

CZEŚĆ II

IWONA KABZIŃSKA-STAWARZ

(Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa)

WSPÓLZAWODNICTWA W SYTUACJACH GRANICZNYCH*

Część I

WPROWADZENIE

W archaicznych czy też pierwotnych koncepcjach procesów, jakim podlega świat i sam człowiek znaczące miejsce zajmują – jak wiadomo – idee walki, współzawodnictwa i zmiany, połączonej m.in. z wahaniami stanu równowagi, z wiecznym umieraniem i odradzaniem się, przekraczaniem granic (widzialnych i symbolicznych), ustanawianiem nowego porządku, itp. Tego typu zjawiska są przede wszystkim charakterystyczne dla przełomowych momentów w życiu człowieka i Natury. Można je porównać do przekraczania progu, za którym zaczyna się nowy etap egzystencji, kolejny okres cyklu rocznego, nowy porządek społeczny. Owe progi i zachowania służące ich pokonaniu (przybierające najczęściej formę działań obrzędowych, choć nie jest to regułą), powodujące nową organizację rzeczywistości, określałam tutaj terminem: „sytuacja graniczna” (por. też np. koncepcję *liminal situation* Turnera, 1969).

Jedną z form zachowań, występujących bardzo często, aczkolwiek nie zawsze obowiązkowo, w sytuacjach granicznych są współzawodnictwa. Mówiąc o tego typu zachowaniach można używać pojęcia: „sport”, „dyscypliny sportu” (tj. biegi, skoki, rzuty, wyścigi, podnoszenie ciężarów i in.). Termin „współzawodnictwa” wydaje mi się jednak właściwszy, kładzie bowiem akcent na charakter określanych przy jego pomocy działań i oddaje ich istotę (por. uwagę Frédérica dotyczącą sumo, zgodnie z którą „sport” jest pojęciem zachodnim i zaadaptował się w Japonii stosunkowo późno; Frédéric 1988, s. 207).

* Artykuł jest częścią przygotowywanej obecnie do druku monografii pt. „Współzawodnictwa w kulturach ludów Azji”. Z tego względu prezentowane tu materiały dotyczą głównie społeczności zamieszkujących kontynent azjatycki. Mam jednak nadzieję, że wiele wniosków opartych na tym materiale i sformułowanych przeze mnie też może mieć ogólniejszy charakter.

Jak wiadomo, różne rodzaje współzawodnictw występują nie tylko w społeczeństwie ludzkim. Są one bowiem również obecne w świecie zwierząt. Badacze wskazują przy tym na podobieństwo pewnych zachowań, a jednocześnie – na wspólne człowiekowi i zwierzęciu popędy, w których zachowania te mają korzenie (na ten temat patrz np. Groos 1896, 1899; Piasecki 1922, 1928, ponadto – Eibl-Eibesfeld 1987, s. 93–106; Morris 1974, zwł. s. 196–247, i in.). Z naśladownictwa zwierząt wywodzone są też m.in. początki azjatyckich sztuk walki (patrz np. Tokarski 1984, s. 154–156; 1989, s. 150–158 i in.). Tylko człowiek jednakże – w odróżnieniu od zwierząt – nadał współzawodnictwom znaczenie symboliczne, uczynił je tematem twórczości epickiej, elementem obrzędów, wierzeń, magii, za pomocą której próbuje kształtować rzeczywistość i wpływać na bieg wydarzeń, oczekując pożądaných efektów. Według J. Huizingi zaś, we współzawodnictwach (zaliczanych przez autora do form zabawy) należy szukać źródeł kultury – w tym również wojny i rozmaitych dyscyplin wiedzy, np. prawa (Huizinga 1985).

Współzawodnictwa mogą występować w kontekście obrzędów, np. rodzinnych i dorocznych, określaných najczęściej w literaturze jako obrzędy przejścia. Organizuje się je również w innych sytuacjach przełomowych dla danej grupy, nie mających charakteru takiego obrzędu: po zwycięstwie w kampanii wojennej, podczas epidemii chorób, klęsk ekologicznych, i in. Stanowią one także formę powszedniej (tj. nieświętecznej) rekreacji. Przedmiotem tego artykułu są jednak przede wszystkim zawody związane z sytuacją graniczną, obrzędami i świętem, które – by posłużyć się np. sformulowaniem E. Leacha, wyznacza moment między dwoma interwałami czasowymi (szerzej patrz: Leach 1961, s. 124–136), według R. Caillois zaś, jest antraktem, w czasie którego zawieszony zostaje dotychczasowy porządek świata (Caillois 1973, s. 143).

Artykuł składa się z dwóch części. W prezentowanej tu części I skoncentrowałam się na udziale zawodów w symbolicznym akcie wyznaczania i przekraczania granic oraz ustanawiania nowego porządku. W części II ukazana zostanie magiczna funkcja współzawodnictw i ich związek z ofiarą. Trudno jednak mówić o tych zagadnieniach bez odniesienia do symboliki.

Większość społeczeństw ma własny kalendarz świąt i obrzędów, w których kontekście mogą występować współzawodnictwa. Należą do nich zwłaszcza przełomowe momenty oznaczające koniec jednego, a zarazem początek następnego etapu w życiu jednostki, rodziny, w cyklu kalendarzowym, rocznym, gospodarczym, i in., wyznaczane przez przenikający się świecki i religijny porządek rzeczy. Należy jednak podkreślić, że nie wszędzie i nie zawsze przełomowe wydarzenia o dużym znaczeniu społecznym i związane z nimi obrzędy, święta itp. wymagają organizacji zawodów. Różnie jest też postrzegany stosunek poszczególnych społeczeństw do sportu i wychowania fizycznego. Według Thomasa np., Hindusi są ludźmi poważnymi i sport oraz inne gry nie cieszą się u nich taką popularnością, jak na Zachodzie (Thomas 1975, s. 60). W *The New Conquest of Central Asia* (1932, s. 129) znajduje-

my wzmiankę o tym, że Chińczycy odnoszą się do wszelkich form ćwiczeń fizycznych z dużo mniejszą uwagą niż np. Mongołowie i po prostu nie rozumieją sportu. (Opinie tego typu bywają jednostkowe i nie zawsze znajdują potwierdzenie w innych źródłach, patrz np. Auboyer 1968, s. 224; *Sacred Book...* 1885). Uważa się też, że Żydzi – „naród księgi” nie rozwinęli zamiłowania do sportu¹. Sprawność fizyczną cenili sobie natomiast niezwykle ludy Syberii. Zachęta do stałego treningu, dzięki któremu człowiek stawał się nie tylko dobrym zawodnikiem, ale przede wszystkim zwiększał swoje szanse na przetrwanie w trudnych warunkach klimatyczno-przyrodniczych, była jednym z podstawowych elementów systemu wychowania. Czuczkie np. ujęli tę ideę w formie przysłowia, które mówi: „Jeśli nie masz nic do roboty – dźwigaj kamienie, skacz i biegaj” (*Istorija i kultura čukčej* 1987, s. 211).

Analiza materiałów informujących o występowaniu różnych dyscyplin sportu w tzw. kulturach tradycyjnych i współcześnie prowadzi do wniosku, że związek tego typu zachowań z czasem zmiany utrzymuje się niezależnie od przeobrażeń obejmujących same formy zawodów lub charakter kontekstu. Współcześni syberyjscy hodowcy reniferów np. urządzą wyścigi zwierząt, zapasy i zawody łucznicze, wyścigi łód. i, przeciągają linę, biegają na nartach itp. podczas uroczystości zamykającej sezon łowiecki, noszącej dziś nazwę „święta sławy ludzi pracy”, podobnie jak czynili to np. w XIX w., z tej samej okazji w czasie tzw. święta niedźwiedzia. Karakałpacy – wzorem swych przodków, urządzą wyścigi baranów i walczą o skórę kozła po zakończeniu zbiorów bawełny [syntetyczne ujęcie zagadnienia zmian zachodzących współcześnie w obrzędowości dorocznej np. ludów mieszkających na terenach b. ZSRR znajdziemy m.in. w pracy Tulcewej (Tulceva 1985), Saburowej (Saburova 1977) i in.] Można jednak mówić o stopniowym ubożeniu i zanikaniu dawnych tradycji oraz zmianie znaczenia i funkcji zarówno współzawodnictw, jak też właściwego dla nich kontekstu czasowo-sytuacyjnego. Procesy zmian w tej dziedzinie nie są przy tym charakterystyczne wyłącznie dla XIX–XX stulecia, ani nawet czasów nam współczesnych. Wskazuje na to chociażby wypowiedź jednego z jakuckich informatorów W. Sieroszewskiego, zanotowana przez tego badacza pod koniec XIX w., a dotycząca święta kumysu (*ysyech*)²: „Každy mógł urządzać sobie *ysyech*, tj. uroczyste picie kumysu w kole swych sąsiadów, swego rodu; ale głównych *ysyechów* w roku było 2: mały na wiosnę, kiedy zazieleniły się łąki i duży w połowie lata, na który do niedawna schodziły się tłumy z całego ułusu

¹ Za zwrócenie uwagi na tę cechę kultury żydowskiej serdecznie dziękuję p. dr Oldze Goldbergowej. Jej również zawdzięczam informację o tym, że dzieci żydowskie z dzielnicy ortodoksyjnej w Jerozolimie do dziś nie umieją kopać piłki, ani nie mają rowerków, gdyż jest to sprzeczne z tradycyjnym wychowaniem.

² Sieroszewski wyjaśnia, że niektórzy badacze piszą nazwę święta przez *a* (*ysyach*). On jednak zawsze słyszał *a* mocno pochylone (Sieroszewski 1935, t. 2, s. 66). Dodam tu, że w literaturze etnograficznej spotykamy obie formy pisowni, częściej jednak, jak mi się wydaje, występuje termin *ysyach*.

i nawet z innych ulusów. – Niegdyś ludzie lubili się bawić, lubili wesołość [...]. Jedli, pili, skakali, bawili się, mocowali, tańczyli. [...] Teraz sysechy ustają. Kobył Jakuci coraz mniej doją, kumysu nie kwaszą, starych zwyczajów nie przestrzegają. Bogactwo ich rozsiało się, stada zmalały, wszystkich ogarnęła chciwość pieniędzy. Któż więc teraz zechce nakarmić taką ilość ludzi, kto może bez bydła zebrać tyle co trzeba mleka i kumysu? Nie ma też batyrów, szermierzy, ochotników do zapasów i skoków. Zniknęli ludzie dawni, dzielni, bogaci i szczerzy.” (Sieroszewski 1935, t. 2, s. 66–67).

* * *

Bibliografia prac, w których można znaleźć informacje o różnych formach współzawodnictw występujących w kulturach poszczególnych ludów Azji tworzy obszerną listę nazwisk i tytułów. Jest to jednak obfitość pozorna. Przydatność większości prac do nowoczesnych badań sportu, mieszczących się w nurcie współczesnej antropologii, okazuje się bowiem najczęściej niewielka. Ich autorzy, wywodzący się głównie z mającego znakomite osiągnięcia grona historyków sportu i kultury fizycznej, koncentrują się jednak zazwyczaj na drobiazgowej prezentacji reguł zachowań i zasad organizacji zawodów oraz dziejach poszczególnych dyscyplin, pomijając problem znaczenia symboliczno-komunikacyjnego, które – moim zdaniem – jest ogromnie ważne dla zrozumienia istoty związku współzawodnictw z kontekstem rytualnym. Trzeba też przyznać, że niezwykle rzadko wypowiadają się na temat sportu sami antropolodzy czy etnologowie. Zwróciłam na to uwagę w jednym ze swych artykułów (Kabzińska-Stawarz 1991b). Tymczasem dla pełnego zrozumienia znaczenia współzawodnictw występujących w kontekście obrzędowym i określenia ich roli społeczno-kulturowej ważna jest nie tylko informacja o różnych szkołach walki, stylach i technikach, dystansie wyścigu, wielkości boiska, odległości, w jakiej mają się znajdować zawodnicy w poszczególnych fazach gry itp., lecz również poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o pozatechniczne, a także pozaludyczne funkcje i cele tych zachowań³.

W kulturach ludów Azji spotykamy wiele form współzawodnictw. Badając je wkraczamy na różne poziomy. Na najbardziej ogólnym można mówić generalnie o zawodach i poszczególnych dyscyplinach: wyścigach, skokach, zapasach, lucznictwie i in. W ramach każdej z tych dyscyplin istnieje jednak szereg szczegółowych rozwiązań obejmujących m. in. charakter rekwizytów, rodzaj kostiumów, zasady doboru uczestników, sposoby organizacji ruchu, gesty, słownictwo i inne elementy tworzące określoną formę zachowań.

³ Z drugiej strony znawcy technik sportu zarzucają zawodowym historykom, że ci „nie przywiązują zbyt wielkiego znaczenia do rozróżnienia subtelności szkół walki”. Dodają też, że „z prostych wzmianek [np.] o zapasach trudno wnioskować o szczegółach [...]” (Miłkowski 1987, s. 51).

Wyścigi np. mogą być organizowane z udziałem koni, wielbłądów, reniferów, psów, baranów i in. zwierząt, uczestniczą w nich także ludzie. Na terenach Azji spotykamy poza tym wyścigi łodzi, sań, wozów i in. Zróżnicowany jest dystans zawodów, a co za tym idzie – czas ich trwania. Trasa biegnie w linii prostej lub po kole, niekiedy zaś uczestnicy muszą wykonać dodatkowe zadania (np. jak najszybciej osiodłać konia, zaprząć go do wozu lub pokonać określoną trasę trzymając w rękach duże naczynie napełnione jedzeniem). Liczy się czas zwycięzcy lub tylko kolejność na mecie. Przykładem wewnętrznego zróżnicowania jednej dyscypliny sportu/formy współzawodnictw są też np. różne style zapasów, rodzaje skoków, rozmaite szkoły tzw. wschodnich sztuk walki i inne. Te szczegółowe rozwiązania mogą stanowić odrębny przedmiot badań.

Jedną z metod prowadzących do pełniejszego zrozumienia znaczenia współzawodnictw i pozwalających na uzupełnienie dotychczasowego stanu wiedzy polega na zgromadzeniu informacji – przede wszystkim w trakcie badań terenowych – o sposobach postrzegania tego typu zachowań przez osoby reprezentujące poszczególne społeczeństwa i kultury. Z różnych powodów zbieranie materiałów terenowych i pozyskiwanie nowych źródeł do prowadzonych przeze mnie prac musiałam ograniczyć do obszaru Mongolii. Badania te zaowocowały m.in. szeregiem artykułów i monografią gier pasteryz mongolskich (Kabzińska-Stawarz 1987, 1988, 1991a i in.). Pozwoliły mi również spojrzeć dość szeroko na zagadnienie współzawodnictw, a ich efekty i zdobyte doświadczenia okazały się przydatne w dalszych studiach. Dzięki pracom nad miejscem i rolą współzawodnictw w kulturach ludów Azji sformułowałam szereg ogólniejszych wniosków, dotyczących m.in. funkcji i znaczenia tego typu zachowań. Niektóre z nich przedstawiam w tym artykule. Zanim jednak przejdę do prezentacji różnych form współzawodnictw chciałabym zwrócić uwagę na to, że mimo widocznych różnic i faktu występowania na rozległych, tak bardzo odmiennych kulturowo obszarach Azji, mają one wiele cech wspólnych. Łączy je m.in. podobieństwo pełnionych funkcji, znaczenia oraz treści przekazywanych za pomocą odpowiednich środków symbolicznych.

WYZNACZANIE GRANIC I USTANAWIANIE NOWEGO PORZĄDKU

Wyścigi

Jedną z najbardziej popularnych w Azji form zawodów, występujących w różnorodnych sytuacjach granicznych, są wyścigi zwierząt. Wystawia się do nich najczęściej zwierzęta, które mają zasadnicze znaczenie dla gospodarki, a zarazem zajmują ważne miejsce w obrzędach i wierzeniach ludowych. Dla mieszkańców Azji Centralnej, Indii, a także np. Jakutów zwierzęciem o takich szczególnych właściwościach jest przede wszystkim koń, dla

większości ludów Syberii – renifer i pies. Warto dodać, że zwierzętom tym (podobnie jak np. wielbłądowi, baranowi, kozłu, bykowi i in.) przypisywana jest najczęściej rola mediatora, pośrednika między określonymi obszarami wszechświata, społecznością żywych i zmarłych, i in. Łączy się z nią zdolność przekraczania granic czaso-przestrzennych. W określonych sytuacjach (np. obrzędowych) zwierzęta pełniące funkcje mediacyjne stają się także symbolem zmiany. Wspomniane tu właściwości decydują także – według mnie – o znaczeniu wyścigów, w których wymagany jest udział określonych rodzajów zwierząt.

Mówiąc o znaczeniu wyścigów należy również wziąć pod uwagę m.in. charakter rekwizytów oraz pewne szczególne zachowania zawodników, wynikające z odpowiednich reguł. Dla ilustracji odwołam się do wyścigów organizowanych przez Kirgizów z okazji rocznicowych wypominków ku czci zmarłych. Najważniejsza wydaje się tu ostatnia faza zawodów. Jak podaje Simakov, w chwili w której zwycięski koń przekraczał metę – z ust sędziów i widzów padał okrzyk: „on złamał żalobną flagę!” W tym momencie jeździec podjeżdżał do flagi (znajdującej się obok jurty zmarłego) i wyrwawszy ją z ziemi łamał na części, a następnie wrzucał do ogniska, na którym gotowało się jedzenie dla uczestników obrzędu. Flaga symbolizowała duszę zmarłego, a jej kolor pozwalał określić jego wiek. Czerwień odpowiadała osobie młodej, czerń – człowiekowi w wieku średnim, biel zaś była symbolem człowieka dojrzałego, starca. **Zniszczenie flagi oznaczało zakończenie okresu żałoby dla wdowy i krewnych zmarłego. Kończył się też niebezpieczny dla żywych okres działania jego ducha.** (Simakov 1984, s. 141–142; podkr. moje – I.K-S.). W niektórych przypadkach wyrażenie „on złamał flagę żalobną” miało wyłącznie znaczenie symboliczne. Odnosiło się np. do zwycięzcy pojedynku na piki, choć w czasie tych zawodów czynność łamania flagi żalobnej *de facto* nie miała miejsca. Symbolem końca żałoby było też u Kirgizów złamanie oszczepu i spalenie go w ogniu. Czynił to mężczyzna cieszący się największym autorytetem w rodzinie zmarłego albo grupa bliskich krewnych. Złamanie flagi lub oszczepu wyznaczało jednocześnie koniec pewnego etapu w życiu grupy, do której należał zmarły: wyłączało go ze świata żywych, jego krewnych zaś przyjmowano ponownie do społeczności, której część stanowili, kończąc okres żałoby i właściwych dla tego stanu zachowań. Zawodnik, który złamał i spalił flagę żalobną (lub oszczep) spełniał więc zadanie o fundamentalnym znaczeniu dla dalszego funkcjonowania reprezentowanej przez siebie wspólnoty. Przywracał jej stan równowagi zachwiany przez śmierć jednego z jej członków i ustanawiał nowy porządek⁴.

⁴ Przykłady zachowań sankcjonujących zmianę poprzez złamanie określonego obiektu spotykamy nie tylko w kontekście obrzędów przejścia. Kidanie i Mongołowie łamali np. strzałę podczas składania przysięgi (Vorob'ev 1981, s. 33). Dla Kidanów, Tangutów, Tybetańczyków i in., złamanie strzały było też znakiem zawarcia pokoju (Kyčanov 1968, s. 77).

Wyłączanie zmarłego ze wspólnoty żyjących nie jest na ogół aktem jednorazowym lecz następuje w kilku etapach, poczynając od obrzędu pogrzebowego poprzez serię wypominków, przypadających najczęściej u poszczególnych ludów na 3, 7, 40 lub 49 dzień od śmierci, półrocze i kolejne rocznice. (Interesująca jest przy tym powtarzalność wspomnianych terminów w różnych kulturach). Moment organizacji kolejnych wypominków związany jest m.in. z wierzeniami o wędrówce duszy (ducha) zmarłego. Jest ona przeważnie przedstawiana jako podróż do „tamtego świata”. W czasie tej wędrówki zmarły musi pokonać rozmaite przeszkody (= kolejne granice). Towarzyszy mu zwierzę, które należało do niego za życia i zostało pochowane wraz z nim. U Jakutów np. mężczyźni odbywali swą symboliczną podróż w zaświaty konno, kobiety zaś – na krowie lub cielęciu. U tureckich i mongolskich ludów Azji Centralnej rolę przewoźnika mężczyzn pełnił najczęściej koń, kobiet – wielbłąd, zmarłym dzieciom natomiast towarzyszył baran. W wierzeniach ludów Syberii duch zmarłego przeprowadzany był bezpieczną drogą przez renifera. Istniały oczywiście lokalne warianty pochówków zwierząt i ludzi (najbardziej znane są przy tym pochówki z koniem, występujące w Azji Centralnej co najmniej od epoki scytyjskiej; szerzej na ten temat patrz np. Kuzmina 1977; Nesterov 1990; Tryjarski 1991, s. 199–205 i in.).

Według niektórych badaczy, np. M. Eliade, koń jest mitycznym obrazem śmierci. Stąd jego szczególna rola w obrzędzie pogrzebowym, gdzie nie tylko przenosi zmarłego na tamten świat, lecz także symbolizuje przejście z jednego poziomu na inny, z jednego świata do drugiego. Wspomniana symbolika może być jednak rozpatrywana znacznie szerzej, np. w odniesieniu do praktyk szamańskich i obrzędów inicjacyjnych młodych mężczyzn, gdzie śmierć ma charakter symboliczny. Koń pełni tu rolę pośrednika, łącznika między światem żywych i zmarłych (Eliade 1974, s. 466–470). Szczególna rola konia w obrzędzie pogrzebowym polega m.in. na jego udziale w symbolicznym akcie odseparowania zmarłego, wyłączenia go ze społeczności żyjących poprzez objeżdżanie trupa, mogiły, krewnych lub przedmiotów identyfikowanych ze zmarłym. Sens tego zachowania pozwala nam jednocześnie zrozumieć znaczenie wyścigów. Zwyczaj wielokrotnego, ceremonialnego objeżdżania grobu (aż do wyczerpania sił koni) potwierdzony został m.in. dla starożytnych ludów Azji Centralnej i Chin (patrz np.: Bičurin 1950, t. 1, s. 216, 230; Roux 1963, s. 166, i in.). Według E. Tryjarskiego np. „ceremonialne objeżdżanie grobu dało początek konnym zawodom i grom, organizowanym już po pogrzebie, ale niejako ku czci zmarłego” (Tryjarski 1991, s. 209). Materiały zebrane przez współczesnych badaczy potwierdzają, iż wspomniany zwyczaj zachował się u niektórych ludów do początku naszego wieku, acz w nieco zmienionej, czy może – uproszczonej formie. Zmiany polegają przede wszystkim na ograniczeniu liczby kręgów do trzech, co z kolei nie powoduje nadmiernego zmęczenia zwierząt. U Osetyńców np. w dniu pogrzebu jeźdźcy konni okrążali nieboszczyka trzykrotnie,

podczas wypominków zaś – objeżdżano grupę płaczących kobiet oraz odzież stanowiącą własność zmarłego (Kaloev 1984, s. 78). Kirgizi okrążali miejsce, gdzie zbierali się uczestnicy obrzędu pogrzebowego i wypominków (Simakov 1984, s. 78). Także np. Jakuci w dniu pogrzebu trzykrotnie objeżdżali zmarłego „ze słońcem” (Djakonova 1975, s. 58)⁵. Zarówno Kalojew, jak i Simakov informują przy tym, że wspomniane zachowania poprzedzały organizację wyścigów. Wskazuje to na istniejącą współzależność między tą formą zawodów a zwyczajem objeżdżania mogił, pozwalając zarazem wnioskować o znaczeniu wyścigów.

W jednym z hymnów Rigwedy, głoszącym chwałę konia wyścigowego, czytamy o zwyczaju trzykrotnego obwodzenia konia przeznaczonego na ofiarę „po drodze bogów” (*Rigweda* 1989, I, 162, s. 196). We wszystkich podanych tu przypadkach zachowań okręgi zakreslane przez zwierzę nie tylko tworzą drogę, po której ofiara trafia do bogów, lecz także służą nawiązaniu kontaktu między światem ludzkim i boskim, znosząc zarazem (czasowo) istniejące między nimi granice.

Godne uwagi wydają mi się słowa hymnu mówiące o świątecznym przybraniu konia oraz o spętaniu go sznurem. W niecodziennym kontekście czynność wiązania zwierzęcia sznurem ma znaczenie symboliczne. Jest jednym ze sposobów informowania o sytuacji granicznej.

Materiały etnograficzne z przełomu XIX i XX w. również wskazują, że koń uczestniczący w wyścigach obrzędowych, organizowanych w sytuacjach granicznych, poddawany był różnym zabiegom. Co ciekawe, polegały one także przede wszystkim na wiązaniu wlosia i końskiego tułowia. Czynności te traktowane są najczęściej przez badaczy jako zabiegi dekoracyjne. Tymczasem, co potwierdziły m.in. badania przeprowadzone przeze mnie wśród pasterzy mongolskich, ich funkcje są o wiele bardziej złożone. Wiązanie końskich grzyw i ogonów służy bowiem nie tylko dekoracji i zaspokojeniu estetycznych potrzeb uczestników zawodów (tak konia, jak i człowieka!). Jak wskazują np. zanotowane przeze mnie wypowiedzi Mongołów – wyjaśniające, że „koń musiał być ładny w święto” lub „musiał wiedzieć, że to święto” – wspomniane zabiegi miały także istotne znaczenie symboliczno-komunikacyjne (szerzej na ten temat patrz: Kabzińska-Stawarz 1991a, s. 99)⁶.

U Chewsurów np. w wyścigach organizowanych obowiązkowo w 2–3 dniu po śmierci członka rodziny (albo podczas wypominków, tj. w sześć lub

⁵ W Mongolii np. jeszcze do niedawna podczas obrzędu składania ofiar na *owoo* praktykowany był zwyczaj trzykrotnego objeżdżania tego kamiennego usypiska przez jeźdźców konnych przed rozpoczęciem wyścigów towarzyszących ceremonii oliarnej. Być może i to zachowanie wywodzi się z dawnego zwyczaju objeżdżania grobu lub zmarłego, *owoo* pełniło bowiem pierwotnie funkcję mogiły, grobowca.

⁶ Cytowane w tym artykule wypowiedzi pasterzy mongolskich pochodzą z wywiadów, jakie przeprowadziłam uczestnicząc w pracach ekspedycji etnograficznej PAN do Mongolii. Zapisy wywiadów znajdują się w Archiwum Zakładu Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii PAN w Warszawie. Tam też przechowywane są reprodukcje tu fotografie z Mongolii.



