

Jerzy Sławomir Wasilewski

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

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (46), 58-84

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 (II)**

Motyw labiryntu, który — przypomnijmy — pojawił się na zakończenie dotychczasowych rozważań w związku z inicjacyjnymi „podróżami do piekieł” jako wyobrażenie drogi przez śmierć ku ponownym narodzinom — zatrzymuje naszą uwagę na kategoriach przestrzeni i czasu. Obecnie spójrzmy na nie jednak nie w aspekcie ich wymiarów i kierunków (ruch lewoskrętny, „pod słońce” jako ruch w przeszłość, w głąb), ale od przeciwnej strony — zwracając uwagę na „zakrzywienie”, amorficzność, bezkształtność, jaka charakteryzuje obszary tamtego świata.

Amorficzność

Czytelników amerykańskiego bestsellera *Life after Life*, gdzie relacjonuje się doznania osób, które przeżyły śmierć kliniczną, podobnie jak widzów filmu Chabrola *Alicja wychodzi po raz ostatni*, prezentującego podobne obrazy (oczywiście nie bez nawiązania do Carrollowskiej *Alicji po drugiej stronie lustra*), tudzież wprowadzonych (choćby lekturą dzieł C. G. Junga ¹) w problematykę nieświadomości —

¹ „Skłonność do zmniejszania rzeczy z jednej strony i do przesadnego zwiększania z drugiej (olbrzymy!) ma związek

tych wszystkich nie trzeba długo przekonywać, iż w tamtym świecie panuje zakłócona struktura czasoprzestrzeni. Nie kończy się na wymienianych wcześniej odwróceniach. W krainie śmierci upływ czasu może w ogóle nie istnieć, może też być zwolniony. Najwyraźniej formułują to baśnie magiczne, których bohaterowie wracają ze swych wypraw w podziemia z długimi brodami, kiedy w rodzinnych miejscowościach wszyscy dawno już pomarli, po 300 latach, choć na tamtym świecie minęły za ledwie trzy dni. Przypomina to paradoksalną sytuację opisywaną w literaturze *science-fiction*: astronauta wraca z kosmosu młodszy od swych własnych dzieci — tyle że motyw baśniowy nie ma swego teoretycznego uzasadnienia w teorii względności.

Zwolniony czas

Podobnie wolno też chyba rozumieć triki szamanów, którzy na zakończenie seansu demonstrują powrót z zaświatów, pokazując się nagle widzom z wyrosniętą jakby w oka mgnieniu brodą. Skądinąd większość z repertuaru szamańskich trików — takich jak zadawanie sobie ciężkich ran, które natychmiast się goją — służy chyba wyrażeniu w języku konkretnym, na niższym poziomie abstrakcji jednej i tej samej idei — panowania nad śmiercią; jest naocznym świadectwem umiejętności przechodzenia od życia do śmierci (realizowanej metonimicznie, przez samookaleczenie) i znów do życia, które to przejścia wyrażają się — metaforycznie z kolei — w motywach podróży na tamten świat i powrotu na ziemię.

Symboliczne triki szamanów

ze szczególną niepewnością co do czasu i przestrzeni w nieświadomości. Ludzkie poczucie miary, tj. nasze racjonalne pojęcie wielkości i małości, jest wyraźnym antropomorfizmem, który traci swą ważność nie tylko w dziedzinie zjawisk fizykalnych, lecz także w tych rejonach nieświadomości zbiorowej, które znajdują się poza sferą specyficznie ludzką". C. G. Jung: *Fenomenologia ducha w baśniach*. W: *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1976, s. 424.

To, co konkretnie uchwytne, widzialne — efekty trików — ma przekonać widza o prawdziwości niewidzialnych, mistycznych działań — podróży szamana, w obu bowiem wypadkach dokonuje się mediacja między członami opozycji życie — śmierć.

Wracając zaś do struktury przestrzeni w zaświatach, powtórzyć trzeba, że charakteryzują ją takie „zakrzywienia”, które uniemożliwiają czy utrudniają wyjście z krainy śmierci. Panują one nie tylko w prawdziwych zaświatach, ale też pojawiają się wszędzie tam, gdzie na ziemi dokonują się przebiecia z tamtego świata, gdzie wizytują moce demoniczne i zwodzi siła nieczysta. Przyjrzyjmy się otó pewnemu marginalnemu skądinąd zjawisku, które na pozór wydaje się odległe od tej problematyki. Mam na myśli topos błędzenia, tak jak malują go choćby współczesne chłopskie relacje, na poły autentyczne, na poły reprodukujące podaniowe klisze. Notorycznie powtarzają się opowieści o tym, jak to ktoś po wyjściu z gospody (a nawet — niegdyś — przeszedłszy obok karczmy) albo zbierając grzyby w lesie tracił orientację — „błąd go ogarniał”: chodził w koło po tych samych polach, gdy zima, to jeździł całą noc, nie mogąc wyzwolić się z tego samego śladu, nie poznając swojskiej okolicy, a nawet bywało, że stukał po nocy do własnego domu, pytając swą własną żonę o drogę do swojej wsi i chałupy.

Oczywiście, powie każdy, po wyjściu z gospody nie trudno jest doznawać zakłóceń percepcji przestrzennej. Z pewnością tak, ale może warto wznieść się ponad poziom empiryzmu, by sprawdzić, czy nie leży tam jeszcze płaszczyzna mitologii. Wódka jest przecież trunkiem diabelskim i miano to nosiła chyba nie tylko z racji spustoszeń moralnych, jakie czyni; toć stanowi ona słowiański halucynogen, dający wizyjny kontakt z krainą duchów. Czy ludzie nie dysponujące intensywnymi narkotykami z roślin tropikalnych nie mogły przypisywać swym własnym,

„Błąd go
ogarniał”

Słowiański
halucynogen

skromniejszym środkiem oszalałającym tej samej roli mediatora, pomostu ułatwiającego kontakt z tamtym światem, miejscom zaś ich wyszynku — roli ośrodków, gdzie mediacja ta zachodziła szczególnie intensywnie? Tym, którzy zwrócą uwagę na późne przybycie kartofla, przypomnimy o syconym miodzie i (hipotetycznie) muchomorze (grzyby) jako prasłowiańskich środkach intoksykacji. Oba te składniki pojawią się jeszcze w naszym wywodzie.

Powróćmy do wątku głównego naszych rozważań: bronimy zatem tezy, że chłopskie błędzenie po lesie ma w sobie coś z błąkania się po zaświatach. Wiemy, iż błąkanie się jest sposobem podróżowania po tamtym świecie. Tak czynił choćby św. Marek, upamiętniony w przysłowiu tym, że tłukł się po piekle. Błąkają się cienie w Elizjum, błędzą herosowie, którzy na nie schodzonych drogach anekumeny ocierają się o śmierć, błędne ścieżki oferuje zdradliwy labirynt (w staropolszczyźnie „błędyńcem” nazywany) — modelowe odwzorowanie tamtego świata. Błąd — obłąd — przybłąda — obłąkanie — wszystkie te pojęcia wiążą się z przynależnością do pozaziemskiej rzeczywistości².

