

IWONA KABZIŃSKA-STAWARZ
Instytut Archeologii i Etnologii IAE PAN, Warszawa

WSPÓŁZAWODNICTWA W SYTUACJACH GRANICZNYCH

CZĘŚĆ III

W ostatnim z cyklu artykułów, których przedmiotem jest rola i znaczenie współzawodnictw w kulturach ludów Azji¹ chciałabym zwrócić uwagę na związki tego typu zachowań z ofiarą. Ponieważ wszystkie trzy części artykułu tworzą spójną całość, nawiązuję tu wielokrotnie do opublikowanych wcześniej tekstów. Mam jednak nadzieję, że sięgnięcie do nich nie sprawi kłopotu osobom zainteresowanym poruszaną przeze mnie problematyką.

O różnego typu powiązaniach między zawodami i ofiarą świadczy m.in. wspólny dla tych rodzajów zachowań kontekst czasowo-sytuacyjny oraz podobieństwo celów. Można o nich również mówić na podstawie informacji, z których wynika, iż sami uczestnicy zawodów (ludzie lub zwierzęta) pełnili rolę ofiary. Czasem w roli tej występowały również obiekty, o które walczyli zawodnicy (np. piłka).

JEDNOŚĆ CZASU I MIEJSCA

Materiały zgromadzone przez badaczy ludów azjatyckich dowodzą, że współzawodnictwa – podobnie jak ofiara – stanowiły najczęściej zasadniczy element obrzędów cyklu rocznego (kalendarzowych i gospodarczych) oraz obrzędów rodzinnych. Występowały też niekiedy w innych sytuacjach związanych z istotną, a nie mającą charakteru obrzędu przejścia, zmianą w życiu jednostek i grup społecznych (np. w związku z wyborem władcy, naczelnika rodu, po zwycięskiej walce z wrogiem i in.) jak też podczas chorób, zwłaszcza o charakterze epidemii. Kolejność, w jakiej zawody pojawiały się w obrzędowym scenariuszu była różna. Przeważnie – jak wynika z dostępnych mi materiałów – ich organizację poprzedzała ceremonia ofiarna. U Kazachów np. „szczęśliwie zakończone wesele zamykało świętowanie, przyjęcia, wyścigi koni i różne gry”. Także podczas pogrzebu, „kiedy już goście wysłuchali

¹ Część I artykułu została opublikowana w t. 37 „Etnografii Polskiej”, część II zaś – w t. 38 (Kabzińska-Stawarz 1993, 1994).

modlitw za spokój duszy zmarłego, gdy przywołano jego cień i wyliczono zasługi – urządzano uczty, a następnie przystępowano do zawodów, wyścigów koni, śpiewano i bawiono się” (Levšin 1832, s. 106, 115–116). W Chinach np. turnieje łuczników odbywały się po złożeniu ofiary przodkom i po uczcie, podczas której krewni zmarłego spożywali produkty ofiarne (Wasiliew 1974, s. 88). Buriaci zaczynali tzw. tajłagany, tj. uroczystości związane z przełomowymi momentami cyklu rocznego i kalendarzowego, od modlitw i ofiar, a kończyli ucztą oraz wyścigami koni. Niektóre rody buriackie urządzały także podczas tajłaganów zawody łucznicze (Molodych, Kulakov 1896, s. 177). Na podobną kolejność zachowań wskazują informacje o jesienniej ceremonii składania ofiar przeznaczonych dla Matki-Ziemi, podane przez A. Potaninę. Pisze ona m.in., że po złożeniu ofiar urządzano zapasy, wyścigi i współzawodnictwa łuczników (Potanina 1895, s. 10). Źródła historyczne donoszą też o ofiarach dla Ziemi składanych latem przez średnio-wiecznych Mongołów. W tym celu uczestnicy ceremonii pryskali dziewięć-krotnie kumysem w różnych kierunkach. Następnie spożywano duże ilości tego napoju, po czym urządzano wyścigi koni (szerzej na ten temat patrz: Serruys 1974). Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie badań terenowych, jeszcze na początku XX w. na zakończenie dorocznej ceremonii zwanej *owoo tachich* (składanie ofiar na *owoo*, tj. kamienne usypiska uważane m.in. za miejsce pobytu duchów-gospodarzy określonego terytorium) Mongołowie organizowali wyścigi koni, zapasy i zawody w strzelaniu z łuku. Wspomniana ceremonia, podobnie jak zawody, była częścią uroczystości związanych z obchodami przełomowych momentów w cyklu rocznym; najczęściej świętowano w ten sposób nadejście lata lub czas jego przełomu. Mieszkający w zachodniej części kraju Urianchajowie składali natomiast ofiary na *owoo* na początku wiosny i jesieni. Po ceremonii tej miały miejsce zawody (o współzawodnictwach związanych z *owoo tachich* i ich znaczeniu pisałam już szerzej w swoich pracach; Kabzińska-Stawarz 1987; 1991a, s. 81–110).

Zgromadzone przeze mnie materiały informują również, że na początku naszego stulecia Kazachowie z ajmaku kobdoskiego (zachodnia Mongolia) na przełomie zimy i wiosny oraz lata i jesieni składali bogu-Kurmanowi ofiarę z barana. Czynili to, by – zależnie od pory roku – „dobrze przeżyć zimę” lub „podziękować za dobrze przeżytą zimę i prosić o pomoc w dalszych dniach roku”². Po spożyciu mięsa zwierzęcia przeznaczonego na ofiarę organizowano jedno- lub dwudniowe wyścigi koni oraz zapasy, w których brali udział dwaj najlepsi zapaśnicy reprezentujący sąsiadujące ze sobą obozowiska (*aile*). Początkowo zawodnicy walczyli siedząc na koniach, a gdy jeden z nich został ściągnięty na ziemię – drugi schodził z konia i podejmował walkę wręcz. Po zawodach następowała zwykle kilkudniowa uczta.

² Mężczyzna, lat 80, somon Erdenebüren, ajmak kobdoski; materiały autorki, 1978, Archiwum Zakładu Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii PAN (dalej: AZE IAE PAN), nr 229.

W oazie Beszkentskiej (południowy rejon Tadżykistanu) uroczystościom organizowanym w okresie dojrzewania winogron i dyń towarzyszyły „walki o kozła”. Wrzucano wówczas do wody ciała zabitych kóz, o które następnie walczyli jeźdźcy konni (Karmyševa 1987, s. 235). Zawody były kulminacyjnym punktem uroczystości, a poprzedzało je złożenie ofiary zwierzęcej. Po zakończeniu zawodów rolnicy wchodzili do wody, by oczyścić ją łopatami z wodorostów i sitowia. Czynność tę nazywano „otwieraniem oczu źródłom”. Moim zdaniem, określenie to wskazuje na symboliczne znaczenie wspomnianych zachowań, ich asocjacje ze zmianą, początkiem nowego okresu w cyklu gospodarczym itp. Związek „walk o kozła” z otwarciem, początkiem, potwierdzają też m.in. przytoczone przez Karmyszewą materiały, z których wynika, że Tadżycy zajmujący się rolnictwem przystępowali do prac polowych po obchodach Nowego Roku, kiedy to również rozgrywano tego typu współzawodnictwa (autorka powołuje się na wyniki badań M.P. Rachimowa i M.S. Andrejewa). Podkreśla ponadto, że poprzedzanie zabiegu czyszczenia źródeł przez organizację zawodów jest zwyczajem unikalnym. Do rzadkości należało też urządzenie „walk o kozła” w wodzie (rzeki, źródła). Karmyszewa przytacza informację o zawodach, których świadkiem był L. Dupree. Zorganizowano je w 1965 r. w tadżyckiej wiosce Akkupruk (północny Afganistan) podczas dwudniowego święta zwanego *dżaszn*, obchodzonego w końcu sierpnia. Pierwszego dnia zawody odbywały się dwukrotnie: raz – na placu, drugi raz – w rzece. W drugim dniu ponownie organizowano walki w suchym miejscu (Dupree 1966, s. 20–23; Karmyševa 1987, s. 235). Uzbegy (semi-nomadzi) mieszkający w stepowej strefie basenu Zerawszanu i Kaszka-darii urządzali natomiast „walki o kozła” w związku z budową zbiorników wodnych. Zbiorników tych nie napełniano wodą, dopóki konie nie zostały przegnane po ich dnie. Zawody organizowano także podczas budowy dużych rezerwuarów wody. Miejscem walki było dno zbiornika (Karmyševa 1987, s. 235–236). Autorka przytacza też wyniki badań A.A. Bobrinskiego, przeprowadzonych w Szugnanie, które wskazują na związek polo z obrzędami ofiarnymi. Otóż, jak podaje Bobrinskij, na początku prac polowych kobiety przygotowywały z ciasta figury w kształcie oczu, języka, uszu itp. Dawano je następnie do zjedzenia bykowi inicjującemu orkę, a potem grano w polo.

Ceremoniom ofiarnym często towarzyszył taniec. W niektórych przypadkach można go uznać za swoisty zamiennik zawodów. Do takiego wniosku prowadzą np. informacje dotyczące obrzędów organizowanych przez indyjski lud Naga. Podobnie jak u wielu innych rolniczych ludów Indii, każdy etap cyklu rolniczego łączył się tu z ofiarą, mającą zapewnić dobre plony (bóstwa pól otrzymywały np. ofiarę z ziarna, mleka i masła, dla bogini Kali zaś przeznaczona była ofiara z koguta i koźląt) i tańcami, które „były wyzwaniem do walki” (*Narody Jużnoj Azii* 1963, s. 495). Tak jak współzawodnictwa organizowane w sytuacjach granicznych, aby wyzwoić i pobudzić życiodajne siły Natury, taniec pełnił tu prawdopodobnie

również funkcje magiczne. Rytualne walki uważane są bowiem często za podstawowy warunek powszechnej płodności (szerzej o tej funkcji zawodów pisałam w II części artykułu).

Z materiałów zgromadzonych przez niektórych badaczy wynika, że zawody mogły czasem poprzedzać złożenie obrzędowej ofiary. U Czukczów np. – jak informuje M. Ja. Żornickaja, w odległej przeszłości zazwyczaj rozpoczynano świętowanie od organizacji biegów. Zawodnicy biegali z kijem lub bez niego, a zawody odbywały się na brzegu morza. Organizowano ponadto biegi na długim dystansie z udziałem dwóch drużyn mężczyzn. Zawody były bardzo wyczerpujące. Wielu uczestników nie wytrzymało ich fizycznie i wycofywało się z biegu. Zwyciężała ta drużyna, z której większa liczba osób dobiegła do mety (Żornickaja 1975, s. 34). Na podstawie innych źródeł można jednak wnioskować, iż wymieniona przez Żornicką zasada „otwierania święta biegami” nie przetrwała do 2 połowy XIX oraz początków wieku XX lub też nie była powszechna. O innej kolejności zawodów informuje np. W.G. Bogoraz. Według niego bowiem, biegi i zapasy odbywały się zazwyczaj po wyścigu reniferów. Oddzielnie przy tym biegali mężczyźni, oddzielnie zaś młode kobiety i dziewczęta, a także – dorastający chłopcy (Bogoraz 1991, s. 198; brak tu jednak wzmianki czy współzawodnictwa „otwierają” święto). Jeszcze inną informację znajdujemy w monografii pt. *Istorija i kul'tura čukčej...* Mowa jest tam o rozpoczynaniu „sportowej” części świątecznych uroczystości od podnoszenia ciężkich kamieni (*Istorija i kul'tura...* 1987, s. 212). Być może mamy tu do czynienia ze zjawiskiem odchodzenia od pierwotnych wzorów i tworzenia lokalnych wariantów zachowań w określonych sytuacjach obrzędowych?

Ceremonia ofiarna mogła również oddzielać od siebie dwie różne formy współzawodnictw. Na przykład mongolscy lamowie z Ulaan gom (ajmak kobdoski, zachodnia część kraju) przed złożeniem ofiar z okazji święta zwanego *tüg tüglene* lub *tügyn bajar*, obchodzonego na początku 5 miesiąca, organizowali zawody będące sprawdzianem stopnia znajomości tekstów religijnych przez lamów młodszych rangą. Po złożeniu ofiar na specjalnych *owoo* (do których mieli dostęp wyłącznie duchowni wyższych stopni), u podnóża gór, odbywały się zapasy³.

Czasem ofiarę składano w trakcie zawodów. Spektakularnym przykładem jest tu chińskie święto określane w literaturze europejskiej najczęściej jako „święto łodzi-smoków” (*the dragon boat festival*). Zasadniczym elementem tej ceremonii były bowiem wyścigi łodzi o kształtach mitycznych smoków. Jak podaje G. Aijmer, dużym łodziom uczestniczącym w zawodach towarzyszyły małe łódki wypełnione żywnością. Spełniały one rolę ołtarza, na którym ofiarowywano jedzenie zmarłym przodkom (Aijmer 1964, s. 95).

³ Informacje tę podał mi mężczyzna, lat 68, somon Miangad, ajmak kobdoski; materiały autorki, 1978, AZE IAE PAN, nr 270; klasztor Ulaan gom znajdował się w odległości ok. 36 km na północny-zachód od centrum somonu.