Ryc. 1. Charakterystyczny sposób wiązania grzywy i ogona konia wyścigowego, Mongolia.
Fot. S. Szykiewicz

osiemnaście miesięcy od tej daty) uczestniczył koń wskazany przez rodzinę zmarłego, zwany „koniem jego duszy”. W roli jeźdźcy występował zawsze doskonały zawodnik – krewny lub inna osoba wytypowana przez organizatorów. Do końskiego siodła przywiązywano odzież należącą do zmarłego oraz torbę z butelką wódki. Grzywę zaplatano w warkocze i związywano kolorowymi wstążkami, zwierzę natomiast przewiązywano wąskim pasem materiału zdobionym frędzlami, w kolorze ciemnoczerwonym (rzadziej – czarnym). Pas przechodził przez grzbiet zwierzęcia, wiązano go zaś na jego brzuchu. Czasem używano pasa należącego do kobiety. Element żeńskiego stroju pojawia się także w kostiumie jeźdźcy, który obwiązywał głowę kobiecą chustą lub szalem (Elaszwili 1968, s. 105–108). Autor podaje czysto praktyczne wyjaśnienie tych zachowań. Według niego bowiem, pas którym przewiązywano konia umożliwiał jeźdźcowi utrzymanie równowagi podczas jazdy po stromych zboczach gór, zapewniając mu bezpieczeństwo. Obwiązanie głowy miało natomiast zapobiegać przeziębieniu lub urazom. Elaszwili nie dostrzega symbolicznego znaczenia pasa oraz czynności polegającej na przewiązaniu nim końskiego tułowia. Jak sądzę, w kontekście

obrzędu pogrzebowego symbolizuje ona sytuację zmiany, a zarazem oznacza izolację zmarłego od społeczności żywych. Użycie odzieży kobiecej przez mężczyznę, podobnie jak jej szczególne połączenie z koniem, wskazuje przy tym dodatkowo na odwrócenie dotychczasowego porządku i obowiązujących wartości, na stan chaosu (wywołany przez śmierć). Następuje tu swoista wymiana ubrań – czynność ta zaś uważana jest (m.in. przez Caillois, 1973, s. 150) za znak zamętu, naruszenia ładu społecznego i kosmicznego. Same kobiety natomiast pojawiają się w końcowej sekwencji wyścigu organizowanego przez Chewsurów, kiedy to odbierają „konia zmarłego” na mecie i zajmują się nim dopóki nie wypocznie. Szczególną rolę kobiet w obrzędzie pogrzebowym, podobnie jak wykorzystanie ich odzieży w tego rodzaju sytuacjach, można uzasadnić przypisywanym powszechnie kobiecie symbolicznym związkiem ze śmiercią, w której tkwi ziarno nowego życia. Na związki te trafnie wskazał m.in. L.V. Thomas pisząc, że „wyobrażenie śmierci przywołuje w wielu kulturach wartości kobiece; dlatego też trup identyfikowany jest często z płodem lub dzieckiem” (Thomas 1991, s. 62).

Na baczniejszą uwagę zasługuje, moim zdaniem, informacja mówiąca o tym, że węzeł pasa, którym przewiązano „konia duszy zmarłego”, znajdował się na brzuchu zwierzęcia. Wskazuje to – jak sądzę – na kierunek jazdy konia (reprezentującego w wyścigu obrzędowym zmarłego) w dół, do podziemi itp., a ponadto (podobnie jak węzeł chustki lub szala zawiązanego na głowie jeźdźca i ułożonego na potylicy) – na odwrócenie zwykłego, codziennego porządku.

W wielu społecznościach Azji różnym zabiegom, polegającym głównie na czynności wiązania, poddawano włosie końskie. U ludów turecko-mongolskich np. zawiązywano ogony koni wyścigowych w węzeł lub przewiązywano je kolorowymi nićmi, wstążkami, rzemieniami itp. Grzywę konia wiązano zaś w ten sposób, by włosy sterczały do góry tworząc charakterystyczny czub (lub, jak to określali np. pasterze mongolscy: „pędzelek”), zaplatano ją w warkocze, wplatano w nią sznurki, kawałki materiału itp.

Wspomniane zabiegi występują nie tylko w kontekście obrzędów pogrzebowych i wypominków lecz – jak można wnosić z informacji zawartych w literaturze – są również charakterystyczne dla innych obrzędów przejścia, sytuacji granicznych. Kirgizi np. przewiązywali grzywy oraz zawiązywali w węzeł ogony koni biorących udział w wyścigach oraz w zawodach polegających na walce jeźdźców konnych na piki. Pojedynki te urządzano przede wszystkim z okazji wypominków, ale także m.in. podczas wesela i obrzędu obrzezania (Simakov 1984, s. 47–59). Autor podkreśla, że węzły były mocne i szczelne. Wskazuje on wprawdzie na komunikacyjne znaczenie węzłów, informując, iż w przeszłości praktyka zawiązywania ogonów koni wyścigowych oznaczała stan wojennego alarmu i gotowość do walki (tamże, s. 84), nie analizuje natomiast znaczenia tego rodzaju zabiegów występujących na przełomie XIX i XX w. w określonym kontekście obrzędowym.



Ryc. 2. Uczestniczka wyścigu na koniu; zauważ „pędzelek” na końskiej grzywie, Mongolia
Fot. S. Szykiewicz

Jak wynika z moich badań, Mongołowie przewiązywali grzywy i ogony koni biorących udział w wyścigach z okazji dorocznych uroczystości ofiarnych, zwanych *owoo tachich*, przypadających na początek lub przełom okresu letnio-jesiennego. J. Kler informuje natomiast, że Mongołowie Ordosu podczas Nowego Roku okrywali konia kolorową tkaniną i wiązali pięknie haftowany materiał na czole zwierzęcia (Kler 1947, s. 21). Węzeł znajdował się w przedniej, górnej części głowy konia. Taka lokalizacja węzła nasuwa przypuszczenie, że poza symboliką granicy i informacją o sytuacji przejścia, przekazywany był jednocześnie komunikat o pożądanym kierunku organizacji wszelkich działań – ku przyszłości, zgodny z ideą okresu noworocznego.

W sytuacji granicznej znaczenie symboliczno-komunikacyjne ma też zapewne umieszczenie węzła, nici, rzemienia, wstążek itp. w środkowej części grzywy i ogona. Ze spektakularnym przykładem tego typu zabiegów spotykamy się m.in. u Tuwińców, którzy przycinali grzywy koni uczestniczących w wyścigach do połowy, zostawiając długie włosy na karku, ogony końskie

natomiast zaplatali po środku, podczas gdy ich część górna i dolna pozostawała luźna (Sambuu 1978, ryc. na s. 32).

Zawiązany w węzeł na czas obrzędu/święta ogon konia, zapleciona w warkocze lub przewiązana wstążkami grzywa stają się szczególną odmianą kostiumu, który – podobnie jak ubranie noszone przez człowieka w sytuacjach świąteczno-obrzędowych – ma znaczyć m.in. niecodziennosc kontekstu.

Według E. Leacha np., szczególny ubiór noszony od początku w czasie obrzędów podkreśla istnienie granic społecznych. Zakładanie lub zdejmowanie specjalnych strojów w trakcie obrzędu służy natomiast zaznaczeniu zmiany statusu (Leach, Greimas 1989, s. 62). Sądzę, iż twierdzenie to można rozszerzyć, odnosząc je chociażby do wspomnianych tu swoistych form kostiumu koni uczestniczących w wyścigach obrzędowych. Można przy tym mówić nie tylko o społecznych – jak chce Leach, lecz bardziej uniwersalnych granicach, o istnieniu i przekraczaniu których informuje ubiór świąteczny.

Symboliczne znaczenie zabiegów polegających na wiązaniu końskich grzyw i ogonów w niecodziennych sytuacjach łączy się zapewne z powszechnymi w Azji wierzeniami w szczególną moc końskiego włosia. Przypisuje się mu zwłaszcza rolę mediatora, łącznika między dwoma światami (patrz np. Lipeć 1982, s. 223; Michajłow 1980, s. 164, Revunenková 1985 i in.). Zgodnie z zasadą *pars pro toto*, w czasie obrzędów np. włosy reprezentują samo zwierzę, są jego symbolicznym zamiennikiem. Zasada ta stosowana jest m.in. podczas ceremonii ofiarnych.

Wstążki wplatane we włosy koniom wyścigowym lub używane do przewiązywania grzyw i ogonów zwierząt miały najczęściej różne odcienie czerwieni. W sytuacjach obrzędowych barwa ta, asocjowana z krwią, życiem,żywianiem, ma znaczenie magiczne. Można ją zarazem uznać za symbol zmiany. Rzadziej spotykamy wstążki, nici lub kawałki materiału w kolorze białym. Białe szarfy przywiązywali np. do końskich grzyw Buriaci. Konie uczestniczyły w wyścigach z okazji święta ku czci zająnów – duchów przodków, uważanych m.in. za twórców kowalstwa. Białe nakrycia głów nosili też dwaj spośród dziewięciu jeźdźców (Sandžeev 1980, s. 112)⁷. W innych sytuacjach świąteczno-obrzędowych natomiast Buriaci, podobnie jak np. Mongołowie, Tuwińcy i in., wiązali włosy koniom uczestniczącym w wyścigach wstążkami w kolorze czerwonym. Możemy tu jednak mówić wyłącznie o zewnętrznych różnicach barw. Z punktu widzenia symboliki bowiem obydwie barwy mają wiele cech wspólnych, a nawet można je uważać za tożsame⁸. W przypadku omawianych tu zabiegów biel, podobnie jak czerwień, symbolizuje nie tylko zmianę, lecz także – początek, źródło życia itp.

⁷ Młodzieńcy grający te role uważani byli za potomków białych kowali. (Autor uczestniczył w obchodach wspomnianego święta w jednej z wiosek guberni irkuckiej w 1926 r.).

⁸ Tożsamość symboliki bieli i czerwieni występuje np. w wierzeniach buriackich. Zwraca na to uwagę m.in. Galdanowa (Galdanova 1987, s. 16–19).

Występujące podczas współzawodnictw kawałki materiału (wstążki, pasy, chustki, ręczniki i in.) służyły różnym celom. Były obiektem walki lub stanowiły np. nagrodę dla zwycięzcy⁹. Dużą popularnością cieszyły się różne rodzaje walk o chustkę u ludów tureckich Azji Centralnej (patrz np.: Brusilovskij 1959, s. 127; Gunner, Rachimgulov 1949, s. 79; Simakov 1984, s. 176; Tulceva 1985, s. 82 i in.). U Tatarów czepieckich zaś podczas święta *sabantuj*, związanego z siewem zbóż jarych, przedstawiciele rodu męża walczyli o ręczniki należące do młodych mężatek (Urazmova 1977, s. 96–97). Prawdopodobnie ręczniki i chustki – stanowiące nagrodę dla zwycięzcy wyścigów – reprezentowały w zawodach samą kobietę¹⁰.

Współzawodnictwom przypisywano znaczący udział w kreowaniu nowego porządku społecznego. Od ich wyniku bowiem mogło np. zależeć zawarcie małżeństwa między określonymi osobami. Przykładem współzawodnictw, których wynik decydował o przyszłości dwojga ludzi są – spotykane zwłaszcza na terenach Azji Centralnej – wyścigi jeźdźców konnych, zwane „pogonią za dziewczyną”. Według niektórych autorów, zawody te były niegdyś przede wszystkim częścią obrzędu weselnego (patrz np. Omurzakov, Sagalaev 1981, s. 16). Materiały etnograficzne, m.in. dotyczące Kirgizów, wskazują jednak, iż „pogoń za dziewczyną” występowała również m.in. w kontekście świąt religijnych, np. w przeddzień muzułmańskiego ramadanu (patrz np. Simakov 1984, s. 175). Prowadzi to do wniosku o ich szerszym związku z sytuacją zmiany, przekraczaniem umownych i rzeczywistych granic.

Znaczenie „pogoni za dziewczyną” pozwala nam m.in. zrozumieć informacja zamieszczona we „Vsemirnoj Illjustracii” (nr 354: 1875, s. 383–386). Wynika z niej, że w zawodach brało udział kilku jeźdźców, a ten, który **dogonił dziewczynę – miał prawo ożenić się z nią** (podkr. moje – I.K.-S.). Zgodnie z regułami zawodów, dziewczyna musiała dojechać do słupa, wyznaczającego połowę dystansu i wrócić na miejsce, z którego rozpoczął się wyścig. Jeżeli któremuś z mężczyzn udało się pochwycić ją do tego momentu – wywiązywała się walka, mająca nierzadko dramatyczny przebieg. Mężczyzna szarpał dziewczynę za odzież, ona zaś oganiała się od napastnika bijąc go dotkliwie ciężkim batem, zwłaszcza jeśli nie zamierzała zostać jego żoną. Jak podaje Simakov, u Kirgizów w czasie walki dziewczyna próbowała zrzucić czapkę z głowy chłopca, a uderzenia bata nierzadko przecinały mu twarz (Simakov 1984, s. 176–177). Informacje uzyskane przez Simakowa również potwierdzają bezpośredni związek między rezultatem zawodów a zawarciem małżeństwa. Wspomniany autor podaje też, że w przypadku porażki młodzieńca rodzicom dziewczyny płacono okup w bydle lub pieniądzech (tamże,

⁹ W Mongolii np. pasem jedwabnego materiału (*chadağ*) nagradzano zarówno najlepszego jeźdźcę, jak i konia.

¹⁰ Chustka jako symboliczny ekwiwalent kobiety występuje często w obrzędach zawierania małżeństwa (patrz np.: Abdalla 1989, s. 134–135; Tulceva 1985, s. 82; Valichanov 1985, t. 2, s. 75 i in.).

s. 177). Niektórzy autorzy informują, że zadanie uczestnika wyścigu polegało nie tylko na schwytaniu uciekającej dziewczyny. Musiał on także dotknąć jej piersi (patrz np.: Divaev 1907, s. 11; Levšin 1832, s. 119; Schuyler 1876, s. 42; Simakov 1984, s. 176). W ten sposób potwierdzano prawo mężczyzny do zawarcia małżeństwa z uczestniczką zawodów. Dodatkowo jeszcze – jak wynika z informacji wspomnianych autorów – przypieczętowywano je pocałunkiem oraz spędzeniem wspólnej nocy.

Wyścigi – „pogoń za dziewczyną” odbywały się w różnych fazach obrzędu zawierania małżeństwa. Lewszin np. informuje, że wyścigi i inne gry miały miejsce po nocy poślubnej, jeśli okazało się, że dziewczyna jest dziewicą lub gdy młodzi wiedzieli, że przestała nią być przed ślubem za sprawą młodego. W przeciwnym przypadku oddalano ją do domu ojca, żądając innej córki lub – zwrotu kałymu (Levšin 1832, s. 106). Według Abramzona (1978, s. 107) zawody organizowano podczas przyjazdu narzeczonego do domu dziewczyny oraz przed jej wyjazdem do domu męża. Walichanow natomiast pisze, że „pogoń za dziewczyną”, w której uczestniczyli tylko narzeczeni, urządzano podczas odjazdu swatów, po uprzednim poczęstunku i obdarowaniu ich prezentami (Valichanov 1985, t. 2, s. 75). Interesujący wariant wspomnianych tu zawodów występował w początkowej fazie obrzędu weselnego u Kazachów. Od zawodników wymagano m.in., by zerwali chusteczkę przymocowaną lekko do lewego rękawa ubrania uciekającej dziewczyny na wysokości przedramienia (patrz np. Gunner, Rachimgulov 1949, s. 79) albo też schwytali zawodniczkę za chustkę, lub inną część odzieży (Brusilovskij 1959, s. 127). Żaden ze wspomnianych autorów nie podaje jednak, czy rezultat zawodów miał wpływ na zawarcie małżeństwa. Jak przypuszczam, „pogoń za dziewczyną” utraciła z czasem swoje znaczenie weryfikacyjne stając się zachowaniem o znaczeniu symbolicznym – szczególną formą wyrażenia społecznej akceptacji dla zawartego małżeństwa, a także – po prostu rozrywką.

Biegi

Równie ważną jak wyścigi z udziałem zwierząt, a jednak znacznie słabiej eksponowaną w literaturze formą współzawodnictw występujących w sytuacjach granicznych są biegi. Według niektórych badaczy, należą one do najstarszych rodzajów zawodów, poprzedzając m.in. pojawienie się wyścigów konnych (patrz np.: Simakov 1984, s. 143). Stwierdzenie to jest tak oczywiste, że wydaje się truizmem. Znacznie ważniejsze od kwestii genezy jest jednak – moim zdaniem – podobieństwo symboliki i obrzędowej roli wyścigów zwierząt oraz biegów z udziałem człowieka. Zwraca przy tym uwagę fakt, że obie formy współzawodnictw występują najczęściej nie tylko w tym samym kontekście obrzędowym, łączy je bowiem również bliskość czasowa. Przykładem mogą być m.in. wyścigi koni i biegaczy organizowane w Tybecie podczas Nowego Roku w tym samym miejscu i czasie



Ryc. 3. Jeźdźcy mongolscy

Fot. S. Szykiewicz

oraz na jednakowym dystansie. Jak informuje Bell (1968, s. 278–280) rymaki biegły bez jeźdźców, pilnowane przez jadących za nimi mężczyzn, by się nie rozpiechły. Zdarzało się przy tym, że konie zajmujące ostatnie miejsca w wyścigu znajdowały się wśród biegaczy¹¹. Z badań Urazmowej wynika natomiast, że podczas święta *sabantuj* biegi odbywały się w pobliżu mety wyścigów konnych. Rozpoczynano je, gdy konie wyścigowe oddaliły się znacznie od miejsca startu (Urazmova 1977, s. 96). Niektóre informacje wskazują na daleko idącą tożsamość uczestników zawodów: konia i człowieka. W jednym z rozdziałów mongolskiego zbioru praw, pochodzącego z XVIII w., dotyczącego organizacji wyścigów, mówi się np. o przyznawaniu zwycięstwa jeźdźcowi, którego koń padł przed metą, jeśli zawodnik zdołał dobiec do tego miejsca (*Chalcha Dżirum* 1956, s. 78–79). Podobnie u Kirgizów, jeśli jeździec dosiadający konia, który padł przed ukończeniem wyścigu, przybiegł na metę przed innymi – zostawał uznany za zwycięzcę. W odróżnieniu od Mongołów jednak musiał on przynieść ze sobą końską uzdę lub głowę odciętą koniowi na miejscu upadku (Simakov 1984, s. 83).

¹¹ O wyścigach koni bez jeźdźców w Tybecie informuje też np. Cybikow (1975, s. 125). Zwyczaj ten występował również m.in. u Kirgizów (Simakov 1984, s. 82).



Ryc. 4. Pierwsze kroki, Mongolia
Fot. S. Szynkiewicz

Obrzędowy kontekst, w jakim występowały biegi u ludów Azji jest bardzo szeroki. Tworzą go bowiem różnorodne sytuacje związane ze zmianą w życiu człowieka, począwszy od wczesnego dzieciństwa, a skończywszy na wypominkach, a także – przełomowe momenty cyklu rocznego i kalendarzowego oraz gospodarczego.

Spektakularnym przykładem związku biegów z obrzędem przejścia, którego bohaterem jest małe dziecko, są m.in. zawody organizowane przez Kirgizów i Kazachów. Jak podaje np. Dżumagułow, gdy dziecko stawiało pierwsze kroki, rodzice zapraszali gości (dzieci w wieku 7–12 lat) do udziału w biegach zwanych „rozcinaniem pęt”. Dziecku zawiązywano nogi barwną nitką i stawiano je na mecie. Zwycięzca biegu przecinał nici, za co otrzymywał nagrodę (Dżumagułow 1959, s. 84). Według dokładniejszych informacji Simakowa, do związania nóg dziecka używano dwóch mocnych nici w kolorze białym i czarnym. Zwycięzca przecinał je nożem podanym przez któregoś z krewnych dziecka (otrzymywał go wraz z niewielką nagrodą).

Uczestnikami biegu były nie tylko małe dzieci¹², lecz także osoby reprezentujące różne grupy wieku: starsze dzieci, młodzież, dorośli i starcy. Za każdym razem zwycięzca na nowo przecinał nici pętające nogi dziecka i otrzymywał nóż oraz nagrodę. Kirgizi wierzyli, że w wyniku tych zabiegów dziecko szybko nauczy się chodzić (Simakov 1984, s. 152). Jest jednak wielce prawdopodobne, że zawody miały również znaczenie symboliczne. Czynność przecięcia nici („pęt”) może bowiem symbolizować przejście od niemowlęcej nieporadności do okresu pewnej samodzielności, której cechą jest m.in. umiejętność chodzenia. Sankcjonuje też wyłączenie dziecka z grupy niemowląt i włączenie go do kolejnej podgrupy wiekowej. W mitologiach i wierzeniach ludów Azji przecięcie nici (włosów, sznura itp.) jest interpretowane jako symboliczne otwarcie drogi od śmierci do życia (patrz np. Nekljudov 1977, s. 220, 223 i in.) ma więc również związek z szeroko rozumianą sytuacją graniczną.

¹² Z informacji zebranych przez Simakowa wynika, że w zawodach uczestniczyły dzieci w wieku od 5 do 8 lat, podczas gdy Dżumagułow pisze o 7–12-latkach.

Przykładem połączenia zawodów z kontekstem obrzędowym, dla którego charakterystyczna jest czynność cięcia, przecinania, są m.in. biegi z udziałem młodych mężczyzn organizowane z okazji narodzin i obrzezania syna. O tego typu zachowaniach występujących np. u Turkmenów, pisze np. Samojłowicz (Samojlovič 1909, s. 1,8)¹³. Pasterze mongolscy natomiast urządzali biegi podczas podstrzyżyn. Ceremonii tej poddawano dzieci w wieku 3 i 5 lat. Uczestnikami biegu z tej okazji były 7–12-latki, a więc osoby reprezentujące kolejną podgrupę wiekową. Według moich informatorów, nie brały one udziału w samym rytuale ścinania włosów, czynność tę powierzano bowiem jedynie dorosłym uczestnikom obrzędu. Pasterze nie potrafili wyjaśnić związku wspomnianych biegów z podstrzyżynami, ani ich znaczenia. Moim zdaniem, symbolizowały one – podobnie jak obcięcie włosów – zmianę polegającą na osiągnięciu przez dziecko kolejnego etapu rozwoju i przekroczenie granicy między określonymi podgrupami wieku.

Biegi występują nie tylko w kontekście obrzędów, w których postacią centralną jest dziecko. Są one bowiem również np. elementem wypominków (ma to miejsce m.in. u Kirgizów; Simakov 1984, s. 143) lub wesela (przykładem mogą być m.in. mongolscy Bajaci; Očir, Galdanova 1992, s. 41–42). Wymienieni autorzy nie dostrzegają, jak się zdaje, symbolicznego znaczenia biegów występujących w kontekście obrzędowym. Moim zdaniem jednak, związek tych zawodów ze zmianą, przekraczaniem granic, itp. jest oczywisty. Warto przy tym zwrócić uwagę na przykład Bajatów. Biegi należały tu bowiem do całego cyklu 10–12 współzawodnictw weselnych. Były przy tym lokalizowane nie tylko (generalnie) w ramach obrzędu przejścia, jakim jest wesele, lecz występowały na granicy dwóch faz, sekwencji, które można wyróżnić wewnątrz samego obrzędu. Trasa biegu znajdowała się pomiędzy jurtą, w której odbył się wcześniej rytuał „połączenia włosów młodych”, a nową jurtą przeznaczoną dla małżonków. Uczestniczkami biegu były dwie drużyny. Trzymały one w rękach czapki należące do młodych. Po dotarciu do celu – wrzucały je przez drzwi do jurty, a następnie podnosiły z ziemi i biegły, by zwrócić nakrycia głowy właścicielom. Zwycięstwo jednej z drużyn oznaczało wygraną reprezentowanej przez nią strony uczestników wesela (Očir, Galdanova 1992, s. 41).

Jak już wspomniałam, bieg sytuuje się między dwoma etapami obrzędu. Poprzedza go rytuał „połączenia włosów”, zwany też „połączeniem życia”. Istotne znaczenie ma dokonywana podczas niego zamiana ozdób głów obojga młodych, którą można uznać za symbol zamętu i odwrócenia dotychczasowego porządku (jest to zgodne z zasadami obrzędu przejścia, podczas którego następuje m.in. wyłączenie jego bohaterów ze stanu, w jakim się

¹³ Ceremonie „przecinania pęt” nie zawsze były związane z organizacją współzawodnictw. U Kałmuków np. uczestnicy tej uroczystości naśladowali tylko ruch nożyc rozcinających więzy krępujące ruchy dziecka. Czynność ta miała mu zapewnić postępy w nauce chodzenia (Bakaeva, Gučinova 1992, s. 97).

znajdowali przed obrzędem, przejście przez fazę liminalną oraz włączenie do innego stanu, grupy społecznej itp.). Po biegu druhen następuje kolejna sekwencja wesela, tj. rozłożenie nowej jurty i przewiezenie jej do chotonu rodziców pana młodego wraz z wianem.

Jak już zaznaczyłam, biegi towarzyszyły nie tylko obrzędowi rodzinnemu, lecz występowały również m.in. w przełomowych momentach cyklu rocznego i gospodarczego. Jakuci np. urządzali je z nadejściem lata, gdy odradzała się Natura. Reguły wymagały przy tym, by uczestnicy biegu trzymali się najpierw za ręce, biegnąc w jednakowym tempie, dopiero na komendę puszczano ręce i wówczas każdy z zawodników starał się dobiec jak najszybciej do mety (D'jačenko 1988, s. 199). Być może, we wspomnianym kontekście czasowo-sytuacyjnym ta zmienność zachowań miała znaczenie symboliczne, wyrażając charakterystyczną dla ludowych koncepcji dziejów ideę przejścia od pierwotnej, niepodzielnej jedni do późniejszego zróżnicowania wszelkich bytów?

Na związek biegów z przełomowymi momentami cyklu gospodarczego wskazuje też m.in. przykład ludów Syberii, które organizowały zawody np. z okazji cielenia się samic, polowania na renifery, powrotu stad z letnich pastwisk i in. Uczestnicy zawodów biegali np. na nartach, czasem też trzymali w rękach określone rekwizyty. Jak podają Gurwicz i Kuzakov, u Czucków i Koriaków np. były to kije, laski i in. (Gurvič, Kuzakov 1960, s. 295). W sytuacjach granicznych, jak sądzę, rekwizyty te, podobnie jak same biegi, symbolizowały czas przełomu¹⁴. Badacze pomijają jednak najczęściej kwestię znaczenia przedmiotów, z którymi biegają zawodnicy. Tymczasem np. informacja o noworocznym biegu Tybetańczyków z glinianymi dzbankami po wodę szczęścia (patrz: Żuravlev 1961, s. 102) lub biegach z trzymaną w zębach łyżką, na której leży jajko, wyścigach w workach, biegach par zawodników ze związanymi nogami i in. współzawodnictwach organizowanych np. podczas obchodów święta *sabantuj* (patrz np. Urazmova 1977, s. 94–100) nasuwa przypuszczenie o symbolicznym znaczeniu owych rekwizytów, wskazując również na ich prawdopodobne funkcje magiczne.

Czas zmiany, przekraczania granic, symbolizowany jest też przez sposób organizacji ruchu zawodników. Przykładem mogą być m.in. biegi po okręgu. U Czucków np., jak informuje Wdowin, organizowano je po ceremonii ofiarnej (Vdovin 1965, s. 224). Wspomniany tu autor nie dostrzega jednak związku między zawodami i sposobem organizacji ruchu biegaczy a kontekstem obrzędowym, pomijając symboliczne znaczenie biegów. Według niego, są one jedynie rodzajem treningu, kształtującego odporność i wytrzymałość

¹⁴ Por. np. informację o zawodach polegających na przeciąganiu kija, występujących podczas obchodów jakuckiego święta „odnowienia przyrody” (*ysyach*), podane przez Djačenko (D'jačenko 1988, s. 202), a także wzmiankę o podobnych zawodach organizowanych u Enców w czasie wesela (Dolgič 1962, s. 62). Na uwagę zasługuje zwłaszcza odnotowany przez autora fakt, iż dopiero po walce młodzi mogli odjechać do domu teścia.

biegaczy. Moim zdaniem tymczasem, można je interpretować jako sposób wyznaczania symbolicznej granicy, a zarazem obrzędowej izolacji.

W niektórych sytuacjach w biegach uczestniczyły nie tylko osoby świeckie, lecz także duchowni. G. Cybikow (1975, s. 13) pisze np., że buriaccy lamowie biegali na wyścigi po ogrodzie w oczekiwaniu na ceremonię przywoływania duchów opiekuńczych. Odbywała się ona na początku 5 miesiąca księżycowego, a jej celem było sprowadzenie duchów na ziemię. Wierząco bowiem, że w tym czasie koncentrowały tu one swą działalność. Podana informacja wskazuje wyraźnie na związek zawodów z sytuacją graniczną. Być może, poza prawdopodobnym w kontekście wspomnianej ceremonii znaczeniem symbolicznym, biegi były również środkiem łączności człowieka z duchami...

