska 1988). Pewne wątki mitycznego modelu przemian występują też współcześnie np. w naszym życiu społeczno-politycznym (patrz: Kabzińska-Stawarz, *Tu i teraz...*, 1992).

Ku koncepcji cykliczności i zmian przez zagładę, degradację, skłaniają się także poważne autorytety naukowe. Należy do nich np. prof. W. Sedlak. Według niego, dzięki degradacji próżni, będącej początkiem wszystkiego, podstawowym universum, powstała plazma – ów „duch materii”. Degeneracja plazmy z kolei dała początek ciałom stałym, w tym również Ziemi (Sedlak 1986, s. 125, 132). Prof. Sedlak przyjmuje też, że „**organizmy po śmierci wracają** do swego stanu podstawowego – do materii Wszechświata. Życie powinno wracać do swego stanu podstawowego – do próżni. Także świadomość człowieka. Wynika to z gigantycznego prawa symetrii w przyrodzie [...]”. Odradzanie się po śmierci, określane potocznie jako reinkarnacja, choć dla prof. Sedlaka nie jest to równoznaczne, polega na „wcielaniu się bioplazmy obciążonej konkretnymi cechami jednostki w nowy organizm”⁶ (por. wyobrażenia o wiecznie trwałej świadomości u Tybetańczyków, Buriatów i in.). A więc: nic w przyrodzie nie ginie. **Między energią i materią zaś istnieją ściśle określone typy zależności.**

Jeśli spojrzymy na zasadę, sprowadzaną najczęściej do krótkich lecz jakże wymownych stwierdzeń typu: „Śmierć jest warunkiem życia” lub: „Życie rodzi się ze śmierci” przez pryzmat ofiary, zauważymy pewną nierównowagę. **Spodziewane lub otrzymane za pośrednictwem ofiary dobra nie są bowiem „bilansowane” przez materialną wartość samej ofiary.** Przykładem swoistej równowagi są natomiast wspomniane wcześniej przypadki spożywania organów wewnętrznych człowieka lub zwierzęcia, gdy śmierć jednego istnienia służy życiu drugiego, jak też wiara, że „odbierając lata” starcowi można „dodać je” do własnych i przedłużyć swe życie. Wyrażną

⁶ Z wywiadu z prof. Sedlakiem, przeprowadzonego przez E. i A. Niewiadowskich, „Nie z tej Ziemi”, nr 5: 1991, s. 10.



Fot. Dągław Demski, 1991

„zewnątrzną” dysproporcję między rodzajem ofiary a jej efektami dostrzegamy np. wówczas gdy w roli tej występują tylko części zwierzęcej tuszy, kośćca, włosie, fragment uprząży, garść artykułów spożywczych, drobne monety itp. Jednakże nawet wówczas gdy na ofiarę przeznaczają się zwierzę w całości (zamiast reprezentującej je części) nie ma mowy o równoważności.

Na uwagę zasługuje natomiast, że **siła i moc np. zwierzęcia ofiarnego nie ginie wraz z jego śmiercią fizyczną i unicestwieniem ciała**, lecz – przeciwnie – właśnie rozkwita najpełniej.

Zwierzę ofiarne służy przy tym zarówno zmarłym, jak i żywym.⁷ Jako przykład można podać zwyczaj chowania zwierząt (zwłaszcza koni) wraz z ich zmarłymi właścicielami, znany m.in. z różnych terenów Azji. Jakuci np. grzebali wraz z człowiekiem konia, kobylę i źrebaka czyniąc to po to, by zmarłemu nie zabrakło pożywienia i by mnożyły się jego tabuny. Jednocześnie wierzyli, że koń powróci – w dodatku nie sam, lecz w towarzystwie licznych stad (Lipiec 1982, s. 124). Spektakularnym przykładem wierzeń w trwałość życiodajnej energii konia (mimo jego śmierci fizycznej) jest

⁷ R. Girard we właściwy sobie sposób komentuje pośmiertne oddziaływania ofiary na sprawy tego świata, pisząc: „Skoro ofiara może zsyłać z zaświatów dobra na tych, którzy ją zabili, znaczy, iż jest wskrzeszona albo nie umarła naprawdę” (Girard 1987, s. 69).

staroindyjski zwyczaj symulowania aktu płciowego, w którym uczestniczyła żona zmarłego władcy i trzy inne kobiety oraz konie, które miały być pochowane wraz z nim. Akt ten miał zapewnić przepływ męskich sił i nasienia zwierząt na kobietę oraz powszechną płodność (Stutley 1977, s. 25–26). Służył też zapewne podtrzymaniu życia zagrożonego w swym istnieniu przez śmierć władcy i przywróceniu zakłóconej harmonii. (Szerzej o roli, jaką w utrzymaniu kosmicznego i społecznego porządku odgrywał w Indiach władca patrz np.: Basham 1973, s. 114–115).