Tradycja chińska łączy genezę wspomnianego święta ze śmiercią K'ü Yüana – poety, ministra w państwie Czou za czasów Huai Wanga (328–299 p.n.e.). Popadłszy w niełaskę miał on popełnić samobójstwo, rzucając się do rzeki Mi lo (północno-zachodnia część prowincji Hunan) w 5 dniu 5 miesiąca. W trakcie święta łodzi-smoków Chińczycy wspominali poetę i kładli do wody ryż w bambusowych tubkach na ofiarę dla niego (Aijmer 1964, s. 97). Według Aijmera, to czy wspomniany poeta żył naprawdę, czy też jest postacią fikcyjną, nie ma w tym przypadku znaczenia. Ważne jest natomiast, że Chińczycy łączą genezę wyścigów łodzi-smoków z jego śmiercią (tamże). Zdaniem W. Eberharda, historię o K'ü Yüanie powinno się łączyć ze składaniem ofiar z ryżu przeznaczonych dla ryżowych demonów. Nie ma ona natomiast związku ze świętem łodzi-smoków (Eberhard 1942, s. 422). Jak pisze Tum-Li-Ch'en, ofiarę z ryżu składano początkowo Smokom – władcom wód. Oczekiwano, że skłoni ona Smoki do walki w powietrzu, a jej efektem będą tak pożądane w początku lata opady deszczu (Tum Li-Ch'en 1965, s. 43). Według Yang Si Ch'anga zaś, pierwotnie święto miało na celu właśnie upamiętnienie K'ü Yüana. Autor pisze również o ceremonii zwanej *Chao hun* – „przypomnienie *hun*”. Organizowano ją powszechnie w Chinach w okresie feudalnym, występowało jednak również w czasach bliższych współczesności. *Hun* jest desygnatem męskiego pierwiastka *yang*, zdolności intelektualnych i witalności. Chińczycy wierzyli, że kiedy człowiek choruje lub umiera *hun* opuszcza go i przenosi się do innych rejonów świata. Aby przywrócić *hun* wchodzono na dachy, wymachiwano odzieżą należącą do chorego lub zmarłego i wydawano głośne okrzyki (za: Aijmer 1964, s. 101–102). Autor ten wyjaśnia, że termin *chao hun* dosłownie oznacza: „wspiąć się na dach domu, zwrócić twarz ku północy i krzyknąć”. Północ jest asocjowana z zasadą *yin*, tj. opozycyjnym wobec *yang* pierwiastkiem kobiecym, pasywnym, ze śmiercią. Jest więc oczywiste, że powinno się szukać *hun* właśnie w tej stronie świata. Zdaniem Aijmera, poszukiwanie K'ü Yüana podczas święta łodzi-smoków miało przede wszystkim przywrócić *hun* poecie-ministrowi, który utopił się w rzece Mi lo. Autor zwraca uwagę, że wspomniana ceremonia odbywała się po przeniesieniu sadzonek ryżu z małych poletek na obficie nawadniane pola, gdzie miały rosnąć i dojrzewać. Formuluje też tezę, że zachowania interpretowane jako poszukiwanie ciała K'ü Yüana i mające na celu przypomnienie jego postaci, służyły generalnie przywoływaniu *hun* wszystkich osób, które kiedykolwiek utonęły. Aijmer sądzi ponadto, że musiał istnieć jakiś symboliczny związek między imieniem poety i ryżem. Według niego, przeniesienie młodych sadzonek ryżu na pola zalane wodą można uznać za równoznaczne z ich utonięciem. W ten sposób ryż tracił *hun*. To właśnie *hun* ryżu poszukiwano w czasie święta łodzi-smoków, by przywrócić i odnowić siły witalne, powodujące wzrost zboża. Leżało to w interesie całej społeczności organizującej wspomnianą ceremonię. Trasa wyścigów łodzi-smoków prowadziła z północnego brzegu rzeki na południowy. Załogi

łodzi, które osiągnęły zwycięsko północny brzeg wiosłowały następnie z całych sił, by jak najszybciej powrócić na brzeg przeciwległy i przywrócić *hun* ryżu do życia (asocjacja z południem, pierwiastkiem *yang*). Temu powrotowi starały się przeszkodzić biorące udział w zawodach załogi, reprezentujące „obce” lineaż, mieszkające na określonym terytorium (Aijmer 1964, s. 102–105).

Podane tu przykłady świadczą o tym, że współzawodnictwa i ofiary często stanowiły część tego samego kontekstu czasowo-sytuacyjnego, gdzie występowały bezpośrednio po sobie lub jednocześnie (przykładem są wyścigi łodzi–smoków). Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że nie każda ceremonia ofiarna była związana z organizacją zawodów. Jak wynika np. z informacji podanych przez M.N. Changałowa, u Buriatów zawody nie towarzyszyły stałym ofiarom przeznaczonym dla gospodarza ognia lub ofiarom składanym okazjonalnie, np. w przypadku choroby członka rodziny albo innych nieszczęść (Changałow 1958, s. 351–354). Także autorzy monografii o Karakałpakach, którzy piszą o ofiarach, jakie poprzedzały przejście stad zwierząt na letnie pastwiska, nie podają, by w związku z tym organizowane były jakiegokolwiek współzawodnictwa (*Étnografija karakalpakov* 1980, s. 179; na ofiarę przeznaczano pożywienie, kawałki materiału, a czasem także bydło). Również z moich badań wynika, że pasterze mongolscy nie urządzali zawodów, gdy składali doroczną ofiarę z pożywienia i ziół władcy wód lub gdy na początku każdego miesiąca ofiarowywali kości zwierząt i tłuszcz gospodarzowi ognia, „aby dzieci nie chorowały i aby wszystkim w domu było dobrze”⁴. Nie udało mi się jednak wyjaśnić, z jakich powodów zawody, ani inne gry, nie występowały w takich sytuacjach. Moi informatorzy powoływali się najczęściej na tradycję, szukając w niej mniej lub bardziej świadomie sankcji dla zachowań będących częścią mongolskiego dziedzictwa kulturowego (sytuacje tego typu są dobrze znane badaczom terenowym). Z wypowiedzi pasterzy wynikało natomiast, że nie było np. specjalnych zakazów organizowania współzawodnictw podczas wspomnianych tu ceremonii. Nie wydaje mi się, by zasadniczym kryterium był tu rodzaj kontekstu, a zwłaszcza to czy mamy do czynienia z obrzędem przejścia, czy też z innego rodzaju obrzędowością. Jak już bowiem wspomniałam, uroczyste zawody organizowano także w sytuacjach zmian, nie mających charakteru obrzędów przejścia.

Podobnie jak w przypadku obrzędów, których elementami są rytualne ofiary i współzawodnictwa, można by mnożyć przykłady ceremonii ofiarnych, którym nie towarzyszyły zawody. Trzeba jednak zaznaczyć, że brak danych o współzawodnictwach, które byłyby częścią tego samego kontekstu, co ofiary nie zawsze musi oznaczać, iż zachowania te nie miały miejsca w rzeczywistości. Moim zdaniem, w pełni wiarogodne dane uzyskalibyśmy dopiero wówczas, gdyby autorzy poszczególnych źródeł stwierdzali niezbi-

⁴ Mężczyzna, lat 55, somon Dalaandżargalan, ajmak wschodniogobijski; materiały autorki, 1980, AZE IAE PAN, nr 255.

cie, iż w czasie opisywanych przez nich ceremonii ofiarnych nie urządzało się zawodów⁵. Tymczasem wielu badaczy, także współczesnych, po prostu nie zwraca baczniejszej uwagi na współzawodnictwa występujące w obrzędowym kontekście, pomijając je w opisach obrzędów i traktując tego rodzaju zachowania jak swoistą „część artystyczną”, nie mającą – w przeciwieństwie do ofiar i innych czynności rytualnych – żadnego znaczenia dla realizacji celów obrzędu⁶. Tak więc, jak już wspomniałam, brak informacji o zawodach nie zawsze musi oznaczać, iż rzeczywiście nie występowały one podczas określonego obrzędu. O marginalnym traktowaniu współzawodnictw świadczą m.in. wyraźne dysproporcje między stopniem szczegółowości informacji dotyczących poszczególnych elementów obrzędów. W większości opisów i analiz tego typu zachowań współzawodnictwa zajmują z reguły najmniej miejsca. Często też badacze ograniczają się do lakonicznych wzmianek o zawodach występujących podczas określonego obrzędu, nie analizując ich znaczenia, celów itp.⁷

ZAWODY JAKO SZCZEGÓLNA FORMA OFIARY

Jak już wspomniałam, niektóre informacje źródłowe świadczą o tym, że sami uczestnicy zawodów mogli wystąpić w roli ofiary. Jest też wielce prawdopodobne, że jednym z głównych celów organizacji zawodów był pierwotnie właśnie wybór ofiary, „kozła ofiarnego”. Na tego typu związki wskazuje np. R. Caillois. Píše on m.in. o zabawie w berka, w której „pod dziecinną naiwnością i bieżącą odkryto groźny zabieg wybierania ofiary odkupicielskiej; według pewnej hipotezy ofiara, dziś wyznaczana przez głośne i puste dźwięki «wyliczniki», dawniej przez los, mogła wyzwolić się od piętna dotykając osoby dościgniętej w biegu” (Caillois 1973, s. 366). W Korei natomiast „latawiec pełnił rolę kozła ofiarnego, wyzwajającego

⁵ Przykład tego typu informacji znajdujemy np. u Katanowa. Píše on m.in. o niewystępowaniu zawodów podczas obrzędów pogrzebowych związanych ze śmiercią kobiety (Katanov 1932, s. 9; por. też np. Tatár 1976, s. 11).

⁶ Do tej grupy badaczy można zaliczyć I.S. Wdowina. Píše on m.in. o świętach obchodzonych przez Alutorów (najliczniejsza grupa Koriaków), wyróżniając część rozrywkową, do której zalicza tańce, przedstawienia w maskach i współzawodnictwa oraz – część kultową, do której należy przede wszystkim składanie ofiar (Vdovin 1973, s. 84).

⁷ Problem ten był już przeze mnie sygnalizowany; Kabzińska-Stawarz 1991b; por. też np. uwagę A.M. Sagałajewa i I.V. Oktjabrskiej, których zdaniem, nie ulega wątpliwości, iż badacze nie doceniają roli gier (do których należą także współzawodnictwa sportowe, igrzyska – przyp. I. K-S) w tradycyjnym widzeniu świata, traktując je najczęściej jak sposób zachowania typowy dla dziecka, swoisty trening mający przygotować młodego człowieka do późniejszej pracy itp. Zdaniem tych autorów, „archaiczne społeczeństwo znało z pewnością i ten aspekt gry, nie wyklucza to jednak możliwości ich szerszego wyjaśnienia” (Sagałajew, Oktjabr’skaja 1990, s. 121; uwagi te dotyczą ludów sajano-ałtajskich, jestem jednak przekonana, że można je uogólnić na inne ludy Azji).

grzeszną wspólnotę od zła” (tamże). Autor nie wymienia, niestety, źródeł, z których zaczerpnął podane przykłady. Wiadomo też np., że walki gladiatorów występowały początkowo w kontekście obrzędów pogrzebowych (elementem tych obrzędów były też krwawe ofiary). Jak pisze M. Grant, uroczystości te organizowano dla zaspokojenia żądzы krwi zmarłych i „unosił się nad nimi duch ofiary religijnej” (Grant 1980, s. 79). Nasuwa się tu pytanie, czy organizatorzy i uczestnicy zawodów zawsze zdawali się na los, czy też, być może, wierzyli, że to sami bogowie, duchy itp. moce dokonują wyboru ofiary...

O bezpośrednich związkach między zawodami i ofiarą można mówić także na przykładzie tekstów wedyjskich, które informują o ofierze zwanej „zaprzężonym koniem”. Przeznaczano ją dla Słońca, a ofiarą stawał się koń, który znajdował się z prawej strony w zaprzęgu – zwycięzcy wyścigu rydwanów. Konia przywiązywano do słupa, co według W.W. Iwanowa, symbolizowało ustanowienie więzi między światem ludzi i bogów. Z czasem natomiast stawianie słupa zaczęło utożsamiać z symbolicznym aktem stwarzania świata (Ivanov 1989, s. 48–58). Informacje podane przez M.J. Stutley’a pozwalają natomiast zrozumieć inny, nie mniej ważny, aspekt znaczenia samych wyścigów. Były one bowiem bodźcem dla życiodajnych sił Natury, zapewniały jej re-kreację, pobudzały energię. Autor przywołuje ponadto wyniki badań J.C. Heestermana, zdaniem którego podobne znaczenie miała np. sama jazda na rydwanie wokół placu, tj. zachowanie, które nie przybierało formy wyścigu. Symbolizowało ono „wędrówkę” Słońca po Niebie (Stutley 1977, s. 319).

O ofiarach z koni przeznaczonych dla bóstwa solarnego wspomina też np. Herodot (1959, ks. I, s. 215). Informacja dotyczy Masagetów, którzy – jak wyjaśnia wspomniany autor – wierzyli, że „najszybszemu z bogów podoba się najszybsze ze zwierząt”. W tekstach hetyckich jest natomiast mowa o zawodach, jakie toczyli „ludzie Hatty” (Hetyci), posługujący się bronią z brązu, z „ludźmi Masa”, których broń stanowiła trzcina. Zwycięstwo zawsze należało do Hetytów. Zawody odbywały się jesienią, a zawodnicy walczyli przed posągami boga burzy. Po zakończeniu pojedynku składano bóstwu jeńca w ofierze (Ardzinba 1982, s. 80–81). Zdaniem tego badacza, można mówić o analogii między hetyckim zwyczajem ofiarowania jeńca bóstwu, a starohinduskim rytuałem składania ofiar z konia, w którym zwierzę zastąpiło człowieka⁸.

⁸ O rytuale tym szerzej pisze Stutley (1977, s. 24–26). Według J.C. Heestermana natomiast, człowiek nie był pierwszą ofiarą, a zwierzę – jej późniejszym substytutem. Ofiary z człowieka i ze zwierząt egzystowały bowiem obok siebie (za: Stutley 1977, s. 239). Zwyczaj składania koni w ofierze potwierdzony został dla wielu ludów Azji. Wspomnę tu np., że Kidanie składali ofiary z białego konia (oraz z czarnej krowy) przed każdą wojną, a także wiosną i jesienią (*Men-gu-ju mu-tzi* 1985, s. 267). Koń jako zwierzę ofiarne występował też u Mongołów w X–XIII w. Jego mięso zjadano za spokój duszy zmarłego, a skórę i głowę zawieszano na słupie stojącym koło miejsca pochówku (Boyle 1965; Viktorova 1980, s. 28–29; szerzej o ofiarach z koni patrz też np.: Nesterov 1990, s. 91, 111–116; Tryjarski 1991, s. 199–205 i in.).