Wyścigi łodzi i saní

Przejdźmy teraz do omówienia kolejnej formy wyścigów, jaką są wyścigi łodzi (najczęściej poruszanych wiosłami) oraz – saní. Pierwszy typ zawodów występuje przede wszystkim na południowo-wschodnich terenach Azji (w południowych Chinach, w Bengalu, na japońskiej wyspie Riukiu) a także na północy kontynentu (u Nanajów, Ulczów, Niwchów i in.). Drugi jest charakterystyczny zwłaszcza dla ludów Syberii. Aby zrozumieć znaczenie zawodów, należy przede wszystkim wziąć pod uwagę fakt, że w wierzeniach i obrzędach wielu ludów Azji łódź i sanie występują m.in. w funkcji przewoźnika do krainy zmarłych (patrz np.: Anučin 1890, Česnov 1976, s. 39–45, Lipec 1982, s. 225, Litvinskij 1972, Mazin 1984, s. 63–64 i in.)¹⁵. Podobną rolę pełnią też, jak wspomniałam, zwierzęta, których zadaniem jest np. transport zmarłych do „tamtego świata” podczas obrzędu pogrzebowego.

Łodzie występują jednak nie tylko jako środek transportu, za pomocą którego zmarli są m.in. przewożeni do swej krainy, a zarazem wyłączani ze społeczności żyjących. Wierzenia chińskie mówią np., że w określonym czasie mogą one służyć do przewozu dusz zmarłych na ziemię. Znakomitym przykładem ilustrującym tego rodzaju wierzenia, a zarazem ukazującym znaczenie współzawodnictw, są tzw. wyścigi smoczycy łodzi. Organizowano je przede wszystkim na południu Chin. Kształt łodzi, używanych wyłącznie do obrzędowych współzawodnictw przypomina smoka, stąd też m.in., występująca głównie w literaturze europejskiej nazwa wyścigów.

¹⁵ Według niektórych badaczy, pogrzeby w łodziach nie występowały u ludów tureckich Azji Centralnej (patrz np.: Roux 1963, s. 150). Gdyby uznać to stwierdzenie za prawdziwe, wówczas można by przyjąć, że obszar, na którym organizowano wyścigi łodzi byłby zbliżony do zasięgu występowania łodzi podczas obrzędów pogrzebowych. Udokumentowanie tego przypuszczenia wymaga jednak szczegółowych badań.

Wierzenia chińskie mówią o zmarłych, którzy udają się w łodziach do krainy śmierci i powracają stamtąd podczas świąt, by być blisko krewnych, żyć ich sprawami. Łodzie umożliwiają zmarłym przekroczenie granicy między „tym” i „tamnym” światem oraz pokonanie bariery czasu. Chińczycy wierzą, że zmarli przepływają kosmiczną rzekę, przybywają zaś z miejsca, w którym słońce przechodzi do świata żywych. Wyścigi organizowano najczęściej w 5 dniu 5 miesiąca, choć, jak podaje np. Aijmer (1964, s. 21–27) mogły to być również inne dni tego miesiąca.

Załoga łodzi składała się ze spokrewnionych ze sobą mężczyzn, mieszkających w jednej wiosce i będących jednocześnie krewnymi zmarłego. Pełnili oni różne role. Oprócz wiosłarzy na łodziach znajdowały się np. osoby, które grały na instrumentach muzycznych, machały kolorowymi flagami i in. Uwagę zwraca przy tym jeden z elementów stroju noszonego niekiedy przez kapitana (kostium był w kolorze białym, podobnie jak flaga, którą kapitan dawał sygnały wiosłarzom). Jak podaje Eberhard (1977, s. 70) lewy rękaw ubrania był o wiele dłuższy od prawego, tak że niemal dotykał ziemi. W tym przypadku różnica długości rękawów, ich asymetria, ma znaczenie symboliczne, informując dodatkowo o sytuacji granicznej.

Na związek wyścigów smoczycy łodzi z symbolicznym pokonywaniem granic wskazuje także np. chińska nazwa zawodów: *king tu*, co znaczy: „walczyć i przekraczać” (szerzej patrz: Aijmer 1964, s. 12). Należy jednocześnie powiedzieć, że koncepcje wyjaśniające genezę zawodów, potwierdzone m.in. dla końca XIX i początku naszego stulecia, stanowią zlepek różnych wierzeń. Jest w nich m.in. mowa o duszach zmarłych i duchach, które – jak zauważył np. S. Georgijewskij, „fantazja Chińczyków połączyła [...] z pojęciem smoków – władców ziemskich wód (Georgievskij 1892, s. 48). W innej koncepcji genezy wyścigów występuje natomiast postać poety Ch'u-Juana, który miał się rzucić do rzeki właśnie w 5 dniu 5 miesiąca. Sam 5 dzień 5 miesiąca uważany jest w Chinach za początek pory deszczowej. W tym czasie, np. w południowych prowincjach kraju, kończy się okres przesadzania ryżu z poletek z rozsada na poletka nawadniane. Jednocześnie od tego momentu rozpoczyna się wzrost aktywności męskiej energii *yang*. Niezależnie jednak od treści wierzeń wyjaśniających genezę wyścigów smoczycy łodzi na uwagę zasługuje powtarzalność motywu przejścia, przekraczania granic między obszarem rządzonym przez prawa życia i strefą śmierci.

Z okresem zmian w cyklu rocznym i pokonywaniem symbolicznych granic łączą się wyraźnie laotańskie wyścigi łodzi. Zawody te organizowano dwa razy w roku: w sierpniu i październiku. Wierzone, że wyścigi sierpniowe spowodują przejście duchów wód z ich wodnych domów na pola ryżowe. Załogi łodzi wyścigowych płynęły wówczas od głównego biegu rzeki do jej dopływów. W czasie wyścigów organizowanych w październiku natomiast wiosłarze płynęli w odwrotnym kierunku. Duchy wód bowiem musiały powrócić z pól do swych naturalnych siedzib (Archaimbault 1960, s. 387; podkr. moje – I.K-S). Jak wynika z tych informacji, uczestnicy zawodów przekraczają

symboliczne granice pomiędzy: [1] obszarami zamieszkałymi przez duchy i przez ludzi, [2] żywiołem wodnym i ziemią, [3] środowiskiem w swej naturalnej postaci (rzeka) i środowiskiem poddanym działalności człowieka (pola uprawne). Wyścigi łodzi przy tym nie tylko symbolizują zmianę lecz uczestniczą w ustanawianiu nowego, oczekiwanego porządku.

Sachalińscy Orocze np. urządzali wyścigi łodzi na zakończenie sezonu polowań na fokii (Pilsudskij 1989, s. 63–64). U Ulczów, Nanajców, Giliaków i in. okazją do takich wyścigów było w przeszłości święto niedźwiedzia, obecnie jest nią tzw. święto rybaka, przypadające na okres zakończenia prac o podstawowym znaczeniu dla gospodarki (patrz np.: Smoljak 1966, s. 262; Tulceva 1985, s. 82 i in.). Mniej więcej od lat sześćdziesiątych naszego wieku oprócz wyścigów tradycyjnych łodzi myśliwskich poruszanych wiosłami oraz długich łodzi, przeznaczonych głównie do prac gospodarczych, organizowane są wówczas także świąteczne zawody motorówek. Z przełomowymi momentami cyklu rocznego i kalendarzowego związane były również m.in. wyścigi łodzi w Japonii. Urządzano je w okresie Nowego Roku oraz podczas obchodów lipcowego święta muzyki (Bauer, Carlquist 1974, s. 168; Frédéric 1971, s. 185).

Pomijając oczywiste powody, dla których wyścigi łodzi odbywały się na obszarach wód, należy przypomnieć o znaczeniu samej wody. Jak wiadomo, jest ona powszechnie uważana za symbol granicy, pełni też funkcję mediatora. Może to mieć istotne znaczenie dla symboliki współzawodnictw, organizowanych w środowisku wodnym w określonym kontekście czasowo-sytuacyjnym. Być może związek z symbolicznym przekraczaniem granic miały też organizowane w wodach rzek i jezior zawody pływaków, o których wspomina np. Mazaheri (1972, s. 140), nie podając jednak żadnych bliższych informacji o ich kontekście czasowo-sytuacyjnym, funkcjach itp., jak też walki w wodzie pomiędzy grupą kobiet i mężczyzn podczas święta żeglugi, o których informuje Auboyer (1968, s. 224).

Jak już wspominałam, niektóre ludy Azji przypisywały rolę podobną do tej, jaką pełnią łodzie (i np. konie) – saniom. Stąd również udział sań w obrzędach przejścia, zwłaszcza w rytuale pogrzebowym (patrz np.: Anučin 1890; Alekseev 1980, s. 200; D'jakonova 1975, s. 54–55 i in.). U wspomnianych autorów nie znalazłam jednak informacji o organizacji wyścigów sań w czasie obrzędów pogrzebowych.

Związek wyścigów sań (ciągnionych przez psy) z obrzędem pogrzebowym potwierdzają natomiast materiały zebrane przez W.G. Larkina u Oroców. Wyścigi organizowano w związku z pochówkiem jednego ze zmarłych bliźniąt oraz podczas święta niedźwiedzia. Jak pisze Larkin, Orocze wierzyli, że bliźnięta i niedźwiedź mają tożsamą duszę, w związku z tym obrzędy odprawiane po śmierci bliźnięcia i podczas święta niedźwiedzia były podobne (Larkin 1964, s. 99–100).

Warto również zwrócić uwagę, że zwierzętami ciągnącymi sanie w wyścigu są psy. Występują tu one prawdopodobnie w przypisywanej im często

przez ludy Azji roli przewodnika do krainy zmarłych. W przypadku wspomnianych wyścigów symboliczne znaczenie sań i psów jako środka transportu zmarłych jest więc tożsame.

Współcześnie wyścigi sań organizowane są m.in. przez mieszkańców Syberii w czasie świąt z okazji zakończenia ważniejszych prac (patrz np.: Absalyamov, Govorkov, Sinyavskiy 1980, s. 49)¹⁶. W starożytnych Chinach zaś, jak podaje Tum Li-Ch'en (1965, s. 89), **ślizgano się na saniach po zamrzniętych rzekach, jeziorach i kanałach od zimowego przesilenia do początku wiosny**. Według autora, urządzenie tego rodzaju zabaw w tym okresie było wyłącznie uzależnione od wysokości temperatury powietrza i grubości pokrywy lodowej. Moim zdaniem jednak, związek między przełomowymi momentami cyklu rocznego a organizacją przejażdżek na saniach, na który wyraźnie wskazuje Tum Li-Ch'en, można również wyjaśnić asocjacyjną sań z sytuacją przejścia i ich funkcją mediacyjną.

Niektóre ludy Azji przewoziły swoich zmarłych na miejsce pochówku na dwukołowej arbie zaprzężonej w zwierzę pociągowe (wielbłąda, konia). Zwyczaj ten występował m.in. u ludów altajskich. U Kazachów arba używana była podczas zawodów, które polegały np. na jak najszybszym założeniu uprzęży na konia i zaprzęgnięciu go do wozu, organizowano też wyścigi arb (Gunner, Rachingulov 1949, s. 100, 114–115, 117). Wymienieni autorzy koncentrują się wyłącznie na opisie reguł zawodów, nie podając informacji o ich kontekście czasowo-sytuacyjnym. Nie natrafiłam natomiast na wzmianki o organizacji wyścigów arb w związku z pochówkiem lub wypominkami.

Skoki

Przykładem współzawodnictw symbolizujących sytuację zmiany, a zarazem uczestniczących w symbolicznym akcie ustanawiania i przekraczania granic są skoki. Podobnie jak wyścigi współzawodnictwa w skokach występują również najczęściej w kontekście obrzędów, zwłaszcza w przełomowych momentach cyklu kalendarzowego. Związek ten ilustruje chińskie przysłowie, które powiada: „Przeżyć Nowy Rok, to jakby przeskoczyć przepaść” (*Kalendarnye obyčai...* 1985, s. 20). Asocjację skoków z sytuacją graniczną odnajdujemy też w wierzeniach, które mówią o duszy pokonującej w czterech skokach sfery niebieskie, by dostać się do raju. W misteriach szamańskich zaś ten rodzaj zachowań interpretowany jest m.in. jako rytualna podróż szamana (patrz np. Eliade 1988, s. 230). Być może za symboliczną podróż i sposób pokonywania granic między światem ziemskim i niebieskim,

¹⁶ Jak podkreślają wspomniani autorzy, sztuka powożenia (przy pomocy pojedynczych lejc) zaprzęgów składających się np. z 5 reniferów, ciągnących sanie przymocowane do kilkumetrowego dyszla, nie jest łatwa. Opanowali ją jednak wszyscy mieszkańcy Syberii w wieku od 10 do 70 lat. (Trasa wyścigu biegnie w linii prostej lub po kole).

światem zamieszkałym przez ludzi i duchy, można uznać popularne w Azji wysokie skoki połączone z przeskakiwaniem przez linę? Wydaje mi się też prawdopodobne istnienie bezpośredniego związku między misteriami szamańskimi i różnymi formami współzawodnictw. Wskazuje na to przede wszystkim zewnętrzne podobieństwo wielu zachowań, jak też ich symbolika. Kwestia ta wymagałaby szczegółowego omówienia. W prezentowanym tu szkicu ograniczę się jednak wyłącznie do jej zasygnalizowania.

Uczestnicy zawodów mogą skakać w dal (najczęściej do przodu), wwyż (przez poprzeczkę lub np. – na jak największą wysokość), z rekwizytem lub bez. Skaczący na odległość wykonują przeważnie kilka skoków (3–4) spotykamy jednak również bardziej rozbudowane kombinacje. U Jakutów np. zawodnicy wykonywali najpierw 11 skoków pod rząd na jednej (tej samej) nodze, następnie skakali 11 razy raz na jednej, raz na drugiej nodze, na koniec zaś – wykonywali 11 skoków obunóż ze złączonymi stopami. Skoki musiały być płynne, równomierne, bez długich przerw między nimi. Ostatnia seria wykonywana była z miejsca – w pozostałych skakano z rozbiegu. Zwycięzał zawodnik, który skoczył najdalej.

Niektórzy badacze, np. Absalyamov, Govorkov i Sinyavskiy (1980, s. 60) porównują skoki jakuckie do lotu silnego ptaka. Podają też, że sami Jakuci łączą je z poetycką legendą o locie mitycznego ptaka. Rodzi się tu skojarzenie z tzw. magicznym lotem szamana, który interpretowany jest m.in. jako symboliczny sposób przekraczania granic czaso-przestrzennych, a zarazem – symbol zwycięstwa nad śmiercią (patrz np.: Eliade 1974, s. 477–482; Kim Yul-Kyu 1982, s. 19).

Zawody w skokach były obowiązkowym elementem jakuckiego święta *ysyach*. Przypadało ono na początek lata, czas pełnego rozkwitu natury. Od tego momentu nie było już powrotu do zimowych chłódów. Wspomniany tu trójfazowy turniej skoków komponuje się przy tym w pewną całość, zgodną z zasadami obrzędu, w kontekście którego występują zawody i – samej sytuacji przejścia. Według mnie, skoki wykonywane na jednej nodze (asymetria) symbolizują stan czasowej przynależności do „tamtego świata”, co w obrzędach odpowiada fazie wyłączenia. Skoki wykonywane na przemian na obu nogach byłyby odpowiednikiem sytuacji zawieszenia i fazy liminalnej, skoki obunóż zaś, to faza włączenia, przekroczenia granicy i ustanowienia nowego porządku.

Sytuację graniczną, zmianę, symbolizują też, jak mi się wydaje, obrzędowe skoki przez kamień. Spotykamy je m.in. na niektórych obszarach Indii (np. u Zemi z North Cachar Hills). Wykonywano je z rozbiegu, po czym zawodnik wskakiwał na kamień, balansował ciałem i zeskakiwał jak najdalej (Das 1987, s. 292). I w tym przypadku możemy wyróżnić trzy fazy zachowań, które odpowiadają trójczłonowej kompozycji obrzędów przejścia. Das nie podaje niestety, szczegółowych informacji o obrzędowym kontekście zawodów, uniemożliwiając ich głębszą analizę. Píše tylko, że występowały one podczas świąt i przy zwykłych okazjach (wówczas jednakże pełniły, jak sądzę, prawdopodobnie wyłącznie funkcje zabawowe, rekreacyjne).

Podczas obchodów Nowego Roku w Korei dziewczęta i kobiety wykonywały skoki na podpartej w środku belce. Był to rodzaj huśtawki. Gdy jedna z zawodniczek znajdowała się na górze – druga opadała na dół i odwrotnie. Urządzano również współzawodnictwa, w których zwycięstwo przypadło tej z uczestniczek, która wykonała najwyższy skok (patrz np. Osgood 1951, s. 98).

U Czukczów, Koriaków i in. popularne były skoki na skórach zwierzęcych (np. morsa). Zawodnik stawał na dwóch zeszytych skórach (czasem dodatkowo oplecionych sznurem) a pozostali uczestnicy podrzucali go dopóki nie upadł (patrz np.: Gurvič, Kuzakov 1960, s. 295; Vdovin 1965, s. 227). W tym przypadku o sytuacji granicznej komunikuje obecność skór zwierzęcych, ich zszycie i obwiązanie sznurem oraz samo wykonywanie skoków. Podobna informacja przekazywana jest też np., moim zdaniem, za pomocą skoków, w których jako rekwizyt występuje kij. Spełnia on najczęściej rolę poprzeczki, przez którą skaczą zawodnicy. Niekiedy jednak – jak np. u Gruzinów – uczestnicy zawodów wykonują skoki w dal trzymając w rękę długą tyczkę (Robakidze, Elaszwili 1985, s. 148).

Na szczególną uwagę zasługują skoki przez linę. Jest ona najczęściej wykonana ze splecionych ze sobą skórzanych rzemieni lub włókien roślinnych. Reguły wymagają np., by uczestnicy zawodów skakali jak najwyżej, unikając jednocześnie uderzeń grubym sznurem trzymanym za końce i wprawianym w ruch przez dwóch innych zawodników. Ten typ współzawodnictwa znany był m.in. ludom Syberii. Organizowano je na zakończenie sezonu polowań. U Ulczów i Nanajców np. urządzano zawody, których uczestnicy biegali w koło, również próbując unikać uderzeń liną kręconą przez jedną z osób. Skoki wykonywano obunóż lub na czworaka. Informatorzy Smoljak twierdzili np., że w dawnych czasach u Ulczów mistrzowie potrafili skakać przez linę leżąc na brzuchu, na plecach, a także podciągali się na linie ze skrzyżowanymi nogami (Smoljak 1966, s. 121). Także Bell (1968, s. 268) podaje, że w Tybecie kapitan drużyny skacząc przez linę wykonywał rozmaite dodatkowe ruchy: machał nogami i ramionami, podkurczał nogi w kolanach itp., dopóki nie upadł lub nie zaplątał się w sznur. (Autor nie wspomina jednak o kontekście zawodów). Tego rodzaju zachowania były prawdopodobnie jednym ze sposobów komunikowania zmiany, niecodziennej sytuacji itp. Lina używana przez zawodników występowałaby tu jako symbol drogi, podróży itp., służąc jednocześnie nawiązaniu kontaktu między różnymi światami i połączeniu ich w jedno.

Interesujący przykład skoków przez linę spotykamy u Tybetańczyków. Wykonywano je podczas obchodów Nowego Roku, a jak pisze G. Cybikow (1975, s. 113) skakali niemal wszyscy: kobiety, dziewczęta, a także mężczyźni: świeccy i duchowni. Skakano w miejscu. Same dziewczęta natomiast odbywały noworoczny spacer połączony ze skokami przez linę, podczas którego prowadziły dialog złożony z określonych pytań i odpowiedzi. Dotyczyły one m.in. miejsca, do którego zmierzała skacząca, celu podróży i in.

Na pytanie o cel skoków odpowiadano przy tym najczęściej: „Idę świętować Nowy Rok”. W przytoczonym tu przykładzie wspomniana już asocjacja liny z podróżą, drogą, wydaje się bardzo czytelna. W tym znaczeniu lina występuje w wierzeniach i obrzędach wielu ludów Azji, a także poza nią (patrz np. Nekljudov 1977, s. 206). Sznur pełni też funkcję łącznika między różnymi światami. W wierzeniach Tybetańczyków występuje on np. w roli drabiny, po której duchy pokonują kolejne warstwy niebios¹⁷.

Za symboliczną podróż, połączoną z przekraczaniem granic, można też, być może, uznać zawody polegające na wykonywaniu skoków przez sanie. Taka interpretacja zawodów wydaje się uzasadniona. Opieram ją nie tylko na dotychczasowych rozważaniach o obrzędowej funkcji skoków, lecz także na informacji o mediacyjnej roli sań. Skoki przez sanie od lat cieszą się ogromną popularnością przede wszystkim u ludów Syberii, m.in. Czukczów, Jakutów, Ewenków, i in. Zawodnicy skaczą najczęściej przez szereg złożony z kilkunastu (np. 24) sań¹⁸.

Ze zmianą, mediacją, pokonywaniem granic itp. łączą się też skoki przez ogień. Ten rodzaj skoków spotykamy m.in. na obszarach Zakaukazia, Indii, Azji Centralnej, i in. W niektórych rejonach zamieszkałych np. przez Turkmenów skoki przez ogniska były elementem obchodów ostatniej środy mużłmańskiego roku księżycowego, w innych – towarzyszyły one świętowaniu ostatniej środy starego irańskiego roku słonecznego, poprzedzającej nadejście Nowego Roku (na ten temat patrz np. *Narody Średniej Azji i Kazachstanu* 1963, t. 2, s. 118). Także np. w Azerbejdżanie Nowy Rok stanowił czasowo-sytuacyjny kontekst wspomnianych zawodów (patrz np. Agaev 1985, s. 168). W Indiach zaś młodzi mężczyźni skakali przez ogniska podczas święta Holī. Według Stevensona (1971, s. 284–285), chcieli oni w ten sposób „zademonstrować swą młodzieńczą siłę”. Trudno jednak wykluczyć symboliczne znaczenie tego rodzaju zachowań, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod

¹⁷ Wierzenia tybetańskie mówią np., że po linie-drabinie zszedł z Nieba pierwszy król Tybetu, uważany za boskiego syna i wypełniwszy polecone mu zadanie w ten sam sposób powrócił do Nieba, zabierając ze sobą sześciu następców. Jednakże ósmy król, który padł ofiarą czarnej magii, uciął ową drabinę i odtąd droga powrotu do Nieba stała się niemożliwa (Hoffmann 1961, s. 20). Jako symboliczną podróż pomiędzy dwoma poziomami wszechświata, możemy też – jak sądzę – interpretować noworoczny zwyczaj występujący w Tybecie, o którym pisze Cybikow (1975, s. 119. Według podanej przez niego informacji, trzech mieszkańców prowincji gCang opuszczali się za pomocą liny z samego czubka pałacu Dalaj lamy na ziemię. Zauważmy, że lina łączy tu sferę sakralną, niebiańską z obszarem przynależnym człowiekowi. O archaicznej tradycji, zgodnie z którą przodkowie, herosi, legendarni królowie, szamani i inne uprzywilejowane osoby, wstępują do nieba, a więc w odwrotnym kierunku, po sznurze, a także np. – po drzewie, włóczni, łańcuchu ze strzał i in., pisze też m. in. Eliade (1988, s. 120).

¹⁸ Sanie zwięzające się z przodu ostro ku górze mają 0,5 m szerokości i tyleż wysokości. Podczas zawodów nie przylegają do siebie lecz są odsunięte tak, by zmieściły się między nimi stopy skaczących zawodników. Zawodnicy wykonują skoki obunóż, jeden po drugim, bez przerwy, lądując dokładnie na obie nogi między saniami. Po dotarciu do końca szeregu – odwracają się i znów skaczą. Zwycięza zawodnik, który wykona najwięcej skoków bez zatrzymywania się (informacja za: Absalyamov, Govorkov, Sinyavskiy 1980, s. 52–53).



Ryc. 5. Chustki-dary zawieszono w jurtce weselnej, Torguci, Mongolia
Fot. S. Szykiewicz

uwagę szczególne w tym przypadku połączenie skoków i ognia oraz charakter ich świątecznego kontekstu¹⁹.

Wspomnę jeszcze o współzawodnictwach, w których skoki wykonywane przez zawodników miały na celu zdobycie określonych obiektów (np. chustek). U ludów tureckich Azji Centralnej np. zawody tego typu odbywały się przede wszystkim z okazji wesela oraz postawienia nowego domu. Informacje o walkach młodych mężczyzn o chustki znajdujemy m.in. u Samojułowicza²⁰. Wynika z nich, że zawodnicy kolejno brali rozbieg, wskakiwali przez drzwi do środka domu i wyskakiwali jeden raz w górę, próbując zerwać zawieszoną w pomieszczeniu chustkę. Jeśli próba się powiodła – zawodnik otrzymywał chustkę w nagrodę (Samojłowicz 1909, s. 6). Podobne zawody odbywały się też u Kazachów w czasie wesela. Według informacji podanej przez Bernsztama, mężczyźni walczyli wówczas o chustki rozmaitej wielkości, mające też różną wartość materialną, zawieszono w jurtce wydzielonej dla pana młodego lub na zewnątrz domu

¹⁹ Wiosenne święto Holi organizowane jest ku czci Kriszny i pasterek, wśród których żył on za młodu. (por. *Village India* 1955, s.192). Według Auboyer np., Holi to rodzaj saturnaliów, przeżytek pierwotnego rytuału płodności, którego elementem były różnorodne zachowania (gry, przedstawienia, tańce) zawierające element erotyzmu (Auboyer 1968, s. 132–133).

²⁰ W 1906 r. obserwował on zawody, specjalnie powtórzone dla niespodziewanych gości, które zorganizowano wcześniej podczas obrzędu z okazji postawienia nowego domu.

(rekwizyty te były darem od krewnych). Najwyżej, tj. do otworu dymnikowego, przywiązywano najbardziej cenne chustki (Bernštam 1964, s. 30).

Zwróćmy uwagę, że w podanych tu przykładowo opisach zachowań występują powszechnie znane symbole granicy: otwór dymnikowy jurty, drzwi (a w domyśle również próg). Nie bez znaczenia jest też związek zawodów z obrzędem przejścia, a także samo użycie chustek, które – jak już wspominałam – w sytuacjach obrzędowych mogą symbolizować kobietę. Są również asocjowane z przekraczaniem granic i ustanawianiem nowego porządku. Taką samą funkcję symboliczno-komunikacyjną pełnią skoki. Być może, wspomniane tu współzawodnictwa, podobnie jak np. „pogoń za dziewczyną”, były w przeszłości próbą, której rezultat decydował o zawarciu małżeństwa między kobietą i jednym z kandydatów do jej ręki?

Współzawodnictwa weselne

Uzależnienie zawarcia małżeństwa od wyników walki o dziewczynę – uczestniczącą w zawodach lub reprezentowaną przez jej symboliczny zamiennik (np. chustkę) pozwala mówić o roli współzawodnictw w ustanawianiu nowego porządku społecznego. U niektórych ludów Azji, m.in. mongolskich, stwierdzono występowanie całej serii (9–12) zawodów w kontekście obrzędu weselnego. Jeszcze na pocz. XX w. stanowiły one istotną część obrzędu. Obecnie występują rzadko, w znacznie zubożonej formie i niepełnym zestawie, służąc przede wszystkim celom ludycznym, rozrywce. Według Wjatki (Vjatkina 1960, s. 142, 215 i in.) współzawodnictwa weselne są przede wszystkim formą rywalizacji między dwoma stronami: mężczyzny i kobiety, a także ich rodami. Pożądane jest przy tym zwycięstwo mężczyzny, potwierdzające patriarchalną organizację społeczeństwa mongolskiego.