We współczesnych relacjach błędzenie już przez samych opowiadających wyjaśniane jest w kategoriach demonologicznych, choć już często osłabionych, wykazujących duży stopień transformacji. Po bezdrożach wodzi oto złe, błędny ognik albo wreszcie ogólnie „błąd”. Myśl ludowa wypracowała charakterystyczne sposoby dla uwolnienia się od „błędu”; znamienne, iż są one analogiczne wobec środków apotropaicznych, wyzwalających spod działania najpoważniejszej siły nieczystej — diabła. Są tu

Błądzenie jako
sposób
podróżowania

² Każdy błąd — także zwykła pomyłka może być świadectwem ingerencji demonów; przypomnijmy np. średnio-wiecznego mnicha-kopistę, który zrobiwszy błąd w przepisywanej księdze, winił za to diabła. Również pomyłka w odmawianym tekście magiczno-religijnym przywabia złe moce, powoduje kulawość itp.

Głos ekspertów
z Roztocza

więc takie banalne, eklezjastycznie sakralne środki, jak odmówienie pacierza albo wymówienie imienia świętego (np. św. Agaty, w dzień której święcona sól jest również remedium antydemonicznym) czy zwykle przeżeganie się. Bywają jednak sposoby ciekawsze — oddajmy głos ekspertom z lesistego Roztocza: „zdjąć portki i dupę wypiąć”, „brzydko odpowiedzieć, plunąć, wyurynować się”, „figę pokazać”. Z drugiej strony, wracając znów jakby do sfery sakraliów kościelnych: „przypomnieć sobie, w jaki dzień tygodnia była Wigilia Bożego Narodzenia”, „wspomnieć sobie o czym była mowa w ostatniej Ewangelii” czy wreszcie „wymienić imiona członków rodziny, z którymi dzielono się opłatkiem lub wielkanocnym jajkiem”.

Jaka jest logika tych zabiegów magicznych? Wydaje się, iż są one — mówiąc najkrócej — „znakami życia”, które niweczą paraliżujące działanie diabła — przybysza z dolnego świata, posiadającego moc śmierci. Nagość i wszelkie nieprzyzwoitości (w tym i „figa”, z mocno zatartym już znaczeniem seksualnym, wiążącym się z falliczną symboliką kciuka) to przecież najradykalniejsze manifestacje życia w jego prokreacyjnym aspekcie. I niech nie zwiedzie nas skojarzenie diabła z seksem, jakiego dokonuje myśl chrześcijańska. Diabeł, który pojawia się w relacjonowanych tu magiczno-religijnych treściach wierzeniowych, będzie zawsze krewnym śmierci, historyczną modyfikacją duchów zmarłych, przodków itp., podczas gdy seks jest zjawiskiem z przeciwstawnego porządku — życia. W jakim stopniu chrześcijańskie przewartościowanie odbiło się ewentualnie na systemie myśli ludowej — nie będziemy w tym miejscu w to zagadnienie w ogóle wchodzić. Wystarczy nam, że w folklorze seks pełni znacznie częściej funkcję apotropaionu, a nie narzędzia diabelskiego.

Gwoli ścisłości powiedzieć trzeba, iż nie wszystko co seksualne w diable musi brać się z doktryny

chrześcijańskiej. Diabeł w wierzeniach ludowych wyposażony jest w takie „antyseksualne” cechy, jak bezpłodność itp., o tyle tylko, o ile zajmuje miejsce w przedziale śmierci w ramach binarnej klasyfikacji świata (życie — śmierć = ten świat — zaświaty). W efekcie dalszych, bardziej szczegółowych klasyfikacji (np. dobro — zło = męski — żeński) może otrzymać cechy nowe, wręcz przeciwstawne wobec poprzednich. W sumie nie będzie więc postacią jednorodną, lecz „wiązką relacji”, z których każda wnosi do charakterystyki osoby diabła najróżniejsze cechy mieszczące się pod jedną etykietą. Stąd w ostatniej instancji jego ambiwalentny charakter — ten sam diabeł, który gdzie sam nie może, tam babę pośle, zarazem boi się Pani Twardowskiej i płoszy się byle nieprzystojnym konceptem. Ambiwalencja ta dotyczy zresztą nie tylko diabła, lecz każdego „wielkiego” symbolu, w tym i kategorii śmierci, której wewnętrzna dwoistość (zaprzeczenie życia doczesnego i warunek żywota wiecznego, paradoks niebytu, który istnieje i nie istnieje zarazem) ujawniła się już wcześniej. Dla potrzeb dalszej analizy pozostajemy przy traktowaniu jej jako jednolitej kategorii pojęciowej, wyznaczonej przez udział w uniwersalnej opozycji życie — śmierć; niemniej dla pełnego zrozumienia języka symbolicznego należałoby analizować podstawowe kategorie pojęciowe poprzez wszystkie relacje, w jakie wchodzą i jakie w sobie zawierają.

Tyle na marginesie działań obscenicznych jako środków przeciwko sile nieczystej. Co w takim razie znaczą pozostałe wymienione zabiegi wyzwalające z „błędu”? Zwróćmy uwagę, iż zawierają one moment przypomnienia: aby pokonać zło, należy przypomnieć sobie coś, a więc pokonać stan niepamięci, niewiedzy, nieświadomości. Jako że błędzenie, dezorientacja jest świadectwem zapadnięcia w ową nieświadomość i przez to właśnie — a nie tylko przez fakt zakłóceń przestrzennych — oznacza triumf tamte-

Przypomnienie

go świata, więc też wyjście zeń możliwe jest przez uruchomienie pamięci i świadomości w prawie dowolnym, a w każdym razie szerokim sektorze faktów.

Jeśli powyższe wywody potrzebują umocnienia, to wypada przytoczyć motywy wierzeniowe, w których zapomnienie (np. jakiegoś przedmiotu) pociąga za sobą automatyczne zadziałanie wrogich mocy z tamtego świata. To właśnie dlatego ginie bohater idiańskiego mitu o Asdivalu, analizowanego przez Lévi-Straussa; zmienia się on w kamień, ponieważ zapomniał zabrać z sobą na polowanie któregoś ze składników myśliwskiego ekwipunku³.

Zguba

Podobny status logiczny co pojęcie zapomnienia ma też idea zguby, tzn. pozostawienia jakiejś rzeczy bez udziału świadomości — w nieznanym miejscu, nie wiedząc jak ani kiedy. Nieprzypadkowo zatem pojawił się już powyżej w kontekście mongolskiego pogrzebu motyw gubienia zwłok dziecka w trakcie błędnego kluczenia na bezdrożach⁴. Zanim wdamy się w jego szerszą analizę, zwróćmy uwagę na pojęcie „znalezienia” jako logiczne odwrócenie „zguby”. Jako że zgubienie jest sposobem wyekspediowania czegoś w zaświaty, więc też znalezienie powinno być traktowane jako odbiór przesyłki stamtąd. Jest tak

³ Oczywiście bohater mityczny musi w ten czy w inny sposób ponieść śmierć — konieczność tę określa logika całej akcji, analizowane przez Lévi-Straussa ciągi związków syntagmatycznych; tu zwracam uwagę jedynie na paradygmę semantyczną samego zgubienia.