Na podstawie niektórych danych można wywnioskować, że ofiara miała charakter symboliczny. Wspomnę tu m.in. o zwyczaju, polegającym na związywaniu włosów grzyw i ogonów koniom uczestniczącym w wyścigu (zabiegowi temu poddawano najczęściej ogiery). Zwyczaj ten występował np. u Mongołów, Buriatów, Tuwińców i in. Jak wiadomo, wiązanie włosów w sytuacjach obrzędowych służy m.in. powstrzymaniu energii witalnej, płodności, zwierzęcia lub człowieka (o symbolicznym związku włosów z płodnością i seksualnością patrz np.: Leach 1967, s. 77–108; Nekljudov 1977, s. 212–217). Czynność tę można więc, jak sądzę, interpretować jako symboliczne uśmiercenie określonych osób lub zwierząt. Z drugiej strony wiadomo też, że włosie końskie składano w ofierze, zastępując w ten sposób samo zwierzę (por. np.: Michajlov 1980, s. 164 i in.)⁹. Tak więc, jak przypuszczam, wiązanie włosów koniom uczestniczącym w wyścigach, organizowanych w sytuacjach przełomowych dla poszczególnych ludów, mogło być formą symbolicznego uśmiercania zwierząt i substytutem ofiary. Był to zarazem sposób przekazania komunikatu o sytuacji granicznej.

W I części artykułu wspomniałam, że niektórzy badacze wskazują na związek składania ofiar z koni ze zwyczajem objeżdżania miejsca pochówku podczas obrzędu pogrzebowego (na ten temat patrz np.: Roux 1963, s. 159–160, 166; Tryjarski 1991, s. 200–201, 208–209, 233). Był on praktykowany u dawnych Turków, a także np. w starożytnych Chinach. Mogiły objeżdżano wielokrotnie, aż do zamęczenia koni. Ślady tego typu zachowań zostały potwierdzone przez badaczy np. dla Kirgizów, Jakutów, Chewsurów, Tuwińców z przełomu XIX i XX w. Brak jednak wyjaśnień, czy objeżdżanie miejsca pochówku miało np. znaczenie ofiarne. O związkach między oprowadzaniem koni po okręgu, tj. „po drodze bogów”, a składaniem ofiary ze zwierzęcia mowa jest też we wspomnianym już hymnie *Rigwedy* (1989, I, 162, s. 196).

Jak podaje M. Tatár (1976, s. 14), Bajaci z Mongolii składali najszybsze konie w ofierze dla rzek, wierząc że wody rzeczne będą szybko płynęły. Autorka nie wyjaśnia jednak, czy ofiarę wylaniano w trakcie zawodów.

W literaturze etnograficznej znajdujemy natomiast cenne informacje świadczące o istnieniu bezpośrednich związków między współzawodnictwami i ofiarą ze zwierząt innych niż konie. Spektakularnym przykładem są walki bawołów, organizowane przez Miao podczas święta zbiorów (9–10 miesiąc według kalendarza księżycowego). Jak pisze R.F. Its, zwierzę, które zwyciężyło w zawodach zabierano z pola, a po 10–11 dniach zabijano i składano w ofierze przodkom (Its 1960, s. 102). Ofiarne znaczenie miały też np. rytualne walki kogutów, popularne u wielu ludów Azji. W roli ofiary występował także w obrzędach sam kogut, któremu przypisywano symboliczno-magiczne związki z płodnością, światłem, Słońcem itp. Według

⁹ Na terenie Indonezji np., obcięcie włosów zastępowało ofiary z ludzi; patrz: Revunenкова 1985).

P.E.P. Deraniyagali, walki kogutów znane były już ok. pierwszego tysiąclecia p.n.e. Ich ojczyzną są Indie, a sceny walk z udziałem tych ptaków widnieją m.in. na monetach z 305 r. p.n.e. Występowanie walk kogutów potwierdzono też np. na Sri Lance dla ok. 321 r. p.n.e. Autor przytacza liczne źródła cejlońskie, hinduskie i holenderskie, w których jest mowa o krwawych walkach kogutów, przygotowaniu ptaków do zawodów itp. W jego pracy brak natomiast np. informacji o symbolicznym znaczeniu tego typu współzawodnictw (Deraniyagala 1959, s. 32–37). Jak podaje J. Gajek, powołując się przede wszystkim na literaturę niemiecką z przełomu XIX i XX w., nie można wykluczyć, że walki kogutów są reliktem dawnych uctw pogrzebowych połączonych z igrzyskami. Zdaniem tego badacza, ojczyzną zawodów jest Indonezja (informacja ta jest więc różna od tej, jaką podaje Deraniyagala; Gajek 1934, s. 155). Istniał też prawdopodobnie zwyczaj zabijania niewolników na grobie osób zajmujących ważne miejsce w hierarchii społecznej. Z czasem w akcie ofiarnym człowieka zastąpiło zwierzę, w końcu zaś – ofiarę ze zwierzęcia zamieniono na walki kogutów (tamże, s. 27). Autor informuje, że kogut był popularnym ptakiem ofiarnym w Chinach, Indiach i Japonii, gdzie też powszechnie organizowano walki tych ptaków. Można dodać, że u wielu ludów zawody tego typu były także ulubioną rozrywką występującą poza ramami świąt. Urządzano je m.in. na bazarach (patrz np.: Gajek 1934, s. 27; Mazaheri 1972, s. 133). W swojej pracy koncentruję się jednak przede wszystkim na związkach współzawodnictw z obrzędami, próbując wyjaśnić ich rolę i znaczenie w tego rodzaju kontekście.

Wspomniany tu J. Gajek pisze także o walkach kogutów organizowanych na Sumatrze podczas ceremonii obrzezania (tamże, s. 30). Jeśli przyjmiemy generalnie, że obrzezanie jest formą ofiary składanej bogom płodności¹⁰ to wówczas moglibyśmy mówić m.in. o podobieństwie czy wręcz tożsamości funkcji wspomnianego obrzędu i rytualnych walk kogutów.

Wcześniej wspomniałam już o zwyczaju karmienia byka, który orał ziemię w pierwszym dniu prac polowych, ulepionymi z ciasta figurkami o kształtach poszczególnych części ludzkiego ciała. Zdaniem Karmyszewej, zwyczaj ten wywodzi się z krwawych ofiar ludzkich; ciała ofiar krojono na kawałeczki i rozrzucano, by zapłodnić Ziemię (por. też informacje o magicznych funkcjach pożywienia rozrzucanego przez zwycięzców zawodów

¹⁰ Taką interpretację obrzezania, występującego np. u ludów semickich, podaje A. Mazaheri (1972, s. 34). Autor wyjaśnia, że chrześcijanie potępili ów semicki zwyczaj, wprowadzając chrzest. Islam natomiast – w przekonaniu, że kroczy śladami „proroka” Abrahama, zachował obrzezanie dla obu płci. W średniowieczu, np. w Syrii i Mezopotamii, rytuałowi temu poddawano dziewczęta i chłopców, Persja natomiast i inne kraje przyjęły go wyłącznie dla chłopców (tamże, s. 34; por. też uwagi Leacha dotyczące obrzezania Izaaka przez Abrahama jako dowodu akceptacji umowy, dzięki której Bóg miał zapewnić Abrahamowi niezliczone potomstwo. Warunkiem było jednak posłuszeństwo wobec woli Boga i zgoda na złożenie Izaaka w ofierze; Leach, Greimas 1989, s. 83).

lub konsumowanego przez uczestników obrzędów po ich zakończeniu, o których piszę w dalszej części tego tekstu).

Wielu badaczy podaje natomiast informacje o celowym uśmiercaniu lub okaleczaniu uczestników współzawodnictw (zarówno ludzi, jak i zwierząt). Dla przykładu podam, że w południowych prowincjach Chin podczas wyścigów łodzi-smoków kapitan zabijał wybrane osoby, a następnie wieszał ich głowy. Zdarzały się także częste przypadki utonięć i śmierci w czasie walki pomiędzy załogami łodzi, kiedy to obrzucano przeciwnika kamieniami (Eberhard 1942, s. 422). Jak już pisałam w I części artykułu, w średniowiecznej Ferganie widzowie rzucali kamieniami i cegłami w uczestników walki, zawody zaś kończono, gdy jeden z nich padł martwy (Tolstov 1948, s. 282–285). Także mieszkańcy niektórych wiosek koreańskich w 16 dniu 1 miesiąca roku stawali na przeciwległych brzegach strumieni i obrzucali się kamieniami dopóki któraś z osób biorących udział w zawodach nie upadła na ziemię (Nikitina 1982, s. 80–81). Śmiercią jednego lub obydwu zawodników kończyły się też np. pojedynki na kopie, organizowane przez Kirgizów podczas obrzędów wspominkowych (Dżumagulov 1959, s. 89). Jak wynika z badań G.N. Simakowa, jeszcze w połowie XIX w. Kirgizi – podczas tego rodzaju pojedynków z udziałem jeźdźców konnych – używali broni bojowej zakończonej ostrym, metalowym grotem. Reguły zawodów zezwalały na zabicie przeciwnika. Jeśli jednak nastąpiło to w sposób niezgodny z przepisami, zabójca musiał ponieść karę. Wynosiła ona 100 lub więcej koni, najczęściej jednak była o wiele mniejsza i stanowiło ją np. 9 sztuk bydła oraz wielbłądów. Zdarzało się też, że odstępowano od jej ściągania. Zdaniem Simakowa, tak niewielkie kary oraz przypadki ich nieegzekwowania można wytłumaczyć tym, że aż do początku XX w. Kirgizi nie uważali pojedynków na kopie za zawody sportowe. Był to rodzaj walki wojennej, która – z natury rzeczy – dopuszcza śmierć uczestniczących w niej osób (Simakov 1984, s. 56). Moim zdaniem, we wszystkich wspomnianych tu przypadkach można hipotetycznie założyć, że śmierć zawodników uczestniczących w rytualnych walkach lub ich okaleczenie miało znaczenie ofiarne, było substytutem ofiary. Celem tych działań – podobnie jak w przypadku ceremonii ofiarnych, nie mających formy współzawodnictwa, byłaby odnowa życia, przejście do nowego etapu istnienia poprzez śmierć, uspokojenie (oblaskawienie) duchów i in. Wiadomo również, że rytualne uśmiercanie jest powszechnie interpretowane jako „operator zmiany” (patrz np.: Wasilewski 1989, s. 273).

O związkach zawodów z ofiarą można też wnioskować pośrednio (wniośki te mają również charakter hipotez). Podstawą do takiej dedukcji jest np. informacja o zwyczaju polegającym na obdarowywaniu najlepszego zapasznika skórą owcy ofiarnej. Tę formę nagradzania zwycięzcy spotykamy np. u Buriatów (Daševa 1984, s. 141). Autorka podaje, że zwierzę przeznaczano na ofiarę dla ducha-gospodarza dawnych i nowych siedzib buriackich. Do wniosku o prawdopodobnych związkach zawodów z ofiarą prowadzi też, moim zdaniem, wzmianka zamieszczona przez P.J. Piaseckiego.

Wspomina on o popularnych w Chinach walkach świerszczy, informując zarazem, że świerszcze trzymano w szklanych wazach, które stały na stole razem z miseczkami ofiarnymi (Piaseckij 1880, s. 197).

Być może z ceremonii ofiarnej wywodzi się również zwyczaj smarowania ciała oliwą przez zapaśników, występujący np. u ludów tureckich (pisze o nim m.in. Tatarzyńska 1975, s. 75–77). Nasuwa się tu także przypuszczenie, że wspomniane zachowanie było symbolicznym zamiennikiem ludzkiej ofiary (por. informacje o ofiarnym znaczeniu oliwy, którą uważano m.in. za pokarm bóstw; Eliade 1988, s. 123, 130). Symbolicznym zamiennikiem ofiary mogła być także – jak sądzę – demonstracja określonych obiektów, „pokazywanie” ich bogom, duchom opiekuńczym i in. U Czukczów np., podczas święta składania ofiar morzu, przypadającego na koniec lata lub początek jesieni, najlepszy myśliwy w rodzinie stawał na brzegu morza w towarzystwie kobiety i „pokazywał” mu swoją broń, prosząc o bezpieczne łowy. Kobieta natomiast składała morzu w ofierze żywność (*Narody Sibiri* 1956, s. 919). U Mongołów zaś – jak wynika z moich badań – jednym z celów organizacji *owoo tachich* była chęć demonstracji bogactwa pasterzy: szybkoconogich koni, doskonałej broni i celnych łuczników oraz silnych zapaśników. W tym samym celu urządzano zawody. Także z informacji podanych przez W.W. Rockhilla wynika, że u ludu Horba (Tybet) organizowano wyścigi, aby „pokazać swe konie i siebie w najlepszej odzieży, by pościgać się we dwoje lub troje nie dla zdobycia pieniężnej nagrody” (Rockhill 1891, s. 161).

Jak podaje Simakow, przed zabiciem kozła, o którego ciało walczyli uczestnicy zawodów, a także przed przystąpieniem do walki, Kirgizi czytali modlitwę *bata* – błogosławieństwo z pierwszej *sury* (rozdziału) Koranu. Modlitwę tę czytano także przed pojedynkiem na piki oraz wyścigami koni, co – zdaniem Simakowa – wskazuje na wyjątkowe znaczenie tych zawodów. Wierzono też, że duchy przodków pomagają zwycięzcom. Autor twierdzi również, że czytanie modlitwy przed zabiciem kozła pozwala przyrównać uśmiercenie zwierzęcia do ofiary. Czytanie *bata* przed walką wskazuje natomiast na to, że współzawodnictwa były zachowaniem miłym bogu i miały ważne znaczenie rytualne (Simakov 1984, s. 145–146). Według mnie, także czytanie modlitwy przed walką nie wyklucza związku współzawodnictw z ofiarą. Simakow podaje ponadto, że urządzenie zawodów, w czasie których rozrywano tuszę kozła miało wpływać na pomyślność ich uczestników. Mogła się jej też spodziewać osoba, która podarowała kozła organizatorom zawodów (byli to najczęściej młodzi mężczyźni). Dar ten uważano za formę podziękowania najwyższym siłom za okazaną przez nie przychylność (np. w związku z narodzinami dziecka), albo za ofiarę błagalną w przypadku nieszczęścia, choroby itp. (Simakov 1984, s. 147–148). Niezależnie od podanej tu informacji, o związku „walk o kozła” z ofiarą można też – moim zdaniem – hipotetycznie wnioskować na podstawie wzmianek o niektórych zachowaniach poprzedzających organizację zawodów. Wymieniłabym tu przede wszystkim wyrzucanie ciała zwierzęcia w powietrze oraz odcinanie mu głowy i dolnych części nóg.

