Etnografia Polska 59 z. 1-2, 2015 (2016), pp. 65-86

„Etnografia Polska", t. LIX, 2015, z. 1–2
PL ISSN 0071-1861

JERZY S. WASILEWSKI
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

O MONGOLSKICH NARUSZENIACH POGRZEBOWYCH, GRACH WESELNYCH I BARANICH KOŚCIACH. STUDIUM SYMBOLIKI TRUDNEJ

Powrót etnografa w to samo miejsce, w którym prowadził badania terenowe przed wieloma laty, owocuje zwykle relacją i refleksją na temat zmiany kulturowej, jaka musiała się tam dokonać. Obok takich konstatacji pojawia się też autorefleksja w kwestii zmiany sposobu patrzenia przez samego badacza, a namysł nad ewolucją własnej postawy badawczej może wiązać się ze świadomością przeobrażeń w całej dyscyplinie. Nieuchronne są również indywidualne impresje o charakterze nostalgicznym.

W przypadku, który zrelacjonuję poniżej, wątki te pojawiają się raczej fragmentarycznie, a w każdym razie nie one są zasadniczym przedmiotem tej relacji. Mój powrót do Torgutów Ałtaju (somon Bułgan to już właściwie zaałtajska, dżungarska część Mongolii) po niespełna czterdziestu latach – a to przecież cała epoka, jeśli chodzi o skalę zmian, zarówno tych ustrojowych, tyczących badanego kraju, jak i tych w życiu naukowym samego badacza – był podporządkowany zespołowym badaniom nad zjawiskami, jak to się modnie mówi, „emergentnymi", dopiero się wyłaniającymi, których narodziny możemy naocznie obserwować. Projekt badawczy, realizowany w latach 2012–15 nakierowany był na lokalne, oddolne formy rozwoju i społecznej samoorganizacji[1]. O ile moje badania w latach 1976–79 miały odsłonić logikę tradycyjnego systemu symbolicznego mongolskich koczowników, o tyle w ostatnim projekcie kwestie symboliczne miały być ukazane jako nierozłącznie związane z nowymi zjawiskami społecznymi.

Obserwowałem zatem tworzenie się ważnej dla lokalnej społeczności obrzędowości zbiorowej, związanej ze świętymi górami i stojącymi na nich świętymi kopcami – owonami (ceremonie, odtwarzające dawne obchody ofiarne *ovoo tachich*). Widziałem, jak w miejscu, w którym szamanizm już przed stuleciami ustąpił miejsca buddyzmowi, rodzi się szamańska praktyka, by nie rzec „działalność usługowa". Pytałem o stosunek do obiektów, które jeszcze do niedawna były punktami kardynalnymi na mapie pasterskiej samoświadomości (koczownicze domostwo – jurta, zwierzęta pasterskie), a dziś tracą na znaczeniu, gubiąc towarzyszącą im dotąd oprawę symboliczną. Sprawdzałem, które z dawnych wyobrażeń na temat życiowej

[1] Grant NCN *Lokalne wymiary rozwoju. Badania nad nowymi formami działań rozwojowych i samoorganizacji społecznej wśród Torgutów z somonu Bułgan w zachodniej Mongolii*, kier. Tomasz Rakowski.

pomyślności pojawiają się w nowym kontekście wolnorynkowej aktywności, w warunkach transgranicznego ożywienia handlowego, które ma miejsce w Bułganie od czasu, gdy otwarte zostało przejście na granicy z Chinami.

Wkraczający po latach w znany teren miałem też nadzieję, że w pamięci najstarszego pokolenia trwają jeszcze treści wierzeniowe i pamięć o formach rytualnych, które dziś już realnie nie funkcjonują, ale stanowią przedmiot refleksji, wspomnień, a niekiedy także adaptacji czy rekultywacji. Byłem ciekaw, w jakim tonie są one formułowane, jak odbywa się praca pamięci, interesowały mnie też przejawy aktualizacji znaczenia tych form symbolicznych – niezrozumiałych już przecież w swych wcześniejszych sensach.

Przy tego typu powrotach badaczowi towarzyszą też nieuchronnie nadzieje, że uda mu się dokończyć to, czego nie dopełnił przed laty, umocnić nie do końca sformułowane przypuszczenia, zweryfikować to co niesprawdzone. Przyjeżdża on też ze świadomością, czy wręcz obawą, że jego uogólnienia, zbudowane w okresie młodzieńczego entuzjazmu, mogą nie wytrzymać tej odnowionej materiałowej weryfikacji. Wierzy za to, że umiejętniej niż niegdyś odniesie się do tych aspektów badanej rzeczywistości kulturowej, których nie docenił kiedyś, jako że nie mieściły się w jego ówczesnym paradygmacie.

W moim przypadku byłaby to kwestia emiczności, na którą nie było miejsca w pracy zorientowanej na odtworzenie logiki systemu symbolicznego, jaki określał tamtejsze rytuały i wierzenia. Przed laty byłem przekonany, że całościowa logika tego systemu jest ważniejsza od indywidualnych komentarzy i miejscowych uzasadnień, które mogą być nawet barwne, ale nie wyjaśniają istoty czy głębszego sensu praktyki rytualnej i tekstu mitycznego. Jest to też problem reprezentatywności indywidualnej relacji wobec sumy tradycji. Zarówno dawniej, jak i teraz otrzymywałem niekiedy od swoich rozmówców wypowiedzi nietypowo brzmiące, bardziej zindywidualizowane, w przypadku których trudno określić, na ile oddają szersze przekonania; towarzyszyły temu komentarze w rodzaju „połowę tego co wiem – usłyszałem, a połowę sam dorozumiałem".

Dla badacza, usiłującego przerzucić pomost czasowy ponad etnologią sprzed czterdziestu lat i tą dzisiejszą, kwestią najbardziej kłopotliwą jest fakt, że w badaniu języka symbolicznego nie może on szukać znaczeń tak jak wtedy. Dziś wie już dobrze, że sens, znaczenie, symbolika nie tkwią immanentnie w badanym działaniu czy jego materialnym rekwizycie (skąd może je sam, własnym wysiłkiem myślowym wydobyć), ale wyłącznie w głowach tamtych ludzi, a i to nie na zawsze i nie jednakowo, ale w sposób i historycznie zmienny, i poddany różnym innym determinantom.

Jednym z postulatów, których nie mogę zlekceważyć jest aktywny udział człowieka, sprawczego aktora czy kreatora rzeczy i ich znaczeń. Odpodmiotowy, emiczny charakter czy wymiar materii symbolicznej to dla współczesnej antropologii ich niezbywalny aspekt. Jednakże nadal trudno mi się pozbyć uczucia, że emiczność w odniesieniu do symboliki stanowi coś w rodzaju etymologii ludowej, rządzącej się mechaniką ubogich, powierzchownych skojarzeń i wtórnych racjonalizacji; przykładów dostarczę poniżej – i to bez satysfakcji. Tym bardziej, że nie jest to dobry czas dla

oddolnego tworzenia interpretacji symbolicznych, że nie są one priorytetem pasterzy dzisiejszej Mongolii, z zapałem odrabiającej „przeskoczony" (w dawnym propagandowym wizerunku – przez jeźdźca w galopie) etap kapitalizmu.

Ale z drugiej strony także i ówczesna, „postępowa" Mongolia, nie zdawała się być dobrym polem do badań myślenia mitycznego czy symbolicznego. Tyle że – co lepiej widać dopiero z dzisiejszej perspektywy – tzw. ustrój socjalistyczny owego czasu, mimo drakońskich środków likwidacji tradycyjnych składowych kultury, zwłaszcza religii, nie odniósł pełnego sukcesu. Nie pozwalając na oddolną aktywność w obszarze bytowym oraz odgórnie nie dopuszczając do wyjścia na światową arenę, okazał się niejako zamrażarką, w której przechowały się nawet treści niepasujące do deklarowanych idei postępu; trwały one w pamięci mimo zakazów i propagandy, bo nie były jeszcze poddane kapitalistycznej, wielkorynkowej modernizacji, nie mówiąc już o globalizacji, której przejawy widzi się obecnie w tym kraju (a tym bardziej w sąsiedztwie przejścia granicznego) dosłownie na każdym kroku.

Tę etnograficzną konfrontację przeszłości i teraźniejszości – jednak tylko w ograniczonym obszarze badania symbolizmu – rozpocznę od pewnego bulwersującego fragmentu obrzędu pogrzebowego. Odnaleziony przeze mnie w trakcie badań przed czterdziestu laty – jako obecny tylko w pamięci rozmówców, już wtedy bowiem niepraktykowany – dał asumpt do zbudowania szerokiej interpretacji symbolicznej. Ku mojemu zaskoczeniu, w ostatnich badaniach stwierdziłem jego ponowne, wprawdzie tylko okazjonalne, wystąpienie, co pobudziło mnie do jej ponownego przemyślenia.

Przypomnę zatem, że przed laty natknąłem się wśród bułgańskich Torgutów na wspomnienie o zwyczaju żegnania zmarłego, którego dokonywano bezpośrednio przed odwiezieniem zwłok na cmentarz. Oto nagie ciało, przykryte całunem, spoczywa przez dwa lub trzy dni w opustoszałej jurcie, odwiedzanej sporadycznie przez kogoś z rodziny tylko po to, by uzupełnić masło w płonących lampkach. Zmarły leży na boku – mężczyzna na prawym, kobieta na lewym, a zatem w połowach jurty przeciwnych niż zawsze – z nogami lekko ugiętymi. Prawą rękę ma ułożoną pod bokiem, tak by dłoń była przy twarzy, a palce zasłaniały oczy, nos i usta; lewa ręka leży na biodrze, a konkretnie tak, by palce znajdowały się w okolicy odbytu. Nie dopowiadając znaczenia tego ostatniego gestu powiem tylko, iż przekaz ten, uzyskany jeszcze w naszych dawnych badaniach, zaskakująco koresponduje ze szczegółami pochówków, odnotowanymi np. przez archeologię archaicznych Chin, w których stosowano nefrytowe zatyczki do wszystkich otworów ciała.

Przed samym wyprowadzeniem do jurty wchodzą najbliżsi, zaś mistrz ceremonii – ktoś ze znajomych, wyznaczony na tej zasadzie, że urodził się w roku astrologicznie zgodnym z rokiem urodzenia zmarłego – siada na jej progu. Ten ostatni fakt musi budzić zdziwienie, albowiem próg to miejsce, którego normalnie nie wolno potrącać nogami, stawać czy siadać na nim. Po wtóre, niezwykły jest i sam przysiad – w pozycji przykucniętej, na palcach stóp, z pośladkami na piętach, z udami skierowanymi równolegle na wprost i kolanami wiszącymi w powietrzu. Pozycja taka, zupełnie inna od standardowego przysiadania na podkurczonej jednej nodze, była poza tą okazją obłożona zakazem, podobnie jak samo miejsce.

Co więcej, ów człowiek żegnający zmarłego ma wygląd szczególny, wręcz niestosowny. Powinien zrobić surową minę i mieć groźnie zmarszczone brwi; czapkę na głowie ma odwróconą tyłem do przodu, odzież, łącznie z koszulą – rozpiętą i szeroko rozsuniętą na piersiach, zaś rękawy – nieobyczajnie wysoko zawinięte; to rozchełstanie sprawia, że widać trochę gołego ciała. Na wszelki wypadek dodam, że choć mongolskiej obyczajowości daleko do purytańskiej wstydliwości, to przecież reguły etykiety nakazują, by nawet przed podaniem ręki na powitanie obciągnąć rękawy czy mankiety, tak by nie eksponować golizny. Sam sposób zawinięcia brzegów odzieży jest przy tej okazji odmienny niż przy zwykłym „zakasywaniu rękawów" – zawija się je do środka, by szczelnie przylegały do ciała; gdyby ktoś zrobił tak na co dzień, zostałoby to uznane za *muujor* – działanie złowróżbne, i natychmiast skorygowane. Wszystko to zupełnie nie pasuje zatem do miejscowych wyjaśnień, że takie dotykanie zmarłego wykonywane jest „na znak szacunku".

Działanie, którego ma on zaraz dokonać, nazywa się *gara churach*, ale wbrew swojej nazwie to „dotknięcie rękami" nie jest wykonywane samymi dłońmi, choć i taki, mniej niezwykły wariant był powszechnie praktykowany w pozostałych częściach Mongolii, a też u Torgutów jest dziś najczęściej stosowany – z wyjaśnieniem, że chodzi tu o poruszenie czy pobudzenie zmarłego (*chűnddech*). Mistrz ceremonii robi to bowiem za pomocą drewnianej żerdzi, wyjętej z dachu jurty, a dokładnie z nadproża, do której na znak szacunku przywiązano szarfę *chadag* (albo kawałek białej tkaniny, *cagaan al'czur*, który w niedawnej przeszłości zastępował ten jedwabny symbol tradycji – trudnodostępny, może wręcz niemile oficjalnie widziany w czasach socjalizmu). Zaostrzonym końcem tej żerdzi szturcha parokrotnie ciało zmarłego w okolice ud lub kolan, pytając przy tym domowników słowami *boluch uu*? (dosłownie: „czy można?"), na co oni odpowiadają *bolnoo* („można"), po czym zwłoki zostają wyniesione i zawiezione – dziś na ciężarówce, kiedyś na wielbłądzie – na miejsce pochówku[2]. Chadag, którym przykryto od razu miejsce dźgnięcia, pozostanie w grobie.

Tak przed laty relacjonowano mi pogrzebowe „dotknięcie zmarłego", już wtedy raczej tylko ze wspomnień, jako działanie zarzucone. Ku mojemu niemałemu zaskoczeniu stwierdziłem, że fragmenty takiego scenariusza pamiętane są do dziś; co więcej, taki właśnie jego przebieg zrelacjonował mi w 2014 roku starszy mężczyzna, który w latach 1990. tak pożegnał dwukrotnie swoich zmarłych rodziców. Wyjaśnił, że z własnej młodości zapamiętał przykazanie wuja, będącego lamą, iż tak powinien wyglądać pogrzeb i postanowił to zrealizować, kiedy miał po temu sposobność (a od siebie dodam: i może też kiedy klimat dla takiego postępowania był już odpowiedniejszy).

Patrząc na opisaną powyżej praktykę przed laty potrafiłem w niej dostrzec przede wszystkim inwersję, symboliczne odwrócenie, manifestujące się przecież w wielu innych szczegółach obrzędowości pogrzebowej. Wiązałem je z systemem archaicznych

[2] Publikując przed laty opis tej praktyki przetłumaczyłem padające pytanie i odpowiedź od razu w sposób przenośny, słowami „Czy to już wszystko? – Tak, wszystko"; kierowałem się w tym sugestią Baatyna Sambuu, mojego ówczesnego tłumacza, wprowadzającego mnie w arkana mongolskiego języka symbolicznego; jako że sam on był w młodych latach lamą, wiedziałem że lepiej niż ja odczytuje mniej oczywisty sens tej wypowiedzi (Wasilewski 1979, s. 98).

wyobrażeń na temat śmierci i zaświatów jako obszaru o odwróconym porządku w stosunku do życia, na co znajdowałem liczne potwierdzenia materiałowe (Wasilewski 1978). Oczywiście, był dla mnie intuicyjnie czytelny sens egzystencjalny owej naocznej demonstracji nieruchomości ciała dźganego żerdzią, ale rażące naruszenia obyczajności przez obnażenie się, robienie miny i przyjmowanie niedozwolonej pozycji – krótko mówiąc: łamanie tabu przez mistrza ceremonii – nie mieściły się w tym paradygmacie.

Dłuższy dystans czasowy otwiera badaczowi oczy, dostarczając mu zarówno nowej wiedzy faktograficznej, jak i pozwalając wyjść poza ramy paradygmatu, co było niemożliwe, dopóki gorliwie pracował nad jego tworzeniem. Dziś wiem, że samo dotykanie ciała zmarłego jako czynność niejako techniczna jest realizacją buddyjskiej (wykonywanej niegdyś przez lamę) praktyki usuwania duszy przez jej, *sit venia verbo*, wyciskanie z martwego ciała. Wiedząc to, rozumiem dlaczego w wersji dotykania samymi tylko rękami, może być ono wykonywane, nawet ze sporym wyprzedzeniem w stosunku do wyniesienia zwłok – zasadniczo wcale nie jest ono pożegnaniem. Lamowie mongolscy wyjaśniają, że owym człowiekiem o odpowiednim roku urodzenia powinien być taki ktoś, kto urodził się w roku astrologicznie odpowiadającym rokowi, w którym nastąpi przerodzenie zmarłego, a określane to jest z pomocą stosownej tabeli z używanej do pogrzebowych konsultacji sutry *Altan chaircag* („Złoty skarbczyk").

Natomiast towarzyszące dotykaniu żerdzią „antyzachowania" (groźna mina, obnażenie, nietypowy przysiad) nie dadzą się zbyć jako „zwykłe" odwrócenia czyli typowe pogrzebowe inwersje (np. przestrzenne: prawo-lewo, góra-dół, ruch w kierunku ze słońcem-pod słońce); trzeba je interpretować jako wyraźne naruszenia. Wpisują się one w rozległy wachlarz związanych ze śmiercią zachowań o charakterze transgresywnym; z pewnością można wobec nich używać przyjętych w etnologii terminów „antyzachowania", jeśli nie wręcz „rytualne bezeceństwa".

Kłopot polega jednak na tym, że nawet zastosowanie tych etykiet wcale nie ułatwia zrozumienia owych niezwykłych praktyk w kontekście ludzkiej śmierci. Ich sens jest daleko mniej jednoznaczny niż w przypadku typowych odwróceń pogrzebowych, ale czy da się powiedzieć, jaki właściwie? Dzisiejsze podejście, krytyczne wobec gabinetowych odczytań, nakazywałoby tu badaczowi odpędzić pokusę ferowania werdyktu, skoro nie ma objaśnień emicznych. Natomiast pozostając w ramach starego paradygmatu, odwołującego się do koncepcji obrzędów przejścia, trzeba przypomnieć, że choćby minimalna „karnawalizacja" (w najszerszym sensie słowa) jest strukturalnym składnikiem różnych *rites de passage*. Tyle że z takiej odpowiedzi nie wynika zrozumienie ludzkiego sensu działania transgresywnego; tym trudniej oczekiwać, że to rozmówcy go wyłożą. Mój mongolski materiał terenowy jest tu zbyt skromny, by ryzykować jakąkolwiek konkretyzację tej odpowiedzi, stosowną w odniesieniu do tej kultury. Mogę tylko odwołać się do impresji, które sformułowałem w oparciu o podobnie transgresywny materiał europejski (wschodniosłowiański), gdzie pogrzebowe wesołe bezeceństwa, też przecież sporadyczne, traktuję jako wyraz niezgody na śmierć i sposób jej „prześmiewania" (patrz Wasilewski 2010). Czy w kontekście mongolskim można podobnie rozumieć antyzachowania mistrza ceremonii? Gniewny

wyraz twarzy mistrza ceremonii byłby wtedy protestem wobec horroru śmierci, a jego obnażenie – zamarkowaniem elementu życia, odrodzenia, reinkarnacji[3].

Ale kłopot ze zrozumieniem sensu transgresji to jeszcze nie wszystko. Powyższe obserwacji sprawiły, iż obecnie muszę inaczej spojrzeć na swoją wykładnię inwersji przestrzennych, takich jak odwrócenie kierunku zamykania górnego otworu jurty, praktykowane po śmierci jej mieszkańca. Przypomnę, że o ile na co dzień górny otwór jurty odsłania się i zasłania (rano i wieczorem) obchodząc jurtę dokoła i ciągnąc za linkę w kierunku „ze słońcem" (*nar zöw*), to w przypadku jurty ze zmarłym robi się to „pod słońce" (*nar buruu*). W kontekście powyższych „antyzachowań" trzeba przecież dostrzec, że nawet takie „zwykłe" – zdawałoby się – odwrócenie praktyki przyjętej na co dzień jako jedyna dopuszczalna, musi być odbierane w kategoriach horroru, zgrozy, transgresji. Słowo *buruu* to nie jest zwykłe „na opak", „przeciwnie"; to synonim groźnego naruszenia, wywrócenia porządku. Trzeba chyba przyjąć, że wobec istnienia rygorystycznego systemu norm i praktyk symboliczno-rytualnych każde ich odwrócenie nabiera charakteru wykroczenia. Zachowanie takie trzeba zatem interpretować jako transgresję czy subwersję o znacznym ładunku emocjonalnym, afektywnym, a nie tylko jako chłodną operację semiotyczną, czysto znakową, abstrakcyjną.

Docieram tu do kresu możliwości łatwego tłumaczenia zachowań symbolicznych: wprawdzie proste odwrócenia w rytuałach związanych ze śmiercią nie są trudne do odczytania („odwracamy działanie, bo na tamtym świecie wszystko jest na odwrót"), ale przechodzą one płynnie, wręcz niezauważalnie, w inwersje transgresywne, których sens już wcale nie jest łatwy do ujęcia w języku dyskursywnym. Jest to jeden z tych momentów, kiedy to widząc słabość czy nawet złudność procedury deszyfrowania symbolu badacz szuka innego sposobu na jego zrozumienie – i nie znajduje satysfakcjonującego wyjścia.

Skądinąd, muszę przyznać że dostrzeżenie przeze mnie elementu transgresji w pogrzebowych inwersjach przestrzennych nie pojawiło się w efekcie badań terenowych. Żadna taka sugestia nie wyszła z ust rozmówców, nawet tego, który ten „horrendalny" zwyczaj sam względnie niedawno zrealizował. Nie był on w stanie wyjaśnić, dlaczego to zrobił w ten właśnie sposób – po prostu wykonał autorytatywne zalecenie z przeszłości i nie traktował tego jako transgresji. Podobnie też nie myśli się o odwróceniu kierunku otwierania/zamykania jurty jako o transgresji. W każdym razie takie ujęcia nie pojawiają się w wywiadzie etnograficznym – być może jego dyskursywna formuła to w ogóle nie jest ta płaszczyzna, na jakiej może się ujawnić afektywność ludzkich działań; nowy prąd, antropologia afektu, ma tu szansę wypracować stosowną metodologię.

O tym, że próżnym trudem bywa szukanie w trakcie wywiadu etnograficznego oddolnych, emicznych wskazówek do właściwego odczytania jakiegoś nieczytelnego postępowania obrzędowego niech świadczą takie oto odpowiedzi: rozmówca zapytany o to, dlaczego właściwie mistrz ceremonii musi zakasać rękawy i odsłonić tors,

[3] „Urodzić się, umrzeć – jedno i to samo" (*Űchech toroch adilchan*) – powiada się w kontekście pogrzebu.

odpowiada że zmarły ma w sobie jakąś niedobrą siłę i dlatego przy odsłanianiu piersi czy ramion mistrz ceremonii robi to tak, by szczelnie zawinięte rękawy i poły odzieży dobrze przylegały do jego ciała i chroniły je przed owym niepożądanym działaniem; nie muszę mówić, że tłumiłem cisnące się na usta pytanie o to, dlaczego w takim razie w ogóle obnażał on ciało, wystawiając je na owo zagrożenie – obawiałem się, że rozmówca skonfrontowany z własną nielogicznością zareaguje obrazą.

W tym kontekście można co najwyżej zastanawiać się, czy nie warto jednak prowokacyjnie stawiać „głupich pytań", traktując to jako swoisty eksperyment. Tak przecież robili swego czasu przedstawiciele *ethnoscience*, pytający niby to naiwnie swych rozmówców-rodaków o wytłumaczenie najzwyklejszych słów z ich wspólnego języka. W rozmowie takiej jak wyżej przytoczona badacz musiałby jednak umieć zachować niezbędną „kamienną twarz".

Po raz kolejny stykamy się tu z sytuacją, gdy wartość poznawcza oryginalnego, emicznego materiału, dotyczącego sensu działań symbolicznych, jest znikoma: tłumaczenia, uzyskane od rozmówców, nie tylko niewiele wyjaśniają, ale są w ogóle intelektualnie skromne. Nie jest to dobry prognostyk przed podjęciem próby zrozumienia kolejnego, materiałowo znacznie bogatszego zjawiska – dawnych gier weselnych.

*

Specyficznym elementem torguckiego wesela były gry czy współzawodnictwa weselne (*ataa margan, temce*). W tak bogatym kształcie jak u Torgutów nie były one notowane, o ile mi wiadomo, w żadnej innej geograficznej lokalizacji tego obrzędu (zresztą samo słowo *ataa* jest ojrackie, nie chałchaskie); w szczególności nie wspominają o nich znane mi publikacje mongolistyczne, w tym te oparte na nastawionych właśnie na te kwestie, pogłębionych badaniach terenowych, prowadzonych też wśród innych podgrup etnicznych Mongolii (patrz Szynkiewicz 1981; Kabzińska-Stawarz 1991).

W zawodach tych brali udział reprezentanci obu rodzin, a rozpoczynały się one wraz z przybyciem pana młodego do jurty rodziców młodej. Przyjeżdżał on w dwunastoosobowej męskiej asyście (nawet jeśli towarzyszy jest mniej, to w sumie musi być ich tylu, by z panną młodą wracali w parzystej liczbie). Dziś odbywa się to na długo przed świtem, ale w przeszłości miało to miejsce w przeddzień przewożenia młodej do obozowiska rodziców męża czyli do przyszłego miejsca jej zamieszkania: nowej jurty albo domostwa teściów. Grupa młodego po przyjeździe do obozowiska rodziców młodej spędzała w nim jedną, czasem nawet dwie noce, biorąc też udział w pożegnalnym wieczorze (trwającym prawie całą noc), w którym gośćmi byli jej krewni.

Drużyna pana młodego zamieszkiwała przez ten czas w przywiezionej jurcie; właśnie kiedy ją rozstawiano, odbywało się pierwsze współzawodnictwo. Polegało ono na tym, że paru mężczyzn z rodziny młodej obszukiwało jednego z członków drużyny pana młodego, by znaleźć ukryty gdzieś w jego garderobie albo wręcz w zakamarkach ciała niewielki przedmiocik: parocentymetrowy odcinek ptasiego pióra, a dokładnie jego rurkę – dutkę. W czasie gdy go w pośpiechu obszukiwano, jego towarzysze

równie pośpiesznie stawiali jurtę. Strona, która pierwsza wykonała swoje zadanie, zostawała uznana za zwycięską.

Rozmówcy pamiętali, że przeszukiwanie takie wiązało się z rozbieraniem wprost do gołego ciała (co było na tyle dolegliwe, że jakoby nie było chętnych do pełnienia tej roli) natomiast zupełnie nie potrafili wyjaśnić sensu owego przeszukiwania. Nie mieli odpowiedzi na żadne z pytań konkretyzujących, z pomocą których starałem się wyjaśnić sens owego enigmatycznego działania: dlaczego akurat pióro, z jakiego powinno pochodzić ptaka itp. Uogólniając doświadczenia z różnych wywiadów wśród Torgutów, zarówno z lat 1970., jak i obecnie, muszę zresztą powiedzieć, że moje pytania o znaczenie symboliczne działań czy przedmiotów obrzędowych wywoływały wręcz zniecierpliwienie rozmówców, i to tych samych, którzy chętnie opisywali przebieg i objaśniali konkretne szczegóły obrzędu. Najwyraźniej kwestia ich symboliki (nieczytelnej, zapomnianej – pytanie, czy kiedykolwiek przez wszystkich uświadamianej?) nie jest poddawana refleksji, jest uznawana za nieważną czy nawet wypierana. Ryzykowną próbę ustalenia na własną rękę symbolicznego sensu „poszukiwania pióra" podejmę zatem dopiero po przedstawieniu pozostałych rywalizacji.

Drugie współzawodnictwo odbywało się w tym samym miejscu, w pewien czas po rozstawieniu jurty przez gości. Nosiło ono nazwę „wrzucanie strzelby" i na tym też polegało. W kilku kolejkach przybysze usiłowali – pokonując obronę gospodarzy – wrzucić do ich jurty (przez jej połowicznie odsłonięty górny otwór dymno-okienny) jakąś przywiezioną strzelbę, a w ostateczności inny przedmiot ją zastępujący, choćby kamień obwiązany szarfą honoryfikującą *chadag*. Tu w komentarzach podkreślano fakt, że wprawdzie w kolejnych próbach dawano obu stronom równe szanse (gdy raz atakujący byli konno, a obrońcy pieszo, to następnym razem było odwrotnie), ale „dobrze byłoby, żeby to strona pana młodego wygrała"; jeśli wygra ona we wszystkich grach, to jest to najlepszą wróżbą dla małżeństwa. Powrócę do tych znamiennych słów, którymi często komentowano każdą z gier weselnych, kiedy przedstawię na końcu próbę rozumienia sensu symbolicznego całokształtu owych działań.

Kolejne współzawodnictwo – pogoń za baranią kością piszczelową – miało bardziej skomplikowany przebieg i relacjonowane bywa w kilku różnych wariantach. Zaczynało się ono mniej więcej wraz z rozpoczęciem przejazdu panny młodej do siedziby młodego, choć mogło też odbywać się w jego trakcie. Przedmiotem pogoni była barania kość piszczelowa (mong. *szagaj czömög* – w miejscowej wymowie *czimeg*), która zajmuje, jak to pokażę dalej, ważną pozycję w funkcjonującym w kulturze mongolskich pasterzy kompleksie znaczeń symbolicznych, związanych z poszczególnymi partiami ciała owcy. Akcja rozpoczyna się od tego, że jeszcze w trakcie przedweselnej biesiady w jurcie panny młodej narzeczony zostaje poczęstowany przez teścia właśnie kością piszczelową; otrzymuje ją oczywiście wraz z mięsem do niej przylegającym (w ten sposób, po podzieleniu nóg na kolejne odcinki, serwuje się zawsze mięso z baranich kończyn i generalnie to, które przylega do poszczególnych kości; osoba poczęstowana daną kością objada ją, odcinając mięso nożem).

Pan młody zjada zatem mięso, po czym od objedzonej piszczeli odłamuje przyrośnięte do niej drobniejsze kostki, a wśród nich przede wszystkim astragal (kość

skokową, mong. *szagaj*) i zabiera go ze sobą; zarówno do tego ważnego gestu odłamania, jak i do losów samej kości skokowej przyjdzie nam dalej powrócić. Natomiast kość piszczelowa stawała się obiektem pogoni, co przebiegało w bardzo różnych wariantach. Bywało, że brał ją sam pan młody i w składzie weselnego orszaku ruszał w stronę własnego obozowiska. W pewnym momencie puszczał się galopem, a zadaniem krewnych panny młodej było dogonić go i odebrać mu kość. Wedle innych relacji kość tę młody mógł przekazać potajemnie komuś ze swych towarzyszy, by ten – nierozpoznany przez przeciwników – ruszył niespodziewanie do przodu, wykorzystując ich niepewność czy dezorientację. Wariantów było zresztą wiele – np. mogła ona pozostać na talerzu z poczęstunkiem, a w pewnym momencie ktoś z obecnych młodych mężczyzn zabierał ją i prowokował innych do konnej pogoni. Jeśli dowiezie kość do jurty rodziców pana młodego, to znaczy, że jego strona wygrała to współzawodnictwo – wyścig powinien zakończyć się wrzuceniem jej do jurty weselnej przez jej górny otwór, a przynajmniej na dach. Na czas wesela pozostawała ona zatknięta za jedną z żerdzi dachowych w najlepszej części jurty.

Znaczenie symboliczne kości piszczelowej jest łatwiejsze do rozpoznania, aniżeli nieczytelnego ptasiego pióra, albowiem funkcjonuje ona w całym kompleksie waloryzacji symbolicznej wszystkich baranich kości. Wprawdzie temu funkcjonowaniu obrzędowemu nie towarzyszą emiczne odczytania jej symboliki, ale bogatszy, różnorodny kontekst, w jakim się ona pojawia, uprawnia badacza do prób jej zdekodowania. Oczywiście poddam tę kwestię pod dyskusję wraz z zakończeniem opisu kolejnych zawodów.

Następne, czwarte, współzawodnictwo jest stosunkowo proste. Nosi ono nazwę *chivs tatach*, „ciągnięcie dywanu". W roli dywanu występował tu na ogół raczej wojłokowy chodnik (*szirdeg*) domowej roboty, jaki panna młoda dostawała w wyprawie. Ten dwumetrowej długości, gruby na dwa-trzy centymetry prostokąt białego wojłoku (filcu), zdobiony przeszywanym, pikowanym ornamentem i minimalnymi akcentami kolorystycznymi, przeznaczony był (i nadal jest) na podłogę – wyściela ją w lepszej, położonej dalej od drzwi części jurty. Dzięki swej urodzie stanowi on do dziś wyróżniający element torguckiej kultury materialnej.

Taki „dywan" jechał na nowe miejsce wraz z całą wyprawą panny młodej, na którą z reguły składały się naczynia kuchenne z głównym kotłem na czele, kupony materiału na odzież, a nawet łóżko małżeńskie z pościelą, jak sam to widziałem w latach 1970.; wtedy było to przywożone na grzbiecie dwóch wielbłądów, dzisiaj, jako że transport odbywa się samochodami, wiezie się też meble do nowej jurty, w tym szafkę kuchenną, zrobioną jakoby własnoręcznie przez pana młodego jako dar dla żony. Wzmiankowane „przeciąganie" odbywało się albo w trakcie samego przewozu (w biegu) albo już na miejscu: dywanik przekładano między garbami usadzonego na ziemi wielbłąda, a za jego oba końce brało się dwóch osiłków, reprezentujących obie strony i na dany znak każdy z nich starał się wyrwać go z rąk przeciwnika. Niezależnie od tego, który z nich wygrał, chodnik i tak trafiał do weselnej jurty.

Ostatnie, piąte, zawody miały miejsce już w trakcie weselnego przyjęcia, w nowej jurcie. Było to „przeciąganie skóry", *ars tatach*: pod progiem jurty (minimalnie

oddalonym od powierzchni ziemi), albo między ramą drzwiową a prętami bocznej kratownicy (ściany jurty) przeciągnięto świeżo przygotowaną owczą lub kozią skórę; za końce tej skóry chwytały dwie dziewczyny, np. siostry lub krewne młodej pary, ulokowane odpowiednio wewnątrz jurty (ta ze strony pana młodego) i na zewnątrz (od panny młodej); były też przypadki, że robili to młodzi mężczyźni. Przeciągnięta na którąś stronę skóra znajdowała potem zastosowanie w gospodarstwie domowym, najczęściej jako worek na porcelanowe czarki albo na herbatę.

I znów, pytanie rozmówców o sens poszczególnych rekwizytów i tych zawodów w ogóle nie owocowało odpowiedziami, wywołując obojętność albo nawet irytację, i co najwyżej wyjaśnienia, że to tylko gra. Na moje pytanie, dlaczego zatem ważne było, by w tej grze wygrała jednak określona strona (pana młodego) odpowiadano, że to ma znaczenie dla małżeństwa: będzie to dobrą wróżbą (*beleg*), gdy to mężczyzna okaże się silny. Padały tu odwołania do takich pojęć, jak siła, krzepa, moc (*chűcz*, *czadaltaj*). Na prowokujące pytanie, czy nie byłoby dobrze, gdyby po stronie kobiecej (też) była w rodzinie siła, odpowiadano że tak nie da się pomyśleć, albowiem siła musi być zawsze od strony mężczyzny.

Najwidoczniej jest to istotna kategoria myślowa dla rozmówców, skoro właśnie do niej odwołują się, by wytłumaczyć sens innego działania weselnego. Oto na drugi lub trzeci dzień wesela, już po odjeździe gości, matka panny młodej na odjezdnym stawia na odchylonej pole ubioru panny młodej ciężki kamień (mógł być przywieziony z jej rodzinnych stron) albo młotek do rozbijania prasowanej herbaty, który młoda przejmie po swej matce. Dla badacza sens tego działania wydaje się tak oczywisty, że nie wart nawet pytania – symboliczne „przytrzymanie" młodej żony na zakończenie obrzędu przejścia, pokazujące że nie ma już powrotu, że przejście się dokonało. Towarzyszą temu stosowne słowa, wymawiane przez matkę: *czuluu tav'san gazraa, ochin tavsin gazraa* – „dziewczyna przyjechała na miejsce, kamień postawiony na miejsce" albo *chűűchen chűnij żargal, chűnij gazar bajna* – „twoje [córko] szczęście w obcym miejscu". Jednak rozmówcy wyjaśniają to inaczej – intencją, by rodzina była tak mocna jak ten kamień czy młot.

Wobec braku wyjaśnień w kwestii doboru rekwizytów, od pióra po skórę, badaczowi nie pozostaje nic innego, jak podjąć próbę samodzielnego odczytania ich znaczeń, narażając się oczywiście na zarzut, że jego interpretacja jest imputacją, że to on sam narzuca swoje spojrzenie – *horribile dictu* zachodnie, a więc postkolonialne, orientalizujące, wartościujące, męsko-fallocentryczne... Nawet jeśli nie poczuwa się do takich win, to przecież musi uznać, że w dzisiejszej antropologii nie ma miejsca ani na odczytywanie symbolu „za" jego naturalnych odbiorców ani, generalnie, na doszukiwanie się wszędzie w materiale wszechogarniającej, systemowej logiki; mało kogo pociągają już poszukiwania strukturalnej spójności, kwestionowane są ontologiczne pojęcia holistycznej całości i epistemologiczne dążenie do symetrii.

Jeśli wolno odwołać się do anglosaskiej terminologii antropologicznej, to przypomnę, że od dłuższego czasu na porządku dnia są słowa takie jak sprawczość, *agency*, i – poniekąd paradoksalnie, bo to termin wręcz ignorujący podmiotowość – *contingency* („przygodność" w polskim tłumaczeniu dzieła Richarda Rorty'ego,

a co w kontekście antropologicznym tłumaczę raczej przez „wynikowość", rozumianą jako wypadkowy, nieimmanentny charakter zjawisk). Powoduje to, że z naszego horyzontu znika spójność materiału (*cohesion*), nie mówiąc już o strukturze i relacyjności, które pozostaną nierozpoznane w trakcie badania, jeśli wszędzie widzieć tylko sprawczość. Wskazuje na to najmocniej bodaj Talal Asad (np. 1996), czyniąc to zresztą wcale nie z pozycji strukturalno-systemowych, ale jako krytyk ujęć indywidualistycznych; mówiąc skrótowo – jako ktoś nie pochodzący z Zachodu dostrzega w nich zafałszowanie i egocentryczną perspektywę, znamienną dla zachodniego postrzegania świata.

Zatem wbrew tendencjom antysystemowym przyjmijmy, że pięcioma współzawodnictwami z mongolskiego wesela rządzi jednak jakaś wspólna logika. Przywoływana tu już opinia rozmówców, że „powinna" je wygrać strona pana młodego, podpowiada nam, by spojrzeć na te zawody jako na rytualne retardacje czyli działania opóźniające, które mają w sposób widowiskowy uwydatnić dokonujące się przejście panny młodej do strony (rodziny, grupy krewniaczej) pana młodego. To oczywiste, że takie działania opóźniające, polegające na ludycznym „przełamywaniu rzekomego oporu" utrwalają w świadomości wszystkich uczestników wesela (i w ich pamięci) formalny i finalny status zawartego związku. Wyrażając to samo w bardziej aktualnym języku antropologii ciała można powiedzieć, że jest to „doświadczenie ucieleśnione", *embodied experience*; obecny w zawodach element fizyczności sprawia, że przynajmniej dla niektórych uczestników będzie to pamiętne przeżycie cielesne.

Wychodząc od tych intuicji na temat roli gier weselnych w procesie przechodzenia panny młodej spójrzmy po kolei na współzawodnictwa, zostawiając nieczytelne „szukanie pióra" na koniec. Drugie zawody, wrzucanie broni do jurty, łatwo dadzą się wyjaśnić jako pozorowana walka o prawo do wejścia na obszar jej grupy; podobnie czwarte, przeciąganie dywanu, to oczywista demonstracja przejęcia całego jej posagu. Rysuje się tu zatem szansa na zinterpretowanie tych gier jako ciągu działań, symbolizujących przejmowanie przez grupę pana młodego kolejnych atrybutów panny młodej czy praw do ich posiadania. Patrząc z tej perspektywy na rozdzielający dwa powyższe epizody wyścig trzeci, czyli pogoń za baranią kością piszczelową, należy interpretować go jako walkę o przynależność rodową panny młodej; takie właśnie rozumienie symboliki tej kości proponuje Sławoj Szynkiewicz (1989, 1990 [2005]).

W tym momencie pozwolę sobie na refleksję w niewielkim stopniu wspomnieniową, w istocie mającą bowiem na celu doprecyzowanie roli starszego kolegi w sformułowaniu koncepcji, jaką tu przedstawiam. Wracam myślą do czasu, gdy jako niedoświadczony etnograf przecierałem mongolskie szlaki, pracując w naszej niewielkiej ekspedycji wspólnie z nim – obok niego, idąc jego śladem, a czasem też pewnie wbrew niemu. Gdy wymienialiśmy się zbieranym indywidualnie materiałem torguckim, to od niego, pracującego nad społecznymi składowymi pasterskiej kultury, otrzymałem informację, że Torguci traktują piszczel *szagaj czömög* jako symbol linii pochodzeniowej. Ta wskazówka zaowocowała bardziej naszą wspólną niż moją własną konstatacją, że weselne zawody są demonstracją zdobywania kolejnych „praw" w procesie kilkustopniowego przejmowania panny młodej.

Zanim powrócę do kwestii symboliki kości muszę zaznaczyć, iż zdaję sobie sprawę, że takie potraktowanie obrzędu zawarcia małżeństwa może być dzisiaj, zwłaszcza z perspektywy antropologii feministycznej, traktowane jako męsko-centryczne. Zrobiwszy zastrzeżenie, że owo przejęcie praw do kobiety to tylko jeden z aspektów obrzędu weselnego, nie pozostaje mi nic innego, jak wziąć ewentualną winę na siebie i wzorem anglosaskiej formuły z wstępów, wieńczącej podziękowania dla kolegów za cenną pomoc, powiedzieć że wszystkie błędy są wyłącznie moje.

Żeby uwiarygodnić domniemanie, iż barani piszczel symbolizuje lineaż czyli linię pochodzeniową, a zarazem by nie wyrywać omawianych praktyk z szerszego kontekstu, jakim jest cały kompleks symboliczny, zbudowany wokół części ciała podstawowego dla mongolskich pasterzy zwierzęcia, przedstawię garść nowych szczegółów. Uzupełniam w ten sposób informacje przytoczone przez Szynkiewicza (1990 [2005]) na temat funkcji samej kości piszczelowej *szagaj czömög* oraz Kabzińskiej-Stawarz (1983, 1991) na temat astragala *szagaj* (przyrośniętego do piszczeli), który znany jest jako rekwizyt popularnych gier[4].

Związek piszczeli z ideą pochodzenia widać najczytelniej w pokrewnym mongolskiemu materiale tuwińskim. Oto w dawnym tuwińskim weselu wedle opisu Feliksa Kona (1933, s. 123) państwo młodzi siadali przed nową jurtą blisko obok siebie, trzymając w zębach właśnie tę kość, każde z jednego końca. Była ona nadpiłowana tak, by poruszając głowami mogli ją łatwiej rozłamać. To samo rozłamywanie ma miejsce, jak widzieliśmy, także w torguckim obrzędzie, w trakcie poczęstunku przed przewiezieniem panny młodej, jeszcze w jurcie jej rodziców: dokonuje go pan młody własnoręcznie, demonstrując tym swoją siłę przed przyszłym teściem. Od kości piszczelowej odłamuje on trzy oddzielne kostki, silnie do niej przyrośnięte: kość skokową (astragal, *szagaj*), ścięgno Achillesa *borvi* i rzepkę (w języku ojrackim *töön*, chałch. *tojg*). „Dziś już tak nie robią, bo młody ma nowe jedwabne ubranie *del'* i pobrudziłby je tłuszczem" – mówi ironicznie rozmówca, ignorując fakt, że i dawniej młody zawinąłby te kości w jakąś szmatkę. Warto będzie się im jeszcze przyjrzeć.

To że kość piszczelowa jest znakiem pochodzenia, formułowali także w ostatnich badaniach moi torguccy rozmówcy, i to bez żadnych sugerujących podpowiedzi. Ponadto pokazywali, że jest ona związana z życiem człowieka od narodzin do śmierci; ba, wręcz od poczęcia – tak można interpretować fakt, że po weselnej gonitwie trafiała do wezgłowia dawnego drewnianego małżeńskiego łoża (znajdują się tam poduszki-schowki), czasem przechodzi na następne pokolenie. W pewien bardzo szczególny sposób funkcjonuje ona w wyobrażeniach o związku łączącym dziadka i wnuka. Oto w nawiązaniu do ogólnomongolskiego wyrażenia *am barich acz* („pomóc zamknąć usta") opowiada się, że „kiedyś" (a może też i nie tak dawno, ale w rzadkich przypadkach), gdy stary człowiek miał już dość życia, aranżował swoją śmierć w taki oto sposób: namawiał małe dziecko – ukochanego pierworodnego wnuka, by wsunęło

[4] Na marginesie wspomnę, że ta ostatnia kostka jest tak powszechnym przedmiotem w kulturze ludów pasterskich Azji Centralnej, że ma swe hasło w Wikipedii (niestety o znikomej dla nas wartości – https://en.wikipedia.org/wiki/ Shagai).

mu głęboko do gardła tę właśnie kość, owiniętą na końcu tłustym kawałkiem mięsa z baraniego ogona i tak się dusił; oczywiście musiało to być dziecko nie starsze niż 8–9 lat, nierozumiejące sensu tej prośby.

Szacunek wobec tej kości wyrażony jest też w (jednostkowej) opinii, że czując nadchodzącą śmierć starszy człowiek może raczej polecić żonie spalić przechowywany wśród jego rzeczy *szagaj czömög*, aniżeli przekazać go synowi; będzie to znak szacunku zarówno wobec tej kości, której nie wolno usuwać w inny sposób, jak i dla bóstwa domowego ogniska *galyn burchan*, które zapłonie radośnie dzięki tłuszczowi i szpikowi.

Z kolei astragal *szagaj*, poza znanymi zastosowaniami w roli kostek do gry, występuje w kulturze mongolskiej w skojarzeniach z potomstwem i płodnością. Po narodzinach dziecka to *szagaj* zostaje zakopany w ziemi razem z łożyskiem, którym jest owinięty – to chyba jasny dowód jego związku z dalszą prokreacją.

Także kolejna mała kostka, rzepka, jest symbolicznie wiązana z potomstwem: mówi się, że przez swój owalny kształt jest podobny do twarzy dziecka; kiedykolwiek je się tę porcję mięsa, to po objedzeniu rzepkę wystrzeliwuje się palcami przez górny krąg z tą intencją, by jeśli narodzi się dziewczynka, to była ona ładna. Natomiast nieco większe, wydłużone ścięgno Achilesa ma przypominać konia i właśnie z taką intencją, „żeby koń był szybki", wystrzeliwuje się je po objedzeniu, wykonując to spod kolana. Tylko te dwie kości – a także gałkę oczną barana, niejadalną – wolno wyrzucać przez górny otwór jurty.

Wyżej wymienione kości należą do grupy tych, którym przysługuje „respekt", *toovor* (czasownik *tooch* – „szanować"). To torguckie (ojrackie) słowo, nie mające odpowiednika w języku chałchaskim, denotuje najwyraźniej pewne postawy i symbolicznie znaczące działania wobec niektórych obiektów, w tym także części baraniego szkieletu. Niech mi będzie wolno, odbiegając od tematu współzawodnictwa o kość, przedstawić kilka z tych części ciała owcy, z którymi związana jest wartość *toovor*. Poniższy ekskurs na temat szanowanych kości prezentuję tu z tą intencją, by wcześniejsze dane na temat symboliki piszczeli nie były wyrwane z kontekstu. Na kilku przykładach zobaczmy, jak dokonuje się wierzeniowe czy folklorystyczne opracowanie części ciała podstawowego zwierzęcia mongolskich pasterzy; warto sprawdzić, czy wyjaśni się, dlaczego to właśnie kości piszczelowej przypada rola materializacji linii pochodzenia.

Listę otwiera głowa. „My Torguci bardzo szanujemy głowę, zwłaszcza konia i owcy" – pada deklaracja, a konkretyzacją tej reguły są konkretne zalecenia, jaką część mięsa z głowy zjada który z członków rodziny: uszy mogą zjeść po jednym oboje małżonkowie, ale już oczy w komplecie powinno spożyć tylko jedno z nich, obojętnie które (sprecyzuję, korygując niniejszym przechwałki niektórych podróżników-smakoszy: zjada się wyściółkę tłuszczową oczodołu, bo sama gałka jest uznawana za niejadalną); miękki język dostaną małe dzieci, a podniebienie, z regularnym wzorem linii – córka, „żeby ładnie szyła"; chrząstkę utrzymującą język w centralnym położeniu wkłada się pomiędzy dwie warstwy wojłoku na dachu jurty, tam gdzie zachodzi na siebie pokrycie przedniej i tylnej połowy.

Pomijam ważne w pasterskiej symbolice części – kręgosłup, tuszę, mostek i żebra; dla przykładu podam tylko, że dwa pierwsze kręgi szyjne, *aman chűzűű* i *atan chűzűű* funkcjonują metaforycznie jako symbol nierozerwalności, a w rytuale weselnym jako kolejny sprawdzian siły i sprytu pana młodego lub jego krewniaków, jako że są ze sobą mocno spojone. Spośród kości składających się na obręcze i kończyny – które teraz kolejno omówię – szczególnym szacunkiem cieszy się łopatka *dal.* Wróżby z niej (powszechna kiedyś nie tylko w społecznościach pasterskich skapulimancja) są jeszcze pamiętane, ale przede wszystkim obejmują ją ograniczenia w konsumpcji: łopatka materializuje w niezupełnie czytelny sposób relację wuja (brata matki, *nagac*) i siostrzeńca *zee*: siostrzeniec nie może jeść jej mięsa – miękkiego, smacznego – w obecności wuja, musi mu łopatkę oddać, a przynajmniej się nią z nim podzielić; podobnej życzliwości może on oczekiwać od wuja, ale nie ma tu już nakazu. Po zakończeniu jedzenia trzeba naciąć jej krawędź, bo inaczej „droga będzie zamknięta". Skądinąd, podobne motywacje i podobne działania obowiązują też przy zjadaniu mięsa innych kości: od kości promienistej trzeba oderwać sześć kończących ją kosteczek, a w kości miednicznej trzeba zrobić wycięcie, by w ten sposób unieszkodliwić złowróżbny otwór (patrz niżej). O łopatce mówi się też, że „ma siedemdziesiąt przyczyn" czyli punktów o różnym charakterze: szeroka płaszczyzna to miejsce dla owiec, krawędź to droga wielbłądów czyli ich pomyślna hodowla, główka to pomyślność gospodarza *chijmor*, wklęśnięcie główki to kocioł kuchenny itd.

Kolejna kość, idąc w dół kończyn przednich, ramienna, *atgamał* („podobna do pięści"), nie ma żadnego opracowania wierzeniowego, nie wiąże się też z nią wartość *toovo*r; podobnie jest z kością promienistą (*bogt czömög*; Torguci używają częściej nazwy *char't*). Ma ona kształtem przypominać człowieka z uniesioną strzelbą, tak też bywa określana (*buutej czömög*), i w tej roli, jako „strażnika koni", *aduuny manacz*, zakłada się ją po objedzeniu do czysta za żerdź nadprożną jurty; i dziś można tam czasem zobaczyć taki zestaw, dopóki nie zostanie on usunięty w trakcie któregoś przekoczowania.

Przechodzę do obręczy tylnej: wspomniana kość miedniczna *suudż'* ma *toovor*, co może dziwić, skoro nie zjada się mięsa, które jest w jej otworze. To zapewne ten otwór sprawia, że traktowana jest ona jako trochę niebezpieczna. *Chuvchaj suudż'ny jas* czyli „zbielała kość miedniczna" (wyrażenie standardowe), leżąca w stepie, powinna być objeżdżana bokiem, a jeśli obok siebie jadą konno dwie osoby, to nie powinny rozdzielać się na obie strony, bo kość ich życiowo rozdzieli.

Kość udowa *dund czömög* pełni ważną rolę w trakcie kolacji *bitűűn*, którą aż by się chciało nazwać mongolską wigilią. Oto w ostatni wieczór starego roku (oczywiście wedle buddyjskiego kalendarza księżycowego) odbywa się rodzinny poczęstunek, w którym główną rolę symboliczną pełni ta właśnie kość: to ją rozbija głowa rodziny, by pomiędzy wszystkich domowników podzielić szpik, będący synonimem życia („szpik nie wysycha przez tysiąc lat"); czyni to znów nie bez retardacji – pozorując nieprawidłowe zabieranie się do tego zadania, pyta trzykrotnie, czy trzyma ją „właściwie czy nie" (*zöv juu*? *buruu juu*?), a rodzina chóralnie musi za trzecim razem zaakceptować właściwy sposób.

Zastosowanie akurat tej kości w obrzędzie wynika oczywiście z faktu, że ma ona w sobie stosunkowo dużo szpiku; moi dawni rozmówcy pamiętali, że w klasztorach tego wieczora lamowie rozbijali na zbiorowym posiłku kość krowią, gdzie jest go jeszcze więcej. Idąca dalej kość piszczelowa, zamykająca naszą listę, ma go wprawdzie mniej, ale to z niej (z tego „weselnego" egzemplarza) wytapia się szpik przy leczeniu uszu małego dziecka.

Po tym ekskursie na temat „respektu" dla różnych baranich kości widać, że nie ma łatwej odpowiedzi na pytanie o to, na jakiej zasadzie któraś z nich coś symbolizuje. Oczywiście, badacz może składać to na karb erozji znaczenia w pamięci rozmówców (oraz własnej niekompetencji w kwestii np. anatomii czy fizjologii ssaków, i tu mogą się bowiem kryć podpowiedzi), ale ma też wątpliwości, czy nie jest to aby kwestia źle postawiona. Że tak właśnie jest, stara się nas przekonać Mary Douglas (1999 [2009]) w swej ostatniej przed śmiercią pracy na temat biblijnych zakazów pokarmowych. Skądinąd wycofuje się w niej z propozycji, które trzy dekady wcześniej przyniosły jej taką sławę (zamiast ekskluzywizmu etnicznego jako społecznego mechanizmu tworzenia zakazów pokarmowych – logika mityczna: tylko zwierzęta idealne czyli zgodne z rajskim wzorem nadają się na ofiarę, a to ona jest jedynym uprawnionym sposobem zabijania i zjadania). W interesującej nas kwestii symboliki części mięsa opowiada się za czysto strukturalistycznym (a więc relacyjnym, a nie symbolicznym) jej rozumieniem. Chcąc zrozumieć, dlaczego Biblia zakazuje konsumpcji pewnych części mięsa zwierząt, odwołuje się do Claude'a Lévi-Straussa, który już dawno temu pokazał, jak „myśl nieoswojona" konstruuje gatunki zwierząt i roślin w analogii do zewnętrznych relacji między grupami ludzkimi, a anatomię zwierząt – w podobnie totemiczny sposób, to znaczy tak, by pasowała do wewnętrznych podziałów czyli „anatomii" społeczności (przyznawanie różnych porcji mięsa różnym podgrupom osób). I oto nasza autorka, stojąc przed potrzebą wyjaśnienia, dlaczego w Biblii spożywanie np. łoju baraniego albo pewnej części wątroby jest obłożone zakazem, a przy tym nie znajdując tłumaczących to korespondencji, odmawia racji takim poszukiwaniom w ogóle: „nie można już szukać znaczenia jakiejś rzeczy na tej zasadzie, że reprezentuje ona, kopiuje albo koresponduje z inną rzeczą [...]. Powstanie tych szczegółów nie ma znaczenia [...] nie ma to znaczenia, dlaczego kobietom [buszmeńskim, w przykładzie z Lévi-Straussa] nie wolno jeść akurat wątroby. Reguła taka mogła powstać dlatego, bo kobiet nie ma w tym miejscu, gdzie zwierzę zostało upolowane, a w klimacie gorącym może się ona zepsuć, zanim trafi do obozu; stąd mogło dojść do uznania jej za pożywienie typowo męskie. Nie ma znaczenia, jak to się zaczęło – ważne jest to, że klasyfikacja części anatomicznych daje schemat zapisu dla systemu kategorii społecznych. Ten układ idei zostaje utrwalony przez wprowadzenie w życie, a każda część, jakiegokolwiek innego znaczenia by nie nabierała, ma swe zasadnicze wyjaśnienie w relacji do reszty. To jest relacyjna teoria znaczenia" (Douglas 1999 [2009], s. 22).

Pozwolę sobie uznać ten długi cytat raczej za deklarację metodologiczną niż rozstrzygający argument. Jest w nim obiekcja przeciwko wyjaśnianiu danego szczegółu symbolicznego przez konkretną odpowiedniość, ale jednak pojawia się nadzieja na

istnienie takowej (wątroba jest zakazana kobietom, bo zepsułaby się w transporcie do obozu). Nie rozumiemy, dlaczego akurat łój jest zakazany, skoro nie występuje tu żadna indywidualna korespondencja symboliczna i – zdaniem autorki – nie należy jej szukać, no ale przecież – zauważmy ze swej strony – już w przypadku identycznie zakazanej do spożycia krwi taka korespondencja w dość oczywisty sposób istnieje (krew to życie, a ono należy do Boga, stąd zakaz jej spożywania).

Reasumując, propozycja Mary Douglas rozgrzesza nas z niemożności stwierdzenia symbolicznych korespondencji („kość *coś* znaczy") i nawet nas od takich prób odwodzi, ale nie dowodzi ich nieistnienia i nie odbiera nadziei na ich znalezienie. Wróćmy zatem do weselnych współzawodnictw i wyścigu o kość piszczelową jako materializującą linię pochodzenia. Muszę powiedzieć, że w trakcie wywiadów prowadzonych w latach 1970. pojawiały się relacje, które z punktu widzenia sugerowanej tu tezy mogą się wydawać kłopotliwe. Otóż słyszeliśmy wówczas (a informacje te nie powtórzyły się już w moich niedawnych badaniach) o drugim wyścigu, niejako symetrycznym: nie tylko strona panny młodej, ale także pana młodego wystawiała swoją kość *szagaj czömög* jako przedmiot zawodów. Oto kiedy już orszak weselny znajduje się w odległości kilkuset metrów od celu, z jurty rodziców młodego wyjeżdża na koniu młody chłopak (a więc, można zgadnąć, lekki, szybki jeździec) z tacą standardowego pasterskiego poczęstunku. Jest to typowy *tavogtej idee*, jaki już w kilka chwil po przybyciu gościa stawia się przed każdym, kto zajrzy do jurty: talerz, a na nim kawałki ciasta, sera, cukierki, kostki cukru; tym razem – nietypowo – znajdzie się tu także wzmiankowana kość barania z mięsem. Chłopak podjeżdża przed orszak, po czym – i tu opisy różniły się od siebie, ale w najciekawszym, a przy tym najmniej zrozumiałym wariancie – rzuca jedzenie z tacy na ziemię, pod końskie kopyta kawalkady, sam zaś, trzymając w ręku tylko ową kość, galopuje w stronę domu. Jeśli uda mu się umknąć przed goniącymi krewnymi młodej, to zwycięstwo należy do młodego. Nie wszystkie relacje tak to przedstawiały, ale w sumie wrażenie, które wówczas wyniosłem, było takie: młody jeździec prowokuje gości (gdy wyrzuca poczęstunek koniom pod nogi), demonstracyjnie dzierżąc w ręku ową kość i każąc się gonić.

Gwoli ścisłości muszę zastrzec, iż nie mam zupełnej pewności, czy w modelowym weselu praktykowane były oba te współzawodnictwa (czy nie są to przypadkiem dwa zupełnie odmienne warianty – materiał opisowy, zbierany od różnych rozmówców, jest przecież z konieczności fragmentaryczny). Jeśli jednak tak było, to wynikałoby z tego, że obie strony niejako symetrycznie starały się zawładnąć linią pochodzeniową współmałżonka (tak widzi to Szynkiewicz 1990 [2005], s. 73). Są tu jednak dwie zespolone ze sobą komplikacje. Po pierwsze, dwukrotna pogoń za kością to jedyne współzawodnictwo, które miałoby podwójny, „lustrzany" charakter. Jeśli rzeczywiście pojawia się tu zasada symetryczności, to wyjątkowo, i nie organizuje ona reszty obrzędu; chciałoby się rzec, że jest to rozwiązanie mało eleganckie i mało spójne (co oczywiście nie znaczy, że niemożliwe). Po wtóre, niejasny jest cel takiego wystawiania przez stronę pana młodego symbolu własnej linii pochodzeniowej na ryzyko „odebrania" jej przez stronę panny młodej; społeczna logika obrzędu, polegającego przecież na udanym przejęciu panny młodej wbrew wszystkim pozorowanym przeszkodom,

nie uzasadnia takiego postępowania. Może ostatecznie mamy prawo odwołać się do jakiejś „zasady równych szans", którą pokazałem w działaniu wcześniejszym: gdy strona pana młodego wrzuca strzelbę do jurty panny młodej, na przemian każda ze stron otrzymuje fory. Jeśli uznać te interpretacje za nieprzekonujące, pozostaje tylko przyjąć, że ludyczny performans nie musi podążać za logiką społecznego rytuału.

