

JERZY SŁAWOMIR WASILEWSKI

SYMBOLIKA RUCHU OBROTOWEGO I RYTUALNEJ INWERSJI

Praca niniejsza jest rezultatem rozszerzenia badań nad symboliką rzeczy, materialnego dzieła rąk ludzkich — na konkretnym przykładzie mongolskiej jurty z jej kosmicznymi odniesieniami — w stronę symboliki niematerialnych działań i zachowań związanych z tym obiektem. Konkretnym punktem wyjścia był etnograficzny detal — problem kierunku, w jakim obchodzi się jurte dokola odsłaniając lub zasłaniając jej górny otwór dymno-okienny. Zrekonstruowany w poprzednim artykule schemat wierzeniowy wyjaśnia, dlaczego czynność ta powinna być wykonywana zgodnie z ruchem słońca, działanie na opak zaś grozi śmiercią, chorobami i innymi klęskami: oto zważywszy na kosmiczną symbolikę jurty i zasadę magicznej skuteczności operacji na symbolu czynność ta pociągnęłaby za sobą automatycznie naruszenie porządku kosmicznego — spadanie gwiazd, które przecież bezpośrednio stanowią o pomyślności człowieka¹. Jak się wydaje, takie wyjaśnienie praktyki rytualnej słuszne jest tylko dla pewnego poziomu — uświadamianej rzeczywistości wierzeniowej. Pod nią jednak ukrywa się cała struktura postrzegania czasu i przestrzeni, z której wynika symbolika wszelkiego ruchu obrotowego niezależnie od kosmicznej symboliki jurty.

Oto bowiem istnieje sytuacja, w której właśnie działanie na odwrót, wbrew gwiezdному porządkowi, zostaje zalecone normą. Po śmierci członka rodziny, po wyniesieniu z jurty wszystkich przedmiotów pozostawia się w niej ciało na okres trzech dni; po opuszczeniu jurty zamyka się szczelnie drzwi, otwór dymny zaś zakrywa się właśnie w kierunku „pod słońce” (*narburuu*). Przez owe trzy dni nie wolno go otwierać, odsłonięcie następuje natychmiast po wyniesieniu zwłok i wykonane zostaje w kierunku „ze słońcem” (*nardzów*). Pytanie o motywacje takich zachowań nie przynosiło w terenie zadowalających odpowiedzi. Zamykanie jurty tłumaczono jako znak, iż zmarły nie należy już do tego świata, trzeba go odeń odgradzić, aby dusza nie uciekła do czasu pogrzebu; od-

¹ Patrz: J. S. Wasilewski, *Symboliczne uniwersum jurty mongolskiej*, „Etnografia Polska”, t. 21: 1977 z. 1, zwł. s. 106-112.

wrócony kierunek zamykania otworu wyjaśniano: „to znaczy, że skończyło się jego życie”, „bo on tam już wrócił”. Sporadycznie pojawiała się opinia, iż zamykanie otworu „pod słońce” po śmierci jest jednym z kilku działań na opak występujących w tej sytuacji — nadal bez wyjaśnienia przyczyn takiego postępowania, działań odwróconych zaś okazało się niewiele; do wątku tego przyjdzie nam jeszcze powrócić, na razie zaś rozpatrzmy sugestię, iż chodzi tu nie tylko o odwrócenie porządku normalnego, ale że swoje głębokie autonomiczne znaczenie posiada też kierunek ruchu obrotowego. Do takiego właśnie ujmowania problemu — w perspektywie sensu nadawanego ruchowi „pod słońce” i „ze słońcem”, nie tylko zaś w perspektywie odwrócenie — skłaniają analogie polskie poznane w trakcie badań terenowych na Rostoczu². Muszę tu wyjaśnić, iż zostaną one zaprezentowane na równi z materiałem mongolskim, albowiem często to właśnie one dawały pierwszą odpowiedź na pytanie badawcze, wynikające z materiału mongolskiego, odpowiedź dopiero później na tym materiale weryfikowaną i potwierdzaną; po wtóre istniejące analogie polskie, europejskie i inne upewniają nas, iż mamy tu do czynienia nie ze specyficznymi mongolskimi wierzeniami ani tym bardziej jakimiś „zabobonami”, ale z powszechnymi strukturami myślowymi. I nie będzie chyba uznane za logiczne błędne koło stwierdzenie, że właśnie strukturalny charakter tych prawidłowości usprawiedliwia zestawienie materiałów z różnych części świata.

Wybrane przykładowo z własnych badań terenowych i z literatury etnograficznej analogie polskie przedstawiają się następująco:

1. Kierunek „ze słońcem” uchodzi za pozytywny, zalecany jest na Rostoczu przy wielu pracach gospodarczych. „W lewo się nie mełło dobrze, a jak po słońku, to i mełło się lepiej. I w młynie — też po słońku. Tak było i tak będzie. Nici też skręcać po słońku, czy sieczkę rznąć, czy co to musi iść po słońku, bo jak nie, to nie poradzi — na nic. Wszystko musi iść po słońcu”.

2. Izbę należy zamiatać ze słońcem, bo jeśli ktoś uczyni to w odwrotnym kierunku, to „nie on zamiecie, ale jego (śmierć) wymiecie”.

3. Po śmierci domownika, w czasie gdy zwłoki znajdują się w izbie — oraz w Wielki Piątek przez analogię do śmierci Chrystusa — obowiązuje zakaz mielenia na żarnach, przędzenia i zamykania (a więc odpowiednik mongolskiego zakazu otwierania jurty ze zmarłym — właśnie ze względu na występujący w obu sytuacjach ruch obrotowy).

4. „Jak jest śmierć w jakiej chałupie we wsi Żabnie (pow. Krasnostaw), to zaraz posyłają po wsi ziele lebiódkę, zanoszono je do najbliższej chałupy na opak od słońca i zostawiają; stamtąd niosą do następnej itd.

² Były one prowadzone we wsiach Rostocza Środkowego (woj. zamojskie) przez grupę proseminaryjną studentów etnografii U.W.

[...] Przez cały czas, jak umarły jest w domu, chałupy nie można zamiatać; po wyprowadzeniu zamiatajo na opak”³.

Tej ostatniej informacji — podającej przecież opis obyczaju zaskakująco podobnego do mongolskiej praktyki zamykania jurty ze zmarłym „pod słońce” — nie towarzyszyło jakiekolwiek pochodzące od samych informatorów objaśnienie sensu owego zwyczaju i stosowanego w nim odwrócenia. Kluczem do problematyki rytualnej inwersji okazała się badana na Roztoczu symbolika żaren. W pewnym szczególnym przypadku obowiązuje obracanie ich „pod słońce”, a więc wbrew codziennej normie: gdy dziewczęta miały mąkę na bułki używane do Andrzejkowych wróżb na temat przyszłego męża (bułkę upieczoną z tej mąki ma porwać pies, a to co z nią zrobi, służy za podstawę wróby o losie panny). W terenie uparczywie pytałem o sens odwróconego kierunku mielenia, wychodząc z założenia, że ogólne wyjaśnienia gabinetowych uczonych, które można by streścić słowami: „w magii wszystko robi się inaczej niż w życiu, bo takie udziwnienie daje przekonanie o jej nadnaturalnej skuteczności”, są zbyt powierzchowne. Moment iluminacji poznawczej przeżyłem otrzymując odpowiedź wyjaśniającą, iż w opisywanym przypadku „żarna kręci się «pod słońce», bo chodzi nie tylko o to, żeby męża wywróżyć, ale też, żeby go *z a t r z y m a ć*”. Wypowiedź ta pozwala zrozumieć, iż o ile ruch zgodny „ze słońcem” — zarazem z ruchem księżyca, gwiazd, a więc mierników upływu czasu, rytmu dnia i nocy, miesiący i pór roku — służy posuwaniu biegu świata i czasu w przyszłość, to ruch „pod słońce” lub zatrzymanie ruchu oznacza zatrzymanie czasu, a może także jego cofnięcie. Mówiąc o zatrzymaniu czasu przyjmuję oczywiście taką koncepcję czasu, jaka istnieje w myśleniu archaicznym, mianowicie czasu jako następstwa stanów, etapów czy sytuacji. Abstrakcyjna formuła: „zatrzymanie czasu” przez ruch „pod słońce”, oznacza (w sformułowaniu bliższym w świadomości badanych) zatrzymanie osoby poddanej danemu działaniu w stanie, w jakim się aktualnie znajduje. Widać to wyraźnie na przykładzie następujących środków magii miłosnej: dla zatrzymania ukochanego przy sobie używa się wody spadającej z odwrotnej strony koła młyńskiego⁴, przy złośliwych czarach mających na celu uniemożliwienie pannie wyjście za mąż (a więc zatrzymanie ją w panieństwie) jej koszulę miele się na żarnach „pod słońce” (Roztocze) itd.

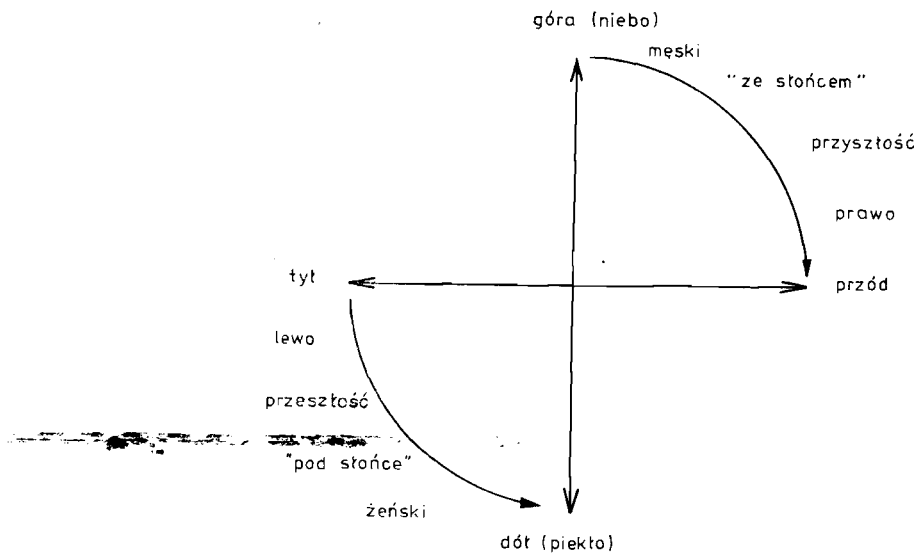
³ Cytat ostatni za: H. Łopaciński, *Obrzędy religijne i zwyczaje przy nich zachowywane*, „Wisła”, t. XVI: 1902, s. 361; pozostałe przekazy — z badań terenowych.

⁴ B. Baranowski, *Wielki proces o czary miłosne w Praszce*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. IV: 1962, s. 10. „Gdyby pszczoły rojąc się chciały z tego miejsca uciekać, biegnij co tchu od wylotu ula rachując trzy razy i to obróciwszy się wstak [w tył] pod słońce..., a wnet uciekające pszczoły powrócą i już uciekać nie będą”. O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 7: *Krakowskie*, Kraków 1962, s. 116.

Śmierć człowieka wymaga od otoczenia rytualnych działań symbolicznych, które akcentowałyby fakt ustania biegu życia. To właśnie dlatego przy zmarłym zatrzymuje się ruch wskazówek zegara — „bo jego czas stanął” — dlatego też nie wolno obracać żaren ani wykonywać innych prac wiążących się z ruchem obrotowym w kierunku „ze słońcem”, a niezbędne działania — posyłanie znaku o śmierci zmarłego na wsi lubelskiej, tak jak i zamykanie otworu jurty mongolskiej — wykonuje się w kierunku przeciwnym do ruchu słońca.