Przypuszczalnie też uczestnicy zawodów nosili ślady krwi zwierzęcej na ciele i ubraniach. Wiadomo także, że zdarzały się przypadki zranienia, a nawet śmierci, zawodników i koni. Można to oczywiście uznać za naturalny efekt walki. Niewykluczone jednak, że – podobnie jak w przypadku wielu innych zachowań, o których była już mowa – chodziło tu o demonstrację krwi, co z kolei miało związek z jej funkcją magiczno-symboliczną i było substytutem ofiary.

Istotny wydaje mi się również fakt organizacji „walk o kozła” m.in. w kontekście uroczystości, których zasadniczym celem było złożenie ofiary ze zwierząt. Przykładem takiej uroczystości jest święto zwane *Kurban (Qurban) bajram*. I w tym przypadku mięso zwierząt ofiarnych dzielono między uczestników ceremonii (*Narody Średniej Azji i Kazachstanu* 1958, s. 627). Zawody organizowano także w innych sytuacjach obrzędowych: podczas wesela, z okazji narodzin syna lub córki (u rodziców, którzy dotychczas nie mieli dzieci), podczas ceremonii upamiętniającej pierwsze kroki dziecka, w związku z obchodami muzułmańskich świąt zwanych *orozo (uraz) ajt* i *Kurman (Qurban) ajt* i in. U południowych Kirgizów walka o kozła była również elementem uroczystości wypominkowych (na północy uważano to natomiast za działanie lekkomyślne (Simakov 1984, s. 86; autor nie wyjaśnia jednak przyczyn takiej oceny).

Znakomite, moim zdaniem, materiały wskazujące na ofiarne znaczenie zawodów przytacza Karmyszewa. Informacje te dotyczą gry w piłkę. Podczas badań, jakie autorka ta przeprowadziła w 1983 r. na terenie kotliny Fergańskiej, jeden z mieszkańców wioski Socha poinformował ją, że w latach czterdziestych naszego stulecia dorośli wyrażali niezadowolenie, gdy dzieci grały w piłkę (wyrывая ją sobie albo uderzając kijem). Wierzyli bowiem, że dzieci grają ludzką głową. Podobne informacje badaczka zanotowała w dorzeczu dolnego biegu Szirabad-darii, gdzie niektórzy starcy (również w latach czterdziestych) niechętnie patrzyli na grę w piłkę. Miało to związek z legendą, która głosiła, że niewierni wzięli do niewoli przyjaciela Alego (wierząc, że to sam Ali) i zabili go, a następnie walczyli o jego głowę, kopiąc ją nogami jak football. Zdaniem Karmyszewej, korzenie tych wierzeń, a także zawodów, tkwią w rytuałach związanych z kultem umierającego i odradzającego się bóstwa roślinności, przyrody, i – co za tym idzie – z rozpowszechnionym w Azji Centralnej kultem Słońca¹¹. Badaczka nie łączy natomiast wspomnianych wierzeń z ofiarną funkcją gry w piłkę, mimo że – jak się wydaje – cytowane przez nią materiały wyraźnie wskazują na tego typu związki (Karmyševa 1987, s. 240).

O związkach między grą w piłkę a ofiarą można mówić także na podstawie materiałów dotyczących innych rejonów Azji, np. Japonii. Otóż, jak podają H. Bauer i S. Carlquist, podczas święta *tamaseseri*, które odbywało się 3 stycznia w prefekturze Fukuoka, mnich w ceremonialnym stroju ciskał

¹¹ Por. też informacje o grze w piłkę jako symbolicznej walce dwóch fratii o glob słoneczny w przełomowych momentach roku podane przez R. Caillois (1973, s. 366).

drewnianą kulę do morza, po czym dwie drużyny złożone z osób w młodym wieku walczyły o nią. Zwycięzca ofiarowywał piłkę bóstwu, którego posąg znajdował się w świątyni Hakozaki (Bauer, Carlquist 1964, s. 116). W tym przypadku można mówić również o związku między ofiarą i współzawodnictwami na podstawie tożsamości obiektu, który występował w tym samym kontekście zarówno podczas ceremonii ofiarnej, jak i zawodów.

Innym świadectwem takiej tożsamości są ofiary i współzawodnictwa, w których zostaje użyta określona kość zwierzęca. Szereg przykładów wskazujących na tego typu związki przytacza W.W. Szachanowa (dotyczą one przede wszystkim ludów mongolskich i tureckich). Badaczka informuje m.in. o wyścigach z baranem mostkiem, organizowanych przez Mongołów i Kazachów podczas wesela. Taką samą kość składano w ofierze ogniewi. Na ofiarę przeznaczano też np. głowę i inne waloryzowane dodatnio kości zwierząt domowych. U Kirgizów, Kazachów, Ałtajczyków, Buriatów i in. popularne były zawody, podczas których znajdujący się w jurcie mężczyzna wyrzucał przez otwór dymnikowy kości (kręgi szyjne, golenie lub żebra) zabitego na ucztę barana. Osoby znajdujące się na zewnątrz jurty starały się złapać wyrzuconą kość. Pożądane było zwycięstwo mężczyzny należącego do rodu pana młodego. Uważano je bowiem za dobry znak. U Kirgizów np. pan młody wyrzucał przez dymnik kręgi szyjne barana zawinięte w biały materiał; czynił to, „by dym wychodził bez przeszkód, jak bez przeszkód wyleciała ta kość”. Na zakończenie owego rytuału dzielono mięso znajdujące się na kości między uczestników zawodów (Szachanowa 1989, s. 183). Jak już zaznaczyłam, podobne zachowania polegające na dzieleniu mięsa pomiędzy uczestników obrzędu są także charakterystyczne dla ceremonii ofiarnych. Buriaci podczas obrzędu poświęcenia nowej jurty wyrzucali przez dymnik kawałki gotowanego mięsa. Jeden ze starców obchodził w tym czasie jurkę i dotykał górnej części jej ścian zwierzęcą kością biodrową, śpiewając hymny, by przywołać szczęście i zapewnić je młodemu, po czym zatykał kość przy drzwiach (tamże, s. 176–188).

Wspomniane tu zwyczaje są – zdaniem Szachanowej – związane z obrzędami poświęcania i składania zwierząt domowych w ofierze (tamże, s. 183). Badaczka nie wyjaśnia jednak szczegółowo, na czym polega ów związek między ofiarą a zawodami, w których używano kości zwierząt ofiarnych (czy ma on charakter strukturalny, czy też można mówić np. o związkach o charakterze ewolucyjnym). Podaje natomiast ważne, moim zdaniem, dla wyjaśnienia znaczenia zawodów informacje, iż mostek i głowa zwierzęcia uważane były za siedlisko sił witalnych¹². Mostek występował też

¹² Patrz też np. informacje K. Chabros o znaczeniu spalania ofiarnych części zwierząt, dzięki któremu zostają one odesłane do źródeł energii. Zostaje jednocześnie przywrócona generalna równowaga energetyczna (Chabros 1992, s. 54). Wiadomo również np., że w starożytnych Indiach głowa końska uważana była za reprezentację wiedzy, mocy sakralnej i energii duchowej (Stutley 1977, s. 24). Współcześni Mongołowie natomiast – jak wynika z moich badań – asocjują głowę końską z zamożnością. Wierzą oni np., że człowiek, który znajdzie starą końską czaszkę stanie się bogaczem.

jako symbol męczyzny, pana młodego (tamże, s. 182). Można więc, jak sądzę, hipotetycznie założyć, że celem wyścigów z mostkiem, a także zawodów, w których zadanie uczestnika polegało na złapaniu baraniej głowy wyrzucanej przez okiенno-dymnikowy otwór jurty, było pobudzenie, uaktywnienie, owych życiodajnych sił oraz przekazywanie ich członkom określonej społeczności. Znaczenie symboliczno-magiczne mogły mieć też zawody, których uczestnicy posługiwali się innymi kośćmi zwierząt (kręgi szyjne, golenie, żebra). Każda kość zwierzęca ma bowiem najczęściej określone znaczenie i symbolikę¹³.

ZWYCIĘZCA ZAWODÓW – MEDIATOREM. SYMBOLICZNO-MAGICZNE ZNACZENIE POŻYWIEŃIA

Na szczególny rodzaj zależności między współzawodnictwami i ofiarą wskazuje informacja podana przez S.G. Leskową. Wynika z niej bowiem, że w starożytnych Chinach do składania ofiar dopuszczani byli tylko najlepsi łucznicy. Ofiary przeznaczano m.in. dla bóstwa opiekującego się końmi, prosząc je o ochronę rydwanów i pomnożenie tabunów koni. Sprawdzian umiejętności strzeleckich (oraz – powożenia rydwanami) odbywał się podczas polowań o znaczeniu sakralnym. Upolowane zwierzęta (jelenie, łanie i in.) składano następnie w ofierze bóstwom (Leskova 1974, s. 15–16). Jak widać, rywalizacja między łucznikami była w tym przypadku sposobem wyłonienia osób, którym przyznawano prawo złożenia ofiary. Osoby te reprezentowały określoną społeczność, pełniąc zarazem rolę mediatora między nią, a adresatem, dla którego przeznaczona była ofiara.

W Mongolii np. łuki i strzały, uważane tu za esencję mądrości i broń służącą do walki ze złymi duchami, były składane w ofierze na *owoo* (Bawden 1958, s. 37). Podczas swoich badań na terenie Mongolii natomiast nie znalazłam dowodów, które świadczyłyby o tym, by najlepsi łucznicy mieli przywilej składania ofiar, jak to miało miejsce w Chinach. Zgromadzone przeze mnie informacje wskazywały, że strzelanie z łuku w sytuacjach obrzędowych było tu przede wszystkim elementem magii, służyło walce ze złem, a w konsekwencji – rozwojowi Natury, zapewnieniu ludziom dostatku, szczęścia (szerzej na ten temat patrz: Kabzińska-Stawarz 1991a, s. 102–110). Na pewne podobieństwo do zwyczaju, o którym pisze Leskova, a ściślej – na związek między zwycięstwem w zawodach a składaniem ofiar, wskazują – jak sądzę – pewne zachowania zapaśników mongolskich. Jak już wspomniałam w II części artykułu, Mongołowie nagradzali najlepszych zapaśników garściami suszonego sera. Zawodnik zjadał nieco pożywienia, pozostałą część pokarmu zaś rozrzucał w różnych kierunkach. W ten sposób, jak

¹³ Por. też informacje o znaczeniu gier w astragale i inne kości zwierzęce w kulturze mongolskiej (Kabzińska-Stawarz 1991).

wynikało z wyjaśnień moich informatorów, dzielił się on swym zwycięstwem z Naturą i widzami. Ofiarowywał zarazem jedzenie Naturze wierząc, że odda mu ona część swoich sił. Zachowanie to miało również uchronić zawodnika oraz widzów od nieszczęść w przyszłości i zagwarantować im obfitość żywności. Wspomniany tu zwyczaj praktykowany był jeszcze w pierwszej połowie naszego wieku. Przypomina on w jakimś stopniu znane z wielu kultur ceremonie karmienia bóstw, duchów itp. personifikacji Natury, towarzyszące np. obrzędom ofiarnym.

O wymianie artykułów spożywczych pomiędzy zwycięzcą zawodów i innymi osobami oraz Naturą czytamy również w źródłach dotyczących Buriatów. Jak podaje M.N. Changalov, najlepszy z zapaśników buriackich otrzymywał czarę alkoholu od członków swego rodu, a następnie dzielił się tym napojem z duchami opiekuńczymi, pryskając nim w różne strony w ofiarnym geście. Z kolei zawodnik częstował alkoholem jednego ze starców, należącego do tego samego rodu. Podobnie na zakończenie wyścigów właściciel najszybszego konia kropił kumysem głowę i kark zwierzęcia, po czym wypijał nieco płynu z naczynia i oddawał je starcowi (Changalov 1958, s. 279, 520). Interesujący przykład podziału pożywienia między uczestnikami zawodów spotykamy u Kirgizów. Jak pisze G.N. Simakov, po zawodach zwanych „rozrywaniem kozła” mięso zwierzęcia gotowano (niezależnie od tego, jak bardzo było ono brudne i poszarpane), a następnie częstowano nim wszystkich obecnych. Kirgizi wierzyli, że im liczniejszy będzie udział poszczególnych osób w spożywaniu mięsa kozłowego, tym większej można się będzie spodziewać pomyślności dla wszystkich. Jeśli podczas walki tusza kozła została rozerwana na kawałki, to wówczas każdy z zawodników zabierał zdobytą przez siebie część i zawoził do swego ailu. Tam musiał ugotować ją, a następnie ugościć mieszkańców ailu oraz najbliższych sąsiadów. Ponadto, mężczyzna, który zabił kozła przed zawodami zabierał do swej jurty głowę zwierzęcia i dolne części jego nóg, a następnie gotował je i dzielił się mięsem z bliskimi (Simakov 1984, s. 147). Zdaniem Simakowa, wspomniane zachowania mogą być przeżytkiem ceremonii, której częścią było spożywanie mięsa zwierzęcia totemowego. Jest również możliwe, że „wywodzą się one z innego obrzędu religijno-magicznego (tamże). Moim zdaniem natomiast, dzielenie i spożywanie mięsa kozła, o którego walczono podczas zawodów, może wskazywać na ofiarne znaczenie „walk o kozła”. O związkach zawodów z ofiarą informuje zresztą sam autor w dalszej części książki (będzie o tym jeszcze mowa w artykule).

