

JERZY SŁAWOMIR WASILEWSKI

PODAROWAĆ — ZNALEŹĆ — ZGUBIĆ — ZBŁĄDZIĆ
NIEKTÓRE KATEGORIE JĘZYKA SYMBOLICZNEGO
ZWIĄZANE Z OPOZYCJĄ ŻYCIE — ŚMIERĆ

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie kilku wybranych pojęć, które w języku symbolicznym tradycyjnej kultury mongolskiej stosowane są do modelowania obrazu „tamtego świata” oraz do organizowania rytualnych z nim kontaktów. Podstawowe kategorie, odnoszące się przede wszystkim do czasu, przestrzeni i ruchu, były już — tak jak i generalne założenia metodologiczne — prezentowane wcześniej¹. Niniejszy tekst stanowi ich kontynuację, wnosząc pewne dodatkowe uszczegółowienia w zakresie mongolskiego materiału terenowego. Nie będę jednak unikać przywoływania analogii polskich z zakresu tradycyjnej kultury wiejskiej, czyniąc tak w przekonaniu, iż w różnych systemach wierzeniowych mogą się pojawiać — pod warstwą formalnych różnic — te same zasadnicze kategorie pojęciowe, leżące u podstaw archaicznych sposobów modelowania świata.

W strukturalno-semiotycznym ujęciu kategorie te do dychotomicznie zestawiane pary pojęciowe, tworzące uniwersalny zasób opozycji binarnych. Ujawniają się one wyraźnie w każdej dwudzielnej wizji świata, zdychotomizowanego na „ten świat” (ludzi) i „tamten świat”, będący domeną zarówno złych, jak i dobrych duchów zmarłych przodków oraz bóstw. Na dychotomię tę mogą się nakładać wszelkie opozycyjnie zestawione pary pojęciowe; tak więc do modelowania obrazu zaświatów i obrzędowych sposobów komunikacji z nimi służyć będzie długa seria pojęć, zbudowana oczywiście z tych „gorszych” członów opozycji binarnych. Parą pojęciową, która odpowiada relacji obu światów, jest m. in. opozycja życie — śmierć. Uściślając: życie rozumiane jako doczesne przeciwstawione zostaje śmierci jako jego negacji; w dychotomii takiej nie ujawnia się wartość śmierci jako życia wiecznego, który to jej walor pozostaje też poza obrębem niniejszej analizy.

¹ Patrz: J. S. Wasilewski, *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska”, t. 22: 1978 z. 1; tenże, *Podróż do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1979; tenże, *Po śmierci wędrować. Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń*, „Teksty”, nr 3/1979.

Sądzić można, iż para pojęć życie — śmierć jako jedna z naczelných opozycji organizujących ludzką działalność symboliczną stanowić będzie dogodny klucz do analizy semantyki wierzeń i rytuałów. Perspektywicznym zamiarem autora jest ukazanie, jak wiele treści symbolicznych wyrażanych jest w kulturze za pomocą pojęcia śmierci, jego metafor lub metonimii.

Ponieważ opozycja świat — zaświaty odpowiada dokładnie opozycji życie — śmierć, środki symboliczne służące do modelowania obrazu tamtego świata i magiczne sposoby nawiązania z nim kontaktu muszą odwoływać się do symboliki śmierci. Znaczy to, iż w szeregu śmierci znajdzie się cała sfera *sacrum* w osobach zarówno dobrych, jak i złych jej reprezentantów. Binarna wizja świata, właściwa dla archaicznego systemu magiczno-religijnego, zanim przeciwstawi sobie sfery dobrych bóstw i złych demonów łączy je razem we wspólnym przeciwstawieniu wobec ziemi i życia ziemskiego. Stąd też wiele środków symbolicznych używanych w praktykach religijnych w obliczu bóstw dobrych będzie identycznych jak te, które stosuje się w zabiegach magicznych dla nawiązania kontaktu z siłą nieczystą, wszystkie zaś one mogą pojawić się w obrzędowości pogrzebowej. Przykładem najprostszym może być idea postu. Oczywiście abstrahujemy tu od skuteczności fizjologicznej poszczenia jako czynnika ułatwiającego halucynacje, stanowiącego wstępny zabieg tzw. technik odcięcia zmysłowego; wolno bowiem traktować post jako autonomiczny element języka symbolicznego, mający określoną semantykę. Będąc — z semiotycznego punktu widzenia — metonimią śmierci stanowi on dogodny środek symboliczny dla zaznaczenia stanu martwoty; dzięki temu pojawi się zarówno w momencie śmierci, jak też przed wypełnianiem czynności przy ołtarzu kultowym, a wreszcie w odbywanych na czczo zabiegach magicznych.

Przykład powyższy ma jedynie wprowadzający charakter, albowiem w kulturze mongolskich pasterzy idea postu zbyt silnie wiązała się z religią lamajską i środowiskiem klasztornym, by można w niej było szukać jedynie treści archaicznego światopoglądu. Samo słowo, oznaczające w języku mongolskim post — *bacag* — jest pochodzenia tybetańskiego. Przestrzegali go zwłaszcza ci pasterze, którzy czuli się silnie związani z wiarą lamajską, na starość zaś składali odpowiednie śluby. Tworzyła się w ten sposób kategoria ludzi (mężczyźni *uwsz*, kobiety *uwsanc*), którzy w ramach przygotowań do śmierci rezygnowali z tego, co nieodłącznie wiąże się z życiem: ślubowali czystość seksualną, powstrzymywali się od jedzenia mięsa itp. Daty obserwowania postów wyznaczane były przez lamów na podstawie lamajskiego kalendarza księżycowego (na ogół 1, 8 i 15 dzień miesiąca). Poza tym przestrzegano powszechnie postu w dniach pomiędzy śmiercią członka rodziny a jego pogrzebem. Zakaz obejmował spożywanie świeżego mięsa, stąd też nie wolno było w tym okresie zabijać zwierząt, co powszechnie motywowano

— zgodnie z buddyjską doktryną reinkarnacji — obawą, iż dusza zmarłego przerodzić się mogła w zabijane zwierzę. Także w czasie stypy unikano podawania mięsa, częstując gości raczej potrawami z mąki i słodyczami. Nie praktykowano również w tym okresie składania regularnych ofiar z mięsa na domowym ołtarzu, ograniczając się do ofiarowania pierwszych w danym dniu porcji herbaty — *deedź*. Przez 21 lub 49 dni po śmierci trwał zakaz przelewania krwi; informatorzy stwierdzają wyraźnie, iż „jeśli pokazać krew — źle będzie”.

Można chyba przypuszczać, że buddyjska motywacja zakazu obawą przed zabiciem wówczas zwierzęcia mogącego potencjalnie stać się reinkarnacją zmarłego stanowi typową powierzchowną racjonalizację. W swej istocie bowiem zakaz ten zakorzeniony jest w logice ukrytej struktury, tej najgłębszej, bo opartej na kategoriach życie — śmierć. Sugeruję przyjęcie wyjaśnienia, które traktuje demonstrację krwi zabijanego zwierzęcia, podobnie jak i późniejszą konsumpcję jego mięsa jako manifestację „znaków życia”. Demonstracja tych znaków nie może występować w obliczu śmierci. Zakaz ten bierze się chyba nie tylko, a nawet nie tyle stąd, że taka manifestacja stanowiłaby groźbę dla życia w momencie kryzysu, a więc jak to formułuje fonomenologia: „nadeszła krytyczna chwila, wszyscy wstrzymują oddech”². Wyjaśnienie strukturalne brzmi inaczej: wszelki obrzęd jako kulturowa reakcja na stan naturalny polega na tym, iż na różne sposoby, w kilku kodach wyraża się i podkreśla znakami języka symbolicznego zaistnienie owego stanu naturalnego; w wypadku obrzędów pogrzebowych i żałobnych — stanu śmierci. Stąd obrzędowe odwrócenie porządku obowiązującego w normalnym życiu (choćby przez zastosowanie inwersji przestrzennych), stąd też zawieszenie takich życiodajnych czynności, jak prokreacja (tabu seksualne w dniach, które w ludowym kalendarzu mają symbolikę zaduszną) czy wymieniona demonstracja krwi i konsumpcja mięsa.