Współcześni Mongołowie – jak wiele innych ludów – przypisują szczególne znaczenie końskiej czaszce. Jej posiadanie ma zapewnić człowiekowi powodzenie, zwłaszcza zaś – tak oczekiwany przez wszystkich, przyrost stad. Jeden z informatorów (zamieszkały w Ułan Bator) opowiadał mi o niezwykle zamożnym mieszkańcu ajmaku uwsnurskiego, noszącym imię Cewendordż, którego wnukowie łączyli bogactwo dziadka z niezwyklej znaleziskiem. „Pewnego razu młody, 15–16-letni Cewendordż chciał przywiązać konia. Nie miał jednak czym wbić palika. Użył więc leżącej opodal starej czaszki końskiej. Czaszka rozbiła się i wypadł z niej brązowy kamień. Cewendordż pokazał go matce. Oboje pomyśleli, że musi to być cenny przedmiot. Matka położyła go więc na domowym ołtarzyku. Minęły trzy lata i tabuny Cewendordża rozrosły się ogromnie, osiągając liczbę 10 000⁸. Od tego czasu ludzie zaczęli czcić końską głowę”⁹.

Wiele ludów, np. zamieszkujących obszary Azji Środkowej, przypisywało funkcje magiczne spożyciu gotowanego mięsa z głowy wybranego zwierzęcia (np. barana). Był to również sposób oddziaływania na naturę dla osiągnięcia, a nawet wymuszenia na niej, określonych korzyści, zwłaszcza zaś odrodzenia i powiększenia posiadanych stad (patrz np.: Vajńštejn 1961, s. 172–175). Przykład ten potwierdza, jak niewspółmierna do oczekiwanych korzyści jest materialna wartość obiektu magicznego. Z drugiej strony wiadomo też, że to właśnie stare, zużyte i pozornie bezwartościowe przedmioty często nabierają szczególnego znaczenia w magii...

Poza wyjątkowymi przypadkami, ofiary składane rozmaitym duchom i bóstwom nie muszą być szczególnie okazałe ilościowo. Nierzadko bowiem przeznaczają się na ten cel jedno zwierzę, garść produktów rolnych, roślin, ziół,

⁸ Liczby tej nie należy traktować dosłownie. Na podstawie przeprowadzonych badań doszłam bowiem do wniosku, że za jej pomocą Mongołowie oddają pojęcie ogromu, obfitości, dostatku a nie konkretną wielkość matematyczną.

⁹ Na marginesie warto może wspomnieć o szczególnym znaczeniu czaszek ludzkich. Związane z nimi wierzenia mieszczą się bowiem w toku prezentowanych tu rozważań. Rzecz dotyczy przede wszystkim polowań na głowy, praktykowanych m.in. przez Indian Jivaro z Amazonii, a także przez indonezyjskie i melanezyjskie wspólnoty etniczne. Jak pisze Thomas, „polowanie na głowy odpowiada w istocie mitowi o górnym i dolnym świecie – symbolowi odwiecznego konfliktu między życiem i śmiercią: chwilowe niepowodzenie jednej grupy zakłada odrodzenie grupy przeciwnej. Posiadanie trofeów daje więc gwarancję przetrwania całej zbiorowości”. W istocie chodzi zaś przede wszystkim o przejęcie siły vitalnej nieprzyjaciela (Thomas 1991, s. 99).

czarkę napoju, kawałki tłuszczu itp.¹⁰ W zestawieniu z nimi uderzać może natomiast obfitość jadła i napojów spożywanych w czasie ucht obrzędowych. Nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu jest nie tylko przejawem świątecznego rozpasania. Nie upatrywałabym w tym również pustego, bezcelowego marnotrawienia żywności. Najczęściej bowiem sam akt konsumpcji, podobnie jak dobór ceremonialnych potraw i ich składników, pełni określone funkcje symboliczno-magiczne o znaczeniu podstawowym dla ludzkiej egzystencji. W sytuacjach ceremonialnych ponadto, konsumpcja prowadzi wprawdzie do widomego zniszczenia spożytych pokarmów, w szerszym planie nie oznacza to jednak totalnego unicestwienia lecz tylko swoistą zmianę „stanu skupienia”, podobnie jak nie jest ostateczną śmierć ofiary.

