

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Joanna Afek

**KULTUROWE I JĘZYKOWE UWARUNKOWANIA
CHIŃSKICH PRZESĄDÓW I TABU**

Rozprawa doktorska

Promotor: prof. dr hab. Izabella Łabędzka

Poznań 2013

SPIS TREŚCI

WSTĘP	6
ROZDZIAŁ 1: Tabu oraz przesąd w kulturze zachodniej i chińskiej	11
1.1. Tabu – definicje i interpretacje	11
1.2. Przesąd – próba zdefiniowania pojęcia	17
1.3. Tabu a przesąd	22
1.4. Tabu i przesąd w kulturze chińskiej	23
1.5. Filozoficzne i religijne uwarunkowania tabu w Chinach	26
1.5.1. Wierzenia pierwotne	28
1.5.2. Konfucjanizm	29
1.5.3. Taoizm	31
1.5.4. Buddyzm	34
1.5.5. Synkretyzm religijny	36
1.5.6. Mantyka, przepowiednie, omeny, czary, kultura dobrowróźbna	39
1.6. Językowe uwarunkowania tabu w Chinach	44
1.7. Wnioski	46
ROZDZIAŁ 2: Tabu językowe	48
2.1. Tabu językowe	48
2.2. Imiona i nazwy w języku chińskim	51
2.3. Tabu imienia	55
2.4. Nazwy firm i produktów	62
2.5. Tabu w języku potocznym (yǔyán jìnjì, 语言禁忌)	65
2.5.1. Tabu słów niepomysłnych (bù jí lì yǔyán, 不吉利语言)	65
2.5.2. Tabu słów związanych z zubożeniem (pòcái cíyǔ, 破财词语)	69
2.5.3. Tabu słów wulgarnych (xièdú cíyǔ, 亵渎词语)	71
2.5.4. Tabu językowe grup społecznych (jítuán jìnjìyǔ, 集团禁忌语)	72
2.6. Uroki i zaklęcia (huàfú, 画符)	74

2.7. Tabu liczb (shùzì jìnjì, 数字禁忌)	76
2.8. Konsekwencje społeczno-ekonomiczne związane z tabu liczb	81
2.9. Wnioski	84
 ROZDZIAŁ 3: Tabu i przesady świąteczne	86
3.1. Świętowanie	86
3.2. Almanach (tōngshèng, 通胜)	90
3.3. Okresy solarne (jiéqì, 节气)	91
3.4. Święta kalendarzowe	95
3.4.1. Nowy Rok (xīnnián, 新年)	95
3.4.2. Pierwszy miesiąc (zhēngyuè, 正月)	100
3.4.3. Drugi miesiąc (èr yuè, 二月)	106
3.4.4. Trzeci miesiąc (sān yuè, 三月)	107
3.4.5. Czwarty miesiąc (sì yuè, 四月)	108
3.4.6. Piąty miesiąc (wǔyuè, 五月)	109
3.4.7. Szósty miesiąc (liùyuè, 六月)	111
3.4.8. Siódmy miesiąc (qīyuè, 七月)	112
3.4.9. Ósmy miesiąc (bāyuè, 八月)	114
3.4.10. Dziewiąty miesiąc (jiǔ yuè, 九月)	114
3.4.11. Dziesiąty miesiąc (shí yuè, 十月)	115
3.4.12. Jedenasty miesiąc (shíyī yuè, 十一月)	116
3.4.13. Dwunasty miesiąc (shí'èr yuè, 十二月)	116
3.5. Wnioski	117
 ROZDZIAŁ 4: Tabu i przesady związane z chińskim zodiakiem	118
4.1. Zodiak	118
4.2. Dwanaście znaków chińskiego zodiaku (shí'èr shēngxiào, 十二生肖)	122
4.3. Zodiak a przesady	132
4.4. Zodiak a demografia	136

4.5. Wnioski	141
--------------------	-----

ROZDZIAŁ 5: Tabu i przesady związane z okresem ciąży, narodzinami i wychowaniem dziecka	143
---	-----

5.1. Ciąża, poród i połóg w kulturze zachodniej i chińskiej	143
5.2. Rodzina chińska – dawniej i obecnie	144
5.3. Prośzenie o syna (qiú zǐ, 求子) i okres ciąży (huáiyùn, 怀孕)	146
5.4. Narodziny (chūshēng, 出生)	151
5.4.1. Poród (fēnmiǎn, 分娩)	151
5.4.2. Ogłoszenie narodzin (bào xǐ, 报喜)	160
5.4.3. Kąpiel trzeciego dnia (xǐ sān, 洗三)	161
5.4.4. Wysiadywanie miesiąca (zuò yuè zi, 坐月子)	162
5.4.5. Wysłanie ryżu z życzeniami (sòng zhù mǐ, 送祝米)	164
5.5. Pełen miesiąc (mǎnyuè, 满月)	164
5.5.1. Alkohol pełnego miesiąca (mǎnyuè jiǔ, 满月酒)	164
5.5.2. Postrzyżyny (tītóu lǐ, 剃头礼)	165
5.5.3. Uroczystość wyjścia z domu (chū mén lǐ, 出门礼)	166
5.6. Sto dni (bǎi rì, 百日)	166
5.6.1. Bankiet setnego dnia (bǎi rì yàn, 百日宴)	166
5.6.2. Zbieranie śliny (shōu xián, 收涎)	167
5.6.3. Nadanie imienia (mìng míng, 命名)	167
5.7. Roczec (zhōu suì, 周岁)	168
5.7.1. Rocznicowy alkohol (zhōu suì jiǔ, 周岁酒) i wybór fantów (zhuā zhōu, 抓周)	168
5.8. Dzieciństwo (tóng méng, 童蒙)	169
5.9. Wnioski	171

ROZDZIAŁ 6: Tabu i przesady związane z uroczystościami ślubnymi	173
---	-----

6.1. Ślub w kulturze zachodniej i chińskiej	173
6.2. Swatka (méi rén, 媒人)	175

6.3. Wybór kandydatki (nàcǎi, 纳采)	177
6.4. Pytanie o imię (wèn míng, 问名)	178
6.5. Poinformowanie o pomyślności (nà jí, 纳吉)	180
6.6. Ogłoszenie zaręczyn (nà zhēng, 纳征)	181
6.7. Wyznaczenie daty ślubu (qǐng qī, 请期)	182
6.8. Przyjęcie panny młodej (qīn yíng, 亲迎)	184
6.8.1. Uroczystości przedślubne w domu panny młodej	184
6.8.2. Odbiór panny młodej	188
6.8.3. Ceremonie w domu pana młodego	194
6.9. Małżeństwo	197
6.10. Inne formy zaślubin	199
6.11. Wnioski	200
 ROZDZIAŁ 7: Tabu i przesady związane ze śmiercią, pogrzebem oraz żałobą	 202
7.1. Zmarli w kulturze zachodniej i chińskiej	202
7.2. Etap przed śmiercią (shēng qián, 生前)	205
7.3. Ceremonie pośmiertne (sǎng lǐ, 丧礼)	211
7.4. Ceremonie pogrzebowe (zàng lǐ, 葬礼)	214
7.5. Ceremonie żałobne (jì lǐ, 祭礼)	221
7.6. Zmarli śmiercią nienaturalną	225
7.7. Wnioski	228
 ZAKOŃCZENIE	 229
 BIBLIOGRAFIA	 231
 SUMMARY	 245

WSTĘP

Celem niniejszej rozprawy jest analiza tabu i przesądów w Chinach w aspekcie kulturowym i językowym. Za punkt wyjścia do badań przyjmuję teorię obrzędów Arnolda van Gennepa, teorię tabu Mary Douglas i jej kontynuację w postaci teorii Jerzego S. Wasilewskiego. Arnold van Gennep stworzył rewolucyjną teorię obrzędów przejścia, które są wspólne wielu kulturom, i którym zawsze towarzyszą liczne tabu. Mary Douglas badała biblijne zakazy żywieniowe, natomiast Jerzy S. Wasilewski – polską kulturę ludową. Zarówno Douglas – brytyjska antropolog, jak i Wasilewski – polski etnograf, znaleźli dla tabu i przesądów wspólny mianownik – jest nim próba ustanowienia sytuacji świętej, rajskiej, takiej, jaka była na początku świata. W takiej sytuacji zakazane jest to, czego w „raju” nie było i nie powinno być, tj. śmierci i jej pochodnych, chorób, seksualności, pracy fizycznej, wydalania i kosmetyki. Co więcej zakazy konstytuują sytuację pełni, jedności, harmonii, więc zakazane jest wszystko to, co tę pełnię narusza, tj. kłótnia, brak i pustka, pożyczanie i wydawanie. Według Wasilewskiego ilość zakazów wzrasta nie tyle przy obrzędach przejścia, co przy sytuacjach załączkowych i świętych, tj. świętach, okresie ciąży, ślubu, pogrzebu.

W Chinach, mimo odmiennych uwarunkowań historycznych, religijnych, filozoficznych oraz językowych ten mianownik okazał się podobny – jest nim również próba ustanowienia sytuacji idealnej, wzorcowej, harmonijnej. Ale jest to sytuacja, w której akcentuje się dodatkowy aspekt – dobrostan, rozumiany jako pomyślność, długowieczność i bogactwo. Harmonia zaś jest definiowana przez chińskie pojęcia filozoficzne, takie jak *yin* i *yang*, pięć pierwiastków, zodiak, energia *qi*. Wiele zakazów występujących w Chinach jest bardzo podobna lub wręcz identyczna z zakazami występującymi w europejskiej (polskiej) kulturze ludowej. Jednakże istnieją również liczne różnice – w materiale chińskim istnieje ogromna ilość zakazów uwarunkowanych lingwistycznie, mających swe źródło w homofonicznej strukturze języka chińskiego. Podsumowując – tabu i przesady chińskie są uwarunkowane zarówno kulturowo, jak i językowo.

W Chinach problemem tabu całościowo zajmowali się Ren (2004, 2005), Wan (2005) oraz Yan (2007), którzy byli jednak jedynie kompilatorami, a nie teoretykami tabu. Ich dzieła to zbiór wszystkich tabu i przesądów występujących dawniej i obecnie na terytorium Chin. Ich prace w dużej mierze pokrywają się, wnoszą bardzo dużo materiału badawczego, ale brakuje im analizy i wyjaśnienia. W innych pracach etnograficznych opisujących różne aspekty obyczajowości chińskiej można odnaleźć różne przykłady tabu i przesądów,

ale w większość pokrywają się one z pracami Rena (2004, 2005), Wana (2005) oraz Yana (2007). Natomiast Guo (2007) omówił badania nad przesądnością współczesnych Chińczyków, a szczególnie urzędników państwowych i członków Komunistycznej Partii Chin.

Na Zachodzie nikt nie badał całościowo tabu w Chinach. Francuski misjonarz i sinolog, Henri Doré (1914, 1915, 1916, 1917, 1918), skompilował pracę *Recherches sur les superstitions en Chine* (ang. *Researches into Chinese Superstition*), w której zebrał tabu i przesady panujące wśród Chińczyków mieszkających w delcie rzeki Jangcy na przełomie XIX i XX wieku. W Polsce Kałużyńska (1987, 1990, 2001, 2004, 2005, 2008) podejmowała w swoich pracach problem tabu i przesądów w języku i kulturze chińskiej. W swoich wcześniejszych pracach (Kałużyńska: 1987, 1990, 2001) zajmowała się chińskimi nazwami geograficznymi, które ulegały wielokrotnym i różnym zmianom ze względu na istnienie tabu państwowego, tj. imienia cesarza i innych dostojników chińskich. W pracach późniejszych (Kałużyńska 2004, 2005, 2008) badała chińskie nazwy osobowe, w których element tabu jest również silnie zaznaczony. Huang i Tian (1990) zajmowali się chińskim tabu językowym w ujęciu socjolingwistycznym; badali tabu z podziałem na cztery grupy: tabu związane z sankcjami, seksem, funkcjami ciała oraz rzeczami nieprzyjemnymi. Tabu językowe, związane z wręczaniem prezentów oraz postrzeganiem poszczególnych zwierząt chińskiego zodiaku wśród Chińczyków, badał Chu (2009). O przesadach związanych z językiem pisali badacze Schmidt i Pan (1994), którzy zajmowali się tłumaczeniem zagranicznych marek firm i produktów na język chiński; Chan i Huang (1997, 2001a, 2001b), którzy badali nazwy chińskich marek oraz Chang i Lii (2008), którzy zajmowali się badaniem aspektu „pomyślności” w nazwach chińskich firm i produktów. Natomiast tabu związanym z liczbami zajmowali się: Ang (1997), który badał postrzeganie cyfr arabskich i liter alfabetu łacińskiego wśród Chińczyków; Chau et al. (2001), którzy zbadali wpływ numeru mieszkania na jego cenę w Hongkongu; Philips et al. (2001) udowodnili, że data zawierająca kojarzoną ze śmiercią cyfrę 4, ma wpływ na wzrost śmiertelności wśród chińskich i japońskich pacjentów z chorobami serca w Stanach Zjednoczonych; Simmons i Schindler (2003), badali jak wiara w pomyślne i pechowe liczby wpływa na kreowanie cen produktów reklamowanych w prasie; natomiast Chong i Xin (2008) oraz Woo et al. (2008) analizowali aukcje tablic rejestracyjnych organizowane przez władze Hongkongu i dowiedli, że występuje silna preferencja dla cyfr i układów cyfr „szczęśliwych”.

Badań nad przesadami związanymi ze świętami jest bardzo mało: Yang et al. (2008: 1990) zbadali wpływ jaki wywiera wiara w miesiąc duchów na liczbę utonięć na Tajwanie. Natomiast przesady związane z zodiakiem w aspekcie demograficznym badał Kaku et al.

(1975) oraz Lee i Paik (2006), którzy zajmowali się odpowiednio społeczeństwem japońskim i koreańskim, gdzie przyjęto chiński zodiak i przesady z nim związane; natomiast Goodkind (1991, 1995, 1996, 2004) badał wpływ wiary w pomyślność znaku Smoka na wzrost liczby urodzeń wśród Chińczyków; Yip et al. (2002) badali to samo zagadnienie; Wong i Yung (2005) analizowali, czy rzeczywiście osoby spod znaku Smoka mają „lepsze” życie; Vere (2008) również zajmował się chińskim zodiakiem w aspekcie demograficznym.

Wpływ wiary w pomyślną datę narodzin na liczbę operacji cesarskiego cięcia w Chinach analizowali Lee et al. (2001) oraz Hsu et al. (2008). Nie ma badań stricte naukowych nad przesadami i tabu związanymi z ceremoniami weselnymi; doniesienia na ten temat pojawiają się jedynie w prasie popularnonaukowej i codziennej. Inaczej wygląda sytuacja z ceremoniami pogrzebowymi – J.J.M. de Groot (1892, 1894, 1897, 1901, 1907, 1910) w swoim dziele *The Religious System of China* również odnosił się do chińskich zakazów, głównie związanych ze śmiercią i sferą duchową; Watson i Rawski (1988) zredagowali tom poświęcony śmierci oraz uroczystościom pogrzebowym w dawnych i współczesnych Chinach; Lee (2003) omawiał współczesne zwyczaje pogrzebowe Chińczyków w Singapurze; Oxfeld (2004) zaś badała współczesne wiejskie ceremonie pogrzebowe w Chinach; współczesnymi cmentarzami i kolumbariami zajmowała się Teather (1998, 2000). Istnieje wiele prac popularnonaukowych dotyczących tabu i przesądów, ale z przyczyn oczywistych nie zostaną one wykorzystane w tej pracy.

Nakazy i zakazy, czy ogólnie mówiąc przesady społeczne, które będą analizowane w tej pracy, dotyczą głównie narodowości Han, stanowiącej większość w Chińskiej Republice Ludowej. Będą to przesady, które były praktykowane w przeszłości, ale nie odeszły zupełnie w zapomnienie, tj. występują w ograniczonej formie lub ograniczają się do pewnego terytorium Chin. Omówione zostaną również przesady, które narodziły się stosunkowo niedawno. Większość przykładów została zaczerpnięta z chińskich monografii poświęconych przesądom oraz doniesieniom prasowym potwierdzającym istnienie danych zjawisk we współczesnych Chinach. Przywołane zostaną również wymienione wyżej badania językoznawcze, socjologiczne i psychologiczne poświęcone chińskiej przesadności.

Językowe oraz kulturowe uwarunkowania tabu i przesądów w Chinach zostały przeanalizowane w siedmiu rozdziałach, które mają podobną strukturę: wstęp teoretyczny dotyczący danego zagadnienia, ukazanie go przez pryzmat kultury zachodniej oraz chińskiej, szczegółowe omówienie danego tematu w jego aspekcie kulturowym i językowym, wnioski.

Rozdział pierwszy zawiera analizę tabu oraz przesądu od strony teoretycznej, ich definicje i interpretacje oraz kulturowe uwarunkowania w kulturze zachodniej i chińskiej.

Przywołane tu zostały definicje słownikowe tabu i przesądu (w języku polskim i chińskim), antropologiczne teorie tabu (poczynając od Frazera, przez Durkheima, van Gennepa, Douglasa, kończąc na Wasilewskim) oraz psychologiczne teorie przesądu (Jahoda, Vyse, Campbell), a także językowe i filozoficzno-religijne (tj. konfucjanizm, taoizm, buddyzm) uwarunkowania zakazów i przesądów w Chinach. W oparciu o ten materiał została zbudowana moja teoria tabu – pojawia się ono głównie w sytuacjach początkowych, załączkowych, a także w sytuacjach przejścia, a jego celem jest stworzenie sytuacji idealnej, harmonijnej, rajskiej. Zakazane jest wszystko to, co tej sytuacji nie pozwala zaistnieć, co ją zakłóca i zaburza. Dodatkowym czynnikiem generującym zakazy jest sama struktura chińskiego języka. Dlatego w kolejnych rozdziałach zostały przeanalizowane tabu i przesady związane z ich aspektem językowym i kulturowym.

Rozdział drugi jest poświęcony tabu językowemu, przywołane zostały tu jego definicje i współczesne interpretacje. Omówione zostały zasady tworzenia nazw w języku chińskim, tabu imion oraz tabu w języku potocznym (słów niepomysłnych, terminów związanych ze zubożeniem, wyrażen wulgarnych oraz tabu językowe niektórych grup społecznych). Ostatnie dwa podrozdziały poświęcone są chińskiej numerologii, tabu związanemu z liczbami oraz jego konsekwencjom społeczno-ekonomicznym. Tabu językowe można również badać pod kątem tworzenia sytuacji idealnej – okazuje się, że rzeczywiście zabronione jest wypowiadanie takich słów, które zakłócają harmonię, tj. związanych ze śmiercią, chorobą, seksem, drapieżnymi zwierzętami.

Rozdział trzeci dotyczy tabu i przesądów świątecznych. Święto interpretowane jest tutaj jako sytuacja niezwykła, odwołująca się do początków stworzenia, mitów i legend, reaktualizująca idealny początek. Z tego względu towarzyszą mu liczne tabu i przesady, które w zaskakująco dużej liczbie są zbieżne z zakazami występującymi w europejskiej kulturze ludowej. W rozdziale tym opisuję chiński kalendarz, almanach, okresy solarne oraz poszczególne święta kalendarzowe i związane z nimi zakazy oraz przesady w aspekcie kulturowym i językowym.

W rozdziale czwartym zostały omówione przesady związane z chińskim zodiakiem, który jest ewenementem na skalę światową, a przesady z nim związane są dosyć szczególne, gdyż mają ogromny wpływ na współczesną sytuację demograficzną i społeczną Chin. Opisana jest tutaj historia chińskiego zodiaku, poszczególne znaki zodiaku i ich odniesienia językowo-kulturowe oraz przesady związane z zodiakiem i ich konsekwencje społeczno-demograficzne.

W rozdziale piątym zajmuję się tabu oraz przesadami związanymi z okresem ciąży, narodzinami i wychowaniem dzieci. Jest to kolejna (po święcie) sytuacja załączkowa, której towarzyszą liczne tabu, niejednokrotnie zbieżne z zakazami występującymi na Zachodzie. Przeanalizowane tu zostało postrzeganie ciąży, porodu i połogu w kulturze zachodniej oraz chińskiej, konfucjańskie fundamenty chińskiej rodziny oraz poszczególne etapy ciąży, porodu, połogu, pierwszych lat życia dziecka i związane z nimi tabu i przesady.

Rozdział szósty zawiera analizę tabu i przesądów obowiązujących w czasie uroczystości ślubnych, które mimo swego laickiego, konfucjańskiego rodowodu i co za tym idzie wysokiego rytualizowania, także zawierają wiele zakazów i nakazów, gdyż ślub traktowany jest tutaj w większej mierze jako sytuacja przejścia. Opisane są tutaj poszczególne etapy zaręczyn, uroczystości ślubnych i weselnych oraz tabu i przesady z nimi związane (w szczególności odnoszących się do wyboru kandydatów, porównywania ich horoskopów, ustalania dat poszczególnych wydarzeń itp.).

W rozdziale siódmym zawarte są przesady związane ze śmiercią, pogrzebem i żałobą oraz z wywodzącą się z uroczystości żałobnej sztuką *fengshui*. Obrzędy związane ze śmiercią, pogrzebem i żałobą, podobnie jak uroczystości ślubne mają pochodzenie konfucjańskie, są bardzo rytualizowane, ale traktowane będą tutaj, jako obrzędy przejścia, którym towarzyszą liczne zakazy i nakazy. Przeanalizowane tu zostało postrzeganie śmierci i zmarłego w kulturze zachodniej oraz chińskiej oraz tabu związane z poszczególnymi etapami: przed samą śmiercią, po zgonie, w czasie pogrzebu i żałoby. I tak, jak w przypadku tabu obowiązujących w czasie innych sytuacji załączkowych bądź przejścia, zaskakująco wiele z nich ma wymiar uniwersalny.

W pracy zostały przeanalizowane zakazy związane z sytuacjami początków i/lub przejścia, dlatego, pominięte zostały przesady i tabu poszczególnych grup zawodowych i profesji oraz szeroko rozumiane tabu nowożytnie.

W całej pracy do zapisu ideograficznego użyto znaków uproszczonych, a do zapisu fonetycznego znaków chińskich – transliteracji *pinyin*. Nazwy i pojęcia chińskie zapisane zostały kursywą, w okrągłych nawiasach umieszczona została ich transkrypcja i podane znaki. W nawiasach kwadratowych znajdują się wyjaśnienia autorskie. Wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki rozprawy, o ile nie zaznaczono inaczej.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

TABU ORAZ PRZESĄD W KULTURZE ZACHODNIEJ I CHIŃSKIEJ

1.1. Tabu – definicje i interpretacje

Pojęcie tabu już dawno wyszło poza dyskurs akademicki i jest niezwykle popularne w życiu codziennym. Od chwili pojawienia się w Europie jako egzotyczne, trudne do zdefiniowania *taboo*, do współczesnego, nagminnie używanego *tabu*, przeszło długą drogę. Współcześnie słowa „tabu” używa na się na określenie niemal wszystkiego, o czym nie mówi się publicznie i szczerze (poczynając od zarobków, poprzez przemoc w rodzinie czy molestowanie w pracy, kończąc na chorobie i śmierci). Modne jest również „przełamywanie tabu”, czyli zachęta do otwartego poruszania tematów wstydliwych czy też przykrych. Odwiedzając pierwszą z brzegu księgarnię trafimy tam na szereg książek zawierających słowo „tabu” w tytule: *Tabu i niewinność*¹, *Przełamać tabu*², *Zdrowie bez tabu*³, *Marketing bez tabu, czyli jak to robią najlepsi*⁴, *Zakazane miłości. Seksualność i inne tabu*⁵. Wiele z nich z istotą tabu ma niewiele wspólnego. Mamy wrażenie, że kultura masowa, a zwłaszcza media, nadużywają tego słowa, przez co traci ono swoje pierwotne znaczenie i coraz bardziej oddala się od swej istoty.

A czym właśnie jest tabu? Co jest istotą tego pojęcia? Czy jest ono pojęciem uniwersalnym, wspólnym wszystkim kulturom i społeczeństwom? Dlaczego Europejczycy musieli odkryć egzotyczne i „dzikie” ludy, żeby przyswoić pojęcie tabu. Czy nie istniało ono w naszej europejskiej kulturze przed wyprawami Jamesa Cooka? Ten angielski żeglarz i odkrywca w czasie trzeciej wyprawy dookoła świata w 1779 roku jako pierwszy zanotował w swoim dzienniku słowo *taboo*, spotykając się z nim na różnych wyspach Oceanii (Wasilewski 2010: 17). Słowo to stało się na tyle popularne, że już w 1791 roku jego definicja („obszar zakazany”) znalazła się w *New English Dictionary* (Wasilewski 2010: 17). A jaka jest etymologia słowa „tabu”:

[...] notowane w oceanjskiej podgrupie języków austronezyjskich *tabu* lub *tapu* jest złożeniem czasownika *ta* – „zaznaczać”, i przysłówka intensywności *pu*, a więc tłumaczy się jako „to, co

¹ Smolar, A., (2010). *Tabu i niewinność*. Wydawnictwo Universitas, Kraków.

² Dirie, W., Milborn, C., (2010). *Przełamać tabu*. Tłum. Barbara Tarnas, Świat Książki, Warszawa.

³ Bankhofer, H., (2010). *Zdrowie bez tabu*. Tłum. Barbara Janowska-Michnowska, Klub dla Ciebie, Warszawa.

⁴ Hall, R., (2011). *Marketing bez tabu, czyli jak to robią najlepsi*. Tłum. Michał Konewka, Marcin Kowalczyk, Edgard, Warszawa.

⁵ Konarzewska, M., Pacewicz, P., (2011). *Zakazane miłości. Seksualność i inne tabu*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.

silnie zaznaczone”. Tak etymologizowali je dziewiętnastowieczni badacze Polinezji, a ich objaśnienie przyjął sir James George Frazer, który opracował to hasło dla przełomowego IX wydania *Encyclopaedia Britannica* z 1875 r. (Wasilewski 2010: 39).

Słowo „tabu” zatem powinno być kojarzone z tym, co wydzielone i zakazane, ze względu na swoją świętość lub nieczystość. W bliższym nam kręgu kulturowym islamu, w języku arabskim odpowiednikiem słowa „tabu” jest słowo *haram*, oznaczające rzeczy niedozwolone i zamknięte, w odróżnieniu od *halal*, czyli dozwolonego i otwartego; podobnie jest w języku hebrajskim z parą *kadosz* i *koszer* (Wasilewski 2010: 40).

Natomiast definicja terminu „tabu” ze *Słownika wyrazów obcych* (2002) brzmi:

1. według wierzeń ludów pierwotnych: zakaz stykania się z pewnymi przedmiotami, osobami albo zwierzętami lub zakaz dokonywania pewnych czynności; także: przedmiot, osoba, zwierzę objęte tym zakazem.
2. nietykalna świętość; także: temat, którego nie wolno poruszać itp.
<fr. *tabou*, z ang. *taboo*, z języków polinezyjskich *tapu* ‘zakazane, święte’>, (*Słownik Wyrazów Obcych* 2002: 1085).

Za *Słownikiem wyrazów obcych* możemy przyjąć, że współcześnie mamy do czynienia z dwoma zakresami znaczeniowymi słowa „tabu”: jedno „tabu” funkcjonuje w dyskursie naukowym jako coś zabronionego i wydzielonego, objętego świętym zakazem, drugie „tabu” funkcjonuje w dyskursie pozanaukowym, w obiegu publicznym, jako coś, o czym nie mówi się wprost, bo jest wstydlive, zbyt intymne. Stanisław Widłak (1968) wprowadza rozróżnienie na tabu pierwotne i tabu nowożytne, to pierwsze odnosi się do zakazu religijno-magicznego, występującego w społeczeństwach pierwotnych i zanikającego wraz z rozwojem cywilizacyjnym. Tabu nowożytne zaś odnosi się do zakazów towarzysko-obyczajowych istniejących we współczesnym społeczeństwie i „oznacza tyle, co zakaz, cenzura, sprawowana w sposób mniej lub bardziej bezpośredni przez otoczenie” (Widłak 1968: 11). Dla Widłaka tabu nowożytne jest kontynuacją tabu pierwotnego:

Fakt dialektycznej ciągłości rozwojowej wartości zjawiska tabu postuluje genetyczną łączność między poszczególnymi jego przejawami, współzależność między jego formami na różnych etapach życia społecznego. Stąd też wyraźne powiązanie, jakie istnieje między tabu pierwotnym i tabu nowożytnym. Można stwierdzić z całą pewnością, że tabu pierwotne zanikając przechodzi, przynajmniej częściowo, w etykę społeczno-towarzyską, stanowiącą podstawę i jeden z głównych przejawów tabu nowożytnego. Inaczej mówiąc, obok zanikania pewnych form tabu pierwotnego mamy do czynienia z kontynuacją ewolutywną i przeszczepianiem innych form tegoż tabu na gruncie nowej rzeczywistości społecznej, przy czym obok tych form tradycyjnych, bezpośrednio i ściśle związanych genetycznie z tabu pierwotnym, powstają nowe rodzaje manifestacji tabu, pośrednio, czasem wręcz luźno tylko związane z tabu pierwotnym, a będące dialektycznym wynikiem nowych warunków, nowej rzeczywistości społecznej. I tak np. zakaz wywołany wstydem, skromnością, przyzwoitością lub delikatnością jest często powiązany ściśle z przesądnym tabu pierwotnym, chroniącym

pewne części ciała, czynności i stany wchodzące w zakres utrzymania i przedłużenia gatunku, przed działaniem magicznym mocy nadprzyrodzonych (Widlak 1968: 11).

Anna Tyrpa (2009) dzięki analizie listów do redakcji w rubryce „Porady życiowe bez tabu” w magazynie telewizyjnym „Tele Tydzień”, pokazała, co współcześnie Polacy uważają za „tematy tabu”. Są to: śmierć, choroba, odmienność fizyczna, niechciana ciąża, wykroczenia przeciw prawu, przemoc w rodzinie, pieniądze. Autorka pisze, że większość z nich ma „charakter ponadczasowy, mogłyby zostać napisane [listy do redakcji – przyp. aut.] równie dobrze 10 czy 20 lat temu. Żaden z nich nie porusza problemów najcięższych, które w każdej kulturze są obłożone tabu (zabójstwo, kazirodztwo, obecnie zwane często molestowaniem seksualnym w rodzinie, pedofilia, AIDS, nowotwory, brak środków do życia).” (Tyrpa 2009: 20). To tabu popularne (nowożytnie), obecne w kulturze masowej, nie będzie przedmiotem tej pracy.

Wielu antropologów, socjologów i psychologów próbowało zinterpretować pojęcie „prawdziwego” tabu. Historię zmagania z problematyką tabu przytoczę za Deliègem (2011), Vyse’em (1997) i Wasilewskim (2010). Dziewiętnastowieczni etnografowie tacy jak Wilhelm Wundt (1832-1920), Heinrich Schurtz (1863-1903) czy Hutton Webster (1875-1955) łączyli tabu z jakimś konkretnym lękiem, np. przed duchami (Wasilewski 2010: 54). Psychoanalitycy, poczynawszy od Zygmunta Freuda (1856 – 1939) poprzez Géza Róheim (1891-1953), łączyli powstanie zakazów z wczesnym dzieciństwem człowieka. Freud upatrywał źródeł tabu w stłumionym pierwotnym pożądaniu kobiet z najbliższej grupy krewniaczej, natomiast Róheim uważał, że tabu pozwala na symboliczny powrót do łona matki. Inni psychoanalitycy stawiali tezę przeciwną, w której tabu miało właśnie zapobiegać chęci powrotu do matki (Wasilewski 2010: 55). Jednak bardziej przekonujące interpretacje zaproponowali wielcy myśliciele antropologii: James George Frazer (1854-1941), Emil Durkheim (1858-1917), Arnold van Gennep (1873-1957), Mary Douglas (1921-2007) oraz Jerzy S. Wasilewski (ur. 1951).

Frazer był wyznawcą ewolucjonizmu, dla niego każde społeczeństwo przechodziło przez trzy fazy rozwoju: magię, religię oraz naukę (Deliège 2011: 43). Jego zdaniem:

[...] magia opiera się na dwóch podstawowych prawach. Pierwsze z nich to „prawo podobieństwa”, które zakłada „podobne wywołuje podobne” (*the like produces the like*) czy też „skutek podobny jest do przyczyny” [cyt. Frazer 1969: 37]. Z tej zasady czarownik wyciąga wnioski, że można wywołać skutek poprzez naśladowanie go – jest to magia homeopatyczna. Gdy czarownik chce zabić lub okaleczyć wroga, może uszkodzić jego wizerunek – jeśli ucierpi wizerunek, ucierpi również człowiek. [...] Drugie prawo jest prawem kontaktu lub przenośni – zgodnie z nim rzeczy, które kiedyś pozostawały ze sobą w kontakcie,

nadal działają na siebie, chociaż są rozdzielone. Opierając się na nim czarownik stosuje magię przenośną: cokolwiek zrobi z przedmiotem materialnym, wpłynie to na osobę, która wcześniej miała z nim kontakt. Zasadzie tej podlegają wszystkie części ciała ludzkiego; jest ona podstawą uroków. W wielu częściach świata panuje przekonanie, że jeśli się zdobędzie czyjś kosmyk włosów albo strzęp ubrania, można wywierać wpływ na tego człowieka (Deliège 2011: 44).

Dla Frazera podłożem tabu jest „lęk przed duchami i nieokreślonymi siłami ukrytymi w przyrodzie” (Wasilewski 2010: 63). Jednakże źródła pochodzenia zakazów nie można ograniczać tylko do strachu przed nieznanym.

Z kolei Durkheim wyszedł za założenia, że ludzie dzielą świat na dwie odrębne, heterogeniczne sfery: *sacrum* i *profanum* (Giddens 2006: 560, Wasilewski 2010: 66). *Sacrum* to wszystko to, co święte, wydzielone i zakazane, natomiast *profanum* to strefa życia codziennego, przyziemnego, cielesnego i nieczystego. Dla Durkheima tabu stoi na straży *sacrum*, ponieważ poprzez zakaz, izolację, powstrzymanie się wydziela świętą przestrzeń i ustanawia święty czas. Jednak w wielu społeczeństwach i kulturach wydzielenie nie musi oznaczać świętości, np. miesiączkująca kobieta bardzo często jest tabuizowana, ale czy przez to uświęcona?

Nowe spojrzenie na zjawisko tabu w społeczeństwie wniosła do antropologii teoria obrzędów przejścia Arnolda van Gennepa (1873-1957). Ten francuski badacz folkloru zauważył, że:

Życie jednostki niezależnie od typu społeczności zasadza się na sukcesywnym przechodzeniu z jednej grupy wieku do drugiej, od jednego typu zajęć do drugiego. Tam, gdzie ten podział jest wyraźny, przejściu towarzyszą specjalne akty, którym w naszym społeczeństwach odpowiada na przykład tradycja terminowania u mistrza danego rzemiosła. W społeczeństwach mniej cywilizowanych akty te wyrażają się w ceremoniach, bowiem żaden akt nie jest tam wolny od aspektu duchowego. Każda zmiana w życiu jednostki zawiera współoddziaływanie sfery *profanum* i sfery *sacrum*, interakcje, które podlegają porządkowaniu i kontroli, by społeczeństwo na tym nie ucierpiało. Sam fakt istnienia narzuca konieczność sukcesywnego przechodzenia z jednej społeczności do drugiej, z jednej sytuacji społecznej do kolejnej w taki sposób, że życie jednostki staje się serią etapów, których początek i koniec tworzą zamkniętą całość o niezmiennym porządku: narodziny, dojrzałość społeczna, małżeństwo, rodzicielstwo, awans klasowy, specjalizacja zawodowa, śmierć. Każdemu z tych etapów towarzyszą ceremonie. Ich cel jest niezmienny: przeprowadzić jednostkę z jednego ściśle określonego stanu do drugiego – równie ściśle zdefiniowanego. A skoro cel jest ten sam, to i środki są bardzo podobne, jeśli nie identyczne. Jednostka zaś radykalnie się zmienia, ponieważ ma za sobą szereg etapów i granic. Stąd też ogólne podobieństwo ceremonii narodzin, ceremonii związanych z dzieciństwem, ceremonii dojrzałości społecznej, zaręczyn, zaślubin, ciąży, rodzicielstwa, wstępowania do społeczności religijnych czy w końcu pogrzebów. Co więcej, ani społeczeństwo, ani jednostka nie żyją w oderwaniu od natury, od wszechświata, który z kolei podlega odwiecznemu rytmowi, odciskającemu się piętnem na życiu ludzkim. We wszechświecie także istnieją etapy i momenty przejścia, stadia posuwania się naprzód i okresy przestoju. Tak więc ludzkie ceremonie przejścia nieodłącznie są związane z rytmem przejść kosmicznych – z miesiąca na

miesiąc (na przykład ceremonie pełni księżyca), a jednej pory roku do kolejnej (przesilenie wiosenne, zrównanie dnia z nocą), z roku na rok (Nowy Rok), (Gennep 2006: 30-31).

A następnie dokonał podziału tych rytuałów na: rytuały animistyczne lub dynamistyczne (nieosobowe), rytuały sympatyczne (oparte na wierze we wzajemne oddziaływanie podobnego na podobne, części na całość itp.) lub przenośne (oparte na przekonaniu, iż cechy wrodzone lub nabyte mają charakter materialny i mogą być przenoszone poprzez kontakt fizyczny lub na odległość), rytuały bezpośrednie (mają moc wywoływania natychmiastowych skutków) lub pośrednie (skutek jest odbiciem, reperkusją), rytuały pozytywne (akt woli przełożony na określony rytuał) lub negatywne:

Te ostatnie noszą potoczną nazwę *tabu*. Tabu to zakaz lub, inaczej mówiąc, nakaz „nieczynienia”. Psychologiczne rzecz ujmując, tabu odpowiada pojęciu *aktu woli negatywnej* (podczas gdy obrzęd pozytywny odpowiada pojęciu *aktu woli*), co znaczy, że zawiera w sobie *wolę* (chęć dokonania czegoś) oraz, że jest aktem, a nie zaprzeczeniem aktu. Jednakże podobnie jak życie nie może polegać wyłącznie na permanentnej bezczynności, tak samo i tabu nie może samo w sobie stanowić rytuału, a już z pewnością nie może tworzyć magii. W tym sensie tabu nie jest autonomiczne – istnieje jako przeciwwaga dla obrzędów pozytywnych. Inaczej mówiąc, każdy rozpatrywany odrębnie rytuał negatywny ma własną indywidualność. Tabu może być rozumiane wyłącznie w odniesieniu do rytuałów „aktywnych”, z którymi koegzystuje w ceremoniach [...] (Gennep 2006: 34-35).

Rytuały te występują w różnego rodzaju ceremoniach wyznaczających rytm życia jednostki i pozwalających przechodzić przez kolejne jego etapy (tj. narodziny, inicjacje, ślub, ciąża, rodzicielstwo, pogrzeb itp.). Ceremonie te mają określoną strukturę i przebiegają podobnie w bardzo różnych kulturach. Van Gennep nazwał je „obrzędami przejścia” i podzielił na następujące kategorie:

[...] *rytuały wyłączenia (separacji)*, *rytuały okresu przejściowego (marginalnego)* i *rytuały włączenia (integracji)*. Te trzy podkategorie są w różnym stopniu rozwinięte w ramach tej samej populacji, jak również w obrębie tej samej grupy ceremonii. Rytuały wyłączenia dominują w ceremoniach pogrzebowych, rytuały włączenia – w zaślubinach, natomiast rytuały okresu przejściowego mogą stanowić istotny element ciąży, zaręczyn, inicjacji, a w wypadku adopcji, powtórnego rodzenia, kolejnego małżeństwa, przechodzenia z drugiej do trzeciej grupy wieku itp. Mogą być ograniczone niemal do minimum. O ile w teorii kompletny schemat rytuałów przejścia składa się z rytuałów *preliminalnych* (wyłączenia), rytuałów *liminalnych* (okresu przejściowego) oraz rytuałów *postliminalnych* (włączenia), o tyle w praktyce grupy te różnią się między sobą zarówno co do ich miejsca (wagi), jak i stopnia rozwinięcia (Gennep 2006: 36 – 37).

W czasie obrzędu przejścia człowiek najpierw zostaje wyłączony z grupy, następnie pozostaje w stanie przejściowym, by uzyskując nowy status, zostać z powrotem włączonym do społeczności. W zależności od charakteru obrzędu (narodziny, wesele czy też pogrzeb)

wzajemne proporcje poszczególnych etapów mają różną wagę i zakres czasowy. Ceremoniom tym towarzyszą różne rytuały, w tym rytuały negatywne – tabu.

Za przełom w interpretacji tabu można uznać teorię brytyjskiej antropolog Mary Douglas (1921-2007). Douglas w swojej książce *Czystość i zmaza* (2007, org. 1966) analizuje biblijne zakazy pokarmowe i stawia postulat, aby wszystkie zakazy interpretować całościowo, znaleźć dla nich wspólny mianownik. Dla zakazów biblijnych jest nim kryterium rozłączności i integralności. Pokazuje ona, że w *Torze* zakazuje się działań, które z natury rzeczy przynależą do różnych porządków: łączenia mleka z mięsem w przygotowywaniu jedzenia, łączenia dwóch rodzajów przędzy w tkaniu materiału, łączenia dwóch rodzajów ziarna w obsiewaniu pola, łączenia dwóch rodzajów zwierząt w zaprzęgu. Takie „pomieszanie” uważa się za nieczyste, naruszające porządek boski, który polega na rozdzieleniu (światła od ciemności, nieba od ziemi, lądu od morza itd.). W konsekwencji za nieczyste zostają w *Biblii* uznane zwierzęta pomieszanych kategorii: ryby bez łusek, zwierzęta lądowe, które oprócz łap mają jeszcze skrzydła, a także świnia, która „ma rozdwojone kopyto, a nie przeżuwa”. Dla Mary Douglas zakazy te mają na celu wykreowanie sytuacji idealnej, istniejącej na początku stworzenia świata opisanego przez *Księgę Rodzaju*. Tabu służy utrzymaniu porządku boskiego, rajskiego. Douglas (2007: 90) pisała:

Stąd widać jasno, że zarówno pozytywne, jak i negatywne nakazy mają być sprawcze, a nie są jedynie środkiem ekspresji; przestrzeganie ich pozwala osiągnąć powodzenie, sprzeniewierzenie się im naraża na zagrożenie. Tym samym możemy je traktować tak, jak traktujemy pierwotne nakazy rytualne unikania pewnych zachowań, których łamanie sprowadza zagrożenie na człowieka. Nakazy, podobnie jak obrzędy, są nakierowane na ideę świętości Boga, którą człowiek powinien odtworzyć w swoim życiu. Jest to więc świat, w którym ludzie osiągają powodzenie, upodabniając się do boskości, i ponoszą klęskę, gdy oddalają się od niej. Gdyby nie było żadnych innych wskazówek, powinniśmy być w stanie zrekonstruować hebrajską ideę tego, co święte, badając nakazy, dzięki którym ludzie mogą się do niej upodobnić.

Wasilewski wychodzi od teorii tabu Mary Douglas i łączy ją z teorią religii, którą stworzył Mircea Eliade (1907-1986), i dla którego istotą sacrum jest powrót do mitycznych początków (Eliade 1974). Dla Eliadego zarówno organizowanie przestrzeni (stawianie domu, świątyni, zakładanie wioski) jest „powtarzaniem wzorcowego działania bogów” (Eliade 1974: 58), natomiast świętowanie nie jest jedynie upamiętnieniem wydarzenia mitycznego (religijnego), ale jego „reaktualizacją” (Eliade 1974: 96). Człowiek religijny w swoim zachowaniu chce naśladować bogów, chce przywrócić to, co działo się na początku:

A „na początku” na ziemi działały istoty boskie lub półboskie. Tęsknota za początkiem jest więc tęsknotą religijną. Człowiek pragnie odnaleźć czynną obecność bogów, pragnie żyć w świecie świeżym, czystym i mocnym, takim, jaki wyszedł z rąk stwórcy. To właśnie tęsknota za doskonałością początków wyjaśnia w dużej mierze okresowy powrót *in illo tempore*. W terminologii chrześcijańskiej można powiedzieć, że chodzi o „tęsknotę za rajem”, jakkolwiek – na poziomie kultur prymitywnych – kontekst religijny oraz ideologiczny jest całkiem inny niż w judeo-chrześcijaństwie. Ale czas mityczny, reaktualizowany okresowo, jest czasem uświęconym przez obecność boską i można powiedzieć, że chęć życia w obecności bogów i w świecie doskonałym (bo ledwo poczętym) odpowiada tęsknocie za sytuacją w raju (Eliade 1974: 104).

Wasilewski, podobnie jak Douglas, analizuje biblijne zakazy żywieniowe i zauważa, że *Tora* uznaje za czyste tylko te zwierzęta, które mają zagwarantowane cechy roślinożerności, tj. dwoją kopyto i przeżuwają (dwojenie kopyt wyklucza pazury, które służą przecież do polowania na inne zwierzęta, identycznie jak przeżuwanie, które jest alternatywą mięsożerności). Wszystkie zakazane ptaki są również drapieżne. Wasilewski dochodzi do wniosku, że celem tych zakazów jest odzwierciedlenie sytuacji mitycznej, idealnej, rajskiej. W raju, opisanym przez *Księgę Rodzaju* nie było ani zabijania, ani śmierci, a więc i mięsożerności, nie było kontaktów seksualnych, chorób, głodu, brudu. Pojawiły się one dopiero po upadku człowieka i wygnaniu go z raju. Dla Wasilewskiego tabu:

tworzy [...] warunki do zaistnienia sytuacji wzorcowej, świętej, jak również harmonijnej pod względem społecznym. Przede wszystkim wyklucza biologiczność, leżącą u podstaw zawodnej ludzkiej kondycji; wyłącza też upływ czasu, zmienność i dysharmonię. W sumie zakaz blokuje przejawy czasowości, która nie godzi się z transcendencją – po to, by ustanowić choć chwilową replikę pozaczasowej rzeczywistości sakralnej. Jej wzór został ukonkretniony w postaci rajsko-sakralnego kompleksu mitologicznego; jest to mityczny obraz świata alternatywnego, w którym nie istniały i nie istnieją koniunkcja seksu i śmierci, choroby, konieczność odżywiania się, a więc i przekleństwo zdobywania żywności w pocie czoła, a dalej wszelka fizjologia i nieczystość biologicznego rozkładu, tak samo jak nie istniały klasyfikacyjne anomalie i hybrydy (Wasilewski 2010: 119).

Wasilewski konfrontuje swoją teorię z polską kulturą ludową i wszelkie zakazy kulturowe związane z prokreacją i ciążą, czy z zakazami pokarmowymi, rzeczywiście wpisują się w teorię powrotu do rajskiego ideału. Teoria Wasilewskiego będzie dla mnie punktem wyjścia do interpretacji tabu w kulturze chińskiej.

1.2. Przesąd – próba zdefiniowania pojęcia

W myśleniu potocznym przesąd to fałszywe przekonanie o istnieniu związku przyczynowo-skutkowego między dwoma zdarzeniami, np. zobaczenie kominiarza przynosi szczęście, o ile na jego widok złapiemy się za guzik. Nikt naukowo nie udowodnił, że taki związek istnieje,

ale wiara w ten przesąd jest dosyć powszechna. Dla wielu osób tego rodzaju przesady nie mają większego znaczenia, dla innych są ważne, tj. rzutują na ich myślenie i postępowanie. W naszej zachodniej kulturze przesądów jest coraz mniej, co wiąże się w pewnej mierze z zanikiem tradycyjnej kultury, laicyzacją społeczeństwa i postępem nauki. Nikt już nie zabrania ciężarnej kobiecie patrzenia na zającą w obawie przed urodzeniem dziecka z „zającą wargą” tj. rozszczepieniem wargi i/lub podniebienia. Co najwyżej zwraca się uwagę ciężarnej, żeby nie nosiła korali, ponieważ może to grozić zaplątaniem się płodu w pępowinę. Jak widać pewne przesady uważane są za „zabobony”, za przeżytki tradycyjnego, zacofanego myślenia, inne, równie bezpodstawne, trwają po dziś dzień. Przesady te mają swe źródło w dawnym myśleniu magicznym i są głęboko zakorzenione w tradycyjnej kulturze (Kowalski 2007, Wasilewski 2010). Tego rodzaju przesady będą nazywać przesadami kulturowymi. Oprócz przesądów kulturowych mamy do czynienia z przesadami indywidualnymi czy też osobistymi: „Są to takie wierzenia i praktyki, które pojedynczy ludzie przyswajają sobie na własny użytek, zazwyczaj nie komunikując ich innym” (Jahoda 1971: 36). Może to być indywidualna szczęśliwa liczba, kolor, dzień tygodnia, może to być przekonanie studenta, że na egzamin trzeba włożyć przynoszącą szczęście koszulę, czy też przynieść szczęśliwy długopis. Mechanizmem działania przesądów osobistych zajmuje się głównie psychologia (Jahoda 1971, Vyse 1997).

W swojej książce *Psychologia przesądu* Gustav Jahoda (1971) próbuje odpowiedzieć na pytanie: czym jest przesąd? Przywołuje przy tym teorie wielu znanych i wybitnych psychologów, socjologów i antropologów. Nie zgadza się z duńskim psychologiem Alfredem Lehmannem, że „przesąd jest formą błędu” (Jahoda 1971: 65), ani z Zygmuntem Freudem, że „przesąd jest jednym z wyrazów uzewnętrzniania się nieświadomych procesów psychicznych, których źródło tkwi w pewnych doświadczeniach dzieciństwa” (Jahoda 1971: 109). Jahoda podważa również stanowisko behawiorystów, którzy „[...] uważają, przesądne poglądy i praktyki za wynik uczenia się, mniej więcej tak jak wszystkie inne formy zachowania; z tą tylko różnicą, że w przypadku przesądu uczenie się przybrało niejako zły obrót.” (Jahoda 1971: 109-110). Doświadczenie Burrhusa Skinnera, w którym znany psycholog udowodnił, że gołębie też są przesądne, poddał miazdzącej krytyce.⁶ Jahoda

⁶ Skinner w 1948 roku opublikował artykuł „<<Superstition>> in the pigeon” („Przesady” u gołębi), gdzie zostało opisane doświadczenie, w którym „gołąb jest umieszczony w klatce, gdzie w regularnych, z góry określonych odstępach czasu dopuszcza się go do pokarmu na przeciąg pięciu minut. [...] pozostawiono przypadkowi to, jaki ruch gołąb będzie właśnie wykonywał w momencie, kiedy pojawi się pokarm. Na przykład jeden ptak w decydującej chwili kręcił akurat głową w kierunku przeciwnym do ruchu wskazówek zegara; wzmocnienie utwierdziło tę czynność i był ona później powtarzana częściej niż inne; to z kolei sprawiło oczywiście, że była ona więcej razy nagradzana, aż wreszcie ten jak gdyby rytuał kręcenia głową utrwalił się na

udowodnił, że Skinner pomylił pojęcia reakcji i wzmocnienia z przesądem, czyli związkiem przyczynowym. Jahoda widzi braki w psychologicznych wyjaśnieniach przesądu, ponieważ brakuje im aspektu społecznego. Sięga zatem do teorii antropologów i etnografów, którzy badając społeczeństwa pierwotne, doszli do trafnych wniosków. Polski etnograf Bronisław Malinowski, badając przez szereg lat rybackie ludy Archipelagu Trobriandzkiego, sformułował tezę, że człowiek ucieka się do magii, gdy okoliczności w których się znajduje nie podlegają pełnej jego kontroli; im większe niebezpieczeństwo i niepewność, tym więcej praktyk magicznych. To spostrzeżenie, jest punktem wyjścia dla Jahody, który dochodzi do poniższej konkluzji:

Jest doprawdy uderzające, jak bardzo przesąd spełnia to założenie, bo przecież jest on źródłem przynajmniej subiektywnego poczucia przewidywalności i kontrolowania sytuacji. Tym samym może być środkiem redukcji niepokoju; skoro zaś intensywny niepokój może blokować skuteczne działanie w niebezpiecznych sytuacjach, to nie jest wykluczone, że przesąd gra w pewnych warunkach rolę czynnika ułatwiającego przetrwanie. Koncepcja ta – jeśli jest trafna – tłumaczyłaby w pewnej mierze, dlaczego grupy ludzi narażone na wielkie ryzyko fizycznej lub zawodowej klęski (górnicy, marynarze, lotnicy, aktorzy) wykazują większą podatność na przesady w porównaniu z innymi, nie wystawionymi na taki hazard. Wprawdzie nasza wiedza o całym tym problemie jest jeszcze niewystarczająca, wygląda jednak na to, że trzeba go rozpatrywać w kategoriach złożonego modelu interakcji pomiędzy poziomem niepewności i ryzyka charakteryzującym daną sytuację a cechami uwikłanej w nią jednostki. Człowiek, który idzie na niewinny hazard, nie potrzebuje przesądu; ale zagorzały gracz o wysokie stawki [...] jest notorycznie przesądny (Jahoda 1971: 197).

Jahoda kończy swoją książkę stwierdzeniem, że wbrew opiniom i życzeniom oświeconych intelektualistów, przesąd nie zniknie wraz z rozwojem nauki i postępem społecznym, gdyż jest immanentną cechą ludzkiego umysłu oraz „integralną częścią mechanizmów adaptacyjnych, bez których ludzkość nie byłaby zdolna do przetrwania” (Jahoda 1971: 214).

Do podobnych wniosków dochodzi Stuart A. Vyse (1997) w swojej książce *Believing in Magic. The Psychology of Superstition*. Jego praca powstała prawie trzydzieści lat po książce Jahody (oryginalne pierwsze wydanie w 1969 roku) i przynosi nieco świeższe poglądy na temat przesądów. Vyse rozpoczyna od przeglądu antropologicznych teorii dotyczących przesądów, a raczej myślenia magicznego, by mieć podstawy do stworzenia swojej własnej psychologicznej teorii przesądu. Przywołuje teorię magii homeopatycznej i magii kontaktowej James’a Frazera (1854-1941). Frazer uznał myślenie magiczne za błędną próbę tłumaczenia i kontrolowania świata. Jego teorię skrytykował przywołany przez Vyse’a francuski socjolog Emil Durkheim (1858-1917). Dla niego magia odnosi się do strefy

dobrze.” (Jahoda 1969: 114-115). Według Skinnera przesady rodzą się z takich właśnie przypadkowych koincydencji.

profanum, nie ma nic wspólnego z boskością, natomiast religia do strefy *sacrum*. Funkcja społeczna magii i religii jest zupełnie różna, ta pierwsza służy jednostkom, druga grupom społecznym. Dla Durkheima i jego następców (głównie Marcela Maussa i Luciena Lévy-Bruhla) społeczeństwa posługujące się magią były na etapie „przednaukowym”. Wyse, podobnie jak Jahoda (1971), przywołuje tutaj przełomowe odkrycie Bronisława Malinowskiego (1884-1942), który wiąże magię z jej społeczną funkcją redukcji niepewności i zagrożenia. Dodaje jeszcze teorię brytyjskiego badacza Keitha Thomasa (ur. 1933), który przeanalizował magiczne wierzenia i praktyki na Wyspach Brytyjskich od 1500 do 1700 roku. Thomas doszedł do wniosku, że wiele praktyk pogańskich i przesądów zostało zaakceptowanych przez chrześcijaństwo, by nie zniechęcać ludności do nowej wiary. Praktyki magiczne nie wymierały wraz z postępem technologicznym, tylko zmieniały się wraz z nowymi aspiracjami społecznymi.