Powyższe ustalenia pozwalają zrozumieć pewne intrygujące w swej lapidarności wierzenie, zanotowane niezależnie, w odstępach stu lat w Tyńcu i na Mazurach: „kto chodzi do tyłu, ten wpycha swoją matkę do piekła”⁵. W tym lakonicznym zdaniu zawarta jest cała struktura czasoprzestrzeni w myśleniu tradycyjnym: ruch do tyłu (tak jak i ruch pod słońce) asocjowany jest z ruchem w dół, do piekła, a także z przeszłością, albowiem jego skutkiem podlega matka (u Kętrzyńskiego — oboje rodzice), a więc osoby poprzedzające EGO w porządku czasowym, reprezentujące PRZESZŁOŚĆ. Fakt, iż w przytoczonym powyżej zdaniu wymieniona jest właśnie matka, osoba płci żeńskiej, nasuwa przypuszczenie, iż na tę siatkę opozycji czasoprzestrzennych mogą nakładać się i inne opozycje binarne, rozbudowując i wzbogacając ową strukturę.

Struktura czasoprzestrzeni w myśleniu tradycyjnym



⁵ W. Kętrzyński, *O Mazurach*, Olsztyn 1968, s. 47; L. Hajówna, *Lecznictwo ludowe w Tyńcu*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, t. 1: 1966, s. 148.

Odchodząc już od materiału polskiego możemy stwierdzić, iż zakazy chodzenia do tyłu odnoszące się do dzieci notowane są m. in. w folklorze kazachskim, kirgizkim i kara-kałpackim⁶. Ciśnie się też w tym miejscu na myśl aforyzm Leonarda da Vinci: „Nie cofa się, kto się związał z gwiazdą”⁷. Choć oczywiście w intencji autora odnosił się on do sytuacji człowieka szczególnie wyróżnionego przez los, to jednak niech mi wolno będzie zastosować go jako motto dla problematyki symboliki ruchu w myśleniu archaicznym, w kulturach tak samo nierozzerwalnie związanych „z gwiazdą”, z kosmosem i jego biegiem.

Również materiał egzotyczny daje nam bardzo istotne potwierdzenie dla supozycji, iż ruch „pod słońce” asocjowany jest z ruchem w przeszłość. Oto w folklorze wielu ludów Syberii bardzo popularny jest motyw przeistoczenia w zwierzę przez koziołkowanie głową w dół. „Chcący zmienić się w niedźwiedzia czarownik zdejmował odzież i koziołkował trzy razy przez głowę pod słońce. Dla powrotnej zmiany koziołkował trzy razy ze słońcem”⁸. Wyjaśnić tu trzeba, że niedźwiedź u opisywanych Komi-Permiaków jest uważany za praprzodka człowieka, zaś — jak domyśla się cytowana autorka „liczba działań magicznych symbolizuje najwidoczniej liczbę fantastycznych przeistoczeń od ludzkich potomków do zwierzęcych przodków (to jest w porządku odwrotnym) i odpowiadała liczbie ogniw genealogii danej grupy totemicznej do pojawienia się ogniwa ludzkiego”.

Identyczny sens strukturalny ma również następujący obyczaj turkmeński: w trakcie pogrzebu, gdy ciało znajduje się już w grobie, żałobnicy obchodzą je dookoła trzymając w rękach Koran — w kierunku pod słońce tyle razy, ile dziesiątków lat żył ów człowiek; w ten sposób dokonuje się zmniejszenia liczby jego grzechów do poziomu z niemowlęctwa.

Naszkiecowany wyżej model pojmowania czasoprzestrzeni w myśli archaicznej wydaje się — mówiąc słowami odkrywcy podwójnej spirali DNA, Watsona — zbyt ładny i prosty, by miał być nieprawdziwy. Tym niemniej należy pamiętać, że zbudowany on został na podstawie intuicji kojarzących rozproszony wrywkowy materiał informacyjny — wierzenia i tzw. przesady pochodzące z różnych części świata. Naraża to na zarzut dowolności lub przypadkowości, może nasuwać podejrzenie, że schemat ten gorzej sprawdza się w odniesieniu do jednej konkretnej kultury. Dla rozproszenia tych wątpliwości przeprowadzono monograficzne niejako badania nad symboliką ruchu obrotowego w ramach tradycyjnej kultury jednej grupy etnograficznej — mongolskich Torgutów Altaju. Starałem się zebrać możliwie pełne informacje o wszelkich działaniach rytualnych,

⁶ E. D. Tursunow, *Etnograficeskije osnovy proischożdenia niekotorych motiwow tiurko-mongolskich skazok*, „Sowietskaja Etnografia”, z. 2: 1976, s. 126.

⁷ E. Panofsky, *Studia z historii sztuki*, Warszawa 1971, s. 400.

⁸ Ł. S. Gribowa, *Piermskij zwierinyj stil*, Moskwa 1975, s. 38-39.

w których występuje ruch obrotowy i odwrócony, a także wierzenia na temat ruchu w zjawiskach naturalnych. Badania te nie tylko w pełni potwierdzają model wstępny, ale też wzbogacają go o wiele przewidywanych elementów.

Referowanie zebranego materiału zaczniemy — tak jak w badaniach polskich — od symboliki żaren. Trzeba tu powiedzieć, że Torguci jako jedna z nielicznych grup mongolskich uprawiają zboże, stąd żarna znajdują się w każdej jurcie. Są to dwa płaskie kamienie równej średnicy; w czasie mielenia leżą wprost na ziemi, górnym kamieniem kręci się z pomocą żerdzi wyjętej na ten czas z dachu, przywiązanej u góry do rzemienia napiętego między ścianami jurty. Żarna obraca się na przemian w obie strony. Przez trzy dni po śmierci obowiązuje zakaz ich używania (nie znany jest natomiast zwyczaj zatrzymywania zegara — najwidoczniej jest to przedmiot zbyt nowy w Mongolii). Magii analogicznej do polskiej magii miłosnej Torguci nie znają, ale używa się żaren do innych zabiegów magicznych: gdy złodzieje ukradną konie lub bydło zgubi się w stepie, żarna ustawia się na progu i kręci „pod słońce” — ma to spowodować, że bydło wróci. Stosowane jest też samo zakopywanie żaren pod progiem, bez obracania, a złodziejowi „zakręci się w głowie, powróci”; mają więc żarna jako przedmiot i tak często obracany „pod słońce” autonomiczną symbolikę w magii zatrzymania i powrotu. Jeśli wielbłądowi przesunie się nerka, żarna wiesza się mu na grzbiecie i ewentualnie jeszcze oprowadza trzy razy dookoła jurty „pod słońce”, a nerka powróci na miejsce. Czasem stosuje się też masaż opuszczonej nerki żarnami, przy czym choć informatorzy nie są w stanie wyjaśnić, dlaczego używa się właśnie żaren — stwierdzają, że inny przedmiot byłby tu nieskuteczny, bo to jest *domnoch* — „leczenie magiczne”.

W magii pasterskiej ruch „pod słońce” służy więc spowodowaniu powrotu lub zatrzymania; analogicznie zatem ruch „ze słońcem” jest stosowany dla przyspieszenia jakiegoś procesu: gdy opóźnia się poród wielbłądzący, oprowadza się ją trzy razy dookoła jurty właśnie „ze słońcem”; podobnie gdy owca nie przyzwyczajona jeszcze do jagnięcia nie pozwala mu ssać, jagnię oprowadza się dookoła niej trzy razy także w kierunku *nardzów*.

Zbadajmy teraz w kontekście symboliki ruchu obrotowego pewne rytury religijne o magicznej skuteczności. W przypadku buddyjskich Mongołów wchodziły tu w grę następujące praktyki symboliczne: obracanie młynka modlitewnego *chürde*, przebieranie różańca *erch*, obchodzenie klasztoru czy *suburganu* (*stupy*). We wszystkich tych działaniach ruch powinien być zgodny z kierunkiem ruchu słońca. Sens obracania młynka modlitewnego to powodowanie ogólnego pomyślnego biegu świata; w kanonicznej wykładni lamajskiej powinno mu towarzyszyć wymawianie mistycznych sylab — mantr, takich jak *om mani padme chum*, co przyczyniać się ma do pozytywnej reinkarnacji po śmierci: uniknięcia transmigracji

w niższe formy bytu (gady, ptaki, czworonogi) i awansowanie na skali bytów ku formom spirytualnym, bodhisattwom aż do rozplynięcia się duszy w nirwanie⁹. Pasterze pytani o motywację wprawiania w ruch młynka modlitewnego dają oczywiście odpowiedzi uproszczone w stosunku do ortodoksji, ale również zachowujące należną strukturę. Obok wiary w pozytywną reinkarnację i przekonania, że ruch młynka niszczy zło na świecie, deklarowano też „długie życie” jako efekt poprawnego obracania; ten zaś, kto kręci go na opak, skraca sobie życie, zmniejsza wyznaczoną mu przez los liczbę lat; po śmierci jego dusza będzie błądzić w zaświatach zamiast dokonać pomyślnego wcielenia. Istnieje nawet ciężkie przekleństwo „oby twój młynek kręcił się odwrotnie”, *churde cziń buruu ergul*. „Kto kręci młynek «pod słońce», ten pójdzie do piekła” — ostrzegali dawniej lamowie; ujawnia się tu ta sama struktura, co w polskich wierzeniach mówiących, że przez obejście dookoła krzyża, kościoła lub świętej figury „pod słońce” można wywołać diabła. Ten, kto kręci młynek modlitewny na opak, staje się „człowiekiem obcej wiary” *buruu nomtoj chiün*. Miano to stosują Torguci do sąsiadów niebuddystów: Rosjan, Chińczyków i Kazachów. O tych ostatnich opowiada się nawet z ironią, że otwierania i zamykania górnego otworu jurty dokonują „pod słońce”; jak sprawdziłem u tamtejszych Kazachów, rzeczywiście kierunek odsłaniania jurty nie ma dla nich symbolicznego znaczenia, robi się to, jak jest wygodniej, w zależności od wiatru, czasem nawet od wewnątrz. Choć więc mongolskie przypisanie zachowania na opak obcym ma częściowe uzasadnienie, to jednak działa tu mechanizm znacznie ogólniejszy niż tylko rzeczywista obserwacja zachowań sąsiadów: strukturalne korelowanie „obcego” z działaniem „na odwrót”, gdy zachowanie „normalne” przysługuje grupie własnej. Analogicznie na polskim Roztoczu określa się ruch lewoskrętny mianem „po rusku” uzasadniając to faktem, że na „ruskim” tzn. ukraińskim weselu taki jest kierunek trzykrotnego obchodzenia przez parę młodą pulpitu z Pismem Świętym.

Przy sposobności dodajmy, że kierunek „pod słońce” jest rzeczywiście zalecany przez kościół prawosławny. Zapewne działał tu mechanizm separacyjny — chęć odróżnienia się od zwyczajów kościoła katolickiego, w którym ruch ze słońcem panuje w procesjach, circumambulacjach itp. Tak właśnie było bowiem w przypadku dwóch innych systemów religijnych, które nakazują swym wyznawcom lewoskrętny kierunek obchodzenia obiektów kultowych: islamu i starotybetańskiej religii bon. Mahomet zalecił ten kierunek obchodzenia mekkańskiej Kaaby, by odróżnić swą doktrynę od wcześniejszych pogańskich kultów, których wyznawcy

⁹ W. Simpson, *The Buddhist Praying Wheel. A Collection of Material Bearing upon the Symbolism of the Wheel and Circular Movements in Custom and Religious Ritual*, London 1896, s. 29. Według mongolskich pasterzy, gdy gospodarzowi padł ulubiony wierzchowiec, na jego czaście lama wypisywał *mantry om mani padme chum*, co miało spowodować ponowną reinkarnację zwierzęcia.

obchodzili ten telluryczny obiekt „ze słońcem”¹⁰. Także w religii bon dokonana została inwersja kierunku obchodzenia *czortemów* (tybetańskich *stup*) na lewoskręty dla odróżnienia od napływającego buddyzmu, forsującego kierunek zgodny ze słońcem w obchodzeniu — tych samych zresztą — obiektów¹¹.

Natomiast wspomniane wyżej skorelowanie „swojego” z ruchem zgodnym ze słońcem wyraża się choćby w nader często padającej odpowiedzi na pytanie, dlaczego jurte otwiera się właśnie w tym kierunku: „to taki nasz mongolski obyczaj” (*manaj mongol ulsyn dzan*). Deklaracja ta, irytująca etnografa w terenie, bo nie wyjaśniająca znaczenia obyczaju, ma jednak swe odpowiednie miejsce i sens w odtworzonej strukturze myślowej.