Zarówno w przypadkach współzawodnictw, jak i ofiary można mówić o roli wspólnie spożywanego pożywienia jako łącznika scalającego wszystkich uczestników obrzędu: ludzi oraz bóstwa, duchy, Naturę i in.¹⁴ Zach-

¹⁴ Interesujące są też, moim zdaniem, uwagi Ionowej o roli ofiar składanych przez Koreańczyków z przeznaczeniem dla męskich i kobiecych duchów/sił Ziemi. Jak pisze ta badaczka, zjednoczenie tych duchów/sił dzięki ofierze sprzyjało płodności gleby i harmonii w Naturze oraz w całej społeczności (Ionowa 1989, s. 202).

wanie to można też interpretować jako – charakterystyczny dla sytuacji przejścia – symboliczny powrót do początku, do stanu jedni. Wywodzi się ono, być może, z często spotykanych u ludów Azji praktyk polegających na dzieleniu żywności, zdobyczy myśliwskiej i in. między członków wspólnie gospodarującej grupy rodowej, a następnie – rodzinnej (szerzej patrz np.: Ilminskij 1861; Potapov 1951, s. 174 i in.) Na rolę pożywienia w tworzeniu wspólnoty i znoszeniu granic społecznych wskazują wyraźnie informacje uzyskane przez W. Sieroszewskiego u Jakutów. Wynika z nich np., że uczestnicy uczty weselnej, reprezentujący stronę narzeczonego i narzeczonej, wymieniali między sobą alkohol i kawałki mięsa, mówiąc przy tym: „Jak wy wódką, tak my dzielimy się mięsem i kośćmi bydła, na znak przyjaźni i pokrewieństwa (Sieroszewski 1935, t. 12, cz. 2, s. 34). Wspólne spożywanie mięsa było też dla Jakutów „symbolem zgody, uczuć przyjaznych, przyłączenia do rodu” (tamże, s. 35). Sieroszewski wyjaśnia następnie, że podobnym symbolem „ale wyższego rzędu”, jest wspólne picie kumysu. Święta kumysu, „ysyechy”, „są właściwie uroczystością wznowienia i zaznaczenia przyjaznych związków rodowych” (tamże).

O roli napojów w tworzeniu wspólnoty i zachowaniu wspomnianych tu tradycji można mówić także w odniesieniu do współczesności i czasów stosunkowo niezbyt odległych. W 1948 r. np. L.P. Potapov zanotował, że pewne koczujące razem grupy kirgiskie produkowały wspólnie kumys. Przygotowywano go w jurcie, do której każdy przynosił kobyle mleko. Gdy kumys był gotów – zwoływano wszystkich do jurty i wspólnie go pito. Każdy też mógł przyjść do jurty w ciągu dnia i napić się kumysu do woli (Potapov 1951, s. 174). Z podobnymi zachowaniami można się dziś także spotkać w Mongolii. Pasterze mongolscy podejmują również podróży herbatą lub kumysem, co jest nie tylko dowodem gościnności, lecz także (nieuświadomianym najczęściej) znakiem wspólnoty, do której czasowo włączony zostaje przybysz.

MAGIA, OFIARA I WSPÓLZAWODNICTWA

W II części artykułu wskazałam m.in., że – podobnie jak inne zachowania należące do sfery magii – współzawodnictwa są sposobem oddziaływania człowieka na określone siły dla osiągnięcia pożądanego celu. Przytoczyłam również szereg przykładów wierzeń w bezpośredni związek między organizacją współzawodnictwa a pomyślnością grupy. Zasadniczym celem współzawodnictwa, które urządzało najczęściej w przełomowych momentach cyklu rocznego oraz w sytuacjach granicznych w życiu jednostek i ich rodzin, była stymulacja twórczych mocy Natury, jej życiodajnych sił, a jednocześnie zniszczenie zła zagrażającego człowiekowi i przejawiającego się w postaci chorób, suszy, strat materialnych, bezpłodności itp. Zniszczenie zła stanowiło podstawowy warunek pomyślności, której znakiem był np. urodzaj

roślin, obfitość zwierząt hodowlanych i zwierzyny łownej, i in. Zasadnicze znaczenie dla osiągnięcia owych celów miała sama walka przybierająca różne formy. Bardzo ważny był również udział zwierząt w zawodach (koni, wielbłądów, baranów i in.). Występowały one w roli mediatora, a także symbolizowały płodność, siłę i in. O znaczeniu obrzędowych współzawodnictw decydowały też określone zachowania: strzelanie z łuku, rzucanie kamieniami lub/i oszczepem, wyścigi, naśladowanie zwierząt, imitowanie stosunków seksualnych, śmiech, różne rodzaje ruchu, dźwięków, i in. Jak wiadomo, jednym ze środków, za pomocą których człowiek próbuje oddziaływać na moce, decydujące w jakimś stopniu o jego egzystencji i osiągać pożądane cele, jest także ofiara. Przyczynia się ona np. do magiczno-symbolicznej kreacji i re-kreacji świata, sił witalnych Natury oraz czasu, który – jak to określił Pannikar – „rodzi się wraz z ofiarą” (Pannikar 1988, s. 112; por. też uwagi M. Eliadego o znaczeniu ofiary regeneracyjnej, jako „rytualnym powtórzeniu aktu stworzenia”; jego zdaniem, ofiara została stworzona, „aby kosmos mógł się przejawiać i aby ludzie mogli się rozmnażać”; Eliade 1993, s. 182, 332). Jak już pisałam w I części artykułu, powrót do początku, a także do czasów mocarnych, twórczych przodków był także symbolizowany za pomocą różnych środków przez uczestników współzawodnictw. Celem tych zachowań była również re-kreacja, regeneracja Natury, kosmosu itp.

Jak podaje A. Basham, w Indiach okresu wedyjskiego składano ofiary, aby zapewnić sobie liczne potomstwo, długie życie, obfitość bydła, zwycięstwo w walce itp. (Basham 1973, s. 292–293). Według M. Eliadego, od czasów wedyjskich, „ofiara jest źródłem życia i duszy wszystkich bogów i wszystkich istot. To dzięki niej bogowie stają się nieśmiertelni, żyją z darów ziemi, jak ludzie żyją z darów Nieba” (Eliade 1984, s. 124). Według J. Huizingi zaś, „cały staroindyjski obrządek ofiarny Wedów polega na idei, że czynność kultowa – czy będzie ona ofiarą, zawodami czy przedstawieniem – przez to, że w rytuale ukazane, oddane lub odwzorowane zostaje pewne pożądane kosmiczne wydarzenie, zmusza bogów do tego, żeby dopuścić owo wydarzenie w rzeczywistości” (Huizinga 1985, s. 31; badacz ten – jak widać – zwraca również uwagę na podobieństwo funkcji współzawodnictw i ofiary).

R. Girard natomiast określił ofiarę terminem „interwencji korekcyjnej” (Girard 1987, s. 298). Owo regulujące działanie ofiary jest niezbędne przede wszystkim w sytuacji zachwiania równowagi w przełomowych momentach życia człowieka i Natury. O „interwencji korekcyjnej” można również – moim zdaniem – mówić w odniesieniu do współzawodnictw. Ludowe wierzenia przypisują im bowiem ważną rolę w przywracaniu równowagi, zarówno w wymiarze społecznym, jak i kosmicznym. Spektakularnym przykładem udziału współzawodnictw w przywracaniu i zachowaniu homeostazy są zawody łucznicze. Ich celem jest bowiem m.in. walka ze złem, zapobieganie nieszczęściom (chorobom, suszy itp.) a w konsekwencji – otwarcie drogi dla dobra, szczęścia. Podobne zadanie stawiali sobie łucznicy – bohaterowie popularnych w Azji mitów, którzy ratowali Ziemię przed kosmiczną kata-

strofą i ludzkość – przed zagładą (na tę funkcję łucznictwa zwracałam już uwagę w I części artykułu).

Zamaskowaniu strat i przywróceniu równowagi społecznej służyła także organizacja wypominków i związanych z nimi zawodów. Do takich wniosków prowadzą np. informacje dotyczące organizacji wyścigów koni podczas obrzędu pogrzebowego u Chewsurów. Jak podaje Elaszwili, celem zawodów była demonstracja dobrej kondycji rodziny. Wprawdzie rodzina ta „poniosła stratę, jednakże jest w stanie żyć godnie, nie traci sił i nie upada ekonomicznie, może walczyć z wrogiem i pozostaje życzliwa dla przyjaciół”¹⁵. Należy również dodać, że niedopełnienie obowiązku organizacji wyścigów po śmierci domownika narażało jego krewnych na pogardę. Uważano wręcz, że nie zorganizowali oni ceremonii pogrzebowej (Elašvili 1968, s. 105). Innego zdania odnośnie do celu wypominków jest A.P. Tokariew. Twierdzi on, że występujące podczas tych obrzędów ofiary, zawody i zachowania polegające na niszczeniu tego, co cenne były, podobnie jak zadawanie sobie bólu i ran, sposobem wyrażenia żalu po stracie członka rodziny lub rodu (Tokarev 1964, s. 176–181).

Organizacja wypominków pociągała najczęściej za sobą bardzo wysokie koszty. Znaczną część majątku przeznaczano m.in. na uczyty, ofiary, prezenty dla uczestników uroczystości i nagrody dla zwycięzców zawodów. Z informacji podanych przez niektórych badaczy wynika jednak, że wydatki towarzyszące pogrzebom i wypominkom miały również inne cele. Turkmeni np. wierzyli, że to, co odda się w dniu śmierci przyjdzie do zmarłego na „tamten świat”, stąd – duże nakłady na ceremonie ku czci zmarłych, urządzane w 1, 3, 7 i 40 dniu po czyjejs śmierci (Obezberdyev 1962, s. 164). Ofiary, zawody i inne zachowania występujące w kontekście wypominków miały więc służyć symbolicznemu przemieszczeniu określonych dóbr z „tego świata” do krainy zmarłych. Organizatorzy wypominków pragnęli też wprawić ducha zmarłego w dobry nastrój, zapewnić sobie jego przychylność (por. Dzumagulov 1959, s. 89). Zapewnienie pomyślności duchom zmarłych na „tamnym świecie” było zarazem gwarancją spokoju dla pozostałych przy życiu członków określonej grupy. Moim zdaniem, organizacja zawodów i innych zachowań na zakończenie obrzędów pogrzebowych lub podczas kolejnych wypominków może być również interpretowana jako sposób przekazywania określonego komunikatu, symbol sytuacji granicznej, a zarazem znak życia grupy, jej siły.

¹⁵ Przytoczę tu dla porównania fragment z Księgi „Mądrość Syracha” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*), gdzie zaleca się ograniczenie smutku po śmierci członka rodziny do koniecznego minimum, by zachować siły niezbędne dla życia: „Płacz gorzko i z przejęciem uderzaj się w piersi,/ zarządź żałobę odpowiednio do jego (zmarłego – I.K-S) godności,/dzień jeden lub dwa, dla uniknięcia potwarzy,/ potem już daj się pocieszyć w smutku!/Ze smutku bowiem śmierć następuje:/smutek serca łamie siłę./Tylko do chwili pogrzebu niechaj trwa smutek/bo życie udręczone – przekleństwem dla serca, /Nie oddawaj smutkowi swego serca,/ odsuń go, pomnąc na swój koniec./Nie zapominaj, że nie ma on powrotu,/tamtemu nie pomożesz, a sobie zaszkodzisz.” (Syr 38, 17, 21). Księga ta powstała na początku II w. p.n.e. w Jerozolimie i wywodzi się ze starotestamentowej tradycji judaistycznej.

Na symboliczny związek ofiar z sytuacją graniczną zwracał m.in. uwagę E. Leach. Według niego, ofiary są „wskaźnikami granic społecznego czasu”, „ofiarowanie [zaś] jawi się jako akt magiczny, przenoszący ciąg działań do następnego stadium” (Leach, Greimas 1989, s. 86). Takie samo znaczenie mają, moim zdaniem, współzawodnictwa organizowane w kontekście obrzędów przejścia i w innych sytuacjach granicznych (o symbolicznym udziale zawodów w wyznaczaniu, przekraczaniu i niwelowaniu granic czasowych, społecznych, przestrzennych i in. pisałam szerzej w I części artykułu). Zawody, występujące najczęściej w końcowej lub (rzadziej) w początkowej fazie obrzędu, oddzielają przy tym zachowania należące do czasu zwykłego od zachowań przynależnych porządkowi działań i czasowi sakralnemu. Współzawodnictwa mogą też sytuować się pomiędzy różnymi etapami obrzędu. (Ma to miejsce przede wszystkim podczas wesela). Stanowią one część obrzędu i są kolejnymi progami, których przejście może decydować o zawarciu małżeństwa lub sankcjonuje związek małżeński, stając się formą sakramentu (znaczeniu współzawodnictw weselnych poświęciłam również obszerniejsze fragmenty opublikowanych wcześniej części tekstu).

Jak widać, współzawodnictwa i ofiara mają podobne cele. Przypisywany im udział w kreowaniu nowego porządku i modelowaniu rzeczywistości zgodnie z oczekiwaniami człowieka pozwala zarazem traktować je jako rodzaj zabiegów magicznych. Współzawodnictwa i ofiara są więc elementem magii. Można w nich również widzieć dar, mający wywołać rewanż ze strony określonego adresata: duchów opiekuńczych, bóstw i in. Dar ten może mieć charakter symboliczny. Jak bowiem zauważa E. Leach, bogowie nie potrzebują od ludzi prezentów lecz domagają się znaków podporządkowania. Ważny jest przede wszystkim akt ofiarny, będący symbolem dawania „jako pewnego wyrazu stosunków wzajemności, a nie wymiany materialnej” (Leach, Greimas 1989, s. 85). Moim zdaniem jednak, ludowe sposoby interpretacji ofiary/daru wskazują na to, iż w ceremonii ofiarnej bardzo ważna jest zasada wymiany dóbr (nie tylko materialnych). Składający ofiarę oczekują bowiem najczęściej rewanżu, odpowiedzi na ten dar, przy czym dar bogów ma przeważnie o wiele większą wartość od tego, co jest im w stanie ofiarować człowiek. Ten rodzaj wymiany łączy się natomiast z relacją opartą na podporządkowaniu człowieka nadludzkim siłom.

Ofiary i współzawodnictwa, podobnie jak inne zachowania pełniące funkcje magiczne, mogą ponadto uczestniczyć w procesie komunikacji. Zdaniem E.S. Nowik np., fakt ten sprawia, że przeciwstawianie sobie np. magii ofierze – jak czynią to niektórzy badacze – jest bezcelowe. Powinno się tu raczej mówić o różnych fazach i formach komunikacji, odbywającej się w ramach jednego procesu przekazywania informacji (Nowik 1984, s. 146). Zdaniem autorki, magia jest procesem semiotycznym. W trakcie zabiegów magicznych człowiek – za pomocą całego zespołu znaków – próbuje modelować pewien program zachowań lub obraz działań, kierując go do określonego adresata, by sprowokować go do reakcji zgodnych z oczekiwa-

niami społeczności (tamże, s. 122). Nawiązując m.in. do ustaleń M. Maussa, Nowik przypomina, że podobne znaczenie ma ofiara (tamże, s. 135–136).