Na uwagę zasługuje, moim zdaniem, wspomniany już opis współzawodnictw weselnych Bajatów, podany przez Oczira i Galdanową (Očir, Galdanova 1992). Pozwala on nie tylko na dokładne umiejscowienie zawodów w poszczególnych fazach obrzędu, lecz również dostarcza wartościowego materiału do analizy interesujących nas zachowań pod kątem ich znaczenia symbolicznego.

Jak wynika z podanego opisu, jako pierwsza z serii współzawodnictw występowała „walka o nową jurte”, przygotowaną dla młodych małżonków przez rodziców i krewnych mężczyzny. Jurtę transportowano do chotonu dziewczyny, gdzie odbywała się część obrzędów, a po ich zakończeniu odwożono z powrotem do chotonu rodziców pana młodego, gdzie mieli zamieszkać przyszli małżonkowie. W walce brały udział dwie grupy: atakującymi byli młodzi, silni mężczyźni na szybkich koniach, którzy reprezentowali stronę dziewczyny. Dostępu do jurty bronili natomiast mężczyźni reprezentujący stronę młodego, uzbrojeni w sznury, rzemienie i kije, by odstraszać



Ryc. 6. Goście weselni, Torguci, Mongolia

Fot. S. Szynkiewicz

konie i jeźdźców. Napastnicy próbowali zerwać sznury i pokrycie dachu lub ścian. Jak wynika z badań Oczira i Gałdanowej, w przeszłości **wykonanie tego zadania oznaczało zerwanie umowy małżeńskiej** (Očir, Galdanova 1992, s. 38; podkr. moje – I. K-S).

Dla interpretacji zachowań zawodników bardzo ważna jest symbolika zamknięcia (węzły, pas, dach, ściany). Warto też zauważyć, że broniący dostępu do jurty są wyposażeni w rekwizyty, które – oprócz celu obronnego – w sytuacji przejścia mają znaczenie symboliczne. W omawianym przypadku „zamknięta” jurta jest znakiem gotowości młodych i ich rodzin do zawarcia małżeństwa. Rozwiązanie pasa, sznurów, zerwanie dachu, uszkodzenie ścian itp. natomiast jest – jak wspomniałam – równoznaczne z zerwaniem umowy przedślubnej. Udział jeźdźców konnych z jednej strony i pieszych zawodników, wyposażonych w szczególny rodzaj broni – z drugiej

podkreśla przy tym dodatkowo opozycję uczestników zawodów, charakterystyczną jednocześnie dla samego obrzędu weselnego.

Z dalszego opisu współzawodnictw weselnych Bajatów wynika, że pomyślnie przejście pierwszej „przeszkody” nie było jeszcze warunkiem wystarczającym dla zawarcia małżeństwa. Mężczyzna poddawany był bowiem kolejnym próbom. Po walce o jurkę następowała walka o dywanik. Jej rezultat nie przesądzał jednak, jak się zdaje, o losach związku. Decydujące było natomiast trzecie z serii współzawodnictw. Odbywało się ono w jurcie ojca dziewczyny. Osoby reprezentujące stronę panny młodej kładły na progu worek z koziej skóry napelniony wodą. Wchodzący do jurty mężczyzna musiał nastąpić na worek. Zachwianie się lub upadek oznaczało cofnięcie zgody na małżeństwo z wybraną dziewczyną. Do walki o nią mógł jednak wkroczyć rywal i jeśli próba z workiem wypadła pomyślnie – zostawał mężem dziewczyny. Jak widać, nie dochodziło tu do bezpośredniego starcia kandydatów. Warunkiem dopuszczenia rywala do walki była dopiero porażka jego poprzednika. W czasie obrzędu weselnego pan młody musiał jeszcze przejść wiele prób. Z informacji zawartych w cytowanym artykule nie wynika jednak, by ich rezultat miał wpływ na decyzję o zawarciu małżeństwa.

Wprawdzie współzawodnictwa utraciły z czasem rangę turnieju, w którym nagrodą była ręka kobiety, można jednak mówić nadal o ich symbolicznym udziale w ustanawianiu nowego porządku. (Pewne symboliczne zachowania zawodników oraz charakter przedmiotów występujących podczas zawodów wskazują przy tym na czas przełomu, sytuację graniczną). Oczekiwano też zawsze zwycięstwa mężczyzny i osób reprezentujących jego stronę. W przypadku porażki nie dochodziło jednak – jak to miało miejsce w niedalekiej przeszłości – do zerwania umowy przedślubnej, jedyną konsekwencją był wstyd i ośmieszenie narzeczonego oraz jego rodziny. Aby zapobiec ewentualnej kompromitacji – pana młodego zastępował czasem w zawodach najsilniejszy i najbardziej zręczny mężczyzna z jego drużyny (patrz np. Kozlov 1947, s. 147, 152, 154). Autor informuje jednocześnie o zawodach, które odbywały się w czwartym dniu swatów, po przyjęciu kałymu przez rodziców dziewczyny. Objężdżała ona wówczas kilkakrotnie (w kierunku „ze słońcem”) jurkę narzeczonego. Przy ostatnim okrążeniu mężczyzna powinien był ściągnąć ją z konia i narzucić na zwierzę jedwabną szarfę *chadag*. Jeśli nie zdołał tego uczynić – przynosił wstyd domowi. Zachowania te, moim zdaniem, można interpretować jako formę akceptacji małżeństwa (połączonego z próbą sił, współzawodnictwem). Zwróćmy przy tym uwagę na sankcjonującą rolę szarfy (*pasa*).

Materiały etnograficzne wskazują na decydujące znaczenie siły w walce o prawo do ożenku z dziewczyną u różnych ludów Azji. Warto tu m.in. przytoczyć informację W.W. Antropowej, dotyczącą XIX-wiecznych Koriaków. Z badań autorki wynika m.in., że po odpracowaniu określonego okresu u przyszłego teścia mężczyzna stawał do walki o narzeczoną. Musiał przy tym przedrzeć się przez krąg członków jej rodziny, którzy bili go i kopali dotkliwie, a także rozciąć odzież kobiety i mocno krępujące ją

rzemień oraz dotknąć rękoma organów płciowych wybranki. Jeżeli nie zdołał wykonać zadania – musiał szukać innej żony (Antropova 1971, s. 105). U Nganasan natomiast, jak podaje G.N. Graczewa, kandydaci do małżeństwa stawali do zawodów, polegających na przeciąganiu dziewczyny na swoją stronę. Zwycięzca sadzał „zdobycz” na sanie i uwoził, przeciwnik zaś próbował mu w tym przeszkodzić, rzucając sznur i starając się ściągnąć rywala na ziemię (Gračeva 1988, s. 59). Autorka informuje, że walka prowadzona była na śmierć i życie: pojedynek mógł skończyć się zgonem jednego z rywali.

Do współzawodnictw weselnych, występujących zwłaszcza na obszarach Azji Centralnej, należą m.in. zawody polegające na przeciąganiu przedmiotów, które zastępują kobietę i reprezentują ją w zawodach. Przedmiotem tym jest najczęściej skóra zwierzęca (patrz np.: Abramzon 1971, s. 121; Očir, Galdanova 1992, s. 39, 44–46; Simakov 1984, s. 150–151; Vjatkina 1960, s. 215; Žiteckij 1893, s. 22 i in.). Współzawodnictwa tego rodzaju są przeważnie interpretowane jako sprawdzian sił rywalizujących stron. Wyrażają one też np. opozycję „umacniającego się układu patriarchalnego i tracącego swą pozycję archaicznego układu stosunków rodzinno-mażeńskich” (takiego zdania jest np. Abramzon 1971, s. 121). Tymczasem, jak sądzę, można je również interpretować jako symbol zawarcia małżeństwa, którego naturalną i oczekiwaną konsekwencją jest przyście na świat potomstwa.

Przytaczając perski mit o Goszap Chahum i starającym się o jej rękę Giwie, M. Składankowa w interesujący sposób interpretuje znaczenie zadania polegającego na wyciągnięciu dywaniku spod siedzącej dziewczyny i rozerwaniu go na pół. Czynność ta, występująca m.in. w kontekście obrzędu weselnego u współczesnych Tadżyków – jest, według tej badaczki, równoznaczna z rozdarcie ślubnej szaty lub przepaski (Składankowa 1989, s. 168–169). Z treści mitu wynika, że pomiędzy pierwszą próbą, jaką jest udział w wyścigach, a wyciągnięciem i rozerwaniem dywanika Goszap jest brzemienna. Pomyślnie wykonanie zadania otwiera natomiast dziecku drogę na świat, stwarza warunki do jego narodzin²¹.

Spektakularnym przykładem zawodów, których rezultat zależy od siły i zręczności zawodnika, a polegających m.in. na przeciąganiu i w konsekwencji rozrywaniu określonego obiektu jest – niezwykle popularna, zwłaszcza na obszarach Azji Centralnej – „walka o kozła”. Jej uczestnikami są jeźdźcy konni. Ich zadanie polega generalnie na tym, by podnieść z ziemi tuszę zwierzęcia (najczęściej kozła) i dostarczyć ją na metę. Zawodnik musi jednocześnie obronić zdobycz przed próbującymi wyrwać mu ją z rąk rywalami.

²¹ Kirgisy informatorzy Simakowa natomiast wyjaśniając znaczenie zawodów określanych jako „walka o pościel” lub „walka o dywanik” twierdzili, że kobiety walczyły ze wszystkich sił. W przypadku ich porażki bowiem ludzie mówiliby: „nasza panna młoda wcześniej stała się kobietą” (Simakov 1984, s. 151; podkr. moje – I. K-S). Na tej podstawie badacz dochodzi do wniosku, że zawody symbolizowały stosunki małżeńskie i noc poślubną oraz przedmażeńską niewinność panny młodej. Były nadto symbolem męskiej siły i potencji.

Badacze nie są zgodni co do genezy wspomnianych zawodów. Według Tołstowa np., ich korzenie tkwią w bitwach fratrii o tuszę zwierzęcia totemowego (Tołstov 1935, s. 13–15). Zwolennikiem tej koncepcji jest też np. Simakov (1984, s. 35, 91). Istnieją jednak przypuszczenia, że obiektem walki był pierwotnie nie kozioł, lecz wilk. Wskazywałaby na to przede wszystkim nazwa zawodów, używana m.in. przez ludy tureckie Azji Centralnej, którą można tłumaczyć jako „błękitny wilk” (funkcjonuje ona obok „walki o kozła”; patrz np. Diem 1941, s. 31–38; Simakov.1984, s. 91; Karmyševa 1987, s. 237 i in.). B.U. Tutenajew np. wywodzi zawody z dawnych tradycji myśliwskich, kiedy to po udanym polowaniu urządzano wyścigi z tuszą zabitego zwierzęcia. Zwycięzał zawodnik, który pierwszy dotarł z łupem do ailu (Tutenaev 1985, s. 146). Wspomniana tu Karmyszewa formułuje natomiast tezę, zgodnie z którą pierwowzorem „walki o kozła” było konne polo (Karmyševa 1987, s. 238). Warto tu również przytoczyć kontrowersyjną, nie znajdującą potwierdzenia w materiale etnograficznym hipotezę J. Bronowskiego. Według niego, bezgłowe zwierzę użyte w walce zamiast piłki podczas afgańskich zawodów zwanych *buzkashi* jest dowodem panowania jeźdźców-koczowników nad ludami osiadłymi i zabawy prowadzonej przez nich kosztem dobytku rolnika (Bronowski 1988, s. 80–87).



Ryc. 7. „Bajga” albo „kok-buri”

Wg Diem 1941, s. 32

Pozostawmy jednak trudną do rozstrzygnięcia dla etnologa kwestię genezy „walki o kozła”, koncentrując się na poszukiwaniu jej znaczenia. Uwagę zwraca przede wszystkim nieadekwatność nazwy zawodów do obiektu, o który toczy się walka. Na terenach Azji Centralnej zawody te określa się

najczęściej terminem „błękitny” lub „siwy wilk”. Tymczasem – jak wiadomo – zawodnicy walczą o tuszę kozła, jagnięcia lub cielęcia. Informacja podana przez Vámbéry (1874, s. 280–281) wskazuje natomiast na tożsamość panny młodej i zwierzęcia występującego jako rekwizyt w zawodach, oraz „błękitnego wilka”. Autor ten, pisząc o obrzędzie weselnym Turkmenów wspominał bowiem m.in., iż panna młoda musiała ścigać się konno ze swym mężem, podczas zawodów zaś trzymała na kolanach zabite jagnię lub kozłą. Wyścig nosił nazwę „błękitny wilk”.

Rozbieżność między nazwą zawodów i obiektem walki staje się pozorna jeśli założymy, że „walka o kozła” miała przede wszystkim znaczenie symboliczne. Na tym poziomie rozważań zastąpienie wilka przez kozła, barana lub cielę, a także piłki (używanej np. w polo) przez zwierzę – i odwrotnie staje się możliwe i całkowicie zrozumiałe. Zauważmy bowiem, że mity i wierzenia ludów Azji Centralnej łączą wszystkie z wymienionych tu zwierząt z początkiem, słońcem, źródłem życia, przodkami; określenie wilka jako „siwy”, „błękitny” wskazuje również na jego związek z niebem. Symbolika solarna przypisywana jest też pilce. Trzeba jednak dodać, że w XIX – pocz. XX w. znajomość tej niebiańsko-solarnej symboliki – zwłaszcza w odniesieniu do wilka i kozła – nie była powszechna. Materiały etnograficzne zebrane np. wśród Kazachów i innych ludów tureckich (oraz mongolskich) Azji wskazują nawet na obecność zupełnie przeciwstawnych treści w wierzeniach. Kozioł i wilk przedstawiani są tu bowiem jako reprezentanci „tamtego świata”, symbol śmierci. U Kazachów np. kozioł ma opinię zwierzęcia złego, mówi się, że pochodzi od diabła i określa jako „diabelskie bydło” (patrz np.: *Kazachskij fol'klor...* 1982, s. 61; Kubarev, Čeremisin 1984, s. 95 i in.; z podobnymi wierzeniami zetknęłam się wśród pasterzy mongolskich).

Zachowania charakterystyczne dla „walki i kozła”, takie jak np.: obcinanie głowy i nóg zwierzęcia poniżej kolan, podnoszenie go z ziemi przez zawodników w początkowej fazie zawodów, a także rzucanie na ziemię, pod nogi widzów, na próg domu itp. – zdają się potwierdzać jego związki ze śmiercią i „dołem”. Niektóre informacje wskazują wyraźnie, że zasady zawodów wręcz wymagały uśmiercenia zwierzęcia w trakcie zawodów. Lewszin np. podaje, że zawodnicy, galopujący na koniach, wrywali nogi żywemu baranowi przywiązанemu do siodła jednego z jeźdźców (Levšin 1832, s. 123). Z informacji podanej przez autora wynika, że głównym zadaniem zawodników było zdobycie sławy siłacza. Tymczasem, jak sądzę, pożądana i celowa była właśnie śmierć zwierzęcia. Tylko ona bowiem mogła zapewnić odrodzenie życia i oczekiwaną zmianę.

Nieliczne informacje przedstawiające opis „walki o kozła” wskazują natomiast na, potwierdzony przez archaiczne wierzenia, jednoczesny związek zwierzęcia z Niebem. Jak podaje Bernštam, Turkmeni w początkowej fazie zawodów zrzucali kozła z dachu jurty na środek koła, gdzie już czekali jeźdźcy, by rozpocząć walkę (Bernštam 1964, s. 69). Z informacji podanej

przez Sorokina wynika natomiast, że zawodnicy w trakcie zawodów wyrzucali tuszę kozła (czarnej maści) w powietrze. Zwierzę znajdowało się na ziemi tylko w początkowej fazie gry, kiedy to jeden z zawodników, w asyście pozostałych, odcinał mu głowę (Sorokin 1886, s. 635–636).

W obydwu wspomnianych tu przypadkach kozioł występuje jako łącznik między światem górnym i ziemią, a także z podziemiami. Uczestniczy więc w tworzeniu jedni, zniesieniu granic czaso-przestrzennych (o kozle jako symbolu jednego początku patrz np. Ivanov 1989, s. 50).

Za znak pierwotnej jedności, charakteryzującej się m.in. brakiem podziałów społecznych można też uznać zasadę, zgodnie z którą zawodnicy walczą o kozła indywidualnie, nie tworząc drużyn. Na ten aspekt uczestnictwa zwraca np. uwagę Bronowski (1988, s. 82) pisząc o afgańskim *buzkashi*. Także opinia Choroščina o zawodach, w których „bogaty i sławny staje się równy oberwańcom” (Choroščin 1874, s. 101) wskazuje pośrednio na czasowe zniesienie różnic społecznych, informując jednocześnie o popularności zawodów wśród wszystkich warstw ludności.

Wspomniany już Iwanow, pisząc o kozle jako symbolu pierwotnej jedni zwraca uwagę na to, że podobne znaczenie przypisywano koniowi. Jak już zaznaczyłam, w wierzeniach i obrzędach ludów Azji zwierzęta te występują m.in. w roli mediatorów. Wymienione tu cechy pozwalają zrozumieć i wyjaśnić znaczenie udziału koni w „walce o kozła”. Na ten aspekt zawodów nie zwracano dotychczas baczniejszej uwagi. Z rozmaitych opisów zawodów wynika, że konie pełniły tu przede wszystkim rolę środka transportu. Nieliczni autorzy wskazują wprawdzie, że koń narażał się na niebezpieczeństwo zranienia, złamania kończyny, a nawet śmierć w takim samym stopniu, jak człowiek (patrz np.: Choroščin 1874, s. 101; Gunner 1957, s. 27; Terskoj 1934) – kozioł jednak przedstawiany jest niejako w opozycji do koni i ludzi. Tymczasem, moim zdaniem, konie – podobnie jako kozioł – uczestniczą w symbolicznym akcie przekraczania granic, powrotu do początku. Z punktu widzenia symboliki i znaczenia zawodów ich rany, a nawet utrata życia, podobnie jak obrażenia odniesione przez człowieka i śmierć samego kozła, są równie pożądane. Ze śmierci i zniszczenia rodzi się bowiem nowe życie. Zamierzona wydaje się też, podkreślana w wielu relacjach, i szokująca Europejczyków, „dzikość” zachowań zawodników i ich barbarzyństwo w stosunku do kozła. Tymczasem, moim zdaniem, zachowania te są symbolem typowego dla sytuacji granicznej chaosu, zamętu poprzedzającego nastanie ładu i porządku, nowego etapu egzystencji.

Znakiem ładu i zwycięstwa życia są natomiast uczyty organizowane powszechnie po zakończeniu zawodów. Znakiem życia jest też, być może, nagrodzenie zwycięzcy „walki o kozła” jaskrawym chałatem, odnotowane np. u Kirgizów przez Grąbczewskiego (1957, s. 38). Autor ten pisze, że najlepszy z zawodników zakładał natychmiast ofiarowany mu chałat i nosił go, by wszyscy widzieli, że to on zwyciężył i roznieśli tę wieść po stepie.

Jak już wspomniałam, „walki o kozła” organizowano w czasie obrzędów przejścia. Badacze wskazują przy tym przede wszystkim na związek zawodów z weselem. Towarzyszyły one jednak również innym obrzędom rodzinnym oraz religijnym. Warto przy tym zwrócić uwagę na interesujące różnice dotyczące obrzędowego kontekstu „walki o kozła”, jakie występowały u Kirgizów. Z badań Simakowa wynika, że Kirgizi południowi organizowali zawody podczas uroczystości rodzinnych (z okazji wesela, narodzin syna, a w przypadku bezdzietnych rodziców – córki, stawiania pierwszych kroków przez dziecko i in.) oraz religijnych świąt *kurman ajt* i *orozo ajt*. Kirgizi północni tymczasem urządzali „walki o kozła” także podczas dorocznych wypominków. W ocenie Kirgizów południowych było to postępowanie lekomyślne (Simakov 1984, s. 86). Można by zastanowić się nad przyczynami takiej oceny. Simakov nie szuka jednak wyjaśnień. Jeśli weźmiemy pod uwagę związek zawodów z obrzędami przejścia i ich udział w symbolicznym akcie przekraczania granic, to obecność „walki o kozła” w kontekście wypominków wydać się może zasadna. Interesujące byłoby jednak poznanie ludowych sposobów wyjaśniania związku zawodów z wypominkami (i innymi obrzędami).

W relacjach dotyczących „walki o kozła” bardzo często powtarza się informacja, iż na zakończenie zawodów zwycięzca rzucał zwłoki zwierzęcia na próg domu lub pod nogi wybranych osób. W przypadku wesela osobą tą był najczęściej ojciec dziewczyny (nieżywe zwierzę ciskano też na próg jego domostwa), rzadziej – ona sama lub pan młody. Czasem rzucono też kozła pod nogi znamienitych gości. Wskazania na próg jako ten obszar przestrzeni, gdzie następuje zakończenie zawodów informuje o związku współzawodnictw z przekraczaniem granic. Rzucanie kozła pod nogi osób pełniących najważniejsze role w czasie obrzędu wskazuje również na związek zawodów z płodnością²²; zwróćmy uwagę, że są one organizowane podczas obrzędu weselnego i poszczególnych etapów zawierania małżeństwa. U Kirgizów np. zachowanie polegające na rzucaniu tuszy kozła pod nogi konia, na którym jechał pan młody (przez jeźdźca reprezentującego stronę panny młodej) występowało w fazie przekazywania kałymu. Jak pisze Simakov, mężczyzna kładł zwierzę w poprzek siodła i jechał do domu dziewczyny, gdzie rzucał je na próg (Simakov 1984, s. 149). Według Simakowa, wspomniane zachowania są jedynie wyrazem szacunku mężczyzny dla dziewczyny i jej ojca, autor nie dostrzega natomiast ich znaczenia symbolicznego.

Wymownym przykładem współzawodnictw, w wyniku których następuje dobór przyszłych par małżeńskich są chińskie zawody, opisane przez Graneta (1973, s. 165–174). Występowały one w przełomowych momentach cyklu rocznego i gospodarczego. Organizacja zachowań, o których infor-

²² Por. m.in. uwagę Česnova o związku nóg z chtonicznymi siłami ziemskiej płodności (Česnov 1989, s. 125).

muje M. Granet przypomina sytuację modelową. Życie ludzi przebiega bowiem zgodnie z klasycznymi zasadami systemu opartego na opozycji. Czas poza świętem, to zarazem czas odizolowania od siebie mężczyzn i kobiet całkowicie pochłoniętych pracą: orką pod gołym niebem w ciepłym okresie roku (mężczyźni) i tkactwem w zamkniętych pomieszczeniach w zimie (kobiety). Wiosna i jesień, stanowiące bardzo krótkie okresy przejściowe między mroźną zimą i wilgotnym, gorącym latem, to czas współprzebywania obu płci, zaprzestania prac i radosnego świętowania, połączonego z udziałem we współzawodnictwach, którym towarzyszą też tańce i śpiewy. Młodzież uczestniczyła w turniejach, w których jako rekwizyty występowały m.in. jaja ptasie, wybrane z gniazd również podczas zawodów, kwiaty babki, malwy, liście paproci i in. Przyjęcie kwiatu lub garści nasion przez dziewczynę było znakiem akceptacji partnera i zgody na małżeństwo. Podobne znaczenie miały, jak sądzę zawody, w których jako rekwizyt występowała piłka. Organizowano je np. podczas obrzędów sezonowych u ludów Miao-tsy i Tho jeszcze na początku naszego stulecia. Granet pisze: „Jak długo dziewczyna odbija piłkę – wszystko jest do zrobienia: zalotnik ponawia więc śpiewy [...]”, (Granet 1973, s. 167). Można przypuszczać, że dopiero złapanie piłki przez dziewczynę było – podobnie jak przyjęcie kwiatu lub nasion – wyrazem zgody na trwały związek. **Z partnerów w zawodach ludzie stawali się partnerami na dalsze życie.** Mimo widocznych różnic zewnętrznych między piłką, a kwiatem lub nasionami, wspólna jest im, jakże ważna w przypadku małżeństwa, symbolika płodności. Granet zwraca uwagę na to, że współzawodnictwa, mające wyłonić nowe pary małżeńskie, rozpoczynały się w tonie zaczepnym. Dziewczęta w ironiczny sposób zapraszały zawodników, by następnie udawać ucieczkę przed nimi (tamże, s. 167). Moim zdaniem, przypomina to zachowania zwierząt i ptaków w okresie godowym i turniejowe walki o samice, występujące w świecie zwierzęcym (na temat tych walk patrz np.: Eibl-Eibesfeld 1987, s. 85n i in.).

Jak zauważył np. Huizinga (1987, s. 123–124), „z pewnością nie jest przypadkowe, że rywalizacja odgrywa szczególnie ważną rolę przy wyborze narzeczonej czy narzeczonego [...]. Nieważne jest [też] w istocie, czy postępowanie takie zostało przekazane jedynie w legendzie lub micie, czy też można udowodnić jego istnienie w rzeczywistym postępowaniu. Najważniejszy pozostaje fakt, iż istnieje wyobrażenie wyścigu o narzeczoną”. Przytoczone tu przykładowo materiały dotyczące współzawodnictw są – jak myślę – wystarczającym dowodem na to, by mówić nie tylko o realnej obecności walk o dziewczynę w kulturach (w tym przypadku: ludów Azji) lecz także o zależności między rezultatem zawodów a zawarciem małżeństwa. **Współzawodnictwa pełnią tu rolę szczególnego sakramentu, z mocy którego zaczyna funkcjonować nowy układ społeczny.**

Różnorodnym próbom poddawany jest też bohater ludowych opowieści walczący o rękę kobiety. Wykonanie stawianych mu zadań wymaga nad-

zwyczajnych umiejętności i cech, którymi nie mógłby wykazać się zwykły człowiek. Mongolski Bujdar np. uczestniczy w zawodach trwających trzy miesiące. Z niewyobrażalną siłą rzuca on przeciwnikiem, którego wbija w ziemię, po czym wyciąga go kciukiem. Strzela z łuku, nie pozostawiając nawet szczapki wielkości wykałaczki z sześćdziesięciu wozów drewna. Wystrzelona przez niego strzała przechodzi kolejno przez *chadag*, otwór w kości biodrowej i ucho igielne, na koniec zaś zapala wiązkę chrustu. W jednym z baszkirskich wariantów eposu opowiadającym o dziejach Alpamysza bohater wypuszcza strzałę o długości 5 sążni z 60-sążniowego łuku i przebija nią gruby pień drzewa. U Oguzów-Turkmenów – strzela do miedzianego garnka lub złotej biżuterii dziewczyny. Alpamysz strzela też do złotej tytkwy, a bohater I Księgi *Mahabharaty* Ardżuna naciąga pięciokrotnie łuk i trafia do celu strzelając przez szprychy obracającego się koła. W koreańskim micie łucznik rozstrzygający konflikt między żywiołem wodnym i ziemskim zostaje obdarowany dwoma żonami. W eposie uzbeckim natomiast, bohater pragnąc zdobyć rękę Barczin musi np. przewrócić siedem minaretów jednym nabojem wystrzelonym z broni, pokonać w walce siedemdziesięciu bohaterów, reprezentujących stronę wybranki, rozerwać rękoma jedwabny sznur upleciony z czterech pudów przędzy, zwyciężyć w wyścigach konnych trwających od czterech do czterdziestu dni, podnieść tuszę ogromnego wielbłąda i obnieść ją trzykrotnie dookoła pomieszczenia, itp. W jednym z wariantów eposu zadanie Alpamysza polega na podniesieniu Barczin z arby i zanieśieniu jej na rękach do jurty. Mimo że Alpamysz nie zdołał tego uczynić zostaje dopuszczony do kolejnej próby: rozwiązania trzech wierszowanych zagadek. Tym razem wygrywa i Barczin zgadza się zostać jego żoną. Alpamysz może więc położyć rękę na jej piersi... Pewne zachowania bohaterów epickich są, jak widać, podobne do tych, które zostały potwierdzone przez etnografów badających kultury ludów Azji XIX – pocz. XX w. Prowadzą też do tego samego celu, jakim jest zawarcie małżeństwa.