⁴ Przypomnijmy też zbanalizowane formuły, wypowiedane w przypadku zgubienia czegoś: „diabeł ogonem nakrył”, „czarci na formę porwali” (rzeczy zgubione-porwane służą do budowy antyświata), a nawet — z diabłem zastąpionym przez grupę etnicznie obcą — „Żydzi na drągu ponieśli”. W tym kontekście zasługiwałyby na analizę magiczne sposoby ułatwiające odszukanie zguby (patron — św. Antoni Padewski) czy idea „znaleźnego” interpretowanego jako dar — ładunek życia, wynagradzający znalazcy kontakt z obiektem z tamtego świata itd.

rzeczywiście choćby w magii, gdzie rzeczy przypadkowo znalezione traktowane są jako szczególnie skuteczne. Skoro gubienie występuje w pogrzebie, to symetryczne wobec niego znajdowanie powinno pojawić się w narodzinach. W istocie — w mongolskich pieśniach weselnych często życzy się pannie młodej „znaleziska” — eufemizm ten oznacza przyszłe

Znalezisko

dziecko, pojawia się on również w zabiegach magicznych mających na celu uzyskanie potomstwa. Teraz już musimy zaaplikować czytelnikowi większą dawkę etnograficznego detalu w związku z praktyką „gubienia zwłok”. Na początek wypada zadać pytanie, w jakich przypadkach chowa się dziecko przez zgubienie, skoro stosuje się też zwykły pochówek. Okazuje się, że obowiązuje tu kryterium wieku, dość nieprecyzyjnie zresztą sformułowane — oto dziecko powyżej 3—4 roku życia grzebane jest już tak jak człowiek dorosły. Dokładniej indagowani mongolscy pasterze objaśniają, że granicę wyznacza tu moment osiągnięcia pewnej świadomości: jeśli więc dziecko jest już na tyle świadome, że potrafi np. ściągnąć cukierek z postawionej przed gościem miski z poczęstunkiem, to w razie śmierci powinno ono być chowane jak dorosły.

Dalsza analiza — na przedstawienie której nie ma tu miejsca — prowadzi do wniosku, iż osiągnięcie owej pierwszej, nie nazbyt może jeszcze wyrafinowanej świadomości uznane zostaje za świadectwo wcielenia drugiej duszy. Należy wyjaśnić tu, iż w archaicznej koncepcji mongolskiej człowiek ma dwie co najmniej dusze. Jedna z nich — ta osobnicza jakby — pojawia się około 3—4 roku życia, po śmierci zaś udaje się w podziemia, gdzie przebywa przez wieczność. Druga, otrzymywana przy narodzinach, jest niebiańskiego pochodzenia i po śmierci powraca do pierwotnej swej siedziby, by stamtąd po pewnym czasie znów spłynąć na ziemię i wcielić się w kolejnych potomków zmarłego w ciągłym potoku przerodzeń. W idei pluralizmu dusz widać

Dwie dusze

próbę pogodzenia dwóch sprzecznych prawd o życiu i człowieku: jako organizm traktowany ontogenetycznie podlega on nieuchronnie śmierci (po której następuje ocena etyczna), lecz zarazem życie ujmowane filogenetycznie trwa wiecznie jako proces nieustannych reinkarnacji.

Znaki życia

Konkluzja tych wywodów brzmi więc następująco: świadomość (a dodajmy jeszcze: pamięć, wiedza), której nabywa się w trakcie ziemskiej egzystencji, stanowi „znak życia”, odróżniający prawdziwie żyjącego człowieka od przybysza z innego świata. To stąd diabeł (a również przedstawiciel sąsiedniej grupy etnicznej) w podaniach i bajkach okazuje się głupi i łatwy do oszukania — będziemy jeszcze mówić o postaciach dokonujących tych oszustw triksterów. Dlatego też ludzka pamięć — rytualnie, magicznie użyta — stanowi środek pokonujący demony nie tylko przy błądzeniu po lesie, lecz także na daleko większą skalę — jako czynnik kosmizujący, porządkujący Chaos. W renesansowej sztuce pamięci — jak ją opisuje F. A. Yates — mnemoniczny system miejsc służących do umieszczania zapamiętywanych treści miał przecież schemat oparty na wizji Kosmosu — porządek sfer wszechświata. Jeszcze prostszą postacią tego uporządkowania jest natomiast zwrócony ku czterem stronom świata krzyż — pierwoelement mandali, którego to znaku wykonanie („przeżegnanie się”) jest zarazem zażegnaniem złych mocy.

Nieświadomość

Powracając zaś do pojęcia przeciwnego wobec świadomości, powiedzieć można, iż nieświadomość czy to jako „sen rozumu”, czy choćby jako zapomnienie rzeczy wydaje wprawdzie człowieka na pastwę upiórów, ale też oznacza stan, w którym kontakt z tamtym światem jest w ogóle możliwy. Nie ma potrzeby mówić tu o takich powszechnie stosowanych formach komunikacji z zaświatami — poprzez pograżenie się w nieświadomości właśnie — jak wróżebny sen (np. na grobach przodków), trans

szamański czy inne praktyki ekstatyczne, gdzie „przebicia z podświadomości” traktowane są jako komunikaty z tamtego świata. Dwoistość psychiki ludzkiej — podzielonej na świadomość i nieświadomość — notorycznie nakłada się na dychotomię „ten świat” — zaświaty.

W tym kontekście warto może natomiast spojrzeć uważniej na baśniowy motyw „głupoty”. Dlaczego to właśnie najmłodszemu z braci — i do tego jeszcze głupiemu — udaje się dotrzeć na tamten świat i dokonać tam czynów, które nie powiodły się jego mądrzejszym braciom? Odłóżmy na bok żywiołowe wyjaśnienia, iż w ten sposób lud odbijał sobie swą pozycję intelektualnego Kopciuszka w społeczeństwie. Naiwnością byłoby sądzić, że jakaś grupa może nie cenić wiedzy i doświadczenia (nie mówimy tu oczywiście o ruchu punk i kontrkulturach), a już szczególnie nie pasowałoby to do kultur archaicznych i ludowych, opartych na autorytecie i ustnym przekazie tradycji.

Pozwólmy sobie spróbować wyjaśnić kwestię bajkowej głupoty, wychodząc od koncepcji pioniera strukturalistyczno-etnologicznych analiz baśni, Władimira Proppa, traktując to zarazem jako okazję do krótkiej dygresji metodologicznej. Autor ten, szukając (już po sporządzeniu strukturalnego modelu dzieła tego gatunku w *Morfologii bajki*) „historycznych korzeni baśni magicznej”, przekonująco udowodnił — nie będąc tu zresztą pierwszym — obrzędowy jej rodowód. Baśń powstała, podług niego, jako przetworzona relacja z przebiegu plemienną inicjacji, w toku której adept — przebywając w wyodrębnionym miejscu symbolizującym zaświaty — zostaje poddany torturom i innym zabiegom oznaczającym uśmiercenie go, po czym odbywa podróż do krainy śmierci, gdzie spotyka się z duchami przodków. Otrzymawszy od nich wprowadzenie w tajniki plemienną mitologię i magię (stąd baśniowy „skarb”), wraca jako dojrzały członek plemienia

Głupi brat

uprawniony do małżeństwa (z baśniową królową) i objęcia funkcji społecznych (panowanie nad „polową królestwa”).