Przykładem zachowań, które mogą przywodzić na myśl marnotrawstwo i bezzasadne niszczenie dóbr są uczty organizowane po śmierci wybitnych osób (np. przywódców rodowych, głowy rodziny i in.) w dniu pogrzebu, a także w ustanowione dni upływające od tego momentu (tzw. wypominki), połączone z ofiarami i prezentami dla licznych uczestników obrzędu. Były one powszechnie praktykowane m.in. przez ludy tureckie Azji Środkowej i niektórych mieszkańców Kaukazu jeszcze na początku XX w. R. Caillois uznałby je zapewne za objaw marnotrawstwa żywności i bogactwa. Jednakże ten sam autor dostrzega w tego rodzaju zachowaniach pewną formę obrony przed grozą śmierci, która wymaga przejawów szczególnej żywotności. Jest to także widome działanie zasady nieładu i nadmiaru, panującej przejściowo w określonym czasie po śmierci człowieka. Zasada ta zaś jest twórczynią uniesienia, z którego odradza się nowy, wzmocniony ład (Caillois 1973, s. 144, 146).

Według Thomasa, „związek śmierć-pożywienie jest powszechny. Ponieważ pożywienie związane jest z życiem, oczywiste wydaje się, że fakt jedzenia stanowi zachowanie obronne, zmierzające do zanegowania śmierci [...] właśnie przez takie symboliczne przesunięcie zmarły reintegrowany jest z życiem: albo się go odżywia, aby przeżył, albo łączy się z nim w posiłkach, do których jest pretekstem” (Thomas 1991, s. 67). Autor znakomicie zauważa przy tym różnicę w zachowaniach społeczeństw zachodnich i tradycyjnych.

¹⁰ Jak pisze Leach, „materialne ciało sakralnej ofiary może rzeczywiście mieć poważną wartość ekonomiczną dla ofiarodawcy, lecz na poziomie metafizycznym ekonomia nie odgrywa żadnej roli”. [...] W gruncie rzeczy większość mięsa zabitego zwierzęcia spożywana jest przez członków «społeczności», którzy są przyjaciółmi i krewnymi ofiarodawcy. Jeżeli jest inaczej, to przypuszczalnie zwierzę będzie małe, albo zastąpione czymś o znikomej wartości ekonomicznej, np. w niektórych sytuacjach Nuerowie (jak to opisał Evans-Pritchard) wołu zastępują dzikim ogórkiem!” (Leach, Greimas 1989, s. 85). Dodajmy, że oczekiwania co do skuteczności ofiary nie zależą od jej wielkości i wartości ekonomicznej. Nie zmieniają się one np. niezależnie od tego, czy obiektem ofiarnym jest zwierzę czy też ofiarodawca ogranicza się do posmarowania ust posągu bóstwa spożywanym następnie przez siebie jadłem, czy jak mistrz zen – przeznaczają na ofiarę dla istot niewidzialnych ok. 7 ziarenek ryżu.

Te pierwsze przeżywają posiłek pogrzebowy, jako „środek ukojenia smutku, umacniający więzi jednoczące żywych obliczu braku zmarłego”. Drugie, przez organizację wystawnych uczt oddają cześć zmarłemu. Jest to zarazem akt komunijny, w którym uczestniczy zmarły i sposób wyrażenia zamiaru zintensyfikowania więzi z nim, przekonania się, że nie umarł on zupełnie, zatrzymanie go we wspólnocie (tamże, s. 69).