POWRÓT DO POCZĄTKU. WALKA I RE-KREACJA

Jeden z mongolskich mitów mówi o kłótni dwóch kreatorów o to, który z nich ma większy udział w tworzeniu Ziemi. Kończy się on słowami: „wszelkie tworzenie będzie się odbywało w atmosferze sporu i wrogości, a ludzie i zwierzęta będą próbowali nawzajem się zniszczyć” (Potanin 1883, s. 223). W ten sposób człowiek odziedziczył po pierwotnych istotach skłonność do kłótni, sporów i walki. Przytoczony tu fragment mitu mongolskiego wskazuje też, iż konflikty stały się warunkiem koniecznym budowania, re-kreacji i postępu. Podobne zależności między konfliktami w świecie bogów, którzy już na etapie tworzenia nie byli zadowoleni z wzajemnych układów, a zachowaniami ludzi (oraz istnieniem powszechnej opozycji dobra

i zła) występują np. w wierzeniach ludów Syberii (zwraca na to uwagę m.in. Koško 1990, s. 40). Uosobieniem odwiecznego związku między walką i kreacją są często postacie bóstw występujących w wierzeniach ludów Azji. Łączą one najczęściej ideał bohaterskiego wojownika i kreatora, będącego – jak np. hinduski Indra – źródłem istnienia, płodności, dostatku oraz personifikacją energii kosmicznej i biologicznej (por. też informacje o bogu wojny, który jest często bogiem urodzaju, de Vries 1974, s. 208). Także dynamiczni, twórczy bohaterowie mitów i eposów, którzy odnoszą zwycięstwa w zawodach z różnymi postaciami zła, powstrzymują grożącą ludzkości zagładę i dają impuls życia, stając się jednocześnie wzorem mniej lub bardziej świadomie przyjmowanym przez człowieka-zawodnika. Same współzawodnictwa zaś są jednym ze sposobów rozstrzygnięcia konfliktów, od których nie jest wolny ani świat ludzi, ani duchów i bogów.

Na związek walki z kreacją wskazuje też np. jeden z wątków mitu ewenkijskiego opowiadającego o walce dwóch braci o Ziemię (i tytuł stwórcy). Powiada się tam, że Ziemia powstała z ziarenek piasku wyłowionych z dna wód przez kaczkę. Kiedy osiągnęła rozmiary dywanika, na którym mógł się położyć młodszy z braci (kreator Ekszeri) – starszy brat postanowił odebrać mu ją siłą. Zaczął więc ciągnąć za krańce, lecz nie mógł jej wydostać spod śpiącego. Ziemia zaś rozrastała się coraz bardziej, aż w końcu przybrała obecne rozmiary (Vasilevič 1959, s. 173). Przytoczony tu wątek mitu potwierdza symboliczny związek omawianych już zachowań, polegających na przeciąganiu przedmiotów z początkiem, narodzinami itp.

Czas twórczych przodków

R. Caillois stwierdził m.in., że tylko istoty z okresu twórczego mogą zapewnić rytuałowi pożądaną skuteczność. „Stosuje się [też] wiele środków mających na celu wskrzeszenie płodnego czasu mocarnych przodków” (Caillois 1973, s. 138)²³. Dla odrodzenia świata niezbędna jest bowiem aktualizacja i uobecnienie mitycznej przeszłości. Według wspomnianego autora, taką wskrzeszającą moc mają m.in. tańce w maskach, udramatyzowane spektakle, malowidła na ścianach jaskiń, recytacje mitów i in. Moim zdaniem, do grupy tej można również zaliczyć współzawodnictwa. Niektóre materiały dotyczące współzawodnictw u ludów Azji wskazują na szczególną więź zawodników i bohaterskich przodków oraz ciągłość dawnych wzorców. W kirgiskim pojedynku jeźdźców konnych na piki np., „herold” wzywający do udziału w walce wspominał m.in. o bohaterach eposu „Manas”, przedstawiając ich jako ideał, do którego powinni dążyć zawodnicy. Mowa „herolda” zaczynała się od słów: „My wszyscy – rozrastający się i umacniający lud, zrodzony z jednego ojca...” (Simakov 1984, s. 48; podkr. moje, I.K-S).

²³ Por. też np.: Eliade (1970, s. 92–98).

O kontynuacji bohaterskiego wzorca i świadomym nawiązaniu do tradycji mówi też kirgiska inwokacja, głosząca: „Błogosławieni niech będą przodkowie, którzy pozostawili nam te gry nieustraszonych mężów” (Omurzakov, Sagalaev 1981, s. 5). Podobne przykłady znajdziemy na odległych krańcach kontynentu azjatyckiego, np. u Czukczów, gdzie starzec inaugurujący obchody święta wygłaszał m.in. następującą orację: „Zuchy, nasi przodkowie byli zwinni, szybcy, silni i wytrwali, **powinniście być tacy sami**. Myśliwi nosili zwierzęta na własnych ramionach, a nie wozili na psach, **powinniście być tacy sami**” (Żornickaja 1975, s. 36; podkr. moje, I.K-S). Niektórzy badacze (np. D’jačenko 1988, s. 200–201) informując o tradycyjnych formach współzawodnictw, używają wprost określenia: „gry przodków”. Podana przez tę autorkę informacja o jakuckim święcie *ysyach*, kiedy to m.in. organizowano współzawodnictwa skoczków, zapasników i in., młodzież zaś „zapoznawała się z tradycyjną kulturą jakucką” (tamże, s. 203) świadczy też pośrednio o dążeniu Jakutów do zachowania łączności z przodkami. Znakiem kontynuacji tradycji, a zarazem – zacierania granic społecznych i czasowych w sytuacji świątecznej, są też – moim zdaniem – zwyczaje polegające na inicjowaniu zawodów (np. zapasów) przez starców lub najstarszych zawodników oraz powierzaniu byłym mistrzom funkcji sekundanta, sędziego, herolda i in.

Przeprowadzone przeze mnie badania wykazały np., że Mongołowie łączą początki igrzysk, określanych jako *eriin gurvan naadam*, tj. „trzy gry mężów” (należą do nich: łucznictwo, wyścigi koni i zapasy) z bliżej nie określonymi przodkami. Mówią też czasem o obcym, który dawno temu pojawił się znikąd i pokazał pasterzom mongolskim, jak np. organizować zapasy. Współcześni Mongołowie organizując współzawodnictwa działają – jak twierdzą najczęściej – z mocy tradycji. Brak natomiast niepodważalnych dowodów na to, by uważali oni zawodników za wcielenie przodków lub dawnych bohaterów (aczkolwiek trudno wykluczyć istnienie tego typu związków na poziomie podświadomości). Mówiąc o źródłach „gier mężów” pasterze wskazywali najczęściej na konieczność rozstrzygnięcia sporów „o to, czy koń jest szybszy, kto jest silniejszy, kto celniej strzela”. Przytoczony przez Hamayon fragment mongolskiego mitu ukazuje natomiast *naadam* w roli turnieju, którego wynik przesądza o zawarciu małżeństwa. Powiada się tam bowiem, że „Środkowe Niebo i jego Żona chcieli wydać córkę za mąż albo za syna Zachodniego, Białego Nieba, którego się bali, albo za syna Wschodniego, Czarnego Nieba, którego się wstydzili. Postawili im jednak trzy warunki: zwycięstwo w zapasach, łucznictwie i wyścigach konnych. Ten *naadam* stał się z czasem zespołowym świętem zwanym „trzema grami mężów” (Hamayon 1983b, s. 380).

Niezależnie od ludowych wyobrażeń o genezie współzawodnictw oraz świadomości współwystępowania pewnych wzorów w dawnych opowieściach i w zachowaniach współczesnych zawodników można mówić o podobieństwie znaczenia, jakie działania uczestników zawodów i postaci z mitów,

bohaterskich eposów itp. mają dla człowieka. Jak wynika z moich badań, wspólny jest im zwłaszcza udział w ustanawianiu nowego porządku oraz w przywracaniu zachwianej równowagi (na poziomie społecznym i kosmicznym). Zawodnikom, podobnie jak bohaterom, którzy mogą być dla nich mniej lub bardziej świadomie przyjmowanym wzorcem, przypisuje się ponadto możliwość oddziaływania na proces krążenia energii i sił witalnych na różnych poziomach kosmosu (do zagadnienia tego jeszcze powrócę). Ich zachowania pełnią także funkcje magiczne.

Jedną z cech przydawanych nie tylko bogom i mitycznym przodkom lecz także niektórym postaciom historycznym, otoczonym nimbem boskości, są nadzwyczajne umiejętności władania bronią. W ludowych wizjach dziejów bogowie i przodkowie (np. założyciele państw koreańskich, Czyngis-chan i in.) są też uważani za wynalazców broni. Z drugiej strony, niektóre przedmioty tego typu same wydają się być równe bogom. Wskazują na to m.in. przytoczone przez Stuttleya (1977, s. 146) wierzenia mówiące o dziewicy rodzaju broni leżącej od praczasów w wodach oceanu, istniejącej od zawsze, nie mającej początku ani końca, powstałej samoistnie, którą hinduscy bogowie znajdują w oceanicznych głębiach. O boskości niektórych rodzajów broni świadczy też jej udział w kreowaniu bytów. W japońskiej księdze *Kojiki* czytamy np., że zaczątkiem ziemi stała się kropla, która spłynęła z boskiej włóczni i zastygła, tworząc wyspę (*Kojiki* 1986, s. 171). Atrybutem boskości obdarzony jest też w Japonii miecz i luk (por. np. Nitobe 1912, s. 121–127).

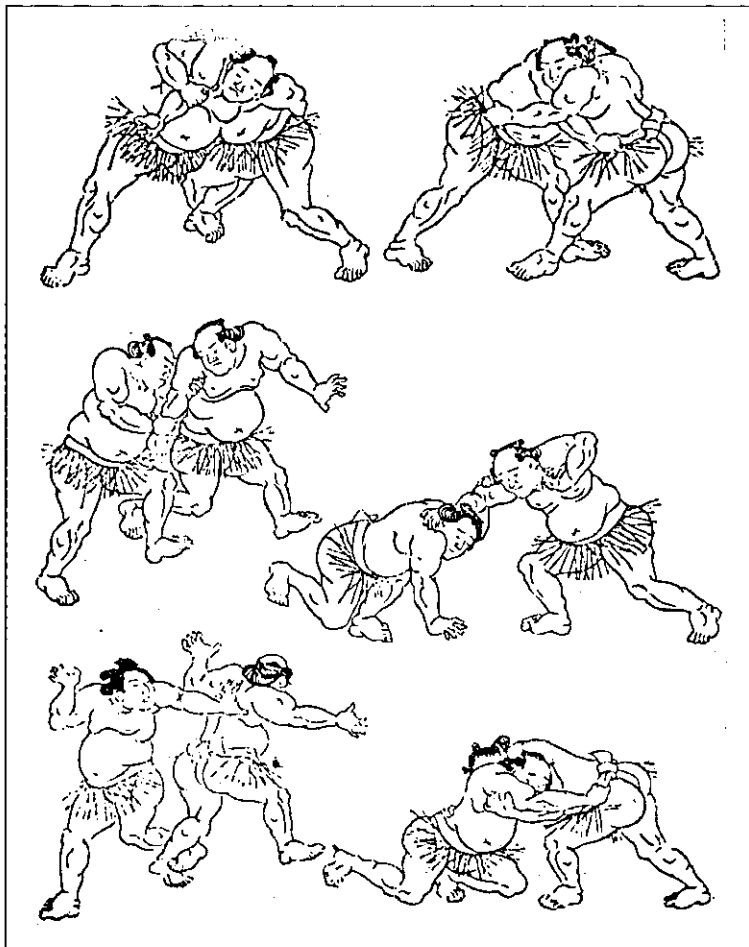
Niektórzy badacze (np. Sambuu 1978; Simakov 1984; Dzorrig 1960; Galindev 1977 i in.) interpretują współzawodnictwa jako „powtórzenie wojennych wydarzeń”. Wojna byłaby więc, według nich, pierwowzorem zawodów. Podobnie interpretowane są np., parady jeźdźców odzianych w stroje z dawnych epok i noszących historyczną broń, znane np. z terenu Korei, Japonii i Tybetu, a organizowane głównie podczas świąt dorocznych. W japońskiej prefekturze Fukusizima np. walki jeźdźców ubranych w dawną zbroję i hełmy, odtwarzających sceny z bohaterskiej przeszłości, były częścią obchodów święta koni (11–12 lipca). Zawodnicy reprezentowali osiem sąsiednich wiosek. Elementem święta były także procesje, parady koni, pokazy ujeżdżania dzikich rumaków, wyścigi i inne gry. Według Bauer i Carlquista (1974, s. 147, 165) miały one powtarzać bohaterskie wydarzenia z dziejów dawnych wojowników. Podobne znaczenie miały też np. zawody w jeździe konnej i parady z udziałem uczestników w tradycyjnych strojach, z dawną bronią, które odbywały się w prefekturze Mie w piątym dniu maja. Wspomniani autorzy nie odpowiadają jednak na pytanie, jaki był cel owego „powtarzania bohaterskich wydarzeń”. Wspomniane tu zachowania można, być może, interpretować jako symboliczny powrót przodków (którzy raz jeszcze chcą wziąć udział w akcie re-kreacji świata) na ziemię.

Gwoli ścisłości należy dodać, że niektóre formy współzawodnictw wywodzone są nie z mitycznej przeszłości, lecz z wydarzeń historycznych.

Do rozwoju niektórych typów wschodnich sztuk walki przyczyniły się np. ćwiczenia wieśniaków, którym nie zezwalano na posiadanie broni. W Chinach m.in., w pierwszym wieku naszej ery, chłopci ćwiczyli się w walce z cieniem, traktowanym jak wyimaginowany przeciwnik, używając wyłącznie rąk, nóg i pięści. Do perfekcji doprowadzili też fechtunek kijami. Również w Japonii specjalne ćwiczenia miały służyć obronie chłopów przed atakami rabusiów. Ludność kryła się w lasach, gdzie organizowano treningi polegające na walkach angażujących nogi, ręce, pięści, skakaniu z ciężarem na plecach itp.; w roli przeciwnika występowały drzewa (*Sports in Japan* 1977; Wroczyński 1985, s. 72). Jak podaje Tokarski (1989, s. 31–32) zakaz noszenia broni przez spólstwo, wydany przez szoguna Hideosiego i wprowadzony na Okinawie w 1609 r., przyczynił się do rozwoju sztuki zadawania śmierci jednym ciosem pustej ręki. Za twórcę kendo natomiast uważany jest wędrowny samuraj, zwany Mijamoto Mussahi, który żył na przełomie XVI i XVII w. Jako trzynastoletni chłopiec pokonał on podczas turnieju 12 najlepszych zawodników i stworzył podstawy licznych szkół walki kendo. Mussahi oparł się przy tym na idealach zen i obok ćwiczeń techniki wprowadził medytację (Pronnikov, Ladanov 1983, s. 163–166). Skoncentrujemy się jednak na zagadnieniu symbolicznego znaczenia współzawodnictw.

Organizacja współzawodnictw, będących jednym ze sposobów symbolicznego powtórzenia pierwotnej walki, stanowiącej warunek re-kreacji i porządkowania rzeczywistości ma szczególne znaczenie w przełomowych momentach cyklu rocznego. Rolę „twórczych przodków” pełnią wówczas pojedynczy zawodnicy lub całe wspólnoty społeczno-terytorialne (pozostają one przy tym najczęściej w trwałej opozycji wobec siebie i znajdują się w stałym konflikcie). Według Gordona np. (1985, s. 201) rozmaite pojedynki młodzieży, walki między grupami, zmagania sąsiadujących ze sobą wsi itp. odpowiadają „apokaliptycznej wizji przejścia czasu”.

Dawne tradycje mają m.in. noworoczne walki wspólnot społeczno-terytorialnych w Azji Centralnej. Jak podaje np. Tolstow, na początku każdego roku w średniowiecznej Ferganie odbywały się walki pomiędzy reprezentantami władcy i wodzów. Wspomagał ich tłum widzów, którzy rzucali w przeciwnika kamieniami i ceglami dopóty, dopóki jeden z zawodników nie padł martwy (Tolstov 1948, s. 282–285). Suchariewa natomiast informuje o noworocznych walkach z tradycyjnym przeciwnikiem – sąsiadem, jakie miały miejsce w średniowiecznych miastach Azji (Taszkencie, Samarkandzie, Bucharze). Uczestniczyli w nich reprezentanci poszczególnych stref miasta: czterech dzielnic oraz centrum lub centrum i peryferyjnego pierścienia podzielonego na kilka części. W czasie pojedynku przeciwnicy uderzali się nawzajem pięściami, głową i nogami dopóki starczało im sił. Inny rodzaj walki polegał na ściąganiu zawodnika z pleców „konie” (tę rolę grał jeden z dwojga zawodników reprezentujących określoną dzielnicę). Bili się przy tym nie tylko „jeźdźcy” ale i „konie” (Suchareva 1958). W X w. mieszkańcy



Ryc. 8. Chwyty sumo

Wg Bogeng i in. 1926, s. 385

niektórych miast Azji Centralnej – reprezentujący np. dwie dzielnice oddzielone od siebie rzeką z mostami – walczyli o głowę wielbłąda (zwierzę uważane za mediatora – przyp. I. K-S). Zawody odbywały się podczas muzułmańskiego święta składania ofiar *kurban bajram*²⁴.

Wspomniane współzawodnictwa są przykładem powtórzenia zasad podziału wszechświata przez reguły organizacji zawodów i doboru zawodników, ich

²⁴ Według Tolstowa, korzenie tych walk tkwią w dualistycznych podziałach społeczno-terytorialnych i rytualnych zawodach dwu fratrii. Z czasem przekształciły się one w boje na tle religijnym (Tolstov 1984, s. 282–284). Autor, podobnie jak wspomniana tu Suchariewa, zwraca uwagę na szczególną brutalność walczących oraz odwieczną wrogość i konflikty między mieszkańcami dzielnic wielu średniowiecznych miast Azji Centralnej. Podkreśla też, że okazją do starć były m.in. święta muzułmańskie.

jedności. O istnieniu tego typu związków można mówić również na przykładzie walk, w których uczestniczyli reprezentanci określonych obszarów wioskowych (terytorialnych połów), organizowanych przez członków indyjskiego plemienia Naga raz lub dwa razy w roku (szerzej patrz: Crooke 1898, s. 40), japońskich zapasów odbywających się podczas święta pięciu zbóż (święta zbiorów), których uczestnicy pochodzili z prowincji wschodniej, zachodniej i centralnej (Culin 1958, s. 37), a także zapasów buriackich, gdzie walczyli ze sobą reprezentanci terytoriów leżących na wschód i zachód od *owoo* (Šagdaron, Očirov 1909, s. 473). To kamienne usypisko, mające status świątyni, występowało tu więc w przypisywanej mu najczęściej przez ludy mongolskie roli centrum, a zarazem granicy. O analogicznym doborze zawodników, reprezentujących Wschód i Zachód, mówi się w jednej z wersji znanego eposu „Geseriada”. Przedstawiony tam opis walki między reprezentantem wschodniej i zachodniej części świata zawiera ponadto przykłady zachowań, w których można dostrzec prawzór zapasów buriackich (a także np. mongolskich i tuwińskich). Wspomnę tu przede wszystkim o ruchach przypominających ptaka lub walczące zwierzęta, owijaniu przeciwnika pod pachą, obalaniu go na ziemię, podrzutach, „tańcu” zwycięzcy i in. Do dziś też wymienione ludy obdarzają najlepszych zawodników używanym w stosunku do bohaterów „Geseriady” tytułem *mergen* (dosł. zręczny). Inny jest oczywiście wymiar walki. W eposie została ona przedstawiona w hiperskali właściwej działaniom herosów. Dla ilustracji powyższych stwierdzeń przytoczę tu fragment stosownego opisu (Geser 1968, s. 82–83; przekł. z ros. I. K-S):

Aby potwierdzić swe prawo,
aby sercu dać osłodę,
aby odnieść zwycięstwo,
wstąpili w zapasy [...]
 Obracając się ze słońcem
jak żubry ryją ziemię,
jak jastrzębie w niebo wlatują,
to bodą się jak losie rogate,
to [walczą] jakoby sokoly pierzaste.
Ten nieprzyjaciela w proch starł,
tamten podrzucił przeciwnika,
lecz nie spadają z wysokości.
Obaj mają równe sily,
podnoszą się z głębin
jeszcze bardziej rozjuszeni.
Walka bohaterów sprawiła, że
obłoki wypełniły się deszczem,
zadrżały ciężkie skały,
zadźwięczała przestrzeń [...]
 Dla wojownika Zachodniej części
śmiałego Zasa-Mergena
w tej walce – radość i szczęście,
z pewnością pragnie zwycięstwa.

Jak jastrząb mocno napina skrzydła –
tak on naprężył swe mięśnie.
Chwycił Sagan-Chasara.
Pod pachą go owinął,
pobiegł i w pełnym biegu
w zachodnią tajgę
śmiało cisnął wielkoluda,
zwyciężając wroga.
Zwróciwszy się na wschód w tajgę
cisnął Sagan-Chasara,
w górę podrzucił i rąbnął o ziemię.
Ten z początku zaniemówił,
a potem jak strzała zaświstał,
jakoby kamień w dół poszybował
i na ziemię wśród wyrżniętych skał
z niebieskich przestworzy runął [...]
Głośno radował się Zasa:
Spójrzcie, Zachodnie Niebiosa,
pokonałem wielkiego woja,
teraz serce moje jest spokojne!
W ukłonach ruszył w tan,
chwaląc się niezwykłym zwycięstwem.

Obok zasad klasyfikacji uczestników turniejów zapaśniczych, zgodnie z którymi dzielą się oni na grupy reprezentujące wschód i zachód, mogą również wystąpić innego rodzaju dualistyczne podziały. W Mongolii, Tuwie i Tybecie np. obowiązywał podział na prawe i lewe skrzydło. Jak podaje Sambuu (1974, s. 13) zawodnicy prawego skrzydła wybierani byli przez szamana, a zwycięzca z tej grupy otrzymywał tytuł „męskiego silacza”. Zawodnicy z lewego skrzydła byli wyznaczani przez lamę; w przypadku zwycięstwa reprezentanta tej grupy – przyznawano mu tytuł „kobiecego silacza”. Jak wykazały moje badania, lamowie biorący udział w zapasach organizowanych w Mongolii podczas lamajskiego święta *tugyn bajar* reprezentowali grupy zwane *nilag* i *dalag* (podział ten – jak mi wyjaśniano – odpowiada kategoriom: swój – obcy). Podczas religijnego święta zwanego *megdzemiń czonchor* zaś, kiedy urządzano zapasy z udziałem lamów i pasterzy, duchowni tworzyli grupę zwaną *szar* (żółtych), pasterze zaś należeli do drużyny *char* (czarnych).

Spektakularny przykład noworocznych współzawodnictw, przy pomocy których zostaje powtórzona charakterystyczna dla tego okresu walka, zapisany został przez W.M. Ionowa u Jakutów. Otóż, na początku roku dwaj młodzieńcy, z których jeden ubrany był w skórę białego żrebaka i uważany za wcielenie ducha gospodarza nowego roku, drugi zaś nosił skórę czarnego lub rudego żrebaka i reprezentował ducha gospodarza starego roku, walczyli ze sobą w zapasach, biegach i wyścigach konnych. Pożądane było przy tym, jako zapowiedź pomyślności, zwycięstwo zawodnika reprezentującego ducha gospodarza nowego roku. Często drugi z zawodników godził się przy tym na porażkę (materiały archiwalne, cyt. za: Sagalaev, Oktajbr'skaja 1990, s. 127–128).

W Korei podczas Nowego Roku organizowano walki dwóch gigantycznych postaci zrobionych z drzewa i słomy. Drzewo służące do wykonania owych postaci niesione było do wsi w odświętnej procesji, a ścinający je drwale zakładali nowe ubrania i składali ofiary duchowi gór, aby uzyskać jego zgodę na wyrąb (Im Tong-Gwon 1975, s. 82–84). Zachowania te są typowe dla sytuacji przejścia. Gigantyczne rozmiary walczących postaci przypominają o wydarzeniach z czasów bohaterskich przodków. Następuje połączenie przeszłości i teraźniejszości w jedno. W zawodach brały udział dwie drużyny złożone z setek mężczyzn, reprezentujących zachodnią i wschodnią część dystryktu. I w tym przypadku więc podkreślona została faza dualistycznego podziału świata. Walką dowodził kapitan, stojąc na specjalnej platformie. (Zapewne chodziło tu o zaznaczenie jego statusu). Zadaniem zawodników było pokonanie figury należącej do przeciwnika poprzez odpowiednie manewrowanie figurą własnej drużyny.

W dwa tygodnie po Nowym Roku Koreańczycy organizowali walki dwóch postaci podobnych do smoków (wykonanych również z drzewa i słomy). Poruszano je za pomocą liny. W zawodach uczestniczyły dwie drużyny złożone z 50–100 osób. Zawodnicy reprezentowali wschodnią (męską) i zachodnią (kobiecą) część miasta²⁵. Ich stroje oraz opaski na głowę wykonane były z białego materiału. Trzymali oni także flagi w pięciu kolorach oraz nieśli wizerunki smoka, żółwia, feniksa i tygrysa (Im Tong-Gwon 1975, s. 82–84). Kolory flag i strojów symbolizują tu poszczególne strony świata, a wspomniane wizerunki są symbolem kosmicznych żywiołów. Niesione przez uczestników zawodów podkreślają nierozłączność człowieka i wszechświata.

Nie polega ona przy tym wyłącznie na symbolicznym zniesieniu wszelkich granic i podziałów. Być może (przynajmniej w niektórych przypadkach) współzawodnictwa można interpretować w taki sposób, w jaki A. de Mello interpretuje taniec, pytając: „Czy kiedykolwiek doświadczyłeś swego nieistnienia? My na Wschodzie mamy obrazowe przedstawienie tego przeżycia. Jest to obraz tancerza i tańca. Bóg jest tancerzem, a stworzenie boskie tańcem. Nie jest tak, że Bóg jest wielkim tancerzem, a ty jesteś małym tancerzem. O nie! Nie jesteś tancerzem w ogóle. **Ciebie się tańczy!** (de Mello 1993, s. 112; podkr. moje, I. K-S). Gdybyśmy przyjęli taką interpretację dla współzawodnictw – cóż działałoby się z ich uczestnikami? Byliby „walczeni”? „Współzawodniczeni”? Brzmi to niezbyt dobrze, sama myśl sformułowana przez de Mello wydaje się jednak godna głębszej refleksji, także w odniesieniu do przedmiotu moich badań...

²⁵ Oczekiwano przy tym zwycięstwa strony zachodniej. Wróżyło ono bowiem płodny rok. Por. też np. informacje o zawodach w przeciąganiu liny organizowanych w Japonii. Jedna z drużyn reprezentowała ziemię, druga – morze. Zwycięstwo „ziemi” zapowiadało dobre urodzaje, zwycięstwo „morza” – dobre połowy (Bauer, Carlquist 1974, s. 157).