Wyjaśnienie
Proppa

Otóż Propp objaśnia młodszość bajkowego bohatera prostym faktem, iż w rzeczywistych rytuałach inicjacyjnych ewentualni starsi bracia adepta należeli do grupy osób inicjujących — to oni zadawali mu cierpienia, nacinali ciało w bliznowym tatuażu itd. — stąd niechęć bajki do nich; młodszy bracia inicjowanego nie liczyli się oczywiście wcale — zostawali po prostu w domu. Tę konkretną interpretację przytaczamy nie po to, by z nią polemizować, lecz by pokazać sposób wyjaśnienia zjawiska: typowe dla anglosaskiej szkoły mitu i rytuału lat trzydziestych naszego stulecia szukanie zależności genetycznej tego pierwszego (mitu jako wierzenia) od drugiego (rytuału traktowanego jako rzeczywiste, empirycznie badane zachowanie). Ten niezwykle charakterystyczny dla anglosaskiego myślenia empirystyczny paradygmat „*to study ritual not the belief*” jako generalny wzorzec interpretacji mitologii czy folkloru nie wymaga już dziś nawet krytyki — wystarczy zeń po prostu zrezygnować. Wiemy, że relacje między mitem — scenariuszem a obrzędem — realizacją są dwustronne, z przewagą wpływów mitu na rytuał, nie zaś odwrotnie. Mit, bajka i rytuał stanowią więc jakby trzy wierzchołki trójkąta, połączone związkami odpowiedniości.

Synonim
nieświadomości

Jeśli zatem zrezygnujemy z niekoniecznego paradygmatu rytualistycznego (co wcale nie oznacza kwestionowania genetycznych związków bajki jako całości z obrzędem inicjacji), zwolni się miejsce dla interpretacji głupoty jako synonimu niewiedzy, nieświadomości. Przypomnijmy wzmiankowane już wierzenie ludów Syberii na temat pośmiertnej inwersji: głupi zmieniają się w mędrców i odwrotnie. Głupota okazuje się mądrością tamtego świata — wynika to nie z przebiegu obrzędu inicjacji, lecz z reguł rządzących „światem na opak”. Sprawdza

się ona przecież jako mądrość nie tylko w okolicznościach bajkowo-inicjacyjnych, lecz również w swym karnawałowym ucieleśnieniu, nazywanym przez Bachtina „mądrym błaznowaniem”.

Warto może zdać sobie sprawę, że takie rozumienie głupoty jest biegunowo przeciwstawne wobec tego, jakie przyjmował prezentując *Fenomenologię ducha w baśniach* C. G. Jung. Podług niego jest baśń relacją z pełnego perypetii procesu indywiduacji, czyli poszukiwania całości *psyche* pełniejszej niż świadomość, wzbogaconej bowiem o personifikowaną przez kobietę — animę nieświadomość. Dla Junga byłaby zatem głupota stanem ubogiej, niepełnej świadomości — w nader samokrytycznej ocenie.

Przeciw
Jungowi

W odniesieniu do przeciwnego bieguna — świadomości — stwierdziliśmy, iż jest ona „znakiem życia” i jako taka powinna zostać zawieszona, gdy chce się wejść w kontakt z krainą duchów i śmierci. Nie tylko zresztą o dolny świat i bajkowego najmłodszego brata będzie tu chodzić. Czyż nie powiada Ewangelia, że nie wejdzie do królestwa niebieskiego, kto nie stanie się jako dziecko? Te same reguły rządzą dostawaniem się do nieba co i w podziemia; binarna wizja świata, swoista dla systemu magiczno-religijnego, zanim przeciwstawi sobie wzajemnie oba te regiony, łączy je razem we wspólnym przeciwstawieniu wobec ziemi i życia ziemskiego.

Skoro świadomość jest znakiem życia, to nieprzypadkowe staje się utożsamienie jej ze sprawami płci. Przykład chyba najoczywistszy to owocujące seksem Drzewo Wiadomości Dobrego i Złego, odpowiednik Drzewa Życia. Być może związek ten zapisany jest zresztą nie tylko w archaicznych symbolach, ale też w naszym potocznym języku. Nie jest wprawdzie rzeczą etnologa analiza takich faktów, ale zaryzykujemy tu sugestię, iż nieprzypadkowa jest dwuznaczność terminu „uświadomienie” albo — na gruncie języka angielskiego — słowa *knowledge*⁵.

Dwuznaczne
uświadomienie

⁵ *The Oxford English Dictionary* (vol. V, 1933) podaje do-

Oczywiście można widzieć w tym jedynie zapis przekonania, iż w wiedzę o seksie trzeba być wtajemniczonym; może jednak szerszy materiał językozawczy (dla przykładu — synonimiczność słów „zaznać” i „zażyć”) przyniosłby głębsze wyjaśnienia.

Śmiech
obrzędowy

Znakiem życia nieporównanie bardziej sugestywnym aniżeli świadomość jest śmiech. Jako pojęcie przeciwstawne wobec żałobnego płaczu pojawia się rytualny śmiech w najróżniejszych obrzędach i wierzeniach związanych z faktem narodzin. Sięgnijmy na początek do materiału mongolskiego i sąsiedniego. Śmiech pojawia się tu jako nieodzowny składnik dawnych ceremonii związanych z oczyszczeniem po porodzie, spalaniem placenty i innymi zabiegami mającymi zapewnić dalsze potomstwo. Dla zgromadzonych w jurcie — w izolacji od mężczyzn — kobiet, które mazały sobie twarz masłem, stałe się przy tym śmiejąc, była to okazja do proszenia „dziecięcej bogini” o udzielenie im duszyczek; ta z nich, która śmiała się najgłośniej, miała być usłyszana przez boginię. XIX-wieczny opis odnotowuje analogiczny zwyczaj wśród Jakutów: „zaraz też po urodzinach kobiety ukląkłszy z rozpuszczonymi włosami koło ogniska zaczynają klaskać w dłonie i śmiać się,

piero na siódmym miejscu seksualne znaczenie słów *to know* i *knowledge* jako odpowiednio *to have carnal acquaintance* or *sexual intercourse* oraz *sexual intimacy*, określając je jako archaiczne (przykłady literackie z lat 1200-1883), wywodzące się zapewne z hebrajskiego, a mające swe dokładne odpowiedniki w innych językach europejskich, w tym również w klasycznych.

Dodajmy, iż na tej samej zasadzie, na jakiej seks wiąże się ze świadomością, korelują się też z sobą inne wartości ze szeregu „życia”. Dla przykładu — seks i śmiech, o czym poniżej, albo seks i jedzenie; ten ostatni związek stwierdzali często etnologowie, znajdując odpowiedniość między systemami wymiany małżeńskiej a systemami świadczeń w zakresie alimentacji. W języku związek ten zapisany jest np. w pojęciu „konsumpcji małżeństwa”.

z początku cicho, potem coraz głośniejszym, podlewając cleju na ogień; niektóre dostają od tego hysterii, tak iż zemdlone wynoszą je z jurty”.

W. Propp, który dla wyjaśnienia i roli śmiechu jako eufemizmu seksu w bajkach zestawiał sporo danych etnograficznych, sugeruje nawet, iż śmiech biblijnej Sary na wiadomość, że mimo swego wieku powiśnie jeszcze syna, nie mógł być — przed obliczem wysłannika Pańskiego — sarkastyczno-ironiczny, lecz miał znaczenie symboliczne jako związany z narodzinami⁶. Śmiech jest też w baśniach atrybutem życia, który zdradza — np. przed obliczem Baby Jagi — jako żywego śmiałka usiłującego przedostać się na tamten świat. Nie inaczej jest w „poważnej” mitologii, jak choćby w eskimoskiej, gdzie dusza szamana albo umarłego w swej podróży do nieba przejść musi nie roześmiewszy się obok poczwarniej staruchy — w przeciwnym razie ta pokroi ją i żarłocznie pożre jej wnętrzności. Zakaz śmiechu w momencie przekraczania wrót śmierci pojawia się i w naszym folklorze. Kiedy już śmiałkowi udaje się zdobyć skarb i wiezie go łodzią, diabeł na brzegu usiłuje rozśmieszyć go swymi fikołkami, a gdy mu się to udaje, łódka wywraca się, skarb zaś przepada. Swoje miejsce ma tu też motyw śmiechu w kościele: diabeł zapisuje w kościele na wołowej skórze grzechy ludzi, rozciągając ją dla braku miejsca zębami; skóra wyslizguje się i diabeł fika kozła. Widzi to człowiek pobożny (ludziom bez grzechu przysługuje bowiem dar widzenia tamtego świata) i wybuchając śmiechem, za co diabeł zapisuje mu pierwszy grzech.