Pisząc o elementach języka tekstu obrzędowego, służącego komunikacji między jednostkami i grupami społecznymi oraz między ludźmi i Naturą (jej personifikacjami) Nowik wymienia także pewne rodzaje współzawodnictw (bieg, chód oraz strzelanie z łuku). W dalszych wywodach koncentruje się jednak przede wszystkim na magii i ofierze jako obrzędowych formach wielokierunkowej komunikacji, znacznie mniej uwagi poświęcając współzawodnictwom.

Magia, ofiara i współzawodnictwa są więc sposobami przekazywania komunikatów, określonych programów, a zarazem mają kształtować rzeczywistość w sposób zgodny z celami przypisywanymi im przez organizatorów tych zachowań. Według Nowik, w magii ów przekaz programu skonstruowany jest tak, by był korzystny dla nadawcy komunikatu, a w ofierze – jako korzystny dla jego odbiorcy (s. 144). Jak widać, istnieją jednak pewne zasady, które usprawiedliwiają przeciwstawianie magii ofierze, nawet jeśli oba rodzaje zachowań traktujemy jako formy komunikacji, środki przekazu symbolicznych treści itp.

Badaczka – powołując się na wyniki prac innych autorów – podkreśla zarazem, że istota większości ofiar polega na dzieleniu się z adresatem tym, co posiada człowiek, przekazaniu mu części własnej zdobyczy, bogactwa itp. Mniej istotny zaś jest błagalny, proszalny, aspekt ofiary (tamże, s. 136–137). Nowik zwraca również uwagę na pewien typ wymiany, jaka dokonuje się np. na poziomie dwu grup krewniczych uczestniczących w obrzędzie weselnym. Dzięki współzawodnictwom, w których zwycięstwo przypada zwykle grupie reprezentującej żeniącego się mężczyznę, panna młoda (stanowiąca specyficzną wartość i siłę jako obiekt walki) przechodzi z własnej grupy do grupy męża. Oprócz wspomnianej wymiany sił/wartości podczas wesela następuje również wymiana dóbr materialnych (kałym, wiano); (Nowik 1984, s. 186–187).

Na zmianę (przemieszczenie) własności w efekcie udziału w grze wskazywał m.in. R. Caillois. Uwaga ta dotyczyła gier hazardowych. Generalnie jednak, zdaniem tego autora, istotną cechą gry stanowi to, że „nie prowadzi ona do powstania żadnego bogactwa, żadnego dzieła” (Caillois 1973, s. 300). Z twierdzeniem tym trudno byłoby się jednak zgodzić całkowicie, tj. w odniesieniu do różnego rodzaju współzawodnictw. Okazuje się ono nieprawdziwe wówczas, gdy odwołujemy się np. do ludowych interpretacji zawodów, a zwłaszcza – jeśli zwracamy uwagę na ich funkcje magiczne. W myśl ludowych wierzeń bowiem, określających m.in. cele organizacji zawodów występujących w sytuacjach granicznych, tego typu zachowania mają wpływ na kształtowanie rzeczywistości zgodnie z oczekiwaniami ich uczestników (podobnie jest w przypadku ceremonii ofiarnych). Decydują też one nierzadko o organizacji nowego porządku społecznego (zawarcie małżeństwa, zajęciu określonego stanowiska, rozstrzygnięciu sporów). Podobne znaczenie mają także ofiary.

Jak już wielokrotnie wspominałam w tym tekście, uczestnicy zawodów dzielą się również np. z Naturą i innymi uczestnikami zawodów (wiedzami) swym zwycięstwem, nagrodą, siłami. W ten sposób pragną jednak zarazem wywołać określoną reakcję ze strony nadludzkiej mocy, by zapewnić pomyślność grupie, którą reprezentują w zawodach. Jednym z podstawowych celów zawodów jest również pobudzanie życiodajnej energii, sił Natury. Spodziewaną konsekwencją tego działania ma być przyrost dóbr materialnych, a także – długie życie, zdrowie, liczne potomstwo itp. Energia uwalniana podczas zawodów i demonstrowana na różne sposoby zaczyna więc przejawiać się jako materia. Jawi się człowiekowi w postaci różnych form materialnych. Można tu więc mówić o jeszcze jednym typie wymiany, jaka zachodzi między energią i materią.

Reasumując, współzawodnictwa mogą występować w roli ofiary, pełniąc jednocześnie funkcje magiczne. Uczestniczą one również w akcie komunikacji między grupą ludzi i Naturą oraz różnymi bóstwami, duchami itp. Należy przyjąć, że zachowania zawodników i środki, za pomocą których przekazują oni określone komunikaty są zrozumiałe dla ich odbiorcy. Prawdopodobnie w jakiejś części przekaz ten następuje na zasadzie telepatii. Bardzo ważne są jednak w tym przypadku również określone zachowania symboliczne, a także działania mające ułatwić nawiązanie kontaktu z odbiorcami komunikatów.

Jak wiadomo, w przypadku ceremonii ofiarnych i innych aktów magicznych, intencje ich wykonawców przekazywane są najczęściej za pomocą określonych tekstów słownych, zaklęć, inwokacji oraz rytualnych gestów. Podczas współzawodnictw temu celowi służy np. czytanie modlitw, śpiewanie pieśni, recytacja wierszy przed walką, jak również gra na instrumentach muzycznych, taniec, wiązanie grzyw i ogonów koniom wyścigowym, klaskanie w dłonie, wypowiedzianie zaklęć i in. Są to również sposoby zaproszenia przedstawicieli „innego świata” do udziału w zawodach w charakterze widzów, a zarazem gości, cieszących się szczególnym szacunkiem. O znaczeniu niektórych z tych zachowań była już mowa w poprzednich częściach artykułu.

Badacze współzawodnictw nie zwracają najczęściej uwagi na werbalne i pozawerbalne sposoby przekazywania określonych treści przez uczestników współzawodnictw, ani na symboliczne znaczenie poszczególnych zachowań zawodników. W poszukiwaniu tego typu informacji można jednak czasem – jak sądzę – odwoływać się (z koniecznymi zastrzeżeniami) do wyników badań nad znaczeniem zachowań, które występują zarówno podczas zawodów, jak i w innych dziedzinach (obszarach) kultury. Wiadomo np., że muzyka pełni m.in. rolę „drogowskazu”. Podobnie jak teksty poetyckie, służy ona także ustanowieniu kontaktów ze światem mitycznym (na ten temat patrz np.: Sagalaev, Oktjabr'skaja 1990, s. 180). O roli bębnów w ustanawianiu więzi między ludźmi i istotami opiekuńczymi, dobrymi duchami, podczas obrzędów pisze też np. Wdowin (1973, s. 84; informacja dotyczy Koriaków). W niektórych źródłach znajdujemy również dane wska-

zujące bezpośrednio na szczególną funkcję muzyki towarzyszącej zawodom. Występuje ona w roli pośrednika między światem żywych i zmarłych. Podczas wspomnianego już wcześniej święta łodzi o kształtach mitycznych smoków, dźwięki bębnów miały prowadzić duchy zmarłych przodków na miejsce zawodów. Chińczycy wierzyli, że duchy te przybywają łodziami z krainy, w której zachodzi Słońce, by pomóc krewnym i zapewnić im dobre zbiory ryżu (Aijmer 1964, s. 42, 45–46). Wierzono też, że duchy przodków, reprezentowane przez załogi poszczególnych łodzi, staczały ze sobą walkę. Przeciwnikami byli tu żywi i zmarli członkowie lineaży powiązanych ze sobą poprzez wymianę kobiet. Celem tej walki była ochrona własnej grupy przed niekorzystnym działaniem „obcych” lineaży na zbiory posadzonego przez nią ryżu (Aijmer 1964, s. 114 i in.; por. też informacje o magicznych funkcjach muzyki podane w II części artykułu). Dźwięki instrumentów muzycznych mogą też informować o przebiegu i wynikach walki. Przykładem są m.in. zawody polegające na wyciąganiu kołka białego w ziemię za pomocą piki przez jeźdźców konnych. W 1976 r. takie zawody, noszące nazwę *niza bazi* (*niza* = pika, *bazi* = gra, zawody) obserwowała w Afganistanie polska badaczka J. Pstrusińska. Według jej informacji, dźwięki bębnów towarzyszących zawodom wznagalały się, gdy zawodnik podjeżdżał do palika. Nasilały się zaś jeszcze bardziej, gdy osiągnął cel. W tym samym momencie widzowie krzyczeli „Ałła!”. Jeśli jednak jeździec nie wykonał zadania – muzyka milkła. Zdaniem wspomnianej badaczki, zawody tego typu stanowiły element treningu żołnierzy. Bardzo ważna była tu umiejętność błyskawicznego wybijania palików podtrzymujących namioty zamieszkałe przez członków atakowanych ludów. Po wybiciu palika z ziemi namiot składał się i przykrywał znajdujące się w nim osoby wraz z dobytkiem¹⁶.

Jak podaje M. Tatár, istnieją historyczne źródła z 1822 r. dotyczące organizacji święta ku czci gór przez Mongołów, w których termin „święta” znaczy nie tylko ofiary z produktów spożywczych przeznaczone dla bogów (Tatár 1976, s. 11, przyp. 44; niestety, autorzy – na których powołuje się badaczka – N. Poppe i D. Banzarow – nie potwierdzają tego rodzaju związków językowych). Przykłady świadczące o tożsamości pojęć określających zabawę, grę, skakanie, ofiarę, dar, walkę, zawarcie małżeństwa, święto, uroczysty taniec ofiarny i in. podaje natomiast J. Huizinga. Egzemplifikacje te nie dotyczą wprawdzie ludów Azji (autor sięga bowiem przede wszystkim do języków germańskich występujących w Europie zachodniej) warto jednak o nich wspomnieć, gdyż sygnalizują zjawisko niezmiernie istotne dla prezentowanych tu rozważań. Wywody autora (oparte również na przykładach z greki, łaciny i języków semickich) prowadzą ponadto do wniosku o pierwotnej nierozzerwalności pojęć oznaczających np. zabawę, walkę i polowanie. Czynnościom tym dopiero z czasem nadano w poszczególnych kulturach odrębne czy wręcz przeciwstawne znaczenia.

¹⁶ Informacja ustna badaczki.

Wspomniane tu związki terminologiczno-semantyczne nie były przedmiotem moich badań. Wymagają one specjalistycznego przygotowania. Nie są też zapewne powszechne¹⁷. Już jednak te pojedyncze przykłady potwierdzają możliwość istnienia wspólnych korzeni interesujących nas tutaj zachowań, a także nasuwają przypuszczenie o podobieństwie ich funkcji. W prezentowanym tu artykule wskazałam na daleko idącą jedność zawodów i ofiary, korzystając z materiałów etno-historycznych. Można się spodziewać, że specjalistyczne badania językoznawcze przyniosłyby wiele nowych, interesujących danych na potwierdzenie związków zasygnalizowanych m.in. przez cytowanych tu J. Huizingę i M. Tatár. Badania te byłyby również pomocne w weryfikacji hipotez sformułowanych na podstawie materiałów etno-historycznych.

*
* *
*

Niektórzy badacze uważają, że szeroko rozumiana gra (w tym także współzawodnictwa, igrzyska itp.) jest cechą „innego świata”, a zarazem alternatywnym dla życia ludzkiego sposobem istnienia. Cechą świata ludzi jest natomiast praca (Sagalaev, Oktjabr'skaja 1990, s. 120n; na poparcie tej tezy autorzy przytaczają szereg przykładów wierzeń ludów tureckich z południowej Syberii). Ta interesująca koncepcja, przedstawiona przez Sagalajewa i Oktjabrską, z pewnością również wymaga dalszych badań, w tym zgromadzenia materiałów reprezentatywnych dla innych ludów Azji. Konieczna jest także kontynuacja prac nad związkami współzawodnictw z ofiarą. Niezbędne jest w tym przypadku przeprowadzenie badań terenowych wśród mieszkańców różnych obszarów kontynentu azjatyckiego. Jestem pewna, że badania te przyniosłyby cenne informacje pozwalające na znaczne poszerzenie dotychczasowego stanu wiedzy o znaczeniu współzawodnictw, a także na weryfikację niektórych wniosków i hipotez. Konieczny jest również dalszy rozwój badań nad udziałem współzawodnictw w procesie komunikowania i środkami przekazu informacji, jakimi posługują się zawodnicy.

ZAKOŃCZENIE

Analizując zachowania uczestników współzawodnictw, stanowiących zasadniczy element obrzędów przejścia, w kolejnych artykułach próbowałam – na wybranych przykładach – określić rolę i znaczenie tego typu zachowań w kulturach ludów Azji. Tam, gdzie pozwalały na to dostępne mi materiały, wskazywałam na ludowe interpretacje zawodów, pozwalające m.in. określić

¹⁷ Zdaniem J. Pstrusińskiej np., związki te nie występują w językach ludów afgańskich; inf. ustna.

cele współzawodnictw występujących w określonym kontekście czasowo-sytuacyjnym. W przypadku braku odpowiednich informacji, reprezentujących kategorię „emic”, odwoływałam się do ogólnych prawidłowości myślenia symbolicznego występujących w danej kulturze lub mających walor uniwersalny.