Zapasy

Jak wynika z przedstawionego tu materiału, zawodnicy posługują się różnymi środkami symbolizującymi m.in. walkę charakterystyczną dla czasu przełomu. Wspomniałam już, że zgodnie z archaicznymi koncepcjami jest ona podstawowym warunkiem tworzenia, re-kreacji. Niektóre zachowania zawodników zasługują na szczególną uwagę. Symbolizują bowiem ów akt, a zarazem – właściwy dla sytuacji granicznej stan zawieszenia. Spektakularnym przykładem współzawodnictw, których uczestnicy operują znaczącym bogactwem środków symbolizujących stan przejścia i początku, są ogromnie popularne wśród ludów Azji zapasy.

Stan ten symbolizowany jest np. – moim zdaniem – przez nakrywanie głów zawodników przed rozpoczęciem walki kawałkiem materiału lub skóry zwierzęcej. Zwyczaj ten zanotowano np. u Jakutów (szerzej patrz: Absalyamov, Govorkov, Sinyavskiy 1980, s. 73; Kočnev 1980, s. 10). Zawodnicy kałmuccy natomiast wychodzili na arenę przykryci płaszczami. Wcześniej zaś, gdy znajdowali się w jurcie szykując się do wyjścia – otrzymywali nowy pas, którym owijano ich biodra (*Missionerskij sbornik* 1910, s. 218). W podanych tu źródłach stwierdzono przede wszystkim, że zawodnicy nie powinni się znać przed walką. Również w *Materialach po Mańczzurii i Mongolii* (1906, s. 46) czytamy, że „zapaśnicy są podzieleni na dwie grupy i wypuszczani jednocześnie, tak że nikt nie wie wcześniej, z kim będzie grać”. Zakrywanie głów i możliwie najdłuższe utrzymywanie w tajemnicy tego, kto będzie rywalem ma również znaczenie symboliczne. Charakteryzuje również sytuację przejścia i właściwy jej stan nieświadomości, błędzenia, zawieszenia. Jeśli taka interpretacja zachowań jest słuszna, wówczas zrzućcie przykrycia głowy lub zdjęcie go przez sekundanta odpowiadałoby symbolicznemu aktowi narodzin²⁶.

Spektakularnym przykładem zachowań powtarzających kolejne etapy kosmogonii są zapasy kałmuckie. Jak czytamy w *Missionerskom sbornikie* (1910, s. 218), po zdjęciu płaszczy przykrywających głowy oraz uściśnięciu sobie rąk zawodnicy oddalali się na 5-6 kroków od centrum areny i chodzili wokół niej, jakby starali się nawzajem dogonić. Surowo przestrzegano przy tym zachowania symetrii względem siebie. Trwało to długo, a w tym czasie zapaśnicy pocierali dłonie piaskiem, wyrzucali go w powietrze itp. Można tu wyróżnić – moim zdaniem – następujące etapy symbolizowane przez zachowania zawodników: 1. fazę płodową (jej symbolem jest nakrycie głowy), 2. narodziny (zdjęcie płaszcza), 3. jednię, brak konfliktów i wyodrębnienie dwóch elementów opozycyjnych (zachowania zawodników przygotowujących się do walki), 4. stwarzanie Ziemi (rzucanie piaskiem i pocieranie nim

²⁶ Sieroszewski wyjaśnia, że imiona zawodników, mających reprezentować swój ród, trzymano do ostatniej chwili w wielkiej tajemnicy z obawy przed zdradą lub czarami (Sieroszewski 1935, t. 2, s. 68).

dłoni przypomina wąż występujący w różnych mitach azjatyckich mówiących o powstaniu Ziemi i wydaje się być jego powtórzeniem).

O przekraczaniu granic, cofnięciu czasu, informuje także – jak sądzę – szczególny sposób poruszania się zawodników lub wykonywane przez nich gesty. Jak podaje Grumm-Grżimajło, w zachodniej Mongolii np. zapaśnicy wstępowali na arenę miarowym krokiem, nie zginając kolan, szli **na piętach**, machając do taktu rękoma (Grumm-Grżimajło 1926, s. 232, podkr. moje – I. K-S). Zgodnie z informacją Gunnera i Rachimgułowa zaś, zapaśnicy kazachscy wychodzili na środek maty, podawali sobie prawe ręce, a potem odchodzili od siebie na dwa kroki i **obracali się przez lewe ramię** (Gunner, Rachimgulov 1949, s. 19, podkr. moje – I. K-S).

Symboliczne znaczenie mają nie tylko zachowania zapaśników, lecz również np. ich stroje. Na szczególną uwagę zasługuje przy tym, odzież ze skór zwierzęcych. Spotykamy ją np. u Kirgizów, gdzie jeszcze na początku naszego wieku uczestnicy zapasów pieszych i konnych, pojedynków na piki, „walk o kozła” i in. występowali w spodniach, butach i kamizelkach ze skór dzikich kozłów lub jeleni (Simakov 1984, s. 36, 64, 66, 84). Autor podkreśla, że tego typu odzież nosił też bohater eposu „Manas” i członkowie jego drużyny (kwestia podobieństwa pewnych zachowań uczestników współzawodnictw i bohaterów epickich była już wcześniej sygnalizowana). Także stroje zapaśników tuwińskich szyto w przeszłości ze skór baranich (Sambuu 1978, s. 36), zapaśnicy buriaccy zaś występowali w skórzanych spodniach (patrz np.: Molodych, Kulakov 1896, s. 179). Na podstawie informacji podanych przez wspomnianych autorów trudno jednak stwierdzić, czy stroje ze skór były noszone powszechnie przez zapaśników reprezentujących wyżej wymienione ludy, czy też występowały tylko w niektórych grupach, np. rodowych.

Sytuację graniczną symbolizuje również całkowita lub częściowa nagość zawodników (por. uwagi Turnera o nagości; 1969, s. 95). O walkach nagich zapaśników w Tybecie informuje np. Cybikow (1975, s. 126). Były one organizowane podczas święta przypadającego na 25 dzień Nowego Roku. Według Grumm-Grżimajło (1926, s. 233) zawodnicy derbeccy walczyli nago, owinięszy biodra pasem. Danych tych nie potwierdzili natomiast w pełni moi informatorzy, Według nich, w pocz. XX w. zawodnicy nie występowali wprawdzie w kurtkach i butach, jak czynią to obecnie, nosili jednak spodenki. Jak pisze Lewszin, nadzy zapaśnicy występowali też u Kirgizów. Z informacji podanej przez autora wynika, że nagość ta nie była zupełna. Zawodnicy mieli bowiem pasy (Levšin 1832, s. 120). Na nagość zawodników wskazuje natomiast pośrednio podana przez Simakowa informacja, dotycząca pojedynku jeźdźców konnych u Kirgizów. (Celem zawodów było wybicie przeciwnika z siodła lub zmuszenie go do ucieczki uderzeniami bata). Zawody organizowano podczas rocznicowych wypominków, kończących okres żałoby. Zawodnicy występowali wprawdzie w kostiumach, jednak z wymienionej przez badacza nazwy współzawodnictw, która może być

tłumaczona jako „walka obnażonych” można wnioskować iż pierwotnie walczyli oni bez odzieży.

Również wypowiedzi niektórych spośród moich mongolskich informatorów świadczą o symbolicznej, a w odległej przeszłości być może w istocie demonstrowanej nagości zapaśników. Uzyskane wyjaśnienia wskazują przede wszystkim na kluczową rolę czapki w kostiumie zawodnika. Była ona symbolicznym ekwiwalentem całego kostiumu, a zarazem reprezentowała samego zapaśnika: „Czapka była bardzo szanowana przez Mongołów. Jeśli zapaśnik miał czapkę, to tak jakby był kompletnie ubrany”; „Przed walką zawodnik oddawał czapkę sekundantowi na znak, że jest gotowy do pojedynku, że się rozebrał. Upuszczenie czapki na ziemię przez sekundanta było równoznaczne z przegraną zapaśnika”; „Sekundanci mocno trzymali czapki i pilnowali, by nie upadły”; „Zawodnicy mieli czapki na znak szacunku. Pokazywali, że mają odzież w komplecie, nie są goli”; „Czapki były z czerwonymi wstążkami i dwoma otokami. Jeden otok w kolorze czarnym zastępował włosy człowieka, drugi był czerwony lub zielony [...]”.

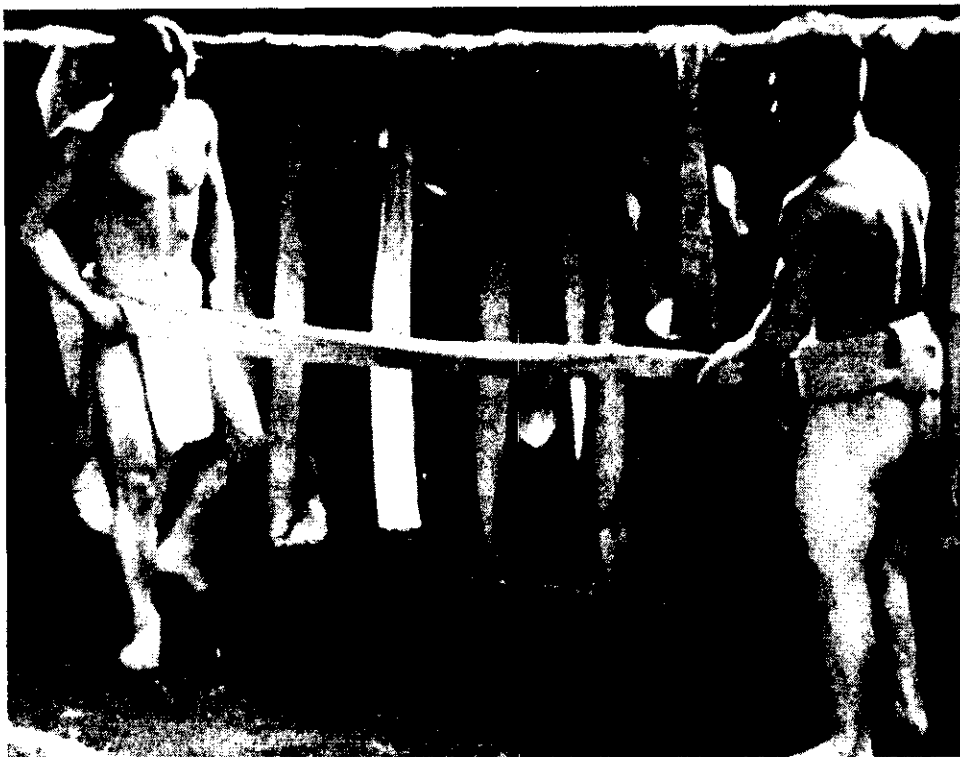
Przytoczone tu wypowiedzi pozwalają na postawienie znaku równości między brakiem czapki a nagością zawodnika, zdjęciem jej przed walką – i zrzuceniem kostiumu. Moi informatorzy nie uświadamiali sobie jednak tego rodzaju zależności. (Występują one przede wszystkim na poziomie myślenia symbolicznego). Wręcz przeciwnie, podkreślali, że zawodnicy nie walczyli nago. Kostium, jaki noszą obecnie zapaśnicy mongolscy, rzecz jasna, to potwierdza. Analiza wypowiedzi wskazujących na symboliczne znaczenie czapki nie pozwala jednak wykluczyć nagości zawodników. Symbolem pierwotnej nagości jest natomiast prawdopodobnie łysina zawodników, którzy – zgodnie z mongolskim zwyczajem – golili włosy (lub ich część) przed walką.

Kostium zapaśników azjatyckich zakrywał przeważnie tylko część ciała zawodnika. Wspomniane już przykłady można m.in. uzupełnić o informację podaną przez Mazaheri (1972, s. 139), zgodnie z którą w okresie średniowiecza na Bliskim Wschodzie zapaśnicy występowali w krótkich spodenkach. Z zapisków niektórych badaczy rosyjskich i buriackich wynika natomiast, że w XIX w. zawodnicy buriaccy nosili spodnie podwinięte powyżej kolan, byli bez koszul i butów (patrz np.: Šagdaron, Očirov 1909, s. 473, *Očerki istorii kul'tury Burjatii...* 1972, s. 161). Również u Kałmuków z połowy XIX w. strój zapaśników składał się z szerokich spodni nie dochodzących do kolan (Nebolsin 1852, s. 149). Kirgizi biorący udział w zapasach na koniach oraz w pojedynku na piki nosili skórzane spodnie z szerokimi na 1–1,5 m nogawkami. Nakładano je na kałesony, a dolną część nogawek zakręcano wokół kolan. Zawodnicy walczyli boso (Simakov 1984, s. 66). U Mongołów Chalcha zaś co najmniej od początku XIX w. strojem obowiązującym zapaśnika są krótkie spodnie oraz kurtka zakrywająca łopatki i łokcie, zawiązywana z przodu na wąskie, splecione paski materiału, sznurka itp. Piersi

i brzuch zawodnika pozostają odkryte. Zapaśnicy walczą w butach o wyraźnie zagiętych do przodu noskach i wysokich do kolan cholewach. Uda i kolana są gołe. (Strój ten upowszechnił się stopniowo także wśród Mongołów Zachodnich).

Kostium zakrywający tylko część ciała, noszony w sytuacjach granicznych, w czasie przelomu, podkreśla charakter wydarzeń. Szczególne znaczenie ma tu krój stroju. Ważne wydaje się zwłaszcza to, że brzegi spodni, kurtki, kamizelki itp. sięgają najczęściej do połowy kończyny i innych „środkowych” miejsc ciała: kolan, talii, bioder, połowy pleców. Ważna jest również występująca u niektórych ludów asymetria ubioru. Przykładem mogą być m.in. zapaśnicy kazachscy, którzy – jak informują Gunner i Rachimgułow (1949, s. 6) nie zakładali prawego rękawa kurtki.

Oczywiście zdarzają się kostiumy zakrywające znaczną powierzchnię ciała zapaśnika. U Turków orchońsko-jenisejskich np. strój zawodnika składał się z płaszcza przewiązanego pasem, koszuli, spodni i czapki (Bernštam 1964, s. 68). Także ryciny zamieszczone w artykule Absalyamowa, Govorkowa i Sinyawskiego, przedstawiające m.in. zapaśników chakaskich, uzbeckich i turkmeńskich, ukazują zawodników ubranych w koszule (podobne do



Ryc. 9. Zapaśnicy japońscy: trudna sztuka wiązania pasa
wg Grix 1937, s. 22

rosyjskiej rubaszki), przewiązane pasem, długie spodnie i wysokie buty (Absalyamov, Govorkov, Sinyavskiy 1980, ryc. po s. 48). Zdarzało się też (np. w Azji Centralnej i na Syberii), że zawodnicy występowali bez specjalnego, wyróżniającego ich, kostiumu. Nosili jednak wówczas stroje świąteczne, charakterystyczne dla grupy, którą reprezentowali. W takim przypadku ich odzież była nie tylko znakiem jedności i tożsamości z grupą, lecz jednocześnie – tak samo jak specjalny kostium zawodnika – stawała się znakiem święta.

Mówiąc o symbolicznym znaczeniu stroju zapaśnika należy zwrócić szczególną uwagę na pas. Większość badaczy wskazuje przede wszystkim na jego przydatność podczas walki (zawodnicy mogą bowiem chwycić i podnosić przeciwnika za tę część kostiumu). Tymczasem, jak już wspomniałam, w sytuacjach obrzędowych pas może być interpretowany jako symbol granicy, drogi, podróży, pełni też funkcje izolujące, wyłączające itp. Symboliczne jest również zachowanie zapaśników, którzy – rozpoczynając walkę – kładą ręce na pasie przeciwnika, znacząc w ten sposób sytuację przejścia. Podobne znaczenie ma wspomniany już zwyczaj kalmucki, polegający na przekazaniu zapaśnikom nowego pasa.

Pas zapaśnika może być wąski, nie rzucający się specjalnie w oczy, jak np. we współczesnym kostiumie chałchaskim. Niekiedy jednak jest on bardzo wyraźnie podkreślony. Na rycinie zamieszczonej przez Hansena, przedstawiającej kostium zapaśnika ze wschodniej Mongolii, noszony podczas wiosennej ceremonii składania ofiar na *owoo*, można np. dostrzec trzy pasy tworzące rodzaj fartuszka oraz kilka pasów doczepionych do kurtki na wysokości ramion (Hansen 1950, fot. na s. 131; materiały były zbierane w końcu lat trzydziestych XX w.). Pas spodni zawodników kirgiskich np. wykonany był z jeleniej skóry i mocno wiązany w taliu. Na to nakładano dodatkowy pas ze skóry lub z materiału (Simakov 1984, s. 66). Rozmiary pasa nie wpływają oczywiście na zmianę symboliczno-komunikacyjnych funkcji tego elementu kostiumu, ani też na znaczenie samych zawodów. Istotna, zwłaszcza dla widzów, może być natomiast jego demonstracja (staje się ona bardziej jawna w przypadku pasa dużych rozmiarów, o znacznej grubości).

Wnioskując o znaczeniu zawodów na podstawie rodzaju kostiumu i symboliki różnych detali nie sposób pominąć np. koloru materiału, z jakiego został on wykonany. Stroje zapaśników mongolskich np. uszyte są z materiału w kolorze czerwonym i niebieskim (te same barwy występowały również np. w strojach u Turków orchońsko-jenisejskich w VI–VIII w., co mogłoby wskazywać na pewne zapożyczenia). Dla ludów turecko-mongolskich (podobnie jak wielu innych) czerwień i błękit mają znaczenie symboliczne. Czerwień np., jak powszechnie wiadomo, jest kolorem krwi, życia, ognia, a zarazem ich symbolem, błękit – symbolizuje niebo. Obydwa kolory są jednocześnie symbolem początku, źródła życia. Podczas badań w ajmaku wschodniogobijskim w Mongolii uzyskałam informację, że tamtejsi zapaśnicy nosili czapki z pasami w kolorze żółtym, zielonym i pomarańczowym. Kolory te

– jak podkreślali sami informatorzy – są dla Mongołów symbolem Ziemi, Natury. Hansen natomiast podaje, że zapaśnicy z Mongolii Wewnętrznej występowali w kurtkach z naszytym w środkowej części kawałkiem czerwonego materiału w kształcie kwadratu, zdobionego zielonym haftem lub wizerunkiem tygrysa. Kurtki zawodników były też czasem zdobione haftem, przedstawiającym tzw. „motyw baranich rogów (Hansen 1950, s. 81). Dodajmy, że w kulturach ludów Azji Centralnej motyw ten uważany jest za symbol słońca oraz męskiego składnika natury. Wspomniany wcześniej tygrys jest natomiast dla Mongołów, podobnie jak np. dla Chińczyków, symbolem Ziemi. Symbolikę tę powtarza również zieleń oraz kwadratowy kształt materiału. Obecność kosmicznych symboli na kurtkach zapaśników, podobnie jak kolorystyka ich ubiorów, oznacza wspomnianą już jedność, pełnię.

W czasie walki zapaśnicy w naturalny sposób kontaktują się z ziemią. Upadek na ziemię lub dotknięcie do niej określoną częścią ciała jest przy tym równoznaczny z porażką zawodnika. U Mongołów, Tuwińców, Turkmenów i Buriatów np. zawodnika eliminuje z walki dotknięcie ręką do ziemi. U Czukczów, Kazachów, Kałmuków, Mongołów zawodnik odpada jeśli zostanie położony na jedną lub obie łopatki albo (także u Kazachów) na bok. U Jakutów i Dunganów nie zezwalano na dotknięcie ziemi trzema punktami ciała równocześnie (np. ramionami, kolanami i dowolną częścią ciała powyżej kolan).

W Mongolii zanotowałam rozbieżne informacje dotyczące skutków dotknięcia ziemi kolanem przez zawodnika. Niektórzy mieszkańcy zachodniej Mongolii twierdzili np., że upadek na kolano był dozwolony, według innych – oznaczał porażkę zawodnika (dodam, że podobnie reguły występowały m.in. u Jakutów, Turkmenów; informacje podane przez Sambuu, 1978, s. 38, wskazują natomiast, że również w Tuwie przepisy regulujące kwestię dotknięcia ziemi kolanem były niejednorodne). Reguły zapasów określają też np., w jakiej pozycji powinien znajdować się zwycięzca. U Turków orchońsko-jenisejskich i u Kazachów musiał on np. przykryć swym ciałem zawodnika leżącego na ziemi. Precyzyjne zasady dotyczące dozwolonych chwytów, rzutów itp. oraz zachowań, które są zabronione pozwalają wskazać zwycięzcę, mają też zasadnicze znaczenie dla prawidłowego charakteru walki. Nad jej przebiegiem czuwają (z urzędu) sekundanci i członkowie komisji, a także widzowie. Niektóre zachowania, zgodne z regułami, mają jednak również aspekt symboliczny. Różne formy kontaktu zawodnika z ziemią można bowiem, moim zdaniem, interpretować zgodnie z zasadą sformułowaną np. przez Eliade (1970, s. 143–145), w myśl której, leżenie lub siedzenie na ziemi (w sytuacjach przełomowych) jest symbolem narodzin, odrodzenia, rozwiązania itp.

Kontakt zawodnika z ziemią jest też częścią procesu obiegu energii między różnymi poziomami kosmosu. Bohater eposu mongolskiego leżąc na ziemi wierzy np., że przywróci mu ona utracone siły. Wierzenia w możliwość przekazania człowiekowi sił przez Ziemię – opiekunkę ludzi, stad i roz-

wijającego się życia, mają dawny rodowód w kulturze mongolskiej. Odnotowano je m.in. w *Tajnej historii Mongolów* (1970, par. 125, 199 i in.; patrz też: Kałużyński 1983, s. 93–94)²⁷. Na udział zapaśnika w wielkim cyklu obiegu energii zwracałam już uwagę w swoich pracach (Kabzińska-Stawarz 1988, 1992).

Buriaci wierzyli np., że rozcieranie grudek ziemi w dłoniach (co można uznać za jeden ze sposobów kontaktu człowieka z ziemią – I. K-S) dodaje zawodnikom sił (por. Molodych, Kulakov 1896, s. 179). Jak wykazują moje badania, podobnie wyjaśniali zwyczaj dotykania rękoma do ziemi oraz mycia rąk piaskiem przez zapaśników pasterze mongolscy.

W Mongolii spotykamy również zwyczaj obrzucania się piaskiem przez zawodników przystępujących do walki. Moi informatorzy porównywali tego typu działanie do zachowania byków walczących lub kopiących ziemię. Podobne porównanie znalazłam również w *Missionerskom sbornike* (1910, s. 218). Napisano tam m.in., że zachowania zawodników, którzy długo obchodzili miejsce walki, pocierali dłonie piaskiem, wyrzucali go w powietrze itp. przypominają pojedynki rozdrażnionych byków przygotowujących się do walki. Zwierzę to „pojawia się” także w zawodach kirgiskich, kiedy to – jak podaje Simakov – „herold” objeżdżający tłum widzów i wywołujący chętnych do walki zaprasza do wejścia na arenę „osoby, które idą na przeciwnika jak byk” (Simakov 1984, s. 65).

W porównaniu walczącego zapaśnika do byka ważne wydaje się nie tylko widoczne podobieństwo zachowań. Jest w nim bowiem także m.in. ukryta informacja o związku obrzędowych zapasów z działaniami mitycznych przodków, powtórzeniem ich „twórczych zachowań”. W wierzeniach ludów mongolskich, zwłaszcza Buriatów, praprzodkowie występują bowiem najczęściej właśnie w postaci byka. Wierzenia buriackie mówią też np. o pierwotnej walce synów Wschodniego i Zachodniego Nieba, którzy zamienili się w byki (patrz np.: Agapitov, Changałow 1883, s. 51–52; Humphrey 1974; Šarakšinova 1962, s. 128–137 i in.).

W mitach ludów Azji praprzodkowie występują również np. w postaci ptaków. Przypominają o tym zapaśnicy, naśladujący ptasi lot przystępując do walki i po jej zakończeniu. Niektórzy spośród moich mongolskich informatorów wyjaśniali, że zapaśnik wykonujący te ruchy pragnął upodobnić się do orła lub mitycznego ptaka zwanego Chan Gard (jego prawzorem jest indyjski Garuda) lub chciał pokazać, że jest tak samo silny jak ów ptak. W wierzeniach mongolskich (a także np. południowsyberyjskich) orzeł i Chan Gard asocjowane są ze Słońcem. Potomkiem orła jest również pierwszy szaman, będący jednocześnie pierwszym kowalem. Wszystkim wymienionym tu postaciom przypisywany jest więc związek z początkiem,

²⁷ Por. też informacje o zabiegach związanych z przejmowaniem sił od ziemi i wierzeniach w możliwość nadzielenia nimi ludzi i zwierząt podane przez Sagałajewa i Oktjabrską (Sagałajev, Oktabr'skaja 1990, s. 122).



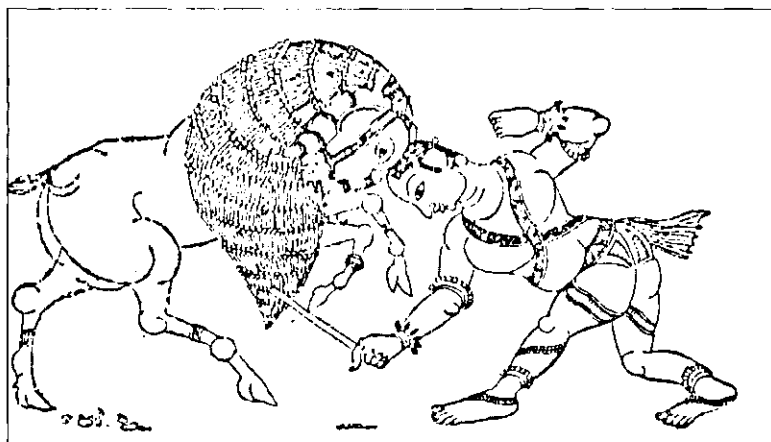
Ryc. 10. „Taniec” zapaśnika, Mongolia

Fot. S. Szyrkiewicz

narodzinami, itd. (zob. też przytoczone wcześniej informacje o Jakutach, którzy porównywali skaczącego zawodnika do ptaka w locie).

Symbolem pierwotnej walki, przekraczania granic np. między naturą i kulturą są również współzawodnictwa, w których walczą ze sobą ludzie i zwierzęta. U ludów Syberii np. podczas święta niedźwiedzia młodzi śmiałkowie skakali na zwierzę, łapali je za uszy, podstawiali nogi i uskakiwali bacząc, by nie zahaczyło ich pazurami. Starali się też związać je jak najszybciej i rozwiązać. Oprócz walki występuje tu więc inna, typowa dla sytuacji przejścia czynność wiązania zwierzęcia, znacząca czas przełomu, zmiany.

Przykładem walk między zwierzęciem i człowiekiem są także, rozpowszechnione i popularne do dziś m.in. wśród pasterzy indyjskich, zapasy nieuzbrojonego zawodnika z bykiem. Mają one dawny rodowód w kulturze Indii. Jak bowiem podaje Basham (1973, s. 257) opis tych walk znalazł się już w literaturze starotamilskiej. Z informacji podanej przez Dębnickiego (1981, s. 188) wynika natomiast, że krwawe corridy z udziałem bawołów wodnych, stanowiące część obchodów święta ku czci bogini Kumari, urządzano w Nepalu jeszcze w 1940 r. Interesująca wydaje się informacja dotycząca boju bawołów organizowanego przez Miao, podana przez Itsa. Zawody te towarzyszyły uroczystościom z okazji zakończenia zbiorów



Ryc. 11. Walka człowieka ze zwierzęciem, Indie

Wg Deraniyagała 1959, s. 21

(9–10 miesiąc księżycowy). Zwierzęta oraz osoby, które pobudzały je kijami do walki, reprezentowały dwie wioski, przed bitwą zaś odwiedzano groby przodków. Kontekst zawodów wskazuje na czas zmiany w cyklu kalendarzowym i gospodarczym. Odwiedzanie cmentarzy natomiast, ma zapewne odnowić i potwierdzić więź żyjących z przodkami, znieść granice między światem żywych i zmarłych.