Śmiech jest więc zakazany wszędzie poza obrębem świata żywych ludzi, niezależnie od tego czy sakrum, z którym wchodzi się w kontakt, ma charakter niebiański czy diabelski; w powyższym podaniu sama

Śmiech Sary

Zakaz śmiechu

⁶ W. Propp: *Ritualnyj smiech w folklorie*. W: *Folklor i diejstvitelnost. Izbrannyje statii*. Moskwa 1976.

obecność diabła w kościele przemawia za takim łącznym potraktowaniem obu sfer. Magiczno-religijne struktury tworzą bowiem nie tylko „świat bez historii”, ale też „świat bez moralności”.

Można więc zastanawiać się na ile teologiczna koncepcja grzechu dałaby się przeformułować — oczywiście tylko w odniesieniu do wierzeniowości magiczno-religijnej, nie zaś refleksji etycznej — na pojęcie „znaku życia” blokującego dostęp w zaświaty. Stan bezgrzeszności wymagany przy kontaktach z sakrum byłby tedy stanem zbliżonym do śmierci, co realizuje się za pomocą działań wobec niej metaforycznych albo metonimicznych: „u-martwienia” przez post i cierpienia fizyczne oraz przez zawieszenie świadomości i zaniechanie działań kreujących — nakaz „czystości seksualnej”, obficie w ciągu roku w ludowym kalendarzu rozmieszczone zakazy wykonywania pewnych prac w różne dni świąteczne itp.

Metonimie
śmierci

Zilustrujmy to kilkoma ewidentnymi przykładami rytualnie stosowanych metonimii śmierci. I tak na przykład post obowiązuje nie tylko przed przystąpieniem do czynności kultowych (poszczą — powodując nawet sztuczne wymioty — szamani przed seansami, poszczą też kapłani różnych religii i wierni przed przyjęciem Eucharystii); powstrzymują się od jedzenia także uczestnicy pogrzebu (w naszej kulturze ludowej np. śpiewak pogrzebowy, gdzie indziej płaczki). Wreszcie wszelkie seanse wróżebne i magiczne wyprawy mające na celu wyleczenie z choroby odbywać należy na czczo, a także nie śmiejąc się, nie odzywając do nikogo po drodze, a nawet nie będąc przez nikogo widzianym, wreszcie w kulminacyjnym momencie nawet nie oddychając.

Motywacje
fizjologiczne...

Powie ktoś, iż zjawiska takie mają swoje wyjaśnienie już na poziomie fizjologicznym. Oczywiście, powstrzymywanie się od zaspokajania wszelkich naturalnych potrzeb organizmu stanowi — np. w szamanizmie — składnik przygotowawczy technik tzw. de-

prywacji sensorycznej (czyli odcięcia zmysłowego), albowiem ułatwia zaistnienie wizji, halucynacji, osiągnięcie stanów transu czy ekstazy. W tym miejscu nie chcemy jednak tłumaczyć praktyk rytualnych przez odniesienie ich do poziomu psychofizjologicznego, lecz pokazać, że mają one poza nim także swą wewnętrzną logikę wynikającą z prawideł języka symbolicznego, że niosą w sobie prócz skuteczności biologicznej także znaczenia symboliczne — śmierci, martwoty i z tego względu stosowane są przy wszelkich „podróżach do piekieł”.

i symboliczne

Nie ulega wątpliwości, iż płaszczyzna znaczeniowa może funkcjonować autonomicznie wobec poziomu psychofizjologicznego. O ile długotrwała wstrzemięźliwość płciowa szamana przed seansem ma oprócz symbolicznych także biologiczne wytłumaczenia, to już np. nasza wiejska tradycja, iż świętego obrazu nie mogą w procesjach nosić mężatki, a jedynie panny (i wynikający z niej ciekawy sposób „żegnania się z obrazem” po wyjściu za mąż), ma za sobą tylko zaplecze znaczeniowe.

Zawieszenie seksu obowiązuje, ilekroć chce się coś osiągnąć w innym świecie, nawet jeśli przestrzeń ta i pochodzące z niej dary mają zgoła ziemską konkretność. Indianie Hopi przed swymi dalekimi wyprawami po sól (na ich terytorium nie występującą) pościli i wstrzymywali się od stosunków seksualnych — podobnie zresztą jak przed wyprawami wojennymi na obce terytoria; wyprawy poza swojską ekumenę, nawet jeśli odbywają się po drogach biegnących horyzontalnie, a nie wertykalnie, są bowiem modelowane analogicznie do relacji mitologicznych. Wszystko to dotyczy nie tylko Indian Hopi. Identyczna jest przecież logika wigilijnego męskiego śledzia. Próżno by pytać o nią uczestników tej imprezy — etnografia badająca język symboliczny kultury współczesnej musi liczyć się z trudnościami w dotarciu do najgłębszych znaczeń. Moi tegoroczni współbiesiadnicy z „Kameralnej” prezentowali in-

Symbolika
męskiego
śledzia...

terpretacje daleko odbiegające od jakichkolwiek struktur elementarnych. Nie ujawniały ich spontaniczne tłumaczenia zjawiska odwiecznym antyfeminizmem czy pozorami wygody (gdy w domu ostatnie przygotowania...). Znaczący dziejów Niemiec hipotezował coś na temat statków hanzeatyckich, gdzie marynarze mogli spożywać wyłącznie śledzie, dla socjologa w ogóle nie był to problem z jego kręgu refleksji.

A przecież trzy elementy składowe: postny śledź, izolacja wobec kobiet i wódka-halucynogen wskazują, że pierwotnie chodzić tu mogło o kontakt z duchami zmarłych. Taki charakter ma przecież sama wigilia — z pozostawionym pustym nakryciem dla zmarłego, z charakterystycznymi daniami: postnymi, zimnymi, w nieparzystej liczbie, wśród których szczególną rolę odgrywają takie składniki, jak wspomniane już quasi-halucynogeny — grzyby i miód oraz usypiający mak.

i tajemnica
jego rodowodu

Z tego wszystkiego nie wynika jeszcze wcale, że „śledź” musiał mieć archaiczną tradycję rodzimą, słowiańską. Dopiero analiza historyczna, diachroniczna może wykazać, czy np. — mówię to czysto teoretycznie — nie przyszedł z Czech albo Niemiec wraz z rozwiniętą tam mieszczańsko-knajpianą kulturą Stammtischu, tam zaś jego rodowód mógłby wiązać się np. ze wspólnotami wojowników. Konstatacje strukturalne wskazują jednak na elementarną logikę i wyjaśniają podstawowy sens zjawiska, gdziekolwiek miałyby ono swój rodowód, przez co mogą ułatwić wejście na właściwy trop w badaniu historycznym.