Ucztom pogrzebowym (i wypominkowym) towarzyszy często ostentacyjne rozdawanie prezentów, pozbywanie się dóbr nagromadzonych przez zmarłego i jego najbliższych przez lata. Owa wystawność, dla współczesnych nierzadko granicząca z marnotrawstwem i rozrzutnością, jest również – jak sądzę – formą działania obronnego a zarazem kreującego nowy porządek rzeczywistości. Siła tradycji może być przy tym tak wielka, że nie są jej w stanie złamać żadne trudności ekonomiczne (przykładem mogą być republiki środkowoazjatyckie, b. ZSRR¹¹).

Rozważania o zależności między życiem i [pozorną] śmiercią można by ciągnąć w nieskończoność. Poruszenie jednego zagadnienia powoduje bowiem odkrywanie nowych obszarów, nowych zakresów spraw, o których należałoby jeszcze wspomnieć. Takim obszarem jest chociażby folklor, będący szczególnego rodzaju komentarzem do wydarzeń, których uczestnikiem jest człowiek.

Obserwacja i konstatacja cykliczności zmian zachodzących w Naturze np. dostarczyła człowiekowi tworzywa do konstrukcji słownych fabuł, mających wyjaśniać pewne zjawiska. Przykładów jest mnóstwo. Szczególnie interesujący wydał mi się eskimosko-czukocki sposób interpretowania zachowań zwierząt, związanych ze zmianą pór roku, ilustrujący nadto tytułowe zagadnienie:

„Ludzie nie mogli pojąć, gdzie zimą, gdy morze jest skute lodem, podziewają się orki. Być może chęć zrozumienia tego faktu stała się przyczyną powstania legendy mówiącej o przekształcaniu się orki w wilka. Eskimosi wierzyli, że wilk i orka przemieniają się w siebie w zależności od zmiany pór roku. Ściśle: zimą, gdy orki oddalały się ku miejscom bardziej wysuniętym na południe, mieszkańcy wybrzeża sądzili, że stają się one na ten czas wilkami i mieszkają w tundrze. Eskimosi i Czukcze wierzyli, że przemiana ta dokonuje się w jeziorach znajdujących się w zagłębieniach na wierzchołkach wzgórz. Wdzięczność dla orki za to, że naganiają wieloryby w stronę brzegu i wiara, że są to istoty nadnaturalne sprawiły, że i wilk stał się zwierzęciem świętym, nietykalnym. Zdarzało się więc, że pasterze nie tylko nie zabijali ale nawet nie odpędzali wilka napadającego na stada wierząc święcie, że jest to

¹¹ W Kirgizji np. koszty prezentów ofiarowanych z okazji obrzezania wynoszą 2000 rubli. Cena tzw. kałymu w dolinie Fergany dochodzi do 5000 rubli, w Chorezmie wynosi 10 000, w Tadżykistanie i Turkiestanie zaś osiąga 30 000–40 000 rubli i więcej. Murowane *mazary* kosztują kilkadziesiąt tysięcy rubli (w Kirgizji np. 60 000). Tego rodzaju informacje podane zostały przez gazety, takie jak: „Sovietskaja Kirgizija”, „Turkmenskaja Iskra”, „Nauka i Religija”, „Komsomolskaja Pravda” (za: Bennigsen 1989, s. 93–96).

przemieniona orka. «Zimą orki zabierają ludziom jelenie, a latem oddają je w zamian za wieloryby» – te wierzenia zachowały się jeszcze do początku naszego stulecia (Sergeev 1970, s. 113).

I jeszcze mongolskie momento dla współczesnych, ukazujące m.in. wyrażenie zależności między gromadzeniem dóbr a długością ludzkiego życia (informacja została zapisana w Ulan Bator): „Życie człowieka związane jest z rzeczami. Jeżeli człowiek ma dużo niepotrzebnych rzeczy to jego wiek się skraca wraz z ilością nagromadzonych przedmiotów. Powinno się mieć tylko to, co niezbędne do życia. Gromadzenie rzeczy przeszkadza w rozmnażaniu bydła. Gdy ktoś ma dużo bydła, to nie potrzebuje drogich rzeczy. Jeśli ktoś ma dużo drogich rzeczy, to będzie miał mało bydła. Nie powinno być tak, żeby bydło i rzeczy było razem. To powinno być zróżnicowane, jak pięć palców człowieka [...]”.

