

*Eliza Saroma*

## **Skąd się brały tureckie dzieci Przedmuzułmańska koncepcja człowieka w Azji Centralnej**

### **Wstęp**

---

Zanim podejmiemy próbę odpowiedzi na zawarte w tytule przekorne pytanie: skąd się brały tureckie dzieci, wyjaśnijmy najpierw, kto tak naprawdę będzie bohaterem niniejszego referatu. Kogo zatem należy rozumieć pod pojęciem: ludy tureckie?

Należą one – wraz z pokrewną im grupą ludów mongolskich i tungusko-mandżurskich – do rodziny językowej określanej mianem altajskiej. Ich wyodrębnienie się ze wspomnianej wspólnoty historycy przedmiotu datują już na schyłek III wieku p.n.e. Powstało wtedy na obszarach obecnej Mongolii poświadczone w chińskich źródłach państwo Hiung-nu, czyli, innymi słowy, związek huński, trzon którego – jak na to zdają się wskazywać współczesne badania – stanowiły plemiona określane potem mianem Turków. Bezpośredni następcy twórców Hiung-nu, tak zwany przez starożytnych Chińczyków lud Tu-küe, który na arenę dziejową wkroczył w połowie VI wieku n.e. (wraz z uformowaniem się pierwszego kaganatu orchońskiego), posługuje się już całkowicie ukształtowanym językiem tureckim w swej odrębnej od innych altajskich dialektów formie.

Różne są kryteria stosowane przez naukowców w celu przeprowadzenia podziału tureckich plemion na określone grupy. Obok najpowszechniej uznawanych dyferencji dialektalnych, wśród najbardziej istotnych elementów różnicujących wymienia się najczęściej historyczne procesy, warunkujące rozmieszczenie poszczególnych grup ludności i determinujące rodzaj ich wzajemnych powiązań. Obecną wersję klasyfikacji podajemy za S. Kałużyńskim [1986]:

#### **1. Gałąź zachodniohuńska:**

Zaliczane do tej gałęzi ludy dzieli się na cztery grupy: bułgarską, oguzyjską, kipczacką i karłucką.

**Grupę bułgarską** stanowią dziś *Czuwasze*, potomkowie dawnych Bułgarów nadwołżańskich, zamieszkujący tereny nad dolną Wołgą i Kamą. Dyskusyj-

na jest przynależność do tej właśnie grupy *Karaimów*, którzy – być może – wywodzą się od historycznych Chazarów.

**Grupa oguzyjska** to dzisiejsi *Turkmeni*, zamieszkujący Turkmenię; *Gagauzi* – poszczególne rejony Ukrainy, Mołdawii, Rumunii i Bułgarii; *Azerbejdżanie* (*Azerzy*), rdzenna ludność Azerbejdżanu oraz *turecka ludność współczesnej Turcji*.

**Grupę kipczacką** tworzą obecnie: *Karaimi*, zasiedlający niewielkie terytoria wokół takich ośrodków, jak Poniewież i Troki na Litwie oraz Łuck, Halicz i okolice Eupatorii na Krymie (Ukraina); *Kumycy* – mieszkańcy Dagestanu; *Karaczaje* i *Balkarzy* – Kaukaz i częściowo Kirgizja; *Tatarzy* – Tatarstan wraz z niektórymi terytoriami sąsiednimi oraz Syberia zachodnia; tzw. *Tatarzy krymscy*, niegdyś podstawowa warstwa ludności Chanatu Krymskiego, dziś stanowiący niewielką grupę mieszkańców Kazachstanu; *Baszkirzy* – autochtoni Baszkirii; *Nogaje* – Kraj Stawropolski i Czerkieski Obwód Autonomiczny; *Karakalpacy*, będący częścią ludności Uzbekistanu oraz *Kazachowie*, którzy żyją na terenie Kazachstanu.

Na **grupę karlucką** składają się dzisiaj: *Uzbecy* w Uzbekistanie oraz współcześnie *Ujgurowie*, zasiedlający głównie zachodnią część Chin.

## 2. Gałąź wschodniohuńska:

Wyodrębnią się w niej dwie grupy: ujgursko–oguzyjską i kirgisko–kipczacką.

**Grupę ujgursko–oguzyjską** tworzą współcześnie: *Tuwińczycy*, mieszkańcy Tuwy; *Jakuci*, rdzenna ludność Jakucji; *Chakasi* – grupa pomniejszych plemion znad Jeniseju (Chakasja) oraz drobne ludy syberyjskie: *Karagasi* – Kraj Krasnojarski; *Kamasyńczycy* – również Kraj Krasnojarski (górny bieg Many i Kanu); *Szorowie* – głównie północny Altaj i *Tatarzy Czuluńscy* – basen Czuluńmu, będącego dopływem Obu.

**Grupa kirgisko–kipczacka** to dziś: *Kirgizi*, zamieszkujący Kirgizję oraz *Altajczycy* z rejonów byłego Górnoaltajskiego Obwodu Autonomicznego [Kałużyński 1986:5–11].

Referat niniejszy ma w zamierzeniu dotyczyć najstarszej, rodzimej warstwy tureckich wierzeń, sprzed okresu wpływów islamu i innych wielkich religii. Badaniem ludów tureckich od strony etnograficznej zajmowali się z dużym powodzeniem zwłaszcza uczeni rosyjscy i później radzieccy, którzy w końcu XIX stulecia i w pierwszych dziesięcioleciach XX zanotowali wiele interesujących obrzędów oraz śladów dawnych koncepcji religijnych, z których do dzisiaj przetrwały tylko nieliczne. Dlatego przyjęliśmy za regułę posługiwanie się w toku wypowiedzi czasem przeszłym, pomimo, że

na relikty niegdyśszych obyczajów można w niektórych miejscach, bardziej oddalonych od centrów cywilizacji, natrafić jeszcze i dziś<sup>1</sup>.

## Skąd się brał człowiek?

"Widzisz te kwiaty i drzewa? Kiedyś były one bardzo małe, a ziarenka, z których wyrosły, takie malutkie, że prawie niewidoczne. Natomiast siła umieszczona w ziarenkach była tak potężna, że zaczęły rosnąć i rosnąć. (...). Ziarenko widzimy, ale tej siły nie widzimy" – oto wypowiedź mieszkanki południowego Altaju, zapytanej o istotę *kut*, czyli duszy [Łabędzka–Koecherowa 1998:96].

Nad różnorodnością tureckich wyobrażeń związanych z duszą nie sposób się teraz rozwódzić – trzeba by osobnego referatu. Podstawowe przekonanie, wspólne dla wszystkich, dotychczas badanych systemów religijnych tureckich ludów Azji Centralnej, każe nam jednak w toku rozważań na temat istoty powstawania życia zatrzymać się na chwilę przy próbie charakterystyki ogólnego sposobu pojmowania duszy przez mieszkańców omawianych terytoriów. Tym przekonaniem jest niezachwiana wiara w *kut* jako nieodzowny element konstytutywny każdej żyjącej istoty. Innymi słowy: wszystko, co żyje, posiada *kut* – inaczej nie byłoby tym, czym jest.

*Kut* jest chyba najbardziej rozpowszechnionym wśród opisywanych plemion określeniem dotyczącym duszy w ogólności. Już wczesnośrednio-wieczne napisy na stelach grobowych, znane z okresu drugiego kaganatu orchońskiego (VI–VII wiek), pozwalają interpretować ludzką *kut* jako przeznaczenie, los (najczęściej dobry), życiodajną siłę, wytyczającą jej posiadaczowi rytm życia i przynajmniej do pewnego stopnia determinująca je [por. np. Łabędzka–Koecherowa 1998:95]. W pewnym sensie można ją próbować przyrównywać do melanezyjskiej *mana* lub rzymskiego geniusza. *Kut*, jako wyraz bożej łaski, tworzył najwyższy Bóg – Niebo [Tryjarski 1991:28], za wcielanie ich w poszczególne stworzenia odpowiedzialne były natomiast osobne bóstwa, o których będzie jeszcze mowa poniżej.

Tureckie poglądy na temat elementów pozacielesnych, właściwych żywej istocie, na *kut* się nie kończą. W rozmaitych systemach wierzeń występuje wiele pojęć, będących nazwami pomniejszych, ale nie mniej istotnych dusz, czy też może – części głównej duszy *kut*. Takimi były np. u

<sup>1</sup> Za podstawę zastosowanej w tekście transkrypcji posłużyły zasady pisowni i wymowy współczesnego języka tureckiego.

Jakutów dusze: *salgын-kut* (dusza–powietrze lub dusza powietrzna), *buor-kut* (dusza–ziemia lub dusza ziemska) i *iye-kut* (matka–dusza) [Aleksiev 1975:120]. Tuwińczycy naryńscy wyróżniali w człowieku trzy dusze: złą – *muu sünüs*, średnią – *dund sünüs* i dobrą – *sayn sünüs* [Tryjarski 1991:81], a np. Teleuci znali ich aż siedem [Łabędzka–Koecherowa 1998:97].

Bardzo rozpowszechniona wśród Turków Azji Centralnej była wiara w rodzaj duchowego sobowtóra człowieka, który podczas snu mógł oddzielać się od ciała, a po śmierci opuszczał je. Niektóre plemiona utożsamiały go po prostu z *kut*, która na czas pobytu poza ciałem zmieniała ewentualnie nazwę, przeistaczając się np. u Jakutów i Teleutów w byt zwany *dyula* [Łabędzka–Koecherowa 1998:97]. Swego pogrążonego we śnie posiadacza opuszczała także wspomniana jakucka *salgын-kut* [Aleksiev 1975:120], tuwińska *dund sünüs* [Tryjarski 1991:81] czy teleucka *sür*. Ta ostatnia funkcjonowała także – m. in. u Jakutów – jako wcielenie ludzkiej psychiki, pod którym to pojęciem można chyba rozumieć pojmovane łącznie autoświadomość i obraz wewnętrznych doznań człowieka (czyli ogólnie – wrażliwość) [por. Łabędzka–Koecherowa 1998:98]. Dusza *sür* (znana pod różnymi określeniami praktycznie w całej tureckiej Azji Centralnej) także była dziełem bóstwa najwyższego [Aleksiev 1975:84] i zdaje się, że stanowiła byt właściwy wyłącznie człowiekowi [zob. Łabędzka–Koecherowa 1998:98].

Wyróżniano także duszę–tchnienie, utożsamianą z oddechem (bożym tchnieniem) jako nieodłącznym atrybutem życia. Wierzono, że pozostaje ona w ciągłym ruchu [Tryjarski 1991:79]. Rozpowszechnionym dla niej mianem jest *tyn* (m.in. u Teleutów, Jakutów, Szorów, Telengitów czy Tuwińczyków szamanistów) [Łabędzka–Koecherowa 1998:97; Tryjarski 1991:80]. Takie jest również znaczenie zaczerpniętego z języka mongolskiego wyrazu *sünüs*, używanego jak pamiętamy, u Tuwińczyków naryńskich jako ogólne określenie duszy [Tryjarski 1991:80].