Powróćmy jeszcze do tematu wypraw poza własną ekumenę jako odwzorowań „podróży do piekieł”. Polskim odpowiednikiem wspomnianych indiańskich wypraw po sól niech będzie najzwyczajniejsze grzybobranie. To prozaiczne — a w każdym razie pragmatyczne — zajęcie opatrzone było w systemie tradycyjnych wierzeń ciekawymi podtekstami mitologicz-

nyimi. Nie dość, że strachy i błąd ogarniały w trakcie zbierania grzybów szczególnie często, wolne bowiem oden były tylko małe dzieci — to byłoby jeszcze banalne. Grzyby miewają jednak tę właściwość, że chowają się pod ziemię; aby tego uniknąć, należy iść do lasu nie odmówiwszy pacierza i nie przeżegnawszy się, dobrze jest też mieć wtedy na sobie jakąś część ubrania włożoną na lewą stronę. Grzyby mogą nawet zgorzeć w rękach, jeśli zbierająca je kobieta jest „nieczysta”. Z drugiej strony potrafiły kiedyś zmieniać się w złote monety, jeśli zostały położone na liściu paproci i posypane solą święconą w Wigilię (zwróćmy uwagę na symetrię dat tkwiących w podtekście).

W wyjaśnianiu tych wierzeń odwołać się trzeba nie tylko do chtonicznego i halucynogennego zarazem charakteru grzybów i ewidentnie zaświatowego charakteru lasu w ogóle, ale też zwrócić znów uwagę na status logiczny pojęcia ich „szukania”. Mówiliśmy już, iż rzeczy znalezione traktowane są jako pochodzące ze sfery sakralnej, stąd więc wynikałoby, iż wszelkie czynności poszukiwawcze, zbierackie mogą być opatrzone sakrą „podróży do piekieł” i co za tym idzie obwarowane szczególnymi warunkami. Materiału można szukać zarówno wśród ezoterycznych grup poszukiwaczy skarbów (np. beskidzkich „wiergularzy”, którzy musieli być ludźmi bez grzechu), jak i w mitologii dotyczącej codziennych zajęć archaicznych społeczeństw zbieracko-łowieckich. W przypadku mongolskich pasterzy takim zajęciem jest wyszukiwanie w stepie suchego nawozu na opał; nieprzypadkowo więc kosze służące do jego zbierania pojawiły się już w początkowym naszym opisie jako akcesorium pogrzebu.

Wróćmy jednak raz jeszcze do tematu zbierania grzybów, albowiem czytelnik mógł sobie przypomnieć, iż już Hrabia w *Panu Tadeuszu* konstatował „podobieństwo grzybobrania do przechadzki cieniów elizejskich”. W trzydziestu paru wierszach księgi trze-

Podteksty
grzybobrania

Etnologiczne
uwagi
Hrabiego

ciej *expressis verbis* zanotowany jest obrzędowy charakter tego zajęcia, co więcej — wymienione są te cechy ludzkiego działania, które czynią zeń rytuał, a w każdym razie są dlań nieodzowne. A skoro tak, skoro „uroczysty obrzęd grzybobrania” jest takim nie na mocy poetyckiej nobilitacji, ale dzięki intencjom jego wykonawców, to może i formy upodabniające uczestników do „duchów błędzących po księżycu” były przez nich przyjęte świadomie, z takim właśnie zamiarem? Niestety „tej sceny Hrabia nie pojął, nie znał wiejskiego zwyczaju...”.

Wszystko, co powiedzieliśmy wyżej o zdobywaniu darów tamtego świata, skłania nas do sformułowania kolejnej pary pojęć służących do jego modelowania; nazwijmy ją: materia — antymateria. To ostatnie słowo wydaje się adekwatne, albowiem substancja tamtego świata jest nie tylko niematerialna, duchowa, ale widocznie wręcz antymaterialna, skoro jej kontakt z materią ziemską powoduje anihilację. Walka z południcą prześladowającą kosiarzy w polu powoduje szczyrby na ostrzu kosy; schowanie do kieszeni cudownych owoców, które ukazywać się mają na jabłoni w dzień wigilijny, spowoduje tyle dziur w kieszeni, ile było jabłek itd. To ostatnie wierzenie ma nieprzypadkowo charakter symetryczny wobec kwiatu paproci w noc świętojańską — zważywszy symetryczność dat astronomicznie znaczących. Obie te daty graniczne wyznaczone przez przesilenia Słońca są — podobnie jak północ czy południe — czasem dogodnym dla kontaktu między tym a tamtym światem, są one bowiem — nie inaczej niż granice przestrzenne, proggi, miedze itd. — punktami mediacji między szeregami opozycji: wewnętrzny — zewnętrzny, swój — obcy, nasz — inny ⁷.

Antymaterialny charakter tamtego świata powodu-

Antymateria

⁷ Por. L. Stomma: *Magia Alkmeny*. „Etnografia Polska” Vol. XX 1976 z. 1.

je zarazem niemożność wyniesienia zeń cudownej zdobyczy na światło dzienne. Powszechny to motyw bajkowy: naczepnięte do czapki złote monety obracają się po wyjściu na ziemię w garść zeschniętych liści. Przemiana jest tak radykalna i tak dotkliwa, że nieodparcie chyba kojarzy się z przeżywanym przez każdego rozczarowaniem w chwili przebudzenia — kiedy okazywało się, że wyśnzione przedmioty, osoby, krajobrazy nie przeniosły się wraz z nami na jawę. Chyba najdotkliwiej odczuli to rozczarowanie widzowie cyrku Wolanda — w *Mistrzu i Matgorzacie* Bułhakowa — gdy wyszli na ulicę po skończonym seansie czarnej magii.

Bułhakow —
cyrk Wolanda

Nagłość przebudzenia (a nie tylko przebudzenie ze zwykłego snu wchodzi tu w grę; może to być też wyjście ze stanów ekstazy, wizyjnego zachwycenia czy depresja po ustaniu działania środków oszłamiających), jego skokowy, nieciągły charakter, niewzający szansę jakiegokolwiek kontynuacji między snem a jawą, między tym a tamtym światem ma swe analogie nie tylko na poziomie wierzeniowym, lecz również w obrzędzie. Nazwijmy to motywem „szybkiego powrotu”.

Jak już wiemy, w drodze powrotnej z regionów działania sakrum obowiązuje zakaz odwracania się za siebie. Jest on wzmocniony nakazem jak najspieszniejszego opuszczenia miejsca: w pośpiechu wraca się z pogrzebu (w Mongolii nawet galopem, gdy normalnym tempem koni jest trucht), a także z miejsc wykonywania zabiegów magicznych albo spotkania z siłą nieczystą. Zwróćmy tu uwagę na bardziej ukryte znaczenia kilku etnograficznych detali dotyczących powrotu z kościoła. Oto więc według wiejskiej tradycji zarówno z rezurekcji, jak i z pasterki, a nawet z lasu, gdzie wycinano choinkę święteczną, wracano na wyścigi. Motywacje nie oddają już głębokiej logiki rytu; powiada się mianowicie, że kto wrócił pierwszy do domu, ten pierwszy ukończy prace w polu albo też — co już bar-

Szybki powrót

Niebezpieczne
potknięcie

dziej wiąże się ze strukturą — będzie miał szczęście w kupnie, sprzedaży czy procesie (a więc, strukturalistycznie rzecz ujmując, w procederach mediacyjnych między swoim a obcym). Można jednak przypuszczać, że obie uroczystości kontynuują tradycje przedchrześcijańskich świąt zadusznych (stąd pasterka odbywana o godzinie dwunastej w nocy). Znamienne jest, że potknięcie w czasie powrotu traktowane jest jako zły omen, co ma swe bajkowo-mitologiczne analogie w motywie kulawości albo obciążenia pięty w powrocie z podziemi.