Oprócz współzawodnictw, w których człowiek zмага się ze zwierzęciem oraz zawodów z udziałem samego człowieka (takich jak np. zapasy) ogromną popularnością cieszą się również w Azji walki zwierząt. Dawne tradycje mają tu noworoczne boje baranów. W Chowie i Bucharze m.in. odbywały się one również podczas wiosennego święta czerwonego kwiatu. W Iranie, a także np. u nadamurskich Turkmenów natomiast podczas muzułmańskich świąt oraz wesela organizowano walki wielbłądów i pojedynki kogutów. W południowym Tadżykistanie podczas oczyszczania źródeł wody odbywały się walki koni. Przykładem współzawodnictw z udziałem zwierząt są też popularne m.in. w Indiach świąteczne walki słoni, byków oraz przepiórek. Tu również spotykamy walki baranów, bawołów i kogutów. Boje kogutów są też popularną rozrywką na Filipinach, Bali i in. Zawody te zasługują na baczność uwagę. Według C. Geertza (1973) walki kogutów są bowiem odbiciem podstawowych cech społeczeństwa. Wiele miejsca poświęcił wierzeniom i obrzędom, w których główną rolę odgrywa kogut, J. Gajek (1934). Podkreślił on m.in., iż dla ludów Azji ptak ten jest symbolem walki i płodności, obdarzano go również mocą ożywiania zmarłych i ofiarowywano przodkom. Znajomość tej symboliki pozwala nam zrozumieć znaczenie obrzędowych walk kogutów. Gajek wskazał także na znaczną popularność tego typu walk w Chinach, Japonii, Persji, a także w Indonezji (Gajek 1934, s. 154–155). Według tego autora, walki kogutów są pozostałością dawnych obrzędowych uctw pogrzebowych, połączonych z igrzyskami (tamże, s. 27).

Z przytoczonych przez niego materiałów wynika jednak, iż kontekst zawodów mogą również stanowić inne obrzędy. Na Sumatrze np. organizowano je podczas święta obrzezania, które „jest równoznaczne z przyjęciem nowego członka w poczet rodziny i oddawania go pod opiekę duchowi przodka” (tamże, s. 27). Walki kogutów organizowane są także poza kontekstem obrzędowym. Mieszkańcy Sumatry urządzają je bowiem np. z okazji targów.

Do ulubionych rozrywek Chińczyków należą natomiast zawody świerszczy. Na ich popularność w Chinach wskazuje np. Pjaseckij (1880, s. 197), informując, że organizowano je nie tylko w święta, lecz również np. po codziennym obiedzie.

By zakończyć podawanie przykładów walk zwierząt dodam jeszcze, że w 16 dniu pierwszego miesiąca roku („gdy Majdar przychodzi”) Torguci z zachodniej Mongolii urządzali walki wielbłądów. Warto przy tym zauważyć, że zwierzętom przewiązywano czoło białym materiałem²⁸. Podobnie jak obecność szarfy i jej biel oraz walka z udziałem wielbłądów, symbolizuje to zmianę, sytuację graniczną.

Z walką zwierząt kojarzą się niekiedy zachowania zawodników. Oprócz wspomnianych już zachowań, przypominających walkę byków, skojarzenie to wywołuje np. japońskie sumo (patrz też np.: Sikorski, Tokarski 1988, s. 137). Zawodnicy walczą w pozycji kucznej, starając się przewrócić przeciwnika na ziemię lub wypchnąć poza linię areny (ma ona 5 m średnicy). Niemal całkowita nagość zapaśników, o której była już mowa, jak też ich pozycja i sposób zachowania nasuwa przypuszczenie, iż mamy tu do czynienia z szeregiem środków symbolizujących stan początku, jeszcze nie-życia, fazę zawieszenia między życiem i śmiercią. Przekraczanie linii kręgu biegnącej między zawodnikami i widzami oraz obszarem znajdującym się poza areną walki symbolizuje dodatkowo sytuację zmiany. W podobny sposób można, jak sądzę, interpretować reguły pojedynku jeźdźców konnych u Kirgizów, Kazachów i in. Zadaniem ich uczestników było wypchnięcie przeciwnika poza linię koła o średnicy 25–30 m. Za pokonanego uważano zawodnika, którego koń przekroczył tę linię dwiema (dowolnymi) nogami.

* * *

Warto zwrócić uwagę na sposób przestrzennej lokalizacji niektórych współzawodnictw. Ma on bowiem również znaczenie symboliczno-komunikacyjne, informując o związku zawodów z czasem przejścia, sytuacją graniczną oraz o pewnych elementach kontekstu, w którym występują współzawodnictwa. Dla przykładu przypomnę tu tylko noworoczne walki mężczyzn, kobiet i dzieci, reprezentujących poszczególne dzielnice średniowiecznej Samarkandy, które odbywały się na moście. Wspomniane zawody koreańskie, połączone z procesją i składaniem ofiar duchom gór, miały

²⁸ Informacja zanotowana przez S. Szynkiewicza, materiały archiwalne, Archiwum Zakładu Etnologii IAE PAN w Warszawie, nr 114.



Ryc. 12. Zapaśnicy sumo w oczekiwaniu na atak, Japonia

Wg Bogeng i in. 1926, s. 33

miejsce na brzegu rzeki. Wyścigi koni zaś, jak wskazują przytaczane już wcześniej źródła, organizowano najczęściej w granicznych punktach terytorium zamieszkałego przez daną grupę: na krańcu wioski, u stóp góry, koło cmentarza, świątyni, a także w przestrzeni dzielącej obszar oswojony przez człowieka od strefy należącej do „tamtego świata”, np. w bezludnym stepie.

PRZYWRACANIE I UTRZYMYWANIE HOMEOSTAZY

Dla archaicznych wizji dziejów znamieną jest m.in. wiara w okresową przemienność ładu i chaosu, połączona z obrazem grozących totalną katastrofą zaburzeń harmonii w makro- i mikroskali. Wobec takiej perspektywy konieczne staje się podjęcie działań prowadzących do przywrócenia stanu homeostazy i utrzymania jej przez jakiś czas²⁹. Do zachwiania równowagi, zastąpienia dotychczasowego ładu przez chaos, będący zarazem początkiem nowej harmonii, dochodzi najczęściej właśnie w interesujących nas

²⁹ Stan ten jest trudny do utrzymania, choć według niektórych badaczy znane są społeczeństwa żyjące na ogół w równowadze. Należą do nich przede wszystkim Chiny (patrz np.: Larre 1988, s. 105; Soothil 1930, s. 202). Needham zaś, mówiąc o spontanicznej homeostazie społeczeństwa chińskiego przeciwstawia je zarazem Europie, która „miała wszczepioną cechę niestabilności” (Needham 1984, s. 132 oraz 133–135).



Ryc. 13. Łucznicy gruzińscy

Wg de Castellii 1976

sytuacjach granicznych, w czasie przejścia. Jednocześnie jako środek służący przy wróceniu homeostazy w takich monetach występują przede wszystkim obrzędy i właściwe dlań zachowania: tańce, muzyka, zawody (patrz np. Granet 1914, s. 150; 1926, s. 351; Caillois 1973, s. 120 i in.).

Groźbę chaosu, realnego zniszczenia niosą zawsze wojny, klęski żywiołowe, epidemie. Wobec wizji zagłady społeczności ludzkie podejmują również próby mające uchronić je przed katastrofą. W XVI-wiecznej Korei np., – jak podaje Nikitina – by zapobiec skutkom klęsk żywiołowych budowano specjalny statek bojowy i pływano na nim, imitując akt tworzenia. Autorka zauważa, że „pozakalendarzowe wypełnianie rytuału w czasie klęsk żywiołowych, strat, wojen miało na celu: **doprowadzić kosmos do harmonii, uporządkować zakłócony rytm, wrócić do początku** (Nikitina 1982, s. 163; podkr. moje – I. K-S). Obraz zagrożenia klęskami żywiołowymi, totalną zagładą ludzkości, zwycięstwa demonów itp. powtarza się często w mitach ludów Azji. Stworzyły one jednocześnie postać bohatera, który ratuje ludzkość przed katastrofą, przywraca jej harmonię, wprowadza w stadium „złotego

wieku" itp. Bohaterem zapobiegającym zagładzie świata lub określonej społeczności (co w zasadzie bywa rozumiane równoznacznie) może być np. Syn Nieba, ale też – władający specyficznymi umiejętnościami członek własnej grupy. Często rola zbawcy powierzona zostaje młodemu mężczyźnie, którego cechuje znakomite opanowanie łuczniczego rzemiosła. Chciałabym skoncentrować się na tej postaci, albowiem analizując przyczyny i rezultaty jej zachowania w sytuacjach przełomu możemy otrzymać odpowiedź na pytanie o znaczenie ogromnie popularnych w Azji współzawodnictw w strzelaniu z łuku.

Łucznictwo

Jeden z najbardziej rozpowszechnionych w Azji mitów mówi o nieoczekiwanym pojawieniu się na niebie dodatkowych słońc, palących swymi promieniami zboża i trawy, niszczących wszelką roślinność i powodujących wysychanie wód. Ludzie zaczynają głodować i bliski już wydaje się ich kres. W tym momencie jednak walkę ze słońcami podejmuje Łucznik; jego zwycięstwo chroni ludzkość i ziemię przed zagładą. W poszczególnych wersjach mitu może być mowa o 2, 3, 7 lub 10 słońcach. Skutki emisji ich promieni są jednak zawsze podobne. Takie samo znaczenie ma też zwycięstwo Łucznika. Jego losy natomiast układają się rozmaicie. Bohater mitu mongolskiego np. początkowo nie trafia w jedno ze słońc (prawdopodobnie w wyniku boskiego podstępu). Po spełnieniu swej misji, dręczony uczuciem wstydu, obcina sobie kciuki rąk i duże palce u nóg, przyznając tym samym, iż nie jest strzelcem doskonałym, po czym zamienia się w tarbagana i zaszywa w podziemnej norze (patrz np. Dulam 1988, s. 197; Potanin 1883, s. 323). Chiński Łucznik I popełnia liczne błędy w stosunkach z ludźmi, uzurpuje sobie prawo do władzy, wreszcie zostaje zabity z rozkazu człowieka, któremu zaufał (Künstler 1981, s. 169). Na szczególną uwagę zasługuje przy tym przytoczony przez Künstlera fragment tekstu *Huai-nan tsy*, który podaje opis Łucznika I jako postaci o cechach asymetrycznych. Okazuje się bowiem, iż jego lewa ręka była dłuższa od prawej (Künstler 1981, s. 169–170). Według Künstlera, mit o Łuczniku I opowiada o czasach legendarnego cesarza Jao (2356–2255 p.n.e.), za panowania którego Chiny nękane były przez liczne kataklizmy. Sam Łucznik I uważany jest też za postać historyczną (tamże, s. 159). W tym miejscu jednak, niezależnie od tzw. prawdy historycznej, istotna jest dla nas przede wszystkim rola Łucznika I w przywróceniu homeostazy, przypisana mu przez ludowe wierzenia. Informacja o warunkach, w jakich Łucznik przystępuje do działania i ich efektach, jak też wzmianka o asymetrii jego postaci potwierdza ponadto, iż mit jest szczególnym obrazem sytuacji przejścia.

Mit o słońcach i Łuczniku mówi wyraźnie o przekraczaniu granicy między życiem i śmiercią, ożywieniem umierającego – pozbawionego wody i roślinności – świata. Koncepcję o związku mitu z ideą śmierci i zmartwychwstania

formuluje m.in. Brodjanskij (1985, s. 116). Chang natomiast sądzi, że mit ten może być wersją starożytnych wierzeń związanych z kultem słońca i próbą ratowania go przed zaćmieniem. Podobną propozycję – jak podaje – przedstawili uczeni japońscy (Kaizuka, Sugimoto, Mitarai). Chang dochodzi również do wniosku, że bez względu na to, jaka jest geneza mitu o dodatkowych słońcach, istotne są przede wszystkim: zaistnienie stanu naturalnych klęsk i rola Łuczника jako wybawcy ludzkości, struktura mitu i jej znaczenie (Chang 1976, s. 165). Teza ta wydaje się przekonująca. Dla jej potwierdzenia i uzupełnienia można przytoczyć przykład mongolskiego mitu, w którym Łuczник ratuje świat przed katastrofą spowodowaną nie przez słońca, a przez Plejady. Mit ten powiada, że złożone z 12 gwiazd Plejady do tego stopnia mroziły ziemię, iż warunki życia na niej stały się nieznośne. Jak widać, niezależnie od odmiennych przejawów działalności słońc i Plejad – ich efekt końcowy jest ten sam: zbliżająca się zagłada ziemi i ludzkości. W obydwu przypadkach też Łucznik powstrzymuje klęskę, przywracając równowagę w świecie i przyczynia się do re-kreacji życia.

Analizując teksty koreańskie, których bohaterem jest Łuczник strzelający do Słońca, Nikitina dochodzi do wniosku, iż pokonanie Słońca może być interpretowane jako rozwiązanie zagadki zadanej ludziom przez siły kosmiczne. Walka zaś to symboliczne przedstawienie konfliktu między dwoma żywiołami: wodnym i ziemskim (Nikitina 1982, s. 221).

Zagrażające światu niebezpieczeństwo może być ukazane w różnej postaci. W Aweście np. przybiera ono obraz Ptaka Suszy Kamaka, który zawisł nad ziemią i zasłaniając ją swymi skrzydłami nie dopuszczał do niej deszczu z nieba. Wówczas pojawia się bohater Garszap i strzela do Ptaka z łuku, a po upadku potwora na ziemię rozbija mu jeszcze dziób maczugą. Niebiańskim strzelcem jest też Tir, który niweczy podstępne działania Arymana. Ten bowiem, pragnąc zniszczyć dzieło Ormuzda, zamienił się w węża i wwiercił w głąb ziemi, skąd wypchnął wody. Zamieniły się one w parę i uniosły w powietrze. Tir jednak przemienił wodę w chmury deszczowe i sprawił, że deszcz padał na ziemię przez miesiąc (patrz np. Składankowa 1989, s. 49, 135, 140). Jak widać, w obydwu tekstach przytoczonych przez Składankową pojawia się znany już motyw interwencji Łucznika, w wyniku której świat zostaje ocalony od śmierci (występującej tu w powtarzającym się w mitach ludów Azji obrazie suszy) i powraca do życia (warunkiem re-kreacji jest opad deszczu, woda).

W micie ewenkijskim np. występuje kosmiczny Łoś Heglen, który kradnie dzień, pogrążając wszystko w mroku. Jego śladem wyrusza Łuczник Main. Po długiej i męczącej podróży udaje mu się odzyskać dzień i przywrócić go ludziom. Wydarzenia te powtarzają się stale, podobnie jak stały jest cykl przemiany dnia w noc i nocy w dzień (patrz: *Materiały po ewenkijskomu (tunguzskomu) folkloru* 1936, s. 282). Motyw porwania Słońca przez Łosia lub potwora (i odzyskania go przez celnego Łucznika, który przywraca porządek dnia i nocy) pojawia się też np. w mitach mongolskich (patrz np.:

Novgorodova 1989, s. 170–171). Koreańscy bohaterowie mitu – 15-letni bracia-bliźniacy, przywracają natomiast równowagę w świecie, gdy stracają z Nieba dodatkowe słońce i dodatkowy księżyc, a następnie ustalają, że jeden z nich będzie pilnował pozostałego Słońca, drugi zaś – Księżycyca.

Przytoczone tu przykłady motywów występujących w mitach o Łuczniku potwierdzają wspomnianą już mediacyjną funkcję tej postaci i samego łuku oraz ich rolę w przywracaniu homeostazy.

Strzelanie w niebo, w słońce, jest najczęściej łączone z próbą inicjacji/dojrzałości młodego mężczyzny (patrz np. Granet 1973, s. 198; Ogarek-Czój 1989, s. 85–86; Składankowa 1989, s. 147–148 i in.). Niektórzy badacze (np. Nikitina 1982, Granet 1973) widzą w tym zachowaniu walkę bohatera z jego *alter ego*. Zachowaniem zbliżonym, a może nawet tożsamym ze strzelaniem w niebo/słońce jest strzelanie do bukłaku. Według M. Graneta, istnieje związek między strzelaniem w niebo i chińskim mitem o bukłaku a zdobywaniem mistrzostwa w bractwie kowali. Próbom strzelania poddawany był też władca, a sama czynność strzelania w niebo/do bukłaku miała istotne znaczenie dla utrzymania świata w stanie równowagi. Król bowiem – jak pisze Granet – „winien umieć zagospodarować i ukształtować świat, jak czynią to demiurgowie [...]”, (Granet 1973, s. 199). Na homeostatyczną funkcję wspomnianych zachowań wskazuje też Caillois, według którego – strzelanie do bukłaku jest symbolem przejścia od chaosu do kosmicznego ładu (Caillois 1973, s. 37, 140). Podobną rolę ma do spełnienia wspomniany wcześniej bohater eposów, który poddawany jest próbie strzelania do złotej tytkwy lub miedzianego garnka.

* *
 *

Oprócz klęsk żywiołowych, wojen, chorób i innych kataklizmów przyczyną zakłóceń równowagi są najczęściej zmiany w sytuacji wspólnoty, przede wszystkim spowodowane śmiercią któregoś z jej członków lub jego przejściem do innej grupy społecznej. Środkiem służącym przywracaniu homeostazy są wówczas m. in. współzawodnictwa, które pozwalają człowiekowi na bezpieczne przekroczenie granicy między dawnym a nowym porządkiem (wspominałam już o tym; patrz: Kabzińska-Stawarz 1992, s. 143–146). Na udział zawodów w przywracaniu równowagi i ładu „zachwianego przejściem śmierci i odczuwanym bólem” zwraca też uwagę Tryjarski (1991, s. 233). Trzeba jednak podkreślić, że owa funkcja homeostatyczna nie ogranicza się wyłącznie do wymiaru ludzkiej wspólnoty, lecz dotyczy makroskali, kosmosu, którego specyficzną częścią jest człowiek. Środkiem służącym przywróceniu równowagi zachwianej przez śmierć członków własnej grupy mogą być również spory, kłótnie, bójkki itp. Za przykład niechaj posłuży indyjskie plemię Kota (stan Madras). Podczas dorocznej ceremonii pogrzebowej, kiedy to ekspeduje się ostatecznie do „tamtego świata” wszystkie

osoby, które zmarły w ciągu roku obrzędowego (pierwsza ceremonia odbywa się po śmierci i służy kremacji zwłok) – w pewnym momencie dochodzi do kłótni słownej i fizycznej szarpaniny między osobami mającymi jakiegokolwiek pretensje do zmarłych, a ich bliskimi krewnymi. Niektóre osoby próbują interweniować, by nie dopuścić do nie kontrolowanej awantury i przywrócić zachwianą równowagę (podobne znaczenie ma sam rytuał). Umiejętność mediacji w kłótniach jest przy tym u Kota niezwykle ceniona i uważana za jedną z podstawowych cech przywódcy (*Village India 1955*, s. 227–239).

Funkcje homeostatyczne pełniły też np. turnieje zagadek. Zwraca na to m.in. uwagę W.W. Iwanow, pisząc, iż zakończenie takiego turnieju rozwiązywania zagadek oznaczało odtworzenie harmonii (Ivanov 1978, s. 83–84).

W istocie jednak najważniejsza wydaje się nie tylko forma współzawodnictw, lecz sam fakt ich organizacji w przełomowym momencie życia człowieka i Natury, wspólnoty ludzkiej i universum, przede wszystkim zaś przypisywane tym zachowaniom funkcje i znaczenie. Jak bowiem stwierdził Huizinga (1985, s. 87–88): „Z chwilą gdy rezultat jakiegoś turnieju jako taki, jako osiągnięcie, ingeruje w bieg natury łatwo pojąć, iż nieważne jest w istocie, dzięki jakiemu rodzajowi walki rezultat ów został osiągnięty. Wygranie walki wpływa jako takie na bieg wydarzeń [...]”. Do takich wniosków prowadzi też m.in. dokonana przeze mnie analiza materiałów informujących o różnych aspektach współzawodnictw ludów Azji, wskazująca np. na daleko idące podobieństwo symboliczno-komunikacyjnego znaczenia tego typu zachowań.

LITERATURA

Abdalla M.

1989 *Mażeńskie obyczaje weselne u wschodnich Asyryjczyków w latach siedemdziesiątych naszego wieku*, „Lud”, t. 73, s. 123–145.

Abramzon S.M.

1971 *Kirgizy i ich ètnogenetièskie i istoriko-kul'turnye svjazi*, Leningrad.

1978 *Predmety kul'ta kazachov, kirgizov i karakalpakov*, [w:] *Material'naja kul'tura narodov Kavkaza, Srednej Azii i Kazachstana*, Leningrad.

Absalyamov G., Govorkov M., Sinyavkiy V.

1980 *Ancient and modern*, [w:] *National folk sports in the USSR*, Moskva.

Agaev G.G.

1985 *Azerbajdzan*, [w:] *Igry narodov SSSR*, Moskva.

Agapitov M.N., Changalov M.N.

1883 *Materialy po izučeniju šamanstva v Sibiri. Šamanstvo u burjat Irkutojskoj gubernii*, Irkutsk.

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.

Alekseev N.A.

1975 *Tradicionnye verovanija jakutov v XIX – načale XX v.*, Novosibirsk.

1980 *Rannie formy religii tjurkojazyčnych narodov Sibiri*, Novosibirsk.

- Alpamyš*
1949 *Alpamyš. Uzbekskij narodnyj èpos*, Moskva.
- Andreev M. S.
1953 *Tadžiki doliny Chuf*, Stalinabad.
- Antropova V. V.
1971 *Kul'tura i byt korjakov*, Leningrad.
- Anučin D. N.
1890 *Sani, lad'ja i koni kak prinadležnosti pochoronnogo obrjada*, Moskva.
- Archimbault Ch.
1960 *Un complex culturel la course le pirougus au Laos*, „Men and Cultures”, Philadelphia.
- Auboyer J.
1968 *Życie codzienne w dawnych Indiach*, Warszawa.
- Auezov M.
1959 *Kirgizskij geroičeskij èpos Manas*, Alma Ata.
- Azoy W.
1982 *Buzkashi: Game and power in Afghanistan*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Bakaeva E. P., Gučinova E. B. M.
1992 *Magija v obrjadach rodnogo rituala kalmykov*, [w:] *Tradicionnaja obrjadnost, mongol'skich narodov*, Novosibirsk, s. 89–100.
- Basham A. L.
1973 *Indie*, Warszawa.
- Bauer H., Carlquist S.
1974 *Japanese festivals*, Tokyo.
- Bell Ch.
1968 *The People of Tibet*, Oxford.
- Bernštam N. L.
1964 *Social'no-èkonomičeskij stroj orchono-enisejskich tjurok v VI–VIII vv.*, Moskva–Leningrad.
- Bičurin Ja. N.
1950 *Sobranie svedenij o narodach obitavšich v Srednej Azii v drevnie vremena*, Moskva–Leningrad, t. 1–3.
- Bishop C. W.
1938 *Long-Houses and Dragon Boats*, „Antiquity”, vol. 12, nr 4.
- Bogeng G. A. E., i in.
1926 *Geschichte des Sports aller Völker und Zeiten*, Leipzig.
- Brodjanskij D. L.
1985 *Strelok Kado i boginja Amaterasu v proizvedenijach neolitičeskich skulptorov (dva opyta soedinenija mifologičeskich i archeologičeskich tekstov)*, „Sovetskaja Ètnografija”, vol. 2, s. 116–121.
- Bronowski J.
1988 *Potęga wyobraźni*, Warszawa.
- Brusilovskij M. B.
1959 *Očerki istorii fizičeskoj kul'tury i sporta v Kazachstane*, Alma Ata.
- Caillois R.
1973 *Żywioł i ład*, Warszawa.
- de Castelli CH.
1976 *Religione e album dei Schizzi silla Georgia des secolo XVII*, Tbilisi.
- Česnov Ja. V.
1986 *Drakon: metafora vnešnego mira*, [w:] *Mify, kul'ty, obrjady narodov Zarubežnoj Azii*, Moskva, s. 59–72.

- 1989 *Šag Maitrei: nekotorye aspekty izučeniija kinesiki*, [w:] *Ètnografičeskoe izučenie znakovykh sredstv kul'tury*, Leningrad, s. 122–138.
- Chalcha Džirum*
1965 *Chalcha Džirum. Pamjatnik mongol'skogo feodal'nogo prava XVIII v.*, Moskva.
- Chang Ju-Gun*
1961 *Korean mythology*, Seoul.
- Chang K. C.*
1976 *Early Chinese civilisation*, Harvard University Press.
- Chao Wei-Pang*
1943 *The Dragon boat races in Wuling*, „Folklore Studies”, vol. 2, nr 1.
- Chomič L. V.*
1966 *Nency. Istoriko-ètnografičeskie očerki*, Leningrad.
- Choroščin A.*
1874 *Sugut. Materialy dlja statistiki Turkestarskogo kraja*, SPb, vyp. 1.
- Chudjakov I. A.*
1969 *Kratkoe opisanie Verchojanskogo okruga*, Leningrad.
- Crooke E. W.*
1898 *The Wooing of Penelope*, „Folklore”, vol. 9, nr 2.
- Culin S.*
1958 *The Games of the Orient*, Tokyo.
- Cuyler P.*
1979 *Sumo*, London.
- Cybikow G.*
1975 *Buddyjski pielgrzym w świątyniach Tybetu (według dziennika prowadzonego w latach 1899–1902)*, Warszawa.
- Das S. T.*
1987 *Life style: Indian Tribes*, Dehli.
- Dębnicki K.*
1981 *Nepal. Królestwo wśród chmur*, Warszawa.
- Deraniyagala P. E. P.*
1959 *Some Sinhala Combative, Field and Aquatic Sports and Games*, Colombo.
- Diem C.*
1941 *Asiatische Reiterspiele*, Berlin.
- Divaev A. A.*
1907 *Drevne igry kirgizskoj molodeži*, „Turkestarskie vedomosti”, nr 54.
- D'jačenko V. I.*
1988 *Vospitanie detej u jakutov*, [w:] *Tradicionnoe vospitanie detej u narodov Sibiri*, Leningrad, s. 186–205.
- D'jakonova V. P.*
1975 *Pogrebal'nyj obrjad tuvincev kak istoriko-ètnografičeskij istočnik*, Leningrad.
- Dolgich V. O.*
1962 *Bytovyje rasskazy èncev*, Moskva.
- Drevnie avtory*
1940 *Drevnie avtory o Srednej Azii (VI v. do n.e. – III v. n.e.). Chrestomatija*, Taškent.
- Dubrova Ja. P.*
1898 *Byt kalmykov stavropolskoj gubernii*, Kazań.
- Dulam S.*
1987 *Mify o sozvezdii Plejady*, Aman Dzochiol Sudlal, t. 14, fasc. 1–10, Ulaanbaatar, s. 192–198.
- Dzorig R.*
1960 *Mongol ardyn sport*, Ulaanbaatar.