Istniał też szczególny rodzaj duszy, która nigdy nie rozstawała się ze swym posiadaczem; niekiedy nawet razem z nim umierała. Duszę tę do opuszczenia ciała mogły zmusić jedynie złe duchy lub czary. Z reguły (choć nie zawsze) bywały to byty jak gdyby niższego rzędu, utożsamiane całkowicie z ziemskim aspektem życia. Takimi duszami dla Jakutów były: *iye-kut*, zamieszkująca ciało i *buor-kut*, bezustannie wokół niego krążąca [Aleksiev 1975:120]. Tuwińczycy zaś rodzili się i umierali wraz ze swą *muu sünüs* [Tryjarski 1991:81].

Ponadto znane są określenia całej masy zupełnie już partykularnych bytów, zwanych przez niektórych badaczy umownie duszami "drugiego stopnia" [zob. Tryjarski 1991:79], takich, jak dusza–kształt, dusza–szkielet,

dusza–krew czy dusza–płomień. Dla potrzeb niniejszego referatu zwracamy już w tym miejscu uwagę na zaliczaną do tej kategorii tzw. duszę wegetatywną, związaną z kobiecym łożyskiem [Tryjarski 1991:79], co nie pozostanie bez znaczenia dla niektórych omawianych w toku wypowiedzi rytuałów.

Skąd brały się dusze, w jaki sposób i kiedy istota je otrzymywała? Wspomnieliśmy już na początku o tym, że *kut* wszystkiego, co żyje (a z reguły także i *sür*) pochodzi od naczelnego bóstwa niebiańskiego, które jako stwórcy dusz mogło przybierać różne imiona. Czasem spotykamy w tej roli bóstwa pomniejszych lub boskich opiekunów poszczególnych szczepów czy rodów (najczęściej zamieszkujących świętą rodową górę mitycznych, stotemizowanych przodków – zwierzęta). Tworzyli oni *kut* zarówno ludzi, jak i innych żywych stworzeń [Łabędzka–Koecherowa 1998:96, 98n], ale ich bezpośrednio nie przekazywali. Za wcielanie dusz w poszczególne jednostki odpowiedzialne było odrębne bóstwo, patronujące generalnie płodności i urodzajowi – u Kirgizów, Uzbeków i większości tureckich ludów Syberii była to bogini Umay; bądź cała kategoria bóstw – np. u Jakutów takie bóstwa zwały się *ayýýsýt* [Alekseev 1977:120]. Oto, jak względem człowieka rzecz się miała zdaniem Jakutów: stworzone przez Ürüng Ayýý Toyona (Białego Stwórcę Pana) *kut* i *sür* przejmowała bogini Nelbey Ayýýsýt i wkładała je w ciemność mężczyzny. Ten podczas aktu płciowego przekazywał je kobiecie, która tym sposobem zachodziła w ciążę [Alekseev 1975:84]. Wszystko zatem wskazywałoby na to, że jakuckie dziecko już od momentu poczęcia stanowiło istotę ludzką, pełnię bowiem człowieczeństwa – według Jakutów – gwarantowało właśnie posiadanie obydwu wyżej wymienionych dusz *kut* i *sür*. Dla porównania: dwie ostatnie ze swoich trzech dusz – *dund süñüs* i *sayn süñüs* – płód kobiety tuwińskiej z okolic Narynu otrzymywał dopiero w piątym miesiącu ciąży; przy czym dobra dusza (*sayn süñüs*), której siedzibę stanowił pas jej posiadacza, aż do momentu przywdziania tego pasa (co następowało dopiero w wieku 7–9 lat; w przypadku chłopców – podczas rytuału obrzezania, o którym szczegółowo opowiemy poniżej) snuła się bezradnie wokół dziecka. Oczywiście czyniło ją to szczególnie podatną na atak złych demonów, co było tym bardziej niepożądane, że dusza ta – w myśl tuwińskich wierzeń – miała strzec człowieka od wszelakich nieszczęść [Tryjarski 1991:82]. Można więc zaryzykować tezę, że stuprocentowym człowiekiem młody Tuwińczyk stawał się właściwie dopiero w momencie, w którym formalnie przestawał być dzieckiem.

Widzimy zatem, że niezwykle trudnym, jeśli nie wręcz niemożliwym jest jednoznaczne określenie nawet w przybliżeniu wspólnego dla wszystkich tureckich plemion momentu, w którym rzeczywiście stawał się czło-

wiek. Zależało to od właściwego mieszkańcom poszczególnych terytoriów rodzaju wyobrażeń religijnych. Jedno natomiast zdaje się nie ulegać wątpliwości: głęboko wierzono w istotną rolę rodziców w procesie powoływania do życia potomka. Świadczą o tym – poza wyrażanymi ustnie przekonaniami, które zarysowaliśmy na przykładzie Jakutów – także liczne obrzędy, związane z aktem prokreacji i jego rolą. Za przykład może tu posłużyć symbolika uzbeckiego obrzędu *olma otýs* (ciskanie jabłkiem), rozpowszechnionego również i w innych miejscach Azji Centralnej, podczas którego mającą niebawem wyjść za mąż dziewczynę, huśtającą się w towarzystwie krewnych i znajomych kobiet na drewnianej, podłużnej huśtawce, mężczyźni wraz z przyszłym mężem obrzucali jabłkami. Owoce są powszechnie u Turków występującym symbolem płodności, a miarowy, wahadłowy ruch huśtawki obrazować miał stosunek płciowy [Snesarev 1969:79]. Podobną wymowę posiadały rytuały przedsiębrane podczas kulminacyjnego punktu uroczystości zawarcia małżeństwa – w momencie ceremonii *nikoh* (*nikâh*), kiedy cementowało się związku. Znane są one również z terenów praktycznie całej Azji Centralnej, a zmierzały do zabezpieczenia młodej pary przed czarami, które uniemożliwiłyby zbliżenie. Za takie przeszkody uznawano przede wszystkim wszelkie węzły (rozwiązywano nawet wstążki panny młodej i pas pana młodego) oraz potajemne zamknięcie przez któregoś z uczestników ceremonii jakiegokolwiek zamka. Dlatego np. w Chorezmie ceremonia *nikoh* odbywała się bez udziału osób trzecich; krewni młodych pikietowali dookoła domu, pilnie strzegąc wejścia i nie wpuszczając nikogo do środka [Snesarev 1969:83n].

Nie można zatem, omawiając dotyczące poruszanego tematu wierzenia poszczególnych ludów tureckich, deprecjonować roli rodziców w procesie kształtowania się nowego człowieka. Istoty nadprzyrodzone tworzyły życie w takich jego przejawach, jak energia witalna, świadomość i psychika, oddech czy wreszcie forma cielesna (poszczególne aspekty duszy czy też dusz), rodzice zaś, poprzez akt płciowego połączenia się, inicjowali wzbudzenie tego życia, sprowadzali dziecko na świat, wzbogacając przy okazji boski twór o cechy indywidualne. Umożliwiali zatem realizację boskiego przeznaczenia. A przynajmniej starali się umożliwić.

---

## Aby stał się człowiek

---

W społeczeństwach postfiguratywnych, o silnej, wiodącej wręcz pozycji rodu – do jakich niewątpliwie zaliczyć należy tureckie plemiona Azji Centralnej – bardzo ważne było posiadanie dużej rodziny. Osoba mogąca się pochwalić rozbudowaną strukturą powiązań krewniaczych i powinowaczkich cieszyła się wysoką pozycją społeczną oraz powszechnym uznaniem. Odwrotnie, brak związków rodzinnych powodował zepchnięcie na margines z piętnem "obcego" – "*begona*" (nieufny stosunek do takich indywidualów objawiał się wielokrotnie nawet w specyficie obrządku pogrzebowego) [Snesarev 1969:76]. W tym kontekście jeszcze bardziej staje się zrozumiała usilna dążność do zapewnienia sobie jak największej liczby potomstwa; zwłaszcza, że wśród dzieci utrzymywała się z reguły bardzo wysoka śmiertelność [por. Snesarev 1969:88]. Zawarcie małżeństwa w celu wydania na świat potomstwa można uznać za główny cel życia członka tureckiego plemienia. Płodność uważana była za szczególny dar niebios (związany z posiadaniem wyjątkowo szczęśliwej *kut*); jej przeciwieństwo zaś uznawano za przypadek typowo kobiecą. Jak dalece przynależność kobiety do rodzaju ludzkiego utożsamiano z jej naturalną zdolnością do macierzyństwa, świadczy fakt, że w wielu przypadkach (np. u Tatarów) mężczyzna odprawiał żonę, z którą nie mógł doczekać się dziecka, pod zarzutem, że nie jest ona człowiekiem. Przed straszliwym widmem bezpłodności, która mogła być wynikiem czarów lub działalności złych duchów [Snesarev 1969:81], kobiety starały się zatem ustrzec za wszelką cenę.

Przede wszystkim wierzono w moc licznych amuletów. Powszechnym w Azji Centralnej symbolem płodności był skarabeusz – jego czułki, często oprawione w srebro i noszone przeważnie w charakterze wisiorka, miały zapewnić posiadaczkom takiej ozdoby (zwanej *sohu kunduz*) liczne potomstwo. Podobnemu celowi służyły koraliki lub płaskie trójkąciaki – *tumary* – z drewna, zwłaszcza morwowego (również popularny symbol płodności); robiono z nich naszyjniki albo naszywano na odzież. Kobiety tadżyckie i uzbeckie pokładały nadzieję w naszyjnikach, bransoletach i wstążkach do włosów zdobnych nasionami morwy, kośćmi niektórych gatunków zwierząt, fistaszkami, ziarnkami granatu i tumarami ze słomy jęczmienia [Borozna 1975:285–287]. Z kolei koraliki z koralu służyć miały – prócz wyżej wymienionych – także Kazaszkom, Karakałpaczkom i Turkmenkom [Borozna 1975:293]. Wiele dobrego mógł w tym względzie zdziałać młody księżyc – jego moc rozbudzania płodnej siły powinna była spływać na

pragnące zostać matkami tureckie niewiasty z całej niemal Azji Centralnej poprzez naszyjniki z perel i macicy perłowej, poddane działaniu jego promieni [Borozna 1975:290]. Wreszcie – pożądany skutek mogły spowodować figurki bóstw płodności (syberyjskiej Umay czy jakuckiej Nelbey Ayýýsýt), zawieszane nad posłaniem kobiety [Ivanov 1971:148].

Bez wahania można stwierdzić, że rytuały związane z zapewnieniem potomstwa stanowiły w tureckich społecznościach najpowszechniejszy typ obrzędów. Były osnową uroczystości zaślubin, wiele z nich wiązało się z celebracją aktu narodzin; natrafiamy na nie nawet przy pogrzebie. Zasadniczo wkraczały więc w każdą dziedzinę życia. Prócz tego, istniały osobne obrzędy, związane bezpośrednio z tym najważniejszym ludzkim dążeniem.

Z prośbą o dziecko należało zwrócić się do bóstwa, odpowiedzialnego za rozdzielanie dusz [por. Alekseev 1975:120]. Jeżeli to nie skutkowało, można było szukać ratunku we wstawiennictwie duchów – opiekunów rodu (w wierzeniach niektórych plemion jakuckich – *nota bene* – to właśnie one rozdzielały dusze) [Łabędzka–Koecherowa 1998:96, 98]. Znany jakucki zwyczaj, zgodnie z którym kobieta długo bezskutecznie starająca się o dziecko wędrowała pod tzw. "gniazdowaty modrzew" (tzn. modrzew o mocno, na wzór gniazda splecionych gałęziach), pod którym rozkładała białą końską skórę i tak długo modliła się do opiekuńczego ducha swego rodu, aż z drzewa spadał na skórę jakiś przedmiot lub owad. Wrzucony do uprzednio przygotowanej miski topionego masła i spożyty, powodować miał narodziny upragnionego potomka, zwanego "gniazdowatym dzieckiem", które – wedle spostrzeżeń Jakutów – bywało popędliwe, ale za to długo żyło [Kałużyński 1986:127n]. Innym sposobem było zwrócenie się o duszę dziecka do bóstwa wcielającego *kut* w zwierzęta; u Jakutów np. skutkować miała prośba do *ayýýsýt* psa – chociaż dzieci przezeń przynoszone odznaczały się złym charakterem [Alekseev 1975:120n].

Można też było próbować pozbyć się bezpłodności na własną rękę. Istniała szansa, że uda się zwrócić przypadłość demonom, które ją zesłały, podczas przekraczania skalnej rozpadliny, przechodzenia pod wystającymi nad ziemię korzeniami drzew bądź przez wykopane w ziemi tunele – stanowiące, zgodnie z tureckim światopoglądem, granice między światem ziemskim a podziemnym [Łabędzka–Koecherowa 1998:26n].

Z Chorezmu mamy poświadczony istnienie instytucji *nazr*: ofiarowywania (poświęcania) dzieci. Rodzice, próżno oczekujący latorośli, kiedy żadne inne metody nie skutkowały, udawali się do *seyhów* – opiekunów grobu człowieka uznanego błogosławionym, lub do *işana* – żyjącego błogosławionego, z prośbą o wymodlenie potomka w zamian za obietnicę poświę-



cenia pierwotnego błogosławionemu. Jeżeli modły odniosły skutek, dziecko takie od momentu narodzin uważane było za własność tego, komu zostało ofiarowane; w wieku 7–9 lat (chłopiec – po ceremonii obrzezania) przechodziło pod opiekę *şeyhów* albo *işana*, wstępując nierzadko w służbę świątynną [Snesarev 1969:93n].

Ze względu na ich niesamowitą mnogość, nie będziemy się tu szczegółowo rozwodzić nad obrzędami, którym poddawały się pragnące potomstwa tureckie kobiety podczas ceremonii zaślubin. Dość stwierdzić, że rytualny sens całej tej uroczystości polegał właśnie na zapewnieniu młodej parze długiego i bardzo owocnego pod względem progenitury pożycia. Rytuały te w znakomitej większości opierały się na prawidłach magii sympatycznej. Stosując pewne uproszczenie, możemy podzielić je na trzy zasadnicze grupy: obrzędy z udziałem dziecka (lub dzieci), obrzędy z udziałem ludzi starych oraz ochrona przed bezpłodnością.

Za przykład rytuału należącego do tej pierwszej grupy niech posłuży charakterystyczny obrzęd z terenów uzbeckich. Pannie młodej, zajeżdżającej wozem (*arba*) pod dom pana młodego, ten ostatni sadzał na kolanach małego chłopca; wynikało to z faktu, że w rodzinie zwykle bardziej pożądanym był syn (choć zdarzało się, że obok chłopca sadzano również dziewczynkę). W innym wariantcie tegoż rytuału dziecko brali kolejno na kolana oboje młodzi (poczynając od mężczyzny); lub też przeciągano je – od głów ku stopom – wzdłuż ułożonych symbolicznie na posłaniu i szczelnie nakrytych koldrą nowożeńców [Snesarev 1969:77].

Jak to już zostało wspomniane, ludzie wiekowi, którzy szczęśliwie odchowali sporą gromadkę latorośli, uchodzili wśród tureckich współplemieńców za osoby szczególnie godne szacunku. Ich udział w ceremonii zaślubin oraz w przygotowaniach doń miał spowodować spłynięcie na młodych przynajmniej części przypadającego im w udziale szczęśliwego losu.

I tak np. w Chorezmie wiekowa, wielodzietna niewiasta zajmowała się szyciem *kuşayany* – czyli rytualnej zasłony, mającej podczas ślubu spełniać rolę ochronnego parawanu dla szczególnie podówczas narażonej na działanie złych mocy kobiety. Leciwe, cieszące się licznym potomstwem kobiety i tacyż mężczyźni ubierali też, odpowiednio, pannę młodą i jej przyszłego małżonka w ślubne szaty, dodając obowiązkowo do ich stroju coś z własnego przyodziewku. Warto wspomnieć i o zwyczaju odwrotnym, również z terenów Chorezmu, doskonale ilustrującym wiarę w zwrotne działanie magii sympatycznej u większości przebadanych dotąd ludów tureckich: oto po ślubie suknię panny młodej oddawano matce jej męża; noszenie jej przez tę ostatnią miało synowej zapewnić łaskawy los, podobny

do losu świekry, tzn. najpierw wydanie na świat syna, a po latach uczestnictwo w jego zaślubinach [Snesarev 1969:77n].

W społecznościach o szczególnie żywych tradycjach szamańskich rytuałami mającymi zapewnić młodej parze potomstwo zajmował się sam szaman. Np. u Jakutów funkcjonował osobny obrzęd "sprowadzania dziecka", podczas którego obecny na ślubie szaman starał się o bezpośrednie uzyskanie dla nowożeńców dusz niemowlęcia od bogini Nelbey Ayýýsýt [Alekseev 1975:88n].

Osobny problem w czasie ceremonii ślubu stanowiło zagrożenie kobiety ze strony złych sił, które – oprócz licznych innych nieszczęść – mogły także spowodować bezpłodność. Podczas zawierania związku małżeńskiego kobieta zmieniała przynależność rodzinną, a – co za tym idzie – także zespół opiekuńczych duchów. Dopóki proces ów nie uległ pomyślnemu zakończeniu, stanowiła nader łakomy, bo łatwy do zdobycia, kąsek dla wszelkich ciemnych, szkodliwych mocy, zsyłanych przez demony lub ludzi. Dlatego za szczególnie niebezpieczny uważano jakikolwiek kontakt panny młodej z kobietą bezpłodną, która swoją przypadłość mniej lub bardziej świadomie mogła przyszej męzatce po prostu przekazać. Uzbegy np. nie tylko nie dopuszczali niewiast dotkniętych "*çilla*" w bezpośrednie pobliże panny młodej; dbali również bardzo rygorystycznie, aby taka osoba nie przebiegła w poprzek drogi, łączącej domy narzeczonych, którą przejeżdżać miała *arba* wychodzącej za mąż. Podczas wspomnianej już ceremonii *nikoh* rzesza krewnych pilnowała, żeby niepłodna kobieta nie przekroczyła dachu siedziby, w której odbywała się uroczystość, wyzbywając się swej "*çilla*" na rzecz świeżo upieczonej żony. Na dużych obszarach Azji Centralnej znano też rytuał oczyszczania ogniem; przejazd wozu z narzeczoną przez niewielkie ognisko, płonące w ogrodzie przyszłego męża, wyzwał dziewczynę od rzuconych na nią ewentualnie po drodze uroków [Snesarev 1969:81–83].

W rytuały, mające zapewnić kobietom przy nim obecnym – w tym także matce – liczne potomstwo, obfitowały również czynności związane z celebrowaniem aktu narodzin dziecka. Zdaniem etnografów, w niektórych społecznościach (np. u Chori–Buriatów) na ten aspekt uroczystości kładziono nawet większy nacisk, niż na obrzędy związane z samym noworodkiem [Ivanov 1971:149]. I tak u wyżej wspomnianych Chori–Buriatów istniał niezwykle ważny obrzęd, odprawiany trzeciego dnia po narodzinach, zwany "oczyszczeniem", któremu obowiązkowo podlegały wszystkie obecne przy porodzie kobiety. Oto w miejscu porodu wykopywano w klepisku jamkę, w której wraz z kęskami pożywienia zasypywano wojłokowy mieszek z łożyskiem położnicy. Dokonawszy najpierw oczyszczenia świeżo upieczonej matki dy-

mem spalonych w ognisku traw, uczestniczki rytuału ustawiały nad jamką mały namiocik z patyczków, przykryty płatem baraniej skóry i białą chustą (o symbolice podobnych namiocików powiemy dalej). Następnie we wnętrzu tej konstrukcji zapalały ogień i nabrawszy w usta topionego masła (rola tego ostatniego w obrzędach związanych z płodnością zasługuje na podkreślenie) – wybrzgiwały je z siebie wprost na płonącą *urase*, śmiejąc się przy tym jak najhałaśliwiej i głośno przyzywając szczęście zawołaniem: *aahrui!* Tym szczęściem miało być wydanie w niedalekiej przyszłości na świat dziecka [Ivanov 1971:149]. Identyczną wymowę posiadały niektóre aspekty (śmiech, okrzyki i mazanie twarzy masłem) podobnego obyczaju, zwanego "odprowadzeniem bogini Ayýýsýt", celebrowanego również na trzeci dzień po porodzie przez Jakutów (patrz poniżej) [Ivanov 1971:146–148].

Do pomocy w sprowadzaniu kolejnych potomków "zatrudniano" często także własne, nowo narodzone dzieci. Kilka dni po narodzinach, uzbęccy rodzice przyodziewali synka w szczególnie rodzaj nakrycia głowy: *türt timaklý tuppý* (co znaczy: czapka z czterema uszami, czy też rogami). Oznaczało to, że w bliskiej przyszłości obok synka mile widziani byłiby trzej jego braciszkwowie. Nieco bardziej powściągliwi w tym względzie bywali Turkmeni – obok identycznego z wyżej wymienionymi "*dört gulaklý berik*", występowały u nich też skromniejsze "*beriki*" o dwóch tylko uszach [Snesarev 1969:95].

Wreszcie u wielu tureckich ludów Azji Centralnej istniał specjalny sposób postępowania ze zmarłą, której nie dane było doczekać się progenitury. Telengici np. zwykli byli wynosić posłanie takiej kobiety za drzwi, a ją samą układali na opróżnionym w ten sposób miejscu bezpośrednio na ziemi. Rytuały takie tłumaczono chęcią uchronienia przed bezpłodnością pozostałych przy życiu niewiast – krewnych i uczestniczek obrzędu pogrzebowego [Tryjarski 1991:218].

Dążność do uzyskania potomstwa była więc, jak widać, głównym motorem różnorodnych działań magicznych i rytuałów, towarzyszących tureckim mieszkańcom omawianych regionów przez okres całego życia. Kolejnym co do ważności celem, stawianym sobie przez członków opisywanych społeczności, było zapewnienie pojawiającym się wreszcie na świecie upragnionym latoroślom optymalnych warunków rozwoju, co *de facto* sprowadzało się do walki o bezpieczne przetrwanie przez nie nader trudnego okresu pierwszych chwil, a następnie – pierwszych lat życia.

---

## Narodziny i pierwsze chwile

---

Żelazny nożyk, rozbicie żeliwnego garnka, przyniesienie do jurty brzozy... O takich wizjach sennych niewątpliwie marzyły zamężne Turczynki znad Abakanu. Zwiastowały one bowiem narodziny dziecka [zob. Kałużyński 1986:125].

Ten moment należał jednak do najtrudniejszych zarówno w życiu kobiety, jak i noworodka. Dojrzewające w łonie matki dziecko, zgodnie z turecką koncepcją przestrzeni [por. np. Łabędzka–Koecherowa 1998:25–44], niejako łączyło w sobie dwa światy: górny – niebiański i środkowy – ziemski, przynależąc jeszcze, przynajmniej częściowo, do tego pierwszego. Przybывая na świat przekraczało zatem pewną granicę, co wiązało się oczywiście ze wzmogoną podatnością na wszelkiego rodzaju czary i uroki, które mogły w konsekwencji doprowadzić nawet do śmierci. Wraz ze swym potomkiem, granicę tę przekraczała również matka, zespolona z nim przez pępowinę i łożysko. Rytuały związane z samym porodem koncentrowały się więc na dwóch podstawowych kwestiach: umożliwieniu pomyślnego przebiegu rozwiązania oraz zapewnieniu pojawiającemu się właśnie na świecie życiu i jego rodzicielce ochrony przed zgubną w skutkach ingerencją nieczystych sił.

Zwyczaj dopomagania rodzącej poprzez likwidację wszelkich znajdujących się w okolicy zapór rozpowszechniony był wśród kultur praktycznie całego świata – przestrzegali go również Turcy. W samym pomieszczeniu, jak też w jego bezpośrednim sąsiedztwie rozplątywało się zatem węzły, kobiety rozplatały warkocze i zdejmowały z naczyń pokrywki, mężczyźni (zwykle czekający w pobliżu) rozpinali lub rozwiązywali pasy [Snesarev 1969:89]. Otworem powinny stać także drzwi i ewentualne okna siedziby, w której odbywał się poród; groziło to jednak niebezpieczeństwem, na zewnątrz bowiem z reguły czyhał już na duszę dziecka zły duch. Dlatego np. Szorowie pozostawiali u wejścia do jurty tylko wąską szparkę – wystarczającą, aby ułatwić narodziny, ale zdecydowanie zbyt małą, by mogła się przezeń precyzyjnie żarłoczna *ayna* [Dyrenkowa 1963:257]. Przed atakiem demona, który jakimś sposobem przeniknął jednak do pomieszczenia, mógł jeszcze uchronić wytyczony sznurkiem wokół posłania rodzącej magiczny krąg [Snesarev 1969:90]. Na wypadek zaś, gdyby i to zawiodło, pod poduszkę wkładano fetysze – najpopularniejszymi były cebula, czosnek, chleb i żelazny nóż [Snesarev 1969:92].

Ufano też powszechnie w pomoc opiekuńczych duchów domowych. Dlatego, jeśli istniała możliwość wyboru, kobiety w przytłaczającej większości decydowały się rodzić w miejscu zamieszkania – w którym przez cały ten czas (i najczęściej przez okres kilku najbliższych dni) na palenisku bezustannie płonął ogień [Dyrenkowa 1963:257].

Ten ostatni spełniał istotną rolę zwłaszcza przy komplikacjach, które uznawano za przejaw nadzwyczajnej aktywizacji działalności wrogich sił, czemu należało jak najszybciej zaradzić. Tłuczono więc np. w żelazne kotły albo zawieszano w izbie naładowaną strzelbę, żeby tym skuteczniej odstraszyć natarczywego demona. W wyjątkowo dramatycznych chwilach kobiety u Szorów, asystujące przy narodzinach, wyrzucały przez drzwi i otwór nad paleniskiem rozżarzone szczapy, aby przegnać szturmującą *ayne* [Dyrenkowa 1963:257].

Doprowadzenie porodu do szczęśliwego finału bynajmniej nie oznaczało, że bezpośrednie zagrożenie ustało. Okres adaptacji do nowych warunków, a więc i szczególnej podatności na złe moce, przeciągał się dla obojga – matki i nowo narodzonego dziecka – na czas kilkudziesięciu najbliższych dni. W tym okresie wszelkie ich relacje ze światem zewnętrznym ograniczały się jedynie do kontaktów z najbliższymi członkami rodziny, urozmaicanych ewentualnie sporadyczną wizytą któregoś z bardziej zaprzyjaźnionych sąsiadów. Poza właściwym dla wielu systemów religijnych przekonaniem o rytualnej podówczas nieczystości kobiety, chodziło o to, aby zminimalizować ryzyko rzucenia na nią i jej potomka czaru lub uroku przez osobę o wrogich zamiarach, względnie obdarzoną "złym spojrzeniem" [Snesarev 1969:90]. Konsekwencjom wtargnięcia takich niepożądanych gości na teren domostwa starano się przeciwdziałać poprzez liczne rytuały – m. in. Uzbegy okadzali "skażoną" w ten sposób izbę dymem z paleniska, w którym spłonął ciśnięty tam skrawek odzieży intruza. Aby ktoś podobnego pokroju nie nastąpił przypadkiem na koldrę – co poczytywano za szczególnie zły omen – w wielu regionach Azji Centralnej przez cały okres połogu posłanie matki odgradzało od otoczenia wytyczony już w pierwszym etapie porodu wspomniany krąg ze sznura, który generalnie spełniał rolę szeroko pojętej bariery ochronnej przed różnymi, nadprzyrodzonymi zagrożeniami [Snesarev 1969:90].

Przez kilka pierwszych dni istnienia na świecie mały Turek podlegał jeszcze opiece bóstwa wcielającego dusze, które najczęściej czynnie uczestniczyło w akcie narodzin. W podzięciu za pomoc należało uczcić je ofiarami – np. w postaci topionego masła, wylewanego na ogień [Aleksiev 1974:85]. Rytuał, który teraz opiszemy, należał do najważniejszych tureckich obrzę-

dów, dotyczących bezpośrednio noworodka i związanych z jego późniejszym funkcjonowaniem w społeczeństwie. U Jakutów – na przykładzie których, z uwagi na najbardziej chyba przejrzystą i charakterystyczną symbolikę, mamy zamiar go przedstawić – wiązał się on właśnie z adoracją bóstwa płodności i nosił miano "odprawiania bogini Ayýýsýt".

Jakucka Nelbey Ayýýsýt opuszczała dom trzeciego dnia po porodzie. Przy posłaniu położnicy, zwykle u jej nóg, w płytkiej wykopanej w ziemi jamce, żegnając ją kobiety zakopywały skórzany woreczek z łożyskiem. Nad tak powstałym zagłębieniem budowały z drewnianych pręcików wysoki na około 35 cm namiocik – *urase* – z wejściem, zgodnie z tureckim obyczajem, usytuowanym po stronie wschodniej. Obok *urasy* umieszczano się miniaturowy, drewniany konowiąż oraz wycięte ze skóry albo papieru figurki: losia (lub jelenia), psa tudzież pary nart, a także drewniany model łuku wraz ze strzałą – jeśli nowo narodzonym był chłopiec – względnie konia, kobyły, żrebięcia i kładzionych zwykle we wnętrzu *urasy* nożyc – jeżeli dziecko było dziewczynką. Całości obrazu dopełniały stawiane po obu stronach namiociku żerdki z zawieszanymi na szczycie skórzanymi krążkami: większy, na dłuższej tyczce, przy południowym boku wyobrażał słońce; mniejszy, przy boku północnym – księżyc. Następnie uczestniczki rytuału rozpałały we wnętrzu namiociku ogień, na pastwę którego rzucano wspomniane figurki; przy czym rodzicielka chłopca (mógł to być też zaangażowany specjalnie do tego celu młodzieniec) dokonywała wcześniej symbolicznego uboju losia lub jelenia wystrzeliwaną z drewnianego łuku strzałą, atrybuty zaś dziewczynki wkładano w płomienie za pomocą owych spreparowanych nożyc. Na zakończenie w pogorzelisku *urasy* spalano dla Ayýýsýt ofiarę: kawalki pożywienia, głównie mięsa i masła [Ivanov 1971:144–147].

W interpretacji Jakutów sens zarysowanego obrzędu przedstawiał się następująco: chłopcu – przyszłemu myśliwemu – miał on zapewnić pomyślność w spełnianiu życiowej powinności żywiciela rodziny (symbolika łuku oraz figurek losia, jelenia i psa, a także nart, które w tamtych warunkach zasadniczo wykorzystywano podczas polowania); dziewczynka zaś powinna była wyrosnąć na dobrą gospodynię, wykazującą biegłość w czynnościach związanych z wytwórstwem odzieży, co uważano za podstawową kobiecą umiejętność (nożyce) oraz przykładowie dbającą o wciąż powiększający się dzięki jej staraniom dobytek (figurki koni) [Ivanov 1971:145].

Od siebie uzupełnimy, że – zgodnie ze staroturecką zasadą, wywodzącą się jeszcze z pierwszych wicków n.e., "dom jak świat, świat jak dom" – jurta koczownika wraz z jej najbliższym otoczeniem stanowiła, w przekonaniu tureckich mieszkańców Azji Centralnej, *imago mundi*. Charakterystyczna

dla kosmogonii szamańskich wizja świata [por. Wierciński 1994:139–144] kazała Turkom ujmować opis Kosmosu w ramy opozycji: wschód – zachód, północ – południe. Wschód – podobnie, jak ranek i wiosna – kojarzył się z przybywaniem (wejście), a więc również z narodzinami i odradzaniem się życia (odwrotnie związane nierozzerwalnie ze śmiercią i nocą zachód); z południem zaś związane były wszelkie pozytywne aspekty życia, takie, jak umiarkowane ciepło, światło, góra – których przeciwieństwa przynależały do strefy północnej. Opozycje te spajała w kompatybilną całość symbolika wytyczających rytm życia ciał niebieskich. Związany z północą księżyc, stymulując płodne siły przyrody, uosabiał męski początek wszechrzeczy, słońce – życiodajnym ciepłem swych promieni umożliwiając wszelki wzrost – przedstawiało sobą początek żeński. Centrum tego modelu stanowiła oś – *axis mundi* – łącząca trzy sfery (górną – niebiańską, środkową – ziemską i dolną – podziemną), którą na ogólne potrzeby plemienia odzwierciedlała najczęściej święta góra, zaś partykularnie – rodowe drzewo i właśnie jurta (której rytualnym odpowiednikiem była *urasa*). Konowiaz wyznaczał magiczną granicę (odpowiednik rzymskiego *pomoerium*) między terytorium doń przynależnym, podlegającym jeszcze opiece życzliwych duchów – opiekunów rodu i domu, a zewnętrzną przestrzenią, zdominowaną przez nieoswojone siły różnorakiego autoramentu, w tym także złośliwe demony [por. np. Łabędzka–Koecherowa 1998:26–30].

Widzimy więc, że zgodnie z rozbudowaną symboliką tego typu obrzędów, kobieta i mężczyzna już od momentu narodzin mieli z góry naznaczone do odegrania w konserwatywnym świecie tureckich społeczeństw ściśle określone, właściwe każdej płci role, zmierzające w prostej linii do zoptymalizowania warunków przetrwania całej ludzkiej grupy. Rytualny akt spalenia *urasy*, zarówno przy tej, jak i przy wielu innych uroczystościach ofiarnych związanych z kultem przyrody i płodności [por. Łabędzka–Koecherowa 1998:32], miał na celu zjednanie przychylności zawiadującej ogniem bogini urodzaju, a tym samym – uzyskanie gwarancji niezakłóconego trwania dla tradycyjnego porządku wszechrzeczy.

Pozbawienie noworodka dodatkowego "płaszczka ochronnego" w postaci bezpośredniej opieki bóstwa urodzaju otwierało w jego życiu kolejny rozdział, w którym obowiązek zadbania o jego ciągle jeszcze bardzo zagrożone istnienie spadał całkowicie na barki rodziców i krewnych. Zwłaszcza, że wraz z odejściem bogini wygasala także magiczna funkcja łożyska jako elementu spajającego dziecko z matką – rozpoczynało więc ono *de facto* w pełni samodzielną, ziemską egzystencję.

W Chorezmie zakopywano łożysko położnicy w domu, pod samym progiem, gdzie – jak Turcy wierzyli – zamieszkiwały dobre, domowe duchy. Czasem umieszczano je na dachu, aby w swoim czasie dziecko stało się "płodne jak ptak" – wraz z gałązką morwy, by wyrósł zeń "żywiciel swoich rodziców". Znany jest też zwyczaj grzebania łożyska pod korzeniami drzewa, z którym splecione było życie noworodka (indywidualny odpowiednik drzewa rodowego) lub sadzania na miejscu takiego pochówku podobnego drzewa [Snesarev 1969:91]. Łožysko rodzicielki stanowiło bowiem jak gdyby integralną część poczętej z niej latorośli, nośnik jednej z wielu dusz (bądź jej aspektów), przynależnych żywej istocie (por. powyżej). Stąd płynęło u Turków przekonanie o niezwykle mocnej nici magii sympatycznej, łączącej człowieka z łożyskiem jego matki. Podobny związek – wedle rozpowszechnionego u wielu opisywanych ludów mniemania – istniał między dzieckiem a pępowiną. Uzbeckie kobiety np. zwykły były przywiązywać ją, zawiniętą w chustę, do kołyski niemowlęcia; przejawy troskliwości o nią dbałości przyczyniały się do zwiększenia odporności malca na choroby i nieszczęścia [Snesarev 1969:91].

Temu ostatniemu dążeniu podporządkowana była też większość odprawianych wokół noworodka obrzędów.

Popularnym, rytualnym posiłkiem, przyrządzanym w dniu pierwszej kąpieli, był makaron. Z reguły jego długość sporo przekraczała znane nam dziś, przeciętne wymiary włoskiego spaghetti – a wszystko po to, aby "dziecko długo żyło". Obawą o nienaturalne przyspieszenie jego śmierci podyktowany był też w Chorezmie bezwarunkowy zakaz skracania pierwszej, nakładanej nowo narodzonemu koszulki [Snesarev 1969:92]. Bardzo ważny był również kolor tej ostatniej – niektóre bowiem barwy poczytywano za szczególnie atrakcyjne dla złych mocy i odwrotnie. Np. Szorowie nigdy nie ubierali swych pociec na czarno. Białe z kolei działać miał na demony odstraszająco. Nader częstym sposobem protekcji przed groźbą przedwczesnej utraty życia było także sporządzanie pierwszych ubranek dla dzieci z odzieży ludzi leciwych, czy wręcz owijanie maleństwa bezpośrednio w taką odzież [Dyrenkowa 1963:257].

Przeznaczoną dla niemowlęcia (koniecznie drewnianą) kołyskę, zanim po raz pierwszy je w nią położono, poddawano zabiegom mającym na celu przepędzenie mogącego się w niej ukrywać demona. Z reguły posługiwano się kadzidłami; np. Szorowie okurzali ją dymem spalonego w węglach jałowca [Dyrenkowa 1963:257]. Tak przygotowaną kołyskę ci sami Szorowie w niektórych okolicach zawieszali z dala od ziemi na wbitym w



strop izby haku, na który nabijano ptasi obojczyk (cietrzewia lub dzikiej gęsi) – żeby dziecko nabrało siły [Dyrenkowa 1963:258].

Ochronę przed nieprzyjaznymi mocami miał też u progu życia zapewnić pierwszy amulet. Nader powszechna w tureckiej Azji Centralnej, zwłaszcza w rejonach Kazachstanu, była bransoletka z *kuzmunçaków*: czarnych, mastykowych koralików, zdobnych białym "oczkiem" – imitując oko, odwracały one uroki [Borozna 1975:289]. Z kolei przed agresją napastliwego demona – *abaasy*, zabezpieczać miał jakuckiego chłopczyka drewniany pogrzebacz z nadpalonym końcem, a dziewczynkę – nożyczki; przedmioty te układano na dnie kołyski [Dyrenkowa 1963:278]. Atakowi złych duchów zapobiegać również miały, cieszące się uznaniem zwłaszcza wśród ludów Syberii, wkładane pod poduszkę, przyczepiane do kołyski lub umieszczane ponad nią drewniane modele łuku i strzały; przy czym dziewczynka z reguły otrzymywała tylko strzałę, zawiniętą dodatkowo w skórę królika albo konopny sznur (tak np. u Szorów) [Dyrenkowa 1963:259]. Tuwińcy, ufając w nieustającą moc wcielającej dusze bogini urodzaju, obwiązywali strzałę białym gałgankiem, nazywanym przez nich po prostu "May-ana" (Matka May, czyli Umay) [Ivanov 1971:148n]. Wieszano też na kołysce albo na szyi dziecka ząb lub pazur dzikiego zwierza, względnie szpon ptaka, oprawiane często w srebro (popularne zwłaszcza u Tuwińczyków i Jakutów). Szorowie mieli w zwyczaju ozdabianie kołysek swoich maleństw żuchwą wiewiórki, skórą królika lub muszlami *kauri*, wykorzystywanymi w tym celu właściwie w całej Azji Centralnej; podobnie, jak małe dzwoneczki, których dźwięk odstraszał złe duchy [Borozna 1975:288].

Specjalnym przywilejem cieszyły się pierworodne dzieci w Chorezmie: za dodatkową osłonę służyła im koldra, uszyta z *kuşayany* – rytualnego parawanu ślubnego ich matek (por. powyżej). Jak niegdyś pannę młodą, tak teraz jej latorośl bronila ona przed zgubnym wpływem nieczystych sił [Snesarev 1969:78].

W rodzinach, w których dzieci często umierały, praktykowało się jeszcze specjalne, dodatkowe obrzędy. W Chorezmie np. noworodka tuż po urodzeniu zanoszono do domu kobiety cieszącej się dobrą sławą i sadzano jej go na kolanach, co przedstawiało akt usynowienia. Po kilku dniach, za odpowiednią opłatą, dziecko – wedle oczekiwań pozbawione już ciężącego nań *fatum* swych biologicznych rodziców – zabierano z powrotem [Snesarev 1969:93n]. W wielu rejonach Altaju złośliwe demony usiłowano wywieść w pole, wyprawiając pogrzeb szmacianej laleczce, ułożonej w kołysce w miejsce tymczasowo "wykradzonego" zeń przez jednego z krewnych dziecka [Łabędzka-Koecherowa 1998:91]. Gdzieniegdzie (m.in. we wspomnianym

Chorezmie) kobiety odbierające poród usiłowały doprowadzić do narodzenia się dziecka w "płaszczku" z łożyska, co miało wzmocnić ochronną rolę tego ostatniego względem maleństwa i umocnić jego bezpośredni związek z matką. "Ýçinda bekilgay" ("niech będzie ukryty wewnątrz") – uzbecka interpretacja zwyczaju nasuwa przypuszczenie, że być może chodziło o symboliczne przedłużenie ciąży [por. Snasarev 1969:93].

Na uwagę zasługuje jeszcze jeden, przynależący do tej kategorii, tym razem – co charakterystyczne – typowo męski obrzęd, znany zwłaszcza z terenów Chorezmu i Kazachstanu. Oto ojciec dziecka zapraszał pod swój dach kilkoro krewnych i bliskich znajomych na specjalną ucztę, na której potrawą było ugotowane w całości jagnię. Spożywano je bez użycia sztuców. Skórę, kości, rogi i kopyta zawijano następnie w białą chustę i zakopywano na cmentarzu [Snasarev 1969:94]. Mogło np. chodzić – jak w przypadku laleczki – o ofiarę zastępczą, ale możliwe też, że chciano w ten sposób wzmocnić duszę dziecka – w pewnych bowiem okolicach wierzono, że dusza odczuwa potrzebę posilania się zapachem gotowanego mięsa i tłuszczu [por. Tryjarski 1991:82].

Bardzo ciekawym i bardzo jednocześnie szerokim, trudnym do wyczerpania tematem są zwyczaje związane z nadawaniem tureckim dzieciom imion. Postaramy się zatem ograniczyć do kwestii najistotniejszych.

O wyborze imienia dla potomka generalnie decydowali rodzice. Typowo tureckie, przedislamskie miana (powszechne w Turcji i dzisiaj) to faktycznie różne części mowy; głównie rzeczowniki pospolite, ale spotykamy w tej funkcji także przymiotniki, czasowniki w rozmaitych formach gramatycznych, imiesłowy, liczebniki i inne. Kryteria, jakimi posługiwano się przy doborze, również bywały niejednolite – począwszy od indywidualnych upodobań, poprzez tradycje rodowe i rodzinne, aż po znane nam dobrze z tradycji europejskich próby ingerencji w przyszły los potomka, "doprecyzowania" wytyczonej ogólnie przez bóstwa za pomocą kut życiowej drogi jakąś bardziej konkretną wskazówką (imiona o charakterze predykcijnym, typu: Güçlü – Silny, czy Güzel – Piękna). Nad wyraz popularne w całej, tureckiej Azji Centralnej było obdarzanie dzieci imionami ludzi starych, wieloletnich i w ogóle uważanych za posiadaczy szczęśliwej *kut* – również i w ten sposób mogła się nowo przybyłym na świat udzielić ich pomyślność [Dyrenkowa 1963:257].

Typową formę walki z prześladowającym wiele tureckich rodzin problemem nagminnego, przedwczesnego umierania dzieci stanowiło nadawanie kolejnemu nowo narodzonemu imienia będącego nazwą zwierzęcia lub rośliny – co miało wprowadzić dybiącego na jego dusze demona w błąd

---

[Dyrenkowa 1963:257]. Turkmeni np. w takich przypadkach zwykli byli darzyć zarówno synów, jak i córki mianem–zaklęciem: Tursun (Pozostań) [Kałużyński 1986:129]. Pożądany skutek można też było uzyskać, zniechęcając ducha imieniem szczególnie odpychającym – u tychże Turkmenów sporą ponoć popularnością cieszyło się miano: Ýt Almaz (Pies By Nie Wziął) [Kałużyński 1986:129n].

Szczęśliwym zaś rodzicom, narażonym na kłopoty ze zliczeniem sporej gromadki swych pociech, mogło dopomóc "numerowanie" ich zgodnie z również dość powszechnym zwyczajem używania w funkcji imion liczebników porządkowych (por. np. łacińskie: Quintus, Sextus). Natomiast zabiegiem stosowanym przez bezskutecznie oczekujące męskiego potomka rodziny np. turkmeńskie, było nazwanie kolejnej, przychodzącej na świat dziewczynki zawołaniem Yeter (Wystarczy). Starano się więc, jak widać, upiec czasem przy tej okazji także i własną pieczeń [Kałużyński 1986:129].

Najwcześniejsze i zarazem poczytywane za najbardziej niebezpieczne dla dziecka dni jego pobytu na świecie upływały zatem w głównej mierze pod znakiem rytualnych przygotowań do mających go – w zamierzeniu – czekać długich lat pomyślnego życia. Najpełniej i najprościej dążenie to wyraża się w symbolice takich obrzędów, jak pierwsza kąpiel, ubieranie czy układanie w kołysce, których ideę zawrzeć by można w lapidarnym sformułowaniu: pierwsze – oby nie ostatnie. Kładziono również duży nacisk na aspekty społeczne tych i innych rytuałów, odprawianych wokół noworodka. Zanim jednak dziecko osiągnęło kwalifikujący je do miana pełnoprawnego członka społeczności wiek młodzieńczy, musiało jeszcze upłynąć co najmniej kilka trudnych lat.

## **Ku dorosłości**

---

Przez cały okres dzieciństwa przyszły członek tureckiej społeczności funkcjonował na specjalnych prawach "przybysza", nie w pełni jeszcze zasymilowanego z grupą, co wyłączało go tym samym spod opieki pewnych bóstw i duchów – opiekunów zbiorowości (przede wszystkim totemicznych przodków – założycieli plemienia). Przypomnijmy też, że np. najważniejsza tuwińska dusza *sayn sünüs*, chroniąca przed złym losem, zamieszkiwała w pasie, który otrzymywało się dopiero z chwilą rytualnego wkroczenia w dorosłość [Tryjarski 1991:81]. Można więc śmiało powołać się na tezę pewnej uczonej, że wychowanie dzieci w geograficzno–społecznych warun-

kach tureckiej Azji Centralnej sprowadzało się *de facto* do nieustającej walki ich rodziców z gotowymi w każdej chwili przypuścić na łatwą zdobycz atak złymi mocami i duchami [por. Dyrenkowa 1963:257].

Kołysanki, śpiewane niemowlętom przez ich matki u Szorów, stanowiły w zasadzie różnego rodzaju inwokacje. Intonowano błagalnie pod adresem bóstwa najwyższego: "Kudaj, zbaw moje dziecko" i "Nie pozwól moim oczom lać łez" (przyczyną których byłby, rzecz jasna, jego zgon). Bezpośrednio do demona kierowano zaś następującą pogroźkę: "Ayna, która pożre moje dziecko, niech oślepnie na oboje oczu" [Dyrenkowa 1963:258]. Turcy pilnowali też, aby nikt nie zbudził śpiącego malca w obawie przed sploszeniem jego nieobecnej podówczas duszy, co mogło doprowadzić do umysłowej niewydolności, czy wręcz śmierci [Dyrenkowa 1963:258]. *Ýe-kut* przestraszonego jakuckiego dziecka mogła wyskoczyć z ciała, co skutkowało tym samym [Łabędzka-Koecherowa 1998:96].

Amulety zawsze uznawano za najskuteczniejszą, doraźną broń przeciw wrogim siłom, niezbędną każdemu człowiekowi w jego codziennych, życiowych zmaganiach. Ich rola oczywiście wzrastała w przypadku realnych niebezpieczeństw – a dzieciństwo od początku do końca stanowiło przecież jedno wielkie pasmo zagrożeń. Dlatego wszelkie tego typu zabezpieczenia nigdy w oczach rodziców nie traciły na znaczeniu.

Dzieci, które wyrosły już z kołyski, nosiły swoje amulety na wzór dorosłych. Dobrą sławą cieszyły się zwłaszcza przedmioty związane z ptakami, generalnie grającymi ważną rolę w kulcie płodności – w przypadku dzieci miały głównie zabezpieczać przed urokami [por. Borozna 1975:282–284]. Pióra i szpony puchacza umieszczali swym pociechom przy nakryciu głowy m.in. Kazachowie i Uzbegy [Kałużyński 1986:124; Borozna 1975:284]. Uzbegy rodzice z okolic Taszkientu, szczególnie ci permanentnie tracący swoje dzieci, hodowali nawet często w celach profilaktycznych puchacza we własnym domu [Borozna 1975:283n]. Popularne były też – gustowali w nich zwłaszcza Tadzycy – pióra dzikiej kaczki [Borozna 1975:283], a także pawie, kogucie bażancie i gołębie [Borozna 1975:282n]. Sprawdzały się również w tej roli wyobrażenia ptaków lub niektórych ich części (np. skrzydeł), noszone w charakterze naszyjników albo naszywek; ich dodatkowy, korzystny dla młodego pokolenia aspekt polegał na zapewnieniu w przyszłości sukcesów w wydawaniu na świat własnych dzieci [por. Borozna 1975:283]. Innymi, popularnymi rodzajami amuletów były, również służące prewencji przeciw urokom, przyszywane do dzieciennych ubrań koraliczki i trójkąci (tumary) z drewna, nasion i kwiatów – te ostatnie dziewczynkom z reguły wplataną w warkocz, podobnie, jak muszle *kauri* – także

bardzo rozpowszechniony w Azji Centralnej środek zaradczy [Borzna 1975:286, 288]. Jak monstrualne rozmiary mógł przybierać lęk przed zauroczeniem, ilustruje przykład z terenów Chorezmu: pozornie zaniedbane, przyrodziane w brudne, podarte i polatane łachmany dzieci stanowiły tam, paradoksalnie, żywy dowód olbrzymiej troskliwości rodziców. Uważano bowiem, że urok spowodować może ustna pochwała lub nawet tylko przypadkowe spojrzenie z sympatią na malucha przez zwykłego przechodnia [Snesarev 1969:93].

Oprócz zawsze groźnych demonów, dzieciom zaszkodzić mogły też obrażone duchy domowe, w stosunku do których dorośli nie dopełnili stosownych obrzędów. Dlatego przy różnych okazjach nie omieszkiwano polecić potomstwu ich specjalnej, życzliwej opiece [por. Alekseev 1975:73]. O zdrowie i pomyślność "*topsýrýlgan bola*" ("dziecka ofiarowanego") modlono się w Chorezmie bezpośrednio do zmarłego błogosławionego, któremu zostało ono poświęcone, względnie zwracano się o modlitwę do *işana*, który wcześniej wyprosił u bóstwa jego dusze (o instytucji *nazr* mówiliśmy wcześniej) [Snesarev 1969:96]. Dziecko takie wychowywano zresztą w szczególny sposób: biologicznych rodziców obowiązywał całkowity zakaz karania go za przewinienia lub nieposłuszeństwo, gdyż – jak to już zostało wcześniej zaznaczone – faktycznie należało ono do tego, komu je, jeszcze przed narodzinami, przyrzeczono [Snesarev 1969:95n].

W razie choroby dziecka, którą uważano za wynik działalności gnębiących dusze demonów (por. np. Łabędzka–Koecherowa 1998:99), z reguły – podobnie jak w przypadku dorosłych – zwracano się do znachora lub szamana, który mógł wyleczyć również pewne specyficzne przypadłości, zsyłane – jak uważano – przez Niebo (do takich zaliczano m.in. bóle głowy i paraliż) [por. Łabędzka–Koecherowa 1998:111]. Leczenie dzieci odbywało się przy pomocy ziół [por. Tryjarski 1993:130] albo zabiegów magicznych, które w ogólności polegały na wyprowadzaniu przypadłości z chorego malca i przenoszeniu jej np. na szmacianą lalkę, grzebaną następnie na cmentarzu (Chorezm) [Snesarev 1969:94]. Tak samo postępowali np. Kazachowie z pozostałościami po rytualnie ugotowanym i spożytym przez rodzinę w ramach kuracji małego pacjenta zwierzęciu (o znaczeniu podobnych obrzędów w przypadkach wysokiej śmiertelności wśród dzieci – por. rozdział poprzedni) [Snesarev 1969:94]. Tadzycy zaś wierzyli, że choroba pozostanie na cmentarzu, jeżeli zaniosą tam dziecko i potrzy mają je przez chwilę głową w dół nad mogiłą [Snesarev 1969:95].

Powszechną metodą, stosowaną w celu przedłużenia życia dziecka, był wspomniany już zwyczaj szycia lub przerabiania dla nich ubrań z odzieży

osób cieszących się długowiecznością [Dyrenkowa 1963:257n]. A jeśli potomstwo rzeczywiście masowo wymierało i nic nie można było na to poradzić – jako ostatnia deska ratunku pozostawała pechowym rodzicom (np. Szorom) zmiana skażonego przekleństwem miejsca zamieszkania [Dyrenkowa 1963:258].

Jeśli szczęście dopisało, dusze okazały się wystarczająco silne, nie przeszkodziła podstępna działalność demonów, czary ani uroki (względnie ich fatalne skutki udało się odwrócić) – dziecko osiągało wreszcie wiek, który upoważniał je do pełnego włączenia się w rytm życia społeczności. Zanim przejdziemy do opisu związanych z tym doniosłym wydarzeniem obrzędów – kilka słów na temat jego faktycznego znaczenia.

Dla tureckich chłopców moment ten nadchodził wraz z ceremonią obrezania. Młody Tuwińczyk przywdziewał wtedy wreszcie swój pas [por. Tryjarski 1991:82], a np. niektórym Uzbekom obcinano ostatni, dziecienny jeszcze kosmyk włosów [Snesarev 1969:96]. Dziecko przestawało być dzieckiem – stawało się młodzieńcem, który spod opiekuńczych skrzydeł matki przechodził pod władczą rękę ojca, który od tej pory już bezpośrednio przygotowywał go do przyszłej roli głowy rodziny, myśliwego i wojownika. Na większości tureckich obszarów Azji Centralnej miało to miejsce, gdy syn osiągał wiek 7 lub 9 lat (liczba z reguły musiała być nieparzysta) [por. Snesarev 1969:97] – a że dla Turków nie był to wiek zbyt młody, aby w razie niebezpieczeństwa chwycić za broń, świadczą zarówno mity – w jednej z wersji podania o początkach rodu Aşýna, mitycznego praprzodka Turków, lud Tu-küe wywodzi się od wilczycy i beznogiego młodzieńca, który utracił swe kończyny walcząc jako dziewięciolatek z wojskami wrogiego państwa Lin [Łabędzka-Koecherowa 1998:148n] – jak i świadectwa historyczne: jeszcze w XVII wieku w Imperium Osmańskim sultan miał teoretycznie prawo wezwać do stawienia się na wojnę *sipahich*, począwszy od siódmego roku życia [por. Rycaut 1678]. Nie wiązało się to oczywiście z dojrzałością płciową, która nadchodziła później, była zauważana [por. Tryjarski 1993:223] i oznaczała, że młodzieniec jest już właściwie (przynajmniej formalnie) gotowy do małżeństwa. Dziewczynka zaś nie wychodziła spod opieki matki, ale mniej więcej w tym samym momencie zmieniała zabawki na igłę i nożyce i zaczynała być przyuczana do obowiązków żony i gospodyni.

W Chorezmie ten najważniejszy – po narodzinach – fakt w życiu dziecka czczono świętem zwanym *sunnat toy* [Snesarev 1969:97]. W samej uroczystości, jak i w czynnościach wstępnych, szczególnie mile widziany i gorliwie pożądanym był udział ludzi cieszących się poważnym wiekiem, powszechnym szacunkiem, zdrowiem i licznym potomstwem; był to przecież

jeden z tych szczególnych, jak je Turcy zwali "otwartych" [Łabędzka-Koecherowa 1998:30] momentów, kiedy wszelka magia, także sympatyczna, działała najskuteczniej. Podczas celebry przygotowawczej – *uma toy* – stare kobiety inicjowały więc ceremonial szycia dla młodego adepta do stanu męskiego wyprawki (w jej skład – *nota bene* – wchodziło także nowe ubranie). One też piekły dla gości zapasy placków [Snesarev 1969:97].

Sam zabieg obrzezania, kiedy kolejny etap życia faktycznie się rozpoczynał, uznawany był, z oczywistych przyczyn, za wyjątkowo niebezpieczny. Przed inwazją złych mocy, tak, jak w pierwszych chwilach życia, chronić miał chłopca rozciągnięty wokół jego posłania sznur. Na wszelki wypadek, pod poduszką leżały też w pogotowiu fetysze: cebula, papryka, czosnek i pewne rodzaje traw [Snesarev 1969:97n]. Operację z reguły wykonywał szaman albo uprawniony do tego znachor (rzadziej – i już w nowszych czasach – lekarz). W przyległej izbie matka starała się uśmierzyć ból syna, zanurzając palce w naczynia z mąką i tłuszczem (popularny skądinąd zwyczaj np. w kulturach australijskich) [Snesarev 1969:98].

Po dokonanej akcji, przy posłaniu świeżo upieczonego młodzieńca stawiano – w celach ochronnych i oczyszczających – świeczkę lub lampę (ogień). Znowu dawały znać o sobie wierzenia dotyczące wielości dusz lub jej cząstkowości: rodzicielka za symboliczną opłatą odbierała od wykonawcy zabiegu odciętą część ciała swej latorośli, aby – podobnie, jak pępownię – troskliwie ją przechowywać. Mogła też wspaniałomyślnie zrezygnować z tego przywileju na rzecz bezpłodnej krewnej, która zażywała podówczas napletek jako skuteczne antidotum na swą przypadłość [Snesarev 1969:98].

Niezwykle istotnym komponentem uroczystości było, zawierające – zdaniem etnografów, badających podobne obrzędy na obszarze całej Azji Centralnej – elementy bardzo archaicznych obrzędów, rytualne widowisko: *tamošo*. W skład przedstawienia wchodziły występy śpiewaków, tancerzy, linoskokczków, zapaśników oraz walki baranów i psów. Bez wątplenia jednak za najważniejszą uważana była wieńcząca *tamošo* konkurencja strzelania do celu [Snesarev 1969:98].

W zawodach, polegających na mierzeniu ze strzelby do zawieszonej na tyczce monety, brali udział zaproszeni goście. Rozpatrując sens tego rytuału, uczeni przywołują na uwagę funkcjonujące nie tylko w kręgach kulturowych omawianych obszarów magiczne znaczenie broni jako narzędzia odstraszonego demony (istotna rola strzelby w tureckich obrzędach związanych z porodem została już przez nas zaznaczona w poprzednim rozdziale; wykorzystywano ją w takichże celach również podczas zaślubin). Podobny sens przypisywało się niegdyś oszczepowi i lukowi – już sama

nazwa uzbeckiej konkurencji: *"altyn kavak"* ("złota tykwa"), wskazuje na ewolucję opisywanego obyczaju na ziemiach Chorezmu, który, istotnie, w dawniejszych wiekach polegał na strzelaniu z łuku do zawieszanej na drzewie tykwy. Analogiczny rytuał przetrwał np. u Tadżyków w postaci miotania w wiszącą tykwę garstek popiołu [Snesarev 1969:99]. Cała oprawa *tamošo* stanowiła, według badaczy, odzwierciedlenie przeniesionych w wymiar symboliczny rytów przejścia, którym obowiązkowo niegdyś podlegał wstępujący do grona młodzieńców chłopiec [Snesarev 1969:98].

W ten sposób kończył się w życiu przeciętnego tureckiego mieszkańca Azji Centralnej najtrudniejszy pod względem rytualnym okres. Następne lata miały chłopcom przynosić coraz większą doskonałość w kunszcie myśliwskim i wojennym; dziewczynkom zaś – oglądę przy czynnościach gospodarskich. Aż wreszcie, o ile zły los nie stanął na przeszkodzie, nadchodził TEN moment, kiedy człowiek doświadczył podstawowego celu swego istnienia: zawierał małżeństwo i zakładał rodzinę. Z chwilą szczęśliwego pojawienia się na świecie pierwszego dziecka – a zwłaszcza chłopca – zamykało się tureckie koło życia. Chyba nic bowiem nie oddaje tureckiego sposobu widzenia świata tak trafnie, jak stare porzekadło: młodzieniec staje się prawdziwym mężczyzną dopiero wówczas, gdy posadzi drzewo, zbuduje dom i spłodzi syna.

## Dziecko – bohater, dziecko – szaman

---

*"Promienie słońca wypełniły namiot. Zakwililo dziecko, a buzię miało jak błękit i czerwone jak maliny usteczka, wzrok orla, a piąstki unurzane we krwi"* [Sepetçioğlu 1977:110] – tak staroujgurski epos opisuje narodziny Oguza, największego tureckiego herosa, odnowiciela świata, którego chwałę opiewały przekazy mityczne i poematy wszystkich bez mała tureckich plemion [Łabędzka-Koecherowa 1998:158].

Czasami zdarzało się tak, że w normalnej na pozór tureckiej rodzinie rodziło się dziecko szczególne. Postaramy się teraz krótko scharakteryzować związane z tym faktem wierzenia.

Bohatera zsyłało Turkom bóstwo najwyższe (które niekiedy poczytywano za jego bezpośredniego ojca) [por. Łabędzka-Koecherowa 1998:158n]. O wyjątkowości przychodzącego na świat malca świadczyła jego "niebiańska" twarz – *"kök"* ("niebiański błękit") uznany był powszechnie przez Turków za kolor święty i boski atrybut [Łabędzka-Koecherowa 1998:159].



Intensywnie czerwone usta, znamionujące "ogniste technienie", tudzież skrważone dłonie noworodka płci męskiej tłumaczono jako niechybny znak, że oto pojawił się na ziemi wojownik o wyjątkowej sile i odwadze [Łabędzka-Koecherowa 1977:199, przyp. s. 111]. Z kolei niemowlęta o oczach "al" – ognistych, przenikliwych jak oczy orla, świętego strażnika Nieba – czekała, wedle różnych interpretacji, przyszłość wojownika albo błogosławionego [Łabędzka-Koecherowa 1977:199, przyp. s. 111; 1998:159]. "Święte dzieci, w których oczach ogień" – zwykli byli mawiać mieszkańcy Altaju [Łabędzka-Koecherowa 1998:159].

Zwiastuny, obwieszczające narodziny szamana, jak też zasadnicze aspekty jego życiorysu, czytelnie przedstawił A. Wierciński [1994:126–138]. Model ten zasadniczo odpowiada realiom omawianych tu ludów tureckich. Odsyłając więc zainteresowanego czytelnika bezpośrednio do cytowanej pozycji, niniejszym ograniczymy się tylko do uściślenia tego obrazu w niektórych punktach.

Szaman, w przeciwieństwie do bohatera, nie rodził się w zwykłej rodzinie, właściwość tę bowiem z reguły uzyskiwano dziedzicznie, także w linii żeńskiej (np. u Jakutów) [Aleksiev 1975:130]. Według Jakutów, dusze kandydata na szamana: *iyē-kut*, *buor-kut* i *salgŷn-kut* (czasem tylko ta ostatnia, "powietrzna") były tuż po jego urodzeniu wykradane przez duchy górnego lub środkowego świata i umieszczane w dziuplach bądź na gałęziach świętego drzewa, gdzie przechodziły trwające od kilkunastu miesięcy do kilkunastu lat szkolenie [Łabędzka-Koecherowa 1998:117–119]. Wszelkie trapiące dziecko w tym okresie przypadłości, nierzadko notoryczna wręcz chorowitość, mogły więc być efektem przechodzenia takich swoistych "testów". O tym, czy wybraniec zostanie w przyszłości białym, czy czarnym, dobrym, czy szkodliwym szamanem, decydował rodzaj ducha, któremu udało się porwać jego duszę lub dusze. Od czasu i intensywności edukacji zależała zaś jego późniejsza potęga. Jeżeli dusza lub dusze nie były w stanie znieść trudów tego "kursu wstępnego", dziecko niechybnie umierało [Łabędzka-Koecherowa 1998:118n].

Predestynacja do funkcji szamana objawiała się członkom społeczności, w której wyrastał kandydat, poprzez jego nietypowe zachowanie, znamionujące zwykle wyraźne odchylenia od normy psychicznej. Młodzieniec lub dziewczyna, przeważnie w wieku kilkunastu już lat (choć zdarzały się od tej reguły również wyjątki *in minus*), zwykli byli wykazywać nieodparte skłonności do samotnych wypraw w tajgę, rzucania się w wodę i ogień, a także chwytania za oręż w celu zadania sobie rany. Miewali też wizje, często podczas trwających nawet tygodniami letargów. Jeden z indagowanych w

tej kwestii przez badacza jakuckich szamanów wyznał, że podczas swego trwającego trzy doby snu–transu, w który zapadł w czternastym roku życia, jego najgorętszym pragnieniem było uderzyć w bęben [Alekscev 1975:128]. To był już nieomylny sygnał, że wybrańca trzeba czym prędzej oddać pod opiekę szamana (lub szamanki) – mistrza, który z wyżn swojego autorytetu pokieruje dalszym duchowym wykształceniem swego ucznia.

## Śmierć dziecka

Czasami – w warunkach funkcjonowania opisywanych przez nas społeczeństw, niestety, nawet bardzo często – zdarzało się jednak najgorsze.

Śmierć – także śmierć dziecka – jak wierzyli Turcy, następowała z przyzwolenia bóstwa najwyższego, jednak jej bezpośrednimi sprawcami były wrogie wszelkiemu stworzeniu złe duchy [Tryjarski 1991:64]. Dziecięce dusze porwały więc bądź pożerały np. jakuckie *abaasý* [Dyrenkowa 1963:257], u Szorów – *ayny* [Dyrenkowa 1963:257], popularne zwłaszcza u Tatarów *körmesy* [Tryjarski 1991:64], kirgizkie *jiny* [Tryjarski 1991:95] oraz wszelkiego rodzaju *yeeki*, *azy*, *şulmusy* i inne [por. Łabędzka–Koecherowa 1998:91]; względnie po prostu Erlik, władca dolnego świata [Kalużyński 1986:148n]. W niektórych przypadkach śmiertelnie szkodziły duchy zmarłych, jak choćby altajski *yüzüt* [Łabędzka–Koecherowa 1998:101]. Wreszcie – dusze jakuckiego noworodka odebrać mogła Nelbey Ayýýsýt, którą podczas jej trzydniowego pobytu w domu położnicy czymś urażono (por. powyżej) [Alekscev 1975:84].

Tureckie przepisy dotyczące pogrzebu generalnie uzależniały obrządek od wieku grzebanego dziecka. Najprecyzyjniejsi, zdaje się, pod tym względem Tuwińczycy uwzględniali przedziały: do 1 roku życia, od 1 roku do 3 lat i ostatni – 3–7 lat [Tryjarski 1991:221]. Równolegle stosowano bardziej subiektywne kryteria: "dziecko nowo narodzone", "niemowlę", "dziecko przy piersi", "takie, które samo chodzi" itp. [Tryjarski 1991:219, 221].

Na dużych obszarach tureckiej Azji Centralnej istniał zwyczaj chowania maleńkich, zmarłych przed wyjściem z kołyski dzieci na drzewach. Spośród dotychczas zbadanych ludów praktykowali go np. Jakuci, Sagajowie, Szorowie, Tuwińczycy–Todżyńcy i Tofalarzy. Umieszczano je bezpośrednio w dziuplach (Tuwińczycy–Todżyńcy) owinięte w korę zawieszano na gałęziach (Jakuci, Szorowie i Sagajowie), układano między konarami w drewnianych trumienkach (Tofalarzy) albo grzebano pod korzeniami

(Szorowie). Kołyski, którą normalnie rodzice przechowywali jako kolejny fetysz, mający im zapewnić większą ilość potomstwa, tym razem bezwzględnie pozbywano się, z reguły wynosząc daleko w tajgę – w przeciwnym bowiem razie nieszczęście spotkać mogło pozostałe przy życiu rodzeństwo zmarłego [Tryjarski 1991:220]. Szorowie np. wieszali ją na drzewie, pod którym pochowano niemowlę [Dyrenkowa 1963:258].

Zwłoki dziecka do 1. roku życia Tuwińczycy umieszczali w jurcie z lewej strony wejścia, główką w kierunku północnym. Zamykano mu oczy – by urok nie padł na jego pozostałych przy życiu braci i siostry, oraz usta – by nie dosięgnął bydła [Tryjarski 1991:221]. Zawinięte w białą materię lub skórę białego barana (zwyczaj popularny w całej Azji Centralnej; inaczej – jak tłumaczyli np. Szorowie – maleństwo musiałoby błądzić w ciemnościach [Dyrenkowa 1963:258]) ojciec wynosił następnie na zewnątrz w kołysce, głową do przodu i sam grzebał na skraju lasu, układając syna lub córkę twarzą do ziemi na "poduszce" z kamienia. Tuż obok miejsca, w którym spoczęła główka, pozostawiał zdjęte zeń i podarte ubranie oraz szczątki połamanej kołyski [Tryjarski 1991:220]. W innych przypadkach (np. w południowej Tuwie) ojciec nie uczestniczył bezpośrednio w akcie pochówku chłopca, zgodnie z przekonaniem, że to synowie winni są tę przysługę rodzicom [Tryjarski 1991:222].

Starszym dzieciom urządzano z reguły pogrzeby na wzór dorosłych. Wyposażenie grobowe stanowiły jednak w tym wypadku nie przedmioty gospodarskie, a zabawki [Tryjarski 1991:220].

Odmienne wyglądały tradycyjne przepisy dotyczące dzieci rodziców, którzy często tracili potomstwo, dzieci rażąco fizycznie zniekształconych, martwych noworodków albo poronionych płodów oraz pępowin.

Częstym zgonom niemowląt w rodzinie starano się zapobiec, posługując się specjalną formą pochówku. Skórzany worek z włożonymi doń zwłokami i pewną ilością jadła wynoszono na rozstajne drogi. Fatum opuszczało rodziców na rzecz pierwszej osoby, która, powodowana ciekawością, zdecydowała się zajrzeć do środka (przykłady podobnego postępowania znamy z terenów Mongolii) [Tryjarski 1991:221].

Demony mogły spowodować nie tylko chorobę lub śmierć. Pojawienie się na świecie potworka traktowano jako efekt uwicia sobie w ciele kobiety gniazda przez złego ducha. Tuwińczycy naryńscy zwykli byli zabijać takie dzieci przed upływem 3 dni od narodzin; po pogrzebie cała grupa natychmiast zmieniała nieczyste już rytualnie koczowisko [Tryjarski 1991:222].

Martwe płody i noworodki Jakuci zawijali w białą tkaninę i korę brzozy – ojciec umieszczał je na dużym drzewie [Tryjarski 1991:220]. Tuwińczycy

z Mongun–Tajgi grzebali je pod kamieniami albo w skalnych szczelinach. Naryńczycy przywiązywali do lewej nóżki takiego zmarłego czerwoną tkaninę, co miało zapobiec podobnemu nieszczęściu w przyszłości [Tryjarski 1991:222].

Wraz ze zmarłym maleństwem Tuwińczycy–Todżyńcy chowali także jego pępowinę, Telengici zaś pępowiny dzieci, które wcześniej, niż ich rodzicielka, rozstały się z życiem doczesnym, wkładali do trumny matki, aby ułatwić jej spotkanie z potomstwem w zaświatach [Tryjarski 1991:222]. Tkwiło bowiem w Turkach głębokie przekonanie, że w momencie śmierci życie się nie kończy – przechodzi jedynie w inny wymiar [Łabędzka–Koecherowa 1998:30]. Dzieci, które odeszły, istnieją zatem nadal, tak, jak ich rówieśnicy na ziemi rosną i dojrzewają, osiągając z czasem dorosłość – o ile tylko nie zaniedba się względem nich należnych zmarłym powinności. Dlatego np. tuwiński krewni zwykli byli podczas pogrzebu posypywać dziecięce zwłoki ziarnami jęczmienia lub prosa. Według jednej z interpretacji – jeżeli zboże przyjęło się i zakiełkowało, znaczyło to, że dziecku w jego nowej rzeczywistości dobrze się powodzi [Tryjarski 1991:220n].

## Bibliografia

- H.A. **Алексеев**, *Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в.*, Новосибирск 1975.
- H.G. **Борозна**, *Некоторые материалы об амулетах – украшениях населения Средней Азии* [w:] Домусульманские верования и обряды в Средней Азии, red. Г. П. Снесарев, В. Н. Басилов, Москва 1975.
- N.P. **Dyrenkova**, *Kinderschutz bei den Schoren* [w:] Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker, red. V. Diószegi, Budapest 1963.
- M. **Eliade**, *Traktat o historii religii*, wstęp L. Kołakowski, posłowie S. Tokarski, tłum. J. Wierusz–Kowalski, Łódź 1993<sup>2</sup>.
- J.G. **Frazer**, *Złota galąź*, wstęp J. Lutyński, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1962.
- C.B. **Иванов**, *Старинный якутский обряд, связанный с рождением ребёнка* [w:] Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века, red. Л. П. Потапов, С. В. Иванов, "Сборник Музея Антропологии и Этнографии" XXVII, Москва 1971.
- S. **Kalużyński**, *Tradycje i legendy ludów tureckich*, Warszawa 1986.

- 
- M. **Łabędzka-Koecherowa**, *Mitologia ludów tureckich (Syberia południowa)*, Warszawa 1977.
- M. **Łabędzka-Koecherowa**, *Przypisy* [w:] M. N. Sepetçioğlu, "Synowie Bozkurta. Tureckie legendy i mity", oprac. i tłum. M. Łabędzka-Koecherowa, Warszawa 1998.
- M. **Mead**, *Trzy studia, t. 3: Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*, oprac. K. Czerniewska, tłum. E. Życieńska, Warszawa 1986.
- P. **Rycaut**, *Monarchia turecka opisana przez Ricota sekretarza posła angielskiego u Porty Otomańskiej residującego*, tłum. z francuskiego szlachcic polski (J. Wielopolski?), Słuck 1678.
- M. N. **Sepetçioğlu**, *Synowie Bozkurta. Tureckie legendy i mity*, oprac. i tłum. M. Łabędzka-Koecherowa, Warszawa 1998.
- Г.П. **Снесарев**, *Реликты домусульманских верований у узбеков Хорезма*, Москва 1969.
- E. **Tryjarski**, *Zwyczaje pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń*, Warszawa 1991.
- E. **Tryjarski**, *Kultura ludów tureckich w świetle przekazu Mahmuda z Kaszgaru*, Warszawa 1993.
- A. **Wierciński**, *Magia i religia*, Kraków 1994.