Już teraz zasygnalizujemy także zjawisko „szybkiego powrotu” z kościoła w trakcie obrzędu weselnego. Mamy tu na myśli tradycyjne zalecenia — wróżby dla klęczącej przed ołtarzem pary — które z młodych wstanie jako pierwsze z klęczek, pierwsze skończy modlitwę przy bocznym ołtarzu, pierwsze wyjdzie z kościoła — to będzie górą w małżeńskim pożyciu. Sądzę, iż w postaci wróżby magicznej o charakterze niby-życiowym ukrywa się recepta mitologicznego pochodzenia, zalecająca, by oderwanie się od świata sakralnego następowało w sposób możliwie dynamiczny. Motyw szybkiego przejścia z jednego świata w drugi powtarza się także w czasie przejazdu weselnego, albowiem obrzęd ten traktowany jest jako przejście od swoich do obcych. Teraz dla dokumentacji tezy o dynamicznym powrocie ze świata sakralnego powróćmy na teren Mongolii.

Odpędzanie
wiernych

W lamajskich klasztorach były dawniej w użyciu specjalne pręty, parometrowej długości, obciążone puszystym futrem z tygryskich ogonów a służące do odpędzania wiernych od osoby w danym klasztorze najświętszej (przerodzeńca którejś ze świętych postaci buddyizmu), gdy pojawiała się ona wśród uczestników procesji albo w tłumie oczekującym na błogosławieństwo. Uderzenie takim miękkim „berłem” nie mogło jednak mieć skutków prewencyjnych — do tego nadawałyby się bardziej zwykle kije. Byłoby to zatem błogosławieństwo?

Chyba również nie; przytoczmy dwie anegdotyczne wprost relacje o tym, jak zakończyły się audyencje buddyjskiego pielgrzyma — Buriata u dwóch najświętszych dostojników religii lamajskiej. Gonbo-dżaw Cybikow — bo o nim tu mowa — był przyjmowany zarówno przez dalajlamę, jak i przez panczenlamę z pewnymi specjalnymi względami. Nie wpływało to jednak na fakt, iż pożegnanie odbywało się w szczególny sposób: „nałożono nam kopiaste czarki ryżu, ale nie zdążyliśmy go nawet spróbować (!) gdy oznajmiono, że audyencja skończona i że mamy szybko opuścić salę. Zakończenie nie było zbyt gościnne. Dwaj olbrzymi lamowie ze straży przybocznej, z biczami w rękach wypędzali nas krzyżąc w obecności samego dalajlamy: «Wynosicie się szybciej!». Zrozumiałe, że w popłochu uciekliśmy i (...) poszliśmy do domu”. Podobnie było u panczenlamy: „Skoro tylko skończył czytać, niecierpliwi mistrzowie ceremonii rozkazali głośno «wynosić się» i wyprowadzili nas wymachując batogami czym wywołali panikę wśród pielgrzymów. Musieliśmy zbiec pośpiesznie tymi samymi wąskimi schodami, którymi przed chwilą wchodziliśmy w podniosłym nastroju”⁸. Niezrozumienie form symbolicznych łatwo prowadzi do przypisywania niewłaściwych intencji wykonawcom, podczas gdy intencje nie mają tu akurat nic do rzeczy.

Baśniowy szybki powrót i ucieczka z tamtego świata kojarzyć się mogą z kradzieżą; i rzeczywiście — bajkowe zdobycze osiągnane są przecież w ten właśnie sposób. Już W. Propp stawiał sobie pytanie, dlaczego tylko z pomocą kradzieży można uzyskać żywą wodę, dlaczego królowną zdobywa się przez porwanie, skoro w rzeczywistych ceremoniach inicjacyjnych motyw ten wcale nie występuje. Próbował wyjaśnić to specyfiką psychologii człowieka archaicznego, zbie-

Ucieczka-
-kradzież

⁸ G. Cybikow: *Buddyjski pielgrzym w świątyniach Tybetu*. Przeł. E. Melech. Warszawa 1975, s. 117, 225.

Procedura
mediacyjna

racza-łowcy, dla którego każda zdobycz uzyskana od Natury miała jakoby charakter grabieży.

Psychologizujące to tłumaczenie nie jest typowe dla autora, który zbieżność baśni całego świata objaśniał podobieństwem instytucji — obrzędów plemiennych inicjacji, a więc przez odwołanie do paradygmatu mito-rytualistycznego, nie zaś do ewolucjonistycznego założenia o współnocie psychiki człowieka. Nie brzmi też ono dziś przekonująco. Kradzież wydaje się raczej pojęciem, które z racji swego logicznego statusu było *znaczeniowo* atrakcyjne dla człowieka tworzącego system wyobrażeń o świecie. Rzecz ma się podobnie jak w przypadku klasy obiektów: zgubione — znalezione. Kradzież stanowi bowiem procedurę mediacyjną w obrębie opozycji swój — obcy, a jednocześnie — jako dokonywana intencjonalnie, lecz skrycie — także w obrębie opozycji świadomość — nieświadomość. Rzecz skradzioną zachowuje własności „tamtej” strony, skoro została uzyskana bez jej wiedzy, bez zrzeczenia się praw do niej — a zarazem jest faktycznie już po „tej” stronie. W przykłady potwierdzające obfituje magia: rekwizyt magiczny pochodzący od obcych ma moc większą, jeśli pozyskany został skrycie, bez wiedzy posiadaczy, przez kradzież, a nawet wzięty gwałtem, przemocą.

W tym momencie wypada przerwać analizę kradzieży obrzędowych, by zwrócić uwagę, iż najbardziej dotkliwym porwaniem na tamten świat, rodzajem gwałtu, którego wszelkie inne są tylko zawołowaniem, jest sama śmierć. Dają temu wyraz nieprzeliczone teksty; przytoczmy jeden tylko przykład — fragment sentymentalnego epitafium:

„Przychodniu! Chcesz wiedzieć czyje smutny grób ten zwłoki kryje? Tu Chrząszczyński Śmierci siłą porwan pod tą legł mogiłą”... itp.

Nie tylko zresztą to ostatnie przejście do krainy śmierci odbywa się przez gwałt i porwanie. Takim

samym zjawiskiem jest przecież ekstaza, czyli „unieśnienie”, „żywocem zachwycenie do nieba”.

Jest zatem porwanie jedynym logicznie możliwym sposobem pokonania granicy między tym a tamtym światem (niezależnie od kierunku przejścia) w warunkach przepaści, jaką między tymi pojęciami wykopala logika zero-jedynkowa.

Prometeusz wykradający dla ludzi ogień niech będzie tu przykładem najoczywistszym. Mitologii plemienne obfitują w relacje z czynów herosów-oszustów i złodziei, tzw. triksterów, którzy dokonują oszukańczych zamian i manipulacji nie tylko między niebem a ziemią, życiem a śmiercią, lecz także na innych poziomach i w innych kodach: między jadalnym a niejadalnym (zgniłym, zepsutym), sytością a głodem, kobietą a mężczyzną itd. Najlepiej bodaj znaną postacią tego gatunku jest Kruk, analizowany na materiale indiańskim przez Lévi-Straussa, na północno-syberyjskim zaś przez E. Mieletyńskiego. W naszym folklorze podobną rolę odgrywa chłop oszukujący diabła, a z rzadka — nawet Pana Boga. Analogicznie zresztą diabłu zdarza się oszukać kogoś na ziemi, rzecz bowiem leży niekoniecznie w naturze obu stron (kto tu jest mądry, a kto głupi), lecz w relacji między nimi, w różnicy potencjałów implikującej taki konflikt bez przesądzania zwycięzcy.