Kolejny przykład mongolski dostarcza dalszych informacji o opozycjach binarnych nakładających się na dotychczasowy schemat. Jest to opis dawnego zwyczaju wyganiania z klasztoru mnicha, który naruszał obowiązującą dyscyplinę, pił, uciekał w step itp. Otóż takiemu mnichowi zakładano na szyję bukłak na wódkę, za który inny mnich oprowadzał go — według opisujących było to ciągnięcie go „jak byka” — trzy razy dookoła klasztoru w kierunku „pod słońce”. Przekaz ten ma wartość szczególną, albowiem ze względu na istnienie klasztoru w Bułganie — jeszcze do początku lat 50-tych XX w., a więc znacznie dłużej niż w pozostałej części Mongolii — był on Torgutom ogólnie znany¹². Z drugiej zaś strony — jako że w dziedzinie wierzeń nie istnieje już dziś społeczna wymiana treści, komunikacja, powodująca kontrolę przekazywanej wiedzy i „ucierania się” jednej, powszechnie przyjętej wykładni dla danego obyczaju — powstaje szereg różnych oddolnych wyjaśnień, które można badać na okoliczność ich zgodności z odsłanianą strukturą myślową. I tak na przykład pojawia się interpretacja, że zabieg ten oznacza cofnięcie

¹⁰ J. Chelhod, *A Contribution to the Problem of the Pre-eminence of the Right, Based upon Arabic Evidence*, [w:] *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, R. Needham ed., Chicago and London 1973, s. 252, 259.

¹¹ Jest to pogląd powszechny wśród autorów komentujących charakterystyczną dla religii bon inwersję wzorów buddyjskich: odwrócenie skrzydeł mitycznego ptaka Garudi, kierunku ramion swastyki itd.; patrz: H. Hoffman, *Die Religion Tibets*, München 1958, s. 40; S. A. Arutiunow, N. Zukowskaja, *Bon-sintoistskie paraleli*, [w:] *Mifologia i wierowania narodow wostocznoj i jużnoj Azii*, Moskwa 1973, s. 14. „Podporządkowanie się i przyjęcie kompleksu cech, a potem osiąganie autoakceptacji przez odwrócenie na drugą stronę składników tych cech to prawie instynktowna reakcja słabej kultury, przeciwstawiającej się agresywnej silniejszej kulturze”. R. Ekvall, *Religious Observances in Tibet: Patterns and Function*, Chicago 1964, s. 22-23. Tak więc w pewnych sytuacjach historycznych względy społeczne mogą okazać się na tyle silne, iż powodują odejście od — zdawałoby się uniwersalnych — wzorów kosmologicznych.

¹² O karze takiej wspomina już XVII-wieczna kronika Sagang Seczena: I. J. Schmidt, *Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses verfasst von Ssagang Ssetsen*, St. Petersburg 1829.

mnicha z powrotem do stanu prostych ludzi (*char chün*). Od tego momentu przestaje on być lamą; dawniej przyjeżdżał wtedy po niego władca feudalny (*nojon*), który znów odzyskiwał swego poddanego. Według innych wyjaśnień oprowadzanie „pod słońce” oznacza wyganianie, „wypędzanie w złą stronę” (*buruu dzamd oruulach*) tego, kto popełnił złe uczynki. (O opozycyjnym wobec tego wyganiania zapraszaniu, wzywaniu pomyślności za pomocą ruchu „ze słońcem” w rytuale *dallaga awach*, będzie mowa poniżej). Wreszcie takie oprowadzanie jest rozumiane jako poniżenie, zepchnięcie w dół. Ta ostatnia deklaracja przywodzi z kolei na myśl pewne dość głośno brzmiące interpretacje mongolskiego zwyczaju obchodzenia dookoła „ze słońcem” świętych gór, co według mongolskiego autora ma znaczyć ich wywyższenie, okazanie czci¹³. Podobny sens ma też choćby staroindyjski rytuał Pradakszina — obchodzenie trzy razy dookoła „ze słońcem” tronu wielkich władców czy buddyjskiego cenotafu (*stupy*)¹⁴. O tym, że ruch „ze słońcem” również w Mongolii asocjowany jest z ruchem w górę, niech świadczy fakt, że szamańska wędrówka w kolejne sfery niebieskie oddawana jest przez szamana buriackiego w czasie inicjacji, poprzez chodzenie dookoła trzech brzoź 9 razy (tyle jest sfer niebieskich) „ze słońcem”¹⁵. W różnych kulturach przebieranie paciorków różańca, które — jak już wspomniano — w buddyzmie powinno być wykonywane z lewa w prawo, jest środkiem wzniesienia się do stanu wyższego po nici myślowej będącej ekwiwalentem liny pozwalającej osiągnąć niebo¹⁶.

Zasygnalizujmy jeszcze jedną korelację, która omawiana będzie szeroko poniżej, przy okazji obrzędów rodzinnych, a teraz zadokumentowana zostanie tylko pewnymi zabiegami pasterskimi. Tak jak ruch „pod słońce” oznacza zmniejszenie, stratę, tak ruch „ze słońcem” służy powiększeniu, rozwojowi i rozmnożeniu; dlatego to przed zapładnianiem stada owiec

¹³ Cyt. M. Tatar, *Two Mongol Texts Concerning the Cult of the Mountains*, Acta Orientalia A.S.H., t. XXX [1]: 1976, s. 10.

¹⁴ Simpson, *op. cit.*, s. 65. M. Eliade, *Trakta o historii religii*, Warszawa 1968, s. 367.

¹⁵ U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki 1938, s. 491. Analogicznie w bramińskim rytuale obracania „ze słońcem” koła, na którym siedzi kapłan, by dotrzeć do najwyższego nieba, Simpson, *op. cit.*, s. 70-71; por. także obchodzenie pagody i krążenie szamanki, wnikliwie zanalizowane przez W. Kotańskiego, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w Japonii*, [w:] *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974, s. 208; analiza źródłowego materiału japońskiego pozwoliła autorowi nader trafnie wnioskować o idei czasu i ruchu w religii, np. „każde krążenie posuwa wykonawcę ku bóstwu i pobudza bóstwo do wyjścia z ukrycia”, *tamże*, s. 220. Natomiast kierunek lewo-skrętny jako sprowadzający w podziemia występował np. w misteriach eleuzyjskich C. G. Jung, K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich 1951, s. 195.

¹⁶ W. Toporow, *O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów*, [w:] *Semiotyka kultury*, Warszawa 1975 s. 151.

przez tryka oprowadza się go wokół ofiarnego ognia raz lub trzy razy albo analogicznie okadza się go wokół, aby pomnażał pomyślność.

Tak przedstawia się czasoprzestrzenna symbolika ruchu obrotowego w najprostszych działaniach rytualnych i praktykach magicznych. Podobnie asocjowany jest ruch występujący w zjawiskach naturalnych, takich jak np. wir powietrzny. W całej Mongolii wir ten utożsamiany jest z siłą nieczystą — diablami (*czitgur*, *szulmas*); nawet Kazachowie nazywają go *sajtan* (szatan). Torguci mawiają, że w środku idzie „kulawa starucha” *doglon emgen* (zwróćmy uwagę na motyw kulawości — niezawodny wskaźnik chthoniczności, diabelskości). Jeszcze częściej powiada się o wirze *ganc chöltej tijren* — jednonogi czort, przy czym jest to diabeł mający kontakt ze zmarłymi. Oto pojawia się on na mongolskim cmentarzu czy raczej miejscu, gdzie się pozostawia zwłoki — zwłaszcza przez pierwsze trzy miesiące po złożeniu ciała. Mawiano też, że w wirze kręci się *chuwchaj suudžny jas* „zbielała na słońcu i wietrze kość goleniowa”. Barania kość goleniowa — jak i ludzka, ale ta już w mniejszym stopniu — posiada skądinąd wyraźne skrzywienie upodabniające ją jakby do wiru, ale według zapytywanych chodzi tu o kość ludzką — trupi goleń.

Zestawienie zgoła analogicznych wierzeń na temat wiru powietrznego pochodzących ze Słowiańszczyzny i Syberii, gdzie również utożsamiany jest on z czartem, narzuca strukturalną interpretację w kontekście symboliki ruchu. Tłumaczenia inne, mniej ogólne, stają się zawodne: wyjaśnienia Moszyńskiego¹⁷, iż wir powietrzny jest na Słowiańszczyźnie kojarzony z siłą nieczystą dlatego, bo pojawia się bezpośrednio przed burzą z piorunami, których rola polega przecież według wierzeń na niszczeniu zła — jest właśnie takim chybionym wyjaśnieniem partykularnym. Oto bowiem w Mongolii wiry wieją stale, burze zaś są bardzo rzadkie i nie mają z nimi żadnego związku¹⁸. Zarówno tam, jak i na Syberii znane jest rozróżnienie na wiry kręcące się ze słońcem — te są jeszcze „nienajgorsze” — *dzuger* i kręcące się pod słońce — zdecydowanie niepomysłne. Bułgańscy Kazachowie stwierdzają, że wir, który nadchodzi od strony prawej ku lewej, jest szczególnie niebezpieczny, idący zaś od lewej do prawej — niespecjalnie. Podobne rozróżnienie znają też ludy Syberii¹⁹, sam Moszyński przytacza je również dla Mazowsza.

¹⁷ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 2, Warszawa 1967, s. 470-477.

¹⁸ Także folklor mongolski zna motyw pioruna bijącego w wir powietrzny; można tak sądzić z notatki G. Potanina, poczynionej wśród Derbetów: „*chancchan kėltej tirin* biegnie na jednej nodze tak szybko, iż piorunowa strzała *ajungo sumyn* rzucana przez Niebo *Tengri* ledwie zdąży go dosięgnąć”. G. N. Potanin, *Oczerki siewierozapadnoj Mongolii*, St. Pietiersburg 1883, t. IV, s. 138. Oczywiście nie wynika stąd, że wiry powietrzne w Mongolii powstają przed burzą; to treści religijne, mitologiczne zakodowane są w języku zjawisk naturalnych.

¹⁹ Harva, op. cit., s. 274.

A jednak autor ten — będąc niedaleki od rozwiązania problemu — kojarzy przecież nawet, że polskie nazwy wiru, takie jak „srała-bartek”, akcentują moment ruchu obrotowego (pierwotnie „obartek”) — nie rozszyfrowuje czasoprzestrzennej jego symboliki.

Problem tkwi zresztą moim zdaniem głębiej niż w symbolice ruchu „pod słońce”; nie wydaje się prawdopodobne, żeby ogólne negatywne traktowanie wirów powietrznych było tylko ekstensją zaobserwowanego lewoskrętnego kierunku obrotu niektórych spośród nich. Proponuję wyjaśnienie zjawiska terminem „ruchu paradoksalnego”, pozornego, pustego. Przytoczmy tu polskie wierzenie nasuwające takie właśnie rozwiązanie: „kto nogami chyboce, ten wozi drewno do piekła”²⁰; ruch pozorny, w którym niby poruszają się nogi, ale pozostaje się w miejscu ma konsekwencje analogiczne do ruchu w tył, cofania się — powoduje zejście do piekła. Trąba powietrzna — zjawisko jakby niematerialne — wykonuje taki sam paradoksalny ruch, w którym nic konkretnego przecież się nie porusza; sędzę, iż właśnie na tej zasadzie kojarzona jest z siłą nieczystą. Ten sam mechanizm wyjaśnia nam istniejący wśród Torgutów zakaz kręcenia pustych żaren, obijania dwóch kamieni itp., ma to bowiem powodować niewyrośnięcie zboża, zbiednienie, ubytek albo spory i plotki²¹. Bardziej obrazowo ujmuję to przestroga, iż działania te są „ostrzeniem zębów wilkom”. Wilk jest tu personifikacją straty, dotkliwej zwłaszcza dla pasterzy, a ostrzenie mu zębów — tak jak i wożenie drew na opał do piekła w cytowanym wierzeniu polskim — jest czynnością maksymalnie nieekonomiczną i absurdalną z ludzkiego punktu widzenia. Zauważmy na koniec, iż zakaz kręcenia pustych żaren i obijania kamieni opiera się nie tylko na idei magicznego podobieństwa tych działań do czynności ostrzenia, ale też na symbolice ruchu pustego, paradoksalnego, wywołującego — tak jak i ruch odwrócony — cofanie, zmniejszenie i stratę.