Vyse przywołuje badania Gallupa z 1978, 1990 i 1994 roku na ponad tysięcznej grupie Amerykanów, z których to badań wynika, że współczesne społeczeństwo jest w dużej mierze przesądne, wierzy w cuda (79%), konsultuje się z wróżbitami (14%), boi się czarnego kota przebiegającego drogę (14%), (Vyse 1997). Vyse zakłada, że wiele osób jest przesądnych, ale się do tego nie przyznaje, gdyż praktykowanie przesądów jest „niemodne”. Vyse buduje swoją teorię przesądu opierając się na wnioskach, do których doszedł Gustav Jahoda. Tak jak jego poprzednik dzieli przesady na społeczne i indywidualne, a z tej racji, że jest psychologiem, zajmuje się raczej przesadami indywidualnymi. Przywołując wiele badań Vyse zbudował model przesądnej osoby. Jest to człowiek wykonujący zawód aktora, górnika, marynarza lub student, sportowiec albo hazardzista, raczej kobieta niż mężczyzna, o niższym poziomie edukacji, przy czym wiek nie gra istotnej roli. Odznacza się wyższym poziomem konserwatyzmu, strachu przed śmiercią, alienacji, neurotyczności, depresyjności i niezadowolenia oraz niższym poziomem inteligencji, skuteczności działań i poczucia własnej wartości (Vyse 1997: 55). Oczywiście taki model to tylko twór naukowy, przybliżający cechy osoby przesądnej. Według Vyse:

Istnieje wiele psychologicznych źródeł przesądu, ale jednym z najważniejszych jest bezpośrednie doświadczenie życiowe. Zostajemy przesądni, gdyż [...] nasze przesady wydają się działać. Coś dobrego lub złego wydarzy się w koincydencji z czymś szczególnym, i w rezultacie jesteśmy bardziej skłonni do podobnego zachowania w przyszłości. Gdy rezultat jest negatywny, to unikami takiego zachowania. Metoda przyswajania przesądnych praktyk opierająca się na koincydencji zdarzeń zwana jest w psychologii *asocjacją* (Vyse 1997: 60).

Jeśli jakieś przypadkowe wydarzenie zostanie wzmocnione (np. przez powtórzenie), to jest to prosta droga do powstania przesądowego zachowania. Jeśli np. dwa razy otrzymam bardzo dobrą ocenę z egzaminu będąc ubrana w tę samą bluzkę, to z pewnością założę ją na następny egzamin. Oczywiście teoria asocjacji to tylko jedno z wyjaśnień pochodzenia przesądów. Uzupełnia ją teoria iluzorycznej kontroli⁷:

Badania nad kontrolą i jej korzyściami doprowadziły do dwóch ważnych wniosków na temat przesądów opierających się na iluzorycznym poczuciu kontroli. Po pierwsze, powszechne ludzkie pragnienie kontroli jest istotnym motywem przesądowego zachowania. Przesądy zapewniają poczucie kontroli nad zjawiskami niepodlegającymi kontroli. Po drugie, [...] badania wykazały, że dające poczucie kontroli praktykowanie przesądów w sytuacjach stresu lub zagrożenia, a ma dużą wartość psychologiczną (Vyse 1997: 132).

Przesąd funkcjonuje jako metoda radzenia sobie ze stresem. Inne badania wykazały, że już małe dzieci mają ogromne skłonności do przesądowego zachowania (Vyse 1997). Ogromną rolę w uczeniu się przesądów odgrywa dziecięcy konformizm, uległość autorytetom oraz skłonność do fantazjowania. Część tych zachowań jest oczywiście nabywana w procesie socjalizacji. Dla Vyse'a przesady nie są ani nienormalne, ani nie świadczą o nieprzystosowaniu, są irracjonalne w pojęciu naukowym. Wiele z nich ma obsesyjny i kompulsywny charakter. Jednakże, jeśli ktoś naprawdę wierzy w myślenie magiczne stojące za przesadami, to postępując przesądnie jest w swoim postępowaniu racjonalny, mimo, że samo myślenie jest nieracjonalne.

We współczesnym świecie, w szeroko rozumianej kulturze zachodniej, popularnych jest wiele przesądów, nie niosą one jednak poważniejszych konsekwencji dla jednostki czy też społeczeństwa. Wyjątek stanowią takie grupy jak zawody podwyższonego ryzyka (górnicy, rybacy, marynarze), studenci, sportowcy czy też aktorzy teatralni (Potter 1999).

⁷ Jeffrey Rudski (2001, 2003, 2004, 2007) również zajmował się badaniem przesądów od strony psychologii. W jednym z ciekawszych doświadczeń przeanalizował zależność między wiarą w przesady, iluzorycznym poczuciem kontroli oraz optymizmem (Rudski 2004). W jego badaniu wzięło udział dwustu siedemdziesięciu pięciu amerykańskich studentów, którzy mieli za zadanie wypełnić trzyczęściową ankietę. Aby zbadać ich wiarę w iluzoryczne poczucie kontroli poinformowano ich, że mają do dyspozycji trzy kupony na loterię: kupon „A” został wybrany zgodnie z ich „szczęśliwymi liczbami”, kupon „B” został znaleziony na ulicy, a kupon „C” wybrał komputer. Studentów zapytano (1) który z kuponów mogliby oddać, (2) który kupon najbardziej chcieliby zachować, (3) czy zamieniliby kupon „A” na dwa kupony „C” (wygenerowane przez komputer). Wyniki badań okazały się zgodne z teorią iluzorycznej kontroli: mimo, że każdy z kuponów dawał taką samą szansę na wygraną, to ankietowani najłatwiej pozbyliby się kuponu „C” (43,1% badanych), a najchętniej zatrzymaliby kupon „A” (50,6% badanych). Wymianę kuponu „A” na dwa kupony „C”, która dwukrotnie zwiększałaby szansę na wygraną, zaakceptowało tylko 56, 1% badanych. Ci, którzy wymieniliby kupon nie różnili się pod względem optymizmu/pesymizmu od tych, którzy nie chcieli dokonać wymiany, natomiast okazali się mniej przesądni. Rudski nie znalazł zależności między optymizmem/pesymizmem a wiarą w przesady, ale dowiódł w swoim badaniu, że istnieje zależność między wiarą w przesady a iluzorycznym poczuciem kontroli.

Przyczyny tego stanu rzeczy analizuje Colin Campbell (1996). Według różnych danych statystycznych Campbell przyjmuje, że około trzydzieści procent populacji brytyjskiej wierzy w jakiegoś rodzaju przesady i liczba ta nie spada drastycznie od kilkunastu lat (tj. od pierwszych badań przeprowadzonych po zakończeniu drugiej wojny światowej). Campbella nie satysfakcjonują współczesne teorie, za pomocą których próbuje wyjaśnić się fenomen przesądów, ponieważ po pierwsze kładą one nacisk na psychologiczny, a nie społeczny aspekt przesądów, po drugie przesady prymitywnych społeczeństw afrykańskich, średniowiecznej Europy i współczesnego Zachodu traktują tak samo (Campbell 1996: 155). We współczesnych społeczeństwach przesady nie są częścią jakiegoś wspólnego rytuału, tak jak były w społeczeństwach tradycyjnych. Są bardziej indywidualne, ludzie którzy je praktykują nie znajdują sensownego wytłumaczenia dla nich, co więcej niektórzy wręcz twierdzą, że „praktykują, ale nie wierzą” w przesady. Campbell przywołuje tu za Peterem McKellarem pojęcie „połowicznej wiary” (*half-belief*) na określenie przesądnego zachowania, w którego skuteczność się nie wierzy, ale praktykuje (np. odpukując w niemalowane drewno, ale nie wierząc że to na pewno uchroni przed nieszczęściem), (Campbell 1996: 157-158). Współczesne społeczeństwo zachodnie nastawione jest na działanie, aktywność, sprawczość. Jednostka czuje się niekomfortowo w sytuacji, na którą nie ma wpływu, której efektów nie jest w stanie poddać swojej kontroli. Wtedy właśnie ucieka się do przesądu: robi coś, w co nie do końca wierzy, ale co daje jej poczucie jakiegoś panowania nad sytuacją. Współczesne przesady to rytuały, a nie magia.

Przywołana teoria przesądów Campbella (1996) nie wyjaśnia przesadności współczesnych Chińczyków. W Chinach przesady i zakazy nie mają znaczenia tylko instrumentalnego, rytualnego. Przeczy temu nie tylko skala zjawiska, ale również szereg badań i analiz, które dowodzą, że Chińczycy nie tylko praktykują stare przesady, ale również kreują nowe i rzeczywiście w nie wierzą.

1.3. Tabu a przesąd

Z powyższej analizy jasno wynika, że pojęciem tabu zajmują się głównie antropolodzy, pojęciem przesądu – psychologowie. I w tym właśnie leży różnica między tymi dwoma zagadnieniami – tabu przynależy w większej mierze do sfery społecznej, przesąd – indywidualnej. Inne jest pochodzenie i źródłosłów, a także „zastosowanie” tych pozornie bliskich sobie pojęć. Tabu jest narzucane i kontrolowane przez społeczeństwo, jego przestrzeganie czy też naruszanie może mieć konsekwencje nie tylko jednostkowe, ale także

grupowe (oddziaływać na rodzinę, wioskę, klan). Tabu ma fundamenty religijno-mistyczne, bardzo głęboko zakorzenione w kulturze. Natomiast przesąd jest często kreowany indywidualnie przez jednostkę, jego zastosowanie lub nie, ma węższe, bo jednostkowe, konsekwencje. W tradycyjnym społeczeństwie tabu obowiązywało wszystkich – można zatem powiedzieć, że dawniej wszyscy byli przesądni, ponieważ przestrzegali wszelkich zakazów i nakazów. Obecnie tabu występuje w łagodniejszej formie, nie dotyczy już tylu aspektów życia, co dawniej, ale liczba ludzi przesądnych jest nadal bardzo duża. Dotyczy to szczególnie Chińczyków, którzy byli i są przesądni w większej mierze niż ludzie Zachodu.

1.4. Tabu i przesąd w kulturze chińskiej

W kulturze chińskiej termin tabu istnieje w dwóch wariantach: zapożyczonym i rdzennym (Wan 2005: 4). Wariant zapożyczony to transliteracja polinezyjskiego słowa *taboo* – *tabu* (tǎbù, 塔布), gdzie znaki składające się na ten wyraz nie niosą żadnego znaczenia (tǎ, 塔 oznacza „wieżę”, a bù, 布 „materiał”). Wyraz ten jest bardzo rzadko używany, w przeciwieństwie do rdzennie chińskiego wyrazu oznaczającego tabu – *jìnjì* (jìnjì, 禁忌). Pierwszy jego zapis sięga dynastii Han (206 p.n.e. – 220 n.e.), więc możemy domniemywać, że samo pojęcie tabu ma jeszcze dłuższą historię (Ren 2004: 1, Wan 2005: 4). Według *Wielkiego słownika języka chińskiego* (*Hànyǔ dà cídiǎn*, 汉语大词典 1993: 923) słowo 禁忌 (jìnjì) ma trzy znaczenia: 1. tabu; rzeczy nieuchwytnie (jìhuì; bìjì de shìwù, 忌讳; 避忌的事物); 2. w trosce o zdrowie unikać zażywania niektórych produktów lub leków (wèiyīn shèyǎng ér bìmiǎn shíyòng mò zhǒng shípǐn huò yàowù, 谓因摄养而避免食用莫种食品或药物); 3. wskazuje na zakazy i przykazania religijne (zhǐ jìnling jiètiáo, 指禁令戒条). Znaki składające się na wyraz tabu 禁 (jìn) oraz 忌 (jì) mają nieco różne znaczenia: 禁 (jìn) oznacza „zabraniać”, „zakazywać”, „zabronione przez prawo”, „zastrzeżony obszar” (*Chinese – English Dictionary* 1997: 628); 忌 (jì) „zazdrościć”, „bać się”, „unikać”, „zaniechać” (*Chinese – English Dictionary* 1997: 563). Znak 禁 (jìn) jest zawarty w nazwie stołecznej rezydencji cesarskiej, zwanej Zakazanym Miastem (jìnchéng, 禁城). Oprócz terminu *jìnjì* (jìnjì, 禁忌), popularne jest również określenie *jìhuì* (jìhuì, 忌讳), mające wydźwięk bardziej kolokwialny i funkcjonujące wśród niższych warstw społecznych. Drugi człon tego wyrazu (huì, 讳) oznacza „uważać coś za tabu”, „zakazane słowo”, „zakazane imię” (*Chinese – English Dictionary* 1997: 532), ma więc mocniejszy wydźwięk, zawarte jest również

w popularnym powiedzeniu: „Przekraczając granice zapytaj o zakazy, przybywając do obcego kraju zapytaj o zwyczaje, przekraczając próg obcego domu zapytaj o tabu” (rù jìng ér wèn jìn, rù guó ér wèn sú, rù mén ér wèn huì, 入境而问禁, 入国而问俗, 入门而问讳), (Ren 2004: 2). Reasumując, w języku chińskim słowo tabu *jīnji* (jīnji, 禁忌) oznacza unikanie, powstrzymywanie się od tego, co zakazane, zabronione, zastrzeżone.

Natomiast słowo przesąd *mixin* (mixin, 迷信) składa się z dwóch znaków 迷 (mí) – „zmieszany”, „otumaniony”, „zagubiony”, „entuzjasta”, „fan”, „zdumiony” (*Chinese – English Dictionary* 1997: 828), oraz 信 (xìn) – „prawda”, „zaufanie”, „wierzyć”, „znak”, „list”, „informacja” (*Chinese – English Dictionary* 1997: 1389). Zatem jeśli dosłownie chcielibyśmy tłumaczyć słowo *mixin* (mixin, 迷信), to mielibyśmy zbitkę „otumaniająca wiara”. Jest to słowo o znaczeniu raczej pejoratywnym, używanym właśnie na określenie zabobonu, czegoś godnego potępienia. W żargonie antropologicznym słowo rzadko spotykane, w odróżnieniu właśnie od słowa „zakaz” - *jīnji* (jīnji, 禁忌).

Według chińskich badaczy tabu spełnia trzy funkcje: funkcję ochronną (ānquán bǎohù gōngnéng, 安全保护功能), funkcję paraliżowania świadomości (xīnlǐ mábi gōngnéng, 心理麻痹功能), funkcję integrowania społeczeństwa (shèhuì zhěngghé gōngnéng, 社会整合功能), (Ren 2005: 6). Funkcja ochronna polega na stosowaniu tabu w celu uchronienia się przed wszelkimi nieszczęściami, funkcja paraliżowania świadomości polegała na wierze, że stosując się do zakazów można kreować swój własny los, natomiast dzięki funkcji integrowania społeczeństwa utrzymywano harmonię i spokój. Wan (2005: 9) z kolei podkreśla regulacyjną funkcję tabu – nie stosowanie się do niego skutkuje karą, co pozwala na utrzymanie norm i zasad życia w społeczeństwie. Są to wyjaśnienia powierzchowne, oparte na dziewiętnastowiecznej myśli antropologicznej, nie wnoszącej nic nowego do teorii tabu.

Zatem, czy odległą nam kulturę chińską można badać zgodnie z teorią Wasilewskiego? Przypomnijmy, że jego zdaniem większość zakazów pojawia się w sytuacjach początkowych bądź przejścia, a służą one wykreowaniu stanu idealnego, rajskiego, stanu pełni i harmonii. Dlatego zakazane jest wszelkie zabijanie, praca, seks, kosmetyka. Czy przełożenie tej teorii na warunki chińskie ma jakikolwiek sens? Przecież w Chinach nie było *Pisma Świętego*, zupełnie obca jest im koncepcja raju utraconego, kary boskiej czy grzechu.⁸ Dominujący

⁸ W filozofii taoistycznej obecna jest koncepcja Najwyższego Pokoju, który „oznaczał krainę idealnej szczęśliwości i wolności, w której panuje sprawiedliwość, a wszystkie energie kosmiczne i społeczne krążą nieprzerwanym, miarowym rytmem. Termin ten po raz pierwszy pojawia się w kontekście muzyki, opisując

w Chinach taoizm, a tym bardziej konfucjanizm, jest raczej systemem filozoficzno-społecznym, a nie stricte religijnym. Buddyzm napłynął do Chin, które już posiadały dojrzały system społeczny i bogatą kulturę. Ich mitologia, w porównaniu do chociażby greckiej, jest bardzo uboga (Granet 1997: 33). A przecież wiele zakazów związanych z cyklem życia człowieka (narodzinami, ślubem, prokreacją, świętami) czy językiem jest zaskakująco podobnych do zakazów występujących w polskiej kulturze ludowej. Z czego to wynika? Z banalnego faktu, że wszyscy ludzie są tak samo ukształtowani i podobnie patrzą na świat? Możemy przecież założyć, że wyobrażenie świata idealnego jest wspólne wszystkim kulturom. W takim idealnym świecie nie ma chorób, głodu i pragnienia, a co za tym idzie wydalania i brudu, seksualności oraz śmierci. Wiele zakazów funkcjonujących w Chinach by na to wskazywało. Moja analiza tabu dotyczącego różnych aspektów życia nasuwa podobne, aczkolwiek nie identyczne, wnioski.

Moim zdaniem istota zakazu, polegająca na pojawianiu się go w sytuacjach początków/przejęcia oraz wykreowaniu sytuacji idealnej, jest wspólna tak odległym kulturom jak polska ludowa i chińska (tradycyjna i współczesna), a być może w konsekwencji wspólna wszystkim społeczeństwom na Ziemi. Idea zakazów jest podobna, ale mają one różny wydźwięk – w polskiej kulturze ludowej jest to dążenie do odtworzenia sytuacji rajskiej, stworzonej przez Boga, natomiast w kulturze chińskiej jest to dążenie do zagwarantowania również sytuacji wzorcowej, ale rozumianej bardziej jako stan harmonii, pomyślności i dobrobytu. W kulturze polskiej mamy kreację boską, w chińskiej – ludzką. Chiński raj tym się różni od chrześcijańskiego, że oprócz braku śmierci, pracy, seksu i brudu nie ma w nim również biedy. Ten akcent ekonomiczny jest bardzo silnie zaznaczony w chińskiej tradycji. Praca Wasilewskiego (2010) była tu ogromną inspiracją intelektualną, a pewne spostrzeżenie kluczem do postawienia mojej tezy. Otóż jeszcze nie tak dawno wchodząc do domu sąsiadów należało umoczyć palce w kropielnicy z wodą święconą, przeżegnać się i pozdrowić domowników słowami „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”, a w odpowiedzi słyszało się „Na wieki wieków”. Ten sposób witania się był popularny na polskiej wsi jeszcze dwadzieścia, trzydzieści lat temu. Natomiast w tradycyjnych Chinach, a wielu regionach również obecnie, pozdrawia się drugiego człowieka słowami „Obyś się wzbogacił” (gōngxǐ fācái, 恭喜发财). Współcześni Chińczycy pozdrawiają się również retorycznym

doskonałą harmonię i zgodność dźwięków. W swym bardziej politycznym znaczeniu występuje w kronikach *Shiji* [Zapiski historyka Sima Qiana – przyp. aut.], określając ustanowienie doskonałego porządku. Drogą do Najwyższego Pokoju są dobroczynne rządy, które sprzyjają nie tylko poddanym, lecz także siłom Niebios i Ziemi, prowadząc w ten sposób do stanu szczęśliwej harmonii, w którym siły natury są zawsze dobroczynne i nigdy nie przynoszą szkody.” (Kohn 2012: 98). Stan ten miał mieć miejsce u zarania chińskiej historii i mógł zostać powtórzony dzięki kreacji ludzkiej.

pytaniem „Czy już jadłeś?” (chī fàn le méi yǒu, 吃饭了没有). To diametralnie różne podejście, wyrażone w tak elementarnym geście jakim jest pozdrowienie drugiego człowieka, oddaje idealnie istotę rzeczy.

Ideą tej pracy jest pokazanie jak Chińczycy we wszelkich zakazach (i nakazach) dążą do zagwarantowania sobie optymalnej sytuacji dobrostanu, dającej w konsekwencji poczucie szczęścia i spełnienia. Analizowane będzie w tej pracy tabu pierwotne w rozumieniu Widłaka (1968) i Wasilewskiego (2010), a nie tabu nowożytnie. W Chinach wiele zakazów tradycyjnych (tabu pierwotne) przetrwało do dziś, możemy je również nazywać przesadami społecznymi w rozumieniu Jahody (1969) oraz Vyse’a (1997). W moim przekonaniu termin „przesąd społeczny” jest trafniejszym określeniem opisywanych przeze mnie zjawisk, gdyż obejmuje nie tylko zakazy (tabu) ale również nakazy. Tabu nowożytnie, a więc wszelkie zakazy obyczajowo-towarzyskie, nie będą przedmiotem tej pracy.

1.5. Filozoficzne i religijne uwarunkowania tabu w Chinach

Chiny są krajem, w którym większą wagę przywiązywano do filozofii niż do religii. Chiński filozof i historyk filozofii Feng Youlan (1895 – 1990) tłumaczy to w ten sposób:

[...] tęsknota z czymś, co kryje się poza obecnym, rzeczywistym światem, jest jednym z wrodzonych pragnień rodzaju ludzkiego i Chińczycy nie stanowią wyjątku od tej reguły. Nie mają oni wiele do czynienia z religią, ponieważ tak dużo zajmowali się filozofią. Nie są religijni, ponieważ są filozoficzni. Swoją tęsknotę za tym, co kryje się poza obecnym, rzeczywistym światem, zaspokajają poprzez filozofię. Również poprzez filozofię wyrażają i cenią wartości nadmoralne, a doświadczają ich przez życie zgodne z filozofią (Feng 2001: 7).

Ta odmienność została uwarunkowana po pierwsze warunkami geograficznymi (Chiny to kraj kontynentalny, z dostępem do morza, ale nie wykorzystujący go w taki sposób jak Europejczycy), po drugie warunkami ekonomicznymi (Chiny to kraj w ogromnej mierze rolniczy, gdzie ziemia była i jest podstawą gospodarki), (Feng 2001: 20-21). W tradycyjnych Chinach uczeni/urzędnicy byli często właścicielami ziemi, którą uprawiali chłopi/rolnicy. Ludzi żyjących z rzemiosła było stosunkowo mało, a kupcami zawsze pogardzano. Z rolniczego charakteru gospodarki chińskiej wyniknęło niezwykle umiłowanie natury, charakterystyczny system rodzinny (przywiązanie do ziemi i kult przodków), konserwatyzm i niechęć do zmian.

Bardzo dużo pojęć filozofii chińskiej wykształciło się u zarania chińskiej kultury, a przetrwały one i oddziaływały na życie społeczne, religijne, polityczne przez całe wieki istnienia cywilizacji chińskiej. Bez ich poznania zrozumienie jakiegokolwiek aspektu

chińskiej cywilizacji jest niemożliwe. To one właśnie kształtowały chińskie rozumienie stanu idealnego, harmonijnego. Jedną z podstawowych i najbardziej pierwotnych koncepcji jest zasada harmonii pierwiastków *yin i yang* (yīnyáng, 阴阳):

[...] dwie siły, których przeciwna gra i współdziałanie jest podstawą powstania całego wszechświata. Yin i yang są przeciwnymi manifestacjami dao lub Najwyższego Ostatecznego. Ich konkretnymi przejawami są niebo i ziemia. Ze zmieszania yin i yang powstaje Pięć Elementów; te z kolei są podstawą powstania dziesięciu tysięcy rzeczy. Ten proces powstawania wszystkich zjawisk jest traktowany cyklicznie, jako nie mające końca powstawanie i przemijanie, w którym wszystko przeobraża się w swe przeciwieństwo, kiedy już osiągnęło szczyt swego rozwoju. Powodowanie tej stałej „przemiany” jest podstawową cechą yin i yang, przemiana jest ruchem dao. [...] Pierwotnie yin oznaczało północny, odwrócony od słońca stok góry i było w konsekwencji kojarzone z zimną, pochmurną pogodą oraz z zakrytym chmurami niebem. Yang oznaczało stok góry skierowany ku słońcu i było wobec tego związane z jasnością i ciepłem. W systemie odpowiedniości między mikrokosmosem a makrokosmosem yin i yang podporządkowano różne właściwości: yin jest żeńskie, pasywne, przyjmujące, mroczne, miękkie. Symbolami yin są księżyc, woda, chmury, tygrys i żółw, kolor czarny, północ, ołów i liczby parzyste. Natomiast yang jest męskie, aktywne, twórcze, jasne, twarde. Symbolami yang są m.in. słońce, ogień, smok, kolor czerwony, południe, rtęć i liczby nieparzyste. [...] (*Encyklopedia mądrości Wschodu* 1997: 393).

Na tej koncepcji oparta jest wróżebna *Księga przemian*, której podstawą jest osiem trygramów *ba gua* (bāguà, 八卦), (*Encyklopedia mądrości Wschodu* 1997: 25). Każdy z trygramów składa się z trzech linii (przerywanej *yin* i/lub ciągłej *yang*), a te z kolei tworzą sześćdziesiąt cztery heksagramy. Równie elementarna jest koncepcja pięciu żywiołów *wu xing* (wǔxíng, 五行):

[...] dosł.: „pięć poruszających”, także wude, dosł.: „pięć cnót”; Pięć Elementów, pięć faz przemiany czyli Pięć Mocy, które regulują bieg zjawisk natury. Są to woda, ogień, drzewo, metal i ziemia. Te „Pięć Elementów” nie należy pojmować jako realne substancje, lecz raczej jako abstrakcyjne siły i symbole określonych podstawowych właściwości materii: naturą wody jest nawilżanie i wylewanie się; naturą ognia jest rozgrzewanie i wznoszenie się; naturą drzewa jest gięcie się i naprostowywanie; naturą metalu jest przyjmowanie kształtów, a naturą ziemi – żyzność. W okresie Królestw Walczących pojawiło się wyobrażenie, że elementy te warunkują się nawzajem i popierają, ale też pokonują się i niszczą (*xiangsheng xiangke*); drzewo warunkuje ogień, ogień – ziemię, ziemia – metal, a metal – wodę, woda zaś – drzewo. Jednocześnie woda pokonuje ogień, ogień – metal, metal – drzewo, a drzewo pokonuje ziemię, ziemia zaś pokonuje wodę. Teoria ta miała też znaczenie dla medycyny chińskiej. W skomplikowanym systemie odpowiedniości Pięć Elementów powiązано z porami roku, kierunkami geograficznymi, kolorami, smakami, liczbami, organami wewnętrznymi i innymi kategoriami. [...] (*Encyklopedia mądrości Wschodu* 1997: 380).

Do podstaw chińskiego kanonu filozoficznego można zaliczyć również koncepcję energii życiowej *qi* (qì, 气), zasadę *dao* (dào, 道) oraz zodiak, które będą omówione w dalszej części pracy.

1.5.1. Wierzenia pierwotne

Chińska mentalność kształtowała się przez setki lat, a jej źródłem są: szczególne wierzenia pierwotne oraz trzy wielkie systemy filozoficzno-religijne: konfucjanizm, taoizm i buddyzm. Ze względu na ich specyfikę oraz pewną izolację i ciągłość istnienia, cywilizacja ta różni się od innych wielkich systemów społeczno-politycznych. Przede wszystkim brakuje w niej idei jedyne boga. Kult Shangdi, najwyższego bóstwa oraz kult Nieba i Ziemi, które zrodziły się w drugim tysiącleciu p.n.e., nigdy nie przerodziły się w religię monoteistyczną:

W warunkach starożytnych Chin kult najwyższego bóstwa pozostał kultem arystokracji rodowo-plemiennej upatrującej w Szang-tim [Shangdi według transkrypcji *pinyin* – przyp. aut.] swojego przodka. [...] Do Szang-ti nie tyle modlono się, co proszono go jako zmarłego krewnego-opiekuna o pomoc i poparcie. Wzajemne stosunki władcy z Szang-tim zawsze opierały się w istocie na zwykłych ludzkich uczuciach (pragnienie spodobania się bogu, pozyskanie jego przychylności, lęk przed rozgniewaniem go, obowiązek informowania itp.), lecz w żadnym wypadku nie ma jakichkolwiek mistycznych, nie do ogarnięcia rozumem związków. Również i sam Szang-ti, w odróżnieniu od wielkich bogów innych narodów starożytności, nie był ani uosobieniem jakiegokolwiek idei (miłosierdzia, miłości), ani personifikacją żadnej siły przyrody. Był po prostu zmarłym przodkiem, lecz właśnie jako przodkowi przypisywano mu ogromną władzę nad całym światem duchów, które rządziły przecież wszystkimi pozaziemskimi siłami (Wasiliew 1974: 67).

Z biegiem lat kult Shangdi zaniknął (pozostał jedynie kult przodków), a jego miejsce zaczął zajmować kult Nieba, abstrakcyjnej siły regulującej (będącej uosobieniem rozumu i sprawiedliwości), (Wasiliew 1974 : 69). Kult Nieba stał się obowiązkiem władców Chin (zwanych synami Nieba), którzy albo zyskiwali jego aprobatę (czego wyrazem były takie znaki jak dobra pogoda, urodzaj, powodzenie), albo budzili jego gniew (wyrażany za pomocą susz, powodzi i katastrof). Z kolei kult Ziemi był związany z ideą płodności i rozmnażania, a także kultem zmarłych. Wszystkie te kultury były w dużej mierze sformalizowane i racjonalne, odprawiane przez wyższe warstwy społeczne (arystokrację i władców), natomiast religijnym potrzebom ludu służyła magia (Wasiliew 1974: 75). Najwcześniej magią zajmowali się czarownicy-szamani, którzy w innych kulturach zostali zastąpieni przez kapłanów, natomiast w Chinach, gdzie kasta kapłańska nie wykształcił się, przetrwali stosunkowo długo. Szamani nawiązywali kontakt z duchami, „spotykali się” z duchami zmarłych, odprawiali egzorcyzmy. Szamanki zaś były odpowiedzialne za rytuały związane ze stymulowaniem płodności i rozrodu (poprzez np. sprowadzanie deszczu). Inną kategorię stanowili wróżbiarze, na ogół ludzie piśmienni i wykształceni, którzy za pomocą różnych obrzędów wróżbiarskich przewidywali przyszłość (Wasiliew 1974: 79). Początkowo (II tysiąclecie p.n.e.) służyli władcom, z czasem zaczęli służyć zwykłym ludziom w rozstrzyganiu licznych, drobnych

problemów (tłumaczyli sny, zajmowali się wyznaczaniem miejsca pod lokalizację grobu lub domu, porównywali horoskopy przyszłych małżonków itp.).

W religii starożytnych Chin brakowało wielkich antropo- czy zoomorficznych bogów, wczesne wierzenia nie doprowadziły do rozwoju jednej, obowiązującej religii z jednym bogiem. Co więcej, w pierwszym tysiącleciu p.n.e. powstały dwa wielkie systemy filozoficzno-religijno-społeczne, z których jeden szybko stał się ortodoksją, drugi – heterodoksją. Pierwszy to konfucjanizm, drugi – taoizm.

1.5.2. Konfucjanizm

Twórcą konfucjanizmu był mistrz Kong (Kǒngzi, 孔子) żyjący w latach 551-479 p.n.e. i znany na Zachodzie jako Konfucjusz:

[...] pochodził z rodziny szlacheckiej z księstwa Lu (dzisiejsza prowincja Shandong), ale wzrastał w skromnych warunkach. W wieku 15 lat postanowił poświęcić się karierze urzędniczej. W wieku ok. 20 lat otrzymał stanowisko naczelnika magazynu, potem nadzorcy pól królewskich. Pod kierunkiem różnych nauczycieli pogłębiał swą wiedzę o starożytności i jako pierwszy w dziejach Chin zgromadził wokół siebie grupę uczniów. W wieku 50 lat pełnił stanowisko ministra sprawiedliwości. Jednakże na skutek intryg politycznych musiał je opuścić i udać się na wygnanie. Nastąpiły lata wędrówki od jednego kraju do drugiego w nadziei wprowadzenia w czyn reform politycznych i społecznych, ponieważ Konfucjusz był przekonany, że potrafi odnowić świat. W wieku 67 lat mógł powrócić do swego kraju, gdzie zmarł w 479 r. przed Chr. (*Encyklopedia mądrości Wschodu* 1997: 180).

Szkoła, którą założył Konfucjusz, zwana jest szkołą *ru* (rú, 儒), (Feng 2001: 44). Głównym celem Konfucjusza było uratowanie zagrożonych upadkiem ideałów starożytności (Wasiliew 1974: 113, *Encyklopedia mądrości Wschodu* 1997: 180, Nakamura 2005: 210). Przypisuje mu się zredagowanie starożytnych dzieł: *Księgi pieśni*, *Księgi dokumentów*, *Księgi muzyki* i *Księgi obyczajów* oraz autorstwo *Wiosen i jesieni* (pierwsze chińskie dzieło historyczne) – tzw. pięcioksięgu. Jego nauki zostały zebrane przez uczniów Konfucjusza i wydane jako *Dialogi konfucjańskie*. Jak pisze Nakamura (2005: 209): „Wszystkie te księgi mają symbolicznie równy status i cieszą się takim autorytetem, jakiego nie ma żadna inna księga. [...] pięcioksiąg stanowił ustalony wzorzec życia dla Chińczyków. Przedstawiał najważniejsze precedensy. W tym właśnie czasie dzieła te zaczęły być postrzegane jako doskonałość i prawda sama w sobie.” W Chinach wzory postępowania ujęte były w księgach świeckich, a nie spisanych z natchnienia boga, tak jak Biblia. Konfucjusz nawoływał do powrotu do idealnych początków historycznych, a nie rajskich w rozumieniu Eliadego (1974) czy też Wasilewskiego (2010).

Konfucjusz krytykował współczesność, za wzór stawiał dawne, minione czasy; stworzył ideał człowieka szlachetnego, który wyróżnia się takimi cechami jak humanitarność i sprawiedliwość. Uważał, że społeczeństwo musi dzielić się na rządzących i myślących będących na górze oraz rządzonych i pracujących na dole. Głównym kryterium tego podziału powinno być nie pochodzenie, ale cenzus wykształcenia. Za cel dobrych rządów stawiał pomyślność ludu. W konfucjanizmie dominował pierwiastek etyczny, moralny, a nie religijny:

Ściśle mówiąc, do problemów religii jako takiej – biorąc pod uwagę jej naturę metafizyczną i mistyczną albo też system pozbawionych pierwiastka racjonalnego obrzędów i zabobonów – konfucjanizm odnosił się bardzo chłodno, czasami wręcz negatywnie. Sam Konfucjusz z dużym sceptycyzmem traktował prymitywne wierzenia w najrozmaitsze duchy, tak rozpowszechnione w Chinach za jego czasów. [...]

Konfucjusz, jak wynika to z *Lun-jü* [*Dialogów konfucjańskich* – przyp. aut.], nie lubił mówić o rzeczach nadprzyrodzonych i duchach. Unikał również mówienia o losie i przeznaczeniu, nie chcąc najprawdopodobniej paraliżować woli człowieka, ograniczać jego możliwości i wpływu na własny los i życie innych ludzi. Jest rzeczą znamionną, że kiedy zapytano go, co to jest śmierć, filozof odparł: „Póki nie pojąłeś życia, jak możesz śmierć zrozumieć?” (Wasiliew 1974: 123-124).

Dla Konfucjusza nie ważna była mistyka, ale ceremonia, obrzędowa strona rytuału; przestrzeganie i odpowiednie odprawianie ceremonii uważał za bardzo wychowawcze i utrzymujące porządek społeczny. Konfucjanizm cechuje się racjonalizmem i prymatem moralności nad religią. Konfucjusz jednak nie był ateistą, wierzył w najwyższą siłę boską jaką było Niebo, które kierowało życiem społecznym i regulowało stosunki międzyludzkie. Konfucjaniści uznali władcę (cesarza od czasów dynastii Han 206 p.n.e. – 220 n.e.) za jedyną osobę w państwie godną bezpośredniego kontaktu z Niebem, składania mu ofiar i odprawiania rytuałów. Cesarz stał się najwyższym zwierzchnikiem religijnym (Granet 1997: 88). Władca był panem, miał prawa, ale też obowiązki, na straży których stali konfucjaniści – urzędnicy. Braki w cnocie i wypełnianiu obowiązków mogły skutkować cofnięciem przez Niebo mandatu, potrzebnego do sprawowania władzy. Lud miał prawo do obalenia złego władcy. Jednakże obalenie władzy nie miało na celu, tak jak na Zachodzie, budowanie nowego porządku społecznego, ale przywrócenie starego, tego, co zostało zniszczone. Drugim kultem, wyniesionym na wyżyny przez konfucjanizm, był kult przodków (Wasiliew 1974: 134, Granet 1997: 100). Polegał on na regularnym odprawianiu uroczystych obrzędów i składaniu ofiar zmarłym przodkom w obecności całej rodziny, a niekiedy całego klanu. Obrzędu dokonywał najstarszy członek rodu (dziękował za dobrodziejstwa i prosił o opiekę), a w zmarłego przodka wcielał się przeważnie najstarszy wnuk zmarłego. Ten prosty ceremoniał został uznany przez konfucjanistów za najważniejszą powinność każdego

Chińczyka. Został on dodatkowo wzmocniony przez teorię miłości synowskiej – cnotę *xiao* (xiào, 孝). Za najważniejszą powinność człowieka Konfucjusz uznał szanowanie i bezwzględne posłuszeństwo rodzicom oraz osobom starszym. Kult przodków i cnoty *xiao* „stworzyły w Chinach prawdziwy kult rodziny, któremu równego nie było chyba nigdzie” (Wasiliew 1974: 140). Rodzina idealna, według Konfucjusza, to rodzina wielopokoleniowa, mieszkająca pod jednym dachem, na czele której stoi ojciec-patriarcha. Konfucjanizm wywarł ogromny wpływ na kształt i funkcjonowanie chińskiej rodziny (ceremonii ślubnych, rytuałów związanych z porodem i wychowaniem dzieci, obrządków pogrzebowych itp.). Przyczynił się również do nadania kobietom upokarzającej, podrzędnej roli w rodzinie i społeczeństwie. Konfucjanizm, wraz z nastaniem dynastii Han (206 p.n.e.) stał się ideologią panującą (Rodziński 1974: 94), konfucjaniści zorganizowali nie tylko życie społeczne, ale i polityczne kraju. Zajmowali nie tylko wysokie stanowiska na dworze, ale z czasem, większość urzędów w państwie. Z biegiem lat cała biurokracja była opanowana przez konfucjańskich urzędników, podobnie jak oświata i edukacja.

1.5.3. Taoizm

Konfucjanizm stał się ideologią oficjalną, a w opozycji do niego rozwijała się druga wielka doktryna filozoficzna – taoizm. Wasiliew (1974: 235) pisał:

Konfucjanizm nie mógł i nie pragnął włączyć do swoich rytuałów i kultów licznych ludowych wierzeń i zabobonów, magicznych i mantycznych obrzędów, szamańskich tańców i zaklęć czarowników, które sięgały głębokiej starożytności, a bynajmniej nie zniknęły po pojawieniu się i ugruntowaniu nauki Konfucjusza. Konfucjaniści nierzadko nawet wyśmiewali zabobony i magiczne obrzędy. [...] Skoro jednak godzenie tych przeżytków z kultami konfucjańskimi było niemożliwe, pozostawało jedno wyjście – zostawić je samym sobie, uważać za egzystujące jakby na niższym szczeblu religijno-ideologicznego systemu kraju. [...] Nie mogli tego nie wykorzystać przeciwnicy konfucjanizmu, przede wszystkim ci, których doktryna mogłaby bez poważnego uszczerbku dla siebie przyjąć istnienie prymitywnych kultów i zabobonów. Taką doktryną, której głęboką mistyczną treść nie tylko bez trudu można było odnieść do konglomeratu najstarszych wierzeń religijnych, lecz która stworzyła również dla tych wierzeń nowy solidny i trwały fundament, był taoizm.

Za twórcę taoizmu uważa się współczesnego Konfucjuszowi, ale nieco od niego starszego – Laozi (Lǎozi, 老子), któremu przypisuje się autorstwo *Daodejingu* (mylnie, ponieważ książka ta została napisana dopiero w IV lub nawet III wieku p.n.e.), (*Encyklopedia mądrości Wschodu* 1997: 191, Feng 2001: 105-106). *Daodejing* dosłownie *Księga drogi i cnoty* to podstawowy tekst taoizmu, składający się z pięciu tysięcy znaków. Traktat ten

mówi o drodze *dao* (dào, 道)⁹ i cnocie *de* (dé, 德)¹⁰ oraz sposobach ich zrozumienia i osiągnięcia:

W *Daodejing* interpretuje się *dao* jako wszechogarniającą Ostateczną Zasadę, która istniała przed niebem i ziemią. Jest ono nienazywalne i nieopisane; jest matką wszystkich rzeczy; pozwala, by wszystko powstało, ale nie działa. Jego siła – *de* – jest tym, co zjawiska otrzymują od *dao* i tym, co je czyni takimi, jakimi są.

Aby urzeczywistnić jedność z *dao* – cel zwolenników taoizmu filozoficznego – „święty” musi zrealizować w sobie wspólne wszystkim istotom prawo powrotu do źródła (*fu*). Może on to osiągnąć przez to, że przyswoi sobie pustkę (*wu*) i prostotę (*pu*) *dao* i będzie trwał w bezcelowym działaniu (*wuwei*), (*Encyklopedia mądrości Wschodu* 1997: 78).

Podobną tematyką zajmował się „drugi ojciec taoizmu” – Zhuangzi (Zhuāngzi, 庄子), (368-286 p.n.e.), autor dzieła *Zhuangzi* (znanego również jako *Nanhua zhengjing* – *Prawdziwa księga południowego kwiatu*), (*Encyklopedia mądrości Wschodu* 1997: 411, Feng 2001: 122). Zhuangzi ostro krytykował konfucjanizm, nawoływał do wolności, życia godnego z naturą, ascezy i prostoty. Na tym gruncie rozwinął się taoizm filozoficzny (*dàojiā*, 道家), którego wyznawcy uznali za cel połączenie się z *dao* oraz taoizm religijny (*dàojiào*, 道教), którego adepci dążyli do osiągnięcia nieśmiertelności fizycznej. Taoizm religijny wchłonął, odrzucone przez konfucjanizm, mity i obrzędy, prymitywne wierzenia i zabobony, magię i mantykę (Wasiliew 1974: 247). Taoiści dokonali swoistej syntezy wyrafinowanej filozofii i prymitywnego folkloru: w stare mity powplatali wątki taoistyczne (np. czyniąc z bogini Xiwangmu – Matki Królowej Zachodu – boginię nieśmiertelności dysponującej niezbędnym eliksirem). Taoistom nie pozostało nic innego: konfucjanizm za czasów dynastii Han (206

⁹ Według *Encyklopedii mądrości Wschodu* (1997: 76-77): [...] dosł.: „droga”; centralne pojęcie taoizmu, który od niego wziął swoją nazwę. [...] Pierwotnie znaczenie znaku pisma *dao* to „droga”, może on jednak oznaczać także „naukę”. Już bardzo wcześnie pojęcie to było używane w znaczeniu postępowania człowieka, reguł moralnych, „drogi człowieka”; takie znaczenie ma ten znak w pismach konfucjańskich. W *Daodejing* Laozi po raz pierwszy nadano terminowi *dao* znaczenie metafizyczne: jest on tam użyty w znaczeniu wszechogarniającej pierwszej zasady będącej u podstaw wszystkich zjawisk. Jest to rzeczywistość, z której wyłania się wszechświat i którą Laozi z braku odpowiedniego terminu nazywa *dao*. [...] *Dao* jest [...] bez imienia, jest nienazywalne. Jest to jedna z jego najwybitniejszych cech. [...] *Dao* jest „matką”, która rodzi „dziesięć tysięcy rzeczy” (*wanwu*) i je żywi. Jest to więc praźródło bytu. [...] Do *dao* wracają [...] wszystkie rzeczy z powrotem. Jest o zasada uniwersalna. [...] opisuje się *dao* jako niewidoczne, niesłyszalne, niezgłębione, wieczne i nie dające się zmienić przez żadne wpływy zewnętrzne. Jest kształtem bezkształtu; obejmuje byt i niebyt. Byt jest funkcją *dao*, niebyt jego esencją. Jest ono wielką jednością, w której znikają przeciwieństwa. [...] *Dao* działa spontanicznie i wedle swej natury. Jego działanie jest bez akcji i bez celu, przez co nie ma niczego, co by się nie stało. W świecie zjawisk *dao* manifestuje się przez swą siłę, swą „cnotę”; to jest to, co wszystkie rzeczy dostają od *dao* i przez co stają się one tym, czym są. Urzeczywistnić jedność z *dao* – oto cel wszystkich taoistów. Rozumowa wiedza o *dao* nie wystarcza jednak do tego; adept musi stać się z *dao* jednym, przez to, że sam w sobie urzeczywistni jedność, prostotę i pustkę *dao*. Następuje to poprzez poznanie intuicyjne. [...] *Dao* można też urzeczywistnić poprzez pozostawanie w ciszy, która jest istotnym dostępem do *dao*. [...]

¹⁰ Według *Encyklopedii mądrości Wschodu* (1997: 83): [...] dosł.: „cnota, moc”; siła działająca *dao*, zasada tkwiąca w każdej rzeczy, jej właściwość i prawidłowość, które każda rzecz otrzymuje od *dao* i która czyni ją tym, czym jest i przez co się manifestuje w świecie zjawisk. Prócz tego *de* oznacza cnotę osiągniętą przez urzeczywistnienie *dao*. [...]

p.n.e. – 220 n.e.) został uznany za ideologię państwową i eliminował inne filozofie. Taoiści, chcąc przetrwać, zaproponowali władcy poszukiwanie nieśmiertelności, prostemu ludowi – magię, mantykę, zabobony itp. (Wasiliew 1974: 248). Pierwszym władcą opętanym ideą nieśmiertelności był Pierwszy Cesarz Dynastii Qin (259 – 210 p.n.e.), kolejnym cesarz Wu (156 – 87 p.n.e.) z dynastii Han. Stopniowo jednak taoiści zaczęli odchodzić od wynalezienia samego eliksiru, a skupili się na metodach osiągania długowieczności (dieta, odpowiednie praktyki seksualne, ćwiczenia oddechowe i gimnastyka, kontemplacja). Taoiści z czasem zaczęli zajmować się również alchemią (wytwarzali różne cudowne pigułki i mikstury, a przy okazji wynaleźli proch), astrologią i wrózeniem z gwiazd (interpretowali zjawiska niebieskie, opracowywali kalendarze, zodiaki, wyznaczali „pomyślne” dni dla określonych przedsięwzięć), geomancją czyli sztuką *fengshui* (wyznaczali miejsca i położenie grobów oraz domostw, a przy okazji wynaleźli kompas), magią (wykonywali talizmany, papierowe zaklęcia, magiczne zwierciadła chroniące przed złymi duchami) oraz medycyną ludową (leczyli i wytwarzali leki). Dzięki temu zdobyli ogromną popularność wśród chłopstwa i niższych klas społecznych. Niejednokrotnie w historii Chin przywódcy sekt taoistycznych stawali na czele rebelii chłopskich i doprowadzali do obalenia władzy cesarskiej (np. powstanie Żółtych Turbanów z 184 roku n.e. przyczyniło się do upadku dynastii Han).

Taoizm przekształcił się w swoistą religię, ale nigdy w hierarchiczny, scentralizowany kościół (Wasiliew 1974: 282). Miał swoich mnichów mieszkających w klasztorach taoistycznych, stanowiących wykształconą elitę oraz przyuczonych adeptów taoizmu specjalizujących się we wrózeniu, geomancji bądź medycynie, żyjących jak ludzie świeccy. Niektórzy mnisi opuszczali klasztory i mieszkali, w licznie rozsianych po Chinach, świątyniach taoistycznych, gdzie odprawiali ceremonie, składali ofiary, oraz zaspokajali różne religijne i/lub magiczne potrzeby okolicznej ludności. Taoizm inkorporował nie tylko kultury ludowe, ale również przeróżne bóstwa i bohaterów do swojego ogromnego panteonu. Na samą doktrynę, jak i instytucje taoistyczne duży wpływ miał buddyzm, który dotarł do Chin w II wieku n.e. (Wasiliew 1974: 284). Początkowo obie religie się wspierały i uzupełniały, z czasem zaczęły rywalizować. Taoizm przekształcał się, wiele jego idei odchodziło w zapomnienie (np. poszukiwanie eliksiru nieśmiertelności), ale przez całą historię Chin wywierał wpływ zarówno na elity, na sztukę i literaturę (szczególnie poezję), jak i lud. Taoizm, tak jak inne religie, był prześladowany w czasach maoistowskich, obecnie przeżywa odrodzenie (Kohn 2012: 233).

1.5.4. Buddyzm

Trzeci system religijno-filozoficzny, który wywarł ogromny wpływ na społeczeństwo i kulturę Chin, to buddyzm (Wasiliew 1974: 309). Buddyzm to religia obca, znacznie różniąca się od doktryn religijno-filozoficznych, które mają korzenie wyłącznie chińskie:

Buddyzm, religia przebudzonego; jedna z trzech wielkich religii światowych. Założona w 6-5 w. przed Chr. przez historycznego Buddę – Śakjamuniego. Jako odpowiedź na pytanie o przyczynę wplątania istot w kołowrót wcieleń (samsara) i możliwość wydobywania się z niego – co było centralnym zagadnieniem filozofii indyjskiej w czasach Buddy – ogłosił on – Cztery Szlachetne Prawdy, które stanowią jądro nauki i które poznał w momencie oświecenia. Wedle Buddy życie jest przemijające (anitja), nierzeczywiste (anatman, skandha) i dlatego poddane cierpieniu (duhkha). Poznanie tych trzech cech egzystencji (trilakszana) stanowi początek drogi buddyjskiej. To, że istnienie podlega cierpieniu, jest spowodowane pożądaniem (tryszna) i niewiedzą (awidja), toteż przez ich likwidację możliwe jest wyzwolenie z samsary. To zaplątanie istoty w kołowrót istnień tłumaczy buddyzm łańcuchem uwarunkowanych powstań (pratitja-samutpada). Zakończenie łańcucha wcieleń oznacza urzeczywistnienie nirwany.

Drogą wiodącą do tego jest według Czterech Szlachetnych Prawd – Ośmioraka Ścieżka, która obejmuje szkolenie w obyczajności (śila), medytację (samadhi, dhjana), mądrość i zrozumienie (pradźña).

Te podstawowe myśli buddyzmu istnieją we wszystkich szkołach buddyzmu, są jednak różnie interpretowane i stanowią podstawę skomplikowanych systemów filozoficznych buddyzmu. Nauki buddyzmu są zebrane w Tripitaka.

Wspólnota buddyjska (sangha) składa się z mnichów i mniszek (bhikszy, bhiksuni) oraz ze świeckich (upasaka). [...], (*Encyklopedia mądrości Wschodu* 1997: 51-52).

Moment pojawienia się buddyzmu w Chinach nie jest do końca jasny (Granet 1997: 118, Feng 2001: 273, Nakamura 2005: 228). Przyjmuje się, że dotarł on do Państwa Środka w okresie panowania cesarza Minga (68-75) z dynastii Han. W każdym razie od II wieku n.e. Luoyang, ówczesna stolica Chin, stał się przodującym ośrodkiem buddyzmu chińskiego, gdzie działali mnisi z Indii i Azji Środkowej, tłumacząc na chiński sutry buddyjskie (Wasiliew 1974: 323). Aklimatyzacja buddyzmu w Chinach była dość trudna, po pierwsze ze względu na problemy z przekładem terminów buddyjskich na język chiński. Początkowo posługiwano się terminami taoizmu religijnego, co przynosiło wiele wypaczeń, później wprowadzano terminy sanskryckie w ich transkrypcji chińskiej. Po drugie:

[...] trudności aklimatyzacyjne wynikały również z tego, że wiele kategorii buddyjskiego światopoglądu i etyki początkowo było zbyt sprzecznych z ogólnie przyjętymi w Chinach. Tak więc na przykład buddyści widzieli w życiu jedynie cierpienie i zło, natomiast dla wychowanego w tradycjach konfucjańskich człowieka życie było darem, który należy cenić nade wszystko. Dla buddysty najważniejsze było istnienie na tamtym świecie, dla Chińczyka zaś – na tym. Buddyzm zawierał akceptację egoizmu, w jego pierwotnej nauce wartość posiadała wyłącznie jednostka oraz jej karman. Dla Chińczyka było to nie do przyjęcia: więzi

rodzinne, kult przodków zawsze stawiano wyżej niż jednostkę i indywidualność (Wasiliew 1974: 325).

Buddyzm był religią obcą i ze względu na swoją odmienność bardzo często atakowany przez Chińczyków. Początkowo kształtował się wraz z taoizmem, co służyło obu religiom (nawzajem od siebie czerpały i inspirowały). Z biegiem lat buddyzm zaczął rozwijać się jako samodzielna religia, lecz w znacznym stopniu ulegająca sinizacji (polegającej nie tylko na odpowiednim tłumaczeniu terminów, ale również idei). Wiele pojęć czysto buddyjskich, nie mających odpowiedników w chińskim myśleniu, nie tylko „adaptowano”, ale czasami fałszowano, aby mogły zostać przyjęte przez Chińczyków (Nakamura 2005: 266). Buddyzm rozwijał się w czasie rozbicia Chin, ciągłych wojen, głodu i migracji ludności, dlatego jego idee wyzwolenia się od cierpienia padały na podatny grunt. Wypełniał też pewną pustkę duchową i odpowiadał na religijne potrzeby ludności. Powstawało coraz więcej klasztorów (często utrzymywanych z datków arystokracji bądź cesarza), na mnichów wyświęcano coraz więcej Chińczyków, myśl buddyjska kwitła. Powiększał się także panteon bóstw buddyjskich: w IV wieku rozpoczął się kult Maitrei (Buddy Przyszłych Czasów), w V wieku – Amitabhy (Buddy Zachodniego Raju) oraz Guanyin (pierwotnie bodhisatwa Awalokiteśwara, później zmieniony w Boginię Miłosierdzia i Cnoty). Cechą specyficznie chińską było to, że: „Na pierwszy plan w panteonie buddyjskim wysunęły się postacie tych buddów i bodhisatów, z imieniem których Chińczycy najczęściej wiązali swoje nadzieje na lepszą przyszłość, na szczęśliwe życie i wielkie przemiany” (Wasiliew 1974: 342). Z kultem Maitrei i Amitabhy wiązała się nadzieja na życie w raju, natomiast Guanyin miała pomagać cierpiącym, a przede wszystkim kobietom pragnącym zajść w ciążę i urodzić syna; była również boginią-opiekunką morza i patronką marynarzy.