O tym, że te triksterskie ciągotki mogą być cechą nawet najwyższej postaci panteonu, niech świadczy przykład Zeusa, który w liczne związki z ziemskimi kobietami i nimfami wchodził podszywając się pod najróżniejsze postacie ludzkie i zwierzęce. Gwałty, jakich dokonywał, nie muszą więc być — jak chce tego R. Graves (znów ten angielski empiryzm w wydaniu szkoły mitorytualnej) — wspomnieniami triumfu achajskich kapłanów kultu Zeusa nad kapłankami wcześniejszych kultów matriarchalnych. Właściwe odczytanie struktur znaczeniowych

Triksterzy

Ciągoty Zeusa

skłania do rezygnacji z wątpliwych sugestii historycznych.

Przedstawiając motyw kradzieży w powiązaniu ze śmiercią, wspomnieć trzeba, iż związek ten jest częstokroć ustanawiany rytualnie. „Na Gwinei, jak podaje Bosman, gdy tylko lud dowie się o śmierci króla, «wszyscy zaczynają się na wyścigi okradać» i te kradzieże trwają do chwili obwołania następcy”⁹. Możemy domyślać się, że zwyczaj ten nie tylko ma swój sens terapeutyczny, co podkreśla Caillois (rozładowanie napięcia powstającego w kryzysowej sytuacji społecznej), lecz także sens symboliczny, bazujący na idei kradzieży jako mediacji.

Przypomnijmy wreszcie, jak motyw kradzieży i drogi na tamten świat splatają się z sobą w mitologii starożytnej. Merkury-Hermes, patron dróg i złodziei, jest nim nie dlatego chyba, że „od kupca (nieuczciwego) blisko już do złodzieja”. Mitologie nie oceniają przecież zawodów według przywar niektórych ich wykonawców, lecz umieszczają w swych logicznych konstrukcjach na pozycjach wyznaczonych przez statutowe ich właściwości, które sprawiają, że każdy kupiec jest pośrednikiem w krążeniu rzeczy między naszym a innym światem. Drogi, a zwłaszcza rozdroża, przy których stały posągi Hermesa (hermy, pierwotnie sterty kamieni mające swe analogie w wielu innych kulturach), prowadzą do innego świata; on sam, dzierżąc swój posoch-kaduceusz, prowadzi tam dusze zmarłych jako Hermes Psychopompos.

Zbieżny motyw odnajdujemy w wierzeniach mongolskich: Gwiazda Polarna, która stanowi jako punkt wyznaczający oś kosmiczną — „miejsce przechodzenia” (wyrażenie z tekstu szamańskiego zaklęcia) dla duszy szamana i człowieka zmarłego w ich drodze na tamten świat, patronuje zarazem złodziejom. (Odbijając tę piłeczkę znów na grunt europejski, można by się zastanowić, czy „złodziejską gwiazdą”

Merkury-
-Hermes

Gwiazda
Polarna

⁹ R. Caillois: *Żywioł i ład*. Warszawa 1973, s. 145.

nie „powinien” być aby Merkury). W zgodzie z tą symboliką pozostaje też fakt, iż w lamajskim chronogramie dobowym okres między godziną 23.00 a 24.00 jest porą, kiedy dusza zmarłego osiąga siódme niebo, jak też godziną kradzieży.

Wzmianka o Gwieździe Polarnej niech posłuży nam jako punkt zaczepienia dla krótkich uwag na temat pewnej powieści, która przy nieetnograficznej lekturze zdaje się nie prezentować tak ważkich treści mitologicznych, jak choćby inne dzieła jej autora. Myślimy tu o Tomasza Manna *Wyznaniach hochsztaplera Feliksa Krulla*. Czyż jej bohater nie powstał jako świadome nawiązanie do prastarego wzoru trikстера? Już epizod pierwszej kradzieży dokonanej w jakże smakowicie, na wzór „cudownej groty pełnej skarbów” opisywanym sklepie kolonialnym, mógłby służyć jako ilustracja naszych wcześniejszych wywodów na temat niemożności wyniesienia darów z tamtego świata. „Cukierki, owinięte w barwny staniol, napełnione słodkim likierem i lekko perfumowanym kremem, były pierwszej sorty; wprawiła mnie jednak w zachwyt nie doskonałość ich, lecz raczej fakt, że wydawały mi się darami snu, które ja zdołałem zachować i przemienić w jawę”. Złodziejskie wyprawy do tej „krainy pieczonych gołąbków” stanowią — podobnie jak w *Józefie i jego braciach* schodzenie w otchłań „głębokiej studni przeszłości” — zmysłowo konkretną analogię dla każdej duchowej podróży w głąb własnej psychiki, przynoszącej poszerzenie osobowości: „w niezrównanym jednak rozszerzeniu się mojej istoty, towarzyszącym każdemu z tych wolnych i lunatycznych wtargnięć w słodycz życia, wyraźnie odnajdywałem, jak mi nie mam, to nie nazwane odczucie, które stało mi się z dawna znane i bliskie w wyniku pewnych rozmyślań i wewnętrznych poszukiwań”¹⁰. A usta-

Przykład
Feliksa Krulla

¹⁰ T. Mann: *Wyznania hochsztaplera Feliksa Krulla*. Przeł. A. Rybicki. Warszawa 1976, s. 50—51.

wiczne porównywanie Krulla do Hermesa? a dyskretnie podkreślana, jakże łatwa do przeoczenia okoliczność, że ulica, przy której mieścił się sklep pasera, któremu sprzedawał on skradzione precjoza, nosiła „cudaczną nazwę Ulicy Drabiny do Nieba?” Pozostawmy czytelnikowi przyjemność własnego odszukiwania znaczeń mitologicznych w epizodach tej powieści. Uogólniając wystarczy powiedzieć, że hochsztapler-trikster dokonuje ustawicznych mediacji i transcendencji: stając się z kelnera arystokratą, wychodzi poza swój właściwy status społeczny, ustawicznie żongluje między prawdą a iluzją, przeciętnością a genialnością, życiem a sztuką, wreszcie odbywa podróż w głąb czasoprzestrzeni (wizyta w Muzeum Historii Naturalnej), wykraczając poza ramy tego świata.

Kto chce, może — znając już paradygmat, wedle którego konstruowane były przygody Krulla — zastanowić się nad tym, jakie jeszcze wątki i epizody mogłyby pojawić się w *Wyznaniach...*, gdyby powieść ta miała być dokończona. Znajomość struktur daje bowiem możliwość konstruowania teoretycznych, potencjalnie istniejących treści kulturowych — wierzeń czy rytuałów, a więc w pewnym stopniu i ich literackich przetworzeń. Kto wie — może po zmierzchu „etnologii świata znaczeń” nadejdzie kiedyś pora „etnologii światów możliwych” jak też literaturoznawstwa dzieł nienapisanych?

Hochsztapler-
-trikster

Ku „etnologii
światów
możliwych”