Omówmy teraz grupę bardziej złożonych praktyk rytualnych mających na celu spowodowanie rozwoju i przywołanie pomyślności. Jest to jeden z najważniejszych ogólnomongolskich obrzędów dorocznych: *dallaga awach*, dosłownie „przyzywanie — branie”. Odbывał się on dawniej w dwóch niezależnych formach: jako święto całej grupy lokalnej zamieszkującej daną jednostkę administracyjną (*somon*) oraz jako wewnętrzne święto rodziny. W obu przypadkach organizowano go jesienią, a więc w porze najbardziej sprzyjającej świętowaniu, gdy podstawowe prace sezonowe już wykonano, a długie okresy postoju spędzane na obfitych

²⁰ Kętrzyński, *loc. cit.*; na Roztoczu nawet małe dzieci wiedzą, że nie wolno huśtać nogami „bo się diabła przyniesie”.

²¹ Oprócz tych określeń (*ugujrne* — dosł. „nie przybędzie”, *choosoor* — „spustoszenie”) ujmujących konsekwencje czynu w kategoriach magiczno-symbolicznych używa się też terminu religijnego, zawierającego konotację etyczną: „grzech”, *nugul*.

jeszcze pastwiskach bez konieczności koczowania umożliwiają przeprowadzanie obrzędów weselnych, postrzyżynowych, stawianie nowych yurt. Ogólnosomonowa uroczystość przywoływania pomyślności odbywała się przez cały dzień na terenie klasztoru w centrum każdego somonu albo na sąsiedniej górze wokół kultowej sterty kamieni (*owoo*). Uczestniczyła w niej arystokracja, lamowie i pasterze; lamowie odmawiali modły, a w momencie kulminacyjnym wyższy urzędnik (*sajd*) wykonywał — oczywiście „ze słońcem” — wielokrotne obroty pałeczką z drzewa sandałowego, z przywiązanymi do niej wstążkami, jedwabnymi szarfami chadag, dzwoneczkami, woreczkami z herbatą i monetami. Wszyscy siedzący wkoło *owonu* wykonywali wtedy koliste ruchy złączonymi rękoma, w których trzymali posiadane cenne ozdoby, pierścienie, kolczyki, wołając przy tym *churai! churai! churai!*, co miało znaczyć „niech się gromadzi”²². Uroczystość kończyła się ceremonialną ucztą, jedzono przywiezione ze sobą mięso, śpiewano stosowne pieśni. Na odjeźdnym objeżdżano *owoo* trzy razy „ze słońcem”. Wśród innych grup mongolskich omawiana uroczystość przebiegała w zasadzie tak samo, przy czym obracano na przykład talerze z jedzeniem, tabakierki, różańce itp.

Celem tego obrzędu jest w sformułowaniu informatorów „zaproszenie pomyślności” (*bujan chiszig duudach*). Pojęcie pomyślności (*bujan chiszig*) ma znaczenie ogólnego pomyślnego obrotu rzeczy, przede wszystkim zaś oznacza bogactwo, długowieczność i zdrowie członków rodziny oraz rozmnożenie stada; ponieważ pomyślność ta krąży po świecie w kierunku „ze słońcem”, należy ją zapraszać ruchem obrotowym, można ją łapać do symbolicznego naczynia markowanego przez odpowiednio uformowaną linę *czagtga* na ścianie jurty. Ta nieco mistyczna koncepcja ma chyba częściowo pozamongolski rodowód: słowo *bujan* wywodzi się zapewne z sanskr. *punja* — powodzenie, szczęście”²³, nosicielem zaś jej była zapewne religia lamajska. Rytuały typu *dallaga awach* znane są i w innych wyznających lamaizm grupach: z jednej strony w Tybecie w obrzędzie weselnym, z drugiej u Tuwijczyków w czasie ofiar na *owonie* dla rozmnożenia bydła. W tym ostatnim wypadku ceremonia wygląda analogicznie do opisanej mongolskiej; obecni na niej wyżsi urzędnicy i lamowie

²² Pasterze tłumaczą słowo *churai* jako „niech się zbiera, gromadzi”. Ta ludowa etymologia przyjmowana jest przez badaczy ze znakiem zapytania (Potanin, *op. cit.*, s. 84). Ściśle rzecz biorąc *churai* nie jest formą gramatyczną czasownika *churach*, „zbierać”, z którym jest przez aratów kojarzone; jest to okrzyk analogiczny do naszego „hura”, J. Cewel, *Mongol chelijn towcz tajlbar tol*, Ulaanbaatar 1966, s. 731. Pozostawiając językoznawcom ustalenie ewentualnych związków między tymi słowami wspomnijmy, iż okrzyk „huree” wznoszono także we wzmiankowanym indyjskim rytuale obchodzenia Pradakszina; Simpson, *op. cit.*, s. 276.

²³ G. Montell, *The Torguts of Etsin-gol*, „Journal of the Royal Anthropological Institut”, vol. LXX: 1940, part I, s. 83; C. Damdinsüren, *Mongolyn uran dzochiolyn tojn*, I dewter, Ulaanbaatar 1975, s. 119.

obracają przed sobą talerze, na których leżą kawałki sera, różańce i tabakierki, lud zaś wtóruje im okrzykami *rawo! rawo! rawo!*²⁴.

Badanie dróg rozprzestrzeniania się tej ceremonii w ramach wędrówki jednej religii wymagałoby oddzielnej, szeroko zakrojonej pracy; tu pozostawiamy zatem przy strukturalnej analizie symboliki ruchu obrotowego, nie zajmując się dziejami instytucji, w ramach której ujawnia się ta struktura. Albowiem ceremonia ta jest powszechnie znana i jeszcze niedawno była odprawiana w każdej mongolskiej jurcie. Obrzęd przyzywania pomyślności w wersji wewnątrzrodzinnej odbywa się czasem jako samodzielny, czasem zaś w ramach dorocznej ofiary ogniewi *gal tachich*, składanej na ogół we wrześniu lub październiku. Uczestniczy w niej lama, który po skończeniu ofiary dla ognia rozpoczyna *dallaga awach*: odczytuje modlitwy, każdą z nich kończy wołaniem *churai! churai! churai!*, w czym wtórują mu zebrani. Każdy z nich ma w ręku kawałek sera otrzymany wcześniej od gospodarza, włożony do pochewki na krzesiwo lub trzymany w lewej dłoni, przykrytej prawą; można też trzymać tabakierkę, czarkę lub talerz z jedzeniem itp. W skupieniu, z zamkniętymi oczyma wszyscy obracają przed sobą owe przedmioty po trzy razy, ilekroć wymawiane są słowa przyzywania. Sam zaś gospodarz obraca trzymane w ręku specjalne wiadro, woreczek lub skrzyneczkę *dallagny saw* z przyciśniętym doń końcem liny *czagtga* wiszącej w środku jurty, po której, jak można sądzić, ma spłynąć pomyślność. Naczynie jest lekko uchylone „by wchodziło doń tchnienie modlitw”, w jego wnętrzu znajdują się przepisane akcesoria: rytualna strzała, drobinki srebra, koralu, ziarno, wybrane kawałki mięsa, rodzyнки itp. W jurcie natomiast pojawia się na tę okazję specjalny przedmiot, linka *dżidem* z przywiązanymi do niej drewnianymi miniaturkami przedmiotów gospodarstwa domowego, która założona jest półokręgiem za żerdzie dachowe. Przedmiot ten na co dzień spoczywa w naczyniu *dallagny saw*, a używany jest tylko do magicznego leczenia zwierząt. Tak więc umieszczenie owej linki na czas obrzędu przyzywania pomyślności w dachu jurty torguckiej można rozumieć jako nasycenie jej mocą magiczną. Nieco inaczej przedstawia się sprawa wśród Urianchajców. Oto w czasie obrzędu wzdłuż wewnętrznej ściany jurty biegnie zwykła lina, nie mająca specjalnej nazwy, „uziemiona” z obu końców wbitymi w ziemię przy drzwiach kołkami. Do liny tej przywiązane są następujące przedmioty gospodarcze (oryginalne, nie zaś miniatury): stępa, bukłak, bicz, pęta, powód i lina do przywiązania konia, przetyczka nosowa z uzdy wielbłąda, uwięź dla owiec. Można to chyba rozumieć jako zabieg mający na celu przeniesienie wpadającej do jurty pomyślności także poza nią, w sferę zajęć pasterskich²⁵.

²⁴ F. K o n, *Ekspedycja w Sojotiju*, Moskwa 1934, s. 113.

²⁵ Ze względu na ogólną archaiczność kultury Urianchajców tę właśnie postać rytu można uznać za pierwotną w stosunku do wersji torguckiej. Oczywiście ana-

Tak przedstawia się obrzęd przyzywania pomyślności w swej klasycznej postaci. Poza tym istnieje cały szereg okazji, przy których ryt typu *dallaga* nie stanowi odrębnej uroczystości, ale spełnia funkcję pomocniczą. Nazwa *dallaga awach* nie jest wtedy na ogół stosowana, ale celem pozostaje nadal zaproszenie pomyślności. Wśród Torgutów ryt ten pojawiał się w następujących sytuacjach:

1) gdy wydawana za mąż córka opuszczała rodzinną jurte, by w orszaku weselnym przejechać do jurty pana młodego, jej ojciec (który w odróżnieniu od matki nie powinien uczestniczyć w odbywającym się w nowej jurcie weselu) stojąc w drzwiach wykonywał *dallaga* obracając talerz napelniony „białym jedzeniem” *cagaan idee* dokładnie w momencie odjazdu;

2) analogicznie żegnano syna odjeżdżającego do wojska lub w nieznaną na długi okres; na Gobi koliste ruchy wykonywano wyjętą kolumną *bagana*, podtrzymującą górny krąg jurty, podobnie też postępowano tam w pierwszym przypadku;

3) po przyjechaniu do jurty rodziców męża pannie młodej robi się trzykrotne *churai! churai! churai!*; dokonuje tego matka męża lub któraś z jego druhen *bergen* na znak ciepłego przyjęcia, z życzeniem „by panna młoda nie wróciła już do swej jurty” (tzn. by się nie rozstali). Wtedy też objeżdża się nową jurte po to, by było dużo dzieci²⁶;

4) przed pogrzebem, w momencie wynoszenia zwłok z jurty wykonuje *dallaga* ktokolwiek z pozostających w jurcie domowników (na ogół nie bierze udziału w drodze na cmentarz żona zmarłego). *Dallaga* można też wykonywać w rocznicę śmierci przez dowolnie długi okres. Analogią tego rytu jest też przeniesienie jurty przynajmniej o kilka metrów, dokonywane zawsze po wyniesieniu zwłok, na ogół w prawo lub łukiem „ze słońcem”, nigdy zaś w tył, na północ;

5) za wyprowadzaniem z gospodarstwa sprzedanym bydłem, zwłaszcza jeśli sprzedaje się je obcym, cudzoziemcom lub gdy jest go większa ilość, powyżej 5 baranów czy 2 sztuk bydła albo koni — a więc, gdy poczucie straty jest wyraźne; dotyczyć to ma tylko zwierząt wyhodowanych we własnym zakresie, nie zaś uprzednio kupionych.