Liczba klasztorów i mnichów rosła w imponującym tempie – w VI wieku na południu Chin istniało 30 tysięcy klasztorów i 2 miliony mnichów i nowicjuszy, na północy – 40 tysięcy klasztorów i 3 miliony mnichów i nowicjuszy (Wasiliew 1974: 339). Buddyzm przeniknął do wszystkich warstw społecznych, a buddyjskie świątynie, pagody i kapliczki stały się nieodłączną częścią chińskiego krajobrazu. Mnisi buddyjscy zaczęli być zapraszani na uroczystości pogrzebowe, gdzie recytowali sutry ułatwiające zmarłemu dostanie się do raju; wzywano ich również do chorych i cierpiących. Wraz z rozwojem buddyzmu w Chinach powstawało wiele szkół i sekt, z których najpopularniejszą była sekta Chan, która nawoływała do medytacji, ale również cieszenia się życiem i pracą (Wasiliew 1974: 355). Szkoły i sekty funkcjonowały w licznych klasztorach, które były zwolnione z podatków, a utrzymywały się

z usług religijnych na rzecz okolicznej ludności (odmawianie sutr, odprawianie ceremonii pogrzebowych, handel kadzidłami i wonnościami itp.) oraz datków. Z czasem ich liczba była, nawet jak na Chiny bardzo duża, a ich bogactwo i wpływy – ogromne. Wielu chłopów wołało oddać swoją ziemię klasztorowi (i od niego dzierżawić, uwalniając się tym samym od podatków), a i wielcy posiadacze ziemscy woleli założyć klasztor i uwolnić się spod jurysdykcji państwa. Wzrost potęgi ekonomicznej, a co za tym idzie politycznej, buddyzmu spotkał się z ostrą reakcją władz – w latach 842 – 844 cesarz Wuzong (840 – 846) z dynastii Tang wydał szereg dekretów przeciw buddyzmowi, w wyniku których zamknięto wiele klasztorów, uległ konfiskacie ich majątek, a tysiące mnichów i mniszek przeszło do stanu świeckiego (Wasiliew 1974: 367). Po tych zniszczeniach i sekularyzacji buddyzm w Chinach nie powrócił już nigdy do dawnej świetności i potęgi. Przyczyniło się do tego umacnianie konfucjanizmu jako ideologii państwowej oraz taoizmu, jako religii rodzimej (przeciwstawianej „obcemu” buddyzmowi) oraz upadek buddyzmu w Indiach. Buddyzm stopniowo upadał, a kolejny cios zadali mu komuniści w drugiej połowie XX wieku. Obecnie buddyzm, tak jak inne religie w Chinach, cieszy się ograniczoną wolnością i powoli odradza się.

1.5.5. Synkretyzm religijny

W Chinach panował swoisty synkretyzm religijny (Wasiliew 1974: 388, Granet 1997: 133). Te trzy wielkie doktryny – konfucjanizm, taoizm i buddyzm – współistniały przez całą historię Chin, wpływały na siebie nawzajem oraz oddziaływały na szereg instytucji społecznych, sposoby myślenia i funkcjonowania społeczeństwa chińskiego. Żadna z religii nie była samowystarczalna, każda oferowała coś innego: konfucjanizm odgrywał największą rolę w dziedzinie etyki, stosunków społecznych i rodzinnych (dogmaty i ceremonie), ale brakowało mu emocjonalności; taoizm panował w dziedzinie wierzeń, obrzędów, zabobonów, bóstw, duchów, wróżb i magii, ale brakowało mu głębszej duchowości, którą zapewniał buddyzm (troszczył się o zbawienie duszy, odpuszczenie grzechów, spokój zmarłych). Synkretyzm ten cechował się eklektyzmem, uniwersalnością, brakiem centralizacji i organizacji, liberalizmem (Wasiliew 1974: 393 – 394). W Chinach nigdy nie dochodziło do wojen religijnych (Nakamura 2005: 282).

Jeszcze jedną cechą chińskiego synkretyzmu był olbrzymi panteon bóstw i kultów, które można podzielić na: kultury państwowe (kult Nieba i kult Ziemi); ogólnonarodowe (kult założycieli trzech religii – Konfucjusza, Laozi, Buddy, kult bogini miłosierdzia Guanyin, kult

boga wojny Guandi); lokalne (o ograniczonej sferze działania i konkretnych funkcjach, na przykład miejscy bogowie-patroni *chengwang* (chéngwáng, 城王) oraz ich wiejskie odpowiedniki *tudishen* (tǔdìshén, 土地神)); domowe (kult przodków, kult ducha domowego ogniska czyli Boga Pieca *Zaoshena* (Zàoshén, 灶神)); kult bóstw opiekuńczych (ogromna liczba patronów różnych grup zawodowych); kult zjawisk i sił przyrody (Słońca, Księżyca, planet i gwiazd, bóstw piorunu, błyskawicy, deszczu, wiatru, czasu, pór roku, gór); kult żywiołu wodnego (mórz, rzek, jezior, deszczu oraz smoków za nie odpowiedzialnych); kult zwierząt i roślin (smoka, feniksa, jednorożca, żółwia, tygrysa, kota, koguta, lwa, małpy, węża, lisa oraz starych drzew takich jak sosny, śliwy, granaty, kasztanowce, drzewa brzoskwiniove, kult krwawnika, lotosu), (Wasiliew 1974: 395 – 426). Bóstwa te:

[...] w wyobrażeniu Chińczyków w żadnym wypadku nie były niedosięglymi, mistycznymi i nie ponoszącymi odpowiedzialności za swoje postęпки istotami. Przeciwnie, widziano w nich, a zwłaszcza w bóstwach żywiołu wodnego, które ponosiły odpowiedzialność za sprawy tak istotne w życiu ludzi, przede wszystkim urzędników, którym powierzono określone obowiązki. Jeśli bóstwo wywiązywało się z nich dobrze, oddawano mu cześć, składano ofiary i podarunki, jeśli popełniało pomyłki lub błędy prowadzące do nieszczęść i katastrof, należało przypomnieć mu o jego powinnościach, zganić lub nawet ukarać (Wasiliew 1974: 420).

Chińczycy podchodzili do religii bardzo racjonalnie. Dzielili duchy na dobre *shen* (shén, 神) oraz złe *gui* (guǐ, 鬼), ale nie przeciwstawiali ich sobie, modlili się zarówno do tych dobrych, jak i złych (De Groot 1910: 1107, Wasiliew 1974: 426). Przed złymi duchami – demonami – starali się chronić domy, rodziny i siebie samych poprzez różne talizmany, zaklęcia, modły i ofiary. Magia, mantyka i zabobony towarzyszyły człowiekowi już przed poczęciem, i długo po jego śmierci. Ale stosunek Chińczyków do religii był (i nadal pozostaje) specyficzny:

Ani dogmat, ani duchowny nie były najważniejsze w życiu religijnym Chińczyków. Składało się ono z niezliczonych drobnych rytuałów (były to rytuały religijne, ponieważ odprawiano je obowiązkowo: jednakże trudno jest określić stopień skuteczności, jaki przypisywano każdemu z nich) i z masy powiązanych ze sobą wierzeń – były to wierzenia religijne o charakterze zbiorowym, jednak trudno powiedzieć, jakie uczucia każde z nich budziło w konkretnym człowieku (Granet 1997: 136).

Chińczycy koncentrowali się na bieżącym, codziennym życiu człowieka, co doprowadziło do ukształtowania się światopoglądu materialistycznego i świeckiego (Nakamura 2005: 236). Ukierunkowało ich to na byt doczesny: „W rezultacie praktyki religijne w Chinach obejmowały odmawianie wielu modlitw i stosowanie zaklęć, którymi ludzie pragnęli odsunąć wszelkie nieszczęścia i przywołać dobry los. [...] Nie było czymś niezwykłym połączenie nauczania moralności oraz polityki z głoszeniem prawd religijnych,

gdyż głównym celem Chińczyków było zaspokajanie podstawowych potrzeb człowieka” (Nakamura 2005: 237).

To nastawienie na zapewnienie sobie swego „raju na ziemi”, a więc długiego, spokojnego życia w dobrobycie, jest immanentną cechą społeczeństwa chińskiego, widoczną dla wielu badaczy zajmujących się duchowością Chińczyków (Wasiliew 1974, Weber 2000, Nakamura 2005). Max Weber w swoim monumentalnym dziele *Socjologia religii. Etyka gospodarcza religii światowych* (2000, pierwsze wyd. 1920) wielokrotnie podkreśla ten aspekt chińskiej mentalności:

Nadzwyczajny rozwój i dynamizm chińskiej żądzy zarobku to zjawiska od dawna już nie ulegające najmniejszej wątpliwości. [...] Pilność i pracowitość Chińczyków zawsze uchodziły za niezrównane (Weber 2000: 65).

Życie religijne również miało nieco inny wymiar:

Związek ze strefą religii, bez względu na to, czy miała ona charakter magiczny, czy kultowy, pozostał przy tym w swej istocie zorientowany na doczesność, i to znacznie mocniej i w sposób bardziej zasadniczy, niż dzieje się to zazwyczaj gdzie indziej. [...] Powszechne zastosowanie miałyby w każdym razie stwierdzenie: ortodoksyjny, wyznający konfucjanizm Chińczyk odprawiał swe rytuały (inaczej niż buddysta), mając na uwadze swój doczesny los: długie życie, dzieci i bogactwo, w niewielkim tylko stopniu pomyślność samych przodków, a już na pewno nie ze względu na swoje osobiste losy w „zaświatach” – w jaskrawym przeciwieństwie do egipskiego kultu zmarłych, zorientowanego przede wszystkim na własne pośmiertne przeznaczenie (Weber 2000: 126-127).

A nacisk na bogacenie się był szczególnie mocno akcentowany:

Nigdy i nigdzie w żadnym z krajów cywilizowanych z taką emfazą nie przedstawiano materialnego dobrobytu (Weber 2005: 190).

I jeszcze jedno:

Afirmujący świat utylitaryzm oraz przekonanie o etycznej wartości bogactwa jako uniwersalnego środka wszechstronnej moralnej doskonałości w połączeniu z niebywałą gęstością zaludnienia nadały „zapobiegliwości” i oszczędności niespotykaną gdzie indziej intensywność. O każdy grosz targowano się zawzięcie i każdy skrzynek liczone, a kupiec codziennie podliczał swe zyski i straty. Godni zaufania podróżnicy opowiadają, że wśród mieszkańców Chin pieniądze i interesy finansowe były w prywatnych rozmowach tematem dominującym w stopniu, jak się zdaje, rzadkim gdzie indziej (Weber 2005: 193).

Ten pęd do bogacenia się i nastawienie na byt doczesny nie przełożyły się, zdaniem Webera, na powstanie w Chinach nowoczesnego kapitalizmu (Weber 2000). Zabrakło idei zbawienia i wiary w predestynację (typowej dla kalwinizmu), gdzie efekty pracy na ziemi są znakiem bożej łaski. W Chinach życie społeczne było zdominowane przez konfucjanistów (którym wystarczało sprawowanie urzędu, aby dostatnio żyć), a religijne przez taoistów (dla których

praktyki magiczne i wróżebne, geomancja itp. były źródłem niemałego dochodu). Zarówno konfucjaniści, jak i taoiści byli zainteresowani podtrzymywaniem tego *status quo*.

1.5.6. Mantyka, przepowiednie, omeny, czary, kultura dobowróżbna

W Chinach nie powstał zinstytucjonalizowany kościół, dlatego mnisi taoistyczni (i w pewnej mierze buddyjscy) zagospodarowali religijno-magiczny obszar życia Chińczyków. Ich zadaniem była nie tylko opieka nad klasztorami i świątyniami, ale także świadczenie usług magicznych i religijnych lokalnej ludności. Zajmowali się oni składaniem ofiar, wznoszeniem modłów, wrózeniem, stawianiem horoskopów i przepowiedni. Wymagało to niezwyklej wiedzy i nie było zadaniem łatwym.

Najpopularniejszą formą wrózenia (*suànmìng*, 算命) było wrózenie na podstawie daty i godziny urodzenia, które były zestawiane z pięcioma elementami i znakami zodiaku¹¹ (Doré 1917: 323). Na podstawie tych danych doświadczony wróżbita przepowiadał los i przyszłość klienta. Inną, popularną formą wrózenia było czytanie z rysów twarzy – *mianxiang* (miànxiang, 面相), które ma trzy tysiącletnią tradycję i wywodzi się z taoistycznej sztuki medycznej (Doré 1917: 327, Koontz 2004). Mnisi taoistyczni diagnozowali stan zdrowia pacjenta na podstawie rysów jego twarzy. Według tradycji taoistycznej kształt, wielkości i kolor poszczególnych części twarzy koresponduje z odpowiednimi organami wewnętrznymi człowieka i na tej podstawie można określić stan jego zdrowia. Można również powiedzieć wiele o jego charakterze, predyspozycjach, wadach i zaletach.¹² Niektórzy przepowiadali los człowieka na podstawie długości i budowy kości oraz stawów (Doré 1917: 336). Wróżono

¹¹ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym zodiakowi.

¹² Czytaniem z rysów twarzy zajmują się obecnie specjalnie wyszkoleni mistrzowie. Sztuka czytania z rysów twarzy znalazła niezwykle zastosowanie – mianowicie w procesie zatrudniania i awansowania pracowników a także zarządzaniu firmami i różnymi instytucjami (Hemtasilpa 2004). W czasie rozmów kwalifikacyjnych z kandydatami na pracowników w wielu chińskich firmach obecna jest osoba, która analizuje rysy twarzy kandydata i niejednokrotnie decyduje o jego zatrudnieniu. Profesor Cheng Ping z Krajowej Szkoły Administracji Publicznej przeprowadził badania wśród powiatowych urzędników państwowych, z których większość należy do ateistycznej Komunistycznej Partii Chin, na temat ich wiary w przesady (Guo 2007). Okazało się, że 28,3% wszystkich urzędników wierzy w *mianxiang* jako wiarygodną metodę oceniania ludzkiego charakteru i awansowania podwładnych. Odsetek wierzących w czytanie z rysów twarzy wśród ogółu społeczeństwa jest niższy i wynosi 26,7%.

Podobnym przesądem jest czytanie z linii papilarnych, która ma na celu ustalenie inteligencji i predyspozycji zawodowych danego człowieka oraz pomoc w wyborze odpowiedniego kierunku studiów lub zawodu (Lu 2008). Jest popularne w Hongkongu i powszechne na Tajwanie. Osoby zajmujące się profesjonalnie czytaniem z linii papilarnych powołują się na lekarzy, którzy korzystają z linii papilarnych przy diagnozowaniu niektórych chorób dziedzicznych np. zespołu Downa. Jednakże łączenie linii papilarnych z predyspozycjami zawodowymi jest zdaniem samych lekarzy dużym nadużyciem. Chińczycy jednak zaprowadzają do dermatoglików swoje dzieci by zdecydować o ich dalszej edukacji, przyszli studenci pragną porady na temat najbardziej odpowiadającego ich zdolnościom kierunku studiów, ludzie dorośli by upewnić się w swoich wyborach. Konsultacje te są odpłatne, odbywają się w specjalnych centrach dermatoglikofiki.

także na podstawie rzutu monet (qiánbo, 钱卜), rzutu bambusowych deszczulek (qiānbō, 筮卜), ciągnięcia losów (boguà, 卜卦) oraz analizowania znaków (cèzì, 测字), (Doré 1917: 340-362). Ta ostatnia forma wróżenia to ang. *glyphomancy* – polega ona na odpowiednim odczytywaniu znaku napisanego przez petenta. Doré (1917: 360-361) przytacza taki oto przykład:

Pewnego dnia jedna osoba, której ojciec był chory, przysłała z zapytaniem, czy ojciec wyzdrowieje. Napisała znak *yi* 一 oznaczający jeden. „To zły omen – powiedział wróżbita – *yi* 一 jest ostatnią kreską w znaku *sheng* 生 oznaczającym życie, i pierwszą kreską w znaku *si* 死, oznaczającym śmierć. Życie twojego ojca dobiega kresu i jest on na skraju śmierci”. Wróżbiarz zapytał następnie o znak zodiaku ojca. „Mój ojciec jest spod znaku Wołu, *shu niu* 属牛.” – odpowiedział. „O, to zmienia postać rzeczy; jeśli dodasz znak *yi* 一 do znaku wół, *niu* 牛, to otrzymasz znak *sheng* 生, oznaczający życie. Twój ojciec będzie żył.”

Chińczycy słuchali także odgłosów ptaków (niǎo jiào, 鸟叫) i na tej podstawie przepowiadali przyszłość (Doré 1917: 370). Była to czynność dosyć skomplikowana, gdyż trzeba było określić kierunek krakania np. wrony (południowy, północny, wschodni i zachodni) oraz porę krakania. I tak: „Jeśli krakanie dochodziło dokładnie z południa i jeśli miało miejsce między trzecią a siódmą rano, to oznaczało to otrzymanie prezentów, jeśli między siódmą a jedenastą przed południem, to oznaczało to wiatr lub deszcz, jeśli od jedenastej do pierwszej po południu, to można było spodziewać się kłótni, jeśli od pierwszej do piątej po południu, to zapowiadało to nadejście wielkiego nieszczęścia, jeśli od piątej do siódmej wieczorem – sprawy sądowej.” (Doré 1917: 370-371). Wróżono także na podstawie płomienia w lampie (dēng huā, 灯花), pieczenia uszu (ěr rè, 耳热), mrowienia oczu (yǎn tiào, 眼跳), pieczenia twarzy (miàn rè, 面热), a nawet kichania (dǎ pēntì, 打喷嚏), a także specjalnych znaków napisanych na palcach lewej dłoni (dǎ shí, 打时) czy też metody zwanej „pięć nazwisk” (wǔ xìng, 五姓), (Doré 1917: 372-379, 400).

Do najpowszechniejszych praktyk magicznych, stosowanych przez Chińczyków mieszkających w delcie Jangcy, należało: zapraszanie egzorcystów (qiǎngtóngzi, 抢童子), by wypędzili z domu demony; okadzanie parującym octem (xiāngtán, 香坛) domostwa (w przypadku nawiedzenia go przez złe moce lub chęci zapewniana szczęścia i dostatku); wyrabianie drewnianych (mùrén, 木人) lub papierowych (zhǐrén, 纸人) atrap wroga i zakopywanie ich w ziemi przy wtórze przekleństw; składanie ślubów bogom (xǔyuàn, 许愿); przysięganie (dǔzhòu, 赌咒); zaprzysięganie braterstwa (bài xiōngdì, 拜兄弟), (Doré 1918:

478-499). Chińczycy chronili się przed złymi mocami za pomocą przeróżnych amuletów, do których najczęściej zalicza się: monety z ust nieboszczyka (hánkǒuqián, 含口钱); monety trzymane w ustach przez Białego Dziadka (Bái Lǎoyé hán de qián, 白老爷含的钱), który jest obnoszony w czasie procesji na cześć Króla Miasta (Chéng Wáng, 城王); monety pozostałe po spalaniu papierowych ofiar (shāo língqián, 烧零钱); materiał z pieczęcią urzędniczą (yìn fúzi, 印幅子), który uważany jest za niezwykle pomyślny i Chińczycy owijali nim pieniądze; almanach cesarski (huángli, 皇历), który miał moc uzdrawiającą; różne rośliny i zioła¹³; materiał z wizerunkiem lub pieczęcią jakiegoś bożka (shǒupà, 首帕) noszony na głowie; amulety z drzewa brzoskwini (táofú, 桃符); dmuchanie w ręce po wyjściu z wychodka (chū máofáng chuī shǒu, 出茅房吹手); miecz odpędzający demony (zhǎn yāo jiàn, 斩妖剑), zrobiony z monet nawleczonych na sznurek; nóż którym zabito człowieka (wieszany nad drzwiami do sypialni); gwoździe którymi przybija się wieko trumny (Doré 1918: 500-509).

Czary były odprawiane przez różne osoby, które generalnie nazywano „czarownikami” (wū, 巫), (De Groot 1910: 1187). Posiedli oni sztukę widzenia i panowania nad demonami, zajmowali się ich wypędzaniem (egzorcyzmy), wrózeniem i uzdrawianiem. W prowincji Anhui i Jiangsu, z kolei bardzo popularne były czarownice taoistyczne (dào nǚnǚ, 道奶奶), (Doré 1918: 546). Dzieliły się na czarownice jedzące mięso oraz czarownice-wegetarianki, a te z kolei na takie, które zajmowały się leczeniem albo takie, które zajmowały się egzorcyzmami. Czarownice taoistyczne rekrutowały się z kobiet, które zostały wyleczone przez demony (łasicę lub lisy) i przez to, stawały się ich uczennicami. Ludzie wierzyli w ich seksualne związki z łasicami i lisami, dlatego budziły strach, ale były wzywane do chorych i opętanych.

Uzupełnieniem tych praktyk jest tzw. kultura dobrowróźbna (jíxiáng wénhuà, 吉祥文化), kultura pomyślności, która jest przeciwieństwem kultury złowróźbnej. Chińska kultura dobrowróźbna skoncentrowana jest wokół kilku podstawowych symboli: szczęścia (fú, 福), długowieczności (shòu, 寿), bogactwa (cái, 财), wysokiego statusu społecznego (lù, 禄), radości (xǐ, 喜), a także pokoju (ān, 安), (Doré 1917: 433-439, Wasiliew 1974: 436, Kasarełło: 2011: 50). To właśnie te znaki traktuje się nie tylko, jako dekoracje, ale przede wszystkim, jako symbole szeroko rozumianej pomyślności. Oprócz znaków (w różnych formach i na różnych przedmiotach), do kultury dobrowróźbnej zaliczyć można: wizerunki bogów i bóstw

¹³ Będzie o nich mowa przy okazji opisywania różnych sposobów świętowania.

opiekuńczych (np. Boga Szczęścia, Boga Bogactwa oraz Boga Długowieczności); wizerunki zwierząt i ptaków (np. mitycznego smoka i feniksa, nietoperza, który jest symbolem szczęścia, czy też ryby, która jest symbolem dostatku); wizerunki roślin i kwiatów (np. brzoskwinia symbolizująca długie życie, granat symbolizujący płodność), (Kasarek 2011: 54-56). Niemal cała sztuka wysoka, ale również sztuka ludowa oraz użyteczna jest naznaczona symbolami dobrowróżnymi:

Wyobrażenia dobrowróżne (*jixiang tu'an*) odnaleźć można prawie we wszystkich formach sztuki chińskiej. Spotykamy je w malarstwie, rzeźbie, architekturze, sztuce użytkowej i ludowej. Widnieją wszędzie tam, gdzie powierzchnia pozwala na umieszczenie obrazów (wzorów) symbolizujących szczęście, sukces, powodzenie, dostatek, dobrobyt, długowieczność, pokój, itd. Jako formy symboliczne pełniące zarówno funkcję zdobniczą, jak i semantyczną pojawiają się na budowlach, meblach, lampach, lustrach z brązu, dzwonach, monetach, instrumentach muzycznych, naczyniach z laki, nefrytu, brązu, miedzi, srebra, przedmiotach codziennego użytku, porcelanie, ceramice, wachlarzach, latawcach, strojach, ozdobach, obrazkach noworocznych (*nianhua*), wycinankach, estampażach, drzeworytach (Kasarek 2011: 49).

Liu i Wang (2009) w książce poświęconej chińskim obrazkom dobrowróżnym dzielą je na następujące kategorie: wyrażające życzenia spokoju (*píngān rúyì*, 平安如意), szczęścia (*xǐzì fúzi*, 喜字福字), pomyślności (*jíqīng yǒuyú*, 吉庆有余), długowieczności (*yánnián yìshòu*, 延年益寿), liczego potomstwa (*duōzǐ duōsūn*, 多子多孙), powodzenia na egzaminach urzędniczych (*sānyuán jǐdì*, 三元及第), awansów (*guānyùn xiǎngtōng*, 官运亨通), pokoju (*tàipíng shèngshì*, 太平盛世), uczciwości (*chéngshí shǒuxìn*, 诚实守信), dostatku (*jīnbǎo mǎntáng*, 金宝满堂) oraz bohaterstwa (*dòushì yīngxióng*, 斗士英雄). Obrazki z kategorii „życzenia spokoju” często przedstawiają wazon (*píng*, 瓶), który jest homofonem słowa „pokój” (*ping*, 平), (Liu, Wang 2009: 3). Obrazki z kategorii „życzenia szczęścia” zawierają bardzo często wizerunki srok (*xǐquè*, 喜鹊), które symbolizują szczęście, albo też nietoperzy (*fú*, 蝠), ponieważ ich nazwa w języku chińskim brzmi identycznie jak „szczęście” (*fú*, 福), (Liu, Wang 2009: 25-56). Obrazki z kategorii „życzenia pomyślności” przedstawiają zaś rybę (*yú*, 鱼), która poprzez homofoniczność reprezentuje nadwyżkę (*yú*, 余); owce (*yáng*, 羊), które są homofonem siły *yang* (*yáng*, 阳), a „trzy *yang*” lub też „dziewięć *yang*” to symbole powodzenia z chińskiej księgi wróżebnej pt. *Księga przemian* (*Yìjīng*, 易经), (Liu, Wang 2009: 59-72). Obrazki z kategorii „życzenia

długowieczności” reprezentowane są poprzez wizerunki Ośmiorga Nieśmiertelnych¹⁴ (bā xiānrén, 八仙人), kamieni, gór, kwiatów i owoców brzoskwini, kwiatów chryzantem, orzechów, jeleni, granatów, sosen (Liu, Wang 2009: 75-144). W ikonografii chińskiej często spotyka się bóstwo długowieczności Shou Xinga (Shòuxīng, 寿星), którego:

[...] przedstawiano przeważnie siedzącego na jeleniu i trzymającego w rękach gałąź brzoskwiniowego drzewa. Na końcu gałęzi umieszczano zwój oraz tykwę, gdyż oba te przedmioty symbolizowały długowieczność. Samego Szou-singa [Shou Xinga w transkrypcji pinyin – przyp. aut.] zawsze przedstawiano jako sympatycznie uśmiechniętego staruszka o bardzo wysokim czole. [...] Za symbol długich lat życia i nieśmiertelności uważano jelenia, którego często dosiadał Szou-sing. Wyobrażenie jelenia i nawet tylko znak pisma, którym oznaczano jelenia (wymawiany tak samo, jak znak oznaczający pensję urzędniczą) zawsze było jednym z dobrze znanych, ulubionych i zrozumiałych symbolicznych życzeń pomyślności. Za inny symbol długowieczności uważano żurawia, za jeszcze inny cykadę. Długowieczność symbolizowały również: brzoskwinia, sosna, bambus (z powodu swej wyjątkowej trwałości) itp. (Wasiliew 1974: 438-439).

Obrazki z kategorii „życzenia liczego potomstwa” przedstawiają często rośliny, które mają dużo nasion, tj. tykwy, dynie, granaty (Liu, Wang 2009: 147-178). Samo bóstwo wielodzietności nie istniało w panteonie chińskim; z prośbą o wielu synów zwracano się do różnych bóstw (Wasiliew 1974: 439). Obrazki wyrażające „życzenie powodzenia na egzaminach urzędniczych” przedstawiają np. po trzy okrągłe owoce liczi, trzy owoce longan oraz trzy orzechy włoskie, co symbolizuje trzy stopnie egzaminów urzędniczych, przy czym „okrągły” (yuán, 圆) jest homofonem słowa *yuan* (yuán, 元), odnoszącego się do egzaminów (Liu, Wang 2009: 181). Obrazki z kategorii „życzenie awansu” mogą np. przedstawiać małpę siedzącą na plecach drugiej małpy z podpisem „z pokolenia na pokolenie z pieczęcią markiza” (bèibèi fēnghóu, 辈辈封侯), ponieważ „plecy” (bèi, 背) są homofonem słowa „pokolenie” (bèi, 辈), a „małpa” (hóu, 猴) homofonem słowa „markiz” (hóu, 侯), (Liu, Wang 2009: 210). Z kolei obrazki z kategorii „życzenie pokoju” przedstawiają często przepiórki, ponieważ pierwszy człon ich nazwy (ānchún, 鹓鶵) brzmi identycznie jak „pokój”

¹⁴ Ośmiorgo Nieśmiertelnych: „Od epoki Ming (1368-1644) symbolizują różne aspekty życia (młodość, starość, ubóstwo, bogactwo, arystokracja, lud, kobiecość i męskość). 1. Li Tiekua – przedstawiany z żelazną laską i tykwą z eliksirem nieśmiertelności; kiedy w czasie jednej z magicznych podróży utracił pierwotne ciało, wcielił się w kulawego żebraka. 2. Zhang Guolao, taoista epoki Tang, miał białego osła, którego składał jak chusteczkę i ożywiał kilkoma kroplami wody. 3. Lü Dongbin posiadał magiczny miecz symbolizujący pokonanie żądz, agresji i ignorancji, pod wpływem wieszczego snu porzucił karierę urzędniczą; nauczał, że w drodze do doskonałości najważniejsze jest współczucie, alchemię zewnętrzną zastąpił alchemią wewnętrzną. 4. Cao Guojun w górach napotkał Lü Dongbina i innego nieśmiertelnego, którym powiedział, że podąża Drogą. Zapytany o to, gdzie jest niebo, pokazał własne serce. 5. Han Xiangzi (bratanek wielkiego filozofa Han Yu); zdolny muzyk, miał niezwykle umiejętności, potrafił sprawić, że w zimie zakwitły piwonie, a na ich płatkach pojawił się profetyczny wiersz. 6. He Xianggu – jedyna kobieta w tej grupie; dzięki spotkaniu z nieśmiertelnym nauczyła się, jak zrobić eliksir nieśmiertelności. 7. Lan Caihe, który tak dalece panuje nad swoim ciałem, że nie odczuwa zimna i gorąca. 8. Zhongli Quan – generał z epoki Han, którego armia została doszczętnie rozbita. Uzyskawszy nieśmiertelność, pomagał ludziom w karierze urzędniczej.” (Religa 2012: 38).

(ān, 安), (Liu, Wang 2009: 228). Obrazki z kategorii „życzenie bogactwa” mogą zawierać złote rybki (jīnyú, 金鱼), których nazwa jest homofonem wyrażenia „złoto i nefryt” (jīn yù, 金玉), (Liu 2009: 260). Sam bóg bogactwa to Cai Shen (Cáishén, 财神), którego kult był bardzo rozpowszechniony w Chinach:

Ku czci Ts'ai-szena [Cai Shena w transkrypcji *pinyin* – przyp. aut.], który jednocześnie był patronem kupców, we wszystkich miastach wznoszono wspaniałe świątynie. W dniach świąt noworocznych oraz w 9-tym miesiącu w świątyniach Ts'ai-szena oraz przed domowymi ołtarzami odprawiano rytuały ku jego czci. Najciekawszą chyba osobliwością tego kultu było to, że łączyła się z nim zazwyczaj niesłychanie bogata i różnorodna ikonografia, obfitująca w najróżniejsze symbole. [...] za symbol bogactwa uważano pieniądze, kosztowności (przede wszystkim nefryt i złoto) oraz gałązki koralu. Niektóre symbole mają wymowę mniej dosłowną: u nóg Ts'ai-szena wyobrażano naczynie gliniane, które było naczyniem czarodziejskim, ponieważ posiadało cudowną właściwość wielokrotnego pomnażania wszystkiego, co się w nim znajdzie. Często obok postaci przedstawiających swiętego boga bogactwa umieszczano rysunek żaby, z pyska której sypią się pieniądze i kosztowności. Podobnie wyobrażano na rysunkach również smoki i konie. Za symbol bogactwa uważano też rybę (Wasiliew 1974: 437).

Natomiast obrazki z serii „życzenia bohaterstwa” zawierają często walczące koguty lub też orła, symbol odwagi (Liu, Wang 2009: 269-270). Jak widać z powyższych przykładów chińska symbolika dobro-wróźbna jest w ogromnym stopniu uwarunkowana homofoniczną strukturą języka.

Często spotykanym elementem krajobrazu chińskiego był również kamienny słupek z napisem tzw. „kamienna stela” (shígiǎndāng, 石敢当), ustawiany przed domem, mostem, przy drodze, który miał za zadanie chronić przed demonami (Doré 1917: 438).

1.6. Językowe uwarunkowania tabu w Chinach

Wiele zakazów i nakazów, niespotykanych w żadnej innej kulturze, występuje w Chinach – jest to spowodowane specyficzną, homofoniczną strukturą języka chińskiego. Wiele zakazów również jest poprzez homofonię wzmocniona i utrwalona.

Oficjalnym językiem Chińskiej Republiki Ludowej jest język mandaryński (tj. język urzędowy) zwany również językiem powszechnym (pǔtōnghuà, 普通话). Powstał on na bazie dialektu pekińskiego, jest ogólnonarodowym językiem nauczonym w szkołach, posługują nim media, urzędy, uczą się go cudzoziemcy. Obowiązująca transkrypcja to *pinyin* (pīnyīn, 拼音). Jest to język współczesny różny od języka klasycznego, którym posługiwali się literaci i osoby wykształcone w Chinach cesarskich.

Mandaryński składa się z sylab zbudowanych według określonych zasad. Każda sylaba składa się z trzech części: nagłosu, wygłosu i tonu. Nagłos to początkowa spółgłoska (b, p, m, f, d, t, n, l, z (polskie dz), c, s, zh (polskie dż), ch (polskie cz), sh (polskie sz), r (polskie ż), j (polskie dź), q (polskie ć), x (polskie ś), g, k, h) lub y (polskie i albo j) oraz w (polskie ł). Wygłos to pojedyncza samogłoska lub kombinacja samogłosek (a, o, e, u, i, ü) zakończona czasami spółgłoską n lub ng lub r. Z tych kombinacji powstają sylaby np. ba, ku, mao, pen, song, er. Każda sylaba może wystąpić w jednym z czterech tonów: równym (np. mā), wznoszącym (np. má), falującym (np. mǎ) lub opadającym (np. mà). Każdej sylabie z tonem może odpowiadać jeden, kilka lub kilkanaście znaków, a każdy znak ma inne znaczenie. Np. sylabie shī opowiadają następujące znaki: 尸 (zwłoki), 失 (stracić), 师 (nauczyciel), 虱 (wesz), 诗 (wiersz), 狮 (lew), 施 (wprowadzić), 湿 (wilgotny). Brzmienie sylaby i ilość tonów może być różna w poszczególnych dialektach, ale znaki graficzne pozostają te same. I właśnie ta wysoce homofoniczna struktura języka chińskiego leży u podstaw silnego tabu lingwistycznego.

Pismo chińskie powstało około czterech tysięcy lat temu i ulegało ciągłym zmianom, z czego ostatnia to uproszczenie z lat 50. XX wieku (Kajdański 2011: 231-232). Liczba znaków także ulegała zmianom: od trzech tysięcy trzystu po zjednoczeniu Chin w III w. p.n.e. do czterdziestu tysięcy na początku XVIII w. Po powstaniu Chińskiej Republiki Ludowej Komitet ds. Reformy Języka Pisanego ustalił podstawowy kanon siedmiu tysięcy znaków (potrzebna jest znajomość około dwóch tysięcy znaków, aby przeczytać gazetę), (Kajdański 2011: 232). Każdy znak zbudowany jest z dwóch części: klucza i reszty kresek. Klucz (około dwustu, w zależności od słownika) wskazuje na znaczenie znaku, reszta kresek może wskazywać na wymowę. Podstawowe klucze to: człowiek (rén, 人), kobieta (nǚ, 女), syn (zǐ, 子), drzewo (mù, 木), trawa (ǎo, 艹) itp. W znaku 妈 (mā) – „matka”, kluczem jest „kobieta” (nǚ, 女), a druga część znaku wskazuje na wymowę (mǎ, 马). Znaki odszukiwane są w słowniku za pomocą kluczy i liczby kresek. Słowa w języku chińskim mogą być zbudowane z jednego, dwu (w większości), trzech lub większej ilości znaków. Również struktura pisma chińskiego ma znaczenie przy omawianiu chińskich zakazów językowych.

Homofoniczna struktura języka oraz specyficzna struktura pisma warunkują silne tabu językowe, którego anegdotyczną próbkę przytacza Wan (2005: 262):

Jeden bogaty gospodarz budował nowy dom i aby przyciągnąć szczęście, kazał służącemu zaprosić kilku ludzi, by pogratulowali nowej siedziby, powiedzieli kilka pomyślnych słów. Przyszło czterech ludzi, w tym jeden o nazwisku Zhao [赵 – przyp. aut.], którego bogaty

gospodarz zapytał: „Czy jest to Zhao [照 – przyp. aut.] z powiedzenia ‘Szczęście jak gwiazdy wysoko świeci’ [吉星高照 – przyp. aut.]?”. „Nie, musisz od znaku zniszczyć [消 – przyp. aut.] w słowie eliminacja [消灭 – przyp. aut.] odjąć trzy kreski i dodać znak iść [走 – przyp. aut.] ze słowa ucieczka [逃走 – przyp. aut.]”. Drugi człowiek nazywał się Chang [常 – przyp. aut.] – „Czy to Chang [长 – przyp. aut.] z powiedzenia ‘Długa historia’ [dosł. ‘Dalekie źródła, długi strumień’; 源远流长]?”. „Nie, musisz wziąć górę ze znaku zastawiać [当 – przyp. aut.] w słowie lombard [当铺 – przyp. aut.], a na dole dodać znak powiesić [吊 – przyp. aut.] ze słowa wisielec [吊死鬼 – przyp. aut.]”. Trzeci człowiek nazywał się Qu [屈 – przyp. aut.] – „Czy pana nazwisko to Qu [曲 – przyp. aut.] z powiedzenia ‘Śpiewaj głośno chwalcę pokój’ [高歌 一曲颂太平 – przyp. aut.]?”. „Nie, musisz do znaku zwłoki [尸 – przyp. aut.] dodać na dole znak wyjście [出 – przyp. aut.] ze słowa pogrzeb [出殡 – przyp. aut.]”. Czwarty człowiek nazywał się Jiang [姜 – przyp. aut.] – „Czyż to nie Jiang [疆 – przyp. aut.] z powiedzenia ‘Długowieczność bez granic’ [万寿无疆 – przyp. aut.]?”. „Nie, moje nazwisko piszę się odwracając znaki na sukinsyna [王八 – przyp. aut.] i dodając na dole znak kobiety [女 – przyp. aut.] ze słowa przestępca i prostytutka [男盗女娼 – przyp. aut.]”. Bogaty gospodarz skłął służącego za przyprowadzenie takich ludzi, a służący dodając oliwy do ognia, wykrzywiając usta, powiedział: „Każdy z nich chciał przyspieszyć śmierć gospodarzy, jakże bym mógł się im przeciwstawić?”¹⁵.

Ta specyficzna struktura języka miała wpływ na chiński sposób postrzegania i wyrażania świata (Nakamura 2005: 182). Graficzny zapis języka chińskiego oraz „obfitość słów określających obiekty i kształty oraz ubóstwo czasowników wyrażających zmiany i przekształcenia” (Nakamura 2005: 181) miały niebagatelne konsekwencje dla rozwoju chińskiej mentalności. Chińczycy wyrażają pojęcia w sposób konkretny (np. „epigrafia” to „pisanie w metalu i kamieniu”), wyjaśniają pojęcia za pomocą dostrzegalnych symboli (np. doskonałość za pomocą okrągłego kształtu), skupiają się na konkretach, a nie abstrakcjach. Z tego względu język chiński nie sprzyjał rozwojowi myśli abstrakcyjnej, w tym filozofii w rozumieniu zachodnim (Nakamura 2005: 191). Nie rozwinęła się u nich ani dialektyka, ani logika, za to szczególny nacisk kładli na fakty w dziedzinie historii i nauk społecznych, wysoko cenili przeszłość, co spowodowało rozwój historiografii i zamiłowanie do tworzenia encyklopedii.

1.7. Wnioski

Podsumowaniem tego rozdziału mogą być słowa Marcela Graneta (1997: 137), jednego z największych sinologów, badaczy chińskiego życia religijnego i chińskiej cywilizacji: „Według badaczy, Chińczycy są narodem najbardziej rzeczowym i praktycznym, ale i najbardziej zabobonnym na świecie: rzadko natomiast mówi się, iż są narodem religijnym.

¹⁵ Chińczycy tego typu gry słowne, polegające na zastępowaniu słów niepomyślnych antonimami, nazywają *taokoucai* (tǎo kǒu cǎi, 讨口彩), (Wan 2005: 262).

W rzeczywistości, dzięki poczuciu tradycji i skłonności do konformizmu, przestrzegają oni wszystkich zwyczajowych praktyk. Właśnie w tym tkwi sedno religii narodowej.”

Cywilizacja chińska pod tym względem różni się od cywilizacji Zachodu, jednakże wiele zakazów, nakazów, tabu i przesądów jest wspólnych obu kręgom kulturowym. Zakaz, jak to dowiódł Wasilewski (2010) pojawia się zawsze tam gdzie mamy do czynienia z sytuacją początku lub przejścia, zakaz konstytuuje sytuację idealną, rajska. A taka sytuacja rajska jest wspólna wielu kulturom. W sytuacji rajskiej objęte tabu jest: uśmiercanie, seks, menstruacja, dotykanie gołą ręką, wąchanie, wydalanie, jedzenie, kosmetyka, sprzątanie, pożyczanie, wydawanie (Wasilewski 2010: 347). Wszystkie powyższe zakazy spotykamy zarówno w europejskiej (polskiej), jak i chińskiej kulturze. W Chinach większy nacisk położony jest na materialny wymiar tego ideału, harmonię *yin* i *yang*, pięciu pierwiastków, znaków zodiaku oraz energii *qi*. Dodatkowo sam język i jego homofoniczna struktura są źródłem wielu dodatkowych, specyficznych zakazów i przesądów.

ROZDZIAŁ DRUGI

TABU JĘZYKOWE

2.1. Tabu językowe

Tabu językowe jest manifestacją tabu ogólnego na płaszczyźnie języka (Widłak 1968: 7). Jest zjawiskiem bardzo starym, ale podlegającym zmianom wraz z rozwojem społeczeństwa. Widłak (1968) dzieli tabu na tabu pierwotne, charakterystyczne dla społeczeństw prymitywnych oraz tabu nowożytne, charakterystyczne dla społeczeństw współczesnych. Tabu pierwotne ma swoje źródło w wierze w magię języka i jego kreacyjną moc – wypowiedzenie nazwy przywołuje rzecz nazwaną:

Tak więc dla człowieka prymitywnego wszystko co może okazać się niebezpieczne w zetknięciu czy groźne w skutkach – również i słowa, stanowiące dla niego materialną część przedmiotu do którego się odnoszą – wszystko więc co nie jest *noa*, swojskie, jest *sacrum*, tabu, święte i zakazane, również i w realizacji językowej.

W praktyce życia codziennego człowieka pierwotnego tabu jest więc po prostu rezerwą, ograniczeniem, zakazem; jest zakazem usankcjonowanym karami nadnaturalnymi. Złamanie zakazu językowego – poprzez wymówienie słowa tabu, czyli przez dotknięcie, poruszenie przedmiotu tabu – pociąga za sobą automatycznie sankcje nadnaturalne, automatyczną karę o charakterze religijno-magicznym (Widłak 1968: 10).

Tabu pierwotne, ze względu na motywację, dzieli się na: tabu zapobiegawcze, które poprzez nie wypowiadanie pewnych słów, chroni przed nieszczęściami i katastrofami oraz tabu sympatyczne, które z kolei poprzez wypowiadanie pewnych słów (a unikanie innych), pozwala na osiągnięcie zamierzonego celu. Tabu pierwotne, według Widłaka (1968: 10), zanika wraz z rozwojem cywilizacji i pozostaje jako przeżytek w warstwach mniej rozwiniętych. Tabu językowe istnieje jednak nadal, jako tabu nowożytne, motywowane względami towarzysko-obyczajowymi. Tak więc tabu pierwotne wynikało z lęku przed nieznanym, obcym, natomiast tabu nowożytne ma swe źródło w lęku przed swoimi, przed obstrukcją towarzyską – w czasach współczesnych nastąpiło przejście od tego, co niebezpieczne, do tego, co nie wypada. Zgadzam się tu z Dąbrowską (2006: 26), że wiara w magię słowa nadal jednak występuje, tylko w trochę innej postaci aniżeli w społeczeństwach tradycyjnych. W języku polskim świadczą o tym dwa powiedzenia: „Nie wywołuj wilka z lasu” oraz „O wilku mowa, a wilk tu”. W języku chińskim mamy z kolei

powiedzenie: „Mowa o Cao Cao¹, a Cao Cao już tu” (shuō Cáo Cǎo Cáo Cǎo jiù dào, 说曹操曹操就到). W przypadku tabu językowego w kulturze chińskiej mamy cały czas do czynienia z zarówno z tabu pierwotnym, jak i nowożytnym. Tabu pierwotne nie zaniknęło wraz z rozwojem cywilizacyjnym, wręcz przeciwnie, niektóre jego formy uległy wzmocnieniu, pojawiły się też nowe jego przejawy i będą one tematem dalszych rozważań. Natomiast tabu nowożytne, warunkowane względami towarzyskimi (dobrym wychowaniem, wstydem), nie będzie przedmiotem tej pracy. Tabu pierwotne towarzyszy obrzędom i uroczystościom związanym ze świętami i poszczególnymi etapami życia człowieka (od narodzin, poprzez ślub, aż do śmierci), które będą omawiane w dalszej części pracy. Natomiast tabu nowożytne dotyczy głównie sfery towarzyskiej, przejawia się w codziennej konwersacji, w prasie, literaturze pięknej, a więc w dziedzinach, które wykraczają poza ramy tej pracy.

Z powyższego omówienia wyłaniają się dwie główne przyczyny powstania tabu językowego – pierwsza to wierzenia religijne, druga – normy dobrego wychowania. Za Dąbrowską (2006: 37) przyjmuję następujący podział przyczyn występowania tabu językowego: wierzenia religijne, magia i strach; przyzwoitość, skromność, wstyd; dobre wychowanie, współczucie i litość; tabu dyplomatyczne. Powstanie tabu lingwistycznego w kulturze chińskiej ma złożone przyczyny. Wiele zakazów językowych ma na celu stworzenie sytuacji harmonijnej, pełnej. Tak jak inne zakazy konstytuujące sytuację idealną, rajską dotyczą: śmierci, seksualności, jedzenia, wydalania, wydawania itp. Rzeczywiście wiele zakazów językowych dotyczy tych sfer życia człowieka, ale wiele też ma inne, stricte lingwistyczne pochodzenie. Niezmiernie ważną przyczyną powstania tabu językowego jest homofoniczna struktura języka chińskiego.² Tak więc przyczyny powstania tabu językowego w Chinach są generalnie mówiąc dwie: psychologiczno-kulturowe oraz stricte lingwistyczne. Z moich badań wynika, że do tej pory nikt nie badał tabu językowego pod kątem tworzenia sytuacji idealnej, podobnie jak to jest uczynione z innymi zakazami.

Leszczyński (1988: 28) z kolei, rozróżnia tabu w planie treści oraz tabu w planie wyrażania:

W pierwszym wypadku idzie o tematy tabu, których się – zgodnie z normą społeczną – nie powinno poruszać. Przestrzeganie tabu polega tu w zasadzie na przemilczeniu tego, co jest nim objęte. [...] Ukryciu tematu, uznanego za tabu, służyć może nie tylko przemilczenie. Zdarza się jego zastąpienie przez temat eufemistyczny. [...] Tabu co do planu wyrażania to przede wszystkim wyrazy tabu. W szczególnej sytuacji (tabu poprawnościowe) może ono

¹ Cao Cao (155-220) – chiński polityki, wojskowy i poeta. Mimo swoich zasług, uważany jest przez Chińczyków za okrutnego, nieludzkiego despotę.

² Struktura języka i pisma chińskiego została omówiona w rozdziale pierwszym.

dotyczyć także innych poziomów języka. [...] nałożenie tabu na wyraz nie pociąga za sobą koniecznie rezygnacji z samego tematu, bo mówiący (piszący) dla ominięcia zakazanego wyrazu (wyrażenia) ma do dyspozycji środki zastępcze – eufemizmy. Wśród tych zastępczych sposobów mówienia, bez użycia wyrazów podlegających tabu, wymienimy: przekształcenia, elipsę, synonimy, peryfrazy, aluzje, informacje o charakterze metajęzykowym (Leszczyński 1988: 28-33).

Jak widać, Leszczyński podaje różne sposoby reagowania na tabu językowe: może to być przemilczenie albo eufemizm, albo inne środki stylistyczne, takie jak: elipsa, synonim, peryfraz, aluzja. Odnośnie do chińskiego tabu językowego możemy mówić zarówno o tabu w planie treści, jak i w planie wyrażania. Reakcją na tabu są zarówno przemilczenia, jak i szereg środków stylistycznych. Natomiast dla Dąbrowskiej (2006: 29) bezpośrednią reakcją na tabu językowe jest eufemizm. Wyróżnia ona siedemnaście dziedzin występowania eufemizmów (tabu językowego): 1. wierzenia religijne; 2. nazwy niebezpiecznych zwierząt; 3. choroby; 4. śmierć i zjawiska z nią związane; 5. wady, nałogi i przywary ludzkie (defekty moralne i umysłowe); 6. cechy fizyczne człowieka; 7. status finansowy i nazwy pieniędzy; 8. etykieta językowa; 9. przewinienia, przekroczenia i kary (działania sprzeczne z prawem lub społecznie nieakceptowane); 10. połajanki, przekleństwa i wyzwiska; 11. nazwy części ciała; 12. nazwy części garderoby; 13. nagość; 14. nazwy czynności fizjologicznych; 15. życie seksualne; 16. polityka i dyplomacja; 17. odrażający wygląd lub zapach (Dąbrowska 2006: 75-77).³ Odmienny jest jednak podział na dziedziny występowania tabu językowego w Chinach. Zarówno Ren (2005), jak i Wan (2005), którzy zajmowali się tabu w chińskiej kulturze, podobnie omawiają zakazy językowe, zestawiając je w cztery grupy, tj. zakazy językowe związane ze: słowami przywołującymi zło i katastrofę (xiōnghuò cíyǔ, 凶祸词语), zwane również językiem niepomyślnym (bù jíli yǔyán, 不吉利语言); słowami związanymi z zubożeniem (pòcái cíyǔ, 破财词语); słowami wulgarnymi (xièdú cíyǔ, 亵渎词语) czy też nieprzyzwoitymi (wěixiè cíyǔ, 猥亵词语); słowami związanymi z językiem różnych grup społecznych (jítuán jìnjǐyǔ, 集团禁忌语). Według takiego właśnie klucza zostaną omówione zakazy językowe w tym rozdziale. Inni badacze (Huang, Tian 1990: 69) natomiast, dzielą tabu językowe na następujące grupy: tabu związane z sankcjami, tabu związane z seksem, tabu związane z funkcjami ciała oraz tabu związane z rzeczami nieprzyjemnymi. Według Yana (2007) oraz Wana (2005) w języku chińskim istnieją cztery sposoby unikania słów niepomyślnych: po pierwsze zastępuje się je antonimami (fǎnyìyǔ, 反义语), po drugie - synonimami lub słowami bliskoznacznymi (guān huò xiāngjìn míngchèn, 关或相近名称),

³ Większość z tych kategorii to kategorie nie występujące w sytuacji rajskiej, idealnej.

po trzecie – metaforycznymi (bǐyù, 比喻), po czwarte – omówieniem (jiǎtuō wéncí, 假托文辞). Ani Wan (2005), ani Ren (2005) nie używają określenia eufemizm (wěiwǎnyǔ, 委婉语). Natomiast Huang i Tian (1990: 77-78) piszą wprost, że eufemizm jest reakcją na tabu językowe w języku chińskim, w którym istnieją cztery narzędzia eufemizowania: zastępowanie (synonimem, antonimem), dwuznaczność (np. używanie wyrażenia „ten rodzaj choroby” w odniesieniu do choroby wenerycznej), pominięcie (w miejsce zakazanego słowa wstawienie znaku □ lub słowa „zakazany”), implikacja (zasugerowanie).

2.2. Imiona i nazwy w języku chińskim

W kulturze tradycyjnej zarówno imię, jak i nazwa były traktowane nie tylko jako neutralne oznaczniki osoby lub przedmiotu, ale ich część (Kowalski 2007: 165, 340). Z tego powodu wszędzie na świecie można spotkać szczególne zalecenia dotyczące nadawania i posługiwania się imionami. Najbardziej rozpowszechnionym był pogląd, że „człowiek sam przynosi sobie imię” – imię powinno mieć związek z datą przyjścia na świat, np. poprzez nadanie imiona patrona, którego święto przypada w dniu urodzin (Kowalski 2007: 165). Nie inaczej było (i jest) w Chinach:

W kulturze chińskiej (jak i wielu innych) więź pomiędzy imieniem i rzeczywistością uważana była nie za formalną czy idealną, lecz za rzeczywistą i niezmiennie ważną. Gongsun Longzi, filozof z okresu Wschodniej Dynastii Zhou (770-249 r. p.n.e.), stwierdził: „nazwa jest oznaczeniem rzeczywistości” [...]. De Groot, wybitny badacz chińskiego systemu religijnego zauważył: „Starożytni Chińczycy byli zdominowani przez wyobrażenie, że istoty są blisko związane ze swoimi nazwami” [...]. Traktowanie imion jako niemal rzeczywistych faktów sprawiło, że Chińczycy wyrażali swe kulturowo nacechowane życzenia, starannie dobierając nazwy własne i ustalając różne zasady dotyczące ich użycia i ochrony (Kałużyńska 2005: 81).

W Chinach imiona oraz nazwy odgrywały i nadal odgrywają bardzo ważną rolę w życiu człowieka, w życiu społecznym i biznesowym. Z wyborem i używaniem imion wiąże się wiele różnego rodzaju tabu i przesądów, które mają swoje źródło w bardzo starej chińskiej tradycji oraz homofonicznej strukturze języka chińskiego. Tabu imienia to tabu pierwotne (w rozumieniu Widłaka 1968), które przetrwało do dziś oraz tabu w treści wyrażania (w rozumieniu Leszczyńskiego 1988).

W języku chińskim najpierw podaje się nazwisko (xìng, 姓), a następnie imię osoby (míngzì, 名字), np. Li Hongyu (Lǐ Hóngyù, 李红玉), *Lǐ* – nazwisko, *Hóngyù* („Czerwony Nefryt”) – imię. W sumie istnieje około trzech tysięcy nazwisk (w większości jednosylabowych), z czego mniej niż dziesięć procent jest w powszechnym użyciu

(Kałużyńska 2008: 43). Natomiast imiona tworzone są samodzielnie poprzez zestawianie dowolnych pojęć (znaków). Do tego jeden człowiek może posiadać wiele imion: imię osobiste (míng, 名), nadawane w chwili urodzenia i używane przez rodziców oraz krewnych; imię społeczne (zì, 字)⁴, nadawane z chwilą uzyskania pełnoletniości, używane przez przyjaciół i znajomych; przydomek lub pseudonim (hào, 号), przyjmowany szczególnie przez artystów i pisarzy; dawniej władcy i dostojnicy otrzymywali również imiona pośmiertne (shì, 谥), a cesarze otrzymywali dodatkowo pośmiertne tytuły świątynne (miàohào, 庙号), (Pimpaneau 2001: 264, Kałużyńska 2005: 82).

Istniało sześć kategorii imion, których należało unikać w nazewnictwie osobowym: imiona od nazwy państwa, imiona od nazwy urzędu, imiona od nazw gór i rzek, imiona od nazw chorób, imiona od nazw zwierząt domowych, imiona pochodzące od określeń rytualnych naczyń czy produktów (Kałużyńska 2004: 84, Wan 2005: 168-169). Z tych względów wybór imienia dla dziecka był już od najdawniejszych czasów sprawą niezwykle ważną i skomplikowaną:

Tradycyjnie, imiona były i przeważnie są wybierane z uwagą kładzioną nie tylko na ich znaczenie, ale również wartość brzmieniowo-estetyczną sylab oraz liczbę kresek lub innych elementów w zapisanym znaku. W Chinach wróżbici i mistrzowie dobierający imiona często pomagali i nadal pomagają przy wyborze odpowiedniego imienia. Rady udziela się w oparciu o astrologiczne lub ezoteryczne zasady, liczbę kresek w znaku służącym do zapisu imienia lub postrzegane elementarne wartości znaku albo słowa, w odniesieniu do daty urodzenia danej osoby i elementarnych wartości osobistych. Chińczycy wierzą, że jakość życia i los człowieka są predestynowane przez ludzkie *bāzì* 八字 ‘osiem znaków’, tj. osiem znaków w czterech parach wskazujących na rok, miesiąc, dzień i godzinę narodzin, z czego każda para składa się z dwóch odpowiednich znaków z dwóch cyklicznych zestawów: *tiāngān* 天干 ‘niebiańskich pni’ i *dìzhī* 地支 ‘ziemskich gałęzi’, [...]. Te osiem znaków ma również związek z symbolicznymi zwierzętami z 12-letniego cyklu, *shǔxiàng* 属相, [...] oraz pięcioma pierwiastkami uniwersum, *wǔxíng* 五行, tj. metal, drewno, woda, ogień i ziemia [...]. Chińczycy wierzą, że poprzez odpowiedni wybór imienia jakość życia może ulec polepszeniu, a los zmieniony. Dlatego też słowa i znaki w imionach były i nadal często są dobierane zgodnie z tymi założeniami w celu zapewnienia pomyślności osobom je noszącym (Kałużyńska 2008: 37).

Wybór imienia dla dziecka jest więc procesem bardzo skomplikowanym i do tego obwarowanym wieloma tabu (Ren 2005: 237, Yan 2007: 38)⁵. W każdym imieniu powinna

⁴ Właśnie z połączenia imienia osobistego (míng, 名) z imieniem społecznym (zì, 字) powstało współczesne określenie imienia – *míngzì* (míngzì, 名字).

⁵ W dawnej kulturze europejskiej również przykładano dużą wagę do wyboru imienia: „Szczególny status imienia nakazywał niezwykłą dbałość przy wyborze imienia i sposobach jego używania. Wybór przypadkowy czy też spowodowany nieistotnymi względami (np. estetyka, moda, sympatia do osoby o danym imieniu) mógł zaowocować nieoczekiwanymi i groźnymi konsekwencjami. [...] Odpowiednie dobranie imienia dziecka miało duże znaczenie ochronne. Istniało przekonanie, że pewne imiona mają właściwości ochronne przejmowane automatycznie od innych noszących je osób. W folklorze europejskim zapisano, że diabeł nie kusi kobiet

być zachowana równowaga pomiędzy elementami *yin* i *yang* oraz pięcioma pierwiastkami, a także zgodność imienia ze znakiem zodiaku danej osoby (Yan 2007: 39-53).⁶ O równowadze pomiędzy elementami *yin* i *yang* w imieniu decydują dwa czynniki: logiczny (lǐ, 理) oraz numeryczny (shù, 数), (Yan 2007: 39). Czynniki logiczny określa przynależność znaków składających się na imię do elementu *yang* (niebo, słońce, mężczyzna, południe, przód, lewa strona, powierzchnia, jasność) lub do elementu *yin* (ziemia, księżyc, północ, tył, prawa strona, wewnątrz, ciemność) na podstawie naturalnego podziału. Natomiast czynnik numeryczny określa przynależność znaków na podstawie liczby kresek, z których są zbudowane, i tak nieparzysta liczba oznacza element *yang* (jeden, trzy, pięć, siedem, dziewięć) a parzysta element *yin* (dwa, cztery, sześć, osiem, dziesięć). Każdy znak można analizować pod kątem czynnika logicznego i numerycznego, np. znak „król” (wáng, 王) odnoszący się do mężczyzny logicznie przynależy do elementu *yang*, natomiast numerycznie do elementu *yin*, gdyż składa się z parzystej liczby kresek (czterech). Znak „wiatr” (fēng, 风) logicznie i numerycznie przynależy do elementu *yin*. Z dwóch powyższych przykładów znak „król” (wáng, 王) jest pomyślny, gdyż zachowuje równowagę pomiędzy *yin* i *yang*, natomiast w znaku „feng” (fēng, 风) dominuje element *yin*, i w związku z tym nie jest odpowiednim znakiem przy wyborze imienia. Generalnie znaki, w których pierwiastkiem jest słońce (rì, 日), ogień (huǒ, 火), światło (guāng, 光) logicznie przynależą do elementu *yang*, natomiast zawierające pierwiastek kobiety (nǚ, 女), trawy (cǎo, 艸) lub wody (shuǐ, 水) przynależą do elementu *yin*. Znaki, których nie można poddać powyższej analizie, traktowane są jako znaki neutralne. Niektórzy Chińczycy uważają także, że jeśli nazwisko pod względem ilości kresek jest *yang*, to imię powinno być *yin* i na odwrót; liczba kresek w nazwisku i imieniu powinna być zbliżona, jeśli jest pomiędzy nimi zbyt duża różnica, to zakłóca to równowagę i negatywnie wpływa na pomyślność danej osoby. Harmonia powinna być również zachowana pomiędzy *yin-yang* imienia a charakterem danej osoby. Jeśli mężczyzna jest delikatny i wrażliwy (*yin*), powinien mieć silne i męskie imię (*yang*).

Imię danej osoby powinno być ustalone również z zachowaniem harmonii pomiędzy pięcioma żywiołami (metal, drzewo, woda, ogień, ziemia), (Yan 2007: 41). Chińczycy wierzą, że żywioły te pozostają ze sobą w cyklu tworzenia (drzewo rodzi ogień, ogień rodzi ziemię, ziemia rodzi metal, metal rodzi wodę, woda rodzi drzewo) albo destrukcji (metal niszczy

o imieniu Maria lub też tych, które urodziły się w środę, sobotę lub niedzielę. Podobnie diabły oszczędzać miały Michalinę, Michała i Józefa [...]” (Kowalski 2007: 167).

⁶ Nakazy konstytuujące sytuację harmonijną.

drzewo, drzewo niszczy ziemię, ziemia niszczy wodę, woda niszczy ogień, ogień niszczy metal). Cykl tworzenia zapewnia pomyślność, cykl destrukcji może być powodem nieszczęść (Yan 2007: 42). Według chińskich przesądów, nazwisko i imię powinno należeć do cyklu tworzenia, np. Liu Bo (Liú Bō, 刘波) – nazwisko Liu (liú, 刘) z uwagi na pierwiastek „nóż” w zapisie graficznym, przynależy do żywiołu metalu, natomiast imię Bo (bō, 波) oznaczające „falę”, do żywiołu wody. Między metalem a wodą zachodzi relacja tworzenia, tak więc jest to połączenie korzystne. W tradycyjnych Chinach bardzo często w obrębie jednej rodziny starano się zachować równowagę pomiędzy żywiołami w imionach np. dzieci. Przy piątce synów imiona mogły brzmieć następująco: najstarszy syn Li Zidong (Lǐ Zǐdòng, 李子栋), gdzie ostatni znak 栋 (dòng), przynależy do żywiołu drewna; drugi syn Li Zifeng (Lǐ Zífēng, 李子烽), gdzie ostatni znak 烽 (fēng) przynależy do żywiołu ognia; trzeci syn Li Ziji (Lǐ Zījī, 李子基), gdzie ostatni znak 基 (jī) przynależy do żywiołu ziemi; czwarty syn Li Ziyu (Lǐ Zìyù, 李子钰), gdzie ostatni znak 钰 (yù) przynależy do żywiołu metalu; piąty syn Li Ziyong (Lǐ Zīyǒng, 李子泳), gdzie ostatni znak 泳 (yǒng) przynależy do żywiołu wody. Zarówno między żywiołami, jak i imionami zachodzi cykl tworzenia, który przynosi harmonię i pomyślność.

Chińczycy wierzą również, że powinna być zachowana harmonia pomiędzy imieniem a wyglądem i charakterem człowieka (Yan 2007: 43). W dawnych Chinach wielu lekarzy wróżbitów potrafiło na podstawie budowy ciała, koloru skóry, barwy głosu i usposobienia zakwalifikować danego człowieka do jednego z pięciu żywiołów i tak mu dobrać imię, żeby zachować harmonię pomiędzy żywiołami. Również datę i godzinę przyjścia na świat można przeanalizować pod względem pięciu żywiołów i odpowiednio dobrać imię dziecku. Każdy znak chiński na podstawie kształtu, znaczenia i ilości kresek można zakwalifikować do jednego z pięciu żywiołów. Znając sytuację człowieka pod względem pięciu żywiołów oraz mając do dyspozycji odpowiednie znaki, można tak wybrać imię, by zachowana była harmonia przynosząca szczęście. Jeśli komuś w dacie urodzenia brakuje np. żywiołu metalu, to powinien dostać go w imieniu wedle zasad „uzupełniać, to czego brakuje” oraz „uzupełniać tyle, ile brakuje”.

W doborze imienia istotną rolę odgrywa również znak zodiaku (Yan 2007: 49). Znak zodiaku oraz imię powinny ze sobą korespondować. Np. osoba spod znaku Smoka, pana wodnych przestworzy, powinna mieć imię zawierające pierwiastek „woda” (shuǐ, 水) lub „deszcz” (yǔ, 雨), bo przyniesie jej to szczęście i bogactwo, natomiast pierwiastki „góra”

(shān, 山), „ziemia” (tǔ, 土), „pole” (tián, 田), „kamień” (shí, 石) mogą być powodem katastrof życiowych. Osobie spod znaku Świni pomyślność zapewni imię zawierające pierwiastki „trawa” (cǎo, 艸) lub „ryż” (mǐ, 米), natomiast pierwiastki „nóż” (dāo, 刀), „mięso” (ròu, 肉), „krew” (xuè, 血) mogą być przyczyną nieszczęść. Generalna zasada jest taka, że w imieniu powinny być zawarte pierwiastki korzystne dla danego znaku zodiaku (oznaczające np. pożywienie), a powinno unikać się pierwiastków zagrażających danemu znakowi (oznaczające np. narzędzia służące zabijaniu).

2.3. Tabu imienia

Zachowywanie niektórych imion w tajemnicy jest charakterystyczne dla różnych kultur (Dąbrowska 2006: 78, Kowalski 2007: 165). W wielu społeczeństwach przede wszystkim na imię boga było nałożone surowe tabu, które wiązało się albo ze strachem (wypowiedzenie imienia boga mogło spowodować jego gniew), albo z szacunkiem (było zbyt „święte”, żeby je wypowiadać):

Imię Boga należy do najściślej strzeżonych tajemnic – w nim bowiem zawarta jest część jego mocy, ponadto jego właściwe imię odnosi się do innej niż ludzka rzeczywistości. To dlatego znakiem najwyższego zaufania do Mojżesza był fakt, iż Bóg pozwalał mu poznać swoje niewysłowione imię. Imię jako część świętości wymagało więc odpowiednich zachowań, stąd przepisujący święte księgi Żydzi musieli trzymać się drobiazgowych instrukcji – a na święte imię Boga zostawiano wolne miejsce, specjalnym, doskonale czystym atramentem pisarz mógł je wpisać po dokonaniu rytualnych ablucji [...], (Kowalski 2007: 165).

W Chinach tabu nie mogło dotyczyć imienia Boga, ponieważ nie istniał tam jeden Bóg, ale cały panteon bogów, bogiń i bóstw. W zawiązku z tym tabu objęło imiona władców i cesarzy, ministrów, wysoko postawionych urzędników i osób świętych, i określane było słowem tabu państwowe (guóhuì, 国讳); istniało również tabu dotyczące przodków i seniorów rodziny – tabu prywatne (sīhuì, 私讳), (Wan 2005: 160). Tabu imienia pojawiło się już w czasach dynastii Zhou (1126-256 r. p.n.e.) i trwało nieprzerwanie do upadku cesarstwa w 1911 roku. Początkowo tabu dotyczyło imion zmarłych, później zostało rozszerzone na imiona żyjących (Kałużyńska 1990: 20, Ren 2005: 236). Tabu imienia osoby zmarłej miało na celu oddzielenie świata *yang* (żyjących) od świata *yin* (umarłych); powodowało, że demony, nie znając pierwotnego imienia zmarłego i nie mogły mu zaszkodzić, jak również nie mogły

zaszkodzić żyjącym (Ren 2005: 236).⁷ Tabu początkowo dotyczyło tylko znaków zawartych w imieniu, później zostało rozszerzone na homonimy i znaki podobne graficznie; początkowo dotyczyło jednego członu imienia, później – obydwu (Kałużyńska 1990: 20). Początkowo dotyczyło jedynie warstwy wyższej, władców i dostojników, później również warstw niższych stając się powszechnym, ludowym zwyczajem (Ren 2005: 236).

Od czasów Zachodnich Zhou (XII w p.n.e.) wraz z nastaniem kolejnego władcy lub objęciem stanowiska przez kolejnego ministra czy urzędnika wprowadzano tabu, zakazujące używania słów i znaków znajdujących się w imionach tych osób. I tak pierwszy cesarz Chin Qin Shi Huang (221 – 210 r. p.n.e.) nazywał się Ying Mingzheng (Yíng Míngzhèng, 嬴名政), dlatego słowo i znak oznaczający „politykę” (zhèng, 政) stał się tabu (Huang, Tian 1990: 70, Ren 2005: 237, Wan 2005: 160). Również wyrazy brzmiące identycznie lub podobnie stały się zakazane, np. znak *zhèng* w słowie „pierwszy miesiąc” (zhèngyuè, 正月) zmieniono na *duān* (duānyuè, 端月), oznaczającym to samo (Wan 2005: 160). Gdy nastał cesarz Tai Zong (626 - 649 r. n.e.), którego imię brzmiało Li Shimin (Lǐ Shímín, 李世民), znak *shì* 世 oznaczający „generację” musiał zostać zastąpiony znakiem *dài* 代, a znak *mín* 民, oznaczający „ludzi” znakiem *rén* 人. Wszystkie znaki (nowe i stare) funkcjonują wymiennie do dziś (Huang, Tian 1990: 70).⁸ Oprócz zastępowania zakazanych znaków nowymi, podobnie brzmiącymi lub wyglądającymi (yìzì, 易字), stosowano inne metody respektowania tabu np. wymawiano zakazane słowo w innym tonie (gǎidú, 改读) lub zapisywano znak pomijając ostatnią kreskę (quēbǐ, 缺笔), zdarzały się również sytuacje, że zakazany znak pomijano, zostawiając puste miejsce (shěngchèn, 省称 albo quèwén, 阙文) lub też wstawiano znak „pewien” (mǒu, 某), (Wan 2005: 163-164).

W dawnych Chinach nie tylko imiona panującego cesarza i cesarzowej były objęte tabu, ale również ich wiek oraz znak zodiaku (Ren 2005).⁹ Np. cesarzowa Cixi (1835-1908) z dynastii Qing była spod znaku Owcy. Aktorzy wystawiający na jej dworze sztukę, w której

⁷ Zasada ta działała również w drugą stronę – zawołanie demona po imieniu sprawiało, że tracił on swoją moc (De Groot 1910: 1125).

⁸ Inne przykłady to: „państwo” funkcjonujące jako *guo* (guó, 国) zamiast *bang* (bāng, 邦), które było imieniem cesarza Liu Banga; „pełny” funkcjonujące jako *man* (mǎn, 满) zamiast *yíng* (yíng, 盈), które było imieniem cesarza Liu Yinga; „otwierać” funkcjonujące jako *kai* (kāi, 开) zamiast *qi* (qǐ, 啟), które było imieniem cesarza Liu Qi; „uczony” funkcjonujące jako *maocai* (màocái, 茂才) zamiast *xiucai* (xiùcái, 秀才), które było imieniem cesarza Liu Xiu; „poważny” funkcjonujące jako *yan* (yán, 严) zamiast *zhuang* (zhuāng, 庄), które było imieniem cesarza Liu Zhuanga (Huang, Tian 1990: 70).

⁹ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym przesądom pogrzebowym.

owca wpadała w paszczę tygrysa, musieli zmienić ten fragment i zamiast owcy wstawić rybę wpadającą w sieć rybaka.

Jeśli znak w imieniu obywatela był taki sam lub nawet jego wymowa brzmiała podobnie do imperialnego znaku zakazanego, należało go zmienić: „Na przykład Xuan – cesarz z dynastii Han – nosił imię Xun i wymógł, by imię zmarłego filozofa Xun Zi, wymieniane w tekstach naukowych pisanych w tamtym czasie, brzmiało Sun Qing. Podobnie Li Yuan – pierwszy cesarz dynastii Tang – rozkazał, by imię zmarłego eseisty Tao Yuan Minga zmienić na Tan Yuan Ming” (Luo 2010: 90). Tabu imienia było przestrzegane przez wszystkich, w tym również przez wybitnych intelektualistów: „Przykładem może być poeta z czasów Tang – Du Fu, który nigdy nie wymienił słów <<hai tang>>¹⁰ w swoich poematach, ponieważ Hai Tang było imieniem jego matki” (Luo 2010: 90-91).

Znaki objęte tabu mogły występować w nazwach miejscowości, również i je należało zmienić (Kałużyńska 1987: 177, Wan 2005: 164). Znaki tabu obejmowały: imiona osobiste cesarzy lub cesarzowych; imiona członków rodu cesarskiego; imię Konfucjusza; nazwy panujących dynastii (np. Tang lub Ming); imiona bądź nazwiska osób znienawidzonych przez władców. Listę znaków objętych tabu ustalał osobiście cesarz, jak również wskazywał nazwy, które należało zmienić. Powodowało to, albo całkowitą zmianę nazwy miejscowości, albo zmianę jednego ze znaków:

Pomimo więc widocznych usiłowań wprowadzenia jakiegoś systemu zastępowania znaków objętych tabu innymi, na ogół panowała w tej dziedzinie znaczna dowolność. Różne metody stosowane w celu wykluczenia z zapisu nazw geograficznych znaków zabronionych przyczyniły się przede wszystkim do zatarcia przejrzystości etymologicznej wielu nazw, wprowadziły sporo zamieszania w ten dział toponomastyki chińskiej.

Ponadto zjawisko tabu stało się przyczyną stosunkowo dużej płynności nazw w cywilizacji chińskiej. Każdą nazwę, w której znajdował się znak zakazany należało w jakiś z wymienionych tu sposobów zmienić. Niektóre nazwy były zaś zmieniane wielokrotnie, ze względu na obejmowanie zakazem różnych znaków podczas panowania kolejnych dynastii (Kałużyńska 1987: 181).

Z nazwami miejscowości wiąże się jeszcze jeden aspekt językowy: wiele z nich było nazwami „pomyślnymi” lub zawierało znaki „pomyślne”, tj. pokój (ān, 安), dostatek (chāng, 昌), obfitość (fèng, 奉), bogactwo (fù, 富), szczęście (fú, 福), pomyślność (jí, 吉), dobro (jiā, 嘉), zdrowie (kāng, 康), radość (lè, 乐), spokój (nìng, 宁), pokój (píng, 平), powodzenie (qìng, 庆), długowieczność (shòu, 寿), bezpieczeństwo (tài, 泰), rozkwit (xìng, 兴), (Kałużyńska 2001: 184-185). Chińczycy nadawali nazwy miejscowości zawierające te znaki, wierząc że dzięki temu spłynie na nich pokój, bogactwo i szczęście. Natomiast niektóre nazwy

¹⁰ Co znaczy „chińskie kwitnące dzikie jabłonie” [przypis tłumacza – przyp. aut.].

miejsowości wywoływały przerażenie, przekonanie, że negatywnie wpływają na los ludzi i dlatego należało je zmienić (Ren 2005: 242).

Przesady związane z imionami odgrywały czasem rolę w czasie egzaminów państwowych w imperialnych Chinach:

Wai Li Chronicles ujawniają, że w czasie egzaminów wstępnych w 1496 roku cesarzowi zdarzyło się zatwierdzać dokumenty egzaminacyjne niejakiego Zhu Xi Zhou i zwrócił na nie uwagę towarzyszącemu mu generałowi Xu Wen Yingowi: „Ten człowiek ma imperialne imię”. Generał Xu odpowiedział: „Dzieje jego rodziny sięgają ośmiuset lat wstecz”. Cesarz uznał to za pomyślny znak i dlatego nadał kandydatowi tytuł uczonego numer jeden (*Number One Scholar*)¹¹.

The Qing Texts także odnotowały, że w czasie egzaminów w 1544 roku cesarz Qian Long zobaczył wynik Hu Chang Lianga i ponieważ to imię spodobało mu się, mianował go na stanowisko głównego egzaminatora. [...]

Imiona kandydatów na egzaminach mogły stać się także powodem nieszczęścia. Dla przykładu, za czasów dynastii Qing Fan Ming Qiong uzyskał wysoki wynik na egzaminach wstępnych. Kiedy jego imię wywołano na dworze, cesarz błędnie usłyszał je jako Wan Min Qiong i usunął go z wysokiego miejsca na liście (Luo 2010: 171).

Za złamanie tabu państwowego groziła kara śmierci (Huang, Tian 1990: 69). Na początku panowania dynastii Qing (1644-1911) siedemdziesiąt osób (w tym publicyści, drukarze i sprzedawcy książek) zostało straconych za opublikowanie książki, w której pojawiło się imię pierwszego cesarza dynastii mandżurskiej zapisane chińskimi znakami. Tabu państwowe zostało zniesione wraz z upadkiem cesarstwa w 1911 roku. Natomiast tabu prywatne, czyli unikanie zwracania się po imieniu w stosunku do przodków, zmarłych i starszych osób w rodzinie przetrwało do dziś (Ren 2005: 236, Wan 2005: 161). Wan (2005: 168) istnienie silnego tabu imienia w Chinach tłumaczy wiarą w czary, obawą, że wróg znający nasze imię, może nam w ten sposób zaszkodzić. Dlatego od najdawniejszych czasów unikano wypowiadania imienia przodka oraz członka rodziny lub słów identycznych lub podobnie brzmiących jak te zawarte w imionach. Wan (2005: 161) przytacza ciekawą anegdotę:

Pochodzący z Caoyan Wang Stara Dziewiątka miał bardzo prawą synową, która nigdy nie wypowiadała zawartego w imieniu teścia słowa „dziewięć” [jiu – przyp.aut.] ani jego homofonu. Wang Stara Dziewiątka rozgłaszał to na wszystkie strony, ale jego dwóch przyjaciół nie dawało temu wiary, postanowili pójść z nim o zakład. Na początku dziewiątego miesiąca dwaj przyjaciele poszli do domu Wanga Starej Dziewiątki, ale nie zastali go, więc poprosili synową o przekazanie informacji: „Jesteśmy Zhang Stara Dziewiątka i Li Stara Dziewiątka, mamy tu w ręku butelkę alkoholu [jiu – przyp.aut.], korzystając z okazji, że dziś przypada dziewiąty dzień dziewiątego miesiąca, chcielibyśmy umówić się ze Starą Dziewiątką na wypicie alkoholu.” Powiedzieli i poszli. Stara Dziewiątka wrócił do domu, a synowa powiedziała do niego: „Jeden człowiek nazywający się Zhang Trzy Trzy i jeden o nazwisku Li Cztery Pięć, trzymając w ręku butelkę Jiaodongshu (synonim alkoholu na terenie prowincji

¹¹ Tytuł nadawany temu, kto zajął pierwsze miejsce podczas najwyższych egzaminów cesarskich [przypis tłumacza – przyp. aut.].

Jiangsu), z okazji dzisiejszego święta Chong Yang [Podwójnej Dziewiątki – przyp. aut.] chcieliby zaprosić teścia na bankiet.” Dwóch przyjaciół usłyszawszy to, przegrało zakład ze Starym Dziewiątką.

O zakazie zwracania się po imieniu do starszych i przełożonych mówi przysłowie: „Syn nie wymawia imienia ojca, a uczeń nauczyciela” (zǐ bù yán fù míng, tú bù yán shī huì, 子不言父名, 徒不言师讳), (Ren 2005: 236). Do dziś w chińskiej rodzinie jej członkowie, głównie młodsi w stosunku do starszych, zazwyczaj nie zwracają się do siebie po imieniu, ale po „funkcji” jaką pełnią w rodzinie czyli „dziadku”, „babciu”, „tato”, „mamo”, „bracie”, „siostrze”, „stryjku”, „stryjenko”, „wujku”, „ciociu” itd. Nawet małżonkowie między sobą nie wołają się po imieniu, żona może nazywać męża: „zewnątrzna głowa” (wàitóu de, 外头的), „sklepikarz” (zhǎngguì de, 掌柜的), „pan domu” (dāngjiā de, 当家的), a mąż żonę: „będącą w mieszkaniu” (wūli de, 屋里的), „gotującą posiłki” (zuòfàn de, 做饭的), „panią wewnątrz domu” (nèi dāngjiā de, 内当家的), (Ren 2005: 237). W języku chińskim terminy określające krewnych i powinowatych są bardzo precyzyjne, wyraźnie oddzielają pokolenia, linię ojca od linii matki, starsze i młodsze rodzeństwo. Podobnie sytuacja wygląda w chińskich instytucjach i firmach. Koledzy z pracy, a zwłaszcza podwładni w stosunku do przełożonych, nie zwracają się do siebie po imieniu, ale używają zazwyczaj formy „nazwisko plus funkcja”, np. „nauczycielu Wang” (Wáng lǎoshī, 王老师), „prezesie Zhang” (Zhāng zǒng, 张总), „dyrektorze Li” (Lǐ jīnglǐ, 李经理), „inżynierze Fu” (Fù gōng, 富工).

Nie wolno było reagować na własne imię, gdyż po imieniu zwracały się do człowieka demony, chcące zawładnąć jego duszą (De Groot 1907: 493, Wan 2005: 171). W tradycyjnych Chinach istniało przekonanie, że szczególnie zagrożone jest nowonarodzone dziecko, na które czyhają demony chcące mu zaszkodzić. Żeby odwrócić ich uwagę, rodzice nadawali niemowlętom odstraszące imiona mleczne (rǔmíng, 乳名), tj. imiona noszone tylko we wczesnym dzieciństwie. Stosowano przy tym kilka technik: nadawano imiona obrzydzące np. Śmierdziel (Chòuchòu, 臭臭), Psia Kupa (Gǒushǐ, 狗屎); uprzedmiotawiające, np. Cegła (Zhuāntóu, 砖头), Góra (Shān, 山); deprecjonujące, np. Głupek (Shǎshǎ, 傻傻), Tępak (Hānzi, 憨子); żeńskie chłopcom, gdyż wierzono, że dziewczynki nie są atrakcyjne dla demonów. Praktyka ta ma jeszcze miejsce w niektórych wiejskich i zacofanych rejonach Chin (De Groot 1910: 1128, Kałużyńska 2004: 93, Wan 2005: 173). Szczegółową analizę tych imion, tzw. „złych imion” (è míng, 恶名) czy też „brzydkich imion” (chǒu míng, 丑名) przeprowadza Kałużyńska (2004), tłumacząc ich występowanie

m.in. wiarą w duchy i magiczną siłę nazw: „Chińskie <<złe>> imiona, jak prawdopodobnie wierzono, miały moc oddalania złych wpływów czy nieszczęść. Takie nazwy określa się jako apotropeiczne, od greckiego słowa *apotropaios* ‘oddalający zło’, ponieważ w niektórych kulturach <<odpychające imię>> miało czynić człowieka nieatrakcyjnym dla złych duchów [...]” (Kałużyńska 2004: 88). Chińczycy wierzyli również, że deprecjonujące imiona oddalają od dzieci choroby i nieszczęścia, a także pozwalają na łatwiejsze wychowanie. Kałużyńska (2004: 90) po przeanalizowaniu ponad stu wyrazów występujących jako imiona lub ich części, dokonała następującej klasyfikacji „złych imion”: od nazw zwierząt uważanych za brzydkie i bezwartościowe (psy i świnie, 28%), od nazw zwierząt uważanych za wstrętne i szkodliwe (robaki, węże, wszy, gąsienice itp., 12%), od nazw zwierząt uważanych za groźne i okrutne (pantery, szakale, tygrysy, lisy, wilki, niedźwiedzie itp., 13%), od nazw chorób i wad fizycznych (pieprzyki, wrzody, kaleki, czarne części ciała itp., niecałe 12%), od określeń nie lubianych czy znienawidzonych rzeczy, ludzi lub zjawisk (złodziej, rozbójnik, żebrak, klęska itp., ponad 10%), od określeń obrzydliwych (odchody, łajno itp., prawie 5%), od wstrętnych czy źle odbieranych cech ludzi, zwierząt czy zjawisk (brzydota, głupota, wstręt itp., prawie 10%), od słów niepomysłnych (smutny, nieszczęśliwy, biedny, śmierć itp., 12%).

Według innego przesądu jeśli dwie osoby w danej rodzinie czy klanie noszą to samo imię może to spowodować nieszczęście na te osoby.¹² Dlatego od najdawniejszych czasów unikało się nadawania takich samych lub nawet podobnie brzmiących imion w obrębie jednej rodziny (Wan 2005: 162). W Chinach nie do pomyślenia jest praktyka stosowana na Zachodzie, gdzie nadaje się imiona po dziadkach lub rodzicach (np. Jan Junior). Przesąd ten może prowadzić do fatalnych skutków, o czym donosiła chińska prasa:

Mężczyzna z powiatu Qingyuan, prowincja Hebei, był tak przesądny, że zabił znajomego ze swojej wioski, ponieważ ten nosił takie samo imię jak jego krewny, który niedawno zmarł. Kilka tygodni temu matka i wujek Li zmarli na skutek choroby. [Li] przypisał te zgony znajomemu z wioski wierząc, że ci którzy noszą te same imiona są predestynowani do zamordowania się nawzajem. Kierując się tym dziwnym przekonaniem, Li zabił wspomnianego człowieka w ostatnią sobotę. Został aresztowany i wkrótce stanie przed sądem oskarżony o morderstwo [...] (*China Daily* 2008a).

Chińczycy obawiali się również przezwisk (*chuòhào*, 绰号) nadawanych im przez innych ludzi: „Ziemia obawia się krzywych dróg, człowiek obawia się przezwisk” (*dì pà zǒu*

¹² Ten przesąd znany jest również w Polsce: „W folklorze polskim istniał zwyczaj, według którego nie wolno było w jednej rodzinie nadawać dwóm osobom takiego samego imienia. Mówiono bowiem, że jedna z nich będzie musiała wkrótce umrzeć. Zdarzało się, że gdy ojciec był ciężko chory nadawano jego imię rodzącemu się dziecku. Obdarzano nim również dziecko, które urodziło się już po jego śmierci. Zapewniało to ciągłość sił witalnych, mocy, zdolności, itd. [...]”, (Kowalski 2007: 167).

xiédào, rén pà qí chuòhào, 地怕走斜道, 人怕其绰号), (Ren 2005: 237).¹³ Natomiast dawniej i obecnie bardzo popularne były pseudonimy (głównie artystyczne i literackie), a niektórzy mieli ich ogromną ilość – np. wybitni chińscy pisarze – Lu Xun miał ich sto czterdzieści, a Mao Dun ponad dziewięćdziesiąt (Luo 2010: 175).

W sytuacji wielkiego nieszczęścia czy choroby, można zmienić imię aby odwrócić swój los (De Groot 1910: 1136, Kowalski 2007: 166). W 2003 roku w Hongkongu o sześćdziesiąt siedem procent w stosunku do 2001 roku (tysiąc pięćset siedemdziesiąt osiem podań w 2003 w stosunku do dziewięćuset czterdziestu trzech podań w 2001) wzrosła liczba osób chcących zmienić swoje imię (Moy 2005). W tym roku sytuacja ekonomiczna Hongkongu nie była najlepsza, do tego epidemia SARS pogorszyła sytuację. Osoby chcące zmienić imię kierowały się przesądem mówiącym, że odpowiednia zmiana imienia, uwzględniająca wiele czynników, może wpłynąć na polepszenie sytuacji ekonomicznej danej osoby. Eksperci *fengshui*¹⁴ zajmujący się wybieraniem odpowiednich imion przestrzegają przed zbyt częstym zmienianiem imienia, zalecają jedną zmianę w ciągu całego życia. Imię może być również zmienione ze względów politycznych:

Nowo wybrany gubernator generalny Hongkongu, David Wilson¹⁵, zmienił chińskie tłumaczenie swojego imienia z Weì Déwēi na Weì Yìxìn, prawdopodobnie dlatego, że poprzednia wersja jego imienia, w budowie chińskich znaków, dwukrotnie zawierała pierwiastek *guī* „demon”, który nie jest pomyślnym symbolem. Poza tym, wymowa *weì* przypominała dźwięk innego znaku *wēi*, który znaczy „niebezpieczeństwo”. Możemy bezpiecznie założyć, że David Wilson poczuł potrzebę zmiany swojego chińskiego imienia, aby inni ludzie nie wzięli go tego za zły omen na przyszłość (Huang, Tian 1990: 81).

Natomiast w tradycyjnych Chinach popularny był obyczaj karania podwładnych przez władców zmianą ich nazwiska, nadając im „diabelskie nazwisko”:

Na przykład kiedy Sima, władca prowincji Zhao w czasach dynastii Jin, próbował obalić reżim Jin, cesarz Sima Zhong skrócił *xing* [nazwisko – przyp. aut.] Si Ma do Ma, wyrzucając go z imperialnego rządzącego klanu, cesarz Wu z dynastii Qi20 [błąd w druku? – przyp. aut.] ukarał Zi Xiang, zmieniając jego *xing* [nazwisko – przyp. aut.] na Xiao. Cesarzowa Wu Ze

¹³ W kulturze europejskiej natomiast: „Przezwise ludowe jako nazwy osobowe należą do utajnionej strefy języka – nie wypowiada się ich w obecności osób przezywanych; nie zwraca się do kogoś za pomocą przezwisek; i wreszcie [...] niechętnie udziela się informacji na ich temat osobom obcym, spoza środowiska w którym funkcjonują. Przyczyny psychologiczno-społeczne pojawiania się tabu językowego obejmują: 1) wierzenia religijne, magię i strach oraz te przyczyny psychiczne, które leżą u podstaw tabu nowożytnego, tj.: 2) przyzwoitość, skromność, wstyd; 3) dobre wychowanie współczucie i litość; 4) roztropność i spryt warunkujące tabu dyplomatyczne [...]. (Oronowicz-Kida 2009: 235).

¹⁴ Eksperci *fengshui*, zwani również mistrzami *fengshui*, zajmują się lokalizacją grobów, domów oraz siedzib firm w oparciu o starożytną wiedzę. Podejmują się również wszelkiego rodzaju doradztwa personalnego i biznesowego w oparciu o praktyki magiczne. Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym przesądom pogrzebowym.

¹⁵ David Wilson (ur. 1935) był gubernatorem Hongkongu w latach 1987-1992. Jego zmieniona wersja nazwiska i imienia to 卫奕信 (Wèi Yìxìn), a poprzednia 魏德巍 (Wèi Déwēi).

Tian z dynastii Tang bardzo nienawidziła poprzedniej pierwszej żony cesarza i dlatego zmieniła jej *xing* [nazwisko – przyp. aut.] na Mang. Podczas panowania tej samej dynastii cesarz Li Long Ji zemścił się na konspiratorze Dou Huai Zhen, zmieniając jego *xing* [nazwisko – przyp. aut.] na Du. Praktykę tę kontynuowano w następnych latach, aż do czasów dynastii Qing, kiedy to cesarz Yong Zheng narzucił swoim nienawidzonym braciom *xing* [nazwisko – przyp. aut.] A Qi Na¹⁶ oraz Sai Si Hei¹⁷ (Luo 2010: 79-80).

2.4. Nazwy firm i produktów

Przesady mają zastosowanie nie tylko w sferze prywatnej, tj. przy wyborze imienia dla dziecka, ale również w sferze publicznej, a zwłaszcza biznesowej, tj. przy wyborze nazw firm, instytucji, produktów oraz tłumaczeniu nazw obcych. Przy wyborze nazwy firmy czy produktu znaczenie ma: ton i ilość sylab oraz struktura morfologiczna i semantyczna nazwy (Chan, Huang 1997, 2001a, 2001b), ilość kresek w znakach składających się na nazwę (Chang, Lii 2008) oraz „pomyślność” nazwy (Schmidt, Pan 1994, Chan, Huang 1997, 2001a, 2001b).

Przy kreowaniu chińskiej nazwy firmy czy produktu, należy pamiętać o specyfice języka chińskiego, który jest językiem ideograficznym, tonalnym i homofonicznym, dlatego w chińskiej nazwie zarówno znak, ton jak i brzmienie mają bardzo duże znaczenie. Chan i Huang (1997) przeanalizowali nazwy pięciuset dwudziestu siedmiu nagrodzonych produktów, pochodzących z Pekinu i Szanghaju z różnych branż (tekstylna, żywność, produkty farmaceutyczne, produkty codziennego użytku itp.) pod względem: struktury sylabicznej, struktury tonalnej, struktury semantycznej i struktury morfologicznej. Okazało się, że 97,9% wszystkich nazw było wielosylabowych (90,5% dwusylabowych, 6,45% trójsylabowych i niewielka reszta czterosylabowych), a tylko 2,1% jednosylabowych. Chińczycy silnie preferują nazwy dwusylabowe, co wynika z charakteru współczesnego języka chińskiego, w którym 70% słów składa się z dwóch sylab. Preferencja ta ujawnia się również w chińskich dwuczłonowych imionach. Chan i Huang (1997) dowiedli również, że w Chinach preferuje się nazwy produktów, w których występują wysokie tony (tj. pierwszy równy i drugi wznoszący), a nie niskie (tj. trzeci falujący i czwarty opadający). Kombinacje W-W (ton wysoki plus ton wysoki) oraz N-W (ton niski plus ton wysoki) zaobserwowano w 72,61% nazw. Chińczycy preferują nazwy zakończone tonem wysokim. Pod względem struktury morfologicznej badacze zauważyli również wyraźną skłonność do budowania nazw o kombinacji modyfikator-rzeczownik (77,61% wszystkich nazw), z czego 51,61% nazw to

¹⁶ Co znaczy „świnia” po mandżursku [przypis tłumacza – przyp. aut.].

¹⁷ Co znaczy „pies” po mandżursku [przypis tłumacza – przyp. aut.].

układ rzeczownik-rzeczownik. Odnotowano również silną tendencję do nadawania nazw pozytywnych, pomyślnych, mających przynieść szczęście i dobrobyt (66,03% nazw):

[...] Chińczycy bardzo rozważnie wybierają pomyślne słowa i unikają pechowych wyrażen. Np. słowo *yu* oznaczające rybę jest uważane za bardzo pomyślne, głównie w czasie obchodów Nowego Roku, ponieważ brzmi identycznie jak słowo *yu* oznaczające 'nadwyżkę pieniędzy'. Inny przykład to liczba *shuang* – 'dwa' – bardzo faworyzowana w chińskiej kulturze, oznaczająca zrównowagę, pełny i podwójny. Użycie tej liczby wystąpiło w 5,9 procentach przypadków w naszych danych. Inna wyjątkowa cecha w chińskim nazewnictwie, to nagminne użycie nazw ulubionych chińskich zwierząt (9,35 procent) i ulubionych chińskich roślin (11,39 procent). Ulubione chińskie zwierzęta to smok, koń, żuraw, panda, łabędź, feniks, jeleń itp. Ulubionymi chińskimi kwiatami są kwiaty śliwy, peonie, chryzantemy i róże. Ich nazwy reprezentują bardzo pozytywne znaczenie dla Chińczyków – na przykład smok siłę, żuraw długowieczność, peonia bogactwo (Chan, Huang 1997: 234).

Te same kryteria, które stosuje się przy wyborze imienia dla dziecka, brane są pod uwagę przy wyborze nazwy dla nowej marki, z tym że pięć pierwiastków musi harmonizować z branżą, z której pochodzi produkt, jego właściwościami i miejscem produkcji (Chang, Lii 2008). Przy wyborze nazwy dla produktu najważniejsza jest suma kresek w znakach składających się na nazwę (Chang, Lii 2008). Do ilości kresek od jednego do osiemdziesięciu jeden przypisane są wartości: pomyślna (dla 1, 3, 5-8, 11, 13, 15-18, 21, 23-25, 29, 31-33, 35, 37, 39, 41, 45, 47, 48, 52, 57, 61, 63, 65, 67, 68, 81), szczęśliwa, ale niekompletna (dla 38, 55, 58, 71, 73, 75) oraz pechowa (dla 2, 4, 9, 10, 12, 14, 19, 20, 22, 26, 27, 28, 30, 34, 36, 40, 42-44, 46, 49-51, 53, 54, 56, 59, 60, 62, 64, 66, 69, 70, 72, 74, 76-80). Jeśli w znakach składających się na nazwę występuje więcej niż osiemdziesiąt kresek, to wartość ta jest dzielona przez osiemdziesiąt i bierze się pod uwagę resztę. Chang i Lii (2008) przeanalizowali ponad tysiąc dwieście nazw produktów pochodzących z Tajwanu, mających uznanie klientów (sześćset pięćdziesiąt pięć produktów) bądź innowacyjnych (pięćset czterdzieści siedem produktów). Po przeliczeniu ilości kresek w nazwach okazało się, że siedemset piętnaście nazw miało pomyślną ilość kresek, co stanowi 59% wszystkich nazw, a czterysta osiemdziesiąt siedem nazw miało ilość kresek pechową (41%). Co więcej, aż 62,6% nazw produktów o wyższym ryzyku rynkowym (tj. przeznaczonych na eksport) miało pomyślną ilość kresek. Badania te dowodzą, że przesady mają duży wpływ na kreowanie nazw produktów w chińskim środowisku biznesowym.

Zagraniczne firmy wchodzące na rynek chiński ze swoją nazwą lub nazwą nowego produktu powinny wziąć pod uwagę aspekt lingwistyczno-kulturowy przy tłumaczeniu nazw (Schmidt, Pan 1994). Ze względu na ideograficzną naturę języka chińskiego już sam znak zawarty w nazwie jest symbolem, niejako drugim logo firmy, dlatego powinien być dobrany

i zapisany niezwykle starannie. Ze względu na homofoniczną i tonalną naturę języka chińskiego dobierane znaki powinny być przeanalizowane pod względem pozytywnych i negatywnych asocjacji. Przy wyborze nazwy ważne są również czynniki kulturowe, takie jak tzw. „szczęśliwa nazwa”:

Pepsi Cola jest szczęśliwą nazwą w języku chińskim (oznacza „sto szczęśliwych rzeczy”). Żeby zakwalifikować nazwę jako szczęśliwą, nazwa powinna zachować odpowiednią równowagę pomiędzy *yin* i *yang* – w skrócie, żeńskie i męskie właściwości. Znaki yang zbudowane są z nieparzystej liczby kresek, zaś znaki yin z parzystej liczby kresek. W nazwie, składającej się z dwóch lub trzech znaków, kombinacja elementów yin/yang również ma duże znaczenie. *Yin Yin Yang* jest lepsze od *Yin Yang Yin* (Schmidt, Pan 1994: 38).

Chińskie firmy poświęcają dużo czasu i funduszy na wybór odpowiedniej nazwy, na rynku dostępna jest cała masa poradników w tym zakresie; usługi swe świadczą również zawodowi mistrzowie dobierający imiona nie tylko dzieciom, ale firmom, instytucjom i produktom. Również niektóre firmy zagraniczne rozważają aspekt kulturowy przy tłumaczeniach, np. Coca Cola, której chińska nazwa (Kěkǒu kělè, 可口可乐) oznaczająca „smaczna i radosna” budzi dużą sympatię Chińczyków, podobnie jak Mercedes Benz (Bēnchí, 奔驰) – „pędzić szybko” czy Boeing (Bōyīn, 波音) – „fala dźwięku”. Taka wrażliwość kulturowa pomaga budować pozytywny wizerunek firmy i produktu. Zdarzają się również tłumaczenia nietrafione, które mogą zaważyć na wizerunku firmy czy też produktu, a w konsekwencji przynieść zmniejszone zyski, lub nawet straty finansowe. Przykłady nieudanych przekształceń nazw zagranicznych marek na język chiński: Peugeot (Biāozhì, 标致) dosłownie „piękny”, nazwa zbyt kobieca; Pizza Hut (Bìshèngkè, 必胜客) dosłownie „trzeba wygrywać klientów”, co brzmi zbyt desperacko; Marks&Spencer (Mǎshā, 马沙) przypomina imię żeńskie, a dotyczy marki odzieży zarówno damskiej, jak i męskiej; Rolex (Láolìshì, 劳力士) nie niesie konkretnego znaczenia, a dwa pierwsze znaki oznaczają pracę fizyczną, mało kojarzącą się z luksusem; Microsoft (Wēiruǎn, 微软) dosłownie „malutkie i słabe”, co kontrastuje z rzeczywistą pozycją firmy (Siniarski, Zajdler 2011: 160).

Francis et al. (2002) przeanalizowali angielskie i chińskie nazwy tych samych produktów dostępnych w Chinach i Hongkongu. Okazało się, że przy tłumaczeniu nazwy na chiński firmy zagraniczne uwzględniają czynniki kulturowe. Spośród czterdziestu dziewięciu przebadanych firm, dwadzieścia sześć (tj. 53,1%) uwzględniło aspekt kulturowy przy tłumaczeniu swojej nazwy, spośród stu osiemdziesięciu dziewięciu lokalnych nazw produktów sześćdziesiąt jeden (tj. 27,35%) zawierało aspekt kulturowy. Badacze zakwalifikowali 3,5% lokalnych nazw produktów do kategorii „szczęśliwa liczba”, 7% do

kategorii „pomyślne słowo”, 38,5% do kategorii „skarb” a 45,6% do kategorii „dobrobyt”. Co więcej, nazwy lokalne mają więcej pozytywnych konotacji niż nazwy oryginalne. W przypadku nazw angielskich 24,33% miało pozytywne konotacje, a 75,68% neutralne. Natomiast w przypadku ich chińskich odpowiedników 57,85% pozytywne, a 41,7% neutralne.

2.5. Tabu w języku potocznym (yǔyán jìnjì, 语言禁忌)

W języku chińskim „tabu językowe” jest określane osobnym znakiem - 噤 (jìn), (Ren 2005: 235). Znak ten składa się z dwóch elementów: „ust” (kǒu, 口) oraz „zakazu” (jìn, 禁) i jest objaśniony jako: „zamknąć usta, z ust zakazany dźwięk” (kǒu bì yě, cóng kǒu jìn shēng, 口闭也, 从口禁声), (Ren 2005: 235). Oprócz tego pojęcia w języku chińskim istnieje również pojęcie „słowa zakazane przez tabu” – 避讳 (bìhuì) i tychże będzie dotyczył ten podrozdział, podzielony na cztery części: tabu słów niepomyślnych (bù jíli yǔyán, 不吉利语言), tabu słów związanych ze zubożeniem (pòcái cíyǔ, 破财词语), tabu słów wulgarnych (xièdú cíyǔ, 亵渎词语), tabu językowe grup społecznych (jítuán jìnjìyǔ, 集团禁忌语). Będziemy tu mieli do czynienia z tabu pierwotnym w rozumieniu Widłaka (1968), które trwa w mniejszym lub większym zakresie do dziś oraz tabu w planie wyrażania w rozumieniu Leszczyńskiego (1988). Reakcją na tabu językowe będą tu następujące środki stylistyczne: eufemizm, synonim, antonim, peryfraz, elipsa, metafora.

2.5.1. Tabu słów niepomyślnych (bù jíli yǔyán, 不吉利语言)

W chińskim języku potocznym popularne jest powiedzenie: „Mówiąc o źle przyciągasz zło, mówiąc o nieszczęściu przyciągasz nieszczęście”, (shuō xiōng què xiōng, shuō huò què huò, 说凶却凶, 说祸却祸), (Ren 2005: 240). Dlatego Chińczycy szczególnie unikają wypowiedziania słów związanych ze złem i katastrofą (xiōnghuò cíyǔ, 凶祸词语), a należą do nich słowa związane ze śmiercią, chorobą, rozpadem, groźnymi zwierzętami. Są to, jak widzimy, zakazy konstytuujące sytuację idealną. W Chinach, podobnie zresztą jak w niemal każdej kulturze, największe przerażenie budzi śmierć, a tabu śmierci jest jednym z najpowszechniejszych:

W dawnej kulturze ludowej śmierć nie była eliminowana ani przemilczana, nie otaczała jej niechęć czy paraliżujący strach, była interpretowana jako logiczny bieg wydarzeń, jako naturalna konsekwencja życia [...].

Obecnie we współczesnym świecie zauważa się tendencję do tłumienia, usuwania i eliminowania wszystkich przejawów śmierci i konsekwencji jakie za sobą pociąga. Człowiek unika związanych z nią tematów, nie myśli o swojej śmierci, trudno mu godzić własne „ja” ze świadomością, że może umrzeć, odrzuca taką ewentualność, choć przecież wie, że jest śmiertelny. To wyobcowanie śmierci objawia się również w języku, w dążności do eufemizowania zjawisk śmierci i realiów z nią związanych. Śmierć zawsze budzi grozę i lęk, dlatego nie mówi się o niej wprost, tylko zastępuje przez omówienie, mówienie peryfrastyczne, eufemizowanie – przez co oddala się ją, umniejsza jej wymiar bądź – przez określenia żargonowe – deprecjonuje się ją, wulgaryzuje, poniża, wyśmiewa, sprowadza do sfery *profanum* – w przeciwieństwie do sakralnych formuł przejętych z języka religijnego, które śmierć uwznioślały [...], (Jasik 2009: 179).

Już w starożytnej *Księdze rytuałów* (Lǐ jì, 礼记) spotykamy zakaz mówienia wprost o śmierci: „O śmierci cesarza mówi się, że upadł, o cesarskim księciu, że odszedł, o urzędniku wyższej rangi, że zakończył, o żołnierzu, że nie pobiera żołdu, o zwykłym człowieku, że umarł” (tiānzǐ sǐ yuē bēng, zhūhóu yuē hōng, dàfū yuē zú, shì yuē bù lù, shù rén yuē sǐ, 天子死曰崩, 诸侯曰薨, 大夫曰卒, 士曰不禄, 庶人曰死), (Ren 2005: 240). Na początku tabu śmierci dotyczyło jedynie przedstawicieli wyższych klas, z czasem rozprzestrzeniło się wśród klas niższych, stając się bardzo powszechnym. Słowo „śmierć” miało zatem wiele eufemizmów¹⁸, które były zróżnicowane klasowo – urzędnicy i osoby wykształcone określały „śmierć” w następujący sposób: „zakończyć chorobę” (jízhōng, 疾终), „odejść” (kèshì, 溘逝), „odejść” (wùgù, 物故), „zmęczyć się światem” (yànshì, 厌世), „stracić rodziców” (qìyǎng, 弃养), „ufundować rezydencję” (juān guǎnshè, 捐馆舍), „opuścić hall” (qì tángzhàng, 弃堂帐), „rozłożyć ręce i stopy” (qǐ shǒuzú, 启手足), „zmienić się w duszę” (qiānshén, 迁神), „przemienić się” (qiānhuà, 迁化); natomiast prości ludzie używali eufemizmów mniej wyrafinowanych: „zakończyć” (zú, 卒), „zniknąć” (mò, 没), „opuścić świat” (xiàshì, 下世), „odejść” dosłownie „podziękować światu” (xièshì, 谢世), „odejść” (shìshì, 逝世), „wstąpić do nieba” (shēngtiān, 升天), „zestarzeć się” (lǎo le, 老了), „nie być” (bù zài le, 不在了), „zgubić” (diū le, 丢了), „odejść” (zǒu le, 走了), (Ren 2005: 240). W prowincji Guangdong nawet w takich powiedzeniach, jak „śmiać się śmiertelnie” (xiào sǐ wǒ, 笑死我) słowo „śmiertelnie” (sǐ, 死) zastępuje się słowem „żywo” (shēng, 生) i mamy „śmiać się żywo” (xiào shēng wǒ, 笑生我), podobnie powiedzenie „śmiertelnie zdenerwowany” (qì sǐ wǒ, 气死我) zamienia się na „żywo wzburzony” (jī shēng wǒ, 激生我), (Ren 2005: 241, Yan 2007:

¹⁸ Huang i Tian (1990:73) piszą, że według statystyk w języku chińskim istnieje sto czterdzieści eufemizmów zastępujących słowo „śmierć”.

231). Tak więc słowo „śmiertelny” (sǐ, 死) zostało zastąpione antonimem „żywy” (shēng, 生). To zastępowanie słów tabu antonimami jest dosyć szczególnym zjawiskiem, często spotykanym w języku chińskim. W niektórych rejonach Chin nazwisko „Shi” (史), które może brzmieć w dialekcie podobnie do słowa „śmierć” (sǐ, 死) zastępuje się podobnym znakiem (lì, 吏) i wymawia „Lì”, na tej samej zasadzie nazwisko „Shi” (shī, 施) zastępuje się znakiem (shèng, 胜) i wymawia „Sheng” (Ren 2005: 241). Ze śmierci nie należało żartować, ani nawet przeklinać kogoś życząc mu śmierci; jeśli jednak komuś wyrwało się słowo „śmierć”, to należało kichnąć albo kilkakrotnie splunąć.¹⁹ Nie wolno było również wypowiadać słowa „trumna” (guāncái, 棺材), ale zastępować je homofonicznym słowem „bogactwo” (cái, 财), a przy wnoszeniu trumny do domu mówiło się: „Posada (trumna) przyszła, bogactwo (materiał) również, dobrobyt (gwoździe trumienne) w dwójnasób rozkwita”, (guān (guān) yě lái, cái (cái) yě lái, cái dīng (cái dīng) liǎng wàng yī qí lái, 官 (棺) 也来, 财 (材) 也来, 财丁 (材钉) 两旺一齐来, (Ren 2005: 241). Współcześnie tabu związane ze słowem „śmierć” rozciągnięto nawet na podobnie brzmiącą liczbę „cztery” (sì, 四), o czym będzie mowa później.²⁰ W Chinach ze śmiercią kojarzy się również zegar, którego wymowa (zhōng, 钟) jest identyczna z brzmieniem słowa „koniec” (zhōng, 终), dlatego jest zakazany jako prezent; aż 70% badanych przez Chu (Chu 2009: 126) Chińczyków nie podarowałoby zegara bliskiej osobie lub znajomemu.

Słowem należącym do kategorii złych jest również „choroba” (bìng, 病) i słowa z nim związane. W kulturze zachodniej tabu jest nakładane przede wszystkim na nazwy chorób bardzo groźnych, trudno uleczalnych i/lub śmiertelnych oraz wenerycznych (Dąbrowska 2006: 89). Natomiast w kulturze chińskiej nawet bardzo odległe skojarzenia z chorobą są tabuizowane, co jest doskonałym potwierdzeniem tezy, że choroba jako nie należąca do porządku rajskiego, jest „zakazana”. W Hongkongu odwiedzając chorego zabronione jest przynoszenie: mieczyków, kwiatów jaśminu oraz kwiatów śliwy (Ren 2005: 242). W języku chińskim słowo „mieczyk” (jiànlán, 剑兰) brzmi podobnie jak „napotkać trudności” (jiànnán, 见难), słowo „jaśmin” (mòlì, 茉莉) jak „bez profitu” (mòlì, 末利), a słowo „śliwa” (méi, 梅) nasuwa skojarzenia z „pechem” (dǎoméi, 倒霉). Zamiast mówić „brać lekarstwo” (chī yào, 吃

¹⁹ Jednak w partyjnej gazecie *People's Daily* dwukrotnie pojawiło się zakazane słowo „śmierć”: 14 września 1971 roku, gdy pisano o śmierci radzieckiego przywódcy Chruszczowa oraz 7 kwietnia 1975 roku, gdy pisano o śmierci tajwańskiego przywódcy Czang Kaj-szeka. Użycie słowa „umarli” (sǐ le) pokazywało nienawistny stosunek władz CHRL do tych osób, (Huang, Tian 1990: 75).

²⁰ Aż 80% badanych przez Chu (Chu 2009: 127) Chińczyków utożsamia liczbę cztery ze śmiercią.

药) używa się powszechnie powiedzenia „pić dobrą herbatę” (hē hǎo chá, 喝好茶), (Ren 2005: 242, Wan 2005: 26). Mniejszość Hakka z prowincji Guangdong nie mówi nawet „wypisywać receptę” (kāi yàofāng, 开药方), tylko „wypisywać czerwony duplikat”, (kāi dāndǐ, 开丹底), (Yan 2007: 231). W prowincji Zhejiang nie mówi się „zachorować” (shēngbìng, 生病), tylko „nieświeży” (bù xīnxiān, 不新鲜).

W dialekcie kantońskim słowo „pusty” (kōng, 空) brzmi podobnie jak „zły” (xiōng, 凶), dlatego w wyrażeniu „puste mieszkanie do wynajęcia” (kōng wū zhāo zū, 空屋招租), słowo „pusty” (kōng, 空) zastępuje się słowem „pomyślny” (jí, 吉), który jest antonimem słowa „zły” (jí wū zhāo zū, 吉屋招租), (Ren 2005: 241, Yan 2007: 231). Powszechnie unika się również wyrażenia „zmarszczyć brwi” (méimáo dǎo le, 眉毛倒了), ponieważ przywołuje to słowo „pech”, (dǎoméi, 倒霉), (Wan 2005: 39). Aby uniknąć skojarzenia z wyrazem „odchodzić” (lí, 离) homofoniczne słowo „gruszka” (lí, 梨) zastępuje się peryfrazą „owalny owoc” (yuánguǒ, 圆果).²¹ Na tej samej zasadzie zastępuje się słowo „parasol” (sǎn, 伞), który z kolei brzmi identycznie jak „rozchodzić się” (sǎn, 散), peryfrazą „pionowy kapelusz” (shùlì, 竖笠).²² W wyrazie „melon” (kǔguā, 苦瓜), pierwszy znak to „gorzki” (kǔ, 苦), dlatego zastępuje się go znakiem „chłodny” (liángguā, 凉瓜).

Chińczycy wierzą, że w czasie snu dusza opuszcza ciało i wraca do niego dopiero nad ranem (Ren 2005: 242). O poranku zabronione było mówienie o smokach, tygrysach, demonach, a przede wszystkim o własnych snach, gdyż mogło to przynieść nieszczęście: „O poranku nie mów o snach, o zmroku nie mów o demonach”, (zhāo wù jiǎng mèng, yè wù jiǎng guǐ, 朝勿讲梦, 夜勿讲鬼), (Ren 2005: 243). W wielu rejonach Chin budzące strach słowo „tygrys” (hǔ, 虎) zastępowane było się słowem „kot” (māo, 猫), „wielki kot” (dà māo, 大猫), a na północy „wielki robak” (dà chóng, 大虫), (Yan 2007: 231). Obecnie te zakazy językowe odchodzą w zapomnienie (Wan 2005: 39).

²¹ Ze względu na tę homofonię gruszka jako owoc nie powinna być dzielona na pół między przyjaciółmi czy też małżeństwem – tak uważa 50% badanych przez Chu Chińczyków (Chu 2009: 124).

²² W badaniach prowadzonych przez Chu (2009: 126) 60% Chińczyków unika dawania parasola w prezencie, właśnie przez wzgląd na tę homofonię.

2.5.2. Tabu słów związanych z zubożeniem (pòcái cíyǔ, 破财词语)

Kolejną kategorią słów, które objęte były tabu są słowa związane z zubożeniem (pòcái cíyǔ, 破财词语), (Ren 2005: 243, Wan 2005: 39). Ta kategoria słów nie podlega tak ewidentnemu tabu w kulturze zachodniej i nie jest omawiana w opracowaniach.²³ Można powiedzieć, że Chiny są tu wyjątkiem. Występowanie osobnej kategorii tabu słów związanych ze zubożeniem świadczy dobitnie o chińskim ukierunkowaniu sytuacji idealnej na dobrobyt i pomyślność.

W dawnych Chinach ludzie na przywitanie nie mówili „dzień dobry”, tylko „życzę ci bogactwa” (gōngxǐ fācái, 恭喜发财), ponieważ dbanie o byt materialny było główną troską każdego Chińczyka (Ren 2005: 243, Wan 2005: 39, Yan 2007: 232). W czasie przygotowań do obchodów Nowego Roku trzeba było być szczególnie ostrożnym i uważać na wypowiedzane słowa. Jednym z elementów dekoracji noworocznej były obrazki z Bogiem Bogactwa (Cái Shén, 财神), które sprzedawali specjali domokrażcy. Tradycyjnie mówiło się, że Boga Bogactwa „zaprasza się” (qǐng, 请) do domu, a nie po prostu „kupuje” (mǎi, 买). Nigdy też nie można było odmówić zakupu obrazka mówiąc „nie chcę” (bù yào, 不要), tylko „już mam” (yǐjīng yǒu le, 已经有了). Nierozważna wypowiedź mogła obrazić Boga Bogactwa i sprowadzić nieszczęście na całą rodzinę. Chińczycy posługujący się dialektem kantońskim przy składaniu życzeń noworocznych nigdy nie mówią „Szczęśliwego Nowego Roku” (xīnnián kuàilè, 新年快乐) ani „Życzę ci szczęścia” (zhù nǐ kuàilè, 祝你快乐), ponieważ słowo „szczęście” (kuàilè, 快乐) w kantońskim brzmi podobnie jak „szybki upadek (w domyśle bogactwa)” (kuài luò, 快落).

W Hongkongu w restauracjach nie używa się słowa „smażyć” (chǎo, 炒) ponieważ oznacza ono również „zwolnienie z pracy” i nawet w menu jest ono często zastępowane synonimami (Ren 2005: 244). Natomiast w prowincji Henan w czasie przyrządzania potraw zakazane jest wypowiadanie takich słów jak „mało” (shǎo, 少), „nie” (méi, 没), „tylko” (guāng, 光), „nie wystarczy” (bù gòu, 不够), „zepsuty” (làn, 烂), „skończył się” (wán le, 完了), w przekonaniu, że może to spowodować rzeczywiste braki w pożywieniu. Gdy ktoś zapyta o ciasteczka noworoczne, to nie można wprost powiedzieć, że ich nie ma (méi le, 没了), tylko, że jest ich pełno (mǎn le, 满了); zakazane jest mówienie, że pierożki noworoczne

²³ W tradycji polskiej zabrania się stawiania torebki na ziemi, aby nie wyszły z niej pieniądze.

rozkleiły się w gotowaniu (làn le, 烂了), trzeba powiedzieć, że „zarobiły” (zhēng le, 挣了), co ma się kojarzyć z zarabianiem pieniędzy. Mamy tu ponownie do czynienia z antonimami jako reakcją na tabu językowe. W czasie klejenia pierożków nie można ich liczyć, ponieważ liczenie zawiera w sobie obawę przed niedostatkiem. Podczas odpalania petard nie można mówić „ping ping ping” (píng píng ping, 砰砰砰) tylko „ba ba ba” (bā bā bā, 叭叭叭), ponieważ w prowincji Henan „ping” (píng, 评) jest homofonem słowa „beng” (bēng, 崩) oznaczającego „upadek”, natomiast „ba” (bā, 叭) to homofon wyrazu „fa” (fā, 发), wskazującego na rozkwit i bogacenie się (Ren 2005: 245).

W prowincji Guangdong starsi ludzie unikają określeń „stryjek” (bófù, 伯父) oraz „stryjenka” (bómǔ, 伯母), ponieważ w tamtejszym dialekcie są to homofony słowa „po sto razy nic” (bǎi wú, 百无), oznaczającego „nic nie mieć”, (Ren 2005: 245). Na określenie stryja i stryjenki używa się synonimów „starszy brat ojca” (bóbó, 伯伯) oraz „żona starszego brata ojca” (bóniáng, 伯娘). W wielu rejonach Chin nie używa się słowa „język” (shé, 舌), gdyż w lokalnych dialektach brzmi ono identycznie jak „utrata” (shí, 蚀) w słowie „utrata bogactwa” (shícái, 蚀财). W prowincji Guangdong „język” (shé, 舌) określa się słowem „miesięczny profit” (yuèlì, 月利), na ozór wieprzowy mówi się więc „wieprzowy miesięczny profit” (zhū yuèlì, 猪月利), (Yan 2007: 232-233). Natomiast w prowincji Sichuan na „język” (shé, 舌) używa się określenia „przyciągać bogactwo” (zhāocái, 招财), zatem ozór wieprzowy to „świnia przyciąga bogactwo” (zhū zhāocái, 猪招财), a krowi to „krowa przyciąga bogactwo” (niú zhāocái, 牛招财), (Ren 2005: 246). W prowincji Guangdong wyrazem tabu jest również „książka” (shū, 书), brzmiąca identycznie jak „przegrana” (shū, 输), dlatego w słowie „almanach” (tōngshū, 通书) zastępuje się drugi znak słowem „wygrana” (tōngshèng, 通胜). W dialekcie kantońskim homofonem słowa „przegrana” (shū, 输) jest również wyraz „jedwab” (sī, 丝), dlatego wyraz „trukwa” (sīguā, 丝瓜) również zapisuje i wypowiada się w zmodyfikowanej formie (sīshèng, 丝胜). Unika się również słowa „suchy / pusty” (gān, 干), który zamienia się na antonim „mokry / profit” (rùn, 润). Wyraz „wątróbka” (gān, 肝) brzmiący jak „suchy / pusty” (gān, 干), zastępuje się znakiem „wilgotny / profit” (rùn, 润), i tak mamy zamiast „wieprzowej wątróbki” (zhū gān, 猪肝) mamy „wieprzowy profit” (zhū rùn, 猪润), a zamiast „drobiowej wątróbki” (jī gān, 鸡肝) – „drobiowy profit” (jī rùn, 鸡润), (Wan 2005: 40, Yan 2007: 233).

W prowincji Zhejiang w czasie obchodzenia Nowego Roku wiesza się na drzwiach napisy „Niech bogactwo i skarby zagoszczą w tym domu” (zhāo cái jìn bǎo, 招财进宝) oraz „Uprzejmość rodzi bogactwo” (héqì shēng cái, 和气生财), (Ren 2005: 246, Wan 2005: 40, Yan 2007: 233). Jednak pierwiastek „muszla” (bèi, 贝), który znajduje się w znaku „bogactwo” (cái, 财), brzmi jak „przeciwnie” (bèi, 背) w słowie „sprzeciwiać się” (wēibèi, 违背), dlatego został on zamieniony na bardzo podobny w zapisie pierwiastek „patrzeć” (jiàn, 见). Co więcej przy takim zapisie „patrzy się” na bogactwo, co wzmacnia noworoczne życzenia.

2.5.3. Tabu słów wulgarnych (xièdú cíyǔ, 亵渎词语)

Następną grupę słów tabu stanowią słowa wulgarne (xièdú cíyǔ, 亵渎词语), (Ren 2005: 247). Obejmują one nazwy intymnych części ciała i intymnych czynności, co jest typowe dla wielu społeczeństw:

W toku dziejów, podobnie jak w odniesieniu do innych tabu, motywacja ulegała zmianom. Niewymienialnie nazw części ciała powoli wiązano nie tyle z przypisywanymi im właściwościami magicznymi, lecz z innym pojmowaniem wstydu. W przypadku genitaliów, dodatkowym czynnikiem wspomagającym tabu była tajemnica prokreacji. Przekazywanie życia wzbudzało lęk i szacunek [...]. Do dziś tabu nałożone jest na pewne części ciała, chociaż nie jest ono już – wskutek zmian obyczajowych – tak rygorystycznie przestrzegane. Owe „pewne części ciała” to genitalia, pośladki i piersi kobiece. Wynikiem przestrzegania tabu obyczajowego jest tabu na płaszczyźnie językowej. Do wyrazów zakazanych należą tzw. wyrazy nieprzyzwoite, odnoszące się dziś przede wszystkim do sfery seksu i wydalania (Dąbrowska 2006: 200).

Chińczycy unikają mówienia wprost o intymnych częściach ciała, używają w tym celu peryfraz: „tamte” (nàgè, 那个) albo „dolna część” (xiàbù, 下部), (Ren 2005: 247, Wan 2005: 41, Yan 2007: 233). Mówienie o kontaktach seksualnych (kolejny zakaz spotykany przy kreowaniu sytuacji rajskiej) jest również tabu w kulturze chińskiej; używa się eufemizmów typu: „załatwiać sprawę” (bànshì, 办事), „sprawy domowe” (fángshì, 房事), „wspólne łóżko” (tóngchuáng, 同床), „życie małżeńskie” (fūqī shēnghuó, 夫妻生活), „relacje damsko-męskie” (nánǚ guānxì, 男女关系), „kraść kurczaki i psy” (tōu jī mō gǒu, 偷鸡摸狗), „szukać kwiatów, wachać wierzby” (xún huā wèn liǔ, 寻花问柳) – eufemizm nierządu, (Ren 2005: 247, Wan 2005: 41). Słowa, które w jakikolwiek sposób kojarzą się seksualnie, są unikane przez Chińczyków. Nawet określenie „wychodzić za mąż” (jià, 嫁) zastępuje się eufemizmem

„opuszczać dom” (chūmén, 出门), a „zajść w ciążę” (huáiyùn, 怀孕) eufemizmami „mieć” (yǒu le, 有了) lub „dodatkowa radość” (tiānxǐ, 添喜), (Ren 2005: 248).

Określenia oddawania stolca (lā shǐ, 拉屎), moczu (sā niào, 撒尿), korzystania z toalety (shàng cèsuǒ, 上厕所), „menstruacji” (yuèjīng, 月经) muszą być zastępowane odpowiednimi eufemizmami: „wyjść do toalety” dosłownie „oddać szacunek” (chū gōng, 出恭), „ulżyć sobie” (jiě shǒu, 解手), „wygoda” (fāngbiàn fāngbiàn, 方便方便), „wejść do jedyńki” (shàng yī hào, 上一号), „wakacje” (lǐjià, 例假), (Ren 2005: 247, Wan 2005: 41 - 43). Słów tych używa się do obrażania lub przeklinania innych. Słowem często używanym w przekleństwach jest również „jajo” (dàn, 蛋), które funkcjonuje w znaczeniu „męskie jądra” i dlatego jest obraźliwe (Wan 2005: 40). Oprócz słów związanych z seksualnością, do obrażania innych służą także słowa związane z niektórymi zwierzętami, takimi jak: królik (tù, 兔), pies (gǒu, 狗), osioł (lǚ, 驴) i wół (niú, 牛), (Ren 2005: 248, Wan 2005: 43). Wykorzystuje się je do znieważania mnichów buddyjskich, których nazywa się „łysymi osłami” (tūlǚ, 秃驴) oraz mnichów taoistycznych, o których mówi się „wole nosy” (niú bízi, 牛鼻子). Słowem, które również służy jako wyzwisko jest „żółw” (guī, 龟), który do czasów dynastii Tang (618-907), razem ze smokiem, feniksem i *qilinem*²⁴, stanowił grupę czterech boskich zwierząt, po czasach dynastii Yuan (1279-1368) stał się określeniem pejoratywnym (oznaczającym alfonsa), (Ren 2005: 248, Wan 2005: 43, Yan 2007: 234).

W Chinach, podobnie jak w kulturze zachodniej, słowami tabu są te określające psychiczne i fizyczne ułomności człowieka oraz kalectwo (Wan 2005: 43, Yan 2007: 234). Nie mówi się np. „głuchy” (ěrdǔ lóng, 耳朵聋), ale „mający kłopoty ze słuchem” (ěrdǔ yǒu diǎn bù biàn, 耳朵有点不便).

2.5.4. Tabu językowe grup społecznych (jítuán jìnjìyǔ, 集团禁忌语)

Ostatnią grupę słów tabu stanowią słowa związane z językiem różnych grup społecznych (jítuán jìnjìyǔ, 集团禁忌语), (Ren 2005: 249).²⁵ Są to ludzie różnych profesji (np. trupy teatralne, prostytutki, wiedźmy), grupy przestępcze (gangi, mafie, chuligani) czy też tajne stowarzyszenia. Ren (2005: 249) omawia pięć zwierząt: lisa (húlí, 狐狸) bądź tygrysa (lǎohǔ,

²⁴ *Qilin* to mityczne zwierze zbudowane z części pochodzących od innych zwierząt; mylnie zwane chińskim jednorożcem.

²⁵ Jak już wspominałam wcześniej, zakazy związane z poszczególnymi zawodami, nie będą przedmiotem tej pracy.

老虎) ewentualnie żółwia (lǎobiē, 老鳖), łasicę (huángshǔláng, 黄鼠狼), jeża (cìwei, 刺猬), węża (shé, 蛇) oraz szczura (lǎoshǔ, 老鼠), których nazwy były tabu dla: północnych trup teatralnych, wiedźm oraz prostytutek. Wszystkie te grupy nazywały przytoczone zwierzęta albo „pięcioma nieśmiertelnymi” (wǔ dà xiān, 五大仙) albo „pięcioma rodzinami” (wǔ dà jiā, 五大家), a wypowiadanie oryginalnych nazw było zabronione. U podstaw tego tabu leży prastary kult zwierząt.

Niższe grupy społeczne, do których należały osoby trudniące się sztuką, oszukiwaniem czy żyjące z wiary w zabobony (aktorzy, komicy, muzycy, sprzedawcy leków, wróżbici, prostytutki) miały swój własny żargon zwany „osiem wielkich kawałków” (bā dà kuài, 八大块) albo „dziesięć wielkich kawałków” (shí dà kuài, 十大块), zawierający słowa, które należało, pod groźbą kary ze strony towarzyszy, zastępować innymi (Ren 2005: 250). Do zbioru „ośmiu wielkich kawałków” należały: smok (lóng, 龙) albo wilk (láng, 狼); tygrys (hǔ, 虎); sen (mèng, 梦); ząb (yá, 牙) albo lampa (dēng, 灯); wąż (shé, 蛇) albo demon (guǐ, 鬼); królik (tù, 兔) albo płacz (kū, 哭), albo dusza (shén, 神), albo mgła (wù, 雾); most (qiáo, 桥), pagoda (tǎ, 塔) albo zawalić się (tā, 塌). Natomiast do „dziesięciu wielkich kawałków”, którymi posługiwali się komicy z Chin północnych leżały powyższe słowa oraz „świątynia” (miào, 庙) i „chochlik” (yāo, 妖). I tak, prostytutki z miasta Kaifeng zastępowały zakazane słowo „smok” (lóng, 龙) wyrażeniem „morski pasek” (hǎi tiáozi, 海条子), a muzycy z prowincji Shandong zakazane słowo „demon” (guǐ, 鬼) wyrażeniem „czarny cień” (hēi yǐngzi, 黑影子), (Ren 2005: 252). Dobór słów tabu Ren (2005: 250) wyjaśnia następująco: zarówno smok (lóng, 龙), jak i wilk (láng, 狼) oraz tygrys (hǔ, 虎) należą do zwierząt budzących strach; świątynia (miào, 庙), chochlik (yāo, 妖), demon (guǐ, 鬼) oraz sen (mèng, 梦) należą do pojęć odnoszących się do świata duchowego, który należy traktować z ostrożnością; słowo „ząb” (yá, 牙) jest homofonem słowa „ya” (yá, 衙) zawartego w nazwie urzędu - yamen (yámén, 衙门), który był w dawnych Chinach siedzibą władz lokalnych, także sędziowskich, będących zagrożeniem dla tychże grup społecznych; słowo „mgła” (wù, 雾) to z kolei homofon słowa „błąd” (wù, 误); słowo „pagoda” (tǎ, 塔) to homofon słowa zawalić się (tā, 塌), sugerującego niepowodzenie w biznesie; słowa lampa (dēng, 灯) najbardziej obwiałą się prostytutki, ponieważ przywoływało ono podobnie brzmiące słowo „wykopać” (dèng, 蹬) – bały się one „wykopania” z pracy i utraty klientów. Najpoważniejszym złamaniem tabu było wypowiedzenie słów tabu o świecie (Ren 2005: 253).

W takiej sytuacji należało udać się przed ołtarz przodków, złożyć ofiary, przez cały dzień nie opuszczać domu, nie podejmować żadnej pracy; osoba, która usłyszała złamanie tabu, mogła domagać się od winowajcy rekompensaty w postaci równowartości dziennych zarobków.

Obecnie wiele grup zawodowych posługuje się żargonem (hánguà, 行话), a przeróżne grupy społeczne tajnym językiem (hēihuà, 黑话), który jest pełen przeróżnych zakazów językowych. Yan (2007: 231) omawia tabu lingwistyczne hodowców jedwabników z prowincji Jiangsu oraz Zhejiang. Unikają oni słowa „ciepło” (wēn, 温), ponieważ jest to homofon słowa „plaga” (wēn, 瘟). Nie używają określenia „wskaźnik ciepła” (termometr) - (wēndù biǎo, 温度表), tylko zastępują je określeniem „wskaźnik zimna i gorąca” (hánshǔ biǎo, 寒暑表). Zakazane jest również wypowiadanie słowa „światło” (liàng, 亮), ponieważ wyrażenie „jasne jedwabniki” (liàng cán, 亮蚕) oznacza chorobę jedwabników, z tego względu zamiast mówić, że „rozwidnia się” (tiān liàng le, 天亮了), używa się określenia „dzień otwiera oczy” (tiān kāi yǎn le, 天开眼了). Nie można mówić „sos sojowy” (jiàngyóu, 酱油), ponieważ słowo „sos” (jiàng, 酱) jest homofonem słowa „sztywny” (jiāng, 僵), a nikt nie chce, żeby jedwabniki zesztyniały.

2.6. Uroki i zaklęcia (huàfú, 画符)

Jednym z bardziej specyficznych przesądów związanych z językiem są uroki i zaklęcia. Odwołują się one do wiary w niezwykłą moc języka i pisma w szczególności w przypadku Chin. Henry Doré (1915, 1916), francuski jezuita kolekcjonujący chińskie przesady na początku XX wieku w dorzeczu Jangcy (prowincje Anhui i Jiangsu), aż dwa tomy swego dzieła pt. *Research into Chinese Superstition* poświęcił chińskim urokom i zaklęciom. W czasach Wschodniej Dynastii Han (25 – 220) główny taoista kraju zgromadził wszystkie zaklęcia w jednym dziele, które służyło kolejnym pokoleniom mnichów taoistycznych (i buddyjskich) przez następne dwa tysiąclecia (Doré 1915: 158). Zaklęcia (huàfú, 画符) mnisi spisywali na różnokolorowym papierze, i w zależności od przeznaczenia, albo wieszano je w domach na ścianach, drzwiach lub ciele człowieka (jako talizmany), a w przypadku zaklęć uzdrawiających, pocierano nimi chore miejsca, palono i spożywano popiół z lekiem bądź herbatą.

Uroki i zaklęcia miały bardzo szerokie zastosowanie; za Henrym Doré (1915) można je podzielić na lecznicze, przynoszące szczęście, religijne (magiczne). Do leczniczych zaklęć

należały (Doré 1915: 166-209): przywołujące duszę (w przypadku choroby dziecka wkładano je pod poduszkę), zaklęcia zodiakalne (powiązane ze znakiem zodiaku chorej osoby), chroniące przed zarazą, chroniące przed chorobami zakaźnymi, leczące kaszel, zatrzymujące wymioty, zatrzymujące przyspieszone bicie serca, leczące dur brzuszny, powstrzymujące ból brzucha, leczące obrzęk, na ból serca, głowy i niestrawność, na ból oczu, leczące astmę, na odkrztuszanie śluzu i ciężkie oddychanie, na zapalenie płuc, na uporczywe pocenie się, na gorączkę, na obniżenie temperatury ciała, rozwiewające smutek i złość, odganiające strach, przeciw delirium, na bóle brzucha, na biegunkę, przyspieszające poród, na opuchliznę różnych części ciała, przeciw nieprzyjaznym duchom, przeciw niespodziewanym i nieznanym chorobom, zatrzymujące krwawienie z nosa, przeciw zapaleniu piersi u karmiącej kobiety, chroniące kobietę w położu, zapewniające szczęśliwy poród, na kolkę, leczące wszystkie choroby, na porażenie słoneczne, na choroby wśród bydła, na choroby świń. Natomiast do zaklęć przynoszących szczęście należą (Doré 1915: 211-224, Doré 1916: 256-261): zapewniające obfite plony, kończące suszę, przynoszące uniwersalną wydajność, zsyłające niebiańskie pocieszenie, zapewniające ochronę nowemu domostwu, zapewniające obfitość złota, dające zyski i zapewniające bogactwo, znak-szyfr (jeden znak składający się z kilku innych) zapewniający pomyślność, posadę i długowieczność, zaklęcie zapewniające wzrost fortuny, chroniące ludzi na morzu, zapewniające pokój, na długowieczność, zaklęcie przeciwko pięciu zarazom (wieszane piątego dnia piątego miesiąca)²⁶, zaklęcia chroniące przed ogniem. Natomiast do zaklęć religijnych można zaliczyć (Doré 1916: 233-246, 253-255): zaklęcia zapewniające szczęśliwe odrodzenie, zaklęcie otwierające bramy buddyjskiego raju, informujące władcę piekieł (by wypuścił duszę), przynoszące korzyści dziecku, którego matka zmarła podczas porodu, nakazujące władcy piekieł wypuszczenie duszy wisielca, nakazujące władcy piekieł wypuszczenie duszy osoby zamordowanej, uwalniające duszę od nękania przez złe moce, nakazujące władcy piekieł wypuszczenie duszy osoby zmarłej w wyniku niesprawiedliwego wyroku, uwalniające duszę osoby zmarłej w wyniku odniesionych ran, ratujące duszę topielca, ratujące duszę osoby zmarłej w wyniku oszczerstwa, zaklęcia wypędzające demony.

Zaklęcia wypisywane były przez buddyjskich lub taoistycznych mnichów na papierze o odpowiednim kolorze, często trudnym do odczytania stylem pisma, przypominały edykty cesarskie w formie i treści (jeśli miały nakazujący ton). Składały się od jednego do kilkunastu znaków, np. zaklęcie na długowieczność mogło mieć tylko jeden, artystycznie wypisany znak

²⁶ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym przesądom świątecznym.

„długowieczność” (shòu, 寿); zaklęcia na powstrzymanie krwawienia z nosa składało się z dwóch znaków „grzmot” i „dmuchać” (léi chuī, 雷吹) i oznaczało: „Niech piorun wpadnie do nosa i aresztuje krwawienie” (Doré 1916: 305). Natomiast zaklęcie zapewniające wzrost fortuny składało się z następującej sekwencji znaków: „niebo” (tiān, 天), „ziemia” (dì, 地), „sto stworzeń” (bǎi lèi, 百类), „rozkazywać” (zhǐ lìng, 指令), „motyl” (hú, 蝴), który w lokalnym dialekcie jest homofonem słów „zaklęcie” (fú, 符) oraz „chronić” (hù, 护), „czarny tygrys” (hēi hǔ, 黑虎), na którym jeździ Bóg Bogactwa” (Doré 1916: 318). Zaklęcie mówiło o tym, że dusza świata nakazuje Bogowi Bogactwa chronić petenta i pomnażać jego fortunę.

2.7.Tabu liczb (shùzì jìnjì, 数字禁忌)

Cyfry i liczby w każdej kulturze odgrywały bardzo ważną rolę:

Liczenie nie jest wyłącznie kwestią rachunkowości i sporządzania spisów inwentarza. Jego sens zbudowany jest na przesłankach sięgających znacznie głębiej, określa ono bowiem sposoby widzenia świata. Liczby, które w wielu kulturach i religiach mają swoją skomplikowaną i nie zawsze dla współczesnych przejrzystą symbolikę, są elementem niezwykle istotnym w budowaniu *imago mundi*. Za ich pomocą próbuje się opisać Wszechświat i jego podziały, relacje między różnymi jego fragmentami, a także odrębny charakter każdego z nich. [...] Kwestią podstawową dotyczącą liczb i liczenia jest opozycja parzystości i nieparzystości (Kowalski 2007: 278-279).

Nie inaczej jest w kulturze chińskiej, gdzie liczby nie tylko odwzorowują sposób patrzenia na świat, ale także poprzez swoją homofonię są źródłem wielu tabu i przesądów. Generalna zasada jest taka, że w przypadku szczęśliwych wydarzeń (ślub, narodziny dziecka itp.) preferuje się liczby parzyste, gdyż wyrażają życzenie podwojenia, a unika się liczb nieparzystych (Ren 2005: 243). Przekonanie to wyraża powiedzenie: „Podwajać szczęście” (hǎo shì chéng shuāng, 好事成双), (Yan 2007: 254). Przy smutnych okazjach (pogrzeb, choroba itp.) preferowane są liczby nieparzyste, a unika się liczb parzystych, by z kolei nie podwoić nieszczęścia. Tę zasadę podkreśla popularne w Chinach powiedzenie: „Szczęście nie przychodzi w parze, a pech nigdy w pojedynkę”, (fú wú shuāng zhì, huò bù dān xíng, 福无双至, 祸不单行), (Ren 2005: 243).

Jedynka zazwyczaj oznacza sytuację inicjalną, początkową dla „dziania się” (Kowalski 2007: 281). W filozofii chińskiej „Największe Jedno” (*taiyi*) powstało z „Największego Najwyższego” (*taiji*), a następnie przemieniło się w dwie zasady *yin* i *yang*,

z których to z kolei wywodzi się pięć żywiołów (Eberhard: 1996: 96). Tak więc „jeden” dało początek wszechświata, a zarazem jest całkowite i skończone; jest przypisane Niebu. W obyczajowości chińskiej jeden (yī, 一) jest liczbą „pojedynczą”, dlatego nie powinno obdarowywać się nowożeńców (stanowiących parę) pojedynczym prezentem, gdyż mogłoby to przynieść nieszczęście (Wan 2005: 220, Yan 2007: 254).

Dwójka, tak jak wszystkie liczby parzyste, jest liczbą żeńską, przypisaną Ziemi (Eberhard 1996: 58). Dwa (èr, 二) to liczba parzysta, w parzyste dni miesiąca w niektórych regionach Chin nie organizuje się pogrzebów, aby nie podwoić nieszczęścia (Wan 2005: 220, Yan 2007: 254). Z tego samego względu chorego nie powinno się obdarowywać podwójnym prezentem.

Trzy, tak jak wszystkie liczby nieparzyste, jest liczbą męską, przypisaną mężczyźnie (Eberhard 1996: 262). Ma w filozofii chińskiej duże znaczenie:

Od trójcy: niebo, ziemia, mężczyzna wyprowadza się wiele cykli trójkowych. We wczesnej epoce Han na przykład wymyślono system, według którego trzy cechy: „lojalność” (*zhong*), „szacunek” (*jing*) i „ogłada” (*wen*) odpowiadały „trzem dynastiom” (Xia, Shang, Zhou). [...] Według *Księgi rytuałów (Liji)* mężczyzna usytuowany między niebem a ziemią odpowiada liczbie trzy. Za „Trzy Skarby” (*san bao*) uznawani są Bhaiszadzja Wielki Lekarz, Budda Siakjamuni i Amitabha – Budda Przyszłości. [...] Znaczące jest też pojęcie „Trzy nauki” (*san jiao*) czy też maksyma „Trzy nauki są jednością”. Oba wyrażenia odnoszą się do konfucjanizmu, taoizmu i buddyzmu. [...] „Trzy Kosze” to nazwa trzech części buddyjskiego kanonu. Jednym z najczęściej używanych złożeń jest „troje przyjaciół”. Są to rośliny symbolizujące długie życie: bambus, sosna i śliwa. *Klasyczna księga trzech znaków (Sanzijing)* to elementarz, który dawniej chińscy uczniowie musieli poznać i umieć na pamięć. [...] „Troje uciskanych” (*san ya*) to trzy stworzenia, których się nie jada. Są to: dzika kaczka, gdyż jest symbolem miłości małżeńskiej; pies, bo wiernie służy swemu panu; czarny węgorz, ponieważ symbolizuje wierność i oddanie, jakie powinny panować pomiędzy władcami i poddanymi. „Trzy yang” (*san yang*) oznaczają wiosenne miesiące, w których męski żywioł (*yang*) nasila się. Przypisuje się im znaczenie: wiosna, szczęście i powodzenie. Przedstawia się je na ilustracjach w postaci owcy (*yang*) lub trzech owiec obok siebie. „Troje oczu” kobiety to jej oczy i pochwa. „Trzema starcami” nazywano dawniej najstarszych mieszkańców wsi lub zwirników miasta. [...] (Eberhard 1996: 262-264).

Trzy (sān, 三) zarówno w mandaryńskim, jak i wielu dialektach języka chińskiego, jest homofonem słowa „rozejść się” (sǎn, 散), (Wan 2005: 220, Yan 2007: 254). W zawiązku z tym unika się „trójki” przy wręczaniu prezentów, w czasie ceremonii ślubu, nawet cena 3,30 jest zakazana. W Chaozhou w prowincji Guangdong godzinę trzecią zastępuje się powiedzeniem „druga sześćdziesiąt minut” (Wan 2005: 220).

Czwórka w tradycji chińskiej ma również bardzo duże znaczenie (Eberhard 1996: 49-51). Symbolizuje Zachód oraz Ziemię, która według wyobrażeń Chińczyków jest kwadratowa; mamy cztery pory roku; „cztery sztuki” uczonego (wyrażane za pomocą gitary, szachownicy,

księgi i obrazu); „cztery skarby pracowni” uczonego (tusze, papier, pędzelek i kamień do tuszu); „czterokolorowe kamienie do gry” to dawne karty do gry; *Czteroksiąg* obejmuje *Dialogi* Konfucjusza, *Księgę Mencjusza*, *Wielką naukę* oraz *Doktrynę środka*. Ale cztery (四) to homofon wyrazu „śmierć” (si, 死), który w Chinach jest wyrazem tabu. Tabu to rozciągnięto na samą liczbę cztery, którą uznaje się za niezwykle pechową i niepożądaną (Ren 2005: 241, Wan 2005: 220, Yan 2007: 254). W Chinach panuje obecnie swoista tetrafobia. W wielu budynkach nie ma piętra 4, 14 czy 24, zastępowane są one odpowiednio 3a, 13a i 23a, wiele też budynków nie jest numerowanych liczbą 4. W wielu szpitalach nie ma sal o numerze 4, a w samolotach numerów miejsc zawierających cyfrę 4. Czwórka jest niepożądana w numerach rejestracyjnych samochodów, numerach mieszkań, cenach produktów, a także datach i numerach telefonów komórkowych. Komunistyczny rząd Chińskiej Republiki Ludowej ma do numerologii stosunek ambiwalentny. Z jednej strony wszelkie zabobony i wiara w przesądny są piętnowane w oficjalnych wystąpieniach i dokumentach, z drugiej strony urzędnicy państwowi sami posługują się wiarą w szczęśliwe i pechowe liczby przy podejmowaniu decyzji. Ogromne kontrowersje wzbudziła decyzja władz lokalnych Haikou, stolicy prowincji Hainan, gdzie od 6 sierpnia 2007 roku usunięto cyfrę 4 z systemu komputerowego generującego numery tablic rejestracyjnych (*Beijing Review* 2007b). Wprowadzenie tej regulacji argumentowano wyjściem naprzeciw petentom, którzy woleli przyjąć drugi raz do urzędu, niż otrzymać rejestrację samochodową z pechową cyfrą 4. Po usunięciu czwórki ilość osób zgłaszających się po nowy numer wzrosła o 20%. Urzędnicy zapewniali, że regulacja ta nie wynika z wiary w przesąd, czego dowodem miało być zachowanie tablic rejestracyjnych z cyfrą 4 na samochodach lokalnej policji i urzędników. Władze lokalne Haikou nie były pierwszymi, które taką regulację wprowadziły. Podobne przepisy obowiązują od 2004 roku w Shenzhen i Guangzhou, gdzie wycofano wszystkie numery rejestracyjne kończące się cyfrą 4 (*Beijing Review* 2004). Podobnie postępują władze Tajwanu, gdzie w szpitalach nie ma czwartego piętra, czy też sali numer cztery; w numeracji tajwańskich okrętów wojennych pominięto numer „1102” (ponieważ poszczególne liczby sumują się do czterech) oraz numer „1104” (ponieważ kończy się czwórką); nie ma autobusów linii 4, ani rejestracji samochodów zakończonych kombinacją „94”, którą w dialekcie tajwańskim można odczytać „przekręcić się” (zhǎn sǐ, 辗死), (Ren 2005: 241).

W mistyce chińskiej „pięć” jest jedną z najważniejszych liczb (Eberhard 1996: 204). Odpowiada jej pięć żywiołów (drewno, ogień, ziemia, metal, woda), pięć kierunków świata, pięć barw, pięć zapachów, pięć smaków, pięć zwyczajów, pięć jadowitych zwierząt, pięć

gatunków zwierząt, pięć rodzajów stosunków między ludźmi, pięć symptomów lubieżności kobiety, pięć zakazów buddystów, „Pięciu Czystych” (Księżyc, woda, sosna, bambus, śliwa), *Pięcioksiąg* (*Księga dokumentów*, *Księga pieśni*, *Księga przemian*, *Księga rytuałów* oraz *Księga ceremonii*), „pięć wartości moralnych” (miłosierdzie, poczucie obowiązku, mądrość, niezawodność, zachowanie zgodnie z ceremoniałem), „pięć błogosławieństw” (bogactwo, długie życie, cisza i pokój, cnota, życie bez chorób), W numerologii pięć (wǔ, 五) może być odczytywane jako „ja” (wǒ, 我) lub „nie” (wú, 无) i w zależności od tego postrzegane jako liczba szczęśliwa lub pechowa.²⁷

„Liczba sześć nie odgrywa w chińskiej symbolice liczb wielkiej roli” (Eberhard 1996: 247), a sześć (liù, 六) to liczba w wielu regionach Chin neutralna. Ale np. w niektórych rejonach prowincji Hubei liczba sześć jest bardzo pechowa, unika się jej przy wręczaniu prezentów czy też gotowaniu potraw (szczególnie jaj), służy do przeklinania ludzi (Ren 2005: 243, Wan 2005: 221). Sześć (liù, 六) może być odczytywane jako „płynnie” (shùnrùn lìlì, 顺利利) i przez wielu Chińczyków jest pożądane np. w numerze telefonu (Wan 2005: 220, 221).

Siódemka jako liczba nieparzysta jest liczbą *yang*, ale w mistyce powiązana jest z kobietą oraz siłą *yin*:

„Siedem Gwiazd” to [...] nazwa ciał niebieskich w konstelacji Wielkiej Niedźwiedzicy. Siódmy dzień starego kalendarza księżycowego to dzień przybierającego nowiu, a siódmego dnia siódmego miesiąca obchodzi się jedno z wielkich dorocznych świąt: jest to głównie święto kobiet i młodych dziewcząt²⁸ [...] Nadaje ona [siódemka] rytm rozwojowi pierwiastka żeńskiego: w siódmym miesiącu życia dziewczynce rosną mleczne zęby, które wypadają w wieku siedmiu lat. W wieku 2 razy 7 lat otwiera się „droga *yin*” (wystąpienie pierwszej menstruacji), która w wieku 7 razy 7 lat się zamyka (klimakterium). [...] Siódemka odgrywa znaczną rolę w kulcie zmarłych²⁹ (Eberhard 1996: 230).

Siedem (qī, 七) to w wielu regionach Chin liczba neutralna, ale niektóre kobiety siódmego dnia miesiąca nie opuszczają domów, uważając go za dzień pechowy (Yan 2007: 254-255).

Analogicznie osiem, mimo, że jest liczbą parzystą – *yin*, dominuje w życiu mężczyzny (w wieku ośmiu miesięcy wyrzynają się chłopcom zęby mleczne, które traci w wieku ośmiu lat, w wieku 2 razy 8 staje się mężczyzną, natomiast przestaje nim być w wieku 8 razy 8 lat), (Eberhard 1996: 184). Osiem odgrywa rolę w trzech wielkich filozofiach Chin: mamy „osiem kosztowności konfucjanizmu”, „ośmiu taoistycznych świętych” oraz osiem elementów

²⁷ O piątym miesiącu, uważanym za niezwykle pechowy, więcej w rozdziale poświęconym przesądom związanym ze świętami.

²⁸ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym przesądom związanym ze świętami.

²⁹ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym przesądom pogrzebowym.

buddyzmu. Współcześnie osiem nabrało zupełnie nowego znaczenia. Otóż liczba osiem (bā, 八) w dialekcie kantońskim brzmi identycznie jak „bogacić się” (fā, 发 z wyrażenia fācái, 发财). W całych Chinach zapanowała swoista moda na „ósemki”, a Chińczyków opętała octofilia: przesądni Chińczycy pragną mieć ósemki w numerach telefonów, numerach rejestracyjnych samochodów czy też numerach mieszkań. Jak donosi prasa, trzydziestoletni biznesmen zapłacił trzy tysiące sześćset sześćdziesiąt funtów za rejestrację APY888, uważając tę sumę za niewielką za tak szczęśliwą konfigurację (*The Times* 2006). Z kolei anonimowy nabywca zapłacił około dwustu tysięcy yuanów (ok. 29500 USD) za rejestrację 88888 do swojego samochodu wartego czterdzieści tysięcy yuanów (ok. 5800 USD), (*China Daily* 2008b). Z kolei linie lotnicze Sichuan Airlines wylicytowały numer telefonu 8888 8888 za 2,33 mln juań (280000 USD) argumentując, że numer jest łatwy do zapamiętania i uszczęśliwia klientów (*BBC News* 2003). Zarówno licytacje numerów rejestracyjnych jak i numerów telefonów organizują władze lokalne czerpiąc z nich ogromne dochody. Przesądni Chińczycy nie tylko chcą mieć pomyślne numery, ale również tak dobierają daty ważnych przedsięwzięć, by zapewnić im powodzenie. Datę ślubu, pogrzebu czy otwarcia biznesu dobierali tradycyjnie wróżbici lub kierowano się almanachem, ale po wprowadzeniu kalendarza gregoriańskiego nowy system zapisywania dat też jest brany pod uwagę. Igrzyska Olimpijskie w Pekinie rozpoczynały się 8 sierpnia 2008 roku o 8.08 wieczorem. Dobrą datą na rozpoczęcie biznesu jest 18 września gdyż data ta czytana po chińsku (jiǔ yāo bā, 九一八) brzmi jak „szybko się wzbogacić” (jiù yào fā, 就要发). Data ślubu jest również dobierana z rozmysłem.³⁰ W 2008 roku najpopularniejszym dniem na wstąpienie w związek małżeński był 8 sierpnia, a także 11 stycznia oraz 11 listopada (Shang 2007). Masowe śluby przyczyniają się do wielu problemów natury ekonomicznej i organizacyjnej. O wiele trudniej i kosztowniej jest wynająć tego dnia odpowiednią restaurację, przezorne i przesadne pary rezerwują miejsca z dużym wyprzedzeniem. Oczywiście cały przemysł weselny w Chinach jest odpowiednio przygotowany i zarabia na przesądach obywateli.

Informacja o zmianie prefiksu telefonicznego z 818 na 626 w San Gabriel Valley, na wschód od Los Angeles została umieszczona na głównej stronie lokalnej gazety chińskiej i wstrząsnęła mieszkańcami o pochodzeniu chińskim do tego stopnia, że niektórzy zaczęli rozważać przeprowadzkę (Lusetich 1996). Powodem była zmiana prefiksu ze szczęśliwego, bo zawierającego dwie cyfry 8, na wydawałoby się równie dobry, bo zawierający dwie cyfry 6. Jednak nie do końca – 626 sumuje się do 14, co można odczytać jako „ja umrę”.

³⁰ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym przesądom ślubnym.

Dziewięć to podniesiona do potęgi cyfra trzy, a więc cyfra męska o niezwyklej mocy (Eberhard 1996: 64). Cyfra dziewięć (jiǔ, 九) jest homofonem wyrazu „długo” (jiǔ, 久), dlatego przez wielu Chińczyków jest postrzegana jako szczęśliwa (Wan 2005: 221). Dziewiątego dnia dziewiątego miesiąca obchodzi się święto podwójnego *yang*.³¹

W Chinach zupełnie nie jest znany typowy dla krajów zachodnich przesąd związany z pechową trzynastką (Wan 2005: 221). „Trzynaście” używane jest jedynie w przezwiskach: „Trzynaście kropek” oznacza przestępcę (Eberhard 1996: 264).

2.8. Konsekwencje społeczno-ekonomiczne związane z tabu liczb

W kręgu naukowców zainteresowanie przesądami chińskimi związanymi z numerologią nie jest zbyt duże, jednakże przeprowadzono pewne badania w tym zakresie. Wszyscy badacze doszli do zgodnych wniosków, że w Chinach istnieje powszechna i głęboka wiara w pechowe i pomyślne liczby, która jest przejawiana nie tylko indywidualnie przez Chińczyków, ale również instytucjonalnie. Co więcej, na przesądach związanych z liczbami zarabiają nie tylko podmioty prywatne, ale i państwowe. W Polsce nikt żadnych badań w tym kierunku nie przeprowadzał, nie ukazały się również żadne publikacje na temat chińskich przesądów.

Chińczycy pytani o ich stosunek do numeru telefonu komórkowego zawierającego kombinację ósemek oraz kombinację czwórek byli dość zgodni w swoich odpowiedziach (Li 2007). Numer telefonu z ósemkami przypisywali osobom zamożnym, które osiągnęły sukces i poprzez numer telefonu zaznaczają swój status. Byli też skłonni zapłacić więcej za taki wyznacznik bogactwa. Numer z czwórkami uważano za pechowy. W Chinach istnieje ogromny biznes związany ze sprzedażą numerów telefonów komórkowych. Ceny zależą od układu i ilości cyfr pomyślnych i pechowych w numerze. Najtańsze są oczywiście te najmniej pomyślne.

Woo et al. (2008) oraz Chong i Xin (2008) przeanalizowali aukcje tablic rejestracyjnych organizowane przez władze Hongkongu i dowiedli, że występuje silna preferencja dla liczb i układów liczb „szczęśliwych” w licytowanych numerach rejestracyjnych samochodów.³² Przesądni Chińczycy są gotowi płacić bardzo wysokie ceny za szczęśliwe numery, które nie tylko mają przynieść szczęście właścicielowi, ale same w sobie są symbolami bogactwa. W ten sposób tablica rejestracyjna z pojedynczym numerem 9

³¹ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym przesądom związanym ze świętami.

³² Już sam fakt organizowania takich aukcji świadczy o niezwyklej przesądności Chińczyków w kwestii doboru liczb.

osiągnęła na aukcji z 19 marca 1994 roku cenę trzynastu mln HK\$ (US\$ 1 = HK\$ 7,8). Co więcej, jak zauważył Woo (2008: 48), chińscy klienci nie traktują wszystkich szczęśliwych sekwencji jednakowo. Ważny jest dla nich układ i ilość szczęśliwych liczb. Rejestracje z większą ilością liczb pomyślnych (6, 8 i 9) osiągały wyższe ceny niż te, które zawierały mniej szczęśliwych liczb. Posiadacze drogich aut czyli ludzie zamożni byli skłonni płacić więcej za odpowiedni numer rejestracyjny samochodu. Natomiast Chong i Xin (2008: 273) zauważyli, że osiągnęte ceny na licytacjach mają związek z sytuacją gospodarczą kraju – im wyższy Hang Seng Index tym wyższe ceny na aukcjach. Prosperity sprzyja w tym przypadku przesądom, natomiast kryzys wręcz przeciwnie – zmniejsza siłę ich oddziaływania.

Chau et al. (2001) zbadali wpływ numeru mieszkania na jego cenę w Hongkongu. Ich badania jednoznacznie pokazały, że za mieszkania na piętrach 8, 18 i 28 (a więc zawierające szczęśliwą liczbę 8 w numerze) przesądni Chińczycy byli skłonni płacić średnio o 2,8% więcej niż za pozostałe. Nie zauważono natomiast ujemnego efektu liczby 4 (tj. mieszkania zawierające liczbę pechową nie były tańsze).³³ Chau et al. (2001: 39) analizowali ceny mieszkań w czasie boomu gospodarczego oraz w czasie kryzysu i doszli do wniosku, że w czasie prosperity występuje większa gotowość do płacenia za dobro luksusowe jakim jest pomyślny numer mieszkania. W czasie kryzysu gotowość ta drastycznie spada. Stąd wniosek, że w momencie, gdy ludzie są skłonni zapłacić dużo więcej za szczęśliwy numer mieszkania, to ceny nieruchomości zbliżają się do maksimum i w niedługim czasie zaczną spadać.

Wiara w szczęśliwą ósemkę i pechową czwórkę odbija się również na kreowaniu cen produktów reklamowanych w prasie (Simmons, Schindler 2003). Z analizy czterystu dziewięćdziesięciu dziewięciu cen reklamowanych produktów w prasie z Szanghaju, Hongkongu i Tajwanu, publikowanych w styczniu i lutym 1996 roku, jednoznacznie wynika, że cyfra 8 pojawia się w cenach znacznie, bo aż czterokrotnie częściej, niż wynikałoby to z rachunku prawdopodobieństwa. Natomiast cyfra 4 pojawiła się w analizowanych cenach najrzadziej (1,4% wszystkich badanych cyfr).

Postrzeganie cyfr i liter pod kątem szczęścia przebadali Ang (1997), który zapytał sześćdziesięciu dziewięciu Chińczyków o postrzeganie liter od A do Z oraz cyfr od 1 do 9 używając siedmiostopniowej skali (1 bardzo pechowa, 7 bardzo szczęśliwa). Przebadani Chińczycy za najbardziej szczęśliwe uznali litery A (średnia 5,67) i S (średnia 4,61) oraz cyfrę 8 (średnia 6,10), za najbardziej pechowe litery F (średnia 3,50) i Z (średnia 3,58) oraz

³³ Badacze nie zwrócili uwagi, że w wielu budynkach użyteczności publicznej i prywatnej brakuje piętra o numeracji 4, 14, 24 itd. Numery te są pomijane lub zastępowane odpowiednio numerami 3a, 13a, 23 a itd.

cyfrę 4 (średnia 3,03). Litera A była uważana za szczęśliwą, gdyż jest pierwszą literą alfabetu oraz kojarzy się z oceną A (najwyższą) stosowaną w czasie egzaminów. Kolejna szczęśliwa litera S kojarzy się po pierwsze z symbolem amerykańskiego dolara oraz z takimi angielskimi słowami jak *success* (sukces), *superiority* (wyższość), *special* (wyjątkowy) i *status* (pozycja). Natomiast pechowa litera F przywołuje angielskie słowo *failure* (niepowodzenie), a pechowa litera Z jest ostatnią literą w alfabecie, dlatego może oznaczać ostatnie miejsce we wszelkich przedsięwzięciach. Dzięki tym badaniom Ang udowodnił, że Chińczycy kierują się przesądami w ocenie literowo-cyfrowych nazw produktów. Literowo-cyfrowe nazwy produktów, to takie które zawierają cyfrę i numer, ale nie niosą żadnego znaczenia. Mogą to być skróty nazw bądź symbole, jak to jest powszechnie stosowane w oznaczaniu np. serii samochodów (Audi A8, Volvo S60), telefonów komórkowych (Nokia N96, Motorola W377), komputerów (Samsung R710, Lenovo SL300) i innych produktów. Na Zachodzie litera X i cyfra 7 mają pozytywne konotacje, gdyż X kojarzy się z chrześcijaństwem, a cyfra 7 jest uważana za szczęśliwą. W Chinach symbole te są odbierane zupełnie inaczej – litera X postrzegana jest negatywnie, gdyż oznacza błąd, natomiast 7 nie jest liczbą szczęśliwą. Posługując się wynikami pierwszego badania Ang przeprowadził kolejne (73 Chińczykom zostały przedstawione literowo-cyfrowe nazwy produktów A4, A8, F4, F8, S4, S8, Z4 i Z8) i udowodnił swoją hipotezę, że nazwy produktów zawierające szczęśliwe litery i szczęśliwe cyfry są postrzegane jako bardziej pomyślne, mogące odnieść większy sukces marketingowy i mające lepszą jakość od tych, które zawierają pechowe litery i pechowe cyfry.

Co ciekawe, firma Apple wypuszczając na rynek komputer Power Mac 4400/2200 w 1996 roku postanowiła zmienić jego symbol na Power Mac 7220/200 dla komputerów kierowanych na rynek azjatycki (Frith 1997). Firma Apple kierowała się w tym przypadku wiedzą o chińskich uprzedzeniach w stosunku do liczby 44.

Philips et al. (2001) udowodnili, że data zawierająca pechową, kojarzoną ze śmiercią cyfrę 4, ma wpływ na wzrost śmiertelności wśród chińskich i japońskich pacjentów z chorobami serca w Stanach Zjednoczonych. Zestawiono daty zgonu wszystkich Japończyków i Chińczyków (209 908 osób) oraz Amerykanów (47 328 762 osób) zarejestrowanych komputerowo od początku stycznia 1973 roku do końca grudnia 1998 roku. Zauważono, że ilość zgonów z powodów chorób serca wśród Chińczyków i Japończyków wzrasta 4-go każdego miesiąca: o 7% w przypadku zwykłej choroby serca, o 13% w przypadku chronicznej choroby serca i aż o 27% w przypadku chronicznej choroby serca w Kalifornii. Nie wykryto takiej zależności w kontrolnej grupie Amerykanów, gdzie zgony rozkładały się równomiernie przez cały miesiąc. Badacze tłumaczą to zjawisko „efektem

ogara Baskervillów” (Charles Baskerville, bohater jednego z opowiadań Artura Conan Doyle’a, zmarł na serce na skutek silnego stresu). Chińscy i japońscy pacjenci, dla których cyfra 4 brzmi podobnie jak słowo „śmierć”, umierają 4-go dnia miesiąca częściej z powodu silnie odczuwanego stresu będącego wynikiem wiary w przesąd.

2.9. Wnioski

Zarówno tradycja, jak i homofoniczna struktura języka chińskiego są silnymi determinantami tabu językowego w Chinach. Współcześnie mamy do czynienia zarówno z tabu pierwotnym (Widlak 1968), które przetrwało w różnych formach nawet kilka tysięcy lat, jak i tabu nowożytnym. Tabu imienia, które pojawiło się kilka wieków przed naszą erą i jest uwarunkowane kulturowo, trwa w prawie niezmienionej postaci do dziś. Chińczycy nadal, czy to na płaszczyźnie zawodowej, czy prywatnej, nie zwracają się do siebie po imieniu. Chińczycy, którzy mają kontakt z Zachodem, często przybierają imiona anglojęzyczne (Simon, John, Maggy, Susan itp.) i używają ich w kontaktach z cudzoziemcami, ale są to wyjątki. Z kolei tabu śmierci, którego początki sięgają pierwszego tysiąclecia przed naszą erą, również trwa do dziś, co więcej zostało rozciągnięte na cyfrę cztery i od kilkunastu lat mamy w Chinach do czynienia ze swoistą tetrafobią. Z omówienia form występowania tabu na płaszczyźnie języka wysuwa się jeszcze jeden wniosek – silnie tabuizowane są te słowa czy wyrażenia, które zagrażają pomyślności i dobrobytowi, kreowaniu sytuacji idealnej i harmonijnej. Oprócz całej kategorii zakazanych słów związanych ze zubożeniem i katastrofami (tabu zapobiegawcze), mamy także do czynienia z masą słów przywołującą szczęście i bogactwo np. wiara w moc ósemki (tabu sympatyczne). Dlaczego tabu pierwotne w obu postaciach trwa i rozwija się w społeczeństwie chińskim, mimo jego niebywałego rozwoju cywilizacyjnego? Moim zdaniem mamy tu do czynienia z następującymi przyczynami: po pierwsze ciągłość tradycji chińskiej i wiara w to, że to, co powstało dawniej jest dobre i właściwe, po drugie niezmiennie pragnienie zapewnienia sobie szczęścia i dobrobytu, a po trzecie homofoniczna struktura języka chińskiego, która tabu umacnia i nie pozwala mu zaniknąć.

Z tabu językowym mamy do czynienia nie tylko na płaszczyźnie języka, przejawia się ono w różnych aspektach życia społecznego, kultury i obyczajów chińskich. Pojawia się zarówno przy świętowaniu, jak i obrzędach związanych z ciążą, narodzinami i wychowaniem dziecka, obrzędach weselnych oraz pogrzebowych. Tabu i przesady związane z tymi

obrazkami mają również podwójne podłoże: kulturowe i językowe, i będą przedmiotem analizy w kolejnych rozdziałach.

ROZDZIAŁ TRZECI

TABU I PRZESADY ŚWIĄTECZNE

3.1. Świątowanie

Według Zadrożyńskiej (1985) każde świątowanie ma wiele elementów wspólnych, takich jak: zależność obrzędów od wędrówki słońca, symbolika ognia, roślin i drzew, zwierząt i ptaków, magia i przesady, i wreszcie zabawa i teatralność:

Oczywiście najbardziej spektakularne są wszystkie te elementy święta, które odbiera się jako widowiska, jako teatr. Jest ich bardzo wiele i dlatego, w pewnym uproszczeniu, można mówić o teatrze świąt. Reguły jego wymagają wydzielenia specjalnej przestrzeni, powiązania akcją poszczególnych występujących postaci, przeciwstawienia ich widzom, to znaczy biernym uczestnikom święta. Jednak zawsze czas spektaklu, z punktu widzenia tak aktorów, jak i widzów, musi być – i jest – czasem niezwykłym. Nie mógł niegdyś ten świąteczny spektakl odbywać się o dowolnej porze dnia czy roku. Doroczne święta miały i mają dokładnie wyznaczone dla siebie terminy. Wtedy to następuje kreacja świątecznej przestrzeni i zaczynają obowiązywać specyficzne reguły, odmienne od rzeczywistego życia ludzi. Czas ten wypełniony był działaniami niemożliwymi w codzienności. Wróżono, co można ocenić jako dążenie do poznania rozstrzygnięć dokonywanych przez los (*alea*). Tańczono, grano, śpiewano, pito wina, miody, piwo, wódki – a można by to nazwać wkraczaniem w inny świat za pomocą oszołomienia (*illinx*). Rywalizowano i organizowano konkursy [...], a to można by przyporządkować postawie rywalizacji (*agon*). Jednocześnie [...] tworzone prawdziwy spektakl świąteczny, który rozgrywał się w dwóch jakby wymiarach. W pierwszym z nich ludzie pokazywali ludziom widowisko opowiadające o kontaktach z nadprzyrodzonymi siłami, co było pożądane ze względu na wiarę w możliwości tych sił. W drugim – wszyscy uczestnicy święta stawali się aktorami widowiska odgrywanego dla mieszkańców innego świata, którym komunikowano własne oczekiwania (Zadrożyńska 1985: 34-35).

Trochę odmienną wizję święta prezentuje Mircea Eliade (1974), dla którego każde święto jest przede wszystkim powrotem do mitycznych początków człowieka:

[...] czas święty z natury swej jest odwracalny, w tym sensie, że w istocie swej jest to uobecniony praczas mityczny. Wszelkie święto religijne, wszelki czas liturgiczny polega na reaktualizowaniu jakiegoś sakralnego wydarzenia, które dokonało się w przeszłości mitycznej, „na początku”. Religijne uczestniczenie w jakimś święcie zakłada wyjście ze zwykłego trwania czasowego, celem włączenia się w czas mityczny, reaktualizowany przez owo święto. Czas sakralny daje się więc bez końca odzyskiwać, bez końca powtarzać (Eliade 1974: 87).

Zatem czas święta jest powtórzeniem mitu, jest stworzony przez bogów i działalnością bogów uświęcony. W świątowaniu unicestwia się miniony rok i czas poprzez oczyszczenie (np. spalanie). Święto to powrót do początków. Również chińskie święta są tego dowodem, co zostanie pokazane w dalszej części tego rozdziału. Eliade był inspiracją dla teorii święta

Wasilewskiego (2010: 319-381); teoria Wasilewskiego jest z kolei kluczem do zbadania tabu i przesądów występujących w czasie chińskiego świętowania. Analizując polskie ludowe zakazy świąteczne Wasilewski doszedł do wniosku, że w swej istocie wyrażają ideę zatrzymania czasu – święto jest powrotem do mitycznej, rajskiej beczasowości, a to, co ten powrót uniemożliwia, utrudnia czy zakłóca, jest zakazane. Zakazy świąteczne można zestawić w następujące grupy: zakazy przetworzeń kulinarnych (zakaz palenia w piecu, zakaz gotowania, nakaz jedzenia zimnego itp.), zakaz pracy (zakaz pracy ciężkiej, ale również zakaz szycia, tkania, przędzenia, motania nici itp.), zakazy izolacyjne (np. zakazy wydawania z domu, zakaz wychodzenia z domu, zakaz mówienia, nakaz zachowania tajemnicy), a także wszystkie inne obowiązujące w okresach początkowych lub przełomowych: zakaz zabijania, zakaz kontaktów seksualnych, tabu krwi, w tym krwi menstruacyjnej, zakaz jedzenia i wydalania, zakaz zabiegów kosmetycznych i sprzątania, zakaz pożyczania.

Mimo ogromnych różnic kulturowych, filozoficznych i historycznych, bardzo wiele zakazów występujących w Chinach jest podobna lub identyczna z polskimi zakazami ludowymi. W Chinach, podobnie jak w kulturze zachodniej wszystkie dni świąteczne były obwarowane wieloma tabu i przesądami, które miały cechę wspólną: ich przestrzeganie miało zagwarantować sytuację idealną, pierwotną, rajska. W kulturze polskiej na pierwotne nakazy nałożono religię chrześcijańską, natomiast w kulturze chińskiej konglomerat konfucjańsko-taoistyczno-buddyjski. Z tego względu możemy twierdzić, że w Europie dążono do zrealizowania sytuacji rajskiej, natomiast w Chinach przesunięto akcent na realizację idealnego bytu doczesnego – dobrostanu, rozumianego jako pomyślność, dobrobyt i długowieczność. Nacisk na aspekt ekonomiczny widoczny był również w samym przebiegu świąt, dekoracjach, wyrażały go również liczne przysłowia i porzekadła. Natomiast aspekt religijny nie dominował w chińskim świętowaniu w takim stopniu, jak to miało miejsce w kulturze chrześcijańskiej. Chińskie zakazy i przesady świąteczne, jak każde inne, są dodatkowo wzmacniane przez język i jego homofoniczną strukturę.

W języku polskim słowo „święto” od razu nasuwa skojarzenia z czymś „świętym”, odsyła do religii i wiary w Boga. Inaczej jest w języku chińskim, gdzie słowo „święto” – *jié* (节, 节) ma jeszcze wiele dodatkowych znaczeń: 1. kolanko, węzeł, pętla; 2. sekcja, część; 3. odcinek, długość; 4. święto, pamiętny dzień, wakacje; 5. ograniczać; 6. gospodarować, oszczędzać; 7. przedmiot; 8. moralna jedność, czystość; 9. węzeł w nawigacji; (*Chinese – English Dictionary* 1997: 608). Na tę wyjątkowość zwraca uwagę Wan:

Co określamy słowem *jie*, generalnie trawa i rośliny mają *jie*, *jie* jest kluczowym miejscem rośliny, dopiero za *jie* mogą wyrastać odgałęzienia. Czas również posiada „*jie*”, które są kluczowymi momentami czterech pór roku. Ludzie dzielą czas na dwa okresy, czas „powszedni” i czas „wyjątkowy”. *Jie* przynależy do czasu wyjątkowego, jest również czasem, kiedy łatwo się coś „przydarza” (Wan 2005: 132-133).

Chińskie „święto” było (i jest) tak jak każde święto czasem wyjątkowym i rządzącym się własnymi regułami, jednak bliższe jest angielskiemu terminowi *festival* i odnosi się w większym stopniu do świeckiego celebrowania określonych dni w roku. We współczesnej kulturze chińskiej świętowanie ma rzeczywiście bardziej laicki przebieg, choć nie brak w nim elementów religijnych, takich jak składanie ofiar i modlenie się do różnych bóstw.

Święto to szczególny rodzaj czasu wyznaczanego przez kalendarz, a ten poprzez obserwację dobowej wędrówki słońca, miesięcznych zmian księżyca oraz zmian pór roku. Każdy kalendarz był tak opracowywany, aby był najbliższy pełnemu cyklowi słonecznemu. Chiński kalendarz jest połączeniem kalendarza księżycowego (yīnlì, 阴历) z kalendarzem słonecznym (yánglì, 阳历). Zwany jest kalendarzem rolniczym (nónglì, 农历) lub starym (jiùlì, 旧历) w odróżnieniu od kalendarza gregoriańskiego zwanego powszechnym (gōnglì, 公历) lub nowym (xīnlì, 新历), który stał się kalendarzem oficjalnym wraz z upadkiem cesarstwa i nastaniem Republiki (obowiązuje od 1 stycznia 1912 roku). W kalendarzu tradycyjnym:

Dzień i rok to jednostki czasu związane ze Słońcem, miesiąc zaś z Księżycem. Ponieważ jeden cykl księżycowy trwa 29,53 dnia, rok lunarny składał się z sześciu miesięcy trzydziestodniowych, zwanych wielkimi miesiącami, oraz sześciu miesięcy dwudziestodwudziestu dniowych, inaczej małych miesięcy. Problem przy opracowaniu kalendarza wynikał z nieprzystawalności tych różnych cykli: dwanaście miesięcy księżycowych dawało liczbę 354, podczas gdy rok słoneczny trwał 365 dni i sześć godzin. [...] Aby miesiące przypadały we właściwych porach roku, raz na trzy lata dodawano trzynasty miesiąc [...]. Wyznaczone dodatkowe miesiące nazywano *runyue* (Pimpaneau 2001: 246).

Dla społeczeństwa rolniczego, jakim było i pozostało w dużej mierze do dziś społeczeństwo chińskie, ważniejszy jest kalendarz słoneczny. Dzieli on rok na cztery części wyznaczane przez przesilenie letnie (xiàzhì, 夏至) i przesilenie zimowe (dōngzhì, 冬至) oraz równonoc wiosenną (chūnfēn, 春分) i równonoc jesienną (qiūfēn, 秋分) oraz okresy solarne (jiéqì, 节气), liczące po 14, 15 lub 16 dni. Jeden okres solarny to przesunięcie Słońca na ekliptyce o 15 stopni. Kolejne okresy solarne to: „początek wiosny” (lìchūn, 立春), „deszczowe wody” (yǔshuǐ, 雨水), „przebudzenie insektów” (jīngzhé, 惊蛰), „równonoc wiosenna” (chūnfēn, 春分), „czystość i jasność” (qīngmíng, 清明), „zbożowy deszcz” (gǔyǔ, 谷雨).

谷雨), „początek lata” (lìxià, 立夏), „dojrzewające zboże” (xiǎomǎn, 小满), „ziarno w kłosach” (mángzhòng, 芒种), „przesilenie letnie” (xiàzhì, 夏至), „mały upał” (xiǎoshǔ, 小暑), „wielki upał” (dàshǔ, 大暑), „początek jesieni” (lìqiū, 立秋), „ustąpienie upału” (chǔshǔ, 处暑), „biała rosa” (báilù, 白露), „równonoc jesienna” (qiūfēn, 秋分), „zimna rosa” (hánlù, 寒露), „opad szronu” (shuāngjiàng, 霜降), „początek zimy” (lìdōng, 立冬), „mały śnieg” (xiǎoxuě, 小雪), „wielki śnieg” (dàxuě, 大雪), „przesilenie zimowe” (dōngzhì, 冬至), „mały mróz” (xiǎohán, 小寒), „wielki mróz” (dàhán, 大寒). Każdy miesiąc księżycowy zawiera dwa okresy solarne.

Natomiast przy zapisie dni Chińczycy tradycyjnie posługiwali się kombinacją dwóch znaków: jednego z dziesięciu niebiańskich pni (tiāngān, 天干) oraz jednego z 12 ziemskich gałęzi (dìzhī, 地支). Niebiańskie pnie to: *jia* (jiǎ, 甲), *yi* (yǐ, 乙), *bing* (bǐng, 丙), *dīng* (dīng, 丁), *wu* (wù, 戊), *ji* (jǐ, 己), *geng* (gēng, 庚), *xin* (xīn, 辛), *ren* (rén, 壬), *gui* (guǐ, 癸). Ziemskie gałęzie to: *zi* (zǐ, 子), *chou* (chǒu, 丑), *yīn* (yín, 寅), *mao* (mǎo, 卯), *chen* (chén, 辰), *si* (sì, 巳), *wu* (wǔ, 午), *wei* (wèi, 未), *shen* (shēn, 申), *you* (yǒu, 酉), *xu* (xū, 戌), *hai* (hài, 亥). Pierwsza kombinacja to *jia-zi*, druga *yi-chou*, trzecia *bing-yīn* i tak dalej, w sumie sześćdziesiąt kombinacji. Każdy kolejny dzień w cyklu sześćdziesięciodniowym (dwa miesiące księżycowe) określany był przez jedną kombinację. Doba, rozpoczynająca się o 23:00, dzielona była na dwanaście dwugodzinnych okresów, oznaczanych kolejnymi znakami dwunastu ziemskich gałęzi lub przypisanym im dwunastoma znakami zodiaku. I tak 23.00 – 1.00 to *zi* lub pora szczura, 1.00- 3.00 to *chou* lub pora bawołu, 3.00 – 5.00 to *yīn* lub pora tygrysa itd. Do oznaczenia lat wykorzystano dwanaście znaków zodiaku. W oparciu o ten system opracowano kalendarz zawierający zarówno dwanaście miesięcy księżycowych, jak i dwadzieścia cztery okresy solarne. Chińczycy obchodzą niektóre święta w oparciu o kalendarz księżycowy np. Nowy Rok (pierwszy dzień pierwszego miesiąca), Święto Smoczyc Łodzi (piątego dnia piątego miesiąca), Święto Środka Jesieni (piętnastego dnia ósmego miesiąca), a inne w oparciu o kalendarz słoneczny np. święto Qingming, czyli święto odwiedzania grobów zmarłych.

3.2. Almanach (tōngshèng, 通胜)

W wielu chińskich domach obecny jest almanach (tōngshèng, 通胜), rodzaj kalendarza zawierający wiele astrologicznych informacji o każdym dniu, jak również wyznaczający dni pomyślne i pechowe dla poszczególnych przedsięwzięć związanych z życiem prywatnym i zawodowym, takich jak zaręczyny, ślub, pogrzeb, objęcie urzędu, podpisanie kontraktu, podróż, ale również zakupy czy obcięcie włosów. Obecnie istnieją również almanachy internetowe. Niestety nie ma badań, które by informowały jak duży odsetek Chińczyków kieruje się almanachem w życiu codziennym. Poniżej strona z almanachu w wersji angielskiej¹:

Thursday 4 August, 2011

Chinese animal almanac

子	Rat	Red face
丑	Ox	Red face
寅	Tiger	Yellow face
卯	Rabbit	Green face
辰	Dragon	Yellow face
巳	Snake	Red face
午	Horse	Yellow face
未	Sheep	Green face
申	Monkey	Yellow face
酉	Rooster	Red face
戌	Dog	Green face
亥	Pig	Green face

Legend: Green face = Good day, Yellow face = Average day, Red face = Bad day

Yearly pillar: Yin Metal Rabbit, Xin Mao, 辛卯

Monthly pillar: Yin Wood Goat, Yi Wei, 乙未

Daily pillar: Yin Metal Rabbit, Xin Mao, 辛卯

FENG SHUI STORE
www.fengshuiweb.co.uk

28 constellations almanac

Day - Well

Favourable tasks	Unfavourable tasks
Digging well	Signing contracts
Planting	Wedding
Digging	Burial
Sowing seeds	Funeral planning
Prayer	Engagement
Study	First date
Normal travel	Ending relationship
Dig	Haircut

Conflict direction: West

Today's auspicious numbers: 46, 47, 1, 4, 6 and 8

Monthly and annual flying stars

NW	N2	NE
4 8 8 3 6 1		
5 9 3 7 1 5		
9 4 7 2 2 6		
SW	S2	SE

How to use this information

28 constellations - This is a powerful date selection method giving fortunate and avoidable tasks on a daily basis.

Monthly and annual flying stars - this chart displays the annual (right) and monthly (left) flying star locations.

Yearly, monthly and daily pillars - these pillars are for reference only for those that follow Ba Zi.

Daily auspicious numbers - Use these numbers when selecting lottery number, roulette etc... These are general daily auspicious numbers formulated from the three pillars.

Conflict direction - Avoid these daily conflict directions when performing important physical tasks like digging etc.

Chinese Animal Almanac - as you may all know, we all have a Chinese animal which is based on the year and month that we were born. Just because the red face may signify a bad day, you should take this as more of an indication to take more care during this day. Even my best days have been red face days so do not hide away from everything during a red day.

¹ <http://www.fengshuiweb.co.uk/advice/dailyfreealmanac.htm> / stan na 4 sierpnia 2011 r.

Uwagę zwracają mało wyrafinowane emotikony przypisane poszczególnym znakom zodiaku i opisujące pomyślność danego dnia („dobry dzień, „zwykły dzień” oraz „zły dzień”). Według powyższego almanachu 4 sierpnia 2011 roku jest pomyślny dla takich zadań jak: kopanie studni, sadzenie, kopanie, wysiewanie nasion, modlenie się, uczenie się, zwykłe podróżowanie. Jednocześnie jest to dzień niepomyślny dla: podpisania kontraktu, wesela, pochówku, planowania pogrzebu, zaręczyn, pierwszej randki, zakończenia znajomości oraz obcięcia włosów. Szczęśliwe liczby to: 46, 47, 1, 4, 6 i 8. Na pierwszy rzut oka czynności objęte zakazami są dosyć przypadkowe, ale wiele z nich łączy jedna cecha wspólna: są w większości czynnościami początkowymi, załączkowymi i właśnie dlatego objętymi tabu.

W tradycyjnych Chinach wiele tabu wiązało się ze zmianami księżyca, np. w czasie pełni księżyca zabroniony był płacz (Ren 2005: 349). Obecnie przesądni Chińczycy w określone dni poszczególnych miesięcy unikają pewnych zachowań, wierząc że mogą one spowodować nieszczęście. Wśród Hanów popularne jest powiedzenie „Siódmego nie opuszcza się domu, a ósmego nie wraca się do niego” (qī bù chūmén, bā bù huíjiā, 七不出门, 八不回家), (Ren 2005: 350). Dlatego też siódmego dnia każdego miesiąca przesądni Chińczycy nie wyruszają w podróż, a na ósmego nie planują powrotów do domu. W piąty, czternasty i dwudziesty trzeci dzień miesiąca nie rozpoczyna się budowy domu, nie organizuje ślubów ani pogrzebów, nie odwiedza się znajomych (Ren 2005: 350). Również wiele mniejszości narodowych ma swoje własne zakazy dotyczące poszczególnych dni w miesiącu, np. Tybetańczycy z prowincji Qinghai każdego szóstego i dziewiątego dnia miesiąca nie łapią owiec (Ren 2005: 350).

3.3. Okresy solarne (jiéqì, 节气)

Z nastaniem niektórych z dwudziestu czterech okresów solarnych wiąże się wiele tabu i przesądów (Ren 2005: 353, Wan 2005: 144). Każdy z okresów solarnych jest początkiem i przejściem jednocześnie, dlatego zgodnie z naszą teorią, muszą mu towarzyszyć zakazy. Obrzędy przejścia:

[...] odnajdujemy także w wielu ceremoniach związanych ze zmianą pór roku. Następują one podczas przesilenia letniego i zimowego [...], a także podczas wiosennego i jesienno-zimowego zrównania dnia z nocą. Rytuały wyłączenia polegają w tym przypadku na wygnaniu zimy, a obrzędy włączenia na przyjmowaniu do wiosny lata. Gdzie indziej znów zima umiera, a odradza się lato lub wiosna.

Pory roku tak naprawdę mają dla ludzi znaczenie wyłącznie ze względu na konsekwencje gospodarcze – zarówno w sferze działalności przemysłowej (zima), jak i w sferze gospodarki

rolnej (wiosna i lato). Co za tym idzie, rytuały przejścia ściśle związane z porami roku są niemal identyczne z tymi, których celem jest zapewnienie odrodzenia się życia roślinnego po okresie przejściowym spowolnionej, zimowej wegetacji. Mają one także za zadanie wskreszenie życia seksualnego zwierząt, co ma doprowadzić do powiększenia stad. Wszystkie te ceremonie zawierają obrzędy przejścia i rytuały sympatyczne (bezpośrednie lub pośrednie, pozytywne lub negatywne) płodności, rozmnażania i wzrostu (Gennep 2006: 177-178).

W tradycyjnych, rolniczych Chinach aspekt gospodarczy związany ze zmianami pór roku ma ogromne znaczenie. Przede wszystkim w dni, w które przypadają kolejne okresy solarne, bacznie obserwuje się pogodę i na jej podstawie przewiduje obfitość i jakość plonów w danym roku. Wykształciły się również inne przesady, które są praktykowane obecnie, również w nowoczesnych i zlaicyzowanych miastach.

Co jakiś czas w chińskim kalendarzu Nowy Rok przypada po pierwszym okresie solarnym „początek wiosny” (lichūn, 立春) i mamy wtedy do czynienia z tzw. „wdowim rokiem” (guǎfù nián, 寡妇年) lub „śliskim rokiem” (huánian, 滑年), tj. rokiem bezksiężycowej wiosny. Wiele osób nie wstępowało w tym roku w związek małżeński, wierząc że skończy się on śmiercią małżonka: „W roku z dwiema wiosnami, umrze mąża nowy konar” (yī nián liǎng gè chūn, sǐ le zhàng fū xīn le gēn, 一年两个春, 死了丈夫新了根), (Ren 2005: 352). Natomiast lata zawierające dwie księżycowe wiosny, były tradycyjnie uważane za bardzo pomyślne dla nowożeńców, o czym mówi przysłowie z prowincji Henan: „Ślub w roku z dwiema wiosnami daje szczęście i pomyślność” (shuāngchūn nián lǐ jiéhūn dà jí dà lì, 双春年里结婚大吉大利), (Ren 2005: 352). Tradycja ta upadła w czasach maoistowskich, a odrodziła się zupełnie niedawno (Lynch 2005). W XXI wieku „wdowim rokiem” był rok 2005, 2007 i 2010, natomiast rokiem z dwiema księżycowymi wiosnami – 2006 i 2009, i jak donosi prasa, miało to wpływ na liczbę zawieranych małżeństw w Chinach.² Rok z dwiema księżycowymi wiosnami jest pomyślny dla mieszkańców prowincji Shandong oraz Hebei również z innych powodów, co wyraża przysłowie: „W roku z podwójną wiosną fasola droga jak złoto” (yī nián liǎng gè chūn, dòuzi guì rú jīn, 一年两个春, 豆子贵如金), (Ren 2005: 352). Także Chińczycy z prowincji Hubei i Henan lubią lata z dwiema wiosnami księżycowymi: „W roku z podwójną wiosną, bydło drogie niczym złoto” (yī nián liǎng tóu chūn, huángniú guì sì jīn, 一年两头春, 黄牛贵似金), (Ren 2005: 352).

² W 2005 roku w Shanghaju o 20% spadała liczba zawieranych małżeństw. Natomiast w ciągu trzech pierwszych miesięcy 2006 roku zarejestrowano czterdzieści cztery tysiące par małżeńskich, dwa razy więcej niż w analogicznym okresie roku poprzedniego (Fairclough, Chao 2006). Ten swoisty boom małżeński przyczynił się do wzrostu cen usług, a co za tym idzie dochodów w sektorze ślubnym. Według danych prasowych w 2006 roku dziesięć milionów par małżeńskich wydało na śluby i przyjęcia weselne trzydzieści miliardów dolarów (Prasso, Wang 2007: 24).

Z dniem kiedy rozpoczyna się trzeci okres solarny „przebudzenie insektów” (jīng zhé, 惊蛰), z reguły jest to początek marca według kalendarza gregoriańskiego – robaki po okresie hibernacji obudzone zostają przez wiosenne burze. Wiosenne grzmoty są jak najbardziej pożądane po tym dniu, nie wcześniej: „Jeśli grzmi w *jingzhe*, to zboże i ryż będą tanie”, (léidǎ jīngzhé gǔ mǐ jiàn, 雷打惊蛰谷米贱); „Jeśli usłyszysz grzmoty w *jingzhe*, to ryż będzie niczym błoto”, (jīngzhé wén léi mǐ rú ní, 惊蛰闻雷米如泥), (Ren 2005: 353). W prowincji Jiangsu natomiast popularne jest powiedzenie: „Jeśli robaki kásają przed przebudzeniem [tj. okresem solarnym „przebudzenie insektów” – przyp. aut.], to ludzie będą jeść psią karmę”, (wèi zhé xiān zhē, rén chī gǒu shí, 未蜇先蜇, 人吃狗食), a w prowincji Guizhou następujące: „Jeśli w *jingzhe* usłyszysz grzmoty, to robaków i węży będzie całe mrowie”, (jīng zhé yǒu léi míng, chóng shé duō chéng qún, 惊蛰有雷鸣, 虫蛇多成群), (Ren 2005: 353). Z trzecim okresem solarnym wiąże się ciekawy przesąd, praktykowany współcześnie głównie w Hongkongu (Wong 2008). W miejscu zwanym Mostem Gęsiej Szyi, za niewielką opłatą można zamówić u wyspecjalizowanej osoby, przeważnie kobiety, „bicie podłego człowieka” (dǎ xiǎo rén, 打小人). Chodzi o pobicie papierowego substytutu zagrażającego człowieka, co ma uchronić przed niebezpieczeństwem z jego strony. Obrządek ten jest bardzo popularny wśród młodych pracowników umysłowych, którzy w ten sposób odreagowują stres i napięcie wynoszone z pracy. „Bicie podłego człowieka” jest najbardziej efektywne w dniu „budzenia się insektów”. W dniu kiedy insekty budzą się ze snu zimowego, zaczynają zabijać szkodniki, dlatego ten dzień stał się symbolem walki z wrogiem.

Z piątym okresem solarnym wiąże się przysłowie: „Pszenica nie obawia się wody przez cały rok, boi się jedynie nocnego deszczu w *Qingming*” (màizi bù pà sì jì shuǐ, zhī pà qīngmíng yī yè yǔ, 麦子不怕四季水, 只怕清明一夜雨), (Wan 2005: 146). Tego dnia nie powinien ani padać deszcz, ani wiać wiatr, bo przyniesie on suszę. Natomiast dobra pogoda gwarantuje obfitość plonów, o czym mówi przysłowie z prowincji Zhejiang: „Gdy w *Qingming* jest pogodnie i jasno, to rolnicy mają obfite żniwa”, (qīngmíng rì yòu qīng yòu míng, zhòngtián rén zú yǒu shōuchéng, 清明日又清又明, 种田人足有收成), (Wan 2005: 146). Dawniej Chińczycy narodowości Han w *Qingming* mieli w zwyczaju nosić wierzbowe witki (wetknięte w ubranie lub w postaci wianka na głowie), gdyby tego zaniechali, po śmierci mogliby zamienić się w żółtego psa: „W *Qingming* nie nosisz wierzby, po śmierci zamienisz się w żółtego psa”, (qīngmíng bù dài liǔ,

sīhòu biàn huánggǒu, 清明不帶柳, 死后变黄狗), (Wan 2005: 146). To powiązanie wierzby z zaświatami jest typowe dla wielu kultur:

Drzewo to jest symbolem sił witalnych i corocznego odradzania się życia, jest wodolubne i najczęściej rośnie na terenach podmokłych. Na powiązania z wodą, a tym samym ze światem akwaticznym i podziemnym wskazuje też inna osobliwość drzew. Próchniejące pnie świadczą o procesach rozkładu, gnicia, destrukcji, które pochłaniają wszelkie formy. Obszerne dziuple wypełnione świecącym nocą próchnem przywołują obraz śmierci i mogą być postrzegane jako droga prowadząca za granicę ludzkiego świata. Giętkie, zwisające gałęzie pewnej odmian wierzby nasuwają skojarzenie z rozpuszczonymi włosami, które są znakiem smutku i żałoby. Zarówno wodolubność, próchnica i rozpad, jak i wiosenne odrodzenie mocy witalnych i plenność oznaczają w myśleniu magicznym wpisanie rośliny w porządek świata podziemnego. Tam właśnie, w obszarze nieodróżnionego chaosu nocy unicestwione zostają wszelkie formy i jednocześnie bierze początek nowe życie. [...]

Powiązanie z granicą między światami i wynikająca stąd koneksja z demonami może być wykorzystana w działaniach apotropeicznych. [...] Umieszczone w miejscach szczególnie narażonych na kontakt ze złymi mocami bądź trzymane w domu czy noszone przy sobie w porach niebezpieczeństw gałązki wierzbowe powinny odstraszyć demony i uchylić inne niebezpieczeństwa (Kowalski 2007: 593-596).

Kolejny okres solarny, z którym łączy się szereg przesądów, to „początek lata” (lìxià, 立夏), (Ren 2005: 355, Wan 2005: 146). Przede wszystkim tego dnia powinno padać, w przeciwnym razie można spodziewać się suszy i nieurodzaju, o czym mówią przysłowia: „Gdy w nastanie lata nie pada, można wysoko odwieść brony” (lìxià bù xià, líbà gāo guà, 立夏不下, 犁耙高挂); „Gdy w nastanie lata nie pada, pola nie będą orane” (lìxià bù xià, gāotián bù bà, 立夏不下, 高田不耙); „Nie ma deszczu w nastanie lata, nie będzie ryżu do łuskania” (lìxià wú yǔ, dǔtóu wú mǐ, 立夏无雨, 碓头无米), (Ren 2005: 355). W niektórych rejonach Chin w dniu nastania lata był zwyczaj ważenia się, aby nie stracić na wadze w upalne lato; w prowincji Jiangxi trzeba było tego dnia pić herbatę, by uniknąć goryczy lata; w prowincji Jiangsu zaś zabraniano dzieciom siadać na progu³: „Jeśli w nastanie lata przysiądziesz na progu, to łatwo zaśniesz” (lìxiàrì zuò ménkǎn, róngyì dǎ kēshuì, 立夏日坐门坎, 容易打瞌睡), (Ren 2005: 355). W niektórych rejonach Chin w dniu nastania lata nie można było jeść ryżu, ani nic sypkiego, jedynie zrobiony z ryżu lub mąki specjalny kleik (lìxiàhú, 立夏糊), (Wan 2005: 146). Jeśli mężczyzna nie zjadł tego dnia kleiku, to nie miał siły pracować. Wierzono także, że wiejący tego dnia południowy wiatr, wywiewa męską witalność.

Dla chińskiej wiejskiej społeczności równie ważnym dniem w roku jest letnie przesilenie (xiàzhì, 夏至), (Ren 2005: 355, Wan 2005: 146). Najbardziej obawiano się tego

³ Stanie lub siadanie na progu czyjegoś domu było zawsze zakazane wśród Chińczyków narodowości Han (Wan 2005: 31).

dnia burz: „Gdy grzmi w letnie przesilenie, to susza będzie w czerwcu, gdy pada w letnie przesilenie, to będą upały” (xiàzhì yǒu léi, liùyuè hàn, xiàzhì fēng yǔ, sān fú rè, 夏至有雷, 六月旱, 夏至逢雨, 三伏热), (Ren 2005: 355).

Z kolei w dniu początku jesieni (lìqiū, 立秋), mieszkańcy prowincji Yunnan nie przechadzają się po polach, bo grozi to marnymi jesiennymi zbiorami (Ren 2005: 355, Wan 2005: 146). Mieszkańcy prowincji Shandong nie myją się tego dnia w obawie przed wysypką lub rozwolnieniem. Deszcz, grzmoty i wiatr zapowiadają złe plony. Natomiast w dniu początku zimy (lìdōng, 立冬), nie je się surowych warzyw i owoców, by nie podupaść na zdrowiu (Ren 2005: 356).

Dzień przesilenia zimowego (dōngzhì, 冬至) był w starożytności wielkim świętem, za czasów dynastii Song (960-1279), aż trzy dni były wolne od pracy (Juan 2010: 132). Obecnie dzień ten przebiega w następujący sposób:

Rankiem w dniu święta gotuje się zupę z kulkami ryżowymi (*tangyuan*), którą najpierw ofiarowuje się w dużej sali bóstwom i duszom antenatów, a następnie cała rodzina zbiera się, by ją spożywać. Na wsiach przykleja się kulki ryżowe na uchwytych drzwi, by bieda nie miała wstępu do domu. Właściwa uczta świąteczna, złożona z potraw i napojów alkoholowych, odbywa się dopiero w południe i ją również poprzedza złożenie ofiary przodkom, po czym rodzina ucztuje i radośnie obchodzi Zimowe Święto (Juan 2010: 133).

Okresy solarne i związane z nimi przesady były bardzo ważne dla chińskich rolników.

3.4. Święta kalendarzowe

3.4.1. Nowy Rok (xīnnián, 新年)

Chiński Nowy Rok (xīnnián, 新年) przypada pierwszego dnia pierwszego miesiąca kalendarza księżycowego, zazwyczaj pod koniec stycznia lub na początku lutego kalendarza gregoriańskiego. Zwany jest również Świętem Wiosny (chūnjié, 春节) i obecnie obchodzony jest przez pięć lub siedem dni; dawniej trwał dwa tygodnie, aż do piętnastego dnia pierwszego miesiąca. Jest najważniejszym i najhuczniej obchodzonym świętem w Chinach (Ji 2008: 30). Przygotowania do tego najważniejszego dnia w roku rozpoczynały się już w dwunastym miesiącu, dokładnie dwudziestego trzeciego dnia dwunastego miesiąca, kiedy to przypada Święto Boga Pieca (Zàoshén, 灶神), (Cormack 1923: 121, Wasiliew 1974: 407, Ji 2008: 30). Jest to bóstwo zamieszkujące kuchenny piec, jego wizerunek wisi właśnie nad piecem. Bóstwo to towarzyszy rodzinie przez cały rok, a dwudziestego trzeciego dwunastego miesiąca

opuszcza domostwo i udaje się do nieba, by zdać relację z życia rodziny. Tego dnia składa mu się ofiary i robi wszystko, żeby jego relacja była pozytywna, a rodzina zdobyła przychyłność niebios. W niektórych rejonach Chin Boga Pieca poi się alkoholem, alby nie był w stanie zdać swojej relacji (Tian 2006: 81-82). Właśnie wtedy spala się jego stary wizerunek i wiesza nowy, na znak rozpoczęcia nowego okresu: „Odprowadzanie i witanie tsao-shena [zaoshena w transkrypcji *pinyin* – przyp. aut.] obchodzili w Chinach dosłownie wszyscy. Co roku sprzedawano 40-50 milionów jego barwnych wizerunków, wisiały one w każdym domu” (Wasiliew 1974: 408). Nic dziwnego – symbolika pieca jest uniwersalna:

[...] Stanowiąc swoistą enklawę obcego świata w obszarze śmiertelników i aktualizując doświadczenie graniczności, piec oraz jego najbliższe otoczenie wyznaczają miejsce, w którym przebywają duchy i demony. [...] Piec i jego przedłużenie jakim był komin, wyznaczają drogę mediacji – przejścia między światem śmiertelników i zaświatami. W dodatku w piecu bierze początek wszystko to, co nowe. Przy nim też rozgrywały się te rytualne czynności, które doprowadzić miały do usankcjonowania odmienionego stanu rzeczy (Kowalski 2007: 436-437)

Bóg Pieca wraca dopiero po siedmiu dniach, tj. trzydziestego dwunastego miesiąca, a okres jego nieobecności to czas wielkich porządków i przygotowań do świąt Nowego Roku. Za van Geneppem (2006) możemy przyjąć, że jest to czas wyłączenia. Wielkie porządki rozpoczynają się już następnego dnia, tj. dwudziestego czwartego, kiedy to przypada „dzień zmiatania domu” (sǎofáng rì, 扫房日), (Ji 2008: 36). W prowincji Hubei tego dnia zakazany jest wszelki ubój, natomiast w prowincji Henan nie wolno ucierać czosnku, bo w przeciwnym razie rodzina zubożeje (Ren 2005: 372). Na Tajwanie dwudziesty czwarty dwunastego miesiąca zwany jest „dniem odprawiania bóstw” (sòngshén rì, 送神日) i zabronione jest łuskanie ryżu (Ren 2005: 372).⁴ Wysprzątany dom należało przystroić czerwonymi lampionami, obrazkami noworocznymi, znakami oraz obrazkami dobro-wróżbnymi np. ryb (symbolizujących dostatek), srok (symbolizujących szczęście i radość), pięciu nietoperzy (symbolizujących pięć elementów szczęścia: powodzenie, szacunek, długowieczność, bogactwo i radość) oraz różnymi sentencjami (Sidichmienow 1978: 282). Natomiast:

Drzwi i ściany sklepów ozdabiano napisami wykonanymi tuszem lub złotą farbą na czerwonym papierze z życzeniami szczęścia: „W handlu niech oczekuje powodzenie”; „Niechaj wszystkim poczynaniom towarzyszy sukces”; „Na półkach towary nigdy nie leżą długo”; „Do kasy potokiem ze wszystkich stron napływają bogactwa” itd. [...] Według starodawnego obyczaju wierzyciele i dłużnicy do pierwszego dnia Nowego Roku musieli zakończyć między sobą wszelkie rozliczenia, spłacić długi, żeby „obie strony były czyste”.

⁴ Zarówno ucieranie czosnku, jak i łuskanie ryżu można interpretować jako „zakazy przetwarzania natury w kulturę, a więc sposób symbolicznego powrotu do wyjściowego stanu naturalnego.” (Wasilewski 2010: 323).

Jest więc zupełnie zrozumiałe, że w wigilię święta ogłaszano bankructwa, a pomiędzy wierzycielami i dłużnikami trwały kłótnie (Sidichmienow 1978: 282 – 283).

Przygotowania trwały wiele dni, aż do trzydziestego dnia dwunastego miesiąca, ostatniego dnia roku. Ostatni dzień starego roku czyli wigilia Nowego Roku (*chúxī*, 除夕) to dzień szczególny, dzień pożegnania starego i przygotowania do powitania nowego (Ji 2008: 40, Ren 2005: 373, Wan 2005: 141).⁵ W tradycyjnych Chinach wyglądał on następująco:

Wieczorem w wigilię Nowego Roku (*chuxi*), gdy żegnano stary rok, zbierała się cała rodzina, aby razem bawić się i ucztować. Cały dom był udekorowany. Czasem wznoszono specjalny ołtarz ku czci nieba i ziemi (*tiandizhuo*), z obrazem przedstawiającym sto bóstw. Atmosferę świąteczną podkreślały kwiaty śliwy czerwonolistnej (*tanghua*), hodowane w szklarniach już od czasów dynastii Tang, oraz wypisane zazwyczaj na czerwonym papierze życzenia pomyślności – „paralelne sentencje” (*duilian*) przyklejane na murze po obu stronach bramy lub na drzwiach. Na skrzydłach drzwi zewnętrznych naklejano nowe kolorowe odbitki ksylograficzne wizerunków strażników bram (*Menshen*). By zapewnić sobie fortunę, za ściętych gałęziach zawieszano monety albo kupowano miniaturowe drzewo mandarynkowe, którego drobne owoce symbolizowały bryłki złota (*yaoqianshu* – drzewo, którym wystarczy potrząsnąć, by zyskać fortunę). Pomiędzy jedenastą wieczór a pierwszą rano, w porze szczura, składano ofiary bóstwom: smakołyki noworoczne, suszone owoce i specjalne ciasteczka (*niangao*). Była to bowiem pora przybywania duchów na ziemię. O godzinie pierwszej palono znajdujący się na ołtarzu obraz z wizerunkami bóstw, jednakże złożone ofiary pozostawiano aż do Święta Lampionów. Rozpoczynało się strzelanie z petard. Przed wejściem do każdego domostwa i w alejkach układano suche gałęzie, aby usłyszeć nadchodzące złe duchy. Następnie rodzina, kompletnie ubrana udawała się na kilkugodzinny spoczynek, ponieważ Nowy Rok należało spędzić na czuwaniu (*shousui*). Od świtu kontynuowano uroczystości: po spaleniu trocizek przed tabliczką przodków członkowie rodziny – w kolejności od najstarszego do najmłodszego – składali sobie życzenia. Najmłodsi dostawali od starszych prezenty lub pieniądze w czerwonej kopercie (Pimpaneau 2001: 147-148).

Z obchodzeniem wigilii Nowego Roku wiąże się również wiele tabu i przesądów (Ren 2004: 162, Ren 2005: 373, Wan 2005: 140). Jako, że święto jest czasem początku, zakazy mają na celu zagwarantowanie sytuacji idealnej i harmonijnej, w bardzo wielu przypadkach pokrywają się z zakazami istniejącymi w innych kulturach (Wasilewski 2010: 219).

Chińczycy narodowości Han wierzą, że tego dnia bóstwa zstępują z niebios i należy je odpowiednio przyjąć: w prowincjach Heilongjiang, Henan, Anhui oraz na Tajwanie zabronione są już wszelkie porządki, nie można wylewać na zewnątrz brudnej wody ani wyrzucać śmieci (Ren 2005: 373).⁶ Zabronione jest również kłócenie się, płkanie, a także

⁵ Rozpoczynanie świętowania w jego wigilię jest praktyką uniwersalną (Wasilewski 2010: 355).

⁶ Ten zakaz jest obecny również w europejskiej kulturze ludowej: „Polskie wierzenia ludowe mówią explicite, że śmieci to pieniądze, bogactwo i dlatego w określonych momentach trzeba np. spalić je w piecu, nie wolno zaś wynosić ich poza dom, „gdyż się w ten sposób pieniądze z domu wyrzuca” [...]; to samo wyraża białoruski zakaz zamykania w Nowy Rok, „bo razem ze śmieciami wyszłoby z chaty *szczascio*” [...], (Wasilewski 2010: 312). Utożsamianie śmieci z bogactwem będzie się przewijać przy różnych okazjach, nie tylko świątecznych.

szycie⁷; w rejonach, gdzie wierzy się, że tego dnia szczur wydaje córkę za męża, nie można wpuszczać do domu kota, bo może on wystraszyć szczury, a te są gwarantem dostatku (Ren 2005: 373). Zabronione jest również zabijanie⁸ zwierząt, a szczególnie kur⁹. Nie można wypowiadać słów związanych ze śmiercią czy chorobą; nie wolno również niczego rozbić: „Jeśli rozbijesz naczynia w wigilię Nowego Roku, to z pewnością spotka cię nieszczęście w nadchodzącym roku” (chúxī dǎpò wǎn zhǎn, cì nián bì zāo xiōngshì, 除夕打破碗盏, 次年必遭凶事); pechowe jest również rozlanie na podłogę oleju z lampy: „Jeśli w wigilię Nowego Roku rozlejesz olej z lampy na podłogę, rodzina doświadczy wielu chorób lub innych nieszczęść” (chúxī jiāng dēngyóu pō dì, jiā zhōng bì duō jíbìng, huò yǒu bù lì zhī shì, 除夕将灯油泼地, 家中必多疾病, 或有不利之事); tej nocy psy nie powinny szczekać: „Jeśli psy nocą nie szczekają, w przyszłym roku chorób będzie mało” (nián yè gǒu fú jiào, lái nián bìng shǎo, 年夜狗弗叫, 来年疾病少), (Wan 2005: 140). Wszystkie te zakazy mają na celu zachowanie pełni i jedności.

W niektórych regionach Chin wieczorem w wigilię Nowego Roku stawia się przed wejściem do domu kij, który ma spełnić dwa zadania: po pierwsze pilnować aby bogowie bogactwa i szczęścia nie uciekli z domostwa, po drugie nie pozwolić aby złe demony wkradły się do domu (Wan 2005: 140). Kij ten stoi aż do piętnastego dnia pierwszego miesiąca, tj. do Świąta Lampionów. Gdyby go zabrakło to: „Złe demony wkradłyby się do domu, a Bóg Bogactwa uciekł, jeśli nie sprzedałoby się ludzi, to trzeba by sprzedać domostwo” (yě guǐ jìn mén cái shén chū, bù mài rén kǒu mǎi fáng wū, 野鬼进门财神出, 不卖人口买房屋), (Wan 2005: 141).

⁷ Wasilewski (2010: 343) wyjaśnia to w ten sposób: „Jeśli pod proponowanym w tym tekście kątem spojrzeć na symbolikę szycia i czynności podobnych, to okażą się one symptomami ziemskich plag – konieczność chronienia się przed zimnem, a także nieustannego procesu wytwarzania rzeczy i ich reperowania (jako że podatne są na zniszczenie), a więc szycia, łatania, cerowania.”

⁸ Zakaz zabijania i spożywania produktów pochodzenia zwierzęcego (a także cebuli i czosnku, traktowanych jako przyprawy, a więc operatory zmiany) wyznawców buddyzmu obowiązywał: od pierwszego do piętnastego dnia pierwszego, siódmego i dziesiątego miesiąca (na cześć „Trzech Zasad”, (sān yuán, 三元)); od pierwszego do dziewiętnastego dnia drugiego i szóstego miesiąca (na cześć bogini Guanyin, (Guānyīn, 观音)); dwudziestego trzeciego dnia szóstego miesiąca (na cześć Boga Ognia, (Huǒ Shén, 火神)); dwudziestego czwartego dnia szóstego miesiąca (na cześć Boga Grzmotu), i gdy pierwszy raz w nowym roku usłyszy się grzmot; dwudziestego piątego dnia szóstego miesiąca (z okazji urodzin „niebiańskiego geniusza”, (Xīn, 辛)); trzeciego dnia ósmego miesiąca (z okazji urodzin Boga Pieca (Zào Jūn, 灶君)); pierwszego i piętnastego każdego miesiąca (na cześć Nieba i Ziemi); trzeciego i siódmego dnia każdego miesiąca (na cześć Boga Północnego Bieguna, (Běi Dǒu, 北斗)); przez dziewięć pierwszych dni każdego miesiąca (na cześć „dziewięciu niebiańskich cesarzy”), (Doré 1915: 451-453).

⁹ W polskiej kulturze ludowej mamy również zakaz zabijania zwierząt w dni świąteczne i szczególnie wyróżnienie kury i pierza z niej pochodzącego; jest ona uważana za ptaka nieczystego (Wasilewski 2010: 233-234).

Oprócz porządków należy również przygotować odpowiednie świąteczne potrawy oraz zadbać o to, aby rodzina święta spędzała w komplecie (Ji 2008: 40). Brak jakiegokolwiek członka rodziny spowoduje braki w dobrobycie (Wan 2005: 141). W czasie posiłku nie wolno się kłócić ani wymyślać komukolwiek, bo obraża się w ten sposób duchy przodków; nie wolno zajmować miejsc przy stoliku ofiarnym, są one zarezerwowane dla duchów przodków; nie można na głos wypowiadać imion dzieci, ponieważ mogą je usłyszeć złe duchy i sprawić, że dziecko wcześniej umrze (Wan 2005: 141). Bardzo przestrzega się zasady, żeby nikt obcy nie przeszkadzał w czasie posiłku, ponieważ grozi to poważnym zakłóceniem spokoju w nadchodzącym roku (Wan 2005: 141). Widzimy, że są to kolejne nakazy zachowania pełni i harmonii.¹⁰

Podczas wspólnej wigilijnej wieczerzy musi być wiele rozmaitych potraw – symboli dostatku. Mamy tutaj sytuację przesunięcia akcentu na zabezpieczenie bytu doczesnego, wzmocnioną homofoniczną strukturą języka chińskiego. Podczas wieczerzy wigilijnej nie może zabraknąć rybich głów (yútóu, 鱼头) ani rybich ogonów (yúwěi, 鱼尾), ponieważ słowo „ryba” (yú, 鱼) jest homofonem słowa „nadwyżka” (yú, 余), a głowa i ogon odnoszą się do początku i końca roku: „Od początku do końca będzie nadwyżka” (tóu wěi dōu yǒu yú, 头尾都有余), (Wan 2005: 141). Jedząc rybę nie można jej przekręcać, ponieważ może to grozić przewróceniem się łodzi lub samochodu w wyniku wypadku.¹¹ W czasie wieczerzy wigilijnej panuje swoisty obyczaj przekręcania na zasadzie homofonii nazw niektórych potraw, tak aby miały pomyślne brzmienie (Wan 2005: 141). I tak jedząc daktyl (zǎo, 枣) trzeba powiedzieć „wiosna przyjdzie wcześniej” (chūn lái zǎo, 春来早); jedząc śliwkę daktylową (shì, 柿) – „wszystkie sprawy przebiegną gładko” (shì shì shùn, 事事顺); migdały (xìngrén, 杏仁) – „niech przyjdzie szczęście” (xìng fú lái, 幸福来); tofu (dòufu, 豆腐) – „szczęście dla całej rodziny” (quán jiā fú, 全家福); orzechy ziemne (huāshēng, 花生) – „długo rodzić owoce” (cháng shēng guǒ, 长生果); ciasteczka noworoczne (niángāo, 年糕) – „rok w rok coraz wyżej” (nián nián gāo, 年年高); trzcinę cukrową (gānzhe, 甘蔗) – „święta w święta coraz wyżej” (jié jié gāo, 节节高), (Wan 2005: 141). Nie wypowiedzenie tych słów sprawi, że nadchodzący rok będzie niepomyślny. Na Tajwanie uczta wigilijna wygląda podobnie:

¹⁰ Kolejne tabu wspólne wielu kulturom: „Dokonuje się wówczas spotkanie z *sacrum* [...]; święta są realizacją *communitas*, co widać w zakazach kłócenia się albo w mających magiczną sankcję licznych przepisach nakazujących wspólne, nieprzerwane spożywanie kolacji (z jednej miski, bez wstawiania), niewychodzenie z domu w dzień Bożego Narodzenia itp.” (Wasilewski 2010: 352).

¹¹ Jest to bardzo powszechny przesąd, występujący nie tylko w czasie świąt; stosuje się do niego 50% badanych przez Chu (Chu 2009: 127) Chińczyków.

Po złożeniu ofiar cała rodzina, dorośli i dzieci, zasiada do stołu z ucztą noworoczną, którą popularnie zwie się *Weilu* (wokół pieca). Starożytni siadali bowiem na ziemi, dookoła pieca, a kiedy pojawiły się stoły, piecyk zaczęto chować pod stołem, dla upamiętnienia starożytnego zwyczaju. Na czterech rogach wokół pieca układa się monety, mające symbolizować bogactwo. Potrawy, które podaje się podczas kolacji wokół pieca, również posiadają znaczenie symboliczne, np. *caidou* (fasola) brzmi podobnie jak *cai tou* (dobry początek), zaś potrawa długich lat (*changniancai*) oznacza życzenie długowieczności. Kulki rybne (*yuyuan*), mięsne i krewetkowe mają przynieść powodzenie na egzaminach trzech szczebli (*san yuan ji di*). Ryba (*yu*) kojarzona jest z życzeniem rokrocznej nadwyżki, czyli dochodu (*nian nian you yu*). Jeść należy bez pośpiechu, im wolniej, tym lepiej, bo to oznacza długotrwałość, czyli długie życie. Natomiast jeśli danie stanowi tylko jedna ryba, wówczas nie należy jej jeść, gdyż tylko jej pozostawienie może przynieść upragniony dostatek (Juan 2010: 135).

Tradycyjnie w Nowy Rok czuwa się do świtu (*shǒusui*, 守岁) umilając czas jedzeniem i grami towarzyskimi, puszczając petardy, obdarowując się czerwonymi kopertami z pieniędzmi¹², składając pokłony przodkom i bożkom, a obecnie ogląda się w telewizji wielką świąteczną galę. W tym czasie również obowiązują różne tabu, np. nie można hałasować, by nie obudzić złych duchów, zabronione jest przeglądanie się w lustrze, by nie zobaczyć demona¹³, nie wolno również rozlać oleju z lampy na podłogę (Ren 2004: 162, Wan 2005: 142). W prowincji Henan po położeniu się spać nie można wstać i załatwić się, ponieważ słowo „kał” (*shǐ*, 屎) jest w tamtejszym dialekcie homofonem słowa „śmierć” (*sǐ*, 死), (Ren 2005: 373).¹⁴

3.4.2. Pierwszy miesiąc (*zhēngyuè*, 正月)

Tabu i przesady obowiązujące w pierwszym miesiącu (*zhēng yuè*, 正月) są w dużej mierze kontynuacją przesądów noworocznych, a więc takich które mają zapewnić sytuację wzorcową i harmonijną. Przez pierwszy miesiąc nowego roku ważne jest, aby nie wydarzyło się nic, co zakłóciłoby domowy spokój, ponieważ mogłoby to rzutować na pomyślność całego nadchodzącego roku (Ren 2005: 356). Zatem nie można nic rozbić, w przeciwnym razie w nadchodzącym roku z pewnością wydarzy się jakieś nieszczęście (Ren 2005: 356). Gdy jakieś naczynie zostanie rozbite, należy powiedzieć „Spokój przez cały rok” (*sui* (sui) *sui* (sui) *píngān*, 岁 (碎) 岁 (碎) 平安), gdzie „rok” (*sui*, 岁) jest homofonem słowa „rozbić” (*sui*, 碎); można też powiedzieć „Im więcej rozbite, tym większe bogactwo”

¹² Tradycyjnie dzieci, pod koniec wieczery, składały pokłon starszym pokoleniom, i dostawały za to prezenty w postaci pieniędzy (Doré 1915: 620).

¹³ W polskiej kulturze ludowej przeglądanie się nocą w lustrze również groziło zobaczeniem diabła lub głowy upióra (Wasilewski 2010: 356).

¹⁴ Na temat zakazu wydalania w okresach początków także w rozdziale poświęconym przesądom ślubnym.

(yuè dǎ yuè fā, 越打越发), czy też „Jeśli stare nie odejdzie, to nowe nie przyjdzie” (jiù de bù qù, xīn de bù lái, 旧的不去, 新的不来), co przypomina nasze „na szczęście”, (Ren 2005: 356). W pierwszym miesiącu nowego roku spotkanie orszaku pogrzebowego może przynieść pecha, ale nie wszędzie (Ren 2005: 356). W języku chińskim słowo „trumna” (guāncái, 棺材) jest homofonem słowa „dochodowa posada” (guāncái, 官财), dlatego natknięcie się na trumnę może oznaczać pomyślność. Rodziny, w których panuje żałoba przez trzy lata nie mogą odwiedzać krewnych i znajomych, same też nie powinny być odwiedzane (Ren 2005: 356). Jeśli trzeba złożyć w takiej sytuacji wizytę, to nie można przekraczać progu domostwa, tylko rozmawiać na zewnątrz. Przez pierwszy miesiąc nowego roku nie wolno się kłócić ani przeklinać innych, bo może to przynieść nieszczęście (Ren 2005: 356). W tradycyjnych Chinach nie wolno było wołać lekarza do chorego¹⁵, gdyż mogło to spowodować chorowanie przez cały rok (Ren 2005: 357). Lekarz również nie powinien wizytować pacjentów przez pierwszy miesiąc nowego roku. Mężatki odwiedzając domy rodziców, powinny bezwzględnie wrócić na noc do domu męża, ponieważ „Przez pierwszy miesiąc nowego roku dom nie może być pusty” (zhēngyuè bù kōng fáng, 正月不空房), (Ren 2005: 357).¹⁶ Przez pierwszy miesiąc nowego roku nie można przeprowadzać się ani wyklejać okien, bo może to przynieść pecha (Ren 2005: 357). Zabronione jest również zmienianie i pranie odzieży oraz zakładanie zniszczonych ubrań (Ren 2005: 357).¹⁷ W Nowy Rok dzieci zakładają nowe ubrania, założenie zniszczonej czy podartej odzieży przynosi pecha. Powszechny jest również zakaz obcinania włosów przez pierwszy miesiąc nowego roku: „W pierwszym miesiącu nie obcinaj włosów, jeśli obetniesz, to umrze twój wuj” (zhēngyuè bù tì tóu, tì tóu sǐ jǐ jiù, 正月不剃头, 剃头死己舅), (Ren 2005: 357). Wiele innych zakazów ma bardziej ograniczony charakter, np. zakaz obcinania paznokci¹⁸, w przekonaniu, że demon wykuje z nich żelazo, a właściciel zachoruje; zakaz łuskanie ryżu w

¹⁵ W zwykłym, nieświętecznym okresie, z chorym i chorowaniem również wiązało się wiele zakazów: językowych (omówionych wcześniej) oraz kulturowych. Np. w prowincji Zhejiang nie można kłaść leków na piec, nie można ich też długo przechowywać, nie można składać recepty (Wan 2005: 25). W prowincji Henan zaś fusów po leku nie można wyrzucić ani do śmieci, ani do toalety, najlepiej wylać je na zewnątrz domu, na drogę, gdzie zostaną zdeptane przez innych (Wan 2005: 26).

¹⁶ W polskiej tradycji ludowej mamy podobny zakaz: „Specyficzna izolacja panuje w momentach świąt: zakazy wychodzenia z domu, odwiedzania innych w dzień Bożego Narodzenia i Niedzielę Wielkanocną mają na celu stworzenie niezakłóconej wspólnoty rodzinnej” (Wasilewski 2010: 367).

¹⁷ Zakazy obrzędów higienicznych obecne są również w polskiej kulturze ludowej (Wasilewski 2010: 305).

¹⁸ Kolejny zakaz higieniczny obowiązujący w dni świąteczne, wspólny wielu kulturom; tu słowa angielskiej piosenki: „W poniedziałek paznokcie obcinasz, usłyszysz dobrą nowinę. Obcinasz je we wtorek, dostaniesz buty nowe. Gdy w środę się za nie weźmiesz, to w podróż pojedziesz. Gdy w czwartek się ich pozbędziesz, kolejnych butów ci przybędzie. Obcinasz je w piątek, otrzymasz pieniądze (albo rozboli cię ząb, albo czeka cię smutek). Gdy w sobotę je obetniesz, zobaczysz swego kochanka w niedzielę. Lecz jeśli w niedzielę to zrobisz, dopadnie cię diabeł niechybnie.” (Potter 1999: 154).

obawie przed marnymi zbiorami; zasięgnięcie porady u wróżbity przed udaniem się w podróż (Ren 2005: 357).

Wiele przesądów noworocznych wiąże się z poszczególnymi dniami pierwszego miesiąca, z czego najwięcej dotyczy pierwszego dnia Nowego Roku (zhēngyuè chūyī, 正月初一), w przekonaniu, że jaki pierwszy dzień Nowego Roku, taki też cały rok, (Ren 2005: 358). W wielu przypadkach są powtórzeniem noworocznych przesądów, które zostały już omówione wcześniej.

Z samego rana pierwszego dnia Nowego Roku należało udać się do lokalnych świątyń i złożyć tam ofiary, w postaci zapalenia kadzideł i spalenia papierowych pieniędzy (Doré 1918: 629). W pierwszy dzień pierwszego miesiąca nie można: zabijać zwierząt i jeść wieprzowiny, należy spożywać słodkie potrawy; przeklinać, ganić ani bić; zmiatać podłogi i wyrzucać śmieci, aby nie wyrzucić przy okazji szczęścia i bogactwa; zwracać się do siebie po imieniu; kichać leżąc w pościeli (Ren 2005: 358-359). Obserwuje się również pogodę, ważne, aby tego dnia było słonecznie i bezwietrznie, co zwiastuje dobre plony (Ren 2005: 358). Popularne są powiedzenia: „Jeśli w Nowy Rok jest pogodnie, to ziarna dobrze się ukorzenia” (yuándàn qíng bù yīn, wǔ gǔ zhā xià gēn, 元旦晴不阴, 五谷扎下根) oraz „Jeśli w Nowy Rok jest pogodnie i jasno, to będzie dostatek i spokój, jeśli w Nowy Rok wieje i pada, to ryż będzie drogi, a jedwabniki mizerne” (yuándàn rì qíng míng, nián fēng rén ān níng; yuándàn rì fēng yǔ, mǐ guì cán ér xī, 元旦日晴明, 年丰人安宁; 元旦日风雨, 米贵蚕儿稀), (Ren 2005: 358). W pierwszy dzień nowego roku kobiety nie mogą opuszczać domu, a tym bardziej odwiedzać domów rodzinnych, bo przyniosłoby to pecha i biedę (Ren 2005: 358). Wychodząc z domu unika się spotkania z mnichem¹⁹, mniszką i wdową, gdyż zapowiadało to kłopoty: „Jeśli spotkasz mnicha w Nowy Rok, to ubogi będziesz chłop” (chūyī yù héshàng, qióng de jīng dāngguāng, 初一遇和尚, 穷的精当光); „Jeśli wpadniesz na mniszkę, to przegrasz każdy zakład” (pèng dào nígū, féngdǔ bìshū, 碰到尼姑, 逢赌必输); „Jeśli spotkasz wdowę w Nowy Rok, to z pewnością będziesz sam” (xīnnián yù guǎfù, bìdìng zuò guānfū, 新年遇寡妇, 必定做鳏夫), (Wan 2005: 135). Zakazane jest również używanie nożyczek, igieł i nici (Ren 2005: 358, Wan 2005: 134). Wszystkie ostre narzędzia są chowane na okres Nowego Roku, ponieważ można za ich pomocą przeciąć dochodową karierę, a nawet przerwać linię rodu pozbawiając się synów i wnuków (Wan 2005: 135). Wśród Chińczyków narodowości Han popularne jest

¹⁹ W polskiej kulturze ludowej przypadkowe spotkanie księdza w okresie świątecznym również przynosiło pecha (Wasilewski 2010: 337).

powiedzenie: „Rusz nóż, użyj kija, a przez cały rok rodzina nie zazna spokoju” (dòng dāo nòng zhàng, zhǔ yī nián nèi jiā bù ānning, 动刀弄杖, 主一年内家不安宁), (Ren 2005: 359). W Nowy Rok nie można sprzątać, ponieważ rozpryskana woda, zamiecione i wyrzucone śmieci, to wyrzucone z domu szczęście i bogactwo (Ren 2005: 359, Wan 2005: 134). Co więcej w prowincji Heilongjiang pestki słonecznika, skórki owoców i inne śmieci zamiata się pod łóżko w celu „gromadzenia bogactwa” (jù cái, 聚财), a wyrzuca na zewnątrz dopiero po trzech dniach; natomiast w prowincji Hubei mówi się: „Nie wolno przez trzy dni zamiatać, aby nie wyrzucić bogactwa” (jìn sǎo chú sān rì, wèi zhī bù chū cái, 禁扫除三日, 谓之不出财), (Ren 2005: 359). Nie można również niczego pożyczać ani kupować, zresztą w Nowy Rok nikt niczego nie może też sprzedąć (Ren 2005: 359).²⁰ Szczególnie zakazane jest pożyczanie ognia i pieniędzy (Ren 2005: 359).²¹ Tego dnia nie można zobaczyć śladów krwi, gdyż jest to bardzo zły omen mogący spowodować nawet śmierć na tego, który ślady krwi zobaczył (Wan 2005: 136). Wiąże się z tym zakaz zabijania zwierząt w okresie świąt Nowego Roku. Chińczycy wierzą, że pierwszy dzień Nowego Roku to święto koguta, drugi psa, trzeci świni, czwarty owcy, piąty wołu, szósty konia, siódmy człowieka. Pechowa jest również śmierć w Nowy Rok (Qiao 2005: 2, Ren 2005: 360, Wan 2005: 136). Nikt nie może wypowiadać pechowych słów, takich jak: „zepsuć” (pò, 破), „zły” (huài, 坏), „nie” (méi, 没), „śmierć” (sǐ, 死), „tylko” (guāng, 光), „demon” (guǐ, 鬼), „zabijać” (shā, 杀), „choroba” (bìng, 病), „ból” (tòng, 痛), „stracić” (shū, 输), „biedny” (qióng, 穷), (Ren 2005: 360, Yan 2007: 252). Złamanie tabu wiąże się z przekonaniem, że kolejny rok będzie pechowy. Nie można płakać w Nowy Rok (Ren 2005: 361, Wan 2005: 134). Zakazana jest nawet popołudniowa drzemka (Ren 2005: 360, Wan 2005: 134). Jeśli mężczyzna się zdrzemnie, to jego bruzdy na polu ulegną zniszczeniu, jeśli kobieta, to jej kuchnia się rozpadnie (Ren 2005: 360).²² W wielu rejonach Chin w Nowy Rok nie je się również mięsa, tylko potrawy postne (Ren 2005: 360, Wan 2005: 135). Przygotowując pierożki trzeba uważać, aby się nie rozkleiły, bo przynosi to pecha, a jeśli już jakiś się rozpadnie, to nie wolno powiedzieć „popsuło się” (pò le, 破了), tylko „zarobiło się” (zhēng le, 挣了), (Ren 2005: 360). Tego dnia nie można również jeść potraw gotowanych we wrzątku ani zup, w przeciwnym razie przez cały rok będzie się

²⁰ To kolejny, uniwersalny zakaz: „Wszelka pożyczka – jako wydawanie, pozbywanie się, ubytek – jest zakazana w tych momentach, gdy dba się o zapewnienie pełni, maksymalnego stanu posiadania. Dlatego zakazy nakładane w okresach początkowych (Boże Narodzenie, dni po urodzeniu dziecka czy prychówku) obejmują wszystko, co jest w gospodarstwie, bez względu na symbolikę przedmiotów.” (Wasilewski 2010: 213).

²¹ Identyfikacja w polskiej kulturze ludowej (Wasilewski 2010: 316).

²² Zakaz spania w momentach świątecznych, początkowych występuje również w polskiej kulturze ludowej (Wasilewski 2010: 144).

jadło kleik ryżowy czyli strawę ubogich (Wan 2005: 135). Nie wolno również jeść kleiku, pieczonych bułek, ciasteczek noworocznych (Tajwan) ani słodkich ziemniaków, bo sprowadzają one niedostatek (Ren 2005: 360). Trzeba natomiast zjeść rybę, ale nie do końca, ponieważ słowo „ryba” (yú, 鱼) jest homofonem słowa „nadwyżka” (yú, 余), (Yan 2007: 252). Nie wolno również przyjmować leków (Ren 2005: 360, Wan 2005: 135). Niepomyślne jest również krakanie wron i szczekanie psów nocą (Ren 2005: 360). Na południu Chin popularne jest przekonanie, że w Nowy Rok Matka Studnia przegląda się w tafli wody w studni, robiąc coroczną toaletę (jǐng mā zhào jìng, 井妈照镜), (Wan 2005: 135). Nie można jej przeszkodzić mącąc wodę, dlatego zakazane jest nabieranie wody ze studni w Nowy Rok. Mogłoby to zdenerwować Matkę Studnię i nie obdarzyłaby ona szczęściem danej rodziny.

W Chinach kobiety razem z małżonkami drugiego dnia pierwszego miesiąca (zhēngyuè chū'èr, 正月初二) odwiedzają swoje rodzinne domy, a prezent dla teściów musi być podwójny, nigdy pojedynczy (Ren 2005: 361).²³ Z kolei w Pekinie drugiego dnia pierwszego miesiąca sklepikarze i ludzie biznesu składają ofiary Bogowi Bogactwa (Cáishén, 财神), a w południe jedzą zupę z pierożkami zwaną „zupą skarbów” (yuánbǎo tāng, 元宝汤), w nadziei na dobre zyski w nowym roku (Ji 2008: 48). Drugiego dnia pierwszego miesiąca Bóg Bogactwa jest również czczony w prowincji Anhui (Doré 1918: 637).

Wiele zakazów dotyczących pierwszego dnia pierwszego miesiąca obowiązuje przez trzy dni, ale trzeci dzień Nowego Roku (zhēngyuè chūsān, 正月初三) miał również swoje własne zakazy (Ren 2005: 362). Trzeciego dnia pierwszego miesiąca nie wychodzi się z domu i nie odwiedza się krewnych ani znajomych, w zaciszu własnego domostwa składa się ofiary bóstwom i przodkom. Na Tajwanie wierzy się, że tej nocy szczur wydaje swoją córkę za mąż (Ren 2005: 362). Dlatego trzeba wcześniej się położyć spać, zgasić wszystkie świtała i nie przeszkadzać szczurczemu weselu. Obfitość szczurów jest znakiem bogactwa, dlatego trzeba je odpowiednio traktować, nie zabijać i nie płoszyć.

Piąty dzień pierwszego miesiąca (zhēngyuè chūwǔ, 正月初五), zresztą jak piąty każdego miesiąca, jest dniem pechowym, tego dnia najlepiej zostać w domu i nie podejmować żadnych ryzykownych działań (Ren 2005: 362).

Szósty dzień pierwszego miesiąca (zhēngyuè chūliù, 正月初六) zwany jest „dniem pożegnania biedy” (sòngqióng rì, 送穷日); tego dnia zgromadzone przez ostatnie dni śmieci

²³ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym tabu językowemu.

zostają wyrzucone z domu, co ma symbolizować wyrzucenie za drzwi biedy (Ji 2008: 50). W niektórych rejonach Chin wycina się z papieru wizerunek Pięcio-biedy (Wǔqióng niáng, 五穷娘) z dużą torbą na plecach i wykurza z domu za pomocą fajerwerków (Ji 2008: 50). W dolinie rzeki Jangcy wyrzucanie biedy wyglądało w ten sposób:

W niektórych rodzinach panuje zwyczaj wyrzucania Boga Biedy, *Sung k'iung-shen* [*song qiongshen* wg transkrypcji *pinyin* – przyp. aut.], 送穷神. Po północy albo nad samym ranem, papierowy wizerunek, na którym widnieje napis „Bóg Biedy”, *K'iung-shen* [*Qiongshen* wg transkrypcji *pinyin* – przyp. aut.], 穷神, jest wynoszony za zewnątrz i składany przed świątynią Boga Ziemi, *T'u-ti Lao-yeh* [*Tudi Laoye* wg transkrypcji *pinyin* – przyp. aut.], 土地老爷. Jest tam spalany i rodzina mniema, że w ten sposób jest chroniona przed jego zgubnym wpływem. Po powrocie do domu, wizerunek Boga Bogactwa, *Ts'ai-shen* [*Caishen* wg transkrypcji *pinyin* – przyp. aut.], 财神, jest instalowany w rodzinnej świątyni. Zapala mu się kadzidła i świece, i składając pokłony, prosi się go o zesłanie bogactwa i dostatku w nadchodzącym roku (Doré 1918: 626-627).

Siódmego dnia pierwszego miesiąca (zhēngyuè chūqī, 正月初七) w wielu rejonach Chin nie wolno używać igieł i nici, zgodnie z powiedzeniem: „Jeśli w dzień człowieka będziesz szyć, to uszkodzisz oczy babki” (rén rì zuò zhēn xiàn, zhuān zhā pópó yǎn, 人日做针线, 专扎婆婆眼), (Ren 2005: 363). Siódmy dzień Nowego Roku przypisany jest człowiekowi, o czym była już wcześniej mowa.

Dziesiąty dzień pierwszego miesiąca (zhēngyuè chūshí, 正月初十) to dzień urodzin kamienia (shítóu shēng rì, 石头生日); tego dnia zabronione jest używanie wszelkich kamiennych narzędzi, np. młynów (Ren 2005: 364).

Piętnasty dzień pierwszego miesiąca to Święto Lampionów (yuánxiāo jié, 元宵节). Chińczycy przystrajają tego dnia ulice lampionami i je podziwiają, jedzą specjalne pierożki (yuánxiāo, 元宵), urządzają tańce smoka i lwa, a także składają ofiary i błagają o szczęście Wielkiego Cesarza Trzech Pałaców:

W oczach ludu świat przyrody dzieli się na trzy strefy: niebiańską, ziemską i wodną. Strefy te odpowiednio spersonifikowano. Stąd powstała łączna postać Wielkiego Cesarza Trzech Pałaców (Sanguan dadi), który zawiaduje Pałacem niebiańskim (*tianguan*), ziemskim (*diguan*) i wodnym (*shuiguan*). Nowy początek w 15. dniu I miesiąca jest dniem narodzin Sanguan dadiego. Jego główne zadanie polega na zsyłaniu szczęścia, więc lud zrywa się bladym świtem, by – złożywszy ofiary – zdążyć oddać hołd Wielkiemu Cesarzowi Trzech Pałaców i wybłagać u niego upragnione szczęście (Juan 2010: 113).

W prowincjach Henan i Shandong w Święto Lampionów świeżo wydana za mąż kobieta nie może odwiedzić swego domu rodzinnego: „Jeśli zobaczysz światło swojego domu rodzinnego, to umrze twój mąż” (kàn le niáng jiā dēng, yào sǐ lǎogōnggōng, 看了娘家灯, 要死老公公),

(Ren 2005: 365). W wielu rejonach Chin ważne, alby tego dnia nie wiał wiatr, nie padał deszcz ani śnieg, bo zwiastuje to choroby i nieszczęścia, (Ren 2005: 365).

Z kolei w prowincji Henan wierzy się, że szczurze wesele odbywa się szesnastego dnia pierwszego miesiąca (zhēngyuè shíliù, 正月十六). Tego dnia nie można przeszkadzać szczurom paląc światło ponieważ: „Szczur wydaje córkę za męża, boi się widoku światła” (lǎoshǔ jià nǚ, pà jiàn liàngguāng, 老鼠嫁女, 怕见亮光), a także „Ty mu przeszkodzisz jednego dnia, on będzie cię niepokoić przez cały rok” (nǐ nào tā yī tiān, tā nào nǐ yī nián, 你闹它一天, 它闹你一年), (Ren 2005: 365).

3.4.3. Drugi miesiąc (èr yuè, 二月)

Według dawnych wierzeń Chińczyków drugi dzień drugiego miesiąca (èr yuè èr, 二月二) to święto bóstwa ziemi, zapewniającego urodzaj i pomyślność:

Urodzaj przedstawiano symbolicznie w postaci góry ziaren, schodów oraz spichrza: ludzie życzyli sobie nawzajem takiego urodzaju, ażeby do szczytu usypanej góry ziaren trzeba było wspinać się po schodach. W dniu tym dniu pieczono bób i ziarna słonecznika. Z mąki bobowej i przypalonego cukru przygotowywano słodczyce.

Z dniem *Er-jüe-er* związane było również Wiosenne Święto Krowy. Po ulicach obnoszono przymocowaną do bambusowego szkieletu postać krowy, napełnionej ziarnem pięciu podstawowych zbóż uprawianych w Chinach północnych. Przed świętym miejscem (często przed ołtarzem Świątyni Rolnictwa) krowę rozrywano na strzępy. Ludzie z tłumu starali się pochwycić skrawek kolorowego papieru albo garść ziarna, co zgodnie z wierzeniami ludowymi miało zapewnić dobry urodzaj (Sidichmienow 1978: 288-289).

Obecnie drugi dzień drugiego miesiąca świętuje się jako dzień przebudzenia smoka – tego dnia „smok podnosi głowę” (lóng tái tóu, 龙抬头), (Qiao 2005: 60, Ren 2005: 367, Wan 2005: 143, Ji 2008: 74, Zhou 2008: 67). Podniesienie głowy przez smoka oznacza nadejście pierwszych wiosennych deszczy i burz, ocieplenie i niedługo rozpoczęcie prac polowych. Przychylność smoka ma zapewnić odpowiednią pogodę i pomyślność plonów. W dniu, kiedy „smok podnosi głowę” różne produkty i czynności nazywa się „smoczymi”, np. myjąc nogi mówi się, że „myję nogi smoka” (Ren 2005: 367). Tego dnia należy być również bardzo ostrożnym: nie można używać ostrych narzędzi, bo można zranić smoka w oko; nabierając wodę ze studni, nie można obijać kubłem o jej ściany, gdyż można w ten sposób uderzyć smoka w głowę; zakazane jest używanie młynka, bo można zmiażdżyć smokowi głowę (Ren 2005: 367, Wan 2005: 143). Nie powinno się też prac, gdyż można oparzyć skórę smoka (Ren 2005: 376, Zhou 2008: 69). Tego dnia kobiety nie powinny odwiedzać domów rodzinnych,

gdyż mogłyby podeptać rodzinne zboże, a to przynosi nie tylko ubogie zbiory, ale również śmierć: „Jeśli drugiego dnia drugiego miesiąca podepcze się rodzinne zboże, to jeśli nie umrze ojciec, to z pewnością umrze matka (èryuè èr cǎi le niángjiā de cāng, bù zhǔ sǐ gōngdiē, bì dìng sǐ póniáng, 二月二踩了娘家的仓, 不主死公爹, 必定死婆娘), (Ren 2005: 368, Wan 2005: 143). Mamy to do czynienia z powtórzeniem wielu zakazów świątecznych, które mają na celu zachowanie pełni i harmonii.

W Chinach, głównie na północy, panuje przesąd zakazujący obcinania włosów w pierwszym miesiącu nowego roku księżycowego, gdyż może to spowodować nieszczęście na członków rodziny, zwłaszcza wujka (Ji 2008: 76, Lin 2007: 20). Wśród Chińczyków popularne jest powiedzenie: „Golisz głowę w pierwszym miesiącu, spodziewaj się śmierci swego wuja” (zhēng yuè tì tóu, sǐ jiù jiù, 正月剃头, 死舅舅), (Ji 2008: 76). Włosy należy ścinać dopiero drugiego dnia drugiego miesiąca. Obcięcie włosów w dniu kiedy „smok podnosi głowę” ma przynieść szczęście na cały rok. Drugiego dnia drugiego miesiąca salony fryzjerskie w Chinach przeżywają prawdziwe oblężenie, trudno jest się dostać do fryzjera bez uprzedniej rezerwacji (Lin 2007: 20). Nie obcinanie włosów przez pierwszy miesiąc nowego roku przez Chińczyków może świadczyć o chęci zatrzymania przy sobie szczególnej mocy tkwiącej we włosach. Podobne przekonania istnieją również w innych kulturach. Kowalski pisze:

Włosy są pozostałością sierści i kojarzą się z porastającym ciała zwierząt owłosieniem. W kulturze magicznej nie uczesane włosy kojarzą się z dzikością i chaosem Natury oraz światem podziemnym; fryzura zaś oznacza poddanie się normom Kultury i wpisanie się w ład ludzkiej ekumeny. Fakt odrastania włosów przez całe życie człowieka (niektórzy sądzą, że nawet po śmierci) pozwala w nich widzieć jeden z przejawów procesów odradzania się Kosmosu; dlatego wiązano je z mocami rozrodczymi i płodnością ziemi. Z kolei obcięte włosy stają się przedmiotem o osobliwym statusie – oddzielone od człowieka (podobnie jak paznokcie) są z jednej strony odrębnym przedmiotem, z drugiej zaś pozostają głębokim związkiem z całością ciała. Są nieczyste, dwuznaczne taksonomicznie i mogą być przedmiotem działań magicznych, jako że według zasady *pars pro toto* (jak nazwa, imię czy wizerunek) skutek wykonany na części odnosić się będzie także do całości. [...] W dawnych kulturach ważniejsze niż względy estetyczne bywały obrzędowe zasady dozwolonego i zabronionego obcinania, czesania i zmiany fryzury (Kowalski 2007: 602 - 607).

3.4.4. Trzeci miesiąc (sān yuè, 三月)

Trzeciego dnia trzeciego miesiąca (sānyuè sān, 三月三) przypada tradycyjne święto Wiosennego Oczyszczenia (shàngsǐ jié, 上巳节), (Ji 2008: 82). Dawniej Chińczycy szli tego dnia nad wodę i dokonywali rytualnego przywoływania duchów i błagali je, by strzegły przed katastrofami (Ren 2005: 368, Wan 2005: 143, Ji 2008: 82). Obecnie w wielu rejonach Chin

organizuje się pikniki, oraz spotkania ze znajomymi. W niektórych rejonach Chin tego dnia świeżo wydane za mąż kobiety nie mogą odwiedzać swoich domów rodzinnych: „Jeśli trzeci dzień trzeciego miesiąca spędzisz w domu rodzinnym, umrze twój mąż, zawali się świat”, (zài niángjiā guò le sānyuè sān, sǐ le zhàngfū tā le tiān, 在娘家过了三月三, 死了丈夫塌了天), (Ren 2005: 368, Wan 2005: 143). W prowincji Hunan nie można tego dnia zobaczyć mrówek, w prowincji Jiangsu z kolei jest to święto rośliny znanej u nas jako tasznik pospolity (qícàihuā, 荠菜花). Tradycyjnie tego dnia kobiety zbierają tę roślinę, aby zapewnić rodzinie dostatek: „Trzeciego dnia trzeciego miesiąca, tasznik wygrywa z peonią, jeśli kobieta go nie zbierze, to nie będzie miała pieniędzy na wydanie, jeśli zbierze, to zapełni ryżem spiżarnię”, (sānyuè sān, qícàihuā sài mǔ dān, nǚrén bù chā wú qián yòng, nǚrén yī chā mǐ mǎn cāng, 三月三, 荠菜花赛牡丹, 女人不插无钱用, 女人一插米满仓), (Ren 2005: 368, Wan 2005: 143).

3.4.5. Czwarty miesiąc (sì yuè, 四月)

Najważniejszym świętem w czwartym miesiącu jest święto związane z czwartym okresem solarnym *qingming* (qīngmíng, 清明) – Święto Czystości i Jasności. Jest to święto przypadające na sto pięć dni po przesileniu zimowym. Święto Qingming jest połączeniem Święta Zimnego Jedzenia oraz Święta Czystości i Jasności (Gao 2005: 46, Ji 2008: 86). Święto Zimnego Jedzenia (hán shí jié, 寒食节) zostało ustanowione na początku naszej ery na pamiątkę bohaterskiej śmierci Jie Zhitui (Jiè Zhītuī, 介之推), który zginął w płomieniach z rozkazu swego pana (Holzman 1986: 53). Początkowo obejmowało ono tylko rejony Tai'yauan w prowincji Shanxi, później objęło cały kraj, mimo odgórnych prób zakazania tego święta. Połączone święto przebiegało ono mniej więcej w taki sposób:

Dwa dni wcześniej wygaszano wszystkie piece i paleniska i jedzono tylko zimne potrawy. Dzień ten nazywano zresztą Świętem Zimnego Jedzenia (Hanshijie) lub Świętem Zabraniającym Dymu (Jinyanjie). Trzeciego dnia odbywało się Święto Czystej Jasności (Qingming) czy też Święto Nowego Ognia, gdyż tego dnia na nowo rozpalano w piecach. Z czasem stało się ono przede wszystkim świętem ku czci zmarłych, nazywane też Zamiataniem Grobów (Saomu): rodziny udawały się na groby przodków, zamiatały je i czyściły, składały ofiary z papierowych pieniędzy, zapalały trociczki i ucztowały, spożywając ofiarne pokarmy (Pimpaneau 2001:150).

Oprócz wygaszania pieców ²⁴, odwiedzania grobów przodków, przypinania witek wierzbowych, tego dnia wyrusza się również na wycieczki, puszcza latawce, huśta na huśtawkach, gra w piłkę, urządza walki kogutów (Ji 2008: 86).²⁵ Przesady związane z tym świętem zostały przedstawione już wcześniej. Można jedynie dodać, że niektóre kobiety nie używają igieł tego dnia wierząc, że zaszkodzi to im oczom na starość (Cormack 1923: 169). Na Tajwanie Święto Czystości i Jasności jest dniem wolnym od pracy, poświęca się go na sprzątanie grobów i oddawanie czci zmarłym (Juan 2010: 116).

3.4.6. Piąty miesiąc (wǔyuè, 五月)

Piąty miesiąc kalendarza księżycowego, to według wierzeń Chińczyków, jeden z najgorszych miesięcy w roku (Xuan 2006: 21, Wan 2005: 137, Ji 2008: 94). Jest to miesiąc walki sił *yin* i *yang*, śmierci i życia, miesiąc chorób zakaźnych. Nazywany jest „złym miesiącem” (èyuè, 恶月), „miesiącem zatrutym” (dúyuè, 毒月) lub „strasznym miesiącem” (xiōngyuè, 凶月), (Doré 1918: 645, Qiao 2005: 118, Ren 2005: 368-369, Yan 2007: 253). Stąd wiele zakazów i przesądów. W piątym miesiącu nie można stawiać domów: „Postawisz dom w piątym miesiącu, to wyłysieje ci głowa”, (wǔyuè gài shì, lìng rén tóu tū, 五月盖室, 令人头秃); obejmować urzędu: „Obejmiesz urząd w piątym miesiącu, to cię usuną, a nie przesuną” (wǔyuè dào guān, zhì miǎn bù qiān, 五月到官, 至免不迁); szyć kołder, ponieważ nie będzie miał kto pod nimi spać: „Nie ma kto spać pod kołdrami uszytymi w piątym miesiącu”, (wǔyuè tàò bèizi wú rén shuì, 五月套被子无人睡) albo przyniosą śmierć: „Uszyj podszewkę, umrze córka, uszyj powłoczkę, umrze syn; uszyj pościel, z pewnością umrze matka”, (tiān gē lǐ’ér, sǐ gē nǚ’ér, tiān gē miàn’ér, sǐ gē hàn’ér; tiān yī chuáng, bì sǐ niáng, 添个里儿, 死个女儿, 添个面儿, 死个汉儿; 添一床, 必死娘), (Wan 2005: 137-138). Małe dzieci nie mogą

²⁴ Wasilewski (2010: 322-323) interpretuje ten zwyczaj następująco: „Inną formą szeroko pojętego zakazu przyjmowania pożywienia, obficie notowaną w materiałach etnograficznych, jest panujące w pewnych okresach przełomowych i świątecznych, zalecenie jedzenia zimnego (surowego) oraz zakaz gotowania. Łącznie z panującymi wtedy zakazami wykonywania operacji kulinarnych (pieczenia, kiszenia) wraz takimi ich składowymi, jak palenie w piecu, mielenie na żarnach, tłuczenie w stępie itp., można je rozumieć tak samo jak omawiane wcześniej zakazy używania soli i innych przypraw: jako zakazy przetwarzania natury w kulturę, a więc sposób symbolicznego powrotu do wyjściowego stanu naturalnego. To samo dzieje się na poziomie rytuału poprzez obrzędowe wygaszanie ognia w okresach końca starego i początków nowego.”

²⁵ Na powiązanie święta z zabawami ruchowymi, będącymi wyrazem chęci powrotu do prapoczątków i/lub do czasu twórczych przodków, a także ich funkcję magiczną, zwróciła uwagę Iwona Kabzińska-Stawarz (1994). Zawody organizowane w czasie świąt czy momentów przełomowych w życiu społeczeństw spełniają, poza funkcją rozrywkową, również funkcję magiczną. Takie aktywności jak walki ludzi i zwierząt, wyścigi, strzelanie z łuku, przeciąganie liny, huśtanie się na huśtawkach, mają charakter ruchowy, który przypisany jest Naturze, rozwojowi i jest przeciwieństwem zastoju i martwoty. Są organizowane w sytuacjach granicznych, w momentach przejścia, oczekiwania na zmianę, otwarcia nowego etapu.

obcinać włosów, bo grozi to chorobami; pechowe są również obfite opady, bo zapowiadają marne zbiory (Wan 2005: 138). Z kolei w prowincji Henan w piątym miesiącu ludzie obawiają się południowego wiatru: „Południowy wiatr w piątym miesiącu przynosi wielką wodę” (wǔyuè nánfēng fā dà shuǐ, 五月南风发大水), natomiast w prowincji Zhejiang niepomyślny jest chłodny piąty miesiąc: „W piątym miesiącu nie jest gorąco, to pięć zbóż nie dojrzeje” (wǔyuè bù rè, wǔ gǔ bù jiē, 五月不热, 五谷不结), (Ren 2005: 369).

Wierzy się, że dzieci urodzone w piątym miesiącu są nie tylko pechowe, ale przyniosą nieszczęście rodzicom: „Mówi się, że syn urodzony w piątym miesiącu zaszkodzi ojcu, córka matce” (sú shuō wǔyuè shēng zǐ, nán hài fù, nǚ hài mǔ, 俗说五月生子, 男害父, 女害母), (Wan 2005: 138). W dawnych Chinach dzieci urodzone piątego dnia piątego miesiąca uważano za szczególnie niebezpieczne, wierzono, że mogą doprowadzić do śmierci rodziców. Niemowlęta urodzone piątego dnia piątego miesiąca zabijano, porzucano albo w najlepszym wypadku oddawano rodzinie matki (Wan 2005: 139).

Piątego dnia piątego miesiąca kalendarza księżycowego przypada również Święto Smoczych Łodzi, w Chinach zwane Świętem Podwójnej Piątki (duānwǔ jié, 端午节):

[...] Z pewnością było to starożytne święto wód, o czym świadczą organizowane do dziś wyścigi łodzi wyrzeźbionych w kształcie smoka, czyli „smoczycy łodzi” (*longzhou jingdu*). Ponieważ dokonywał się wtedy ekspansja żywotnych sił natury, należało wytepić wszystkie choroby, wyobrażone pod postacią pięciu jadowitych stworzeń (*wudu*): stonogi, skorpiony, węży, jaszczurki i ropuchy. Dla osobistej ochrony należało wypić *xionghuangjiu*, żółte wino pomieszanego z realgarem (dwusiarczkiem dwuwartym). Wywieszano symbole Niebiańskiego Mistrza (*tianshu fu*) lub podobizny pogromcy demonów Zhong Kui’a, a także liście tataraku (*changpu*), przypominające miecze, oraz łodygi bylicy (*aizi*), z koszyczkami kwiatowymi wywołującymi skojarzenie z małutkami głowami tygrysa. Dzieci nosiły splecione włókna czerwonego jedwabiu, do których przyczepiano wyhaftowaną głowę tygrysa, ponieważ uważano, że zwierzę to pożera złe duchy, oraz haftowane saszetki z trociczkami, które jakoby miały działanie ochronne. Tego dnia spożywano specjalną potrawę: kulki kleistego ryżu z owocami kandyzowanymi i migdałami, owinięte w liście bambusa (*zongzi*). Późniejsza tradycja wymagała, by zawiniątka te wrzucać do wody jako ofiarę dla ducha poety Qu Yuana (ok. 339 – ok. 278 p.n.e.), który popełnił samobójstwo, rzucając się do rzeki Miluo. Według innej tradycji, miały one służyć za pokarm zwierzętom wodnym, by nie pożarły ciała poety (Pimpaneau 2001:150).

Chińczycy wierzą, że smocze łodzie mają moc odpędzania złych mocy i zapewniania szczęścia (Juan 2010: 119). Ale oprócz wyścigów smoczycy łodzi, piątego dnia piątego miesiąca organizuje się również zawody w strzelaniu z łuku oraz „konkursy traw” (*dòucǎo*, 斗草), które polegają na zaczepieniu o siebie i ciągnięcia łodyg jakiejś rośliny, sosnowych igieł lub ogonków z liści topoli (Ji 2008: 99). Tajwańczycy tego dnia kąpią się w rzekach i strumykach, ale również urządzą sobie domowe kąpiele z dodatkiem ziół, wierząc,

że zapewni im to zdrowie (Juan 2010: 120). Zioła zebrane tego dnia mają również wyjątkową moc leczniczą, podobnie jak spożywanie brzoskwiń, bakłażanów i fasoli oraz dekorowanie domów witkami wierzby, brzoskwini i baniana (Juan 2010: 120).

Piątego lub szóstego dnia piątego miesiąca wypada kolejny okres solarny „początek lata” (lìxià, 立夏) i z tej okazji obchodzone jest Święto Początku Lata (lìxià jié, 立夏日), (Ji 2008: 92). Najpopularniejszym zwyczajem związanym z tym świętem jest gotowanie jaj na twardo i zawieszanie ich w specjalnych woreczkach na szyjach dzieci, które następnie rywalizują ze sobą, czyje jajko jest najtwardsze. Dzieciom zawiązuje się również na nadgarstkach pięciokolorowe nitki, by ustrzec je przed nieszczęściem i chorobą (Ji 2008: 92). Natomiast w prowincji Anhui i Jiangsu z samego rana domy dekoruje się liśćmi tataraku, które przypominają swoim wyglądem miecze i dlatego mają chronić przed złymi mocami (Doré 1918: 646). Temu samemu służą również liście bylicy. Tego dnia mnisi taoistyczni i buddyjscy sprzedają wizerunki „pięciu jadowitych zwierząt” (żmija, wij, skorpion, ropucha i pajak), które specjalnie stemplują, i które wiesza się na ścianie domu, by chroniły przez zarazą.

3.4.7. Szósty miesiąc (liùyuè, 六月)

W Chinach szóstego dnia szóstego miesiąca (liùyuè liù, 六月六) obchodzi się święto Suszenia Odzieży (shài'yī jié, 晒衣节), (Ren 2005: 370). Polega ono na wyniesieniu na dwór odzieży i książek, i suszeniu ich na słońcu, by pozbyć się moli. Tego dnia kąpie się także psy i koty, aby usunąć z nich pchły; kobiety natomiast myją włosy, w przekonaniu, że włosy umyte w ten dzień nie będą się przetłuszczać (Zhou 2008: 75-76). W ten dzień nie powinno ani padać, ani być pochmurno: „Jeśli szóstego dnia szóstego miesiąca pada, to robactwo zniszczy warzywa” (liùyuè liùrì yǔ, cài gēn zāo chóngzhù, 六月六日雨, 菜根遭虫蛀) oraz „Jeśli szóstego dnia szóstego miesiąca jest pogodnie, to krowy i owce będą drogie niczym złoto” (liùyuè liùrì yáng, niú yáng guì rú jīn, 六月六日阳, 牛羊贵如金), (Ren 2005: 370). Szósty dzień szóstego miesiąca jest również nazywany Świętem Niebiańskiego Podarunku (tiānkuàng jié, 天贶节), (Ji 2008: 102). Tego dnia dzieci odwiedzają ze swoją matką dziadków, którzy czoła wnuków znaczą czerwoną kropką na szczęście. Również w ten dzień obchodzone jest Święto Króla Robaków (chóngwáng jié, 虫王节), (Wasiliew 1974: 427, Ji 2008: 102). Król Robaków to bóstwo władające wszystkimi szkodliwymi owadami:

Na rysunkach przedstawiano go razem ze współtowarzyszami wędrówki, starcem i staruszką. Starzec uosabiał demona zła i wypuszczał z naczynia szkodliwe owady, staruszka zaś przeciwnie, zbierała je i chowała z powrotem do swego czarodziejskiego naczynia; Cz'ung-wang [Chong Wang w transkrypcji *pinyin* – przyp. aut.] natomiast znajdował się jakby pośrodku między dwiema siłami, pozwalając im działać, lecz z umiarem. Aby zachęcić Czung-wanga do popierania staruszki w jej dobrych poczynaniach, w całym kraju 6-tego dnia 6-tego miesiąca składano mu obfite ofiary i dokonywano rytuałów w specjalnych świątyniach i kapliczkach, zarówno na wsiach, jak i w miastach (Wasiliew 1974: 427).

3.4.8. Siódmy miesiąc (qīyuè, 七月)

Siódmy miesiąc kalendarza księżycowego w Chinach (przeważnie koniec lipca, sierpień lub wrzesień według kalendarza gregoriańskiego) to miesiąc duchów (guīyuè, 鬼月), okres w którym otwierają się bramy niebios i piekieł, a duchy zmarłych mogą wyjść na zewnątrz do świata żywych (Ren 2005: 370, Wan 2005: 143, Ji 2008: 110). W czasie tych swoistych wakacji duchy należy odpowiednio przyjąć, ugościć, na ołtarzykach ofiarnych przygotować dary, palić kadzidła i papierowe pieniądze, a nawet wystawiać sztuki teatralne w celu zapewnienia duchom odpowiedniej rozrywki. Źle ugoszczone duchy mogą się mścić na żyjących i sprawiać im kłopoty. Szczególnie niebezpieczne są duchy osób, które zmarły w wyniku nieszczęśliwych wypadków, a ich zwłoki nie zostały odpowiednio pogrzebane. Kulminacyjnym dniem miesiąca duchów jest dzień piętnasty, na który przypada święto Zhong Yuan (zhōngyuán jié, 中元节), o korzeniach taoistyczno – buddyjskich (buddyjska nazwa to Święto Yu Lan Pen Jie (yú lán pén jié, 盂兰盆节)), (Wan 2005: 143).²⁶ W czasie tego święta odbywa się w domach i świątyniach odpowiednie nabożeństwa w intencji zmarłych, składa ofiary, puszcza lampki na wodzie (Ji 2008: 110). „Spotkanie” ducha tego dnia grozi pechem przez cały następny rok; w tym dniu nie można zabijać, ponieważ zostanie się ukaranym przez duchy (Ren 2005: 371, Wan 2005: 143). W niektórych częściach Chin tego dnia dzieci zostają przez rodzinę matki obdarowywane szmacianą zabawką w kształcie owcy, aby przyniosła im pokój (Ji 2008: 112).

²⁶ „Pochodzenie tej ceremonii wywodzi się z legendy o Mahamaudgaljanie, który dzięki swojemu <<boskiemu oku>> ujrzał, że jego matka odrodzi się jako głodny duch, wobec czego postanowił ją uratować. Budda powiedział mu, że jedynie połączone wysiłki wszystkich mnichów buddyjskich mogą złagodzić męki cierpiących. Z tego przekazu rozwinął się zwyczaj składania ofiar z pożywienia, ubrania itd. głodnym duchom. Ofiary te mają także wyzwolić od cierpień siedem pokoleń przodków tego, który przyniósł ofiary. Połączenie myśli buddyjskiej z ludowym chińskim zwyczajem kultu przodków wyjaśnia niezwykłą popularność tego święta w Chinach. Z którym udział biorą nie tylko buddyści, ale także taoiści oraz konfucjaniści (*Encyklopedia mądrości Wschodu* 1997: 353).

Miesiąc duchów (zwany też miesiącem głodnych duchów choć poprawne tłumaczenie to samotne duchy) uważany jest za bardzo niebezpieczny, unika się w tym okresie podejmowania jakichkolwiek czynności związanych z ryzykiem, takich jak zakup nieruchomości lub auta, otwarcie biznesu, wyjazd na wakacje itp. Przesady związane z miesiącem duchów są bardzo popularne szczególnie w Hongkongu i na Tajwanie.

Yang et al. (2008: 1990) zbadali wpływ jaki wywiera wiara w miesiąc duchów na liczbę utonięć na Tajwanie. Chińczycy w czasie miesiąca duchów unikają ryzykownych przedsięwzięć, żeby nie kusić losu i nie ściągnąć na siebie nieszczęścia. Panuje powszechne przekonanie, że duchy osób, które zginęły w wypadkach bądź utonęły, a ich ciała nie zostały odnalezione i należycie pochowane, nie mogą zaznać spokoju po śmierci. Dlatego szczególnie podczas miesiąca duchów unika się wszelkich aktywności powiązanych z wodą. Na podstawie danych z lat 1981 – 2005 dotyczących przyczyn śmierci, Yang et al. udowodnił, że liczba zgonów w wyniku utonięcia w okresie miesiąca duchów była niższa od liczby zgonów w pozostałych miesiącach. Śmiertelność (liczba zgonów na 1 mln mieszkańców) w wyniku utonięcia wynosiła 1,42, kiedy miesiąc duchów wypadał w lipcu, 1,37 w sierpniu i 1,03 we wrześniu. W dni, w które nie wypadał miesiąc duchów śmiertelność w wyniku utonięcia była wyższa i wynosiła odpowiednio: 1,75 w lipcu, 1,68 w sierpniu, 1,13 we wrześniu. Zjawisko to można wytłumaczyć faktem, że wiele firm, szkół i rodzin unika organizowania nadmorskich imprez, barbecue, rejsów itp. w czasie miesiąca duchów, a osobowy powiązane z morzem, takie, jak rybacy mogą być bardziej ostrożni podczas wykonywania swojej pracy.

W czasie miesiąca duchów obserwuje się generalny zastój w biznesie, znacznie spada np. sprzedaż nieruchomości (*Taiwan Economic News* 1998). Niektóre firmy postanowiły w związku z tym pójść pod prąd i wykorzystać miesiąc duchów w celach marketingowych (Burns 2004: 54). Firma Kimberly-Clark, producent artykułów higienicznych, aby zwiększyć sprzedaż papierowych ręczników kuchennych, których używa od 70% do 92% gospodarstw domowych na zachodzie i jedynie 42% gospodarstw tajwańskich, opracowała kompleksową kampanię reklamową opartą na wierze w miesiąc duchów. Wypuszczono na rynek ręczniki kuchenne oraz inne domowe akcesoria z motywem ołtarzyka ofiarnego, które były w sprzedaży jedynie podczas miesiąca duchów. Podczas kampanii reklamowej w mediach przekonywano, że używanie ręczników kuchennych pozwoli na odpowiednie przygotowanie domu do przyjęcia duchów. Dzięki temu sprzedaż ręczników wzrosła o 15%, a firma postanowiła zastosować podobne metody w Hongkongu i Chinach kontynentalnych.

W siódmym miesiącu kalendarza księżycowego, dokładnie siódmego dnia (qīyuè qī, 七月七) wypada Święto Podwójnej Siódemki (qīxī jié, 七夕节), zwane również Świętem Sprawności (qǐqiǎo jié, 乞巧节), Świętem Wolarza i Tkaczki, a potocznie – chińskim świętem zakochanych (Qiao 2005: 149-150). Święto to:

[...] wiązało się z mitologiczną historią miłosną Wolarza i Tkaczki (Niulang i Zhinü). Tego dnia sroki tworzyły na niebie most umożliwiający spotkanie obu gwiazdnych bóstw, rozdzielonych Mleczną Droga. Święto to obchodziły zwłaszcza kobiety. Składały Tkaczce w ofierze różne damskie akcesoria wykonane z papieru. Dziewczyny prosiły, by sprawiła, żeby stały się znakomitymi hafciarkami, dostały dobrych mężów i mogły ich ujrzeć we śnie (Pimpaneau 2001: 151).

3.4.9. Ósmy miesiąc (bāyuè, 八月)

Piętnastego dnia ósmego miesiąca przypada Święto Środka Jesieni (zhōngqiū jié, 中秋节). Chińczycy podziwiają tego dnia księżyc w pełni (który według chińskiej mitologii zamieszkuje bogini Chang'e, królik ucierający eliksir nieśmiertelności, ropucha oraz Wu Gang, skazany na ścinanie ciągle odrastającego drzewa cynamonowego) oraz jedzą specjalnie na tę okazję przygotowane ciasteczka księżycowe (Pimpaneau 2001: 151-152, Ji 2008: 114). Pełnia księżyca symbolizuje pełnię rodziny, które powinna spędzać to święto w komplecie (Ji 2008: 114). W Chinach to głównie kobiety czczą Księżyc – który tak jak one przynależy do pierwiastka *yin* – ponieważ: „Mężczyźni nie czczą Księżyca, kobiety nie składają ofiar Ogniu” (nán bù bài yuè, nǚ bù jì zào, 男不拜月, 女不祭灶), (Zhou 2008: 81). Ważne żeby tego dnia nie padał deszcz: „Jeśli chmury zakryją księżyc piętnastego dnia ósmego miesiąca, to śnieg zasypie światła piętnastego dnia pierwszego miesiąca” (bāyuè shíwǔ yún zhē yuè, zhēngyuè shíwǔ xuě dǎ dēng, 八月十五云遮月, 正月十五雪打灯), (Ren 2005: 371). Wierzono także, że deszcz w Święto Środka Jesieni zapowiada złą aurę w roku następnym (Yan 2007: 254).

3.4.10. Dziewiąty miesiąc (jiǔ yuè, 九月)

W dziewiątym miesiącu obowiązuje wiele zakazów, zresztą sam dziewiąty miesiąc zwany jest „miesiącem zakazów” (jìyuè, 忌月), (Ren 2005: 371). W tym miesiącu nie można powlekać kołder, ponieważ nie będzie miał kto pod nimi spać (jiǔyuè bù tào bèi, tào bèi méi rén shuì, 九月不套被, 套被没人睡), a bezdzietne kobiety nie urodzą synów (Ren 2005: 371).

Dziewiątego dnia dziewiątego miesiąca przypada Święto Podwójnej Dziewiątki (chóngyáng jié, 重阳节). W wierzeniach Chińczyków dziewiątka to najwyższa liczba *yang* i dlatego właśnie w nazwie tego święta cyfra „dziewięć” (jiǔ, 九) jest zastąpione znakiem „yang” (yang, 阳).²⁷ Chińczycy wierzą, że tego dnia może spotkać ich wielkie nieszczęście, dlatego wyruszają na rytualną wycieczkę w góry (dēnggāo, 登高), (Sidichmienow 1978: 295, Zhou 2008: 82). Wspinanie nie musi koniecznie odbywać się w górach, może to być wchodzenie po schodach budynku lub wspinanie się na pagodę (Ji 2008: 120). Ważnym elementem obchodów Święta Podwójnej Dziewiątki są chryzantemy, którymi nie tylko dekoruje się domy, ale również pije wino chryzantemowe oraz spożywa specjalne ciasteczka (Xuan 2006: 28-29, Ji 2008: 123). Wszystko to ma znaczenie symboliczne:

Ze świętem *Chongyang* wiąże się wiele dawnych zwyczajów, jak np. degustacja specjalnego ciasta, zwanego *chongyanggao*. Ponieważ wyraz *gao* (ciasto) brzmi podobnie jak pisany innym znakiem wyraz *gao*, który dosłownie znaczy „wysoki”, a także oznacza „awans, powodzenie”, jak w powiedzeniu *baishi jugao* (we wszystkich sprawach będzie powodzenie) – uznaje się to za szczęśny omen. Pije się przy tej okazji wino chryzantemowe, ponieważ jego nazwa *jujiu* brzmi podobnie jak *jiujiu* (dwie dziewiątki), nawiązujące do daty święta, toteż uważa się powszechnie, że poprzez raczenie się owym winem można sobie zapewnić długowieczność i żyć długo (*jiu*), (Juan 2010: 131).

Tego dnia bacznie obserwuje się pogodę, najlepiej, żeby padało: „Jeśli w dzień podwójnej dziewiątki nie pada, to trzeba czekać trzynastego, jeśli trzynastego nie będzie deszczu, to zima będzie sucha” (chóngyáng wú yǔ kàn shísān, shísān wú yǔ yī dōng gān, 重阳无雨看十三, 十三无雨一冬干), (Ren 2005: 371).

Obecnie dziewiątego dnia dziewiątego miesiąca obchodzony jest w Chinach dzień ludzi w podeszłym wieku (Ji 2008: 120). Również na Tajwanie jest to państwowe Święto Ludzi Starszych (lǎorén jié, 老人节), (Juan 2010: 130).

3.4.11. Dziesiąty miesiąc (shí yuè, 十月)

Pierwszy dzień dziesiątego miesiąca zwany jest Świętem Ofiarowania Zimowego Ubrania (sòng hán yī jié, 送寒衣节); tego dnia tradycja nakazywała kobietom wyposażyć swoją rodzinę w ciepłą, zimową odzież, a zmarłym krewnym złożyć w ofierze trzy rzeczy: pierożki, zimowe ubranie oraz ofiarne pieniądze (Ji 2008: 124-125).

²⁷ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym tabu językowemu.

W dziesiątym miesiącu ważne jest, aby osiadł szron, gdyż jego brak zapowiada głód: „W dziesiątym miesiącu nie ma szronu, w tłuczku nie ma cukru” (shíyuè wú shuāng, duitóu wú tang, 十月无霜, 碓头无糖) oraz „W dziesiątym miesiącu brak szronu przyniesie nieurodzaj” (shíyuè wú shuāng zhǔ dà huāng, 十月无霜主大荒), (Ren 2005: 371-372).

3.4.12. Jedenasty miesiąc (shíyī yuè, 十一月)

Z kolei w jedenastym miesiącu, zwanym miesiącem zimowym (dōngyuè, 冬月), w Chinach północnych powinien pojawić się śnieg: „Jeśli w jedenastym miesiącu nie spadnie śnieg, to na polach nie będzie pszenicy” (dōngyuè wú xuě, tián zhōng wú mài, 冬月无雪, 田中无麦); „Jeśli zimą nie ma śniegu, to robactwa będzie dużo” (dōng wú xuě, chóng zi duō, 冬无雪, 虫子多), (Ren 2005: 372). Na południu zaś śnieg jest niepożądany: „Jeśli w jedenastym miesiącu mamy szron, to tłuczki nie zobaczą cukru” (shíyīyuè ruò yǒu shuāng, duitóu bù jiàn tang, 十一月若有霜, 碓头不见糖), (Ren 2005: 372).

3.4.13. Dwunasty miesiąc (shí'èr yuè, 十二月)

W ósmy dzień dwunastego miesiąca wypada Święto Laba (làbā, 腊八), które ma pochodzenie buddyjskie (Zhang 2008: 167, Zhou 2008: 87). Istotnym elementem obchodów tego święta jest spożywanie wieloskładnikowej owsianki Laba (làbāzhōu, 腊八粥), (Doré 1918: 651, Xuan 2006: 44, Ji 2008: 132). Chińczycy spożywają ową owsiankę na pamiątkę potrawy, którą w dniu opuszczenia domu przyrządziła późniejsza Guanyin, Bogini Miłosierdzia (Cormack 1923: 174-175). W tradycyjnych Chinach tego dnia mężatki nie powinny odwiedzać domów rodzinnych: „W święto Laba nie je się rodzinnego ryżu; zjesz rodzinny ryż, to przez całe życie ci nie wzrośnie” (làbā bù chī niángjiā mǐ; chī le niángjiā mǐ, yī bèi zi hái bù qǐ, 腊八不吃娘家米; 吃了娘家米, 一辈子还不起), (Ren 2005: 372). Natomiast w prowincji Shandong oraz Zhejiang, młode mężatki muszą tego dnia odwiedzić dom rodzinny, gdyż w przeciwnym razie przyniosą nieszczęście rodzinie męża: „Zjesz posiłek w Święto Laba, to rodzina się rozpadnie; wypijesz owsiankę w Święto Laba, to rodzina zubożeje do cna (chī le làbāfàn, yī jiā rén yào sǎn; hē le làbāmǐ (zhōu), yī jiā qióng dào dǐ, 吃了腊八饭, 一家人要散; 喝了腊八米(粥), 一家穷到底), (Ren 2005: 372).