Na koniec – wyjaśnienie. Występujące w tym szkicu terminy „materia” i „energia” stosowane są przeze mnie w ich potocznym rozumieniu. Materia jest dla mnie całe bogactwo form obiektywnie istniejącej rzeczywistości, jawiących się człowiekowi i poznawalnych za pośrednictwem zmysłów. Terminu „energia” zaś, używam najczęściej synonimicznie z pojęciem „życiodajnych sił”, występujących na różnych poziomach Natury. Jest ona także m.in. sposobem przejawiania się materii w przyrodzie i w zachowaniach człowieka. To ruch, działanie, podstawowa zasada istnienia życia. Związki między materią i energią oraz rządzące nimi prawa można precyzyjnie ująć i określić językiem nauk ścisłych: fizyki, biofizyki, bioelektroniki, i in., nie chciałabym jednak wkraczać na grunt, po którym nie poruszam się dość pewnie. Z drugiej jednak strony, prawa sformułowane przez nauki ścisłe (np. prawo zachowania energii i materii, zasady termodynamiki i in.) i dokonane przez nie odkrycia można często przełożyć na język nauk humanistycznych, odwołując się do przykładów wierzeń i ludowych sposobów postrzegania zasad istnienia świata. Tę właśnie możliwość próbowałem zasygnalizować w przedstawionym tu szkicu, dalekim od doskonałego kształtu naukowego dzieła i w żadnym stopniu nie wyczerpującym istoty zagadnienia, które można poszerzać nie tylko o nowe obszary zachowań i przykłady z bardzo wielu kultur, lecz także o informacje o współczesnych osiągnięciach nauk ścisłych oraz dyscyplin zaliczanych do tzw. paranauki, w których etnolog – nierzadko ku własnemu zdumieniu – odnajduje ślady wydawałoby się dalekich i zapomnianych wierzeń¹². A jednak – nic w przyrodzie nie ginie...

¹² Czy dla etnologa może być np. absolutną rewelacją najnowsza teoria chaosu (tzw. teoria Feigenbauma), według której chaos poprzedza powstanie układów uporządkowanych, a granica między nimi jest elastyczna?

Literatura

- Basham A.
1973 *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, Warszawa.
- Bobrowska L.
1988 *Gravira manent – czyli najgorsze dopiero przed nami*, „Lud”, t. LXXII, s. 127–146.
- Burdukov A.V.
1927 *Čelovečeskie žertvoprinošenija u sovremennych mongolov*, „Sibirskie Ognj”, nr 3, s. 184–189.
- Caillois R.
1973 *Żywioł i ład*, Warszawa.
- Dorst J.
1987 *Siła życia*, Warszawa.
- Eliade M.
1970 *Sacrum, mit, historia*, Warszawa.
- Fitzgerald P.C.
1974 *Chiny. Zarys historii kultury*, Warszawa.
- Galdanova G.R.
1992 *Semantika archaičnych èlementov svad'by u tjurko-mongolov*, [w:] *Tradicionnaja obrjadnost' mongol'skich narodov*, Novosibirsk, s. 71–89.
- Girard R.
1987 *Kozioł ofiarny*, Łódź.
- Granet M.
1973 *Cywilizacja chińska*, Warszawa.
- Herodot
1959 *Dzieje*; t. 1, Warszawa.
- Jung C.G.
1956 *Symbols of Transformation*, New York.
- Kabzińska-Stawarz I.
1991 *Games of Mongolian Shepherds*, Warszawa.
1992 *Tu i teraz, czyli rzeczywista realizacja scenariusza mitycznego*, [w:] *Religie wobec życia*, VI Pieniężnińskie Spotkania z Religiami, Pieniężno, s. 94–99.
- Kisljakov N.A.
1970 *O drevnem obyčae v fol'klore tadžikov* [w:] *Fol'klor i ètnografija*, Leningrad, s. 70–82.
- Kõngäs-Maranda
1984 *Teorija i praktika analiza zagadok*, [w:] *Paremiologičeskie issledovanija*, Moskva, s. 47–60.
- Lamaizm
1983 *Lamaizm v Burjatii. XVIII-načalo XX v. Struktura i social'naja rol' kul'tovoj sistemy*, Novosibirsk.
- Leach E., Greimas A.J.
1989 *Rytuał i narracja*, Warszawa.
- Lipiec R.S.
1982 *Otraženie pogrebal'nogo obrjada v tjurko-mongol'sko èpose*, [...] *Obrjady i obrjadovyj fol'klor*, Moskva.
- Malinowski B.
1958 *Szkice z teorii kultury*, Warszawa.
- Michajlov T.M.
1980 *Iz istorii burjatskogo šamanizma. S drevnejšich vremen po XVIII v.*, Novosibirsk.