- Džikiev A.
1972 *Ėtnografičeskij očerk naselenija Jugo-Vostočnogo Turkmenistana (konec XIX – načalo XX v.)*, Aščabad.
1983 *Tradicionnye turkmenske prazdniki, razvlečenija i igry (na materiale Južnogo i Vostočnogo Turkmenistana)*, Aščabad.
- Džumagulov A.
1959 *Nekotorye obyčai i obrjady dorevoljucionnoj kirgizskoj semii*, Izvestija ANKSSR, serija obščestvennych nauk, t. 1, vyp. 1, Frunze.
- Eberhard W.
1968 *Local cultures of South and East China*, Leiden.
1977 *Kitajskie prazdniki*, M.
- Eibl-Eibesfeld I.
1987 *Miłość i nienawiść*, Warszawa.
- Elaszwili W. I.
1968 *Iz istorii konnogo sporta v Gruzii. Chevsurskie skački „cchen” v prošlom i nastojaščem, „Sovetskaja Ėtnografija”*, vol. 4, s. 104–109.
- Eliade M.
1970 *Sacrum, mit, historia*, Warszawa.
1974 *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, Princeton, University Press.
1988 *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa, t. 1.
- Ferguson J. C.
1928 *Chinese mythology*, [w:] *The Mythology of all races*, New York, t. 8.
- Frédéric L.
1971 *Życie codzienne w Japonii w epoce samurajów. 1185–1603*, Warszawa.
- Gajek J.
1934 *Kogut w wierzeniach ludowych*, Lwów, ATN we Lwowie, Dz. II, t. 13, z. 2.
- Galdanova G. R.
1987 *Dolamaistskie verovanija burjat*, Novosibirsk.
1992 *Semantika archaičnych elementov svad'by u tjurko-mongolov*, [w:] *Tradicionnaja obřjadnost' mongol'-skich narodov*, Novosibirsk, s. 71–89.
- Galindew
1977 *Eriin gurvan naadam*, Ulaanbaatar.
- Geertz C.
1973 *The Interpretation of Culture*, New York.
- Georgievskij S.
1892 *Mifičeskie vozzrenija i mify kitajcev*, SPb.
- Geser
1968 *Geser. Burjatskij geroičeskij ėpos*, Moskva.
- Gordon A. V.
1989 *Krestjanstvo Vostoka: istoričeskij sub'ekt, kul'turnaja, tradicionnaja i social'naja obščnost'*, Moskva.
- Gračeva G. N.
1988 *Socializacija detej i podrostkov v tradicionnom obščestve nganasan*, [w:] *Tradicionnoe vospitanie detej u narodov Sibiri*, Leningrad, s. 38–62.
- Granet M.
1914 *Fetes et chansons anciennes de la Chine*, Paris.
1926 *Danses et legendes de la Chine ancienne*, Paris.
1973 *Cywilizacja chińska*, Warszawa.
- Grąbczewski B.
1958 *Podróże po Azji Środkowej*, Warszawa.
- Grebnev L. V.
1960 *Tuvinskij geroičeskij ėpos. Opyt istoriko-ėtnografičeskogo analiza*, Moskva.

- Grix A. E.
1937 *Japans Sports in Bild und Wort*, Berlin.
- Groos K.
1896 *Die Spiele der Tiere*, Jena.
1899 *Die Spiele der Menschen*, Jena.
- Grumm-Gržimailo G. E.
1926 *Zapadnjaja Mongolija i Urianchajskij kraj*, Leningrad.
- Gunner M.
1938 *Sbornik kazachskich nacional'nych igr i razvlečenij*, Alma Ata.
1942 *Kazachskaja pojasnaja bor'ba*, Alma Ata.
1957 *Kazachskij narodnyj konnyj sport (pravila sorevnovanij)*, Alma Ata.
- Gunner M., Rachimgulov M.
1949 *Kratkij sbornik kazachskich narodno-nacional'nych vidov sporta*, Alma Ata.
- Gurvič I. S.
1962 *Korjakskie promyslovyje prazdniki*, Sibirskij Ètnografičeskij Sbornik, Moskva, t. 4, s. 239–257.
- Gurvič I. S., Kuzakov K. G.
1960 *Korjaksnij nacional'nyj okrug*, Moskva.
- Hamayon R.
1983a *Abuse of the father. Abuse of the husband. A comparative analysis of two Buryat myths of ethnic origin*, [w:] *Studies in Oriental Religions*, Wiesbaden.
1983b *The one in the middle: unwelcome third as a brother, irreplaceable mediator as a son*, [w:] *Fragen der mongolischen Heldendichtung*, Wiesbaden, Bd 3.
- Hansen H. H.
1950 *Mongol costumes*, København.
- Hedin S.
1900 *Przez pustynie Azji*, Warszawa, t. 1–2.
- Hoffmann H.
1950 *The Religions of Tibet*, London.
- Huizinga J.
1985 *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa.
- Humphrey C.
1974 *Some ritual techniques in the bull-cult of the Buriat Mongols*, Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1973, London.
- Im Tong-Gwon
1975 *Folk Plays*, [w:] *Traditional performing arts of Korea*, Seoul, s. 82–99.
- Istorija
1987 *Istorija i kul'tura čukčej. Istoriko-ètnografičeskie očerki*, Leningrad. Its R. F.
- Its R. F.
1960 *Miao. Istoriko-ètnografičeskij očerok*, Trudy Instituta Etnografii, Moskva, t. 60.
- Ivanov V. V.
1978 *Priroda i čelovek v zerkale strukturnogo analiza*, „Priroda”, nr 1, s. 83–84.
1989 *Problemy ètnosemiotiki*, [w:] *Ètnografičeskoe izučenie znakovych sredstv kul'tury*, Leningrad, s. 38–62.
- Kabzińska-Stawarz I.
1987 *Eriin gurvan naadam – three games of the men in Mongolia*, „Ethnologia Polona”, vol. 13, s. 45–89.
1988 *Gry mongolskie w cyklu rocznym. Próba wyjaśnienia przyczyn ich sezonowości*, „Etnografia Polska”, t. 32, z. 1, s. 143–169.
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.
- Kalendarnye
1985 *Kalendarnye obyčai i obrjady narodov Vostočnoj Azii. Novyj God*, Moskva.
- Kaloev B. A.
1984 *Pochoronnye obrjady i obyčai u osetin v XVIII – načale XX v.*, Kavkazskij etnografičeskij sbornik, vyp. 8, Moskva.
- Kałużyński S.
1983 *Dawni Mongolowie*, Warszawa.
- Karmyševa B. Ch.
1987 *K voprosu o kul'tovom značenii konnych igr v Srednej Azii*, [w:] *Prošloe Srednej Azii*, Dušanbe, s. 231–242.
- Kazachskij
1972 *Kazachskij fol'klor v sohranii G.N. Potanina*, Alma Ata.
- Kim Yul-Kyu
1982 *Some aspects of Korean mythology*, [w:] *Folk culture in Korea*, Seoul.
- Kjuner N. V.
1961 *Kitajskie izvestija o narodach Južnoj Sibiri, Central'noj Azii i Dal'nego Vostoka*, Moskva.
- Kler J.
1947 *The horse in the life of the Ordos Mongols*, „Primitive Man”, vol. 2, nr 1–2, s. 15–25.
- Koblady-batyr
1975 *Koblady-batyr. Kazachskij geroičeskij èpos*, Moskva.
- Kočnev V. P.
1980 *Nacional'nye vidy sporta Jakutskoj ASSR*, Jakutsk.
- Kojiki
1986 *Kojiki, czyli Księga Dawnych Wydarzeń*, t. 1–2, Warszawa.
- Koško M. M.
1990 *Mitologia ludów Syberii*, Warszawa.
- Kozlov P. K.
1947 *Mongolija i Kam*, wyd. 2, Moskva.
- Krasnodembskaja N. G.
1982 *Tradicionnoe mirovozzrenie singalov*, Moskva.
- Künstler M.
1981 *Mitologia Chin*, Warszawa.
- Kubarev V. D., Čeremišin D. V.
1984 *Obraz pticy v ikusstve rannich kočevnikov Altaja*, [w:] *Archeologija juga Sibiri i Dal'nego Vostoka*, Novosibirsk.
- Kyčanov E. I.
1968 *Očerok istorii tangutskogo gosudarstva*, Moskva.
- Kyčanov E. I., Savickij L. S.
1975 *Ljudi i bogi strany snegov*, Moskva.
- Kuzmina E. E.
1977 *Rasprostranenie konevodstva i kul'ta konja u iranojazyčnych plemen Srednej Azii i drugih narodov starogo sveta*, [w:] *Srednjaja Azija v drevnosti i srednevekove*, Moskva.
- Larkin V. G.
1964 *Oroči. Istoriko-ètnografičeskij očerk s serediny XIX do našich dnei*, Moskva.
- Larre C.
1988 *Empiryczne pojmovanie času a koncepcja historii w myśli chińskiej*, [w:] *Czas w kulturze*, Warszawa, s. 69–100.
- Leach E.
1961 *Rethinking Antropology*, Warszawa.

- Leach E., Greimas A.
1989 *Rytuał i narracja*, Warszawa.
- Levsin A.I.
1832 *Opisanie kirgiz-kazačich ili kirgiz-kajsackich ord i stepej, cz. 3, Ętnografičeskie izvestija*, SPb.
- Lipeć R.S.
1982 *Otraženie pogrebal'nogo obrjada v tjurko-mongolskom ěpose*, [w:] *Obrjady i obrjadovyj fol'klor*, Moskva.
- Litvinskij B.A.
1972 *Kurgany i kurumy Zapadnoj Fergany*, Moskva.
- Lobačeva N.P.
1986 *K istorii kalendarnych obrjadov u zemledeľcev Srednej Azii*, [w:] *Drevne obyčai, verovanija i kul'ty narodov Srednej Azii*, Moskva, s. 6–31.
- Materialy po ěvenkijskomu*
1936 *Materialy po ěvenkijskomu (tunguzskomu) fol'kloru*, Leningrad.
- Materialy po Mańczzurii*
1906 *Materialy po Mańczzurii i Mongolii*, Charbin.
- Mazaheri A.
1972 *Życie codzienne muzułmanów w średniowieczu (X–XIII w.)*, Warszawa.
- Mazin A.I.
1984 *Tradicionnye verovanija i obrjady ěvenicov-oroczonov*, Moskva.
- Meletinskij E.
1958 *Geroj volšebnoj skazki*, Moskva.
- de Mello A.
1993 *Przebudzenie*, Poznań.
- Michajlov T.M.
1980 *Iz istorii burjatskogo šamanizma*, Novosibirsk.
- Miłkowski J.
1987 *Sztuki i sporty walki Dalekiego Wschodu*, Warszawa.
- Missionerskij*
1910 *Missionerskij sbornik*, Astrachań.
- Molodych I.A., Kulakov P.E.
1896 *Illjustrirovannoe opisanie hyta sel'skogo naselenija Irkutojskoj gubernii*, SPb.
- Mongo'lskie*
1967 *Mongol'skie skazki*, Moskva.
- Morris D.
1974 *Naga malpa*, Warszawa.
- Missionerskij*
1910 *Missionerskij sbornik statej i zametok o kalmykach i kirgizach kočujuščich v astrachanskoj gubernii*, Astrachań.
- Nebolsin P.
1852 *Očerki byta astrachanskich kalmykov chošoutovskago ulusa*, SPb.
- Needham J.
1984 *Wielkie miareczkowanie*, Warszawa.
- Nekljudov S.Ju.
1977 *O funkcional'no-semantičeskoj prirode znaka v povestvovatel'nom fol'klore*, [w:] *Semiotika i chudożestvennoe tvorčestvo*, Moskva, s. 193–228.
1984 *Geroičeskij ěpos mongol'skich narodov*, Moskva.
- Nesterov S.P.
1990 *Kon' v kul'tach tjurkojazyčnych plemen Central'noj Azii v epochu srednevekov'ja*, Novosibirsk.

- The New*
1932 *The New conquest of Central Asia*, New York.
- Nikišenkova D.D.
1983 *Predsvadebnyj cikl obrjadov u aginskih burjat s konca XIX v. do načala našich dnei*, [w:] *Iskusstvo i kul'tura Mongolii i Centralnoj Azii*, Moskva.
- Nikitina M.I.
1982 *Drevnjaja korejskaja poezija v svjazi z ritualom i mifom*, Moskva.
- Nitobe I.
1912 *Bushido, the soul of Japan*, Tokyo.
- Novgorodova E.A.
1989 *Drevnjaja Mongolija*, Novosibirsk.
- Nurmagambetova O.A.
1988 *Kazachskij geroičeskij èpos Koblandy batyr*, Alma Ata.
- Očerki*
1972 *Očerki istorii kul'tury burjat*, Ulan Ude.
- Očir A., Galdanova G.R.
1992 *Svadebnaja obrjadnost' burjatov MNR*, [w:] *Tradicionnaja obrjadnost' mongol'skich narodov*, Novosibirsk, s. 24–56.
- Ogarek-Czoy H.
1989 *Mitologia Korei*, Warszawa.
- Omurzakov D.
1958 *Kirgizskie nacional'nye vidy sporta i narodnye igry*, Frunze.
1963 *Sport v Kirgizii*, Frunze.
- Omurzakov D., Musin D.
1973 *Kirgizskie nacional'nye igry*, Frunze.
- Omurzakov D., Sagalaev M.K.
1981 *Kirgizskie nacional'nye vidy sporta i narodnye igry*, Frunze.
- Osgood C.
1951 *The Korean and their culture*, New York.
- Piasecki E.
1922 *Badania nad genezą ćwiczeń cielesnych*, Poznań.
1928 *Dalsze badania nad genezą ćwiczeń cielesnych*, Warszawa.
- Pilsudskij B.
1989 *Iz poezdki k orokam o. Sachalin v 1904 g.*, Južno-Sachalinsk.
- Pjaseckij P.Ja.
1880 *Putešestvie po Kitaju v 1874–1875 gg (čerez Sibir, Mongoliju, Voščtočnyj, Srednij i Severo-Zapadnyj Kitaj)*, t. 1–2, SPb.
- Potantin G.N.
1883 *Očerki Severo-Zapadnoj Mongolii*, wyd.4, SPb.
1893 *Tangutsko-tibetskaja okraina Kitaja*, SPb.
- Pronnikov V.A., Ladanov I.D.
1983 *Japoncy. Ètnografičeskie očerki*, Moskva.
- Putešestvie*
1883 *Putešestvie G.S. Karelina po Kaspijskomu morju*, Zapiski RGO, nr 10.
- Radlof W.
1884 *Aus Sibirien*, Leipzig.
- 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.

- Robakidze A.I.
1955 *O gruzińskim narodnom sporcie*, Tbilisi.
- Robakidze A.I., Elaszwili
1985 *Gruzija*, [w:] *Igry narodov SSSR*, Moskwa.
- Roux J.-P.
1963 *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits*, Paris.
- Roždestvenskij A.P.
1928 *Kirgizskij nacional'nyj sport i igry*, Frunze.
- Saburova L.M.
1977 *Novoe i tradicijnoe v prazdnikach i obrjadach narodov SSSR*, [w:] *Sovremennye etničeskie processy v SSSR*, Moskwa.
- Sagalaev A.M., Oktjabr'skaja I.V.
1990 *Tradicijnoe mirovozzrenie tjurkov Južnoj Sibiri. Znak i ritual*, Novosibirsk.
- Šagdaron S.D., Očirov B.D.
1909 *Igry i uveselenija agińskich burjat*, [w:] *Sbornik v čest semidesjatiletija G.N. Potanina*, SPb, s. 456-462.
- Sacred Books*
1885 *Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. The Li Ki*, vol. 1-2, Oxford.
- Sambu I.
1974 *Iz istorii tuvinskih narodnych igr*, Kyzyl.
1978 *Tuvinskie narodnye igry*, Kyzyl.
- Samojlovič A.N.
1909 *Turkmenskie razvlečenija*, SPb.
- Sandžeev G.D.
1980 *Tajlagan burjatskich kuznecov*, [w:] *Byt burjat v prošlom i nastojaščem*, Ulan Ude.
- Šarakšinova N.
1962 *Mif o Bucha-noione*, *Ėtnografičeskij Sbornik*, vyp. 3, Ulan Ude, s. 128-137.
- Schuyler E.
1876 *Turkistan*, London, t. 1.
- Sieroszewski W.
1935 *Dwanaście lat w kraju Jakutów, cz. I-II, Dzieła zebrane*, t. 11-12, Warszawa.
- Sikorski W., Tokarski S.
1988 *Budo*, Szczecin.
- Simakov G.N.
1984 *Obščestvennye funkcii kirgizskich narodnych razvlečenij v konce XIX – načale XX v.*, Leningrad.
- Składankowa M.
1989 *Mitologia Iranu*, Warszawa.
- Smoljak A.V.
1966 *Ulči. Chozjajstvo, kul'tura i byt v prošlom i nastojaščem*, Moskwa.
- Soothil W.E.
1930 *The Three religions of China*, Oxford University Press.
- Sorokin N.V.
1886 *V gorach i dolinach russkogo Tjań-Šanja*, „Istoričeskij vestnik”, maj-czerwiec, s. 635-648.
- Sports in Japan*
1977 *Sports in Japan*, Tokyo.
- Stevenson S.
1971 *The Rites of the twice-born*, London.
- Stutley M.J.
1977 *A Dictionary of hinduism. Its mythology, folklore and development, 1500 B.C. – A.D. 1500*, Bombay.

- Suchareva O. A.
1958 *Tradicionnye soperničestva meždu častjami gorodov v Uzbekistane*, *Kratkie Soobščeniija Instituta Ėtnografii*, t. 30, Moskva, s. 121–129.
- Tajna historia*
1970 *Tajna historia Mongolów*, Warszawa.
- Terskoj A.
1931 *S kinoapparatom po SSSR*, Moskva.
- Thomas F. W.
1957 *Ancient folk-literature from North-Eastern Tibet*, Berlin.
- Thomas L. -V.
1991 *Trup*, Łódź.
- Thomas P.
1975 *Hindu religion, custom and manners*, Bombay.
- Tokarski S.
1984 *Orient i kontrkultury*, Warszawa.
1989 *Sztuki walki. Ruchowe formy ekspresji filozofii Wschodu*, Szczecin.
- Tolstov S. P.
1935 *Perezitki totemizma i dualnoj organizacii u turkmen*, *Problemy Istorii Dokaipitalističeskich Obščestv*, nr 9–10, Moskva, s. 3–41.
1948 *Drevnij Chorezm*, Moskva.
- Tryjarski E.
1991 *Zwyczajne pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń*, Warszawa.
- Tulceva L. A.
1985 *Sovremennnye prazdniki i obrjady narodov SSSR*, Moskva.
- Tum Li-Ch'en
1965 *Annual customs and festivals in Peking*, Hong Kong.
- Turner V. W.
1969 *The Ritual process*, London.
- Tutenaev B. U.
1985 *Kazachstan*, [w:] *Igry narodov SSSR*, Moskva.
- Urazmova R. K.
1977 *Narodnyj prazdnik sabantuj u tatar*, „Sovetskaja Ėtnografija”, vol. 1, s. 94–100.
- Valichanov C. C.
1985 *Sobranie sočinenij v pjati tomach*, Alma Ata.
- Vamberi A.
1874 *Putešestvie po Srednej Azii*, Moskva.
- Vámberý H.
1879 *Die primitive Kultur des Turko-tatarischen Vólkes*, Leipzig.
- Vasilev B. A.
1948 *Medvežij prazdnik*, „Sovetskaja Ėtnografija”, vol. 4, s. 78–104.
- Vasilev L. S.
1989 *Problemy genezisa kitajskij mysli*, Moskva.
- Vasilevič G. M.
1959 *Rannie predstavlenije o mire u évenkov (materialy)*, [w:] *Issledovanija i materialy po voprosam pervobytnych religioznych verovanij*, *Trudy Instituta Ėtnografii*, t. 1, Moskva.
- Vdovin I. S.
1975 *Očerki istorii i étnografii čukčej*, Moskva.
- Village India*
1955 *Village India. Studies in the little community*, M. Marriott (ed.), *The American Anthropologist Association*, vol. 57, nr 3, cz. 2.
- Vjatkina K. V.
1960 *Mongoly*, Moskva.

- Vorob'ev M. V.
1981 *Kul'turnye vzaimosvjazi meždu mongolami i čžurčženjami (čincami) v XII–XIII v.*, [w:] *Literaturnye svjazi Mongolii*, Moskva, s. 23–38.
- de Vries A.
1974 *Dictionary of symbols and imagery*, Amsterdam.
- Wasiliew L.
1974 *Kulty, religie i tradycje Chin*, Warszawa.
- Westermarck E.
1903 *The history of human marriage*, London.
- Wroczyński R.
1985 *Powszechne dzieje wychowania fizycznego i sportu*, Wrocław.
- Žirmunskij V. M.
1947 *Uzbeckij narodnyj geroičeskij epos*, Moskva.
1960 *Skazanie ob Alpamyše i hogatyrskaja skazka*, Moskva.
- Žiteckij A.
1893 *Očerki byta astrachanskich kalmykov*, Moskva.
- Žornickaja M. Ja.
1975 *Narodnye igry čukčej i èskimosov*, Polevye Issledovanija Instituta Ètnografii AN SSSR, Moskva, s. 28–36.
- Žuravlev Ju. I.
1961 *Ètničeskij sostav tibetskogo raiona KNR*, [w:] *Vostočnoaziatskij ètnografičeskij sbornik*, Moskva, s. 79–136.

IWONA KABZIŃSKA-STAWARZ

COMPETITIONS IN LIMINAL SITUATIONS

Summary

By liminal situations the author means symbolic moments of passages (in human life cycle, in the cycles of Nature, Universe, in temporal cycles) together with ritual acts enabling to cross them and to establish a new social as well as universal order. The transitions concern for example seasonal changes in annual economic cycle, changing one's social status, crossing the boundary between life and death and excluding the dead one from among the living etc.

In the first part of the paper the author tries to define the role of competitive behaviour in the above mentioned contexts pointing at their mediatory functions, their meaning in symbolic communication and their relevance in re-establishing the equilibrium disturbed by the change and establishing a new order of reality.

The study is based on empirical data provided by ethnographers and writers dealing with sport among Asiatic peoples, i.e. historians and on travellers' reports. Another source material comes from the author's own field research in Mongolia.

Apart from the obvious variety of particular forms of competitions recored: races of animals, running races, jumps, tug of war, wrestle, "struggle for the buck", archery, boat – and sledge races, they all have much in common, first of all similar cultural functions and purposes attached to them. Similar messages are communicated with various symbolic means: material objects, ritual acts and gestures, the rules of participation, the competitors' costumes etc. Symbolically transmitted messages concern a particular kind of an event; the participants repeat important ideas and beliefs connected with the particular context of time and situation. At the same time the competitors take part in the occurring changes and reinforce them giving them their right direction.

The next author's idea is the similarity between the behaviour of competitors and those of the characters of myths, epic stories and folk beliefs. The latter are the models for the former. Moreover, in particular situations the competitors are supposed to become incarnations of their heroic ancestors, since, like them, struggling and fighting they participate in the act of re-creation of the world, re-establishing the primary cosmogony and the equilibrium of Nature as well as the proper circulation of energy among different levels of the Universe. The winner of the archery competition makes a good example here, he repeats the role of the mythical Archer who is believed to have rescued the world from a disaster, appearing in myths either as catastrophic draught or, less often, glaciation. The participants of competitions are the mediators between the human world and that of gods and spirits who rule over all forms of existence, life and death. The mediatory roles may be played by people (the best wrestlers, archers, runners) as well as animals (horses, reindeers, dogs, camels, rams, goats and buffaloes) or birds (cocks, first of all). Similar meaning is attached to particular material objects: race boats, sledges and two-wheeled carts (so-called *arbas*) and besides them: sticks, ropes, kerchieves and towels, belts, bows and arrows, all used in different types of competitions. The mediatory function of the above mentioned animals and requisites has been confirmed by their similar meaning in other rites of passage (apart from the competitions). All the object playing the mediatory roles are the symbols of changing they also transmit messages concerning the time of passage and of liminal situation.

Some of the competitors' acts (e.g. jumps, archery, distribution of food) resemble some elements of the shaman mysteries. Probably they have similar meaning in symbolic communication.

According to the author one of the most important ritual messages concerning changing and crossing symbolic boundaries is communicated by the acts of binding and knitting. In folklore, objects like ribbons, belts or ropes are the symbols of paths, links connecting different levels of the Universe. They are also used for temporary (ritual) isolation of particular human and animal figures. Horses running in the race at the New Year ceremony or used at funerals are girdled with belts around their trunks, ribbons are twined into their manes or their tails are tied up in knots, sometimes a race animal's head is bound around with a scarf, etc. All those customs have the same meaning.

The state of transition, suspension, lack of equilibrium may be symbolized not by competitions only, but also by the shape of the participants' costumes in two respects. For example in the costumes of wrestlers it is remarkable that the hemline of their jackets and trousers reach usually up to the places in the middle of the respective parts of their bodies: middle of the back, waist, hips, just above and under knees or at the elbow. Most of the costumes cover only half of the body. The author maintains that these details are of relevant meaning too, and enable us to understand the symbolism of competitions and their connection with liminal situations.

The same connection may be additionally expressed by the spatial localization of the competitions, which are usually held on the outskirts of a village, at the foot of a mountain, near the house of a recently deceased one, a grave or a burial ground, on the river bank or in water, on a bridge or on a treshold of a building. Some material objects may be thrown down from the roof or tied to the framework of the hatch in the roof of the Mongolian yurt (being both the window and the chimney).

Much attention in the study has been given to competitions accompanying wedding ceremonies. Nowadays they are mainly entertainment, sometimes the participants explain them, more or less consciously as the symbol of marriage. Yet some ethnographic data indicate that, as late as the turn of last centuries, by some Asiatic peoples (the Mongols, the Koriaks, China, the Kirghiz and Kazakhs) the result of competitions determined the mate selection. Here again we can see analogy of ritual competitions and the actions of the heroic characters of the Asiatic epic stories. We can often find there the motif of a "tournament" whose winner gains the right of marrying the chosen girl. Moreover the author does not ignore the similarity between the human cultural behaviour and the animal male rivalization for the access to females.

A good example of those competitions which are supposed to establish a new social order are the races connected with ceremonies of death anniversaries. By the Kirghiz the winner would break the "mourning flag" closing symbolically the period of mourning when the ghost of the dead one could threaten the living. Races were held also by the ceremonies of circumcision and another initiation ceremony – the first cutting of child's hair. The Turkish peoples of Central Asia used to organize races to celebrate the child's first steps. The ceremony was called "braking of hobble". The races occurring in all the above mentioned ritual contexts are explained by the author as the acts enabling the child's transition to the next age group. They were also the symbols of the transition – in the life of a particular child as well as in his or her group. In another chapter of the study the author deals with all those behaviours connected with the rites of passage which refer to the origins, returning to the source of life, the initial state of nature and suspension of the usual order. The examples are the following data: By some ethnic groups (e.g. the Kirghiz) the competitors appear naked, by some they wear animal skins, they shave their heads. Sometimes the competitors cover their heads and faces and are supposed to be unknown to their contestants. Remarkable are their peculiar movements (e.g. walking on their heels or turning over their left shoulder) some of them imitating the movements of animals or birds. The competitor's gesture of contact with the ground may take different forms: by the Mongols for example they used to strew each other with sand, to crush small clods of soil in their hands or to paw the ground with their feet in the manner of enraged bulls, etc. The author points out that all those behaviours resemble the respective motives of creation myths and explains them as belonging to the symbols of origin and the struggle being a precondition of every recreating of life.

Other ritual acts symbolize the unity of human world and the universe and the state of the original completeness followed by later dual divisions. Let us take the rules dividing the competitors into groups representing the right and left wing (flank), age and sex groups, laymen and priests or territorial-social dichotomies (e.g. two clans living on the west and east side of the ritual hill *owoo*, the division between central and eastern regions of the country, parts of towns or villages opposed to each other). The cosmic symbolism, that of earth, sky, Sun, waters, four quarters of the world, five elements, is repeated in the colours of costumes or other elements for example the flags used in the races of "dragon boats" in China or the emblems on the competitors' jackets (Inner Mongolia) representing a tiger or so-called "motif of the ram's horns".

The symbolic connection of competitions and crossing the boundary between life and death is often emphasized in the study. That meaning requires brutality of the competitors (as reported in many field records) fighting till the first blood, inflicting wounds and injuries on the contestants. They are meant to be precondition of the re-creation of life emerging out of death and destruction. They also symbolize chaos followed by order and harmony which are, nevertheless exposed to disruption by next changes in the cycle.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek