

Jerzy Sławomir Wasilewski

Po śmierci wędrować : szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (I)

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (45), 97-120

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jerzy Sławomir Wasilewski

**... Po śmierci wędrować.
Szkic z zakresu etnologii świata
znaczeń (I)**

Tradycyjny pogrzeb mongolski rozpoczyna się w sposób daleki od zwyczajności: oto do pustej jurty, w której od trzech dni leży na ziemi tylko osłonięte całunem ciało zmarłego, wchodzi specjalnie — według astrologicznych zasad — wyznaczony człowiek. Ma on — jak to się formuluje — „dotknąć zmarłego na znak szacunku”. Dokonuje tego w sposób szczególny: zawija wysoko rękawy (gdy normalnie objawem szacunku jest właśnie zupełne opuszczenie długich rękawów mongolskiego stroju), dolne poły wciska za pas, górne zaś rozchyła — rozpiąwszy guziki — tak, by widoczna była naga pierś. Do rąk bierze długą żerdź, wyjętą z dachu jurty; w pobliżu jej ostrego końca przywiązana jest biała szarfa. Następnie jakby przykleka na progu w specjalnej pozie, która na co dzień jest — jak i to miejsce — tabu. Trzymaną w rękach żerdzią dźga lekko ciało zmarłego; zadaje mu przy tym krótkie pytanie: „czy to już wszystko?”. „Wszystko” — odpowiada jakby w imieniu zmarłego ktoś z domowników, po czym przystępuje się do wyprowadzenia zwłok.

„Czy to już
wszystko?”

Egzystencjalny ładunek zawarty w tym obrzędzie ujawnia się więc w sposób niesłychanie wyrazisty. Szokuje to zwłaszcza, jeśli zważyć naszą skłonność do traktowania tradycyjnych rytuałów jako form sztucznych, „wydrążonych z wszelkich ludzkich treści”. Egzystencjalność owa ma jednak to do siebie, iż nie wymaga w ogóle komentarza etnologicznego. Analizie takiej poddają się natomiast symboliczne aspekty zachowań; ich zrozumienie nie zawsze przychodzi samo, wymagają one bowiem odniesienia do całościowej wizji świata, której są manifestacją — wizji, jakiej może już nie podzielamy.

Odwrócenie
porządku

W opisywanym rytuale pogrzebowym do takich szczegółów należy zastanawiające odwrócenie normalnego porządku. Zaczyna się ono już w momencie śmierci: domownicy opuszczają jurtę zasłoniwszy jej górny otwór dymno-okienny ruchem skierowanym „na opak” (pod słońce, w kierunku na co dzień uchodzącym za przynoszący nieszczęście). Zmarły spoczywa w części jurty przeciwnej wobec tej, jaka przysługiwała mu ze względu na jego płeć za życia. Po trzech dniach spoczywania w pustej jurcie ciało wynosi się przez zachodnią połowę drzwi, której przechodzenia na co dzień zakazuje się, przypisując takie czyny tylko nie-Mongołom, np. Kazachom jako „ludziom opacznej wiary”. Zwłoki układa się na grzbiecie wielbłąda, używając w charakterze pomostu przedmiotów, tak nisko cenionych, jak dwa odwrócone do góry dnem kosze do gromadzenia suchego nawozu na opał. Jeśli układa się je na wozie, to powinien być on symbolicznie uszkodzony, zdekompletowany — choćby przez chwilowe odjęcie kół w czasie wynoszenia ciała. Znaki robione gwoli rozpoznania na ciele zmarłego małego dziecka (którego dusza ulega szybkiej reinkarnacji) pojawią się po owym przerodzeniu na przeciwnej stronie ciała: czerwona nitka zawiązana na lewej ręce będzie pręgą na prawej, gołąb narysowany na plecach pojawił

się — jak opowiadano — na piersiach noworodka itp.

Już ta próbka materiału etnograficznego, pochodząca wprost z terenu (poniżej zostanie ona znacznie rozszerzona), upoważnia do konkluzji następującej: śmierć jako odwrotność życia zaznaczana jest w symbolicznym działaniu szeregiem inwersji i negacji zachowań normalnych. Kategorie życie — śmierć (odpowiednio: ten świat — tamten świat) znajdują swe szczegółowe opisanie w dychotomicznie zestawionych parach pojęciowych, tworzących serię opozycji binarnych; oczywiście to ta druga, gorsza niejako strona owego szeregu par dostarcza zasobu pojęciowego dla modelowania obrazu śmierci i zaświatów. Niektóre z tych kategorii mają charakter wysoce abstrakcyjny, odnoszą się bowiem do takich idei, jak przestrzeń (góra — dół, przód — tył, prawy — lewy), czas (przeszłość — przyszłość), ruch (prawoskrętny — lewoskrętny), liczba (para — niepara), płeć (męska — żeńska). Inne będą odnosić się do rzeczywistości człowieka (swój — obcy), jego przestrzeni społecznej (wewnętrzny — zewnętrzny, zamieszkały — niezamieszkały), surowców przezeń wykorzystywanych i dzieł wykonywanych (użyteczny — bezużyteczny, cały — zniszczony, pełny — pusty) itd.

Pojęcia te można by mnożyć, układając z nich „uniwersalny zestaw semiotycznych opozycji binarnych” — cały katalog pojęciowych cegiełek, z których tworzony jest obraz świata, zdychotomizowanego na obszar życia ludzi i wszystko to, co znajduje się poza nim, czyli krainę śmierci. Gdyby dokonać tego w sposób respektujący logikę związków między owymi cegiełkami, powstałoby zapewne coś na kształt układu okresowego pierwiastków, strukturalistyczna tablica Mendelejewa do zastosowania w naukach o kulturze.

Nie ten jednak odległy cel będzie przyświecał autorowi przy pisaniu niniejszego tekstu. Zamiarem jego

Binarne
opozycje...

i obraz świata

jest raczej odsłonić złożoność relacji między różnymi cegiełkami, wskazać na pewne trudno dostrzegalne, odległe związki, jakie łączą najróżniejsze elementy języka symbolicznego z pojęciem śmierci. Można rzec bowiem, iż Śmierć — przedmiot najgłębszej refleksji egzystencjalnej — jest również kategorią współorganizującą wszelką ludzką działalność wierzeniowo-obrzędową, stając się elementem nieodzownym w całokształcie zrytualizowanych operacji, składających się na kulturę.

Uniwersalne
zaświaty

Rozpocząć trzeba od przedstawienia tych konkretnych wyobrażeń o krainie śmierci, które malowane są — jak powiedzieliśmy — przy użyciu abstrakcyjnych pojęć z „lewego” szeregu par opozycji binarnych. Aby szereg ten przedstawić w najpełniejszej postaci, zaprezentujemy zebrane w terenie wierzenia mongolskie na tle treści wierzeniowych pokrewnych im ludów Azji Centralnej i Syberii. Niech też czytelnika nie zaskoczy fakt, że na równi z nimi przytaczany będzie nierzadko polski materiał etnograficzny. Choć bowiem zewnętrzne manifestacje są różne, to pod powierzchnią zróżnicowanych form, na poziomie struktur ukrytych odnajdziemy istotne analogie. Struktury owe nie są oczywiście wieczne, lecz mają wystarczająco długie trwanie, by objąć sobą tradycyjną rzeczywistość kulturową tak różnych grup ludzkich.

A więc wizją zaświatów u szamanistycznych ludów Azji rządzi zasada odwrócenia porządku panującego na ziemi. Gdy tu trwa dzień, tam panuje noc i na odwrót; noc jest więc porą aktywności zmarłych i duchów, wtedy docierają składane im ofiary, urządzone są seanse szamańskie, a nawet pogrzeby (odbywane po zachodzie albo przed wschodem słońca). Na tamtym świecie rzeki wpadają do źródeł, drzewo kosmiczne rośnie korzeniami do góry, zmarli chodzą do góry nogami. Język ich jest odwróceniem ziemskiego i w taki odwrócony sposób należy do nich przemawiać. Stąd więc kiedy nakładano szamanowi

Język
odwrócony...

na głowę trudno wchodzący element stroju, powtarzano przy tym słowa „nie wchodzi, nie wchodzi”, przekonując tym duchy, że wszystko odbywa się zgodnie z wolą szamana. Podobny motyw odnajdziemy w naszym folklorze demonologicznym, gdzie o duchach powiada się, że mówią językiem przekręconym, odwróconym, np. proszą o pożyczenie dzieży na chleb mówiąc „nie pożyczcie nam nie-dzieży na nie-chleb” albo „dzieży-niedzieży na chleb-niechleb”, w rewanżu zaś przynoszą bochenek, w którym trzeszczy popiół.

Podobnie też język obcy i w ogóle obcość etniczna kojarzona jest z tamtym światem, Rozległy to temat: „demoniczność obcego”, wykraczający jednak poza główny nurt naszych rozważań, skoro w funkcji reprezentanta tamtego świata występuje na ogół w związku z „obcym” nie sama śmierć, lecz — wywodzący się z tego samego co i ona porządku — Diabeł. Bezpośredni związek śmierci z obcością pojawia się natomiast w obrzędzie pogrzebowym grup o dualnej organizacji społecznej; do odprowadzania zmarłego współplemieńca powołani są ludzie z przeciwległej fratрии. Ta sama reguła klasyfikacyjna działa w odniesieniu do przestrzeni: terytorium obcej grupy, jak i wszelki obszar poza swojską ekumeną — a więc nie zaludniona tajga, gdzie indziej busz czy pustynią, albo wreszcie ziemia zapuszczona, nie obsiana, nie tknięta ludzką stopą — będzie w rytuałach traktowana jako dostępna na ziemi część tamtego świata.

Dla mongolskich koczowników — którzy, zdawałoby się, powinni mieć „racjonalny”, geograficzny stosunek do przestrzeni — miejscem takim mogło być każde bezdroże i odludzie. Wystarczy opisać, jak wyglądał dawniej w Mongolii pogrzeb małego dziecka, nazywany eufemistycznie „gubieniem dziecka”. Ciało, zaszyte w skórzanym worku, przytracane było w sposób celowo niestaranny do tylnego łęku siodła. Ojciec wyruszał konno sam jeden, galopem

i obcy

„Gubienie
dziecka”

kierując się ku terenowi, gdzie nie bywali ludzie, np. ku jałowym, skalistym pagórkom. Tam powodował koniem tak, by w pewnym momencie — którego nawet nie powinien sam zauważyć — worek z ciałem odwiązał się i spadł na ziemię.

Tym, którzy dopatrywaliby się w powyższej praktyce tylko elementów społecznie racjonalnych (odludzie jako najlepsze miejsce na cmentarz), warto powiedzieć, iż alternatywnym miejscem dla „zgubienia dziecka” był punkt najbardziej uczęszczany: skrzyżowanie dróg. Kultowe sterty kamieni, wysypane w takich miejscach po całej Mongolii, markują obszar sakralny, z którego wiodą drogi w daleki, inny świat. Odpowiadają im nasze kapliczki, figury i drzewa przy rozstajach, które w magii pełniły tę samą rolę: to tu wyrzucano kołtun albo wylewano wraz z wodą chorobę, by poszła sobie „na bory, na lasy, na suche korzenie, tam, gdzie nie było żadne stworzenie, gdzie kogut nie dopieje, gdzie Słońko nie dogrzeje” (Rzeszowskie), „gdzie pop nie śpiewa, gdzie dziewczyna nie płąsa, gdzie na rozstajach słup nie postoi” (Rumunia), jednym słowem „do wszystkich diabłów”.

Rozstaje

Wracając zaś do archaicznych wyobrażeń krainy śmierci — jest ona domeną zniszczenia, wyrażanego przez uszkodzenie i niekompletność. Trafia do niej tylko to, co pozbawione życia. Przedmioty wyposażenia grobowego uśmiercano przez złamanie; stąd pocięte miecze, jakie widzimy w gablotach muzeów archeologicznych, naczynia gliniane nadcięte lub nadłuczone, stąd wóz wiozący ciało rozbity — a przynajmniej, jak widzieliśmy, symbolicznie uszkodzony — na grobie. Jeśli — jak na Syberii — zwłoki chowano w imitacji szałas, to wznoszono go celowo z najsłabszych żerdzi, ustawiając je odwrócone cienkimi wierzchołkami w dół. Liczba żerdzi powinna być wówczas nieparzysta — element ten powszechnie kojarzony jest ze śmiercią i niepomyślnością (nasze cetno-lichy). Szalas zmarłego ustawiany był

Po tamtej
stronie

drzwiami na północ, podczas gdy szalały żywych ludzi — na południe. Tamtejsze wierzenia zakładają daleko idące inwersje po śmierci: kto za życia był głupi, ten na tamtym świecie będzie mądry (i odwrotnie), starzec zmienia się w dziecko a dziecko w starca, życiowy szczęściarz w pechowca, wesołek — w ponurego sceptyka. Wiara, iż kobiety zmieniają się w mężczyzn, znajduje nawet swe zaakcentowanie w zwyczajowej praktyce zaopatrywania pochówków kobiecych w przedmioty męskie. Skądinąd nie są to wypadki częste — łatwiej jest widocznie wierzyć, niż działaniem dawać temu wyraz w tak zdeterminowany sposób.

Ałtajski tekst szamański tak oto opisuje duchy zmarłych z grupy złych duchów dolnego świata, do której poza nimi należą też duchy śmierci, ciężkich chorób i potwory: „bez oczu — ślepe, bez karku — wywichnięte, bez biodra — połamane, kości grzbietowe nadłamane, żebra krzywe, kości w stawach zginają się do wewnątrz”. W zgodzie z tym wizerunkiem pozostawała też ofiara, jaką duchom podziemi składano dla prześlągnięcia spowodowanej przez nie choroby: chude i chore zwierzę ofiarne umieszczano na krzywych, przegniłych gałęziach. Także Drzewo Kosmiczne dolnego świata przedstawiane jest przecież na dolnych połowach szamańskich bębnow ze złamanym wierzchołkiem albo odwrócone w dół. Do zmarłych należą też — w myśl dawnych wierzeń mongolskich — wszystkie zwierzęta okulałe z jakichkolwiek powodów. Kulawość (jak powiada Lévi-Strauss; „trudności z poruszaniem się w pozycji pionowej”; my zaś dodajmy: okaleczenie, niepełność w dolnej części ciała) będzie w najróżniejszych kulturach oznaką chłoniczności, związku z ziemią i światem podziemnym. Motyw ten notorycznie pojawia się w naszym folklorze (utrata pięty przyciętej przez drzwi w momencie wychodzenia z jaskini pełnej skarbów), w ciekawie rozbudowanej formie czyni zeń też użytek religijny folklor lamajski.

Kulawość

Dla jego ilustracji przytoczmy opowiadaną często w Mongolii historię czynów bohatera imieniem Lcham, będącego bóstwem lamajskiego panteonu. Lcham wyprawia się na swym wiernym siwym koniu do krainy demonów i po ich pokonaniu wraca na ziemię. Uchodzi przed pogonią ostatniej wiedźmy, która nie może przeskoczyć nieprzekraczalnej dla niej granicy obu światów, rzuca więc za nim żelaznym grzebieniem służącym do obróbki skóry, tak iż okulawia wierzchowca; w tej postaci przedstawiany jest też on na lamajskich ikonach. Cała historia znalazła nawet swą obrzędową realizację, która — przez odwrócenie sytuacji — kompensuje cierpienia bohaterów: oto ostatniego dnia w roku w ceremonialny sposób, z udziałem całej rodziny, rozbija się kość piszczelową z nogi krowy lub barana, mówiąc przy tym, że „obmywa się ranę w nodze wierzchowca, a rozbija się nogę złej wiedźmy”.

Naruszenie
sacrum

Kulawość jest też sankcją za naruszenie każdego obszaru *sacrum*. Być może tak należy rozumieć chromanie biblijnego Jakuba po walce z aniołem w miejscu Betel. Będziemy się jeszcze wielokrotnie spotykać z zaskakującą w pierwszej chwili okolicznością, iż spotkanie z *sacrum* niebiańskiego pochodzenia może być opisywane ze szczegółami symbolicznymi tego samego rodzaju co przy kontaktach z „siłą nieczystą”. Z mongolskiego materiału terenowego przytoczmy następujący etnograficzny detal: po narodzinach dziecka placenta zakopywana jest w miejscu odludnym, nie użytkowanym, bowiem wierzy się, że jest ona ściśle związana z przybywającymi z nieba duszami dla następnych dzieci. Jako ich zarodek, gwarant dalszego potomstwa, jest więc ona ekspediowana — *via* teren nie zamieszkały — wprost do nieba. Ale przypadkowe nawet nadeptanie na miejsce, gdzie jest ona zakopana, powoduje kulawość — sankcja jest więc taka sama, jak przy zejściu do piekieł.

Powróćmy do inwersji charakteryzujących tamten

świat. Kolejne odwrócenie to zamiana prawej i lewej strony. Skoro żywi są na ogół praworeczni, zmarli powinni być mańkutami. Dlatego przedmioty, w które zaopatrywano zmarłego, składano do grobu w odwróconym porządku. To, co w normalnym życiu miało swe miejsce u lewego boku (szytylet), układano po prawej stronie zmarłego, do lewej zaś ręki, która w zaświatach stanie się prawicą, wkładano np. butlę z alkoholem albo wodze złożonego obok wierzchowca.

Kolejne
inwersje

Ubiór zmarłego bywa nań nałożony w odwrotnej kolejności albo na lewą stronę, podobnie czynią ze swym strojem oplakujący go nad grobem żałobnicy. Z zakresu kultury polskiej przypomnijmy zwyczaj odwracania pasa słuckiego na lewą, żałobną stronę. To, co dotrzeć ma do zmarłych i duchów podziemi, jest skierowane w lewo: przez lewe ramię rzucał szaman ofiarę dla nich, w wyciągniętych w lewą stronę rękach niesie się na cmentarz przeznaczony dla zmarłych lamajski podarek rytualny — czarke z wonnościami. To dlatego również polskie wierzenia zalecały odpędzanie upiora uderzeniem „na odlew”, tzn. od lewej strony, ręką lewą albo odwróconą: tylko w ten sposób można go odesłać z powrotem na tamten świat, albowiem cios wymierzony prawą ręką zatrzymałby go na ziemi.

Obraz zaświatów powstaje zatem na zasadzie zwierciadlanej symetrii wobec życia na ziemi. Nic też dziwnego, że zwierciadło jest symbolem tamtej strefy albo instrumentem dostania się do niej czy nawiązania z nią kontaktu. Aby nie popaść w banał, ograniczmy się do przykładu z mitologii mongolskiej: władca krainy śmierci Erlik-chan nosi tu przydomek „chana ze zwierciadłem”.

Zaświat
zwierciadlany

Tak więc kraina umarłych skojarzona jest z tym, co na dole, zarazem z lewej strony, a także w tyle, jej obraz zaś określają inwersje przestrzenne prawego i lewego, góry i dołu, wreszcie — jak obecnie zobaczymy — przodu i tyłu.

Duchy świata podziemnego w wierzeniach szamanistycznych chodzą do tyłu, zostawiając odwrócony ślad (motyw ten zasilił także topikę wyobrażeń o himalajskim yeti), obwisłe piersi mają przerzucone na plecy itp. Byłoby powtarzaniem rzeczy dawno już powiedzianych przytaczanie analogicznych motywów, składających się w światowym folklorze na wizję „świata na opak”. Zatrzymajmy się przy jednym tylko, za to niezmiernie charakterystycznym epizodzie: odwracaniu się do tyłu, za siebie w kontakcie ze światem podziemnym.

Spojrzenie
wstecz

Na wstępie powiedzmy, że bóstwa śmierci przedstawiane są z głową zwróconą do tyłu, zarówno w mongolskim lamaizmie (Erlík-čan galopuje na czarnym byku z odwróconą twarzą), jak i w religii starożytnych Egipcjan (przewoźnik zmarłych na Pola Jalu nosił miano „tego, który patrzy wstecz”) ¹. Odwrócenie do tyłu — jak każde inne działanie „na opak” — prowadzić może wprost na tamten świat. Ludy różnych części świata formułowały zakaz odwracania się za siebie przy powrocie z pogrzebu, bowiem groziłoby to porwaniem przez zmarłego. Zakaz ten obowiązywał też — jak podaje Plutarch — uczestników misteriiów eleuzyjskich w czasie pobytu w podziemiach. Tu jest wreszcie miejsce na przypomnienie efektu odwrócenia się Orfeusza albo śmierci biblijnej żony Lota, gdy spojrzała ona za siebie na „piekło” Sodomy i Gomory.

Na marginesie tej ostatniej historii wyłania się problem natury metodologicznej, niebezpiecznie bliski

¹ Przekręcone do tyłu głowy mają też cienie potępieńców w wizji Dantego, aczkolwiek dotyczy to postaci starożytnych wróżbitów, w ten sposób ukaranych za wybieganie w przyszłość: „Patrz: gdzie miał piersi ma pacierz napieczny; / Ze nazbyt chyżo przedtem w przyszłość godził, / W tył patrzeć musi i krok niesie wsteczny” (*Czyściec*, Pieśń XX, w. 37—39). Ten i dalsze cytaty według: Dante Alighieri: *Boska komedia*. Przeł. E. Porębowicz. Warszawa 1965.

staremu pytaniu o stosunek strukturalnych uwarunkowań synchronicznych do uwarunkowań historycznych, diachronicznych. Oto przecież podług Biblii zagłady tych miast dokonuje sam Jahwe — niemniej odbywa się to tak, jakby działały tu siły demoniczne. Miasta zostają bowiem zalane ogniem i siarką oraz „wywrócone” (o „odwróceniu” mówi się w Piśmie parokroć przy opisie losu miast pokaranych przez Pana, gdzie nie będą już mieszkać ludzie, lecz „bestie i straszne zwierzęta i młode sowy”). W tym właśnie momencie zadać sobie należy pytanie o genezę i strukturę przekazu na temat losu Sodomy i Gomory oraz żony Lota w słup soli obróconej. Otóż wiadomo, że Pismo wchłonęło tu jakieś lokalne podanie etiologiczne, wyjaśniające genezę osobliwej formy skalnej. Czy można suponować, że podanie to miało pierwotnie charakter magiczno-demonologiczny, Pismo zaś zinterpretowało je później we własnych kategoriach moralnych, każąc winnym ginąć z Bożego wyroku? Czy raczej przyjęć należy, że środki, jakimi działa siła ponadmysłowa, będą nierzadko te same, niezależnie od tego, który z jej wielkich reprezentantów — ten z wysokości czy ten z głębokości — środków owych użyje?

Powie ktoś, że pytanie to rozstrzygnąć może tylko kompetentna biblistyka. Zapewne tak, ale nie umniejsza to wątpliwości epistemologicznych. Czy bowiem w jakiegokolwiek kwestii, w której proporcja ilościowa między wiedzą pozytywną a możliwościami interpretacyjnymi kształtuje się tak bardzo na niekorzyść tej pierwszej, da się ot tak po prostu stwierdzić, jak to jest „naprawdę”? Wtedy to przecież zajmowane generalne stanowisko metodologiczne skłania do przyjęcia jednej albo drugiej prawdy na dany temat. W rozważanym przypadku skłaniałbym się raczej ku drugiej z przedstawionych powyżej możliwości: Jahwe z samej swej istoty miałby tu wiele wspólnego z demonem. Sąd ten pozostaje w zgodzie z taką perspektywą widzenia treści wierze-

Jahwe,
demon...

i żona Lota

Jak to było
naprawdę

niowych, jaka zarysuje się w ciągu dalszego wywodu. Będzie to mianowicie optyka dychotomiczna, z magistralną parą przeciwieństw życie — śmierć = ten świat — tamten świat, gdzie wszelkie *sacrum*, pozytywne czy negatywne, ma zbliżoną charakterystykę symboliczną, główne zaś różnice między tymi dwoma biegunami ujawnią się dopiero na poziomie refleksji etycznej. Prezentowany dalej materiał utwierdzać nas będzie w przekonaniu, iż panujące w charakterystycznej dla archaicznego systemu magiczno-religijnego binarnej wizji świata myślenie, zanim jeszcze przeciwstawi sobie Boga i Diabła, niebo i podziemia, łączy je razem we wspólnym przeciwstawieniu — pod znakiem Śmierci — wobec ziemi i życia ziemskiego.

Zakaz
odwracania się

Powróćmy jednak do naszych inwersji i zakazu odwracania się w kontakcie z siłą niezemską. Przypomnijmy, że motyw ten bardzo często powraca w folklorze: w podaniach relacjonujących nocne wyprawy na stary cmentarz lub do ruin zawierającego skarb zamczyńska odwrócenie się przyprawia śmiałka o chorobę lub śmierć. Według przepisów magicznych zaś nie wolno oglądać się za siebie, wracając z wyprawy po źródlaną wodę pomocną w chorobie, kwiat paproci itp. czarodziejskie środki z tamtego świata, które w określonym czasie i miejscu stają się dostępne człowiekowi. Wyprawy takie to przecież „podróże do piekieł”, w których obowiązuje przestrzeganie tych samych reguł, co w wyprawach do krainy umarłych, tyle że sankcją za ich złamanie nie musi być od razu utrata życia, lecz przynajmniej utrata magicznej mocy przyniesionych środków.

Ta sama struktura realizuje się wreszcie w tekstach najdrobniejszych już, bo jednozdaniowych; są to powiedzenia typu „kto daje i zabiera, ten się w piekle poniewiera” (we Francji — „ten będzie powieszony”), gdzie również odwrócenie kojarzone jest z zaświatami i śmiercią. Do takich tekstów należy również notowany często na wsi polskiej, a kiero-

wany pod adresem dzieci zakaz magiczny: „kto chodzi do tyłu, ten wpycha swoją matkę do piekła”. W tym lakonicznym zdaniu zawarty jest szkielet umożliwiający rekonstrukcję całej struktury czasu i przestrzeni w myśleniu tradycyjnym z jej regułą korelowania i przekładności wymiarów: ruch do tyłu asocjowany jest (jak i ruch w lewo) z ruchem w dół, do piekła, a także z przeszłością, skoro jego skutkiem podlega matka, a więc osoba poprzedzająca *ego* w porządku czasowym, reprezentująca przeszłość. Fakt, że wymieniana jest tu właśnie matka, osoba płci żeńskiej, potwierdza domysły, że na siatkę opozycji czasoprzestrzennych będą nakładać się także inne opozycje binarne, rozbudowując zasadniczy schemat strukturalny.

Rekonstrukcja
struktury

Wierzenia takie, jak te cytowane powyżej, są widocznie głęboko zakorzenione w elementarnych strukturach postrzegania świata, właściwych myśli archaicznej, skoro powtarzają się w bardzo różnych od siebie kulturach. Ten sam zakaz znają bowiem także koczownicze ludy Azji Centralnej. Tam, gdzie jazda konna zastępuje nieledwie chodzenie piechotą, zaświaty osiągnąć można też przez postawienie siodła na końskim grzbiecie tyłem do przodu. Napomknijmy, że tyłem do przodu siadywali na koniu dawni uzbekcy umywacze zwłok, będący kontynuatorami zoroastryjskich tradycji pogrzebowych. Natomiast w lamajskiej niegdyś Mongolii ustawianie siodła na opak miało miejsce w trakcie pośmiertnego składania rzeczy po zmarłym w darze klasztorowi. Jednym z darów był ulubiony koń zmarłego; zaniedbanie tej powinności mogło spowodować, że dusza będzie błądzić po zaświatach, nie mogąc wcielić się powtórnie, albo też zejdzie na ziemię w postaci upiora. Koń ten oddawany był właśnie z siodłem odwróconym na opak, z uprzężą symbolicznie zdekompletowaną przez odjęcie lewego tylnego popręgu albo zawinięcie skórzanej klapy-tybinki na lewym boku. Klasztor lamajski występuje tu według de-

Tyłem do
przodu

klarowanego *explicite* 'przekonania pasterzy jako miejsce położone „bliżej zmarłego”.

Już sam termin na oznaczenie tego daru — „rzecz składana” (do grobu) sugeruje długą przeszłość zwyczaju, który dawno już przestał istnieć w pierwotnej, zgodnej z etymologią postaci. Zrekonstruujmy ją, posługując się sąsiednim materiałem, m. in. buriackim. A więc pierwotnie składano konia do grobu razem ze zmarłym. Wraz ze wzrostem roli szamanów zaczęto oddawać go im jako prowadzącym obrzęd pogrzebowy, w dobie zaś wypierania szamanizmu przez lamaizm miejsce to zajęły klasztory. I wreszcie wypędzano zwierzę wprost „w zaświaty”, tzn. poza ludzkie siedziby, w tajgę. Jak relacjonowano, zimą konie takie, nie mogąc wyżywić się, powracały do ludzi — Buriaci bali się ich wtedy tak jak zmarłych, bezskutecznie odganiaли z powrotem, na koniec sprzedawali, ale tylko Rosjanom jako grupie etnicznie obcej. Tak więc wraz ze zmianami historycznymi zwyczaj realizowany był w zmieniających się, lecz wciąż zgodnych ze strukturą formach.

Tylko
dla Rosjan

Słowiańskim odpowiednikiem tego typu rytuału może być następujący moment dawnego pogrzebu huculskiego: stojący obok grobu członek rodziny zmarłego dziękował stolarzom za „postawienie chaty”, czyli wykonanie trumny. Czynił to, podając kołacz lewą ręką temu, który klęczał po prawej stronie — i odwrotnie. Oczywiście zasadniczy sens to nie tyle podziękowanie dla stolarzy, ile zaopatrzenie zmarłego, do którego dotrzeć można przez inwersję. Gdzie indziej analogicznie odbywało się „zjadanie grzechów zmarłego” przez biedaków karmionych nad trumną. Ostatnie przykłady niech zwrócą naszą uwagę na zagadnienia styku między obrzędem a życiem, tzn. na pogranicze działań determinowanych twardą logiką rytuału i zachowań płynących „z dobrego serca”. Które z tych intencji uznać za ważniejsze — to już zależy od subiektywnej kwalifikacji obserwatora; kto wyczulony psychologicznie — będzie w

„Zjadanie
grzechów”

geście jałmużny widział wyraz współczucia dla biedaka, kto etnologicznie — tradycję zaopatrywania zmarłych poprzez biedaków. W tym zresztą wypadku interpretacje nie wykluczają się; wolno przyjąć, że nawet archaiczne treści wierzeniowo-rytualne muszą być transmitowane z pomocą jakiegoś nośnika emocjonalnego, bowiem bez takiego psychologicznego wehikułu zagubiłyby się jako zbyt cenne w procesie przekazu i zmienności kultury.

Niemniej uznanie samych tylko emocjonalnych motywacji („współczucie”) byłoby bardzo zwodnicze. Zwróćmy uwagę, jak często adresatem ofiar pośmiertnych są klasztory — nie tylko w lamajskiej Mongolii, ale także np. w prawosławnej Rumunii; kto widział niesione do górskich klasztorów „za umarłych” pszenne chleby, składane w pronaosie świątyni — w nieparzystej liczbie, obstawione świecami, butelkami z winem, tą „wodą życia” dla umarłych, albo obłożone kiśćmi winogron — ten zda sobie sprawę, że leżąca u kolebki monastycyzmu idea wyjścia na pustynię, w śmierć, funkcjonowała nie tylko w świadomości pierwszych anachoretów, lecz zachowuje i dziś pewien walor symboliczny.

Sama izolacja, pociągająca za sobą wyrzeczenie się używania życia (a jeszcze w dodatku odbywana na terenie klasyfikowanym jako domena tamtego świata), oznacza już uśmiercenie. Stąd jest ona koronną fazą obrzędów plemiennych inicjacji i tych wszystkich obrzędów przejścia, w których zmiana statusu poddawanej im osoby odbywa się w oparciu o schemat: życie — śmierć — powtórne narodziny. Stąd też takie miejsca odosobnienia, jak klasztor, szpital-przytułek czy więzienie, były w tradycyjnej kulturze wiejskiej miejscami szczególnych ofiar za umarłych. Wyjątkowo wyraziście manifestowało się to chyba w dawnej Rosji. Miast materiału *stricte* etnograficznego powołajmy się choćby na epizody ze *Wspomnień z domu umarłych* — katorżniczej relacji Dostojewskiego z lat spędzanych wśród nie-

Jałmużna

Izolacja

szczęśliwych, tych, którzy mówią o sobie „Kim jesteśmy? Za życia — nie ludzie, po śmierci — nie nieboszczycy. E-ech!”².

A na marginesie: czyż nie przypomina to słów padających w *Czarodziejskiej górze* Tomasza Manna w odniesieniu do beczasowej atmosfery odosobnionego górskiego sanatorium: „to w ogóle nie jest czas i w ogóle to nie jest życie”. Przecież tu, w hermetyce odludzia, w bezpośrednim kontakcie ze śmiercią, w państwie cieni, gdzie wyroki feruje Radamantys — doktor Behrens, odbywa się życiowa inicjacja bohatera, dokonującego — mimo iż rzecz dzieje się na wysokości pięciu tysięcy stóp — „Odyseuszowego zstąpienia w głębię”. Stop! zatrzymajmy się w tym miejscu — szukanie dalszych mitologicznych odniesień w powieściach Manna to pokusa równie silna, jak śpiew syren, ulec zaś jej znaczyłoby zgubić się w odmęcie roztrząsań, nie doprowadzając wątku naszych rozważań do wytkniętego celu.

Metonimia
śmierci

„Umarłymi” są nie tylko przebywający w odosobnieniu więźniowie i pacjenci sanatorium, lecz również — w tradycyjnych kulturach — wędrowni żebracy, kaleki, dziady i przybłędy. Kalectwo samo w sobie jest już metonimią śmierci. Równie ważny jest też fakt, że przybysze ci byli dla społeczności wiejskich obcymi; nie należąc do swojskiego grona — przychodzili z innego świata. Żebraczy kostur ma swe analogie w szamańskich posochach, w laskach mitologicznych heroldów śmierci i w pastorałach biskupów — pasterzy dusz. Do związków między błąkaniem się, błędzeniem a wizją tamtego świata powrócimy jeszcze w toku dalszych analiz.

A zatem w ramach dychotomicznej klasyfikacji świata przybywający z daleka, obcy staje się posłańcem zaświatów i jako taki może służyć do przekazania zmarłemu ofiarowanych mu przedmiotów. W tym

² F. Dostojewski: *Wspomnienia z domu umarłych*. Przeł. C. Jastrzębiec-Kozłowski. Warszawa 1977, s. 296.

miejscu chciałbym opisać zdarzenie, które wyraziście uzmysłowiło mi, w jaki sposób powyższe struktury istnieją w rzeczywistości terenowej. Oto pewnego razu w górach Altaju znalazłem się w jurcie, w której trwała właśnie stypa po zakończonym dopiero co pogrzebie. Przed jurtą stała jeszcze ciężarówka, którą odwieziono zwłoki na cmentarz. Do jej lusterka bocznego (i chyba nieprzypadkowo właśnie tam) przywiązana była biała szarfa, ofiarowana kierowcy za to, że stworzył zmarłemu „białą drogę”, tzn. pomyślne, niezakłócone przejście na tamten świat. Po nadzwyczaj serdecznym poczęstunku — wykraczającym poza ramy zwykłej mongolskiej (i tak niemałej) gościnności — mającym wyraźnie rytualizowany charakter, otrzymałem w darze taką samą szarfę wraz z jeszcze jednym „białym podarkiem” — zawiniątkiem suszonego sera. Wyjaśniono mi, że w takim momencie rodzina zmarłego jest szczególnie rada przybyciu gościa, zwłaszcza jeśli pochodzi on z bardzo daleka, „bo wtedy jest trochę tak, jakby odwiedziła ich dusza zmarłego”.

„Biała droga”

Zupełnie szczególnym rodzajem odwrócenia, stosowanym w okolicznościach wiążących się ze śmiercią, jest inwersja kierunku ruchu obrotowego. Wzmiankowana już mongolska praktyka zasłaniania górnego otworu jurty z ciałem zmarłego, przez obejście jej w kierunku przeciwnym do ruchu słońca, znajduje zaskakująco dokładne odpowiedniki w tradycyjnych wiejskich zwyczajach z naszego terenu. Tak więc po wyniesieniu zwłok izbę zamykano — odwrotnie niż zazwyczaj — w kierunku „pod słońce”, w tym samym kierunku posyłany był od chaty do chaty znak powiadamiający mieszkańców wsi o śmierci któregoś z gospodarzy (krzyż, obrazek święty, a niegdyś specjalny drewniany przedmiot, tzw. wręby). Obok odwrócenia kierunku ruchu stosowano też jego zaniechanie, zatrzymanie, realizowane w razie śmierci oraz w pewne dni o tanatycznej symbolice (np. w Wielki Piątek) poprzez zakaz wykonywania

„Pod słońce”

czynności zawierających element ruchu obrotowego, takich jak mielenie, zamiatanie, przędzenie itp. Sens tych inwersji stanie się w pełni jasny dopiero na tle znaczenia, jakie ma ruch wykonywany we właściwym kierunku, zgodnie z biegiem słońca. Powołajmy się zatem znów na materiał z Mongolii, tam bowiem wymóg zgodności działań człowieka z kosmicznymi wzorcami formułowany był surowo nie tylko przez buddyjską (w jej lamajskiej wersji) myśl religijną, ale też przez tradycję ludowego światopoglądu.

Jurta i Kosmos

Dokonywane codziennie rano i wieczorem odsłanianie i zasłanianie górnego otworu jurty — symboliczny początek i koniec dnia — powinno być wykonywane ze słońcem, bowiem za odstępstwo grożą choroby i śmierć. Jest to wierzenie — jeśli spojrzeć na jego zaplecze myślowe — najzupełniej logiczne: jurta niesie przecież — jak każde chyba domostwo albo świątynia w kulturach tradycyjnych — symbolikę kosmiczną, więc działanie na takim znaku Kosmosu powinno być zgodne z regułami panującymi w samym Kosmosie. W przeciwnym razie spowodować można — na zasadzie magicznego związku między znakiem a jego desygnatem — naruszenie porządku uniwersum, „spadanie gwiazd”. Nie tej jednak abstrakcyjnej katastrofy kosmicznej boi się przeciętny wykonawca rytuałów (choć i takie skutki bywają *explicite* wymieniane), lecz przede wszystkim — na zasadzie „bliższa ciału koszula”, partykularyzując ów Kosmos, odnosząc go bliżej siebie — osobistych nieszczęść, które pociągnie za sobą upadek jego indywidualnej gwiazdy.