W rozumieniu badanych rytuał ten ma służyć przywołaniu pomyśl-

logiczne obrzędy stymulujące rozwój istnieją także poza światem buddyjskim; przytoczmy tu opis „święta chodzenia w koło” u Eskimosów (za: W. N. Bogoraz, *Czukezi*, Leningrad 1939, s. 97). Odbywa się ono w namiocie, przez górny otwór którego wychodzi stojący pionowo drąg, z przywiązanymi na czubku skórkami zwierząt. W środku wysokości drąga umocowana jest rama zrobiona z wioseł, do której przywiązane są wyobrażenia wielorybów i łodzi z ludźmi. U podstawy umieszczone jest koło, za pomocą którego obraca się całością. Czynią to — ze słońcem — mężczyźni i kobiety, śpiewając. Na koniec mężczyźni biegają wokół za kobietami i każdy z nich ma prawo spędzić noc ze schwytaną.

²⁶ Tak samo u Buriatów: K. W. Wiatkina, *Oczerki kultury i byta buriat*, Leningrad 1969, s. 51.

ności wszędzie tam, gdzie dawne *bujan chiszig* odchodzi i trzeba zaprosić nową pomyślność na opuszczone miejsce. Tak więc uświadamiany i deklarowany sens ruchu obrotowego i w tym wypadku wpasowuje się w schemat: „ze słońcem” — zapraszanie, „pod słońce” — wyganianie. Ale choć deklaracje te są sformułowane w języku porządnym opozycji binarnych i zgodne ze strukturą, to jednak pojawia się domysł, iż ruch obrotowy ma tu nie tylko swój sens uświadamiany i formułowany *explicite*, ale też tkwiący w logice obrzędu przejścia, *implicite* w niej zawarty i że właśnie ta logika determinuje wystąpienie owego ruchu.

Przystąpmy do analizy najbardziej spektakularnych przykładów: objeżdżanie wokoło przydrożnego *owoo* i objazd jurty w czasie wesela. Oto gdy orszak weselny odjeżdża wraz z panną młodą wywożąc ją do jurty pana młodego, wszyscy konno objeżdżają trzy razy „ze słońcem” jurte jej rodziców²⁷. Jest to ceremonia nader barwna jeszcze dziś, kawalkada kilkudziesięcioosobowa porusza się ze śpiewem, na końcu postępują wielbłądy objuczone posagiem. To zapadające w pamięć każdego uczestnika widowisko ma prócz emocjonalnego wyraźny sens strukturalny: celem jego jest według objaśnień informatorów pomyślność panny młodej w nowym życiu, a przede wszystkim niezakłócone przebycie przez nią drogi do nowej jurty, dosłownie życzenie „białej drogi” *cagaan dzam*.

Analogiczny sens usunięcia jakichkolwiek przeszkód w momencie dokonywania przejścia ma okrażenie przydrożnego *owonu*. Na każdej przełęczy, u wylotu wąwozu, nad rzekami i strumieniami w miejscach przepraw wznoszą się te sterty kamieni, do których każdy przechodzień powinien dorzucić następny — na znak podziękowania dla ducha miejsca za przebycie dotychczasowej drogi; *owoo* należy też objechać dokoła „ze słońcem”, a jeśli mija się go bez okrażenia, należy przynajmniej przejechać mając go po prawej stronie, nie zaś po lewej. Jest to interpretowane jako intencja usunięcia przeszkody z dalszej drogi: „żeby była dobra droga” (*sajn dzam*), „żeby nie było zamknięcia” (*saad*). Tak więc ryt objechania jurty przez opuszczającą ją pannę młodą i objechania przydrożnego *owoonu* to typowe *rites de passage*; ich sens polega na otwarciu umożliwiającym „skok w przyszłość”, jakim jest przejście w czasie (obrzęd weselny) i w przestrzeni (pokonanie przełęczy lub innej przeszkody naturalnej) i każda inna zmiana stanu lub sytuacji²⁸. Chyba także

²⁷ O trzykrotnym objeżdżaniu ognia ofiarnego *san* w tym samym momencie pisze G. Timkowski, *Reise nach China durch die Mongolei*, Leipzig 1826, s. 290.

²⁸ Zawarcie małżeństwa oznacza również przejście w przestrzeni przede wszystkim dla panny młodej (w społecznościach patrylokalnych), stąd to ona dokonuje obchodzenia — por. rzymskie *dextratio*, żydowskie siedmiokrotne obchodzenie okrażanie osoby narzeczonego, siódmy krok wokół ognia dopełniający bramini-stycznej ceremonii weselnej, po którym małżeństwo staje się nieodwołalne. Jest też wesele „skokiem w czasie” w skali makro: jako akt gwarantujący następstwo pokoleń. Idea przedłużania łańcucha generacji, od praprzodków ku potomkom to

w kategorii „otwarcia” raczej niż „przyspieszenia” lepiej będzie formułować sens opisanych wyżej zabiegów magicznych stosowanych wobec nie dającej mleka owcy czy przy opóźniającym się porodzie wielbłądźcy. Wątpliwości niech rozstrzygną następujące przykłady: gdy w nowej jurcie trzeba symbolicznie otworzyć otwór dymny (niejako przetrzeć go, by mógł przezeń wychodzić dym), dokonuje się tego wyrzucając czterokrotnie osmoloną, a więc mającą już kontakt z dymem głowę barana przez wszystkie cztery sektory górnego kręgu, właśnie w kierunku „ze słońcem” poczynając od północno-zachodniego. Przykład drugi — tzw. otworenie przekoczowania, *nuudel' neech*: odjeżdżając ze starego obozowiska należy poruszyć trzy kamienie podstawy ogniowej w kierunku „ze słońcem” (zaczynając od południowego), co znaczy, iż zaczyna się koczowanie — inaczej w drodze pojawią się przeszkody.

Ustalenie sensu ruchu obrotowego w takich istotnych obrzędach przejścia, jak wesela, przekoczowanie i przekraczanie granicy terytorialnej każe nam spodziewać się, że i w innych *rites de passage* powinien być on stosowany w tym samym celu, dla dokonania otwarcia granicy stanów. Prześledźmy uważnie wszystkie mongolskie obrzędy przejścia w cyklu życiowym człowieka, a okaże się, że wszędzie pojawia się ruch obrotowy „ze słońcem”. Już w obrzędzie narodzinowym — czyli ściśle mówiąc następującym w trzy dni po urodzeniu i obrzędowym obmywaniu dziecka — pojawia się ceremonia typu opisywanego powyżej przyzywania pomyślności, nosząca nazwę *dallaga churaana* „przyzywanie-zbieranie”. (Obrzędu tego nie wymieniałem opisując powyżej wszystkie rytmy typu *dallaga*, albowiem nie posiadam danych o jego występowaniu wśród Torgutów, a jedynie wśród ich niedalekich zresztą sąsiadów, Miangatów²⁹). Interesująca nas część tego obrzędu polega na tym, iż akuszerka obraca trzy razy wokół położnicy specjalne naczynie wypełnione mięsem, tłuszczem z baraniego ogona, kiełbasą i herbatą z towarzyszeniem słów *churai! churai!* Za każdym obrotem położnica kosztuje po jednym kawałku z naczynia, które później obejdzie wszystkich zebranych w kie-

nadrzędna koncepcja tradycyjnych światopoglądów. Sądzę, iż jej odległym refleksem może być folklorystyczny motyw wesela zaklętego w wilki. W znanych przekazach polskich jest on już całkowicie pozbawiony głębi światopoglądowej, a moment odwrócenia jest zatarty; czarownica tak oto zamienia wesele w wilki: „jakoż pas, którym się w stanie przewiązywała, skręciwszy pod próg domu podłożyła i nadto kręciła łyka z lipiny i warzyła i tą wodą ludzi podlewała”. K. Wójcicki, *Klechdy*, Warszawa 1837, t. I, s. 154. Zważywszy, że wilki, personifikujące ubytek stanowią antytezę spodziewanego efektu ślubu — rozmnożenia — można ryzykować hipotezę, że u podstaw motywu może leżeć idea niewłaściwego wykonania obrzędu przejścia, popełnienie błędu w sztuce (może np. okrążenie w odwrotną stronę?) powodujące odwrócenie kierunku rozwoju, zamianę w wilki (albo — jak poniekąd w folklorze mongolskim — w inne zwierzęta o analogicznej symbolice ubytku, a mianowicie myszy).

²⁹ L. Sonomceren, *Miangad jastan dzan üjljijn tuchaj towcz temdeglel*, „Studia Museologica”, t. II, fasc. 8, Ulaanbaatar 1975, s. 60-61.

runku „ze słońcem”. Zwróćmy uwagę, że taki kierunek poczęstunku nie zgadza się z ogólnie przyjętym przy innych, nawet ceremonialnych okazjach; normalnie częstuje się gości od *chojmoru* (północnej, honorowej części jurty) ku drzwiom, najpierw tych, którzy siedzą na zachodniej połowie, tzn. przeważnie mężczyzn, potem siedzących na lewej — przeważnie kobiety. Można sądzić, że poczęstunek w kierunku „ze słońcem”, a występuje on także w czasie wesela³⁰, ma właśnie strukturalny sens otwarcia w obrzędzie przejścia.

W kolejnym obrzędzie cyklu życiowego — odbywających się między trzecim a piątym rokiem życia postrzyżynach, znamionujących przejście dziecka ze stanu jakby nieodróżnicowanej „masy dziecięcej” do stanu posłusznych rodzicom dzieci (tak przynajmniej widzą ten obrzęd niektórzy Torguci) i akceptację dziecka przez grupę krewniaczą — pojawia się podobny moment: oto strzyżenie odbywa się w ten sposób, że dziecko obchodzi wszystkich zgromadzonych w jurcie krewnych, z których każdy obcina mu po kosmyku. Obchodzenie odbywa się „ze słońcem”, poczynając od *chojmoru*; dziecko też może stać tam cały czas, krewni zaś będą doń kolejno podchodzić — przekazywanie nożyc odbywa się wtedy *nardżów*. Tak więc we wszystkich opisanych powyżej okazjach mamy do czynienia z ciągłym ruchem okrężnym w obrębie jurty, zamiast stosowanego normalnie podziału na dwie połowy.

Następna w życiu jednostki uroczystość znamionująca zamknięcie kolejnego etapu dojrzewania życiowego — to otrzymanie od rodziców siodła (9-13 lat). Nie jest to zwyczaj o takim stopniu rytualizacji, jak pozostałe obrzędy cyklu życiowego, ale i tu występuje moment objechania przez dziecko wraz z ojcem jurt sąsiadów — właśnie w kierunku „ze słońcem”.

Ruch kolisty w kolejnym obrzędzie przejścia — weselu, był już omawiany. Dodajmy tu, że w czasie obrzędu weselnego nie tylko panna młoda, ale i pan młody akcentuje ruchem okrężnym dokonanie przejścia: oto odjeżdżając z własnej jurty po narzeczoną wraz z towarzyszącymi mu druhami objeżdża wbity przed jurtą rosochaty kij (*ac mod*) z tłącym się kadzidłem; warto dodać, że ten wstęp do obrzędu przejścia odbywa się na ogół także w porze przejścia, tzn. o godzinie 24³¹.

Wspomnijmy tu, iż podobnego objeżdżania rozwidłonego kija z kadzidłem dokonują też jeźdźcy każdej karawany wyjeżdżając w daleką drogę.

Występowanie ruchu obrotowego w pozostałych obrzędach cyklu życia ludzkiego — przy opuszczaniu domu rodzinnego w weselu i w pogrzebie — zostało już omówione. Materiał ten utwierdza nas w przekonaniu, że

³⁰ *Wesele u południowych Chałchasów*, rkps archiwalny w zbiorach Biblioteki Państwowej w Ulan Bator (w jęz. mongolskim) s. 133.