- Potanina A.V.
 1895 *Iz putešestvij po vostočnoj Sibiri, Mongolii, Tibetu i Kitaju*, Moskva.
Putešestvija
 1958 *Putešestvija v vostočne strany Plano Karpini i Rubruka*, Moskwa.
- Sedlak W.
 1986 *Na początku było jednak światło*, Warszawa.
- Sergeev D.A.
 1970 *Motivy ěskimosskogo fol'klora v drevneberingomorskoj skul'pture*, [w:] *Fol'klor i etnografija*, Leningrad, s. 105–113.
- Stutley M.J.
 1977 *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development. 1500 B.C. – A.D. 1500*, Bombay-New Delhi – Calcutta.
- Szynkiewicz S.
 1981 *Rodzina pasterska w Mongolii*, Wrocław.
- Tangad D.
 1992 *Zametki o pochoronnych obyčajach v zapadnych rajonach MNR*, [w:] *Tradicionnaja obriadnost' mongol'skich narodov*, Novosibirsk, s. 127–133.
- Thomas L.-V.
 1991 *Trup*, Łódź.
- Tichomirov M.N.
 1958 *O dvenadcati mongol'skich mesjacach v starinnoj russkoj pismennosti*, „Sovetskaja Ėtnografija”, nr 3, s. 21–27.
- Vajnštejn S.I.
 1961 *Tuvincy-Todžincy. Istoriko-ėtnografičeskie očerki*, Moskva.
- Wilson I.
 1990 *Życie po śmierci*, Warszawa.
- Zawadzki L.
 1991 *Końca świata nie będzie*, Warszawa.
- Zelenin D.K.
 1937 *Obyčaj „dobrovol'noj smerti” u primitivnych narodov*, [w:] *Pamjati V.G. Bogoraza*, Moskva-Leningrad.

IWONA KABZIŃSKA-STAWARZ

Nothing Gets Lost in Nature

Summary

The main object of this article is the description and analysis of a special sort of circulation of goods. It has little to do however with any kind of socio-economical exchange. The circulation mentioned above can be properly understood in the particular context of the system of beliefs concerning life – death cyclical relations and matter – energy relationships.

It reminds from time to time a classical exchange of gifts. For, the material objects are reported to possess a special power to create various material and non-material substances such as vital functions, fertility, cosmical energy.

To exemplify the present thesis, the author has collected examples of Mongolian shepherds beliefs. These date had been gathered during the ethnographical investigations conducted by the Polish ethnographical expedition.

It is beyond doubt that exchanging gifts is reciprocal and can be understood in terms of gain – loss approach. These are cases however, when interrelationships are not reciprocal and

somebody must lose to profit somebody else. A good example of this might be a custom of visiting elders in the New Year – practiced among Mongolian shepherds. According to the author's informants, the main purpose of the visit consists among others in "taking years" from the elder and "adding" them to the younger visitor. This mathematical symbolical calculus can be accounted for in terms of Mongols attitudes toward death. In the past they regarded too long-lasting life (more than 75 or 80) as an ill-omened sign. On the other side the cycle: birth – early death – revival is considered as advantageous. What is of great relevance here is also a terminology used to designate funeral places. The terms in question express an idea of prosperity (wealthy, abundant, happy etc.)

Among Mongols as well as among other peoples from Asia, the customs of disposal of elders are reported to have been practiced. Those elders who surpassed the socially accepted threshold had to die. An execution should have been performed by a grandson who – according to the informants – used to suffocate his grandfather or grandmother by putting a lamb-tail grease into his or her throat with lamb's shinbone. For there is a short evidence of this practice and it is possible that all this information was completely invented by Mongolian informers, we should proceed carefully. What is relevant here is not whether these customs took place, but to what purpose they have been performed. The concept of death mentioned above can throw more light on this phenomenon. It brings us to the conclusion that too long life could prevent a desirable course of events and for this reason it was entirely blameworthy. Death was thus necessary to allow the elder to revive elsewhere as well as maintain the community in constant existence. It was a grandson who played a peculiar role in the act of redressing the balance.