Skoncentrowałam się przede wszystkim na tych rodzajach współzawodnictw, które nosiły charakter masowy i – jak można wnioskować na podstawie źródeł – były bardziej typowe dla kultury poszczególnych ludów Azji niż tak rozpowszechnione dziś w Europie i USA wschodnie sztuki walki. Analiza różnych rodzajów zawodów: wyścigów, biegów, skoków, zapasów, łucznictwa, i in., pozwoliła na sformułowanie szeregu wniosków i hipotez, ukazujących wielofunkcyjność i bogactwo znaczenia współzawodnictw. Jednocześnie starałam się wykazać, że dla ludów Azji XIX – początku XX w. współzawodnictwa były ważnym elementem obrzędowości rodzinnej, dorocznej, religijnej, a ich rola wykraczała daleko poza granice zabawy. Wystarczy chociażby posłużyć się przykładem współzawodnictw, od wyniku których zależała przyszłość uczestniczących w nich osób – zwłaszcza zawarcie małżeństwa. W tym przypadku współzawodnictwa decydowały o nowym porządku społecznym, inicjowały też nierzadko cały cykl działań obrzędowych. Ta rola w inicjowaniu wydarzeń i tworzeniu nowego porządku społecznego powtarza się często w poszczególnych przypadkach zawodów. Takie znaczenie mają nie tylko zachowania związane z zawarciem małżeństwa ale też np. pojedynki mające rozstrzygać spory lub należące do obrzędowości pogrzebowej. Wyraźny jest przy tym ich związek z kolejnymi etapami wyłączenia zmarłego ze społeczności żyjących i wierzeniami o wędrówce duszy w świecie pozagrobowym, kontaktach między „tym” i „tamnym światem”. Szczególne znaczenie w obrzędach pogrzebowych mają wyścigi, biegi i skoki. Pełnią one funkcje mediacyjne a zarazem występują w roli symbolicznego środka transportu zmarłych do świata, w którym będą przebywać po śmierci, by kontaktować się z żywymi tylko w określonym czasie i sytuacjach, za pośrednictwem wybranych osób (w tym – zwycięzców zawodów).

Miejsce współzawodnictw w strukturze obrzędów nie jest dziełem przypadku lecz wynika m.in. z przypisywanego im znaczenia i funkcji. Współzawodnictwa występujące w obrzędowym kontekście sytuowane są najczęściej na granicy sacrum i profanum, święta i codzienności, pracy i zabawy. Ich uczestnicy, za pomocą odpowiednich środków, symbolizują ów stan przejścia, sytuację graniczną, a zarazem umożliwiają wyjście ze stanu minionego ku przyszłości. Rola ta występuje szczególnie wyraźnie w obrzędach weselnych, a także np. w kirgiskim wyścigu wypominkowym, w którym zwycięzca łamie flagę żałobną, kończąc tym samym okres żałoby i działania ducha zmarłego na ziemi. Zawody są też środkiem magiczno-symbolicznym, dzięki któremu następuje np. włączenie dziecka do kolejnej grupy lub podgrupy wiekowej, wyłączenie kawalera i panny ze stanu wolnego i włączenie

ich do stanu małżeńskiego, odseparowanie zmarłego od świata żyjących i przeprowadzenie jego ducha do krainy zmarłych. Tę samą funkcję mediacyjno-porządkującą pełnią współzawodnictwa występujące podczas obrzędów dorocznych (kalendarzowych, gospodarczych i religijnych). Współzawodnictwa odgrywają też ważną rolę w symboliczno-magicznym procesie przejścia od śmierci do życia, jego re-kreacji. Zawodnicy posługują się przy tym rozmaitymi środkami symbolicznymi. Należą do nich zarówno określone zachowania, jak też „rekwizyty”: chustki, ręczniki, pasy, wstążki, rzemienie a więc obiekty, które – jak się przyjmuje – są nie tylko znakiem sytuacji liminalnej lecz także umożliwiają konieczną w takiej sytuacji izolację osób będących głównymi postaciami obrzędu. Podczas współzawodnictw często występują czynności wiązania węzłów, zaplatania włosów, opasywania, a także opozycyjne wobec nich czynności rozwiązywania, przecinania, rozrywania, rozciągania itp. Uczestnicy zawodów posługują się też innymi środkami symbolizującymi zmianę, przekraczanie granic. Spektakularnym przykładem są tu wyścigi konne, biegi, skoki przez ogień, linę lub kij i in.

Wiele zachowań symbolizuje przejście od śmierci do życia, powrót do początku, będący warunkiem re-kreacji. Obok zachowań symbolicznych występuje jednak niekiedy rzeczywista walka na śmierć i życie, a przynajmniej „do pierwszej krwi”. W takich przypadkach można – moim zdaniem – również mówić, iż zawody występują w roli ofiary dla duchów, bogów, Natury... Niektóre zachowania (wiązanie włosów koniom wyścigowym, smarowanie ciał oliwą przez zapaśników, nagradzanie zwycięzcy skórą owcy ofiarnej itp.) świadczą natomiast, jak sądzę, o zastępowaniu ofiar z ludzi lub zwierząt ofiarą symboliczną. O związkach zawodów z ofiarą świadczą ponadto: wspólny tym zachowaniom kontekst czasowo-sytuacyjny oraz potwierdzone przez źródła fakty składania w ofierze zwycięzców zawodów lub dopuszczanie do złożenia ofiary wyłącznie najlepszego zawodnika. Można mówić ponadto o podobieństwie symboliki, funkcji i celów współzawodnictw oraz składania ofiar. W obydwu przypadkach mamy też do czynienia z aktem, dzięki któremu – by użyć tu sformułowania E. Leacha, „następuje przeniesienie ciągu wydarzeń do następnego stadium”. Dzięki ofierze i współzawodnictwom możliwy jest ponadto przekaz energii pomiędzy uczestnikami obrzędu, a także – na różnych poziomach kosmosu. Wierzenia wyjaśniające cele organizacji poszczególnych rodzajów zawodów nasuwają także przypuszczenie, że energia uwalniana podczas zawodów zostaje przekształcona w różne formy materii.

Zgodnie z ludowymi wierzeniami, re-kreacja życia poprzedzona jest symbolicznym powrotem do początku, do śmierci i okresu płodowego, do stanu zawieszenia. Stan ten jest symbolizowany także przez odpowiednie zachowania zawodników, np. naśladowanie zwierząt, nagość. Podział zawodników na grupy jest przy tym najczęściej zgodny z podziałami społeczno-terytorialnymi, te zaś odpowiadają organizacji przestrzennej świata.

Materiały etnograficzne, a także folklorystyczne, wskazują na rolę zawodników w przywracaniu i utrzymaniu równowagi (w wymiarze społecznym oraz kosmicznym). Szczególnie pożądane jest przywrócenie równowagi po śmierci członka rodziny lub np. przywódcy wspólnoty. W takich sytuacjach obserwujemy jednocześnie wzmoczoną demonstrację znaków życia: ruchu, uczt, pijaństwa, darów a także ofiar i zawodów. Zachowania te pełnią jednocześnie funkcje magiczne. Są też elementem procesu komunikacji.

Współzawodnictwa, podobnie jak ofiara i inne działania magiczne, stają się środkiem oddziaływania na rzeczywistość, warunkują płodność Natury, bogactwo, niszcząc zarazem zło. Znamienny jest np. fakt, że broń (łuki, strzały, włócznie, miecze, oszczepy i in.) służąca zabijaniu przeciwnika (także w znaczeniu symbolicznym) odgrywa zarazem – w myśl ludowych wierzeń – zasadniczą rolę w magii płodności, kreacji. Udział w pobudzaniu życiodajnych sił Natury, pomnażaniu bogactwa, ma też wiele innych form zawodów. Niektóre z nich (łucznictwo, rzucanie oszczepem, rozrywanie skóry zwierzęcej) wręcz interpretowane są jako symboliczny akt zapłodnienia.

Warto ponadto zwrócić uwagę na powtarzalność pewnych wątków w mitach kreacyjnych i zachowaniach zawodników. Przykładem mogą być czynności polegające na wydobywaniu określonych przedmiotów (np. monet lub kawałków srebra) z dna naczynia napełnionego kumysem, wspinanie się na słup i zjeżdżanie po linie, rozcieranie piasku w dłoniach, naśladowanie byków kopiących ziemię, rozciąganie przedmiotów, podnoszenie kamieni itp. W ten symboliczny sposób zawodnicy powtarzają akt kreacji. Walka zaś – jak wynika z mitów – jest nieodłącznym elementem dziejów świata, a konflikty w świecie bogów poprzedzają konflikty w świecie człowieka, stają się ich prawzorem.

W swojej pracy świadomie unikam stosowania terminu „sport”, zastępując go słowem „zawody” lub „współzawodnictwa”. Takie postępowanie jest wynikiem niezbędnego, jak sądzę, kompromisu, próby połączenia różnych sposobów widzenia badanych zachowań: mieszczącego się w tradycji azjatyckiej, z jednej strony, i charakterystycznego dla współczesnego Europejczyka, z drugiej. Z uwagi na geograficzny zakres pracy i oparcie jej na materiałach dotyczących kultury ludowej (głównie XIX i pocz. XX w.) właściwsze wydaje mi się używanie terminu „współzawodnictwa”. Są one wprawdzie, podobnie jak dzisiejszy sport, zorganizowaną, tj. przebiegającą według określonych reguł, formą rywalizacji, jednakże – w odróżnieniu od współczesnego sportu – pełnią często funkcję magiczną, mają znaczenie rytualne, sakralne, a ich uczestnicy posługują się różnymi środkami symbolicznymi np. dla zaznaczenia sytuacji przejścia.

Podobne zabiegi terminologiczne, mające na celu odróżnienie współczesnego sportu od zawodów, które organizowano w przeszłości, stosowane są przez różnych badaczy. Ju. Łukaszin np. często, aczkolwiek nie zawsze konsekwentnie, używa w tym przypadku określenia „tradycyjne współzawodnictwa” lub „gry ludowe” (Lukashin 1980). A. Galicki z kolei, wprowadza

rozdzielenie między sportem ludowym (tradycyjnym) i współczesnym („czystym”). Píše on o wyścigach konnych, urządzanych przez Gruzinów podczas obrzędów pogrzebowych. Jak nakazywała tradycja, zawody rozgrywano w górach. Ich uczestnicy zjeżdżali konno z wysokich partii gór po zboczach w doliny. Galicki podkreśla, że tę formę zawodów można dziś jeszcze spotkać w niektórych częściach Gruzji, występuje ona jednak poza kontekstem uroczystości pogrzebowych i ma czysto sportowe znaczenie (Galitsky 1980, s. 100). Przekonującym argumentem, przemawiającym za koniecznością i zasadnością stosowania terminu „sport” w ograniczonym zakresie są, moim zdaniem, uwagi G. Aijmera odnośnie do ceremonii (święta) łodzi-smoków. Te znane od wieków zawody organizowane są również obecnie w niektórych prowincjach Chin, jednakże w formie znacznie uproszczonej iubożonej w stosunku do wzorów potwierdzonych przez źródła historyczne. Jak słusznie pisze Aijmer, współcześni badacze określają najczęściej wyścigi łodzi-smoków jako sport, tymczasem mamy tu do czynienia przede wszystkim z systemem symboli i zachowań symbolicznych stanowiących część tradycyjnej kultury społeczeństwa chińskiego (Aijmer 1964, s. 20).

Należy również podkreślić, że pojęcie sportu, we współczesnym rozumieniu, zaczęło funkcjonować w Azji stosunkowo późno. Na szerszą skalę upowszechniło się ono na początku XX w. Zwraca na to np. uwagę Frédéric, pisząc o japońskich zapasach sumo. Początkowo nie uchodziły one za sport, lecz były formą walki o znaczeniu sakralnym. Zawody urządzano w świątyni w ściśle określonych dniach. Z czasem dopiero sumo stało się rodzajem widowiska, które można było zorganizować w dowolnym miejscu i czasie (Frédéric 1988, s. 207). Z materiałów, jakie zaprezentowałam w swoich pracach wynika wyraźnie, że znaczenie sakralne utraciło wiele form współzawodnictw, nie mówiąc o ubożeniu innych funkcji przypisywanych w przeszłości tego rodzaju zachowaniom.

We współczesnych społeczeństwach wiedza o znaczeniu współzawodnictw i roli, jaką odgrywały one w kulturach ludów Azji jest znikoma. Za pośrednictwem licznych podręczników i środków masowego komunikowania upowszechnia się też przede wszystkim znajomość technik różnorodnych stylów walki (karate, aikido, judo, kung fu i in.) Tymczasem, jak starałam się wykazać, współzawodnictwa ludów Azji są o wiele bardziej różnorodne, bogatsze. Przypisywano im ponadto ważną rolę w procesie komunikacji między człowiekiem i Naturą, światem bogów, duchów itp., a także moc organizowania nowego porządku społecznego i kosmicznego w momentach przełomu. Jako element magii i forma ofiary współzawodnictwa były także, zgodnie z ludowymi wierzeniami, środkiem decydującym w znacznym stopniu o warunkach ludzkiej egzystencji. Znaczenie nadawane współzawodnictwom wyjaśnia ich obecność w kontekście obrzędów przejścia, a także w innych sytuacjach granicznych.

LITERATURA

- Aijmer G.
1964 *The Dragon Boat Festival on the Hupeh-Hunan Plain, Central China. A Study in the Ceremonialism of the Transplantation of Rice*, Stockholm.
- Ardzinba V.G.
1982 *Rituały i mify drevnej Anatolii*, Moskwa.
- Basham A.
1973 *Indie*, Warszawa.
- Bauer H., Carlquist S.
1974 *Japanese Festivals*, Tokyo.
- Bawden C.R.
1958 *Two Mongols Texts Concerning Obo-Worship*, „Oriens Extremus”, vol. 5, Nr 1, s. 23–41.
- Bobrinskoj A.A.
1908 *Gorcy verchov'ev Pjandža (vachancy i iškašimcy). Očerki byta*, Moskwa.
- Bogoraz V.G.
1991 *Material'naja kul'tura čukčej*, Moskwa.
- Boyle J.A.
1965 *A Form of Horse Sacrifice Amongst the 13–13 Centuries Mongols*, „Central Asiatic Journal”, vol. 10, nr 3–4.
- Caillois R.
1973 *Żywioł i ład*. Warszawa.
- Chabros K.
1992 *Beckoning Fortune. A Study of the Mongol Dalalga Ritual*, Asiatische Forschungen, Bd 117, Wiesbaden.
- Changalov M.N.
1958 *Sobranie sočinenij*, t. 1, Ulan Ude.
- Daševa N.B.
1984 *K voprosu o tradicionnyh prazdnikach v Burjatii*, Polevye Issledovanija Instituta Étnografii 1980–1981, Moskwa.
- Deraniyagala P.E.P.
1959 *Some Sinhala Combative, Field and Aquatic Sports and Games*, Colombo.
- Dupree L.
1966 *Aq Kupruk: a Town in North Afhanistan*, American Universities Field Staff Report Services, vol. 10, Nr 9, New York, s. 20–23.
- Džumagulov A.
1959 *Nekotorye obyčai i obrjady dorevoljucionnoj kirgizskoj semii*, Izvestija AN KSSR, Serija Obščestvennyh Nauk, t. 1, Frunze.
- Eberhard W.
1942 *Lokalkulturen im alten China*, t. 1, Leiden.
- Elašvili V.I.
1968 *Iz istorii konnogo sporta v Gruzii. Chevsurskie skački „cchen” v prošlom i nastojaščem*, „Sovetskaja Étnografija”, vol. 4, s. 104–109.
- Eliade M.
1974 *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press.
1988 *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa.
1993 *Traktat o historii religii*, Warszawa.
- Étnografija
1980 *Étnografija karakalpakov XIX i načala XX v. (materialy i issledovanija)*, Taškent.
- Frédéric J.
1988 *Życie codzienne w Japonii u progę nowoczesności (1868–1912)*, Warszawa.
- Gajek J.
1934 *Kogut w wierzeniach ludowych*, Lwów, ATN we Lwowie, Dz. II, t. 13, z. 2.

- Galitsky A.
1980 *Caucasian Folk Games*, [w:] *National Folk Sports in the USSR*, Moscow, s. 88–110.
- Girard R.
1987 *Kozioł ofiarny*, Łódź.
- Grant M.
1980 *Gladiatorzy*, Wrocław.
- Heesterman J.C.
1957 *The Ancient Indian Royal Consecration*, S. Gravenhage.
- Herodot
1959 *Dzieje*, t. 1, Warszawa.
- Huizinga J.
1985 *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa.
- Ilminskij N.I.
1861 *Drevnij obyčaj raspredelenija kuskov mjaso sochranivšijsja u kirgizov*, Izvestija Archeologičeskogo Obščestva, t. 2, SPb.
- Ionova Ju.V.
1989 *Simvoly v sezonnych obrjadach sel'skich obščin Korei (konec XIX – načal o XX v.)*, [w:] *Étnografičeskoe izučenie znakovych sredstv kul'tury*, Leningrad, s. 189–204.
- Istorija i kul'tura*
1987 *Istorija i kul'tura čukčej. Istoriko-étnografičeskie očerki*, Leningrad.
- Its R.F.
1960 *Miao. Istoriko-étnografičeskij očerk*, Trudy Instituta Étnografii, Moskwa, t. 60.
- Ivanov V.V.
1989 *Problemy étnosemiotiki*, [w:] *Étnografičeskoe izučenie znakovych sredstv kul'tury*, Leningrad, s. 38–62.
- Kabzińska-Stawarz I.
1987 *Eriin Gurvaan Naadam – Three Games of the Men in Mongolia*, „Ethnologia Polona”, vol. 13, s. 45–89.
1991a *Games of Mongolian Shepherds*, Warszawa.
1991b *Sport w kulturach ludów Azji – kolejna dziedzina deficytowa etnografii*, „Etnografia Polska”, t. 35, z. 1, s. 173–191.
1992 *Nic w przyrodzie nie ginie*, „Etnografia Polska”, t. 36, z. 1, s. 135–159.
1993 *Współzawodnictwa w sytuacjach granicznych. Część I*, „Etnografia Polska”, t. 37, z. 1, s. 93–164.
1994 *Współzawodnictwa w sytuacjach granicznych. Część II*, „Etnografia Polska”, t. 38, z. 1–2, s. 187–218.
- Karmyševa B.Ch.
1987 *K voprosu o kul'tovom značenii konnych igr w Srednej Azii*, [w:] *Prošloe Srednej Azii*, Dušanbe, s. 231–142.
- Katanov N.F.
1932 *Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan, aus dem Nachlass von N.Th. Katanov...*, Berlin.
- Leach E.
1961 *Rethinking Anthropology*, Warszawa.
1976 *Culture and Communication*, Cambridge.
- Leach E., Greimas A.
1989 *Rytuał i narracja*, Warszawa.
- Leskova S.G.
1974 *Strel'ba iz luka i upravljenija kolesnicy v obrjadovoj pesne drevnego Kitaja* [w:] *Teoretičeskie problemy izučenija literatur Dal'nego Vostoka*, Moskwa, s. 12–18.
- Levšin A.I.
1832 *Opisanie kirgiz-kazačich ili kirgiz-kajsackich ord i stepej. Cz. 3. Étnografičeskie izvestija*, SPb.

- Lukashin Iu
1980 *In the Kazakh Steppes, Uzbek Valleys and Tajik Mountains*, [w:] *National Folk Sports in the USSR*, Moscow, s. 111–118.
- Mauss M.
1973 *Socjologia i antropologia*, Warszawa.
- Mazaheri A.
1972 *Życie codzienne muzułmanów w średniowieczu (X–XIII w.)*, Warszawa.
- Men-gu-yu
1985 *Me-gu-yu mu-tsi. Zapiski o mongol'skich kočevjach*, Leningrad.
- Michajlov T.M.
1980 *Iz istorii burjatskogo šamanizma*, Novosibirsk.
- Molodych I.A., Kulakov P.E.
1986 *Illjustrirovannoe opisanie byta sel'skogo naselenija Irkutskoj gubernii*, SPb.
- Nekljudov S.Ju.
1977 *O funkcional'no-semantičeskoj prirode znaka v povestvovatel'nom fol'klоре*, [w:] *Semiotika i obščestvennoe tvorčestvo*, Moskva, s. 193–228.
- Nesterov S.P.
1990 *Kon' v kul'tach tjurkojazyčnych plemen Central'noj Azii v epochu srednevekov'ja*, Novosibirsk.
- Nikitina M.I.
1982 *Drevnjaja korejskaja poezija v svjazi s ritualom i mifom*, Novosibirsk.
- Novik E.S.
1984 *Obrjad i fol'klор v sibirskom šamanizme*, Moskva.
- Obezberdyev K.
1962 *Materialy po étnografii turkmen-sarykov Pendinskogo oazisa*, Trudy Instituta Istorii, Archeologii i Étnografii AN Turkmenskoj SSR, t. 6, s. 111–182.
- Pannikar R.
1988 *Czas i historia w tradycji indyjskiej. Kala i karman*, [w:] *Czas w kulturze*, Warszawa, s. 111–138.
- Pismo święte*
1988 *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Warszawa, wyd. IV.
- Pjaseckij P.Ja.
1880 *Putešestvie po Kitaju v 1874–1875 gg (čerez Sibir, Mongoliju, Vostočnyj, Srednij i Severo-Zapadnyj Kitaj)*, t. 1–2, SPb.
- Potanina A.V.
1895 *Iz putešestvij po vostočnoj Sibiri, Mongolii, Tibetu i Kitaju*, Moskva.
- Potapov L.P.
1951 *Drevnij obyčaj otražajuščij pervobytno-obščinnyj byt kočevnikov*, Tjurkskij sbornik, Leningrad, t. 1, s. 164–175.
- Revunenkov E.V.
1980 *Detskie igry v sovremennoj Malajzji kak istočnik dlja izučenija šamanskogo rituala*, [w:] *Narody Malajzji i Zapadnoj Indonezii*, Moskva.
- Rigveda*
1983 *Rigveda. Mandaly I–IV*, Moskva.
- Rockhill W.W.
1891 *Land of the Lamas*, New York.
- Roux J.-P.
1963 *La mort chez les peuples altaïques anciens et médié vaux d'après les documents écrits*, Paris.
- Šachanova N.Ž.
1989 *Simvoličeskoe aspekty tradicionnoj svadebnoj trapezy kazachov*, [w:] *Étnografičeskoe izučenie znakovych sredstv kul'tury*, Leningrad 1989, s. 176–188.
- Sagalaev A.M., Oktjabr'skaja I.V.
1990 *Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Južnoj Sibiri. Znak i ritual*, Novosibirsk.

- Serruys H.
1974 *Kumiss Ceremonies and Horse Races. Three Mongolian Texts*, Asiatische Forschungen, Bd 37, Wiesbaden.
- Sieroszewski W.
1935 *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, t. 1-2, Warszawa.
- Simakov G.N.
1984 *Obščestvennye funkcii kirgizskich narodnych razvlečenij v konce XIX – načale XX v.*, Leningrad.
- Stutley M.J.
1977a *Dictionary of Hinduism, Its Mythology, Folklore and Development, 1500 B.C. – A.D. 1500*, Bombay.
- Tatár M.
1976 *Two Mongol Texts Concerning the Cult of the Mountains*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae”, vol. 30, No 1, s. 1-58.
- Tatarzyńska I.
1975 *Mesir – tureckie święto wiosny*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3, s. 75-77.
- Tokarev S.A.
1964 *Rannie formy religii*, Moskva.
- Tolstov S.P.
1948 *Drevnij Chorezm*, Moskva.
- Tryjarski E.
1991 *Zwyczaje pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń*, Warszawa.
- Tum Li-Ch'en
1965 *Annual Customs and Festivals in Peking*, Hong Kong.
- Wasilewski J.S.
1989 *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa.
- Wasiliew L.
1974 *Kulty, religie i tradycje Chin*, Warszawa.
- Vdovin I.S.
1973 *Očerki étničeskoj istorii korjakov*, Leningrad.
1975 *Očerki istorii i étnografii čukčej*, Moskva.
- Viktorova L.L.
1980 *Mongoly. Proischoždenie naroda i istoki kul'tury*, Moskva.
- Žornickaja M.Ja.
1975 *Narodnye igry čukčej i éskimosov*, Polevye Issledovanija Instituta Étnografii AN SSSR, Moskva, s. 28-36.

IWONA KABZIŃSKA-STAWARZ

COMPETITIONS IN LIMINAL SITUATIONS. PART III

Summary

This is the last of the series of three articles on the role and meaning of competitions and games in the culture of Asiatic peoples. In this one the author points at the connection between competition and sacrifice. It has been proved by their common temporal and situational context and similarity of functions and aims. There are data which prove that the competitors themselves (both men and animals) play the role of sacrifice. The role of objects used in competitions (e.g. balls) can be defined in the same way. The author provided the data both from literature and from her own fieldwork in Mongolia. All they reveal the analogy of time and place of competition games and sacrifice rituals. First of all they take place by rites of

passage of the life and annual cycle. Their participants are priests and laymen as well. Sacrifice usually precedes competitions although sometimes it might happen the Žhornitskaya other way round. According to Žhornitskaya the Chukches used to begin, to "open", a ceremony with races. In other cases sacrifice ceremony divided two different forms of competitions. By the lamas of western Mongolia the sacrifice for local spirits was preceded by competitions, a kind of examination checking the knowledge of sacred texts by the lower-rank lamas. After sacrifice ceremony wrestling followed.

Competition and sacrifice may also be simultaneous, like in "dragon boat festival" when big racing boats are accompanied by small ones carrying food intended to be sacrificed to ancestral spirits. According to Chinese beliefs the festival originated from sacrifice ceremonies.

A particular fact is worth noticing: while many sacrifice rituals come without competitions, competition games are always accompanied by sacrifices.

Some of the author's material indicate that in ancient times the role of sacrifice could have been played by the competitors themselves. She suggests that one of the main purposes of the competitions might have been the appointment of the "scapegoat". The connection between ball games and horse polo and sacrifices has been confirmed by some other studies.

Evidence can also be found in ethnographical data from the end of the 19th and the beginning of the 20th century. The Miao's sacrifices for their ancestors were the buffaloes which had won the fight held at the harvest festival. Cock-fight, so popular among many Asiatic peoples, could have had the meaning of sacrifice too. The same meaning may be attached to the Kirghiz competitions called "the tearing apart of a buck" (Afgh. "buzkashi").

The author says that it is probable, although hardly possible to be proved directly, that appointment of the sacrifice could really have been one of the aims of the competitions. Some of the evidence can be some customs recorded in the data: the winner was rewarded with the hide of the sacrificial sheep (e.g. by the Buryats) the wrestlers' bodies were oiled with olive oil before the fight (common by Turkish peoples). Crickets in cricket-fights organized for example by the Chinese were afterwards placed in glass vases beside the sacrifice bowls.

In many societies winners of the competitions played the role of mediators between the local community (mainly with clan organization) and the Nature, deities, spirits etc. In China the best archers were allowed to make sacrifice. In Mongolia the winning wrestler offered to Nature the food he had got as a reward. After competitions common feasts were held for the local clan communities. The winning competitors used to distribute food. Feasts were supposed to express the actual unity of the group as well as the symbolic original community. The winners were symbolic mediators, the same was the meaning of food.

Much attention was given in the author's study to magical functions of both competitions and sacrifice. Their particular role was also to restore the state of equilibrium disturbed by particular events: death in the family or turning-points in the annual cycle. They are similar to the purposes of other magical acts. According to folk beliefs confirmed in the ethnographic data from different places in Asia – both competitions and sacrifice rites were supposed to cause the exchange of valuable goods between people and the powers determining people's existence. The discussed rituals were also believed to stimulate the Nature's energy and to bring about the increase of material resources, longevity, good health, numerous offspring and other values. Energy released by the competitions is demonstrated by the participants and manifests itself in material forms.

Another dimension of competitions, sacrifice rituals and other magical acts is that of communications – both within social community and between people and deities, ancestral spirits, the Nature etc. Remarkable is the role of music accompanying these acts. Various messages are transmitted by particular behaviour of the competitors. These issues have been discussed in the first part of the article ("Etnografia Polska", vol. 37: 1993, Nr 1). Magical functions of the competitions have been studied in a more detailed way in the second part ("Etnografia Polska", vol. 38: 1994, Nr 1-2).

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek

INSTITUTE OF THE HISTORY OF MATERIAL CULTURE
POLISH ACADEMY OF SCIENCES
THE LIBRARY OF POLISH ETHNOGRAPHY

IWONA KABZIŃSKA-STAWARZ

GAMES OF MONGOLIAN



S
H
E
P
H
E
R
D
S