Ostatnim współzawodnictwem było przeciąganie owczej lub koziej skóry. Jeśli w poszukiwaniu jego sensu wyjść od założenia, że rzecz ta musi się jakoś wiązać z osobą panny młodej, to można skonstatować kilka okoliczności. Po pierwsze, taka skóra, *adsaga*, była w dawnych realiach miejscem synowej w jurcie. Choć dziś młodzi przeważnie zaczynają życie we własnej jurcie, to kiedyś w większości przypadków, przynajmniej na pierwsze lata związku młoda żona trafiała do jurty teściów; wtedy skóra, rozłożona między drzwiami a centralnym paleniskiem lub piecykiem, niedaleko od stojaka z naczyniami kuchennymi, na ogół wprost na gołej ziemi, była jej podstawowym miejscem pobytu, przynajmniej w ciągu dnia w domostwie. Ta niska lokalizacja w zhierarchizowanej przestrzeni jurty odpowiadała niskiej pozycji synowej w rodzinie. Była ona traktowana lekceważąco do czasu urodzenia pierwszego syna. W szczególności, nie wolno jej było (*ceertej* – zakaz, tabu) przechodzić do „wyższej" części kobiecej połowy jurty, zajmowanej przez teściową. Jej głównym zadaniem była pomoc przy kuchni, i rozłożona przy piecyku podściółka tę rolę czytelnie denotowała. Synowa nie tylko na niej przesiadywała, ale też używała jej – po odwróceniu na drugą stronę – do wysypywania i wynoszenia na niej popiołu z paleniska, co było przypisanym do jej osoby zajęciem niskiej rangi.

Po wtóre, skóra budzi też bardziej pozytywne skojarzenia – jest odpowiednikiem pierwszych, raczej symbolicznych pieluch noworodka: to w czystą, białą skórę owczą zawijano dziecko po porodzie, ona też była symbolicznym elementem w wynagrodzeniu dla akuszerki. Po raz kolejny do kobiecej sfery zajęć odsyła nas pamiętane do dziś wykorzystanie tej skóry (po usunięciu sierści) na worek do przechowywania porcelanowych czarek, herbaty albo mąki jęczmiennej z prażonych ziaren, z której Torguci sporządzają odpowiednik tybetańskiej *campy*.

A zatem konotacje skóry, o którą współzawodniczą obie strony w weselu, składają się w sumie na rolę młodej kobiety jako (współ-)gospodyni, żony i matki. Tym samym zostaje zwieńczony proces przejmowania wszystkich własności, aspektów czy ról panny młodej, które to przejęcie uczyni ją żoną w nowej rodzinie.

Niektóre wariacje i pewne niekonsekwencje, obecne w materiale, dają do myślenia. Zacznę od tego, że wariant z przeciąganiem skóry pod progiem przez dwie dziewczyny jest zupełnie logiczny – to kobiety walczą o miejsce dla kobiety. Zwróćmy też uwagę, że są one logicznie ulokowane – ta wewnętrzna, kuzynka pana młodego jest wewnątrz jurty, podczas gdy ta obca, „kontestująca" przejście – na zewnątrz. Natomiast zdarzały się też wypadki, że dziewczyny przeciągają skórę nie pod progiem, ale między odrzwiami a ścianą jurty; dziwi jednak fakt – który uparcie powtarzał się w wywiadach, co chyba wyklucza przypadkowość – że robiły to po męskiej stronie. Niejasne jest, dlaczego skóra, będąca symbolem żony/matki, zostaje tu przełożona na męską połowę jurty. Zagadkę wyjaśnia moim zdaniem wariant trzeci, równie

wyraźnie potwierdzony w terenie: gdy to mężczyźni przeciągają skórę w tym miejscu – to oczywiste, że robią to na swojej połowie.

Jeśli natomiast postawić pytanie, dlaczego w ogóle w tym ostatnim wariancie to mężczyźni, a nie kobiety, walczą o kobiecą sprawę, to można tu zaryzykować dwie odpowiedzi: pierwsza – że w pozostałych zawodach też walczyli mężczyźni; druga – z odwołaniem się do szerszej perspektywy, a mianowicie do popularnych wśród koczowników Azji Środkowej zawodów typu słynnego afgańskiego *buzkaszi*. Oczywiście Mongołowie ich nie znają; ta widowiskowa, zbiorowa szarpanina konnych jeźdźców, bijących się o kozę lub owcę, jest niesłychanie popularna na obszarze od Kazachstanu (*ułak tartysz*) po Turkmenię (*chöch bor*). Nie są to wcale zawody weselne, ale niezależna gra, która może, choć nie musi, towarzyszyć obrzędom rodzinnym, takim jak obrzezanie najstarszego syna czy nawet pogrzeb. W tej sytuacji bezpodstawnie brzmiałaby sugestia, że skromne „przeciąganie skóry" to mongolski odpowiednik *buzkaszi*. Nie ma też podstaw, by środkowoazjatyckie *buzkaszi* ograniczać do kontekstu weselnego i traktować je jako „ukrytą walkę o pannę młodą". Można co najwyżej domniemywać tu jakieś odległe historyczne paralelizmy i trudno uchwytne sąsiedzkie inspiracje (np. u mongolskich Kazachów gra się właśnie o kozią skórę, a nie o całe zwierzę).

Przypomnę teraz o pozostałym do wyjaśnienia pierwszym współzawodnictwie – poszukiwaniu pióra, ukrytego gdzieś przez drużbę pana młodego – zastrzegając od razu, że nie udało mi się odnaleźć pamięci o nim w ostatnich badaniach. Natomiast w odniesieniu do dawnego materiału na ten temat muszę stwierdzić, że pochodził wyłącznie od rozmówców z jednej tylko podgrupy, a mianowicie Torgutów chowogsarskich (przybyłych w latach 1940. z odleglejszej części Sinkiangu, z Tarbagataju); najliczniej reprezentowani w dzisiejszym Bułganie Torguci miejscowi, z grup Belijn i Wangijn, tego współzawodnictwa zupełnie nie pamiętają (a miewają też wątpliwości co do drugiego – wrzucania strzelb); pozostaje mi zatem zrelacjonować dawne ustalenia i włączyć je do całościowej interpretacji.

Otóż rozmówcy, pytani o sens poszukiwań ukrytego pióra, zupełnie nie potrafili go określić; nie pomagały też pytania pomocnicze – czy musiało pochodzić od jakiegoś określonego ptaka, czy z czymś się kojarzy itd. Wiedziałem tylko, że był to kilkucentymetrowy fragment dolnej rurki (dutki) dowolnego dużego ptaka. Mimo braku jakichkolwiek poszlak uznałem, że sama oryginalność tego współzawodnictwa wyklucza jego asemantyczny, przypadkowy charakter i podjąłem próbę – przyznaję, zgoła arbitralnego – odnalezienia w nim sensu.

Przede wszystkim, po odczytaniu znaczenia pozostałych zawodów wiedziałem już, że mają one charakter retardacji, a więc pozorowanego, widowiskowego, performatywnego wycofania się z transakcji małżeńskiej. Ale o jakim wycofaniu może być mowa przy obszukiwaniu drużby, na samym zresztą wstępie, jeszcze przed początkiem obrzędu weselnego? Chyba tylko o negacji, odwołaniu ustaleń poprzedniej fazy – a stanowił ją przecież obrzęd swatania. W trakcie ceremonialnej wizyt swatów w jurcie rodziców przyszłej panny młodej padały bowiem z ich ust następująca, sformalizowana oferta: „w naszej jurcie jest myśliwy, polujący na

jelenie, w waszej jurcie jest szwaczka, która szyje ich skóry – połączmy ich ze sobą" (tekst znany niegdyś w różnych grupach mongolskich). Skoro młoda jest szwaczką, to wolno nam przyjąć, że jej ewentualnym atrybutem może być igła. Jako że obrzęd swatów kończy się obietnicą wydania dziewczyny wtedy, gdy strona chłopca będzie gotowa z przygotowaniami do wesela, płatnością małżeńską itp., to można założyć – przyznaję, absolutnie hipotetycznie – że rodzice młodej dawali na znak swej wstępnej zgody jakiś przedmiot symboliczny (fant, zastaw), którego okazanie przed samym ślubem uprawniałoby stronę pana młodego do dokończenia transakcji. Snując dalej tę hipotetyczną rekonstrukcję załóżmy, że takim rekwizytem mogłaby być igła młodej szwaczki. Czy od tej igły daleko do dutki ptasiego pióra? Tu na szczęście udało mi się uzyskać absolutnie niewymuszone potwierdzenie z ust rozmówców; oto na moje naiwne pytanie, czy może pióro kojarzy się im jakoś z igłą, otrzymałem odpowiedź najprostszą: „no jak to, przecież takie pióro jest używane właśnie jako pochewka na igły..."

Oczywiście, nie rozstrzyga to kwestii, w efekcie jakich to przeobrażeń domniemane „demonstrowanie ślubnego fantu/zastawu" (z próbami jego odbierania) zmieniło się w jego ukrywanie (owszem, z odbieraniem). Cały powyższy wywód traktuję raczej jako ćwiczenie intelektualne, dopuszczalne w sytuacji, gdy kontekst nakazuje całościową interpretację, a w tym poszczególnym przypadku nie ma już w ludzkiej pamięci materiału, który by ją wiarygodnie uzasadniał i ukonkretniał.

Wychodząc daleko poza materiał mongolski pozwolę sobie na pewną generalizację, która niech będzie próbą częściowej legitymizacji przyjętych hipotez. Otóż powyższe przedstawienie młodego jako łowcy jeleni ma charakter przede wszystkim honoryfikujący i nie koresponduje w pełni z tamtejszą rzeczywistością etnograficzną, nawet tą tradycyjną. Ale już potraktowanie dziewczyny jako szwaczki oddaje pewną prawidłowość, którą dostrzec można w niejednej społeczności plemiennej: tylko młoda kobieta ma na tyle dobry wzrok i zwinne palce, by wykonywać precyzyjne formy haftu czy tkactwa; to stąd darem panny dla kawalera w różnych kulturach były takie właśnie świadectwa jej umiejętności, podczas gdy starsze kobiety wykonywały te tkaniny, np. kilimy, gdzie nie była oczekiwana precyzja wykonania, a za to pojawiała się wielość wizerunków i motywów, świadcząca o ich doświadczeniu i życiowym obyciu (przywołuję tu własne obserwacje z Maroka).