Również w rytuale religijnym, takim jak obchodzenie lamajskiego klasztoru, pomnika kultowego, czy nawet obracanie młynka modlitewnego, wierny — jeśli tylko wykonuje je poprawnie — symbolicznie przyczynia się do utrwalania Kosmosu w jego niezakłóconym biegu. Idzie tu — podobnie jak przy wymawianiu sylab *om mani padme chum* —

o posuwanie do przodu czasu, o awansowanie po śmierci na skali bytów, tzn. o pozytywną reinkarnację — uniknąwszy transmigracji w formy niższe (gady, ptaki, czworonogi) — i wznoszenie się ku formom spirytualnym (*bodhisattwa*), aż do rozplynięcia się w nirwanie. A zatem lamajski młynek nie jest maszynką do odmawiania modlitw — a raczej jest nią tylko na niższym poziomie abstrakcji, w sformułowaniu podkreślającym konkretny zysk, na użytek ubogich duchem (w tym Europejczyków); przede wszystkim jest on jednak symbolicznym przedstawieniem świata w jego ruchu, dającym każdemu wiernemu możliwość przyczynienia się do pobudzenia biegu Kosmosu — a więc zostania „małym *czakrawarti*” — „obracającym koło” w zgodzie z uniwersalnym porządkiem.

Zatrzymaliśmy się dłużej przy symbolice młynka, aby na tym przykładzie zademonstrować złożony sens ruchu obrotowego w rytuałach. Z przytoczonego materiału wynika, iż ruch prawoskrętny wiąże się z rozwojem progresywnym, z posuwaniem biegu czasu (bytów w nim istniejących) w przyszłość, a zarazem ze wznoszeniem się w górę. Na zasadzie symetrii ruch pod słońce powinien więc prowadzić w przeciwne kierunki czasu i przestrzeni: w przeszłość, do tyłu, w dół.

Jest tak w istocie; jeśli wolno jeszcze pozostać przy nieco obcym czytelnikowi materiale mongolskim, to przykładem na związek ruchu lewoskrętnego z cofaniem czasu niech będzie wierzenie, że tak jak poprawny obrót młynka daje długie życie, tak obracanie go w lewo skraca życie — zmniejsza wyznaczoną człowiekowi przez los liczbę lat; istnieje nawet w języku mongolskim przekleństwo: „aby twój młynek kręcił się na opak”. Za obracanie go pod słońce ma też grozić po śmierci pójście do piekła, w podziemia; czyż dokładnym strukturalnym odpowiednikiem tego wierzenia nie jest nasza ludowa re-

Młynek
modlitewny...

obracany
w lewo

cepta na wywołanie diabła — przez obejście pod słońce kościoła albo świętej figury?

Znaczenia ruchu okrężnego nakładają się zatem na przedstawiany już wcześniej schemat przekładalności wymiarów przestrzeni, wzbogacając go o nowy wymiar — czas: ruch ze słońcem w prawo jest tożsamy z ruchem w przyszłość, do przodu i w górę, natomiast ruch pod słońce, w lewo — oznacza ruch ku przeszłości, w tył i w dół. Oczywiście nakładają się też dalsze pary opozycji binarnych. Przykładem tego — w odniesieniu do pary męski — żeński — niech będzie lamajski system wróżenia przez odliczanie na członach palców ręki; pozostawiając na uboczu złożone jego szczegóły, wystarczy gdy powiemy, że w przypadku mężczyzny wróży się posuwając się w kierunku ze słońcem, w przypadku kobiety zaś odwrotnie.

Pozostańmy jednak przy tych inwersjach, które wiążą się ze śmiercią. Moment ustania biegu ludzkiego czasu wymaga zaakcentowania takimi działaniami symbolicznymi, które wyrażałyby ten fakt w języku konkretnym. Jak jednak wyrazić abstrakcyjne pojęcie czasu? Tylko przełożony go na ruch w przestrzeni. Obrotowy charakter i kierunek owego ruchu wyznacza samo Niebo, ten wielki zegar archaicznego obserwatora. Jeśli okrażenia czynione ze słońcem wyrażają dziejącą się w czasie zmianę, to ruch pod słońce będzie oznaczać cofnięcie czasu albo zatrzymanie go. Stąd więc zakaz bądź odwrócenie kierunku ruchu okrężnego oznacza symbolicznie osiągnięty bezczas, stan, jaki w kulturach dysponujących już zegarem osiąga się przez zatrzymanie w chwili śmierci ruchu jego wskazówek.

Cofnięcie
czasu

W obliczu śmierci okazuje się niekiedy celowe nie tylko zatrzymanie, ale wręcz cofnięcie czasu. Tak jest na przykład w muzułmańskim pogrzebie u ludów Azji Środkowej: otwartą jeszcze mogiłę obchodzi się z Koranem w rękach pod słońce tyle razy, ile dziesiątków lat liczył zmarły, by w ten sposób

zmniejszyć liczbę jego grzechów do ich poziomu z okresu dzieciństwa. W analogiczne przykłady odwracania czasu albo zatrzymywania go za pomocą ruchu pod słońce obfituje magia. Dokładniejsza analiza — na którą nie ma tu miejsca — wykazuje, iż wszelkie odwrócenie, tak chętnie stosowane w magii (jakoby stąd, iż w magii wszystko musi być odwrotnie niż w życiu, bo bez tego udziwnienia nie wierzone by w jej skuteczność — ale my nie wierzymy w takie powierzchowne, żywiołowe interpretacje), ma, na celu właśnie odwrócenie czasu, anulowanie istniejącego stanu („odczynienie” choroby, „odwrócenie” nieszczęścia) albo zatrzymanie czasu (uniemożliwienie zmiany, np. zatrzymanie odchodzącego kochanka przez użycie wody spadającej z tylnej strony koła młyńskiego, jak to notują XVII-wieczne procesy o czary). Powróćmy jednak do zagadnień bliższych problematyce śmierci; ze stwierdzonego wyżej izomorfizmu: ruch prawoskrętny = w górę, lewoskrętny = w dół wynikają reguły, które rządziły wyobrażeniami dróg prowadzących w zaświaty. Znajdowały one swe odbicie w architekturze tych pomników kultowych, które traktowane były jako „schody do nieba”. Wystarczy chyba, jeśli powiemy, że prawoskrętne są zarówno japońskie pagody, jak i schody wiodące na szczyt pielgrzymkowych minaretów, czy wreszcie tarasy wznoszące się ku wierzchołkom budowli stanowiących lokalne góry kosmiczne. Te same reguły określały kierunek tańców wirowych i okrężnych wykonywanych przez ekstatyków, szamanów i mistyków.