³¹ *Wesele w Mongolii Wewnętrznej*, rkps jw. s. 10.

ruch obrotowy wykonywany w trakcie obrzędu, oprócz znaczenia uświadomionego i deklarowanego przez informatorów (pomyślność, rozwój, rozmnażanie), posiada też sens strukturalny w ramach logiki obrzędu przejścia — sens otwarcia granicy między stanami. Pojęcie „otwarcia” może być uświadamiane lepiej lub gorzej; zauważmy, że opozycyjne wobec niego pojęcie „zamknięcia” *saad* jest zwербalizowane i uświadamiane bardzo wyraźnie. Pojawia się ono w licznych wierzeniach. Oto jeśli wąż przetnie drogę osobie idącej, należy zabić go, przeciąć na dwie części, jedną odrzucić w lewo, drugą w prawo i przejść środkiem, inaczej bowiem uczynione „zamknięcie” utrudni dalszą drogę (porównaj europejski przesąd na temat czarnego kota, przebiegającego drogę, zbliżony przy całej odmienności symboliki obu zwierząt, a także liczne wśród ludów Syberii zakazy przecinania śladów pozostawionych na śniegu przez innych myśliwych czy koczującą grupę). Podobnie ofiarowując komuś honorową szarfę (*chadag*) należy wręczać ją otwartą stroną złożenia w stronę osoby obdarzonej, bowiem skierowanie ku niej strony zamkniętej (*bitüü*) uniemożliwiłoby realizację jej przyszłych spraw. Lamajskie wróżby określają tzw. dni zamknięte (*bitüü ödör*), w które nie należy wyjeżdżać w dalszą drogę.

Opozycja otwarcie—zamknięcie jest więc opozycją relewantną na gruncie wierzeniowości mongolskiej, jest ona uświadamiana nawet tam, gdzie — jak w obrzędach przejścia — moment „otwarcia” jest niezbędny na poziomie ukrytej wewnętrznej struktury rytuału i jego werbalizacja nie byłaby konieczna. Nie będzie chyba zaciemnianiem obrazu, jeżeli powiem, że wśród badanych napotykałem czasem na nieumiejętność odczytania sensu tego rytu w ramach struktury obrzędu przejścia („otwarcie”); zawsze jednak umiano zinterpretować ten ryt na płytszym poziomie — „rozwoju, pomyślności” czy choćby „dobrego”, „białego”, w przeciwieństwie do czarnym kolorem oznaczanego *narburuu*. Wypada tu zatem podkreślić, że interpretacje rytuału, zwłaszcza o tak wysokim stopniu znakowości, jak obchodzenie wokoło weselnej jurty, mogą być bardzo zróżnicowane: od powierzchownych, bazujących na prostych asocjacjach do rozumiejących ukrytą strukturę obrzędu weselnego; nawet u tego samego informatora otrzymać można ich bogatą mieszaninę. Badaczowi grozi zatem niebezpieczeństwo pochopnego uznania jakiejś deklaracji za „wtórną racjonalizację”, jeśli tylko nie zdaje ona sprawy z ukrytej struktury obrzędu przejścia. Tymczasem nie należy lekceważyć i tych powierzchownych rozumień, także one bowiem układają się na ogół w porządne opozycje binarne wzbogacając strukturę znaczeniową rytu. To one zarazem czynią, iż rytuał nie jest tylko produktem działania abstrakcyjnej myśli, wydrążonym z wszelkich ludzkich treści, ale że skupiają się wokół niego zgola przyziemne uczucia i emocje, które przecież nadają mu nośność i siłę trwania.

Podsumujmy zatem zebrane dotychczas na gruncie kultury mongolskiej relatywne opozycje korelowane z opozycją: ruch „ze słońcem” — ruch „pod słońce”:

ze słońcem	— pod słońce
dobrze	— źle
rozwój	— strata
wywyższanie	— poniżanie, spychanie w dół
przyzywanie	— wyganianie
otwarcie	— zamknięcie, zatrzymanie
swój	— obcy
biały	— czarny
przyszłość	— przeszłość
życie	— śmierć.

Tak więc zwyczaj codziennego otwierania i zamykania górnego otworu jurty „ze słońcem” i zasłaniania go „pod słońce” po śmierci domownika został wyjaśniony już nie w odwołaniu do konkretnego wierzenia, ale z pomocą rozbudowanej struktury, której elementami dyskretnymi są człony licznych opozycji binarnych, po części uświadamiane, po części zaś ukryte.

Zauważyć jednak trzeba, że opozycja „ze słońcem” (*nardzöw*) — „pod słońce” (*narburuu*) jest choćby pod względem semantycznym częścią ogólnej opozycji „poprawnie” (*dzöw*) — „na opak” (*buruu*). Pora też przypomnieć cytowaną wyżej sugestię informatorów, iż po śmierci robi się wszystko na odwrót, *buruu*. Zakres owego „wszystko” nie jest — jeśli ograniczyć się tylko do zebranego w terenie materiału mongolskiego — zbyt duży. Wymienić tu należy następujące praktyki: 1) zwłoki leżą przez 3 dni w jurcie w przeciwnnej połowie niż ta, która przysługiwała zmarłemu za życia; kobietę bowiem kładzie się w zachodniej, męskiej połowie, mężczyznę zaś we wschodniej — kobiecej. Wynika to nie tylko z zamiaru odwrócenia, ale i z narzuconej zwyczajem religii lamajskiej reguły układania zmarłego na boku: mężczyzny na prawym, kobiety na lewym; gdyby nie zastosować odwrócenia połów, zmarły musiałby leżeć twarzą do ściany, a tyłem do centrum jurty, gdzie przecież pali się kadzidło, odmawiane są modły itp.; 2) jeśli ciało wynosi się przez drzwi, to przez ich prawą, zachodnią połowę, którą wchodzenie dla żywych uważane jest za *buruu*. Potanin pisze, iż „Torguci uważają wchodzenie z tej strony za właściwe Kazachom, których mają za grzeszników”³². Jeśli zaś zwłoki wynosi się przez odłączone kratownice jurty lub przez podniesienie jej ściany, to czyni się to po stronie odwrotnej do przysługującej zmarłemu za życia; 3) na zmarłym wcześniej dziecku robi się znak w nadziei, że w ten sposób można będzie zidentyfikować jego nowo narodzoną reinkarnację. Znak ten ma się pojawić w przeciwnym miejscu — a więc np. czerwona nitka związana na lewym ręku zmarłego

³² Potanin, *op. cit.*, t. II, s. 97.

dziecka będzie pręgą na prawej ręce noworodka, gołąb narysowany na plecach pojawił się — jak opowiadano — na piersiach przerwodźca itp.; 4) u Buriatów ajmaku selengijskiego jeszcze dziś pogrzeb odbywa się nie za dnia, ale w nocy, musi się bowiem skończyć przed wschodem słońca.

Opozycji życie—śmierć odpowiada opozycja poprawnie—na odwrót; a zatem w rytuałach i wierzeniach związanych ze śmiercią i krainą zmarłych, zaświatami, musi pojawić się moment odwrócenia. Jest to zaiste wielki kompleks wierzeń, z którego podajmy choćby kilka przykładów, pochodzących z kultur Syberii i Azji Centralnej, a mających swe analogie także gdzie indziej³³. Zaświaty są w tych przedstawieniach krainą o odwróconym porządku w stosunku do panującego na ziemi. Gdy na ziemi jest dzień, tam panuje noc, i na odwrót, zmarli przechadzają się zatem w nocy i wtedy składa się im ofiary. Słońce wschodzi na zachodzie i zachodzi na wschodzie, rzeki wpadają do źródeł. Drzewo kosmiczne rośnie korzeniami do góry, zmarli chodzą do góry nogami, ich język jest odwróceniem ziemskiego (*tak* znaczy *nie* i odwrotnie), w ten sposób należy się do nich zwracać. Duchy świata podziemnego chodzą do tyłu (motywnie ten pojawia się także w wierzeniach na temat yeti), żywią się padliną, nie zaś świeżym mięsem itd. Władca świata podziemnego w lamaistycznej mitologii, Erlik-chan, przedstawiany jest na czarnym byku z twarzą zwróconą do tyłu (motywnie znany też z egipskich wizerunków przewoźnika przez rzekę zmarłych). W wierzeniach Czuwaszów i Beltyrów zmarli są leworęczni. Ten zwierciadlany obraz zaświatów (a pamiętajmy, że samo zwierciadło dzięki swej mocy odwracania jest symbolem tamtego świata, może stanowić wejście doń) powoduje inwersję porządku działań w toku pogrzebu: uczty dla zmarłych odbywają się nie za dnia, lecz w nocy, pogrzeb dokonuje nie grupa własna zmarłego, ale obcy (przeciwległa fratria), przedmioty mające być używane przez ducha zmarłego składa się do grobu odwrócone: to, co normalnie znajduje się u lewego boku (broń u pasa), składa się po prawej stronie, strój na zmarłym bywa wywrócony na lewą stronę albo nałożony w odwrotnej kolejności.

Jak wynika z przedstawionego schematu czasoprzestrzeni, wszelki ruch do tyłu jest kojarzony z podziemiami, zaświatami. W folklorze europejskim znany jest wątek (T 1525H) jazdy do piekła końmi o odwróconych podkowach³⁴. W Mongolii nie natknąłem się na analogiczne wierzenie z tej prostej przyczyny, iż podkuwanie koni nie jest tam na ogół stosowane; bardzo rozpowszechnione są natomiast opowiadania o odwróceniu siodła. Normalnie zabrania się stawiać siodło na odwrót *buruu* (nawet dzieciom dla zabawy; porównaj wspomniany zakaz chodzenia do tyłu obowiązujący w społeczeństwach, w których chodzenie piechotą

³³ Harva, *op. cit.*, s. 347-353; Tursunow, *op. cit.*, *passim*.

³⁴ J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. I, Wrocław 1962, s. 202.

jest ważniejsze niż jeżdżenie konno). Wysłuchałem też wiele opowieści o odwracaniu siodła przez ściganych złodziei, żołnierzy na wojnie itp. — by zmylić i zatrzymać pogoń (czasem mówiono, że ten magiczny zabieg ma wpływ na wróżbę robioną przez ścigających). W kontekście rytów pogrzebowych odwrócenie siodła występowało w tradycyjnej kulturze Torgutów przy oddawaniu rzeczy po zmarłym do klasztoru. Oto w ciągu tygodnia po śmierci należało przekazać mnichom niektóre przedmioty należące do zmarłego: tabakierkę, cenny nóż, krzesiwo (na ogół był to tylko dar pozorny, przedmioty te zwracane były rodzinie, czasem ze wskazaniem, kto ma je dziedziczyć) oraz oddawany naprawdę do klasztoru koń zmarłego z uprzężą. Niezłożenie tego daru spowodować miało, iż dusza zmarłego będzie błądziła w zaświatach, nie mogąc wcielić się powtórnie lub zejść na ziemię w postaci upiora *gūjc*, za sprawą którego zdychają konie i bydło. Oddany koń — właśnie z siodłem postawionym na odwrót — jest dla duszy, jak można sądzić, jakby „wierzchowcem przejścia”, umożliwiającym reinkarnację, klasztor zaś według deklarowanego przekonania pasterzy występuje tam jako miejsce znajdujące się „bliżej zmarłego”³⁵.

Każde działanie odwrócone „do tyłu” może też być zorientowane w przeszłość, mieć na celu cofnięcie, anulowanie — stąd wszelkie odczynienia magiczne polegają na wyjściu tyłem lub odczytaniu tekstu od końca (porównaj baśń o uczniu czarnoksiężnika, który nie umie zlikwidować wywołanej przez siebie zjawy i dopiero mistrz przeczytawszy tekst na wspak anuluje sytuację³⁶).

W tym kontekście stają się zrozumiałe te niezwykle liczne, zwłaszcza dla Syberii, przekazy, które mówią o zamianie w zwierzęta poprzez koziółkowanie (analogicznie do cytowanego już tekstu komi-permiackiego, lecz bez wymieniania kierunku³⁷). Ponieważ nie wspomina się w nich o kierunku „pod słońce”, brak podstaw do interpretowania rytu w kategoriach powrotu czasowego — chyba że obciążyć dawnych badaczy niedokładnością w zbieraniu materiałów. Koziółkowanie, odwrócenie przez głowę jako zachowanie „na odwrót”, oznacza realizację członu opozycji: człowiek — nieczłowiek (zwierzę). Oczywiście takie odwrócenie może realizować równie dobrze każdy negatywny człon każdej opozycji binarnej, w której życie ludzkie w ogóle lub „życie normalne” przeciw-

³⁵ Nadzwyczaj logicznie — także ze strukturalnego punktu widzenia — przedstawiają się dzieje zwyczaju zaopatrywania zmarłego w jego konia u Buriatów. Pierwotnie zwierzę składano do grobu; później zaczęto konia oddawać szamanom, a z nasileniem się wpływów lamajskich — klasztorom. Praktykowano też wyganianie zwierzęcia w tajgę (a więc poza obszar zamieszkały przez ludzi), a gdy przybliżało się ono z powrotem — bano się go, jak przybysza z zaświatów; na koniec sprzedawano je Rosjanom („obcym”). Potanin, *op. cit.*, t. IV, s. 37.