Nie wolno lekceważyć tego typu okoliczności, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę życiową ważność szycia. Oto np. w syberyjskich społecznościach myśliwskich, polujących także na ssaki morskie, kluczowe dla mężczyzny jest posiadanie ubrania zszytego z dużej ilości małych kawałków skóry, tak by nawet przemoczone i zmarznięte zachowało ono elastyczność. Jak podaje badacz północnosyberyjskich Nganasanów, Jurij Simczenko (1975, s. 123), łączna długość szwów, wykonanych w komplecie odzieży myśliwego, wynosiła... ponad 700 metrów! A przecież trzeba było te nici jeszcze najpierw sporządzić, przeżuwając zwierzęce ścięgna – młodymi, zdrowymi zębami. Jeśli zatem przyjąć, że to wiek był w tych społecznościach determinantą określającą rolę produkcyjną czy specjalność, to mongolskie weselne określanie panny młodej jako szwaczki jest zupełnie uzasadnione.

Powróćmy zatem do realiów mongolskich. Dla porządku trzeba dodać, że powyższa piątka zawodów to niejedyne działania symboliczne w trakcie obrzędu weselnego, które miały charakter gry/zabawy, opartej na zasadach współzawodnictwa. Oto również na drodze rywalizacji obu stron odbywało się rozpalanie pierwszego ognia w nowej jurcie małżonków. Dokonywano tego za pomocą tradycyjnego krzesiwa, w trzech przysługujących każdej grupie próbach. Wspomnę tu, że temu opisowi towarzyszył komentarz, że to właśnie krzesiwem rozpalali ogień przodkowie. Uogólniając tę skromną frazę można zasugerować, że w weselu następował w pewnym zakresie powrót do prapoczątków. Oto w jurcie weselnej umieszczany był – zatknięty za żerdzie dachowe honorowej części jurty – niewielki kawałek rozwidlonej gałęzi, *actaj mod*, z tym formułowanym *explicite* wyjaśnieniem, że symbolizuje on rozwidlony słup, podpierający niegdyś szałas – pierwsze domostwo przodków. Jakby to niewiarygodnie nie brzmiało, dawne torguckie wesela odbywały się często nie w pełnej jurcie, ale w jej znacznie mniejszej odmianie, chciałoby się rzec – szałasokształtnej, bez ścian bocznych, zwanej *dżolom* lub *chatgur.* Spotyka się ją sporadycznie i dziś jako formę domostwa pomocniczego. Jest to zatem jakby tylko górna połowa jurty, zredukowana do górnego kręgu i żerdzi dachowych, stojących wprost na ziemi; choć są to specjalne żerdzie, dłuższe niż w normalnej jurcie, to przecież w sumie tworzą one przestrzeń bardzo niewielką, tym bardziej że krąg jest tu wyraźnie mniejszy; warunki do weselnej biesiady były tu więc prymitywne. W tym kontekście przytoczę też często powtarzane przekonanie, że jest dla młodej rodziny dobrą wróżbą, jeśli zacznie ona od jak najskromniej wyposażonej jurty. Podsumowując: najwyraźniej, kiedy powstaje każde kolejne ogniwo w łańcuchu pokoleń, konieczny jest powrót do tego pierwszego, początkowego; kulturowa ontogeneza powtarza filogenezę – okoliczności powstania każdej kolejnej rodziny mają powtarzać wzór tej najdawniejszej.

Powróćmy do zabaw weselnych. W podobnym współzawodnictwie co rozpalanie ognia następowało też wyrzucanie osmalonej baraniej głowy przez otwór dymny jurty, które interpretuję jako „przecieranie drogi" domowego ogniska. Oba one, w odróżnieniu od poprzednio omówionej piątki, nie mają jednak charakteru retardacji czy pozornego wycofania – wręcz przeciwnie, ich celem jest demonstracyjne przyczynienie się obu stron do zaistnienia związku małżeńskiego i nowej rodziny.

W ramach ogólniejszej refleksji chciałoby się na koniec zapytać o sens działań rytualnych takich jak powyższe, w planie najszerszym, a więc o sens rytuału w ogóle, o celowość stosowania praktyk wysoce symbolicznych. Niech będzie to naiwnie postawione pytanie: czemu w ogóle służy obrzęd (weselny, pogrzebowy) z całą swoją symboliką, skoro zmiana statusu może się równie dobrze dokonać w sposób „naturalny": mężczyzna i kobieta podejmą po prostu wspólne pożycie i gospodarowanie, a ciało zmarłego można przecież usunąć i pochować, nie odwołując się przy tym do otoczki symbolicznej.

Warto dostrzec, że wyżej opisany kompleks gier weselnych ma na tyle poglądowy charakter, iż cały on może być dobrą ilustracją mechanizmów skuteczności symbolicznej czy raczej skutkowania symboli (*symbolic efficacy*). Oto weselne zawody są najlepszym sposobem społecznego, wspólnotowego usankcjonowania związku przez

utrwalenie go w pamięci świadków. Cóż lepiej wyrazi finalny, nieodwołalny charakter zawieranego aktu aniżeli seria, nazwijmy to, „retardacji przełamanych", których sens brzmiałby „wszyscy widzieliśmy, jak panna młoda broniła się, broniła, ale jednak przegrała i uległa". Takie pozorowane przeszkody tworzono od samego początku weselnej aranżacji, bo od pierwszej wizyty starosty weselnego *churimny achlagcz* u rodziców panny, kiedy ustalane były warunki zawarcia małżeństwa. Po skończonych rozmowach okazywało się mianowicie, że z rzędu konia, na którym przyjechał, zginęło strzemię (dziś są to kluczyki jego samochodu) i ten musi wykupić się wódką u sprawcy – krewniaka dziewczyny. Może zresztą jest to nie tylko wykupienie, ale i wkupienie się do grupy, z którą przyjdzie mu realizować małżeński kontrakt.

Bo oczywiście nie jest tak, że młoda (czy jej rodzina) stawiała opór, bo nie chciała sfinalizować związku – było przecież przeciwnie. Skądinąd, nasuwa się tu cokolwiek psychoanalityczna myśl, że takie retardacje mogły jakoś korespondować z jej lękami, wątpliwościami (nie bagatelizując wcale tych uczuć, chciałoby się powiedzieć Fredrowskim słowami „i chciałabym, i boję się"), ale akcent trzeba kłaść jednak na wymiar społeczny. Oto w społeczności przedbiurokratycznej, nie stosującej piśmiennych form zaświadczania społecznych związków (ani świątynnych, ani urzędowych), grupowa pamięć jest najlepszym, jeśli nie jedynym sposobem ich utrwalania. Tylko ona może zapobiec ewentualnym przyszłym roszczeniom, próbom wycofania się ze związku i jego zobowiązań itp. Zwizualizowany, performatywny, a przy tym zabawowy, ludyczny i cielesny charakter weselnych gier tworzących obrzęd, w połączeniu z ekscytującą rywalizacją, to sposób na zapewnienie pamięci – lepszy niż oficjalna solenność i pisemna dokumentacja.

Z kolei w przypadku pogrzebu, który przedstawiłem tu tylko fragmentarycznie, można mówić o działaniach rytualnych jako takich akcjach, które symbolicznie pokazują co się „naturalnie" stało, a wykonywane są m.in. po to, by żywym to uzmysłowić, ucieleśnić, i tym samym umożliwić np. dokonanie pracy żałoby w procesie wyrażania straty, niezgody na nią, ale też finalnej akceptacji i zasygnalizowania – mimo wszystko – ciągłości życia. Zapewne, taki mechanizm w pełnej postaci nie działa już ani we współczesnej Mongolii, ani może nawet nie działał tak w czasach, do których sięgali rozmówcy, wspominając dziś już zarzucone działania. Można chyba powiedzieć, że nastąpiły tu takie zmiany, które zredukowały do minimum skuteczność symboliczną, a zatem że dokonało się przejście od rytuału do performansu.

LITERATURA

Asad Talal 1996, Modern power and the reconfiguration of religious traditions, *Stanford Electronic Humanities Review*, vol. 5, issue 1. https://web.stanford.edu/ group/SHR/5-1/text/asad.html

Douglas Mary 1999 [2009], *Leviticus as literature*, Oxford University Press, Oxford.

Kabzińska-Stawarz Iwona 1983, Noworoczne gry mongolskie. Ich symbolika i związki z magią, część I, *Etnografia Polska*, t. 27, z. 1, s. 253–295.

– 1991, *Games of Mongolian shepherds*, Institute of the History of Material Culture, Warsaw.

Kon Feliks 1933, *Za 50 let. Èkspediciâ v Sojotiû*, Sovetskij Pisatel', Moskva.

Simczenko Jurij 1975, *Ludzie Północy*, Iskry, Warszawa.
Szynkiewicz Sławoj 1981, *Rodzina pasterska w Mongolii*, Ossolineum, Wrocław.
– 1989, On kinship symbolics among the Western Mongols, [w:] *Religious and lay symbolism in the Altaic world and other papers*, red. K. Sagaster, O. Harrassowitz, Wiesbaden, s. 379–385.
– 1990 [2005], Sheep bone – a sign of human descent: symbolism of the tibia among the Mongols, [w:] *Signifying animals. Human meaning in a natural world*, red. R. Willis, Unwin Hyman, London, s. 70–79.
Wasilewski Jerzy S. 1978, Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji, *Etnografia Polska*, t. 22, z. 1, s. 81–108.
– 1979, Po śmierci wędrować... Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń, *Teksty*, nr 8/3 (45), s. 97–120.
– 2010, Transgresja wobec tragedii, śmiech przeciwko śmierci. Etnolog w podróży... wirtualnej (7), *Konteksty*, t. LXIV, nr 4, s. 184–190.

JERZY S. WASILEWSKI

MONGOLIAN WEDDING GAMES, FUNERAL TRANSGRESSIONS, AND MEANINGFUL SHEEP BONES. A STUDY IN ENIGMATIC SYMBOLISM

Key words: Mongolia, Ritual symbolism, Games, Transgression

Among the Torghuts of Western Mongolia, some elaborated forms of rituals like wedding and funeral, although discontinued, are still remembered in detail, while their symbolism is forgotten. In the wedding games – being a set of five playful competitions between the bride givers and takers – the process of gradual acquisition of social roles of the bride/wife by the groom's side is demonstrated, whereas the contested objects (a sheep tibia bone, a carpet, a goat skin etc.) are symbols of her kin group affiliation, her dowry, and her place in the new household, respectively. The games, being a series of mock-refusals and takeovers, with their intrinsic retardations, provide an embodied experience of a gradual passage of the bride, commemorating this event in the social memory.

J. S. W.

Adres Autora:
Prof. dr hab. Jerzy S. Wasilewski
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW
Żurawia 4, 00-503 Warszawa
e-mail: jswasilewski@uw.edu.pl