The suggestion that there has been links between death and re-creation of life are enhanced by some information on inventing the dominoes game and musical instrument called *morin chuur*. The other evidence may rest on the beliefs according to which giving riddles in the New Year causes that "years divide and never end".

These are offerings which are the most spectacular example of the links between life and death, matter and energy. They let create basic goods as well as regenerate supplies of this cosmical energy which has been diminishing. Human and animal sacrifices were of particular importance. The human sacrifices were widely practiced on the vast territories of India, China, Tibet and Mongolia. There are several reliable literary sources as well folk-tales of Mongolian shepherds which let us in on this phenomenon. The first and foremost purpose of these sacrifices was stimulation of life-giving natural forces and obtaining desired material goods.

One cannot help suspecting that man brings offerings expecting to get more than he gives away. There is a gap between what he can give and what he expects to receive. The power of the offerings and its expected efficiency do not vanish with the moment of death – the converse is rather true. The power of the offerings flourishes fully after death of the body rendering profit to those who are alive as well as to those who have died (especially when the offering was given during the funeral).

One of the discerning features of these offerings is the incorporation of parts of it in a ritual. In these rites people participate in a feast together with gods and ghosts. These are gods which are consumed in a kind of communion. The death of the sacrificed is likewise a death of a common person and his ancestors. It puts an end to the organic existence but not to the soul.

The spiritual substance (soul, consciousness) which is the form of everlasting vital energy having enough power to reincarnate remains intact. Likewise, a destruction of material forms of food or other offered objects does not amount to their total annihilation. The energy freed from the material covering contributes to the creation of future goods.

Another example of the links between life and death on the one hand and matter and energy on the other is the well known ritual act of consuming selected organs taken out from a human or animal body. The preferred organs regarded as source of vital energy and powers are: liver, heart, brain and eyes. The ritual consumption of organs contributes – the Mongols think – keeps the energy of the victim under control and makes use of it for the sake of the

living. The most striking example of such an attitude is an act of sacrocanibalism (consumption of the corpse at the funeral) and head-hunting. To weaken one group amounts in this case to the strengthening of energy the vital of another.

The link between life and death and the adequate relationship of matter – energy are necessary conditions for saving balance in Nature, and in consequence – all human existence on the earth. What is particularly important is preserving the harmony between the human community and Nature, most of all – the world of animals. The importance of such an interrelationship has much weigh in various religions (eg. in Hinduism, Zen-buddism, Taoism, etc.). Mongols believe that the abundance of wild animals and birds living in the mountains maintains the harmony between man and Nature possible. It has been reported, that there is a correlation between the lenght of human life and the life of a deer (it is a deer which is in Mongolian culture provided with all divine attributes). A hunter who has not killed a deer, may have a long life expectancy. A hunter – who happened to kill a deer would have a shorter life (as deer's horns which cannot be worn for a long time).

Another element which contributes considerably to preservation of life-giving powers of Nature on the appropriate level and the creation of material things of high importance for human beings – seems to be sport-contests. The author criticizes the theory R. Caillois, according to which the discerning features of the feast are waste of physical forces, wealth, food and sexual potency. Taking into account symbolic-magical sense of the sport-contests, there is nothing to do with any kind of waste. Likewise, the destruction of much food, the giving valuable gifts or the giving away the material goods at a funeral, gathered by the deccasad in his life, contributes to establishing a new order and brings society as well as the whole Nature to the state of equilibrium. For the equilibrium in question is usualy unsettled in extreme situations.

Destructions of material goods turns out to be apparent. Like death of human being, it comes to release spiritual forces inherent in every object, in order to create new goods.

The author admits that the results of contemporary science (e.g. biophysics, bioelectronics, astronomy) have something in common whith old beliefs and folk-cultures – cosmologies.

The main differences between science on the one hand and non-literal cosmologies on the other rely on using different language-games and apparatus. These are world-origin, cyclical change-theories, and theories of the central role of the sun in the existence of biosphere which are of particular interest both to science and folk-cosmologies.

The cliché: "nothing gets lost in Nature" can be considered in connection with the relation between life and death on the one side and matter – energy on the other. This brings us to the conclusion that folk-concepts and beliefs may be of interest to members of modern societies and should not be forgotten.

Translated by Witold R. Jacórzynski