Dłuższą nieco chwilę poświęćmy kierunkowi przeciwnemu, tym bardziej intrygującemu, że schody wiodące do piekieł rzadko tylko były wznoszone — czy może raczej „głębione”, skoro prowadzić mają w dół — poza sferą wyobraźni. I ta jednak rządzi się — do pewnego przynajmniej stopnia — logiką struktur elementarnych. Przykład bezsporny to astronomicznie precyzyjny w szczegółach Dantejski

Sens
odwrócenia

Dantejskie
piekło

obraz piekieł. Jary piekielne tworzą kształt zwięzającego się leja („miejsce to jak wiesz ma formę okołu”), po którego brzegu bohaterowie zstępują „ciągle na lewo idąc i ku dołu” (*Piekło*, pieśń XIV, w. 124—126). Ten sam lewoskrętny kierunek zachowują zresztą po wyjściu na drugą stronę — wspinając się po tarasach Góry Czyścówce, wiodących do Raju. Dante formułuje to z naciskiem parokrotnie: „Prawicą zawsze bądźcie od krawędzi” (*Czyściec*, pieśń XIX w. 81), „Droga naszego pochodu / Tak się powinna odbywać by prawa / Ręka zwrócona była do obwodu” (pieśń XXII, w. 121—123) itp. Czyżby zatem pomyłka? Przecież lewoskrętność — ze względu choćby na „gorszą” pozycję ręki lewej — nie powinna prowadzić do rajów! Wszystko jednak stanie się jasne i struktury pozostaną ocalone, gdy uświadomimy sobie, że Góra Czyścowa położona jest na półkuli południowej, a zatem właśnie ruch lewoskrętny będzie tu ruchem zgodnym z kierunkiem słońca. Dante jest tego świadom: „dziwno mi się zdało, że z lewej strony blask uderzał we mnie” (pieśń IV, w. 56—57); „Jużeśmy dalej obeszli dookoła / Góry i torem słońca więcej znacznie” (pieśń XII, w. 73—74) itp. Ciekawe, że właśnie kierunek biegu słońca, nie zaś — suponowana dzisiaj przez wielu — prawoskrętna jakoby dyspozycja psychomotoryczna człowieka wyznacza dlań zasadniczy wektor w przestrzeni, ten prowadzący do rajów. Czy tego samego zdania byłiby też mieszkańcy półkuli południowej? Na razie nie wiadomo — byłoby rzeczą do etnologicznego zbadania, jak np. w kulturze tubylców Australii rozwiązywana jest sprzeczność między ruchem w prawo jako ruchem „pod słońce” (a więc negatywnym) a pozytywną (jakoby powszechnie) waloryzacją prawej ręki.

W prawo —
czy pod słońce

Wracając natomiast na półkulę północną — gdzie nareszcie wszystko powinno być jasne, skoro czynnik astronomiczny i psychomotoryczny pozostają z sobą w zgodzie — powiedzieć trzeba, że lewoskręt-

ność jest kierunkiem spirali prowadzącej w podziemia np. w misteriach eleuzyjskich, w trakcie odbywanego ku czci Persefony pod słońce „tańca żurawia”. Mistyka spirali to zresztą oddzielny ogromny temat — labirynt, w którym nietrudno się zgubić szukając fałszywych, zbyt łatwych wyjść. Wyobrażenia spirali — labiryntów powstawały przecież od zarania działalności ideacyjnej człowieka — można chyba jednak sądzić, iż zawsze służyły wyobrażeniu podróży „w głąb”: przeszłości, nieświadomości, śmierci. Spirale na australijskich przedmiotach kultowych — czuringach — są szlakami podróży mitycznych przodków; w trakcie ceremonii inicjacyjnych wodzi się po nich palcem — jak to ktoś powiedział — jak igłą po płycie, a historia rozlega się z tego gramofonu. Spirala labiryntów wiodąca na spotkanie z potworem i na powrót ku wyjściu jest wieloznaczeniowym symbolem, modelem krainy śmierci, w którą wstępując, trzeba poddać się życiowej inicjacji. Ta znana z plemiennych ceremonii inicjacyjnych idea ma, jak zobaczymy, nadzwyczaj dużą trwałość. Czyż jej symbolicznym zapisem nie jest choćby spirala wieńcząca pastorał biskupa — pasterza dusz wiodącego je przez śmierć do żywota wiecznego — z wyobrażeniem smoka, z paszczy którego wychodzi zmartwychwstały Baranek? Śmierć — czy to symboliczna, w obrzędzie inicjacji, czy też ta ostateczna — jest bowiem zawsze w dawnych świątopoglądach tylko momentem przejścia do nowego, odrodzonego życia.

Tak więc kategoria, którą dotąd analizowaliśmy jako przeciwstawną wobec życia, rozpada się na kolejną parę opozycji: śmierć jako kres życia doczesnego i jako zapoczątkowanie żywota wiecznego, inicjacja w nieśmiertelność. I chyba właśnie to odnowienie, powtórne narodziny ma oznaczać (a więc powodować sobą) ta nagość, która — w powściągliwej, jak pamiętamy, postaci — pojawia się w dawnym mongolskim pogrzebie. Uogólniając, można powiedzieć, że

Symbolika
spirali

Kres
i początek

w kompozycji obrzędu pogrzebowego najpierw podkreśla się — zwłaszcza przez inwersję — fakt ustanienia życia, aby później coraz silniej akcentować — np. symbolami płodności — moment odrodzenia. W pewnym punkcie dokonuje się radykalnego prze-wartościowania; z odwróconej perspektywy tamtego świata śmierć jest początkiem właściwego życia. Wątpliwość Eurypidesa:

Któż wie...

Któż wie, czy życie nie jest umieraniem,
A śmierć tam musi życia nosić miano?³

powraca też w pytaniu stawianym trupowi przez Rymkiewiczowskiego Bakę⁴:

Bo co jest śmierć ja nie wiem Spytaj się Platona
Niech powie Ten kto umrze rodzi się czy kona

Po nim nastąpić może już tylko wołanie o pomoc
w dokonaniu owej ostatniej wolty:

Módl się za mnie Ja konam Chciałbym się urodzić
I po niebiańskich łąkach jako Grecy chodzić

w którym pewność żywota (Wiem Dobrze ci tam
trupie Lepiej być nie może) splata się z zazdrością,
iż to najtrudniejsze przejście rozmówca ma już za
sobą:

A ty śmierć masz już za nic A ty sobie żyjesz
I zimną wódkę szklanką do śniadania pijesz

³ Cyt. za G. van der Leeuw: *Fenomenologia religii*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1978, s. 655.

⁴ J. M. Rymkiewicz: *Thema Regium*. Warszawa 1978.