Szerzej wypada przedstawić kolejny zakaz, mający z pozoru zupełnie odmienny charakter, w którym jednak tkwi — jak sądzę — to samo podstawowe znaczenie. Jest to powszechny w wielu kulturach — w tym także w naszej wiejskiej wierzeniowości — zakaz pożyczania czegokolwiek z domu w pewnych sytuacjach. Interpretując go łatwo zatrzymać się na poziomie prostych asocjacji charakteryzujących myślenie magiczne: pożyczanie jako wydawanie, ubytek, strata. Materiał mongolski pozwala jednak pokusić się o wyjaśnienia głębsze, odwołujące się znowu do kategorii życie — śmierć.

Zakaz wydawania jakichkolwiek przedmiotów z jurty — dawania w darze, wypożyczania, a nawet wynoszenia popiołu i śmieci — które to rzeczy są wówczas *ceertej* (tabu) obowiązują w bardzo różnych sytuacjach. Przestrzegany jest przez 3 albo 7 dni po śmierci domownika,

² G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 81.

kiedy to nie wolno wynosić z jurty żadnych przedmiotów. Data pogrzebu będzie dniem obłożonym tym zakazem przez następne lata, jak długo rodzina o rocznicy tej pamięta. W przeszłości lama wskazywał przedmioty, które miały podlegać najostrejszemu zakazowi pożyczania i sprzedaży. Dodać trzeba, że o ile po śmierci domownika rodzina unika dawania czegokolwiek na zewnątrz, to zarazem nader gościnnie podejmuje się przybyszów w jurcie, co informatorzy komentują w prostych słowach: „bo myślą, że karmią tak zmarłego”.

Ten sam zakaz obowiązywał po wypełnieniu rocznego lamajskiego obrzędu przywoływania pomyślności *dallaga awach*. Przestrzegano go również po takich rocznych ceremoniach lamajskich, jak ofiara dla ognia *gal tachich*, w której ognisku domowemu składano zawinięty w jedwabną szarfę mostek barani oraz po *seter tawich* — poświęceniu zwierzęcia ze stada lamajskiemu bóstwu. Na wszystkich tych obrzędach lamaizm wycisnął swe piętno (np. słowo *seter* na oznaczenie poświęconego zwierzęcia pochodzi z tybetańskiego *c'e-tar* — „znak uwolnienia”), ale mają one również swoje miejscowe antycypacje. Interesujący nas w tym miejscu zakaz pożyczania dotyczył mięsa, mleka, soli oraz przedmiotów ze srebra i złota. Motywacje deklarowane przez pasterzy nie były jednoznaczne: „grzech”, „zmarłemu się zaszkodzi”, „z jurty ubędzie”.

Surowo przestrzegano zakazu wydawania jakichkolwiek przedmiotów przez 3 dni po kastracji baranów, jako że mogłyby to szkodliwie wpłynąć na gojenie się ran. Także po porodzie wielbłądźcy nie wolno było wynosić ani soli, ani ognia (zdaniem informatorów „bez nich nie można żyć”), inaczej bowiem może w następnym roku zdechnąć przychówek. Zakaz ten nie obowiązywał po porodach innych zwierząt, co pasterze próbowali tłumaczyć szczególnym szacunkiem dla wielbłąda jako zwierzęcia długowiecznego. Na koniec wypada wspomnieć o zakazie wynoszenia z jurty ognia i popiołu po seansie szamańskim, a także — ten motyw pojawia się w różnych systemach wierzeniowych całego chyba świata — po zachodzie słońca.

Spośród powyższych zakazów najważniejszy był dla relacjonujących ten obowiązujący po kastracji baranów. Tu najkonkretniej sformułowano konsekwencje jego złamania. Są one dwojakiego charakteru: powiada się, że „rana się nie zagoi” albo też, że „w ten sposób otwiera się drogę dla wydatków”. Sankcje te sformułowane są w sposób znamieny dla magicznego myślenia asocjacyjnego, bazują one niewątpliwie na wspólnej w obu wypadkach symbolice otwarcia. Zarówno bowiem „rana”, jak i „wydanie czegokolwiek z jurty” stanowią rodzaj otwarcia; są zatem pojęciami symetrycznymi, pozostają w logicznym związku ze sobą. Każde z tych „otwarć” jest niepożądane, wzmacnianie zaś jednego drugim (wydawanie czegoś, gdy rana jest jeszcze niezasklepiona) może okazać się szkodliwe dla każdego z nich. Obie motywacje są więc z punktu widzenia myśli magicznej równie uzasadnione, człowiek zaś znający ów za-

kaz (relacjonujący go informator) „ma do wyboru”, na którą sankcję w swojej wierze ma się zdecydować; może zresztą połączyć obie.

Czy jednak wyjaśnienia odwołujące się do poziomu myślenia magicznego wystarczają we wszystkich powyższych przypadkach? Sądzę, iż logika zakazu spoczywa głębiej, tak jak głębszy jest wewnętrzny związek wszystkich sytuacji, w których zakaz ów obowiązuje. Można się spodziewać, iż wyjaśnienia magiczne przykrywają sobą strukturę ukrytą. Logika magii, działalności przeciwieście użylitarnej i psychologicznie bliskiej człowiekowi, jest bowiem stosunkowo prosta, może więc posłużyć ludziom do wyjaśnienia działań, których najgłębszy sens jest dla nich samych niezrozumiały. Magia służy tu więc — może zabrzmli to paradoksalnie — racjonalizacji.

Co natomiast miałyby stanowić głębszą strukturę powyższych zakazów? Odpowiedź wynika z analizy pojęcia tabu, którego mongolskie *ceertej* jest przeciwieście ścisłym odpowiednikiem „Tabu jest to unikanie pewnych czynności i słów z bojaźni przed mocą. Słłów, które dotyczą takich dziedzin krytycznych, jak polowanie, wojna, stosunek płciowy, lepiej nie wymawiać... [w wyniku nałożenia tabu] pojawia się więc świadomie wywołane zatamowanie nurtu życia”³. W powyższym określeniu położył nacisk na pojęciu „życia”, rozumiejąc je przy tym oczywiście jako człon opozycji binarnej; wyjaśnia nam ono więcej niż — traktowana przez samego G. van der Leeuwa jako wyjściowa — idea „mocy”. Tabu powoduje właśnie ustanie życia. Okresowy zakaz prokreacji — tabu seksualne — jest najsilniejszym sposobem manifestacji stanu śmierci, zawieszenia życia w jego najbardziej witalnym aspekcie. W Mongolii stosunki seksualne były *ceertej* m. in. dla tych, którzy przygotowywali się do prowadzenia ceremonii kultowych na owonach. Kontakt ze świętością wymaga czystości równoznacznej z wyzbyciem się znaków życia.

Powyższe rozważania nie odwodzą nas wcale od zagadnienia zakazu dawania. Wynika z nich ono logicznie, oczywiście pod warunkiem, że dawanej rzeczy nie będziemy traktować wyłącznie jako wartości ekonomicznej ani jako korelatu więzi społecznych, lecz spojrzymy na nią jako na element symboliczny. Odwołajmy się znów do trafnie uwydatniających ten aspekt daru stwierdzeń ojca fenomenologii religii: w darze „najważniejsze jest nie to, że ktoś coś otrzymuje, lecz że prąd życia płynie dalej... [dar, ofiara] staje w centrum życia, jest działaniem samej mocy życia”⁴.

Zakładam, iż rzeczy wydawane z jurty można traktować na tej samej co dar zasadzie. W przypadku niektórych z nich mamy najwyraźniej do czynienia z symbolicznymi „kwantami życia”, o wyraźnie zapisanej funkcji stymulatora witalności. Dlatego właśnie zakaz dawania dotyczy szcze-

³ Tamże, s. 80-81.

⁴ Tamże, s. 403.

gólnie mleka i mięsa, ognia wraz z popiołem, soli — traktowanych jak wiemy przez pasterzy jako „rzeczy, bez których nie można żyć” — oraz przedmiotów ze złota i srebra. Zwróćmy uwagę, że sól w wielu kulturach pełni rolę symbolicznego ładunku życia, stąd jej rola w obrzędach narodzinowych oraz apotropaiczne zastosowanie w magii przeciwko wywodzącym się z porządku śmierci demonom. To samo dotyczy metali szlachetnych. „Złoto, które ma barwę Słońca, ma też w sobie część jego życiodajnej siły... Królowie rozdzielając złoto wśród swych ulubieńców zarazem obdarzali ich życiem. Dla Greków symbolem życia były złote jabłka Hesperyd”⁵.

Wolno sądzić, że również dla Mongołów dar stanowił manifestację życia; w tym sensie podobny był do demonstracji krwi — oba te zjawiska (darowanie i krwawienie) były już zresztą intuicyjnie zestawiane⁶. Muszą one zostać zawieszone w kontakcie ze śmiercią, stąd zakaz zabijania zwierząt i wydawania rzeczy po pogrzebie; jako że noc jest analogiczna wobec śmierci, więc też ten sam zakaz obowiązuje po zachodzie słońca. Podobnie można go chyba rozumieć w pozostałych przypadkach kontaktu ze światem *sacrum* — podczas jurtowych obrzędów ofiarnych. Rodzi się co najwyżej pytanie, czy stosowanie środków symbolicznych będących negacją życia nie jest poniekąd świadectwem pierwotnego związku tych ceremonii z kultem zmarłych (przodków), logiczne jest bowiem, iż przede wszystkim w takich obrzędach musiał występować ów zakaz demonstracji znaków życia. Zgodnie jednak z deklarowanym na wstępie założeniem binaryzmu powiedzieć trzeba, iż każdy rytualny związek ze sferą świętości odwoływać się może do środków bazujących na symbolice śmierci.

Zakaz wydawania przedmiotów z jurty po kastracji baranów to przypadek szczególny, do którego jak widzieliśmy także płytsze, magiczne wyjaśnienie pasuje stosunkowo dobrze; tym niemniej i tu jest miejsce dla interpretacji w kategoriach życie — śmierć. Otóż zabieg ów stanowi z pewnością metonimię tej ostatniej. Przeprowadzając go pasterze obawiali się o życie zwierząt; na wstępie wykonywano ryt magiczny mający uchronić zwierzę od śmierci i przenieść ją na obiekt zastępczy, operującym zaś życzono w krótkim hymnie „lekkiej ręki”. W sytuacji metonimicznej śmierci obowiązywać zatem powinien ten sam zakaz okazywania znaków życia, co wobec śmierci rzeczywistej. Jest on jak wiemy respektowany bardzo surowo — zarazem jednak zwyczaj nakazuje, by osobom operującym wręczyć dar, nie obawiając się przy tym negatywnych konsekwencji, bo „tylko one będą o tym wiedzieć”.

Dar w tym momencie nie jest wcale — jakby mogło się zdawać — wyłomem w opisywanej dotychczas strukturze. Przeciwnie, potwierdza

⁵ Tamże, s. 90.

⁶ Tamże, s. 400.

się tu jego rola jako ładunku życia; jest on na miejscu nie tylko ze społeczno-pragmatycznego, ale też z czysto semantycznego punktu widzenia. Oto przecież należy obdarzyć kwantem życia tych, którzy zetknęli się najbliżej ze śmiercią, trzeba bowiem podnieść ich obniżony potencjał energetyczny. Zapewne taka koncepcja daru za wykonanie pewnej czynności wymaga jeszcze drobiazgowego materiałowego sprawdzenia (rodzaj zabiegów wynagradzanych, semantyka przedmiotów darowanych itp.). Rysuje się jednak możliwość nowego spojrzenia na rolę darów, jakimi wynagradzane było wykonanie czynności oczyszczających w obrzędach przejścia. Należą tu być może dary dla akuszerki albo osoby dokonującej postrzyżyn, zwłaszcza że obrzędy narodzinowe i okresu dziecięcego wiążą się z ideą śmierci o tyle, o ile same narodziny traktowane są w archaicznym systemie wyobrażeń jako fakt pozostający w zwierciadlanej symetrii wobec śmierci, stanowiący wyłanianie się z niebytu.

Dar, dawanie — pojęcia przeciwstawne wobec idei zakazu wydawania — posłużyły zatem do jej wyjaśnienia. Na zakończenie wyводу dodajmy jeszcze, iż tradycyjna wierzeniowość zna pojęcie tworzące ścisłą opozycję wobec zakazu dawania — jest nim nakaz pożyczania. Formułowany jest on np. w takim oto polskim wierzeniu: kobiecie ciężarnej, która prosi o pożyczanie czegoś, nie wolno tego przedmiotu odmówić, bo inaczej myszy wygryzą dziurę. Tak więc w parze z życiem — znamionowanym przez brzemienność — iść musi dawanie, odmowa zaś daru przynosi jeśli nie śmierć, to przynajmniej zniszczenie, destrukcję. Opozycja dar — zakaz daru, dawać — odmawiać, odpowiada więc opozycji życie — śmierć.

Kolejną parę pojęciową, która identycznie koreluje się z tą podstawową opozycją, jest para świadomość — nieświadomość. Jej drugi człon stosowany jest powszechnie do charakteryzowania stanów, w których możliwy jest kontakt człowieka ze sferą zjawisk nadnaturalnych. Nie mam tu jednak na myśli stanów szamańskiej ekstazy czy innych przeżyć paranormalnych. Pozostańmy przy rytuałach wykonywanych niby to świadomie, w których jednak moment niewiedzy, nieświadomości ma gwarantować magiczną skuteczność. Dla przykładu wspomnijmy o notorycznie powtarzającym się w magicznych receptach wymogu utrzymywania danej kuracji w tajemnicy, inaczej bowiem okaże się ona nieskuteczna. Tak więc według torguckiego przepisu na łatwy poród należy maścią z mózgu węża posmarować organy rodzącej, tak jednak, by ona sama o tym nie wiedziała. I nie warto chyba doszukiwać się w idei skrytości, utrzymywania zabiegu w tajemnicy, jakichś intencji psychotechnicznych, ludowej terapeutki itp. Nieświadomość, niejawnosć i przypadkowość mają swą własną semantykę, stanowią autonomiczne elementy języka symbolicznego i to wystarczy, by znalazły zastosowanie w przekazach magicznych. To stąd w polskich podaniach skarb ujawnia się temu kto nie szuka go celowo; na tamtym świecie działanie intencjonalne jest bo-

wiem — przeciwnie aniżeli na ziemi — nieskuteczne. Tak więc chłopcu, któremu przypadkiem wpada czapka do lochu, diabeł wyrzuca ją, pełną pieniędzy, temu zaś, który wrzucił ją tam naumyślnie, zwraca ją z gnojem albo też wprost urywa głowę⁷.

Tak więc badając relację świadomość — nieświadomość w kontakcie z tamtym światem zwrócimy uwagę na takie jej konkretyzacje, jak: intencjonalnie — przypadkowo czy też jawnie — skrycie. I tak dochodzimy do pary pojęć zgubione — znalezione (mong. *gardz-oldz*). Choć są to pojęcia antyteczne, to oczywiście nie stanowią one opozycji adekwatnej wobec pary świadomość — nieświadomość. Znajdą się one łącznie w serii wyznaczanej przez nieświadomość (w przeciwstawieniu wobec przedmiotów uzyskanych lub utraconych intencjonalnie) albowiem ich status logiczny jest podobny: zguba to coś, co traci się w sposób bezwiedny, tak jak i znalezienie nie zależy od udziału woli. Rozpocznijmy od przedstawienia mongolskiego rytuału tzw. „gubienia dziecka”, *chuuched geczychle*. Pod tą eufemistyczną nazwą kryje się odprawiany niegdyś pochówek dziecka, które zmarło mniej więcej przed trzecim rokiem życia. Zwłoki zaszywano w skórę, konny jeździec zaś przytracał ów worek do siodła w sposób celowo niestaranny. Następnie galopem udawał się na tereny odludne, gdzie długo kluczył i błdził, tak powodując koniem, by wreszcie worek odwiązał się sam, bez jego wiedzy i czynnego udziału.

Zgubienie takie jest środkiem wysłania zmarłego dziecka w zaświaty, aby uległo ono szybkiej reinkarnacji i odrodziło się ponownie w tej samej rodzinie. Dostępnym na ziemi obszarem, który może reprezentować symbolicznie tamten świat, jest w binarnej klasyfikacji każdy teren bezludny, pozbawiony śladów obecności człowieka i zwierząt, nazywany przez pasterzy mongolskich „czystym miejscem”, *cewer gadzar*. Termin „czystość” pojawia się już po raz wtóry — podobnie jak w kontekście tabu seksualnego — na oznaczenie braku znaków życia.

Podobny do wyżej opisanego sposób pochówku relacjonował dla Tuwijczyków F. Kon⁸. Ciało zmarłego przywiązywano do kłody, którą przez otwór w ścianie jurty wywlekał nagłym szarpnięciem liny konny jeździec. Klucząc w galopie po bezdrożach porzucał zwłoki i nie oglądając się za siebie wracał mylnymi drogami. Zwróćmy uwagę na motyw powrotu z pogrzebu okrężną drogą, znany w różnych systemach wierzeniowych. Posiada on na ogół motywację magiczną, mając jakoby na celu zmylenie duszy zmarłego i zapobieżenie jej powrotowi do świata żywych. Pamiętamy jednak, iż pod powierzchnią takich magicznych tłumaczeń —

⁷ J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. II, Warszawa 1963, s. 219.

⁸ F. Kon, *Za 50 let. Sobranie soczinienii*, t. III: *Ekspedicija w Sojotiu*, Moskwa 1934, s. 64.

bardzo żywych i rozpowszechnionych, albowiem wskazujących na celowość, bezpośrednią przydatność stosowania danego zabiegu symbolicznego — kryje się głęboka logika znaczeń; nie chodzi w niej o magiczną skuteczność, lecz tylko o wyrażenie w języku symboli istniejącego stanu. Sądzę, że w omawianym wypadku poprzez kluczenie i błędzenie wyrażona zostaje idea zawieszenia świadomości i zakłóceń struktury czasoprzestrzennej, jakie panować mają w krainie śmierci.

W relacjach mitologicznych wielu ludów jest błędzenie typowym sposobem wędrowania po zaświatach. Rozkładając ten motyw na pojęcia abstrakcyjne można powiedzieć, iż błąkanie owo wynika z innej na tamtym świecie struktury czasu i przestrzeni (wzmiankowane inwersje, zakrzywienie przestrzeni uniemożliwiające wydostanie się, brak upływu czasu itd.) oraz stąd, iż ustaje tam ludzka pamięć i świadomość. Błąkają się cienie elizejskie, błądzą herosowie typu Odyseusza, którzy w swych wędrówkach po nieschodzonych drogach anekumeny ocierają się o śmierć, błędne ścieżki oferuje labirynt — znane już w najbardziej archaicznych kulturach wyobrażenie zaświatów. Pojęcia takie, jak błąd — obłąd — przybłąda — obłąkanie, wiążą się z przynależnością do innego świata. Nie mnożąc dalszych przykładów zwrócimy jedynie uwagę na pojęcie błędu, pomyłki jako świadectwa ingerencji demonów. Jest tu miejsce zarówno dla średniowiecznego mnicha, który zrobiwszy błąd w przepisywanej księdze winił za to diabła, jak i dla kobiety z mongolskich opowieści wierzeniowych, która pomyłkę w odmawianiu przepisanej formuły magicznej przypłaciła kulawością.

Zauważmy, iż kulawość — ogólnie znana i nie wymagająca komentarza sankcja za wkroczenie w sferę zaświatów — pojawia się także w mongolskich wierzeniach w związku ze wzmiankową ideą „czystego miejsca”. Oto bowiem *cewer gadzar* stanowi klasyfikacyjne zaświaty nie tylko w obrzędzie pogrzebowym, lecz też po narodzinach. Wtedy to zakopuje się na tym terenie ten cielesny początek nowego życia i nowych narodzin, jakim jest łożysko. Chowa się je tam posypane ziarnem, solą i kadzidlany proszkiem z jałowca *arc* wraz z baranią kością astragalową *szagaj*; ta ostatnia jest zapewne nosicielem idei ciągłości międzypokoleniowej, symbolizuje linię pochodzeniową. Zakopanie placenty razem z tymi symbolicznymi nośnikami życia ma zagwarantować rodzenie się dalszego potomstwa. Przy tej okazji formułuje się zakaz stąpania na miejscu, gdzie obiekty te są zakopane. Ten kto będzie tamtędy chodził — okuleje.

Pojęcie zguby, od którego rozpoczęliśmy nasz wywód, znajduje swe odwrócenie w idei znalezienia. Skoro zatem zgubienie jest sposobem wyekspediowania czegoś w zaświaty (w tym kontekście porównaj polskie powiedzenia na temat rzeczy zgubionej: „diabeł ogonem przykrył”, „diabli na formę porwali”, a także — z diabłem zastąpionym przez obcych — „Żydzi na drągu wynieśli”), więc też znalezienie może być traktowane

jako odbiór przesyłki z tamtego świata. Dzieje się tak rzeczywiście choćby w magii, gdzie rzeczy przypadkowo znalezione w stepie — zwłaszcza stare przedmioty, spłowiałe od wiatru i słońca — traktowane są jako szczególnie skuteczne. Skoro gubienie występuje w pogrzebie, to symetryczne wobec niego znajdowanie powinno pojawić się w związku z narodzinami. W istocie, w mongolskich pieśniach weselnych życzy się często pannie młodej „znaleziska”; *oldz*; eufemizm ten oznacza przyszłe dziecko. Z tą samą intencją wypowiada się słowa „niech będzie znalezi-sko” wyrzucając dwie obrane z mięsa kostki z tylnej nogi barana. Są to chrząstki, na których gotuje się bulion służący do pierwszego obrzędowego obmywania noworodka, wrzuca się je też do wody każdorazowo myjąc dziecko. Rytualno-ludycznego aktu wyrzucania kostek dokonywał gospodarz, wystrzeliwując je po zjedzeniu mięsa z ręki przełożonej pod kolanem między nogami. Ściągnem Achilleśa *borwi* powinien trafić w wezgłowie małżeńskiego łóżka, rzepką kolanową zaś *tojg* celował w górny otwór jurty, w jego prawą lub lewą połowę, zależnie od tego, czy chciał mieć córkę, czy syna. Trzeba wyjaśnić, że otwór dymno-okienny traktowany był jako miejsce pobytu duszyczek przyszłych dzieci. Życzenie potomstwa mogło być wyrażone słowami „niech będzie znalezi-sko”, *oldz oroo*, albo wprost: „niech będzie ładne, miłe dziecko”, *öngötej chöörchön chuuched garach boldtugaj*.

Idea znalezienia — nadal w związku z narodzeniem — pojawia się także w zakończeniu pochówku. Gdy dla wywiezienia zwłok na cmentarz układa się je na grzbiecie wielbłąda, to za pomost służą dwa odwrócone do góry dnem kosze, przeznaczone do zbierania suchego nawozu na opał. Powracając z cmentarza kosze te należy napęłnić nawozem — który wówczas nazywa się właśnie „znaleziskiem” — i wypalić go natychmiast w ogniu. W tej niejasnej dla samych pasterzy praktyce zawarta jest chyba symbolika odrodzenia, jakie nastąpić ma po śmierci. Dziwić może, iż kosze do nawozu, przedmioty o tak niskiej randze, używane są jako akcesoria pogrzebowe. Być może wyjaśnienie tkwi w mitologii poszukiwania. Skoro rzeczy przypadkowo znalezione traktowane są jako pochodzące ze sfery sakralnej, to wszelkie zajęcia zbierackie mogą mieć swą małą mitologię, w której byłyby opisywane na wzór wypraw na tamten świat. W tradycyjnej kulturze chłopskiej dotyczyło to np. zbierania grzybów. „Podobieństwo grzybobrania do przechadzki cieniów eliżejskich” nie jest tylko zewnętrzne; wierzenia na temat grzybów upodabiają je do darów tamtego świata, które po wyniesieniu na ziemię tracą swój cudowny walor, ulegają dematerializacji. Może więc również kosz do zbierania opału w stepie (czynność ta jest częstym motywem w folklorze mongolskim) zawiera głębsze znaczenie symboliczne jako rekwizyt kontaktu z tamtym światem?

Skoro dotknęliśmy symboliki pewnych niepozornych rekwizytów wiążących się ze śmiercią to zaprezentujemy teraz ciąg perypetii, jaki za-

rysowuje się przy analizie takich właśnie przedmiotów. Dla uproszczenia przyjmijmy, iż punktem wyjścia jest grzebień; w istocie w tej samej roli pojawiać się będą, jak zobaczymy, różne podobne doń przedmioty. W wielu systemach wierzeniowych pojawia się on jako akcesorium pochówku. W tradycyjnej kulturze wiejskiej bywał składany do trumny obok kilku innych osobistych rzeczy zmarłego. Trudno tu na początek dopatrywać się tej roli symbolicznej, jaką ten sam przedmiot pełni np. w pochówku tybetańskim, a mianowicie funkcji apotropaicznych. Oto w tybetańskiej ceremonii wysyłania duszy zmarłego na tamten świat (*sanglion*), przeprowadzanej przez czarownika-szamana zaraz po pogrzebie, zaopatruje się duszę w środki magiczne, mające ochronić ją przed demonami, zagrażającymi jej w drodze do krainy przodków *Rum-lyang*. Są tu m. in. szczotka i grzebień, które rzucone przez duszę za siebie zamieniają się w zaporę, zagrządzającą drogę złym duchom⁹.

Można przypuszczać, że takie właśnie rozumienie symboliki przedmiotów typu grzebienia legło u podstaw wykorzystania tego motywu w licznych bajkach i podaniach. Badający historyczno-etnograficzne (obrzędowe i wierzeniowe) źródła baśni magicznej W. Propp stwierdził, iż motyw grzebienia zamieniającego się w łańcuch gór w ucieczce przed złymi duchami rozumieć należy jako wyraz idei nieprzekraczalności — czy raczej trudności w pokonaniu granicy między tym a tamtym światem¹⁰. Za przykład może służyć znane podanie o królowej Kindze, która w ucieczce przed Tatarami rzuciła za siebie grzebień i wstążkę, z czego powstały Pieniny i Dunajec. Mamy tu wyraźnie do czynienia z transformacją schematu „ucieczki z tamtego świata”. Pojawia się tu przecież nie tylko „ten sam grzebień” ale i to samo demoniczne zagrożenie; w średnio-wiecznej Europie Tatarzy traktowani są oczywiście jako przybysze z Tartaru, czemu daje wyraz nie tylko ludowa etymologia, ale i oficjalna pisownia (w języku angielskim forma *the Tartars* utrzymuje się do XIX wieku). Co zaś tyczy się postaci samej bohaterki, to należałoby zastanowić się, czy pierwotnie nie spełniała ona bardziej heroicznej roli zanim historia nie skazała jej na niefortunną ucieczkę. „Legenda jest mitem, który po drodze zahaczył o jakieś miejsce lub fakt historyczny” — powiada G. van der Leeuw¹¹. Uzupełnijmy to stwierdzenie: pech chciał, iż w tym wypadku mīt zaczął o okoliczności dziejowe niepomyślne, co sprawiło, iż w legendzie akcent pada na moment klęski, ucieczki. Być może jednak ucieczkę przed demonami przybywającymi z tamtego świata

⁹ M. Hermanns, *Schamanen-Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer. Eine vergleichende Studie religiöser Urphänomene*, Teil II: Pseudo-Schamanen, Wiesbaden 1970, s. 90.

¹⁰ W. Propp, *Istoriczeskije korni wotszebnoj skazki*, Moskwa—Leningrad 1949.

¹¹ Van der Leeuw, *op. cit.*, s. 458.

ta poprzedzała — zgodnie z pełnym schematem mitologicznym — jakaś triumfalna, heroiczna przeciw nim wyprawa?

Nie chcąc bynajmniej pochopnie sugerować parabeli między postacią błogosławionej Kingi a herosami dokonującymi zstąpienia do piekieł (wystarczy, że sam motyw ucieczki jest w obu wypadkach jednakowo ujmowany) przedstawmy raczej topos wyprawy bohatera do krainy śmierci na podstawie mongolskiego materiału wierzeniowego, pamiętając zarazem stale o „motywie grzebienia”. Taką bohaterską postacią jest Baldan-Lcham, wyobrażany na lamajskich ikonach jako bóstwo groźne z czarną twarzą i mieczem w dłoni, galopujące na mule; zwierzę ma umieszczone na zadzie trzecie oko. Z boku zwisa poczwarny zewłok ludzki, do siodła przytroczony jest też jakiś pręt z zaznaczonymi zębami czy nacięciami.

Wśród Torgutów rozpowszechnione jest podanie wierzeniowe, opowiadające o tym jak Baldan-Lcham wyprawił się do krainy demonów — *mangasyn oron* — aby je pokonać; podanie stanowi zarazem wyjaśnienie dla odprawianego co roku „na tę pamiątkę” obrzędu rozbijania kości, który zostanie opisany dalej. Opowieść relacjonowana w różnych wersjach zaczyna się od stwierdzenia, iż pewnego razu wśród lamów zaplanowało podniecenie, albowiem dotarła do nich wiadomość, że w krainie demonów odbędzie się ślub syna chana *mangusów* z córką chana *szulmasów* (obie nazwy oznaczają kategorie złych duchów). Ze związku tego ma się narodzić syn, będący zagrożeniem dla życia na ziemi. Bóstwo Baldan-Lcham przybrało postać pięknej dziewczyny (albo wręcz podszycło się pod narzeczoną) i poślubiło owego *mangusa*. W pewien czas potem, trzydziestego dnia grudnia urodziło się z tego związku dziecko-potwór z jednym okiem na środku czoła. W tym miejscu różne warianty opowieści rozchodzą się znacznie w szczegółach. Rekapitulując: wszystkie demony przybyły wtedy w gościnę, upiły się i zostały pokonane przez Baldan-Lchama (czasem też dzięki pomocy interweniujących burchanów, które uwalniają go z żelaznych pęt, w jakie został zakuty). Baldan-Lcham rozbija mangusowi kość udową, zabija też potworne dziecko; jego trupa przytracza do siodła, a rozlaną przy tym krew musi wypić, inaczej bowiem skazi ona ziemię — od tego też sam czernieje. Kiedy na swym wierzchowcu ucieka na ziemię, goni go pozostała przy życiu zła starucha. Dotarłszy do brzegu morza *Korwin dala*j przeskakuje ponad cieśniną, starucha zaś rzuca za nim zębatym przedmiotem z żelaza, służącym do obróbki skóry — *chedreg*; trafia nim Baldan-Lchama w czoło, rumaka zaś w zad. W tych miejscach pojawiają się im oczy, wyobrażane na ikonach podobnie jak grzebieniopodobny oręż staruchy, oraz inne rekwizyty akcji. Obrzędowe upamiętnienie owej historii stanowi torgucki obyczaj rozbijania wieczorem 29 albo 30 grudnia wołowej, rzadziej zaś baraniej kości udowej. Odbywa się on w jurcie w obecności wszystkich członków rodziny, którzy współuczestniczą w obrzędzie, odpowiadając chórem na pytania rozbijającego siekierą kość gospodarza, a potem zjadając wydo-

byty z niej szpik. Gospodarz woła: „Dwudziesty dziewiąty, słuchaj! Myję nogę muła, rozbijam nogę mangusa”! — *Chorin jusun, sons! Lusyn chöl ugaadź, mangasyn czömög cochidź bajna!* na co obecni odpowiadają: słyszeliśmy! — *sonslóo!* Inny tekst zawołania, krótszy: „czy słyszeliście, że dziś trzydziesty?” *güczin, güczin, sonsow uu?* powtarzany trzykrotnie dawał okazję do zastosowania typowych obrzędowych retradycji — opóźnień pointy. Oto dwa razy odpowiadano „nie” (i wtedy gospodarz uderzał lekko), za trzecim razem dopiero wołając „tak”, po czym następowało rozbicie kości. Mogło to być wreszcie pytanie, jak rozbijać kość, wzdłuż czy w poprzek, na co dwukrotnie odpowiadano celowo nieprawidłowo, by za trzecim razem odpowiedzieć poprawnie („wzdłuż”). Przytaczam wszystkie szczegóły dotyczące rozbijania kości udowej aby unaocznić, jak silnie wiążą się w tym obrzędzie lamajskie treści religijne z elementami rodzimymi, tworząc w sumie amalgamat trudno poddający się analizie genetycznej. Lamaizm wniósł doń chyba nie tylko podbudowę ideologiczną w postaci historii Baldan-Lchama. Wpływów tybetańskich można dopatrywać się przecieeż w samym zastosowaniu kości wołu; zwierzę to nie jest poza tą okazją w ogóle wykorzystywane do celów rytualnych, albowiem w kulturze mongolskich pasterzy „zwierzęciem symbolicznym” jest wyłącznie owca. Wydaje się również, iż obrzęd ten był ze szczególną predekacją wykonywany przez lamów w klasztorach, choć relacje informatorów nie są tu wolne od sprzeczności. Z drugiej strony wolno doszukiwać się treści archaicznych — co zresztą nie musi automatycznie znaczyć „autochtonicznych” — w symbolice szpiku, traktowanego przez pasterzy jako symbol długowieczności („szpik nie wysycha przez 1000 lat”), stąd też prawdopodobnie kojarzonego z przodkami. Ponieważ do rozstrzygnięcia tych kwestii brak jeszcze podstaw materiałowych poprzestańmy na zaakcentowaniu synkretycznego charakteru opisanego powyżej rytuału, nie wyrokując w kwestii proporcji pomiędzy elementami rodzimymi, mongolskimi a napływowymi, lamajsko-tybetańskimi.

Skądinąd tę samą dwoistość odnajdziemy również w motywującym obrzęd podaniu. Oprócz szczegółów typowych dla wyspekulowanej lamajskiej myśli religijnej są tu cechy znamienne dla myślenia ludowego, „oddolnego”. Te ostatnie widać nawet w kompozycji i wymowie przekazu. Z torguckich relacji poznaliśmy wizerunek Baldan-Lchama jako bohatera na skalę eposu, który dokonuje czynu heroicznego. Trzeba jednak pamiętać, że w kanonicznej wykładni tybetańskiej *d’Pal-Ldan Lha-mo* to bóstwo żeńskie, bogini śmierci, żona władcy śmierci, Yamy¹². Na zdecydowanie oddolny wkład wygląda epizod o zranieniu nogi konia przez złą staruchę przy opuszczaniu krainy demonów — co w gruncie rzeczy jest starym motywem kulawości jako skutku pobytu w podziemiach.

¹² A. Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, Leipzig 1900, s. 175.

Także przedmiot, którym zadane zostają owe rany — zębate żelazo — należy chyba do grupy „grzebieni”, jakie myśl magiczna umieszcza jak widzieliśmy na granicy między tym a tamtym światem.

W tym miejscu krótka dygresja: komentując losy przekształceń wątków biblijnych, które zamieniają się niekiedy we własną odwrotność, A. Sandauer odwołuje się do zasady: „Jemu ukradli zegarek czy też on ukradł zegarek, w każdym razie coś tam było z zegarkiem”¹³. Podobny mechanizm ujawnia się chyba w historii Baldan-Lchama! to co gdzie indziej jest grzebieniem w rękach bohatera, tu przechodzi do rąk jego przeciwnika; w każdym razie pojawia się w tym samym miejscu — na granicy dwóch światów.

Można chyba pokusić się o znalezienie rodowodu historii ciśnięcia w Baldan-Lchama zębatego narzędziem; jest nim wielki epos Tybetańczyków, Mongołów i Buriatów — Geseriada. Opisuje ona wyprawy do krajów demonów podejmowane przez Gesera i jego synów, z których bohaterowie powracali w triumfie, pokonawszy zło. Zbieżności z historią Baldan-Lchama są oczywiste: kiedy Geser pokonawszy demona — mangusa powraca na ziemię, spotyka na swej drodze kobietę „na żrebacku jasnorudym, z parcianym potnikiem, z drewnianym wielkim siodłem, z knutem skórzanym z rękojeścią drewnianą, z jasnosiwą głową, z ostrą twarzą, z jednym zębem, z bladą zębatką do wyrabiania skóry, długą na tysiąc sążni”¹⁴. Jest to najmłodsza córka mangusa, która urodziła się „po środku cieśniny wielkiego czarnego morza”. Podobna postać pojawi się jeszcze raz na jego drodze: „długa i ruda baba, cienka jak osika, na chudym rudym koniu z jasnobiłą zębatką do wyrabiania skóry, długą na tysiąc sążni”¹⁵. A za trzecim razem będzie to żona mangusa: „starucha o bladej twarzy, z podbródkiem wielkim i ostrym. Z jednym wielkim okiem, z jednym zębem, trzymała w rękach swoją zębatkę do wyrabiania skóry, bladą, długą na tysiąc sążni”¹⁶. Kobiety te rzucają swym orężem w bohatera, jemu jednak zawsze udaje się zasłonić i — w odróżnieniu od Baldan-Lchma nie odnosi żadnej rany. Dokładnie takie same spotkania mają też powtarzający heroiczne czyny ojca dwaj synowie Gesera: Oszor Bodgo i Churin Altaj¹⁷. Postacie obu tych kobiet — córki, żony i matki wielkiego mangusa — wyposażone są w atrybuty śmierci w sposób upodabniający je zgoła do wizerunków naszej Kostuchy. Można powiedzieć, że ostra zębatka pełni tam rolę analogiczną do kosa w rękach Śmierci. Jak już wspomniano, podobny zębaty przedmiot wyobrażany

¹³ A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz i...?*, Kraków 1977, s. 213.

¹⁴ Abaj Geser-Chubun, *Epopeja. Echirit-Bulagatiskij wariant*, oprac. M. Chomonowa, cz. I, Ulan-Ude 1961, s. 115.

¹⁵ *Tamże*, s. 157.

¹⁶ *Tamże*, s. 195.

¹⁷ Abaj Geser-Chubun, cz. II: *Oszor Bogdo i Churin Altaj*, Ulan-Ude 1964, s. 99, 113, 121-122, 179, 187.

bywa w lamajskich ikonach, przedstawiających Baldan-Lchama. Pastarze interpretują go właśnie jako znany im praktycznie *chedreg*. Czy jednak możliwe jest by, przedmiot gospodarczego użytku trafił do wizerunku bóstwa?

Zapoznanie się z tybetańską ikonografią postaci bogini śmierci *d'Pal-Ldan Lha-mo* przynosi zaskakująco odmienne rozwiązanie. Ponacinany, karbowany pręt, noszący nazwę *khram-šin* (w starotybetańskim *khram* — wrąb, nacięcie, znak) wiąże się oto z ideą zaznaczania długu. A. Rona-Tas wywodzi go od prętów-karbownic, na których zaznaczono powinności podatników we wczesnośredniowiecznym Tybecie¹⁸. Zgodnie z sugestią G. Tucciego wolno sądzić, iż w rękach bogini śmierci przedmiot ten musi wiązać się raczej z rachubą grzechów zmarłego; korzysta z niego Yama, mąż bogini Lha-mo jako władca umarłych, Gšin-rje, ocenia swych pod sądnych, gdy pojawią się przed jego obliczem. Jedna z trzech wersji Tybetańskiej Księgi Umarłych *Bar-do-thos-grol* mówi, iż Yama ocenia grzechy wywołując ich obraz właśnie z pręta *khram-šin*; dwie pozostałe wspominają natomiast o lustrze, które odbija postęпки umarłych¹⁹.

Wynalazek pisma — VII wiek — położył natychmiastowy kres stosowaniu karbownicy w życiu ekonomicznym Tybetu, gdzie *khram-šin* przestaje być stosowany już w połowie VIII wieku. Trwa natomiast pamięć o nim jako akcesorium symbolicznym i tradycja umieszczania go na wizerunkach bogini *Lha-mo*, choć jak widzieliśmy rozumienie jego pierwotnego znaczenia całkowicie już się zatarło.

Powyższy wywód stanowiłby co najwyżej przyczynek do kwestii funkcjonowania mechanizmów przekazu, zmiany, dokonującej się w kulturze przez niezrozumienie, zapomnienie, ciąg „twórczych omyłek”, z jakich składa się historia kultury, gdyby nie pewne skojarzenie, które przenosi problem rekwizytu symbolicznego na szerszą scenę. Oto w polskiej literaturze etnograficznej opisany został przedmiot ściśle odpowiadający tybetańskiej karbownicy. Są to tzw. „wręby” — kilkudziesięciocentymetrowe drewnianko nacięte w 9 zębów z zaznaczoną rękojeścią²⁰. Przedmiot ten posyłany był na wsi lubelskiej schyłku XIX wieku jako znak śmierci któregoś z mieszkańców. Przenoszono go od chaty do chaty kładąc na kominie ze słowami „namta wręby”. Można dodać, że tradycja wiejska notuje występowanie w tej roli także takich przedmiotów, jak wianek świętojański, pęczek lebiody, wreszcie krzyżyk czy święty obrazek. Niekiedy określany był kierunek ruchu przedmiotu — jego przekazywanie powinno się odbywać w kierunku pod słońce, podczas gdy wszystkie inne zawiadomienia, które obiegały wieś (np. kula sołtysa) obnoszono zgodnie z ruchem słońca. Pośród powyższych przedmiotów „wręby” wydają

¹⁸ A. Róna-Tas, *Tally-Stick and Divination-Dice in the Iconography of Lha-mo*, „Acta Orientalia”, t. 6: 1956, s. 163-166.

¹⁹ G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, vol. II, Roma 1949.

²⁰ M. R. Witkowski, *Kula* — poszukiwania, „Wisła”, t. 10: 1896, s. 598.

się mieć zdecydowanie archaiczny charakter. Przemawia za tym już sama nazwa, co do swej genezy prasłowiańska (w odróżnieniu od późnego, germańskiego pochodzenia słowa „karby”) ²¹. S. Ciszewski w swej rozprawie o sposobach zaznaczania przez nacinanie zestawia wręby z „karbowanymi listami plemion prymitywnych”, w których zapisywane były konkretne informacje liczbowe; nie zadaje jednak pytania o znaczenie tych nacięć ²². Sądzę, iż na pytanie to trudno byłoby odpowiedzieć (zważywszy sporadyczność przekazu o „wrębach”), gdyby nie odległa analogia do tybetańskiego „rejestrz grzechów” w rękach bóstwa śmierci. Nie wyjaśnia nam ona wprawdzie, jak przedmiot ów funkcjonował pierwotnie (a więc czy np. używany był przy pogrzebie; stosowanie go tylko w roli zawiadomienia wydaje się mieć bardzo „przeżytkowy” charakter), pozwala jednak w przybliżeniu zrozumieć jego semantykę. Mimo całej odmienności obu systemów wierzeniowych — polskiego i tybetańskiego — w obu pojawia się (i to przecież chyba nie na drodze zapożyczeń) identyczny rekwizyt symboliczny. Jeszcze raz utwierdza to nas w przekonaniu o uniwersalności niektórych głęboko ukrytych treści archaicznych światopoglądów, a zarazem o perspektywie badań porównawczych w zakresie kultury duchowej, niewątpliwie bardzo ryzykownych, lecz zarazem mogących przynosić nowe problemy i nowe ich tłumaczenia.

Jerzy Sławomir Wasilewski

GIVING — FINDING — LOOSING — BLUNDERING
Some categories of the symbolic language connected
with the opposition Life *versus* Death

Summary

This article presents several concepts used in the symbolic language of traditional Mongolian culture for the task of modelling an image of “other world” and to organize ritual contacts with it. The basic categories of time and space have already been analysed by the author. The studies in the symbolic of circular movement (Mong. *nardzów* — *narburuu*) have led to the conclusion that death as a reverse of life is marked in rituals by several inversions and negations of the normal behaviour. Images of “this” and “other” world/corresponding to opposition Life *vs* Death are modelled in beliefs and rites by two sets of binary concepts. In the structural-semiotic approach, represented by the author of this article, these categories comprise a universal complex of binary oppositions — a catalogue of elements which create an archaic image of the world, dichotomized into “this” world and all which is beyond — i.e. the land of death. This includes binary con-

²¹ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II: *Kultura duchowa*, cz. II, Warszawa 1968, s. 902.

²² S. Ciszewski, *Prace etnologiczne*, t. III, Warszawa 1930, s. 146.

cepts of space classifications (up-down, right-left, front-back), time, movement, numbers (even-odd). There are also less abstract notions reflecting biological aspects of life: procreation *vs* infecundity, sex and physiological functions *vs* asexuality, prohibition of sex and physiological purity; further, such functions of organism as eating, speech, laughter are opposite to fasting, weeping, silence. Notions concerning psychical functions are also included in basic Life *vs* Death opposition: consciousness-unconsciousness, memory-forgetfulness etc. Several opposition relate to the ideas: creation *vs* destruction, matter *vs* "anti-matter".

The concepts mentioned in the "second" set, which are often metaphors or metonymies of death are, of course, used not only in contacts with death itself (funeral rites) but in almost every magic or religious acts which are addressed to those beyond the realm of human life. Since the basic opposition Life *vs* Death is of a universal character for man in general, the analogic use of the same elements may be found among symbolic languages of various cultures. The author presents therefore — in addition to the Mongolian field material — also Polish data, whenever the similarities he detected are of a deep structural character.

Fasting — a procedure connected with religious ceremonies (Shamanism, Lamaism) and with funeral rites — is the first of analysed metonymies of death. The prohibition of meat consumption during funeral repasts and in a defined period after the death of a family member with the closely connected prohibition of the killing of animals during that period ("prohibition of spilling bloodshed") has been motivated by informants — in accordance with the Buddhist doctrine of reincarnation — with the apprehension that the soul of the deceased may have entered the killed animal. A deeper structure could be found beneath this superficial explanation: the consumption of meat and the demonstration of blood during the killing of an animal would be a demonstration of a "sign of life" (as for blood means life) — what generally just should not occur in the prevailing aura of death. The deeper logic of each ritual lies in the fact that by means of a whole range of symbolic signs and in many codes the occurrence of a natural state (death in this case) is accentuated. Hence, the ritual inversion of order in operation in every day life (the closing of yurt sheltering the deceased inside in the direction "against the Sun" etc.), hence the suspension of lifegiving function (the prohibition of procreation and of certain works also in Polish peasants culture in the days connected with the presence of the souls of the dead).

The author analyses extensively the Mongolian customary prohibition of lending and generally of removing any objects from the yurt where a death of a family member occurred. The same prohibition applies after the fulfillment of some Lamaistic rituals, such as the calling for prosperity *dallaga awach*, the fire sacrifice *gal tachich* as well as after shamanistic séance and after the castration of sheep. Motivations of prohibitions explained each time by informants (e.g., after the castration of sheep: "the wound will not close" and, at the same time "it opens the way for further expenses") are typical rationalizing interpretations depicting only the superficial magical goal and sense of the prohibition.

This seems to be a paradox — magic serves here as a rationalization; magical thinking with its association-principle easily constitutes a symbolic link between the "opening of wounds" and the "opening" of a way for expenses. Magic is very close to the informant because of its illusive usefulness and purposefulness. Yet, the suggested deeper significance of the prohibition lies beneath the level of magical explanation. According to the author the prohibition of lending, giving etc. (Mong. *ceertej*) is an exact equivalent of taboo, which may be defined as the "bringing of the stream of life to a standstill" (G. van der Leeuw). This interruption is necessary in conditions involving contact with death (funeral) and with

each of its metonymies (castration) as well as with spirits of the dead (shamanistic séance) or generally with the other world (Lamaistic sacrifice). The idea of gift is linked with the idea of life, gift is "a quantum of life" and hence its symbolic role in birth and many other rituals.

The opposition awareness vs unconsciousness or, to be precise, its second part is, as commonly known, generally used for contacts with the other world, to mention only the extatic shamanistic practices. The author, however, is interested in other realizations, concretized in the oppositions: intentionally — by chance or openly — secretly. Within this context the idea of something lost and something found requires attention. These two notions, though opposite, belong to one series determined by the unconsciousness: they are both independent from the will. A lost object may be treated, therefore, in beliefs as something despatched to the other world, and a found thing — as reception of an object from the beyond. Hence, the similar mythological role of some economic activities, such as the gathering of dry dung in Mongolia or the gathering of mushrooms in Polish folklore, often associated with a trip to hell. Hence, the word *oldz*—"something found" — in Mongolian wedding songs, an euphemism signifying a future child, whose soul will enter the young bride from the world beyond. It appears in the same meaning "to have progeny" also in magical acts of a game-type (throwing of a sheep-bone šant, symbolising the progeny, through the roofing of a yurt). It is, therefore, quite logical to term the burial of a small child as a "loss" (Mong. *chuuched gečichle*). Its soul should reach the other world as soon as possible and return to earth as the next child in the same family. For such a burial a rider straps the body of the dead child, sewn into a leather bag, intentionally carelessly to the saddle, then rides at a gallop to uninhabited areas, *cewer gadzar*, obviously representing the "world beyond", dodges and strays until the bag becomes unstrapped and is lost, without the rider's knowledge.

The motif of straying, blundering, which appears here, expresses the idea of suspending one's consciousness, indispensable for a contact with the other world and at the same time creates an impression of the land of death as a place of a turbulent time-space structure. As the comparative analysis has shown, this aimless riding is the manner of travelling in the other world, known from tales of heroes descending hell and the souls of the dead blundering in the underground. Notions, such as aimless wandering, errors (even in the meaning of a simple mistake), madness, madmen or stragglers (in Polish one word, homologue of blundering, cf. Germ. *irren*, *Irrtum*) are associated with the belonging to the other world.

Finally, the author analyses the symbolic of comb on the boundary between the two worlds. Denticulated objects appear in many folklore systems in various relations referring to the heroes road to hell. Stories told by Mongolian shepherds referring to Baldan-lcham, a Lamaistic deity, who moved against demons, include the motif of a denticulated object for tanning hides, thrown by a witch at a persecuted hero. This motif, probably taken from the epos of Geser has for the informants an apparent substantiation in iconography—Lamaistic icons present this diety with a similar object, namely with a tally-stick. This latter has, anyway (as Tucci and Róna-Tas have proved) a quite different meaning of a "register of sins" of a man passing to the other world. The author is interested not only in the mechanisms of transforming this image and ascribing other meanings to it. It is surprising, that an identical object, — a notched piece of wood — appears during traditional funeral rites in Polish peasant culture — as a sign notifying on someone's death; this fact seems to support the authors deeply held conviction that certain elements of the archaic image of the world are universal.

Ежи Славомир Василевски

ПОДАРИТЬ — НАЙТИ — ПОТЕРЯТЬ — ЗАБЛУДИТЬСЯ

Некоторые категории символического языка, связанные
с противоположностью жизнь — смерть

Резюме

Цель статьи — представить несколько понятий, которые на символическом языке традиционной монгольской культуры применяются для моделирования образа „того мира” и для организации ритуального общения с ним. Основные категории, касающиеся времени и пространства, анализировались автором уже раньше. Изучение символики вращательного движения (монг. *нардзов* — *нарбуруу*) приводит к заключению, что смерть как противоположность жизни обозначается в ритуалах рядом инверсий и отрицаний видов нормального поведения. Образы „этого” и „того” мира (соответствующие противоположности жизнь — смерть) моделируются в верованиях и обрядах посредством членов дихотомически сопоставленных пар понятий; в структурно-семиотической трактовке, даваемой здесь автором, эти категории образуют универсальный набор бинарных противоположностей — каталог кирпичиков, из которых строится архаическая картина мира, дихотомизованная на „этот свет” и все, что находится вне его, т. е. царство смерти. Здесь принадлежат элементарные смысловые пары классификации пространства (верх-низ, право-лево, перед-зад), времени, движения, числа (чет-нечет). Есть также и менее отвлеченные понятия, выражающие биологические аспекты жизни и смерти: оплодотворение — бесплодие, секс и физиологические отправления — асексуальность, запрет секса и физиологическая „чистота”, функции организма, как напр. еда, речь, смех, противопоставленные посту, плачу, молчанию. На базисную противоположность жизнь-смерть наслаиваются также понятия, касающиеся психологических функций (действительность — сон, неведение — сознание, память — забвение и др.). Целый ряд противоположностей связан с категориями созидание — разрушение, бытие — небытие. Конечно, названные во втором ряду (смерти) понятия, являющиеся часто ее метафорами или метонимиями, находят свои конкретизации в обрядах и верованиях; они употребляются не только для общения с самой смертью (в погребальном обряде), но и в почти каждом магическом или религиозном действии, адресаты которого находятся ведь вне сферы человеческой жизни. Так как исходная оппозиция жизнь — смерть имеет универсальный характер, то из этого следует аналогическое использование тех же элементов в символических языках разных культур. Поэтому параллельно с монгольским материалом автор представляет и польский материал — там, где сходство имеет глубокий структурный характер.

Первой из анализируемых метонимий смерти является пост, известный как в связи с религиозными церемониями (шаманизм, ламаизм), так и в погребальном обряде. Запрет потреблять мясо в поминки и в течение определенного времени после смерти домочадца, а вместе с тем и сопровождающий его запрет убивать животных в это время (запрет совершать кровопролития) мотивируются информаторами — согласно с буддийской доктриной о перевоплощении — опасением, что душа усопшего могла уже перевоплотиться в убиваемое животное. Под уровнем этого поверхностного объяснения кроется более глубокая структура: потребление мяса, а прежде всего демонстрация крови при убое животного означали бы „знак жизни”, что не может иметь места при наличии состояния смерти. Всякий ритуал как культурная реакция на естественно возникшее состояние (в этом случае смерть) состоит в том, что различным образом в нескольких кодах выражается и подчеркивается знаками символического языка возникновение этого естественного факта. Отсюда обрядовые инверсии обызвующего повседневно порядка (закрывание юрты с умершим „наоборот”, против Солнца и др.), отсюда и отмена животворных действий (оплодотворение, запрет выполнять некоторые работы в дни с заупокойной символикой в Польше).

Несколько шире анализируется автором запрет одалживать и вообще выносить какие-либо предметы из юрты после смерти домочадца, обязывающий после выполнения ламайского обряда зазывания благополучия *даллага авах*, после жертвоприношения огню *гаг тахих*, в шаманском сеансе после кастрации баранов и др. Всякий раз мотивировка запрета информаторами (напр. после кастрации баранов: „не заживет рана” и заодно же — „открывается путь дальнейшим расходам”) есть типичное рационализирующее толкование, ука-зывающее на магическую цель и смысл запрета. Налицо здесь парадокс: магия служит рационализирующему объяснению; магическое мышление, которому присуща ассоциативность, легко установит символическую связь между „открытием раны” и „открытием” пути для расходов. А между тем более глубокий смысл запрета находится ниже уровня магического толкования, столь близкого информатору в виду его (иллюзорной) пригодности и целесообразности. По мнению автора, запрет одалживать, давать и т. д. (цзеертей) является точным эквивалентом табу и таким образом дело здесь в „остановке течения жизни” (Г. ван дер Лееув). Эта остановка необходима в условиях контакта со смертью (погребение), с каждой метонимией ее (кастрация) и с душами усопших (шаманский сеанс), а также с сакральным миром вообще (ламайские жертвоприношения). Ибо идея дара со своей стороны сочетается с идеей жизни, он — „заряд жизни”, отсюда-то и его символическая роль в обрядах, связанных с рождением.

Относительно противоположности сознание-неведение следует отметить, что ее второй член везде, как известно, используется для общения со сверхчувственным миром, взять хотя бы экстатические шаманские практики. Автор, однако, интересуется здесь ее другими видами выполнения, объяснениями конкретизованными в понятиях: намеренно — случайно или явно — скрыто. В этом контексте заслуживает внимания идея потери и находки. Оба эти понятия, хотя они и противоположны, находятся совокупно в серии, определяемой неведением: оба они независимы от участия воли. Стало быть, потеря может считаться в верованиях отправлением чего-то в потусторонний мир, находка же считается получением посылки оттуда. Отсюда подобная мифологическая роль таких, состоящих в поиске, хозяйственных работ, как заготовка сухого навоза аргал в Монголии и сбор грибов в польской народной культуре, нередко сравниваемый с хождением на тот свет. Отсюда в монгольских свадебных песнях слово *олз* (найденное) представляет собой эвфемизм, означающий будущего ребенка, душенка которого воплотится в новобрачную. В этом же значении оно появляется в магических приемах игрового характера, цель которых разжиться потомством (выбрасывание бараньей косточки *шагай* в верхний проем юрты). Итак, логично называют потерей (*хуухед гечихле*) похороны маленького ребенка, душа которого должна скорейшим образом залететь на тот свет, чтобы вновь вернуться на землю как следующий ребенок в той же семье. Этот обряд выполнялся следующим образом: конный всадник приторачивал зашитое в кожу тело ребенка к седлу нарочно не аккуратно, после чего направлялся вскачь к местности, лишенной следов человека (*цэвэр газар*), что по всей вероятности является представлением того света; там он петлял и блуждал так долго, пока мешок не отвязался сам, без ведома ездока.

Появляющийся здесь мотив блуждания выражает идею приостановления сознания, что необходимо для вступления в общение с потусторонним миром, а вместе с тем он пред-дает представление о царстве смерти как месте с нарушенной пространственно-временной структурой. Как показывает сравнительный анализ, блуждание — это способ путешество-вания по тому свету, какой знали, нисходя в подземелье, герои и души усопших в различ-ных религиозных системах. Такие понятия, как блуждание, заблуждение (даже в значении обыкновенной ошибки), а далее — помешательство, приблудившийся и помешанный связа-ны с принадлежностью к другому свету.

К концу статьи автор анализирует роль гребня как символической границы между дву-мя светами. Некий зубчатый предмет появляется в разных фольклорных рассказах о хо-ждении героев в ад. Рассказы монгольских скотоводов о ламайском божестве Балдан-Лхам, выступающем против демонов, содержат мотив зубчатого орудия для выделки кожи, кото-

рое бросает за героем гонящаяся за ним ведьма. Этот мотив — взятый по-видимому из эпоса *Гесериада* — имеет свое кажущееся обоснование в иконографии: ламайские иконы представляют это божество с длинным прутом с зарубками, имеющим, впрочем, как отмечали уже Туччи и Рона-Таш, совершенно другое значение „списка грехов” человека, направляющегося на тот свет. Автора интересует не только механизм преобразования этого изображения и приписывания ему иных значений. Неожиданным также является факт наличия идентичного предмета (куска дерева с зарубками) в рамках традиционного погребального обряда в польских деревнях — как знака, сообщающего о чьей-то смерти — что позволяет утвердиться в убеждении в универсальности некоторых глубоко скрытых архаических элементов мироощущения.