³⁶ Krzyżanowski, *op. cit.*, t. II, s. 192.

³⁷ Potanin, *op. cit.*, t. IV, s. 168; Harva, *op. cit.*, s. 444-445.

stawione byłoby odbiegającemu od codziennych norm świata przekory, wywrócenia „na opak”, „na nice”, do góry nogami. Mimochodem wspomnijmy tu wizerunek Nasreddina Hodży, bohatera (i autora) parodystycznych opowieści, facecji i anegdot, popularnych wśród muzułmańskiego plebsu; ten kpiarz, sam będący parodią epickiego bohatera — biedny, źle ubrany, gadatliwy, nie gardzący i złodziejską okazją, wyobrażany jest siedząc na ośle tyłem do przodu, podobnie zresztą jak bohater chińskich opowieści humorystycznych Dżuń-czun-li.

Pełny obraz karnawałowego świata na opak z całym bogactwem jego akcesoriów dał M. Bachtin w swym klasycznym dziele o kulturze ludowej średniowiecza i renesansu³⁸. Zrekonstruował on właściwą karnawałowi logikę inwersji wyrażającą się w zamianie twarzy i zadka, „dołu materialno-cielesnego” i szanowanej „góry”, w błazeńskich koronacjach i detronizacjach, w kostiumach nakładanych na lewą stronę i spodniach wdziewanych na głowę. Nie ma potrzeby przedstawiać w tym miejscu wszystkich zdobyczy Bachtinowskiej interpretacji, stwierdzić jednak trzeba, iż praca ta uzmysławia nam pozytywny sens owej symbolicznej negacji: oto karnawałowy śmiech i działania na opak nie są tylko parodią, lecz prowadzą do afirmacji normalnego porządku rzeczy, przez jego oczyszczenie i odrodzenie. Niech wolno mi tu będzie przedstawić intuicyjną hipotezę, iż wszelkie działania odwrócone w momentach obrzędowych mogą mieć ten właśnie sens: likwidacji opozycji — takich jak pozytywne-negatywne czy życie — śmierć³⁹. Przytoczmy tu pewien znamieny opis: „Na Hawajach [gdzie przeciwstawienie góry i dołu jest na codzień bardzo surowo normowane szeregiem zakazów — JSW] śmierć wodza podkreślana była gwałtownymi oznakami żałoby. Uczestnicy wiązali przepaski biodrowe wokół szyi, a nie na zwykłym miejscu. Temu odwróceniu góry i dołu w stroju towarzyszyła licencja seksualna. (Odwrócenie to bez wątpienia ją oznaczało)”⁴⁰. Zachowanie odwrócone ma tu wyrażnie podwójny sens: jako odwrócenie w ogóle symbolizuje dokonującą się śmierć, natomiast jako inwersja porządku seksualnego (z pomocą odwrócenia oznaczającej go części ubrania) z limitowanego na Nielimitowany spowodować ma odrodzenie, powrót stanu życia pomimo zaistniałej śmierci. Ma to więc analogiczny, oczyszczająco-afirmujący sens, jak triumf „dołu materialno-cielesnego” w karnawałowych zachowaniach, analizowanych przez Bachtina. W tym właśnie sensie można chyba mówić o odwróceniu jako o środku likwidacji opozycji życie —

³⁸ M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, Kraków 1975.

³⁹ Używam tu terminu semiotyków radzieckich tzw. ośrodku w Tartu: *sniatije protivopostawlenii*; może jednak należałoby mówić raczej o „mediacji”, co nie sugeruje całkowitego anulowania takich magistralnych opozycji.

⁴⁰ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 216.

śmierć, wyrażającym równocześnie obie te następujące po sobie kolejno, nierozdzielne w myśleniu „nieoswojonym” kategorii⁴¹.

Materiał mongolski nie obfituje w dane tego typu; przytoczyć tu trzeba jednak pewien zastanawiający przykład. Oto przed pogrzebem wyznaczony zostaje specjalny człowiek, który przed wyprowadzeniem zwłok ma na znak szacunku dotknąć ciała zmarłego (czyni to za pomocą żerdzi, siedząc na progu lub dotykając zmarłego ręką)⁴². Równocześnie — co znamienne — to właśnie on ma dać rodzinie przyzwolenie odsłonięcia górnego otworu jurty. Dotknięcia owego dokonuje z zawiniętymi rękawami (gdy normalnie objawem szacunku jest właśnie maksymalne opuszczenie długich rękawów mongolskiego *del'*), z rozpiętymi wszystkimi guzikami, mając dolne części poły zawinięte za pas, a kołnierz wywrócony do środka tak, by widoczna była goła pierś. Jestem skłonny interpretować to „niestosowne” i zastanawiające obnażenie właśnie jako rozszerzenie licencji cielesnej (by użyć tylko ogólnego określenia; obnażenie mogłoby też oznaczać — jak w wielu kulturach — powrót do stanu noworodka, brak tu jednak interpretacji mongolskich, co każe zachować ostrożność).

Do ostatecznego rozstrzygnięcia tych kwestii brakuje jeszcze zarówno studiów szczegółowych, jak i prac o dużym walorze ogólności. Problem czasowej symboliki ruchu i odwrócenia nie był dotychczas w ogóle stawiany w etnologii. Nawet dzieła o tak obiecujących tytułach, jak praca W. Simpsona, przechodzą obok zagadnienia. Wymieniony autor dysponując sporym materiałem faktograficznym (zwłaszcza dotyczącym Indii) nie potrafił wyjść poza powierzchowne stwierdzenia o „solarnym pochodzeniu” (?) obrzędów obchodzenia, o ruchu zaś „pod słońce” konstataje tylko, iż jest on „niepomysłny”⁴³. Brak idei związku ruchu z czasem nie dziwi w wypadku autora XIX-wiecznego, wydaje się bowiem, iż niemożliwe było sformułowanie opisu struktur symbolicznych wiązanych z ruchem do czasu sformułowania przez A. Van Gennepa idei czasu tkwiącej w myśli archaicznej, organizującej obrzędy przejścia — czasu jako następstwa stanów⁴⁴.

⁴¹ Przykłady powyższe chciałoby się opatrzyć paradoksalną formułą „Król umarł. Niech żyje król!” O roli rytualnego śmiechu w obrzędzie pogrzebowym, wyrażającego mediację między życiem a śmiercią („śmiech sardoniczny”), pisze W. Propp, *Folklor i diejstwielnost. Izbrannyje statii*, Moskwa 1976, s. 188-189.

⁴² Egzystencjalny ładunek tego rytuału uwydatniają słowa pytania, stawianego przez dotykającego w momencie dźgnięcia żerdzią: „czy to już wszystko?” (*boloch uu?*) — „wszystko!” (*bolnoo!*) — odpowiada ktoś z domowników, po czym przystępuje się do wyniesienia zwłok. Wyjaśniają one właściwy sens rytuału, zaciemniony przez interpretację owego dotykania jako przejawu szacunku dla zmarłego.

⁴³ Simpson, *op. cit.*, s. 101.

⁴⁴ Trafne intuicje pojawiają się oczywiście i w pracach wcześniejszych; oto np. rosyjski prestrukturalista L. F. Wojewodskij w dziele *Etołogiczieskija i mifologiczieskija zamietki*, t. I: *Czaszi iz czetowieczeskich czeriepow itp. primierij utilizacii trupa*, b.d.m.wyd., zapewne Odessa po 1877 r., kojarzy występujący w baj-

Badacze XX-wieczni z kolei, dysponujący obfitym materiałem na temat diabelskiej lub tanatycznej symboliki ruchu „pod słońce”, tłumaczyli to wyłącznie w ramach symboliki prawej i lewej ręki i przydawanych im wartości pozytywnych i negatywnych. Tak czyni choćby U. Harva, który zebrał przecież wiele opisów obrzędów przejścia, gdzie stosowany jest ruch „ze słońcem”; nie znajdujemy u niego jednak nic więcej niż zrozumienie strukturalnej asocjacji: śmierć — odwrócenie — lewa ręka ⁴⁵.

A więc punkt dojścia niniejszej pracy — wkomponowywanie się symboliki ruchu obrotowego w sieć opozycji binarnych skorelowanych z magistralną opozycją prawy—lewy — przyjmowany był dotąd w literaturze bez jakiegokolwiek analizy autonomicznej symboliki czasowej owego ruchu. Tymczasem, jak to chyba wykazałem, tematyka ruchu obrotowego, mimo że łączy się z problematyką symboliki stron i odwrócenia, to jednak nie rozmywa się w niej i nie da się do niej sprowadzić. Jak sądzę do końcowego orzekania o wzajemnej relacji tych dwóch porządków będziemy uprawnieni dopiero po przebadaniu materiału etnograficznego, pochodzącego z kultur południowej półkuli. Jako że występuje tam zjawisko lewoskrętnego pozornego ruchu słońca na nieboskłonie (z prawa na lewo, przeciwnie niż na półkuli północnej) może to mieć swoje konsekwencje w magii zatrzymania czasu. Zarazem jednak również i tam, jak w większości kultur świata, strona (ręka) lewa jest wiązana z siłą nieczystą, ma wartość negatywną. Ustalenie sposobu, w jaki np. w kulturze australijskiej lub innej z południowej półkuli rozwiązuje się tę sprzeczność pomiędzy lewym jako kierunkiem ruchu słońca (w przyszłość) a lewą ręką jako negatywną powiedziałoby nam wiele o ogólnej relacji tych dwóch porządków w myśleniu człowieka.

I wreszcie na koniec podejmiemy — by być w zgodzie z metodologią budowy twierdzeń naukowych — próby (łagodnej wprawdzie) falsyfikacji zaprezentowanego powyżej modelu czasoprzestrzeni w myśleniu archaicznym ⁴⁶. Z pewnością bowiem trzeba zdać sobie sprawę z istniejących ograniczeń w stosowaniu go do wyjaśnienia działań symbolicznych. Odslonięta powyżej struktura determinuje bowiem z pewnością sposób odczytywania rytuału przez praktykujących go, czy to natomiast ona określa formę danego rytuału w momencie jego powstania? Na tak generalnie

kach o Babie Jadze i Przepięknej Wasylissie motyw obracającej się chatki na jednej nodze, przedzenia, kręgu kolejno zapalających się i gasnących czaszek itp. z ideą upływu czasu, którego władczynią — jak i panią Śmierci — jest Baba Jaga (tamże, s. 59-77).

⁴⁵ Harva, *op. cit.*, s. 283-284, 330, 347-353. Nie inaczej jest w najnowszym zbiorze prac na temat symboliki prawej i lewej ręki: *Right and Left*.

⁴⁶ Oczywiście istotnej falsyfikacji można będzie dokonać dopiero dysponując znacznym materiałem z półkuli południowej, który pozwoli rozstrzygnąć, co decyduje o kształcie rytuałów: kierunek biegu Słońca czy prawoskrętna dyspozycja psychomotoryczna właściwa człowiekowi i powszechna w naturze.

sformułowane pytanie trudno tu oczywiście odpowiedzieć; ograniczmy się do jednego przykładu:

W Mongolii znany jest powszechnie zabieg, nazywany przez Torgutów *szireg* — magiczne leczenie małego dziecka, które w nocy często płacze, lęka się, nie może zasnąć. Oprawadza się je wokół ognia lub piecyka w jurcie, do którego wsypano nieco soli i kadzidła — trzy razy „pod słońce”, a potem trzy razy „ze słońcem”. W opinii informatorów ruch „pod słońce” ma na celu wygonienie choroby, „ze słońcem” zaś — przywołanie zdrowego już dziecka do siebie. Tak samo interpretuje się też fakt oprowadzania chorych zwierząt wokół jurty dwukrotnie w różnych kierunkach. (W innej wersji zabiegu leczenia dziecka oprowadza się je trzy razy pod słońce, potem zaś obraca się czarkę ze szczyptą ziemi spod łóżka — najpierw pod słońce, potem ze słońcem⁴⁷.) Oczywiście podawane przez pasterzy objaśnienia są najzupełniej zgodne z odsłoniętą strukturą. Można by się jednak zastanawiać, czy dwukrotne obchodzenie w różnych kierunkach wzięło się naprawdę stąd, iż najpierw trzeba chorobę wygonić, potem zaś przyprowadzić z powrotem samego pacjenta, by to nie jego dotknęło wygonienie. Mogłoby się zdawać, iż chodzi tu raczej o logikę (czy nawet o estetykę) samego rytuału, o to, by był on symetryczny. Tak więc w układzie zabiegu magicznego będą odgrywać rolę nie tylko znaczenia poszczególnych działań, ale i pewne względy formalne, kompozycyjne, syntaktyczne — nie zaś semantyczne. Ale tu uświadamiamy sobie, iż są to również reguły strukturalne, choć ich układ może się zdawać niekiedy niezależny od wartości im przypisywanej, to zawsze człony danej struktury noszą przynajmniej podstawową opozycję „plus” — „minus” i to jako jej nośniki są zastosowane w rytuale. Dodajmy jeszcze, iż zrównoważenie owego „minusa” — ruchu pod słońce „plusem” — ruchem „ze słońcem” jest niezbędne zwłaszcza dla umysłowości przepojonej buddyjskim wartościowaniem w kierunku ze słońcem jako ogólnorozwojowego, z czego wynika obawa przed każdym działaniem pod słońce. Za pośredni dowód niech posłuży tu przykład polski, który podaję, by wykazać, iż nie tylko struktury myślowe są wspólne w różnych częściach świata, ale i podstawowe formy działań magicznych, w których się te struktury manifestują. Oto na wsi rzeszowskiej tzw. „płaczki” u dziecka leczono okadzaniem „chodząc naokoło dziecka w stronę odwrotną od biegu słońca i mówiąc”:

Idź czorcie, idź w ogień wieczny,
z tego niewinnego ciała!
Idź za lasy, za góry
na bagna, na rozstajne drogi!
Nie wracaj tu nigdy,
połam sobie nogi!

⁴⁷ B. Rintchen, *Melanges ethnographiques*. „Khara dom” — les superstitions chamanistes des Mongols, „Rocznik Orientalistyczny”, t. 20: 1956, s. 21.

albo też

Zamawiom, zalicom
i wyganiom choroby na bory,
na lasy, na suche korzenie...
tam, gdzie nie było żadne stworzenie,
gdzie kogut nie dopieje,
gdzie słońko nie dogrzeje,
idź tam bólu
to ci tam dobrze będzie⁴⁸.

A więc następuje tu

„przeniesienie widma i człowieka w dwie różne przestrzenie; widmo zostaje odegnane poza naturę, dokąd odganiano każde zło [...] człowiek zaś zostaje przeniesiony w centrum natury, to jest do łona matki. W wersji chrześcijańskiej: do łona Matki:

Przestrachu, przestrachu
jo cie sie nie boję
bo się w żywocie Panny Maryi dostoję!”⁴⁹

Myślę, iż te długie cytaty dobitnie ilustrują nie tylko istnienie głębokich analogii w ramach działań magicznych i dowodzą nie tylko identyczności sensu tych praktyk, lecz też czegoś więcej: tej samej, niezależnie od różnic kultury i religii, strukturalnej wizji świata — zdychotomizowanego na bezpieczne centrum i to co peryferyjne, wrogie: „suche korzenie” albo *buruu dzam*, „zła strona”, zamieszkała przez gady i wszelkie złe stworzenia.

W moim przekonaniu zrekonstruowany schemat czasoprzestrzeni w myśleniu „nieoswojonym” jest typową strukturą długiego trwania, która określała zachowania człowieka w głębokiej przeszłości i w pewnym stopniu czyni to do dziś. Najzupełniej współczesną jej manifestacją nie będzie wyznawana na ogół przez gospodynie domowe zasada, iż ciasto, majonez itp. ucierać należy kręcąc w jedną stronę, najlepiej w prawo, bo inaczej ciasto „nie wyjdzie”, tzn. jego składniki nie przekształcą się w nową jakość, pozostaną w starym stanie. Za świadectwo na rzecz archaiczności tej struktury uważam natomiast choćby następujące słowa badacza religii paleolitu. O pochodzącej z terenów Europy zach. warkotce sprzed 20 tys. lat — instrumencie analogicznym do australijskiej czuringi, z pomocą którego wywoływano głos duchów przodków — pisze on:

„Gdy umocowałem przyrząd na taśmie i zacząłem kręcić nim nad głową, początkowo pozostawał on głuchy; dopiero gdy zakręciłem go w lewo, a więc nie w kierunku ruchu wskazówek zegara, rozległ się nagle obudzony oryginalny głos ducha epoki lodowcowej, brzmiący jak głuchy warkot śmigła lotniczego. Czy w konstrukcji działał jakiś trick szamana potrafiącego w ciemnościach przed na-

⁴⁸ F. Kotula, *Znaki przeszłości*, Warszawa 1976, s. 190-192, 336.

⁴⁹ *Tamże*, s. 20.

miotem wydobyć głos duchów z instrumentu, który przedtem był przez jego współplemieńców wypróbowany jako niemy?"⁵⁰

Sądzę, iż słuszniejsza będzie raczej odpowiedź wynikająca z podanego tu schematu chronotopicznego izomorfizmu: ruch „pod słońce” to ruch w przeszłość, ku przodkom.

Wydaje się też, że schemat ten skłania do refleksji nad dotychczasowymi interpretacjami wizji czasu w myśleniu archaicznym jako czasu biegnącego po kole. Podług tych koncepcji⁵¹ nie tylko w tekstach mitologicznych, lecz także w rytuałach ma być zapisana wizja czasu kolistego; sądzę jednak, że wszelkie okrażanie, tańce w korowodzie i ruchy po kole, towarzyszące świętom o charakterze astronomicznym i rodzinnym, nie muszą być odzwierciedleniem idei „wiecznego powrotu”, lecz mogą wyrażać właśnie moment przejścia, zmiany, jaką nieuchronnie przynosi Czas, upływu, którego wyrazicielem jest w obrzędzie ruch. Oczywiście wszelkie odpowiedzi w tej kwestii powinny mieć bardzo wyważony charakter, a dawane mogą być po zbadaniu nie tylko olbrzymiej masy faktów etnograficznych z obu półkul, lecz także dopiero po poznaniu relacji pomiędzy poziomem głębokich, uniwersalnych struktur myślowych a piętnem wyrafinowanych koncepcji i spekulacji mitologicznych.

Ежи Славомир Василевски

СИМВОЛИКА ВРАЩАТЕЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ И РИТУАЛЬНОЙ ИНВЕРСИИ

Резюме

Работа посвящена анализу временно-пространственной символики движения, в частности вращательного, по направлению „по солнцу” и „против солнца”, а также вперед и назад, вправо — влево, и ритуального обращения „наоборот” в обрядах и магии. Местные исследования среди торгоутов монгольского Алтая (сопоставленные с итогами аналогичных исследований в традиционных польских деревнях и с этнографическим материалом из дру-

⁵⁰ A. Rust, *Vor 20 000 Jahren*, Neumünster 1962, s. 188. Przedstawienia figurek ludzkich w tańcu koło w związku z jego solarną symboliką wzmiankuje W. Hensel, *Wyobrażenia tańca 'koło' na ceramice wczesnośredniowiecznej*, [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976, t. 193-194.

⁵¹ E. M. Mieletyński, *Poetika mifa*, Moskwa 1976, s. 318-319, na marginesie refleksji Tomasza Manna nad czasem, zawartych w słowach Hansa Castorpa o tańcach wokół ognia w świecie sobótkowym: wieczność nie jest „naprzód, naprzód”, lecz „karuzela, karuzela”, *Czarodziejska góra*, Warszawa 1961, t. II, s. 40. Podobnie — na płaszczyźnie wyeksplikowanej kulturowo koncepcji czasu, a nie struktury ukrytej rytuału interpretuje Kottański, *op. cit.*, s. 218, japoński weselny obchód słupa, co „jest naśladownictwem ruchu czasu po kole, co oznacza, że czas musi płynąć, że trzeba działać [...] jest wyrazem czci dla nieruchomej fallicznej osi świata. Był to więc czyn święty prowadzący do potrzymywania życia na ziemi [...] by reaktualizować ruch wszechświata, którego nieodłączną częścią jest też następstwo pokoleń”.

гих культур), показали существование элементарной структуры восприятия времени и пространства, построенной из семантических двоичных оппозиций. Исходной точкой были погребальные обычаи; поскольку в быту в действиях, заключающих элемент вращательного движения, обязательно направление „по солнцу” как благоприятное, обеспечивающее развитие (шествование вокруг юрты при ежедневном открывании и закрывании ее, вращение жернова, подметание избы и т.д.), постольку после смерти домочадца применяется движение „против солнца” — или приостановление движения, запрет работ, заключающих такое движение, остановление часовых стрелок и т.п. Анализ применяемых в магии приемов обращения приводит к заключению, что движение „против солнца” имеет целью остановить или повернуть вспять, заставить вернуться кого-либо или что-либо: удержать покидающего любовника в любовной магии, пчел убегающих из улья, девушку в девственности, возвращение пропавшего скота и т.п. Итак, поскольку движение сходное с направлением вращения небесных тел — определяющих ход времени — как бы продвигает время вперед, влечет за собой развитие (ламаистская концепция чакравртинов, „вращающих круг”), постольку движение „против солнца” вызывает поворот времени вспять или остановление его. Время в древнем мышлении — это последовательность состояний (А. Ван Жэннеп), повернуть время назад — это вернуть состояние, в каком находилось данное лицо или предмет. Отсюда — роль вращательного движения во всех обрядах перемены состояния, обрядах перехода. Движение „по солнцу” означает в этих ритуалах Время, символизирует происходящую перемену. Троекратный обход юрты кортежем с новобрачной в момент отъезда имеет целью совершить „прыжок в будущее” — как в далеком измерении (развитие создавшейся семьи), так и в рамках самого обряда (благополучный переход в новую юрту, преодоление дистанции, открытие границы — аналогично при объезде онов на перевалах). Круговое движение „по солнцу” применяется в обрядах перехода в разных культурах по-разному. В Монголии особенное значение имеют ритуалы типа даллага авах — „зазывание благополучия” путем вращения тарелки с едой, с окриком хурай! В этом обряде (совершающемся как отдельная ежедневная церемония и как форма, сопровождающая обряды перехода) движение „по солнцу” влечет за собой „приглашение”, тогда как применяемое в магии движение „против солнца” означает „изгнание” (зла, болезни) и унижение. Структура хронотопа включает в себе переводимость, изоморфизм измерений: по солнцу (вправо) = в будущее = вперед = =вверх (Небо), а „против солнца” (влево) = в прошлое = назад = вниз (Преисподняя). На это накладываются другие двоичные оппозиции (свой-чужой, мужской-женский и пр.). Ритуальное обращение направления вращательного движения после смерти — знак останова времени, приращения течения жизни — представляет собой лишь часть общего обращения (оппозиции жизнь-смерть отвечает оппозиция правильно-превратно). Момент обращения появляется в поверьях, касающихся потусторонних миров, их вида, способов попасть туда (напр. передача монастырю коня для усопшего — с седлом, поставленным задом наперед). Некоторые обращения в ходе погребального обряда рассматриваются мною как средство отмены оппозиции жизнь-смерть, а скорее посредничества между ними. Для окончательного решения некоторых вопросов необходимо исследование материала, происходящего от культур южного полушария: как решается там противоречие между движением правого хода как направлением „против солнца”, а значит отрицательным, и положительной валоризацией правой стороны (руки).

Перевел С. Никонюк