W dwunastym miesiącu rozpoczynały się przygotowania do obchodów świąt noworocznych, które to zostały omówione na początku tego rozdziału.

3.5. Wnioski

Analiza kalendarza oraz świąt z nim związanych, daje nam obraz chińskiego świętowania jako zjawiska w dużym stopniu podobnego do świętowania w kulturze zachodniej. Oczywiście daty i rodzaje świąt są zupełnie inne, ponieważ wynikają z odmiennej tradycji i historii, ale ich struktura jest zbliżona do siebie. Podobnych, a nawet identycznych, jest wiele zakazów świątecznych (np. zakaz zbijania, jedzenia mięsa, zakaz wyrzucania śmieci), ponieważ miały one wspólny mianownik – dążenie do sytuacji idealnej, pełnej, harmonijnej, takiej, jaka istniała na początku. Jest to rzeczywistość święta – nie ma w niej miejsca na zabijanie, wydawanie, wydalenie, rozpad, używanie operatorów kultury, które przypominają lub symbolizują upadek, przejście od natury do kultury. To, co różni chińskie zakazy i przesady od zachodnich, to dodatkowe zorientowanie na dobrostan, a także nasilone występowanie tabu związanego z językiem.

ROZDZIAŁ CZWARTY

TABU I PRZESADY ZWIĄZANE Z CHIŃSKIM ZODIAKIEM

4.1. Zodiak

Geneza zachodniego zodiaku nie jest do końca jasna i do tej pory wywołuje spory¹ wśród naukowców (Gurshtein 1995, Kaurov i Raevsky 1995: 333). Jednoznaczna jest jedynie definicja zodiaku. W astronomii:

Zodiak [łac. < gr.], Zwierzynek Niebieski, pas strefy niebieskiej, szerokości ok. 16°, ciągnący się wzdłuż ekliptyki, na tle którego przemieszcza się w ciągu roku obserwowane z Ziemi Słońce; podzielony na 12 w przybliżeniu równych części, tzw. znaków Zodiaku (Baran, Byk, Bliźnięta, Rak, Lew, Panna, Waga, Skorpion, Strzelec, Koziorożec, Wodnik, Ryby), których nazwy odpowiadają nazwom gwiazdozbiorów położonych w ich obrębie 2000 lat temu; wskutek presji osi ziemskiej wzajemne położenie znaków Zodiaku i gwiazdozbiorów ulega zmianie (znak pozostaje w danym gwiazdozborze przez ok. 2100 lat), (*Encyklopedia PWN*).²

Natomiast w astrologii znakom zodiaku arbitralnie przypisano różne znaczenia, które są wykorzystywane do stawiania horoskopów. Księgarnie i Internet pełne są popularnonaukowych publikacji dotyczących znaków zodiaku, a niemal w każdej gazecie czy też magazynie można znaleźć opisy poszczególnych znaków zodiaku oraz horoskopy. Ludzie na Zachodzie często pytają o znak zodiaku i na tej podstawie przypisują ludziom różne cechy charakteru („Barany są uparte”, a „Panny romantyczne” itp.). Konotacje te nie mają żadnego uzasadnienia, ani odzwierciedlenia w rzeczywistości (Reichardt 2010: 40-45).³ Zachodni zodiak nie odgrywał nigdy tak dużej roli w kulturze, jak to miało (i ma) miejsce w Chinach.

Chiński zodiak (shēngxiào, 生肖) jest zupełnie odmienny od tego, którym posługują się ludzie Zachodu, ponieważ dotyczy nie tylko miesięcy, ale także lat, dni oraz godzin (Zhang 1999: 1, Künstler 2001: 33). Chiński zodiak zawiera dwanaście zwierząt: Szczur (shǔ, 鼠), Wół (niú, 牛), Tygrys (hǔ, 虎), Królik (tù, 兔), Smok (lóng, 龙), Wąż (shé, 蛇), Koń (mǎ, 马), Owca (yáng, 羊), Małpa (hóu, 猴), Kogut (jī, 鸡), Pies (gǒu, 狗), Świnia (zhū, 猪).

¹ Spory dotyczą tego, czy zodiak ma pochodzenie babilońskie, czy inne.

² Hasło „zodiak”: <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/4001986/zodiak.html>, dostęp: 26 stycznia 2012.

³ Reichardt postanowił porównać cechy przypisywane poszczególnym znakom zodiaku przez www.astrology-online.com z danymi ze spisu powszechnego przeprowadzonego w USA w latach 1972-2008. Okazało się, że cechy związane z seksem, z małżeństwem oraz z poglądami politycznymi mają się nijak do tego, co głosi na temat znaków wspomniany portal.

Jest on powiązany z cyklem sześć-dziesiętnym, tj. astrologicznym systemem niebiańskich pni i ziemskich gałęzi⁴:

W Chinach dziesięć Niebiańskich Pni (*jia, yi, bing, ding, wu, ji, geng, xin, ren, gui*) oraz dwanaście Ziemskich Gałęzi (*zi, chou, yin, mao, chen, si, wu, wei, shen, you, xu, hai*) są używane również do oznaczania lat. Pierwszy rok jest oznaczany przez pierwszy pień (*jia*) i pierwszą gałąź (*zi*) i stąd jest nazywany *jiazi*. Drugi rok jest oznaczany przez drugi pień (*yi*) i drugą gałąź (*chou*) i zwany jest rokiem *yichou*. W ten sam sposób tworzone są kolejne lata *bingyin, dingmao, wuchen, jisi, gengwu, xinwei, renshen* oraz *guiyou*. Jedenasty rok to rok *jiaxu*, który jest kombinacją pierwszego pnia i jedenastej gałęzi. W ten sposób mamy lata *yihai, bingzi, dingchou*.... W sumie mamy sześćdziesiąt różnych kombinacji pni i gałęzi reprezentujących sześćdziesiąt lat, które zwane są *jiazi*. W jednym *jiazi* dwanaście lat stanowi jeden cykl, a kolejne lata są reprezentowane przez dwanaście zwierząt, stąd rok szczura, wołu, tygrysa, królika, smoka, węża, konia, owcy, małpy, koguta, psa i świni (Zhang 1999: 1-2).

Nowy Rok (xīnnián, 新年), a wraz z nim panowanie kolejnego zwierzęcia zodiaku, obchodzony jest bardzo hucznie na przełomie stycznia i lutego (jest świętem ruchomym) nie tylko w Chinach, ale również innych krajach azjatyckich konfucjańskiego kręgu kulturowego. W czasie obchodów Nowego Roku ulice, sklepy, restauracje, domy itd. dekoruje się wizerunkami zwierzęcia, które będzie patronem kolejnego roku. W mediach pojawiają się proroctwa przygotowywane przez różnego rodzaju wróżbitów i mistrzów *fengshui*, którzy na podstawie kombinacji znaków zodiaku, żywiołów i układu planet przewidują, co czeka ludzkość w nadchodzącym roku.⁵ Opracowuje się także horoskopy dla poszczególnych państw, polityków i gwiazd show businessu.⁶ W chińskiej kulturze znaki zodiaku pełnią również funkcję symboliczną:

Pojedyncze zwierzęta umieszcza się na ubraniach, szczególnie na ubrankach dziecięcych, i wielu innych przedmiotach, nadając im rozbudowaną symbolikę. Tygrys jest wtedy zapowiedzią wspaniałego zdrowia, Małpa to szybka i pomyślna kariera zawodowa, Kogut wróży talenty literackie i wojskowe, a kojarzy się on ponadto z odwagą i wiarygodnością. Na Tajwanie Kogut wiąże się ponadto z założeniem rodziny (Künstler 2001: 48).

Geneza chińskiego zodiaku nie jest jednoznaczna, ale według wielu badaczy ma on pochodzenie rodzime, a nie obce (Zhang 1999: 2, Künstler 2001: 34, Wu 2006: 5). Natomiast według Wasiliewa (1974: 269):

⁴ Patrz rozdział poświęcony chińskiemu kalendarzowi.

⁵ Np. przypadający na 2008 rok Szczura zapowiadano jako rok napięć międzynarodowych, naturalnych i lotniczych katastrof oraz sex skandali (Agence France-Presse 2008a). Miał on przypominać analogiczny rok 1948, kiedy to powstało państwo Izrael i rozpoczęła się blokada Berlina oraz poprzedni rok Szczura, przypadający w 1996 r., w którym to miało miejsce ponad dwadzieścia katastrof lotniczych.

⁶ Rok 2009, rok Wołu, w którym brakowało elementu ognia, miał przynieść dalszą recesję, trzęsienia ziemi oraz problemy prezydentowi USA Barackowi Obamie, który jest spod znaku Wołu, a co gorsza jest czterdziestym czwartym (a więc niezwykle pechowym) prezydentem Stanów Zjednoczonych. Wołem był również prezydent Richard Nixon, premier Wielkiej Brytanii Margaret Thatcher oraz księżna Diana (Sinn 2009).

Starożytny chiński system zawiązany z zodiakiem księżycowym astronomicznych wyobrażeń i prognoz astrologicznych jest bardzo ciekawy i, zdaniem niektórych specjalistów, nasuwa myśl o związkach z systemem starobabilońskim. W każdym razie niezależność astronomii chińskiej budzi pewne wątpliwości. Zgodnie z tym co pisze w swoich rozprawach C. Bezold, niektóre zjawiska niebieskie traktowano w starochińskiej i starobabilońskiej astrologii mniej więcej jednakowo i interpretowano je jako zagrożenie życia władcy, oznakę zbliżającego się zwycięstwa nad wrogiem itp. Zbieżności te pozwoliły na wysunięcie hipotezy zapożyczeń kulturalnych oraz dały podstawę do twierdzenia, że system pierwszych astrologicznych prognoz chińskich przeniknął do Chin z Babilonii w I tysiącleciu p.n.e. (Wasiliew 1974: 269).

Za czasów Wschodniej dynastii Han (25 - 225) zwyczaj określania lat za pomocą nazw zwierząt przybył do Chin z północy. Wcześniej nazwy zwierząt były wykorzystywane do określania pór dnia i nocy.⁷ Najstarsze zapiski dotyczące chińskiego zodiaku sięgają dynastii Qin (221 – 207 p.n.e.) i ściśle łączą zwierzęta zodiaku z systemem ziemskich gałęzi, a więc z porami dnia i nocy, a nie lat (Zhang 1999: 2-3). Zodiak na pewno jest „wynałazkiem” bardzo starym:

Uczeni przyjmują, że zodiak jest wynalazkiem babilońskim. Nie ma informacji, kiedy i gdzie ustaliła się jego chińska symbolika. Musiało się to stać wcześniej niż 2 tys. lat temu, w tym czasie bowiem chińscy astronomowie dzielili widzialną orbitę Słońca na 12 „domów” i uważali, że każdy „dom” znajduje się pod władzą jednego z 12 zwierząt. W tradycji buddyjskiej zachowała się legenda, że kiedyś Budda zaprosił na noworoczne spotkanie wszystkie zwierzęta, ale zjawiło się tylko 12 – w takiej kolejności, w jakiej uszeregowane są znaki zodiaku. W czasach dynastii Han (206 p.n.e. – 220) figurki zwierząt symbolizujących znaki zodiaku wkładano do grobowców zmarłych. Często przedstawiają one postacie ludzkie w strojach urzędniczych, z głowami 12 zwierząt (Kajdański 2011: 399).

Powiązanie zodiaku z latami nastąpiło wiele później. Chińczycy próbowali wyjaśnić dlaczego właśnie te, a nie inne zwierzęta weszły w skład zodiaku (Zhang 1999: 3, Künstler 2001: 36, Wu 2008: 35). Najpopularniejsza teoria łączy aktywność zwierząt z porami doby, do których są przypisane. I tak szczury są najbardziej aktywne między 23:00 a 1:00 (pora *zi*), woły przeżuwiają w godzinach 1:00 – 3:00 (pora *chou*), tygrysy ożywiają się między 3:00 a 5:00 (pora *yin*) itd. Inna teoria łączy znaki zodiaku z pierwiastkami *yin* i *yang*, jednak żadnej z nich nie można uznać na naukową.

Starożytni w rozwiązanie zagadki zodiaku włożyli niemało wysiłku umysłowego. Tak więc mieliśmy dziwaczne teorie o palcach i pazurach, o brakach w wyglądzie [zwierząt – przyp. aut.], o zwyczajach i zachowaniu zwierząt, mieliśmy teorię dwunastu miesięcy, teorię dwunastu jednostek doby, i jeszcze wiele innych skomplikowanych wyjaśnień. Wszystkie te wyjaśnienia, chociaż trudno stwierdzić, które jest prawdziwe, odzwierciedlają bogatą kulturę i długą historię zodiaku (Wu 2008: 35).

⁷ Dobę dzielono na dwanaście dwugodzinnych okresów, rozpoczynając od godziny 23:00; każdemu okresowi przypisana była jedna z dwunastu ziemskich gałęzi oraz jedno z dwunastu zwierząt zodiaku.

Innym problem, który zaprzętał głowy starożytnych jest wyjaśnienie takiej, a nie innej kolejności zwierząt w zodiaku (Zhang 1999: 5). Na ten temat krąży wiele legend. Według jednej z nich do Nefrytowego Cesarza⁸ przybyli tygrys (władca gór), smok (władca wód) i feniks (władca lasów) poskarżyć się najwyższemu władcy na człowieka, który im dokuczał. Cesarz postanowił wezwać do siebie zwierzęta, a pierwszych dziesięć miało stać się patronami poszczególnych lat, i w ten sposób ochronić się przez człowiekiem. Cesarz wyznaczył spotkanie następnego dnia o piątej rano przy bramie do Południowego Nieba. Wszystkie zwierzęta zajęły się przygotowaniami do podróży, za wyjątkiem szczura, który kopał swoją norkę. Gdy zobaczył myjącego się kota, zapytał gdzie się on wybiera. Kot wszystko mu opowiedział i położył się spać, prosząc szczura, żeby go rano obudził. Szczur wstał o trzeciej rano i nie obudził kota, bojąc się że ten wyprzedzi go w wyścigu do cesarza. Gdy przybył przed bramę, wszystkie zwierzęta już tam czekały. Szczur przemknął między ich nogami i gdy równo o piątej otworzyły się drzwi, jako pierwszy stanął przed obliczem władcy. Następnie wszedł wół, potem tygrys i tak do koguta, który wszedł jako dziesiąty. W tym momencie cesarz rzekł „goule” (gòu le, 够了) – „wystarczy”, ale skryba zrozumiał, że chodzi o psa „gou” (gǒu, 狗) i jego też zapisał. Cesarz rzekł więc „zule” (zúle, 足了) – „wystarczy”, a skryba znów się pomylił i zapisał świnię, której chińska nazwa brzmi podobnie „zhu” (zhū, 猪). Gdy cesarz zobaczył na liście dwanaście zwierząt zakończył zapisy i w ten sposób powstał chiński zodiak. Gdy szczur wrócił do siebie, zastał myjącego się kota. Gdy kot zorientował się, że został oszukany przez szczura, stał się od tego momentu jego największym wrogiem (Zhang 1999: 5-7, Künstler 2001: 37-39, Wu 2008: 75). Według innej legendy to wół pierwszy przybył pod pałac, ale sprytny szczur schował się za jego uchem i gdy otworzyły się drzwi pałacu, szybko wskoczył przed wołu i został zapisany jako pierwsze zwierzę zodiaku.

Z chińskim zodiakiem związanych jest wiele tabu, które miały i mają do tej pory ogromne znaczenie kulturowe i społeczne. W wielu wypadkach zakazy związane z zodiakiem rzeczywiście tworzą sytuację idealną, harmonijną w chińskim rozumieniu (jako harmonia *yin* i *yang*, pięciu pierwiastków itp.). Duże znaczenie ma również brzmienie i symbolika znaków zodiaku. Dawniej zodiak odgrywał szczególną rolę przy kojarzeniu małżeństw, obecnie znaki zodiaku brane są pod uwagę przy planowaniu i rodzeniu dzieci, a obie te sytuacje są sytuacjami początkowymi, załączkowymi.

⁸ W mitologii chińskiej Nefrytowy Cesarz to „pan wszystkich bogów” (Eberhard 1996: 29).

4.2. Dwanaście znaków chińskiego zodiaku (shí'èr shēngxiào, 十二生肖)

Szczur (shǔ, 鼠) jest pierwszym zwierzęciem zodiaku. Według różnych legend zdobył to miejsce dzięki swojemu sprytowi, wykorzystując wołu, bądź oszukując kota (Wu 2008: 74-75).⁹ W wyobrażeniu starożytnych Chińczyków najważniejszą cechą szczura jest jego zdolność do przepowiadania przyszłości (Zhang 1999: 16). Szczur tańczący u bram królewskiego pałacu przepowiadał upadek królestwa, natomiast widok szczura tańczącego na podwórzu, przynosił nieszczęście całej rodzinie. W wielu opowieściach szczur pełni rolę ambiwalentną: raz jest szkodnikiem i przyczyną ludzkich nieszczęść, innym razem ostrzega człowieka przed niebezpieczeństwem (Zhang 1999: 19). Chińczycy Han wierzą, że raz w roku szczur wydaje swoją córkę za mąż (w różnych regionach Chin jest to inny dzień, z reguły przypada w pierwszym miesiącu kalendarza księżycowego), (Zhang 1999: 73). Tego dnia nie można myszom i szczurom zakłócać spokoju.¹⁰ Szczurze wesele jest częstym motywem dekoracyjnym w pokoju nowożeńców, z uwagi na witalność i płodność tego gryzonia. W wielu regionach Chin, w różnym czasie, odprawia się ceremoniały, mające na celu albo przegonienie gryzoni z domów i pól, albo ubłaganie ich, by nie niszczyły plonów (Zhang 1999: 72). Chińczycy Han w południowej części prowincji Zhejiang, dwudziestego piątego dnia pierwszego miesiąca obchodzą dzień „Niszczenia Mysich Oczu”, co ma pomagać w niszczeniu tych gryzoni:

Ludzie stają po zachodniej stronie pokoju i rzucają ugotowanymi, czarnymi ziarnami soi przez belkę wiszącą pod sufitem, mamrocząc przy tym: „W górę do końca zachodniego, w dół do końca wschodniego, szybki koniec rodu mysiego”. Wierzy się, że tylko te ziarna soi, które przelecą przez belkę i spadną po wschodniej stronie pokoju liczą się przy usuwaniu myszy (Zhang 1999: 71).

Szczur zjadający zboże, gryzący przedmioty, roznoszący choroby, uważny jest za jednego ze szkodników (Wan 2005: 202). Z drugiej strony, dawni Chińczycy wierzyli, że tam gdzie są szczury, tam też jest bogactwo, często więc nazywali go „Bogiem Bogactwa” (Cáishén, 财神), (Wan 2005: 202). O szczurze gryzącym coś nocą mówi się, że „liczy pieniądze”, a z kolei skapca nazywa się „pieniężnym szczurem” (Eberhard 1996: 246, Chu 2009: 127). W Szanghaju mamy do czynienia z trzema przesadami dotyczącymi szczurów (Wan 2005: 203). Po pierwsze, widok szczura wychodzącego z norki lub przebiegającego

⁹ W badaniach Chu (Chu 2009: 128) nad postrzeganiem poszczególnych zwierząt chińskiego zodiaku przez Chińczyków, Koreańczyków i Amerykanów, 50% ankietowanych Chińczyków stwierdziło, że nazwanie kogoś szczurem nie jest obraźliwe, 50% było przeciwnego zdania.

¹⁰ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym chińskim świętom.

przez ulicę ma przynieść, jeśli nie chorobę, to jakieś inne nieszczęście. Po drugie, nocne szczurze odgłosy są zapowiedzią domowej katastrofy. Po trzecie, widząc szczura gryzącego jakąś rzecz, nie można go przeklinać, tylko nazwać „wujkiem szczurkiem”. Osoby urodzone w roku 1948, 1960, 1972, 1984, 1996, 2008 są spod znaku Szczura i według wierzeń Chińczyków posiadają cechy charakteru typowe dla tego zwierzęcia: spryt, umiłowanie dóbr materialnych i skłonność do ich gromadzenia, oszczędność przechodzącą czasami w skąpstwo, gospodarność, mądrość i koleżeńskość (Zhang 1999: 111-116).

Wół (niú, 牛) to zwierzę bardzo cenione przez Chińczyków. Za czasów dynastii Shang (1600 – 1046 p.n.e.) kości wołów, obok żółwich skorup, były używane do wróżenia (Zhang 1999: 22).¹¹ Od wieków wół był wykorzystywany nie tylko przy uprawie ziemi i transporcie, ale również w celach religijnych jako zwierzę ofiarne (Zhang 1999: 21). Wół przyczynił się do rozwoju chińskiego rolnictwa, bo to właśnie zwierzę było i jest główną siłą pociagową na chińskiej wsi. Chińczycy cenią jego siłę, pracowitość i łagodność:

[...] Język chiński nie odróżnia wołu, krowy i byka. Wół jest zwierzęciem roboczym. Do dziś wielu Chińczyków nie jada wołowiny, gdyż jest to według nich niemoralne. Jak można zabijać i zjadać zwierzę, które pomaga w zbiorach i dlatego zasługuje na wdzięczność? To tabu mogło pojawić się w Chinach wraz z buddyzmem, gdyż wiąże się z hinduskimi zakazami dotyczącymi spożywania mięsa, szczególnie wołowiny.

W średniowieczu niektórzy cesarze wydawali edykty zabraniające zabijania i jedzenia wołów; zakazy te obowiązywały czasowo. [...] W Chinach Południowych natomiast wół (lub też bawół wodny) otoczony był kultem, nie mającym nic wspólnego z buddyzmem. Wół symbolizuje wiosnę, ponieważ pracę na roli zaczynało od ceremonii orania, w której brał czynny udział również cesarz. Budowano świątynie na cześć „żółtego wołu” (*bovina communis*). Woły o innej barwie nie były wielką rzadkością: według starego przekazu z rzeki koło miasta Luoyang wyłoniły się kiedyś dwa czarne i dwa niebieskie woły, po czym walczyły ze sobą. Często dopatrywano się związków wołu z wodą. Gdy pojawiało się niebezpieczeństwo przełamania tamy, do rzeki wrzucano brązowe lub kamienne figury wołów. Istnieje wiele legend, w których wół wychodzi z drzewa, biegnie do rzeki, a następnie czczony jest jako bóstwo. Wszystkie te opowieści cechuje wiara w wielką siłę wołu. [...] (Eberhard 1996: 289-290).

Najpopularniejszym mitem, w którym występuje wół jest ten o Wolarzu i Tkacze.¹² Chińczycy czczą urodziny wołu piątego dnia pierwszego miesiąca kalendarza księżycowego (Zhang 1999: 74). Tego dnia ładna pogoda wróży dostatek, zła – nieszczęście. W dniu święta wołu Chińczycy obchodzą się z tymi zwierzętami szczególnie dobrze, zabronione jest ich bicie i zabijanie. Z tej okazji wielu Chińczyków pali trociczki w Świątyniach Króla Wołu i ogląda operę. Różne mniejszości narodowe mają rozmaite zwyczaje powiązane z wołem (Wu 2008: 86, Zhang 1999: 74). Osoby urodzone w roku 1949, 1961, 1973, 1985, 1997,

¹¹ W przywołanych wcześniej badaniach Chu (Chu 2009: 128) 80% Chińczyków uznało nazwanie kogoś wołem za właściwe.

¹² Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym świętom.

2009 są spod znaku Wołu i tak jak to zwierzę, według wierzeń Chińczyków, odznaczają się wytrzymałością, spokojem, cierpliwością, pracowitością, uporem, cechami przywódczymi i organizacyjnymi (Zhang 1999: 116-120).

Tygrys (hǔ, 虎), trzecie zwierzę chińskiego zodiaku, uważany jest za króla zwierząt nie tylko ze względu na swoją drapieżność i siłę, ale również z powodu umaszczenia: pręgi na jego czole przypominają chiński znak „króla” (wáng, 王), (Zhang 1999: 29, Wu 2008: 94). Tygrys był zatem kojarzony z władzą i dostojenstwem. Wierzano również, że tygrysy, a co za tym idzie ich wizerunki, mają moc odstraszenia demonów, dlatego obrazy z tygrysami były wieszane na drzwiach lub w głównym holu domostwa. Tygrysa bano się tak bardzo, że nie wymawiano jego nazwy, zastępując ją określeniem „wielki robak” lub „król gór” (Eberhard 1996: 265, Chu 2009: 128).¹³ W legendach dotyczących tygrysa częstym motywem jest jego zdolność do przybierania ludzkiego ciała i pod tą postacią poślubiania kobiet (Zhang 1999: 31). Wiele mniejszości etnicznych Chin uważa tygrysa za swojego boga gór (Zhang 1999: 79). Wizerunek tygrysa ma za zadanie odstraszać demony i dodawać odwagi. Dlatego wiele chińskich dzieci nosi buty lub czapki z naszytą tygrysią głową. W prowincji Shanxi dzieci dostają w prezencie na urodziny poduszki w kształcie tygrysa na znak błogosławieństwa (Zhang 1999: 80). Osoby urodzone w 1950, 1962, 1974, 1986, 1998 i 2010 są spod znaku Tygrysa. Mają, tak jak ich zwierzęcy patron, dziką naturę, odznaczają się energią, odwagą, determinacją, ale też egoizmem i zmiennością nastrojów (Zhang 1999: 120-123).

Królik (tù, 兔), czwarty znak zodiaku, kojarzony jest przede wszystkim z płodnością i długowiecznością.¹⁴ Według wierzeń Chińczyków Nefrytowy Królik mieszka na Księżycu, gdzie w mózdzierzu uciera eliksir nieśmiertelności (Eberhard 1996: 297, Zhang 1999: 33). Wierzenie to ma związek z mitem o Chang'e i eliksirze nieśmiertelności.¹⁵ Dawniej królik uważany był za zwierzę przynoszące szczęście, a pojawienie się czerwonego królika brano za dobry omen dla władcy, gdyż świadczyło to jego praworządności i zasługach (Zhang 1999: 35). W wielu regionach Chin pierwszego dnia nowego roku wiesza się na drzwiach frontowych głowę królika zrobioną z mąki, w celu odegnania zła i nieszczęść. Natomiast w nadbrzeżnych rejonach prowincji Shandong, w dniu kiedy przypada okres solarny *qingming* (4, 5 lub 6 kwietnia) oraz *guyu* (19, 20 lub 21 kwietnia), kiedy mąż wraca do domu, żona wkłada mu w ręce białego królika, aby zapewnić mu powodzenie i bezpieczeństwo na

¹³ Na ten temat również w rozdziale poświęconym tabu językowemu.

¹⁴ Az 80% badanych Chińczyków uznało, że królik nie jest obraźliwym określeniem (Chu 2009: 128).

¹⁵ Bogini Chang'e, żona łucznika Hou Yi, który zestrzelił dziewięć Słońc ratując w ten sposób ludzkość przed suszą, skradła mu eliksir nieśmiertelności i za karę została uwięziona na Księżycu, gdzie towarzyszy jej Nefrytowy Królik (Künstler 2001: 170).

morzu (Zhang 1999: 81). W niektórych regionach Chin ciężarne kobiety nie jedzą króliczego mięsa, aby ich dziecko nie urodziło się z tzw. króliczą wargą czyli rozszczepioną wargą i/lub podniebieniem. Wierzy się także, że wśród królików nie ma osobników płci męskiej, a samice zachodzą w ciążę zlizując delikatne pędy roślinne, rodzą małe wypływając je (Eberhard 1996: 297). Z tego też względu partnera przejmującego rolę żeńską w związku homoseksualnym nazywa się zającem, a „polować na zające”, to odwiedzać w domu publicznym młodego mężczyznę. Słowo „królik” (tù, 兔) brzmi podobnie jak słowo „wymiotować” (tù, 吐) oraz „pluć” (tǔ, 吐), i w tym kontekście jasne jest powiązanie królików z wymiotowaniem:

Obraz, na którym między dwoma mężczyznami stoi trzeci, wypływający trzy zające, odnosi się do Tang Mu, którego zmuszono, by zjadł własnego syna. Zwymiotował i wypłuł trzy zające. Istnieją także opowieści, że król Wenwang (dynastia Zhou) wypłuł jednego po drugim trzy zające. Powstały one z klusek sporządzonych z ciała jago własnego syna, które podsunęto mu do zjedzenia [...], (Eberhard 1996: 297).

Osoby urodzone w 1951, 1963, 1975, 1987, 1999 i 2011 są spod znaku Królika i dzielą z nim takie cechy jak: opanowanie, elegancję, ambicję, uprzejmość i gościnność (Zhang 1999: 123-126).

Smok (lóng, 龙) jest znakiem wyjątkowym, gdyż to jedyne, nierealne zwierzę w całym zodiaku. Chińczycy uważają się za potomków smoka (Zhang 1999: 37). Wyobrażenia smoka były bardzo różne (z łuskami, z rogami lub bez, ze skrzydłami), ale zawsze pozytywne, ponieważ w kulturze chińskiej smok jest zwierzęciem dobrym i pożytecznym – bogiem deszczu lub morskich przestworzy. W czasie dotkliwej suszy urządzano smocze procesje, by prosić o deszcz (Doré 1918: 685). Uważano dawniej, że cesarskie rydwany były zaprzężone w smoki, później smok stał się symbolem władzy cesarskiej, obecnie jest symbolem Chin. Smok, według różnych chińskich kronik, miał się pojawiać na ziemi przy okazji niezwykłych wydarzeń, takich jak np. narodziny Konfucjusza (Doré 1918: 678-679).

Różne chińskie grupy etniczne odmiennie obchodzą święto smoka, wspólne jest jednak składanie ofiar w świątyniach oraz organizowanie tzw. tańców smoka. Uroczystości są prowadzone głównie przez mężczyzn urodzonych w roku smoka (Zhang 1999: 82). Chińczycy Han świętują dzień smoka drugiego dnia drugiego miesiąca kalendarza księżycowego kiedy to „smok podnosi głowę”, natomiast piątego dnia piątego miesiąca

organizowane są wyścigi smoczych łodzi.¹⁶ Natomiast w prowincji Anhui odprawiana jest następująca uroczystość:

Przez kilka dni w okolicach piętnastego dnia pierwszego miesiąca księżycowego specjalna grupa tancerzy tańca smoka wędruje po miasteczkach i wsiach. Zameężne kobiety, które urodziły tylko dziewczynki, oczekują tancerzy przed wjazdami do swoich wsi, każda z czerwoną świeczką w rękach. Kiedy przybędzie grupa tancerzy, proszą ich o wymianę świeczek na te z głowy smoka. Następnie umieszczają je w swoich sypialniach, co ma zapewnić urodzenie następnym razem chłopca. Jeśli urodzą chłopca w tym roku, to nagrodzą smoka upominkami (Zhang 1999: 84).

Smok (lóng, 龙) występuje w wielu nazwach miejscowości (Matka Smoka, Smocze Jezioro, Miasto Kowloon czyli Jiulong to „Miasto Dziewięciu Smoków” (Eberhard 1996: 236). Młodej parze składa się życzenie posiadania dzieci powiedzeniem: „Smok ma dziewięciu synów, każdy innego rodzaju” (pierwszy nosi ciężary, drugi gasi pożary, trzeci potrafi wydawać odgłos dzwonu, czwarty jest silny jak tygrys, piąty żarłoczny, szósty kocha wodę, siódmy dzielnie walczy, ósmy jest mocny jak lew, dziewiąty posiada zmysł obserwacji), (Eberhard 1996: 236-237). „Smoczą śliną” nazywa się ambre – kosztowne perfumy sprowadzane z krajów arabskich, „smocze oczy” to małe, słodkie owoce longan.

Osoby urodzone w 1952, 1964, 1976, 1988, 2000 i 2012 są spod znaku Smoka. W mniemaniu Chińczyków Smok jest najlepszym, najbardziej pożądanym, przynoszącym szczęście i bogactwo, znakiem.¹⁷ W języku chińskim istnieje powiedzenie „mieć nadzieję, że dziecko stanie się smokiem” (wàng zǐ chéng lóng, 望子成龙), a więc kimś kto odniesie sukces w każdej dziedzinie życia. Według Chińczyków osoby urodzone pod znakiem Smoka są silne, dumne, żądne władzy, entuzjastyczne, praktyczne, szczere, adorowane i podziwiane przez innych (Zhang 1999: 126-130).

Wąż (shé, 蛇), szósty znak zodiaku, uważany był przez Chińczyków za „małego smoka” (w niektórych rejonach Chin zwany „domowym smokiem”), bardzo często pojawiał się w opowieściach w parze ze swoim „starszym bratem” smokiem (Zhang 1999: 42).¹⁸ Węże, przynależąc do kategorii *yin*, również w kulturze chińskiej łączone były z kobietami, np. mityczna stworzycielka ludzi Nüwa miała ciało węża. Ilustracja węża z trójkątną głową to symbol żeński (Eberhard 1996: 278). W języku chińskim popularne jest powiedzenie „dorysować wężowi stopy” (huà shé tiān zú, 画蛇添足), czyli coś przedobrzyć. Na południu

¹⁶ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym świętom.

¹⁷ Jednakże aż 40% respondentów uznało, że nazwanie kogoś smokiem przywołuje negatywne konotacje, takie jak chciwość, nieprzyjazność i nadpobudliwość seksualną (Chu 2009: 129).

¹⁸ Ale 70% Chińczyków uznaje, że nazwanie kogoś wężem jest nieodpowiednie, gdyż węże są złe, brzydkie i zimne (Chu 2009: 129).

Chin nadal praktykuje się czczenie węży w poświęconych im świątyniach. Z kolei w niektórych rejonach Chin widok węża przynosi pecha: „Wąż zrzucający skórę przynosi pecha mężczyźnie, wąż wypęłzający z jaskini – kobiecie” (Zhang 1999: 86). Nie zabija się również węża znalezione w domu, tylko wynosi się go w pole i puszcza wolno. Gdzie indziej uważa się, że spotkanie dwugłowego węża przyniesie rychłą śmierć (Wan 2005: 205). Natomiast znalezienie i zatrzymanie węzowej skóry ma przenieść bogactwo. Na Tajwanie jada się dużo węży, gdyż ich mięso ma mieć dobry wpływ na oczy, natomiast tłuszcz węża jest niebezpieczny, gdyż powoduje kurczenie i złe funkcjonowanie penisa (Eberhard 1996: 278). Sny o wężu mają różne znaczenie:

Jeśli człowiekowi śni się, że goni go wąż, to sen taki przynosi szczęście. Sen o czarnym wężu zapowiada narodziny córki, natomiast siwy wąż oznacza narodziny syna. Na Tajwanie sen o wężu wróży utratę bogactwa. Jeśli we śnie człowieka osaczają węże, zapowiada to zmianę w życiu; jest to nawiązanie do węża zrzucającego starą skórę, tzn. węża, który ulega przemianie. Jeśli mężczyzna śni o jednym tylko wężu, oznacza to nową znajomość z kobietą (Eberhard 1996: 277-278).

Osoby urodzone w 1953, 1965, 1977, 1989 i 2001 są spod znaku Węża i mają wyrafinowany gust, są niezależne, podejrzliwe, rozważne i wymagające (Zhang 1999: 130-134).

Koń (mǎ, 马), podobnie jak wół, pełnił ważną rolę w życiu społecznym, a zwłaszcza militarnym, dawnych Chin.¹⁹ W zapiskach historycznych podkreśla się wyjątkową więź między koniem a jego panem, a także opisuje niezwykle piękne i mądre konie (Zhang 1999: 48). Konie były również inspiracją dla artystów, malarzy i rzeźbiarzy. Szósty dzień szóstego miesiąca kalendarza księżycowego to w wielu prowincjach Chin dzień konia (Zhang 1999: 87). Tego dnia dobra pogoda zapowiada pomyślność hodowcom koni, zła – nieszczęścia. Motyw konia jest często obecny w obrządkach ślubnych, oto jeden z przykładów:

W Dengcheng w prowincji Shaanxi mam do czynienia z małżeńskim obyczajem „posyłanie złotego konia”. Po zaręczynach strona panna młodego wysyła rodzinie panny młodej konia zrobionego ze srebra lub złota. Jeśli rodzina nie jest zbyt zamożna, można wysłać konia uszytego z złotego materiału. Ma to oznaczać powodzenie i ciągłe sukcesy (Zhang 1999: 90).

Słowo „koń” (mǎ, 马), ma znaczenie symboliczne i występuje także w wielu powiedzeniach:

¹⁹ W badaniach Chu (Chu 2009: 129) 60% Chińczyków uznało, że można nazwać drugą osobę koniem, jeśli ta ciężko pracuje; 40% było przeciwnego zdania, gdyż powiedzenie „Koń nie ma pojęcia o swojej długiej mordzie” oznacza brak wiedzy o swoich wadach.

Obraz przedstawiający mężczyznę z obładowanym kosztownościami koniem wyraża życzenie wysokiej rangi urzędniczej z odpowiednimi dochodami. Jeśli natomiast na obrazie widnieje małpa (*hou*) dosiadająca konia, wyraża on obdarowanemu życzenie, „by natychmiast” (*mashang*, dosłownie „konno”) otrzymał godność szlachecką (*hou*)”. [...]

„Zejść z konia” to symbol szamana, który zaprasza do siebie bogów. „Jechać konno” oznacza wśród prostytutek menstruację. „Końskie wiadro” (*matong*) to nocnik, który podczas ceremonii ślubnych symbolizuje dziecko, „końskie oko” to zaś otwór w penisie. „Koń potrząsa kopytem” to nazwa jednej z 30 pozycji podczas stosunku płciowego (Eberhard 1996: 111).

Osoby urodzone w 1954, 1966, 1978, 1990 i 2002 są spod znaku Konia. Osoby te są optymistyczne, inteligentne, towarzyskie, eleganckie, kochliwe i niestałe w uczuciach (Zhang 134-138).

Owca (*yáng*, 羊), ósme zwierzę zodiaku, ze względu na swoją uległość i łagodność, była wykorzystywana w dawnych Chinach w celach rytualnych (Zhang 1999: 52). Kojarzona jest nie tylko potulnością, ale również ze szczęściem i pięknem.²⁰ Chiński znak oznaczający „piękno” (*měi*, 美) składa się z dwóch części: górnej oznaczającej „owcę” (*yáng*, 羊) i dolnej oznaczającej „duży” (*dà*, 大). Jest także homofonem słowa *yang* (*yáng*, 阳) i może symbolizować męską siłę; z drugiej strony uważa się ją za symbol dziecięcego oddania, gdyż klęczy przed matką, gdy ją ssie (Eberhard 1996: 186). W starożytności czarownicy wróżyli na podstawie wnętrzości owcy: jasny żołądek symbolizował pomyślność, krwawe serce – pecha (Zhang 1999: 93). Motyw owcy często pojawia się w chińskich legendach, gdzie owca zmienia się w kamień, rybę, rozsądza sprawy sądowe, pomaga ludziom (Zhang 1999: 55-56). W prowincjach Hubei, Hunan, Zhejiang i Hebei obchodzi się święto owcy czwartego dnia pierwszego miesiąca kalendarza księżycowego. Hodowcy owiec prognozują pomyślność w interesach na podstawie pogody w tym dniu: słoneczny dzień wróży pomyślność, pochmurny – nieszczęścia. Tego dnia owce są traktowane i karmione w wyjątkowo dobrze, tak aby odwdziczyły się licznym rozrodem. (Zhang 1999: 93). Osoby urodzone w 1955, 1967, 1979, 1991, 2003 są spod znaku Owcy i zdaniem Chińczyków posiadają te same co ona cechy charakteru: łagodność, wrażliwość, nieśmiałość (Zhang 1999: 138-142). Ludzie spod znaku Owcy, urodzeni zimą, będą mieli w życiu ciężko (ponieważ o tej porze roku brakuje trawy, którą żywią się owce).

Najstojniejszą chińską Małpą (*hóu*, 猴) jest postać Sun Wukonga z powieści *Wędrownik na Zachód* autorstwa Wu Cheng'ena. Sun Wukong, który potrafi wcielić się aż w siedemdziesiąt dwie postacie, to inteligentna i niesforna małpa, która razem z mnichem Sanzangiem udaje się na Zachód po buddyjskie księgi, napotykając po drodze na wiele

²⁰ Chyba właśnie dlatego 90% Chińczyków, uważa za pochlebne nazwanie kogoś owcą (Chu 2009: 129).

przygód.²¹ Małpa w wielu dawnych legendach potrafiła zmieniać swoją postać, najczęściej zamieniając się w człowieka, często w celu uwiedzenia kobiety (Doré 1918: 701, Eberhard 1996: 147, Zhang 1999: 58). W tradycji ludowej małpa symbolizuje cudzołożnika. Słowo „małpa” (hóu, 猴) w języku chińskim brzmi identycznie jak słowo „markiz” (hóu, 侯).²² Z tego względu często małpa na obrazach symbolizowała pragnienie nominacji na to właśnie stanowisko. Malowano małpę wchodzącą na drzewo klonowe i sięgającą po pieczęć urzędniczą, ponieważ słowo „klon” (fēng, 枫) brzmi jak „pieczęć” (fēng, 封). Były też obrazy gdzie jedna małpa siedziała na plecach drugiej, co symbolizowało pragnienie nominacji w każdym pokoleniu, ponieważ „plecy” (bèi, 背) brzmią jak „pokolenie” (bèi, 辈), (Zhang 1999: 98). Osoby urodzone w 1956, 1968, 1980, 1992 i 2004 są spod znaku Małpy i tak jak ona są inteligentne, odważne, dążą do sukcesu, ale też mają poczucie wyższości i są egoistyczne (Zhang 1999: 142-145).

Kogut (jī, 鸡), który zawsze pieje o poranku, zawsze był kojarzony w Chinach ze słońcem i pierwiastkiem *yang* (De Groot 1910: 965, Zhang 1999: 61).²³ Wierzano nawet, że Słońce zamieszkuje trzynożny kogut. W rzeczywistości wykorzystywano te ptaki w bardziej przyziemny sposób – w celach rytualnych jako ofiary, rozrywkowych do kogucich walk albo konsumpcyjnych. Święto koguta w wielu prowincjach przypada pierwszego dnia pierwszego miesiąca kalendarza księżycowego i tego dnia hodowcy drobiu prognozują swój sukces w interesach na podstawie pogody – słoneczny dzień wróży pomyślność, pochmurny – niepowodzenia (Zhang 1999: 98). W wielu regionach Chin tego dnia nie można zabijać kogutów, ani przez kolejne siedem dni jeść drobiu (De Groot 1910: 967). Z kolei w prowincji Zhejiang z okazji święta Smoczych Łodzi:

Każdego roku piątego dnia piątego miesiąca kalendarza księżycowego, ludzie szyją z czerwonego materiału małe torebeczki w kształcie kurzych serc. Wkładają do nich herbatę, ryż oraz proszek realgaru i zawieszają je na piersiach dzieci jako zabezpieczenie przed nieszczęściem. Wyrażenie „kurze serce” brzmi podobnie jak „dobra pamięć”, dlatego torebeczki w kształcie kurzych serc oznaczają dobrą pamięć przydatną w nauce (Zhang 1999: 98).

W wielu rejonach Chin kogucia krew była wykorzystywana do walki z demonami, zabijano też koguty i wrócono na podstawie jego wnętrza bądź kości. Kogut był też nieodłącznym

²¹ Za właściwe nazwanie kogoś małpą uważa 70% Chińczyków, 30% jest przeciwnego zdania, ponieważ postrzega to zwierzę za zbyt aktywne (Chu 2009: 130).

²² Na ten temat również w rozdziale poświęconym świętom.

²³ Jedna połowa (50%) Chińczyków uważa, że nazwanie kogoś kogutem jest pochlebne, druga połowa (50%) jest przeciwnego zdania, ponieważ prostytutki na Tajwanie są określane tym słowem (Chu 2009: 130).

elementem ceremonii ślubnych w dawnych Chinach. W miejscowościach położonych na wybrzeżu Chin popularny jest zwyczaj „koguciego występu”:

Ma on miejsce, gdy pan młody rybak nie zdąży na swój ślub, ponieważ jest nadal na morzu. Strona pana młodego wykorzystuje wtedy koguta, który go zastępuje podczas ceremonii ślubnej. Kogut jest trzymany przez młodszą siostrę małżonka lub jego druha, a jego głowę zgina się w pokłonach. Po ceremonii ślubnej krewni zawieszają czerwony materiał na szyi koguta i umieszczają go w ślubnej komnacie, dopóki pan młody nie wróci (Zhang 1999: 99).

Kogut lub kura były również wykorzystywane w ceremoniach związanych z narodzinami dziecka, ceremoniach pogrzebowych (biały kogut na trumnie przepędzał demony), a także przy wróżeniu (Doré 1918: 708, Eberhard 1996: 108, Zhang 1999: 101-104). Popularne jest powiedzenie, że „Kogut pieje w stronę zachodu, w domu nie ma spokoju” (gōngjī xī míng, jiā yǒu bù nìng, 公鸡西鸣, 家有不宁), (Wan 2005: 210). Piejący (míng, 鸣) kogut (gōngjī, 公鸡) symbolizuje, poprzez homofonię, „zasługi i sławę” (gōngjī, 功绩), a „koguci grzebień” (guān, 冠) brzmi jak „urzędnik” (guān, 官) i wyraża życzenie, by obdarowany kogutem o okazałym grzebieniu został urzędnikiem (Eberhard 1996: 109). Osoby urodzone w 1957, 1969, 1981, 1993 i 2005 są spod znaku Koguta. Wierzy się, że osoby te są dumne, elokwentne, gospodarne (Zhang 1999: 145-148).

Pies (gǒu, 狗) był zwierzęciem totemicznym dla wielu plemion zamieszkujących południe dzisiejszych Chin (Zhang 1999: 64). W legendach dotyczących psa podkreśla się niezwykłą więź łączącą go z człowiekiem.²⁴ Z drugiej strony Chińczycy są znani z jedzenia psiego mięsa. Ta ambiwalencja wynika z różnic pomiędzy Chinami Północnymi i Południowymi:

W Chinach Północnych wrzucano podczas święta piątego dnia piątego miesiąca papierowe psy do wody, aby gryzły i przepędzały złe duchy. Papierowe psy dawano także zmarłym, by ich broniły. Chorych umysłowo zanurzano w psich odchodach, aby przepędzić demony, które wywołały opętanie.

Psa uważano za zwierzę Zachodu i dlatego w niektórych częściach Chin, tam, gdzie i dziś spożywa się psie mięso, jadano psy jesienią i zimą, ale nie latem. Martwe psy należy, zgodnie z tajwańskimi wierzeniami, wrzucać do wody, koty natomiast wieszać. Obydwa zwierzęta mogą bowiem przemienić się w demony, jeśli się je pogrzebie. Jeśli komuś się śni, że gryzie go pies, oznacza to, że przodkowie życzą sobie czegoś do jedzenia. Osoby, co do których istnieje podejrzenie, że są demonami, polewa się psią krwią; ukazuje się wówczas ich prawdziwa postać. Jeśli do kogoś przyplącze się pies, oznacza to dla niego zamożność. Psa uważa się za towarzysza boga Erlang, który oczyszcza ziemię ze złych demonów.

²⁴ W badaniach Chu (Chu 2009: 130) 60% ankietowanych uznało nazwanie drugiej osoby psem za właściwe (ze względu na jego wierność), natomiast 40% było przeciwnego zdania (uznając, że pies jest zbyt potulny i usłużny).

Zupełnie inne wyobrażenia o psie panują w Południowych i Zachodnich Chinach, a szczególnie wśród zamieszkujących te tereny mniejszości. W baśniach ludowych to pies przynosi człowiekowi ryż lub proso. [...], (Eberhard 1996: 202-203).

W prowincji Zhejiang nowonarodzone dziecko owija się starymi ubraniami i kładzie na moment do psiej budy w nadziei, że dziecko będzie rosło tak szybko jak szczenięta. Wierzy się również, że stare ubrania noszone w młodości dziecko zamieni na piękne jedwabie, gdy już dorośnie. Dzięki temu też nie będzie zepsute, ani rozpieszczone (Zhang 1999: 105). Natomiast w prowincji Qinghai, pierwszego dnia pierwszego miesiąca kalendarza księżycowego stawia się przed psem różnego rodzaju żywność, i to, co pies wybierze ma szczególnie obrodzić w danym roku (Zhang 1999: 106). W Chinach popularne są powiedzenia związane z linieniem psów: „Gdy pies linieje od nogi, można spodziewać się powodzi; gdy pies linieje od brzucha, najesz się ciastek do syta; gdy pies linieje od zadka, pana czeka gratka; gdy pies linieje od głowy, pan zmartwiony” (gǒu tūn máo, xiān jìng tuǐ, fā dà shuǐ; xiān tūn yāo, yóubǐng huǒ shāo chī yī zāo; xiān tūn dǐng, zhǔrén xìng; xiān tūn tóu, zhǔrén chóu, 狗褪毛, 先净腿, 发大水; 先褪腰, 油饼火烧吃一遭; 先褪腚, 主人幸; 先褪头, 主人愁) oraz „Psu pas linieje, rodzina ubożeje; psu linieje brzuch, rodzina obrasta w puch; psu linieje głowa, rodzina zmartwiona” (gǒu luò yāo, jiā jiā qiáo; gǒu luò dǔ, jiā jiā fù; gǒu luò tóu, jiā jiā chóu, 狗落腰, 家家憔; 狗落肚, 家家富; 狗落头, 家家愁), (Wan 2005: 207). Pies występuje również w wierzeniach związanych z życiem pośmiertnym.²⁵ Psy zarzynano i wykorzystywano ich krew w walce z demonami (De Groot 1910: 1006). Osoby urodzone w 1958, 1970, 1982, 1994 i 2006 roku są spod znaku Psa i mają odznaczać się następującymi cechami: szczerością, prawością, dobroduszością, pracowitością, ale też pesymizmem i brakiem cierpliwości (Zhang 1999: 148-151).

Świnia (zhū, 猪) to ostatni, dwunasty znak zodiaku.²⁶ W legendach jawi się jako zwierzę inteligentne, prosiak jest też jednym z głównych bohaterów wspomianej powieści *Wędrówki na Zachód* (postać Zhu Bajie). Chińczycy chętnie jedzą wieprzowinę podczas obchodów Nowego Roku. Golonkę natomiast powinna jeść kobieta w ciąży, ponieważ może przez to dobrze odżywiać dziecko (Eberhard 1996: 255). Z zarzynaniem świni łączy się wiele tabu:

²⁵ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym przesądom pogrzebowym.

²⁶ W badaniach Chu (Chu 2009: 130) tylko 40% ankietowanych uznało nazwanie drugiej osoby świnia za odpowiednie, natomiast 60% było przeciwnego zdania (uznając, że świnia jest zbyt leniwa i brzydka).

Ludzie w prowincji Zhejiang wierzą, że pechowe jest zabicie świni więcej niż jednym uderzeniem²⁷. Kobiety i dzieci nie mogą przyglądać się zabijaniu. Gdy jest już po wszystkim, papier poplamiony krwią umieszczany jest w rogu chlewa w celu zademonstrowania obecności ducha świni. Gdy zarzynana świnia umieszczana jest we wrzątku, aby usunąć jej owłosienie, za pomocą rurki robi się bąbelki w wodzie, co ma oznaczać, że następne prosięta szybko się utuczają, zostawia się włosy na głowie i ogonie świni, co ma symbolizować szczęśliwy początek i zakończenie (Zhang 1999: 107).

Słowo „rodzina” (家) w języku chińskim to „świnia pod dachem”, stąd skojarzenie, że świnia symbolizuje bogactwo, a osoby, szczególnie dziewczynki, urodzone w roku Świni, będą wieść dostatnie i szczęśliwe życie. Osoby urodzone w 1959, 1971, 1983, 1995 i 2007 roku są spod znaku Świni. Są to osoby wierne sobie i innym, koleżeńskie, szczere, prostolinijne, ale mało asertywne (Zhang 1999: 151-153).

4.3. Zodiak a przesady

Chiński zodiak w samych Chinach funkcjonował pod wieloma nazwami, obecnie najbardziej popularne określenie to *shengxiao* (shēngxìào, 生肖) lub *shuxiang* (shǔxiang, 属相), (Zhang 1999: 1, Wu 2008: 1). Chińczycy wierzą, że osoba urodzona w kolejnym roku przyjmuje cechy danego zwierzęcia zodiaku, a jej los zależy od daty przyjścia na świat. Wynika to z samej chińskiej nazwy zodiaku *shengxiao*: *sheng* (shēng, 生) oznacza „urodzony” (*Chinese – English Dictionary* 1997: 1095), a *xiao* (xiào, 肖) - „podobny” (*Chinese – English Dictionary* 1997: 1373). Z kolei *shuxiang* odnosi się do losu, który jest przeznaczony danej osobie: *shu* (shǔ, 属) oznacza „przynależeć” (*Chinese – English Dictionary* 1997: 1174), a *xiang* (xiàng, 相) – „wygląd” (*Chinese – English Dictionary* 1997: 1361). Z takim rozumieniem zodiaku wiąże się bardzo wiele przesądów i tabu, które mają ogromne znaczenie kulturowe, społeczne, a nawet ekonomiczne dla dawnych i współczesnych Chin.

W Chinach człowiek rodząc się w konkretnym roku otrzymuje za patrona jeden z dwunastu znaków zodiaku.²⁸ Co dwanaście lat przypada nasz znak zodiaku, nasz „rok urodzenia” (běnmìng nián, 本命年). Rok ten uważany jest za bardzo niebezpieczny, tj. osoby spod znaku Tygrysa są wyjątkowo zagrożone w roku Tygrysa (Zhang 1999: 9, Wu 2008: 186). W roku, w którym przypada znak zodiaku danego człowieka należy zachować szczególną ostrożność i unikać ryzykowanych zachowań. Wśród Chińczyków popularne jest powiedzenie,

²⁷ Podobne wierzenia, czyli nakaz zabijania jednym uderzeniem, występują w kulturze zachodniej (Wasilewski 2010: 156).

²⁸ Chińczycy pytani o wiek często nie odpowiadają wprost, podają jedynie swój znak zodiaku i na tej podstawie można określić ich rok urodzenia.

że „Rok urodzenia to rok progowy”, (běnmìng nián guān kǎn shuō, 本命年关槛说), (Wu 2008: 186). Chodzi o to, że co dwanaście lat człowiek przekracza kolejny próg życia, a tenże próg może być uważany również za pewną przeszkodę, trudności i kłopoty. W północnych Chinach dzieci w dwunastym roku życia noszą czerwoną bieliznę, a dorośli czerwone paski, które mają chronić przed nieszczęściami (Zhang 1999: 9, Wu 2008: 187). W niektórych rejonach Chin trzydziestego dnia ostatniego miesiąca kalendarza księżycowego osoby, których znak zodiaku przypada w danym roku, nie mogą po zmierzchu opuścić domu (Wu 2008: 188). W sześćdziesiątym roku życia przypada szczególnie niebezpieczny „rok urodzenia”; w prowincji Qinghai odprawia się z tej okazji specjalne egzorcyzmy, żeby uchronić przed nieszczęściem. Przesady te znane były od wieków, a wierzyli w nie nawet sami władcy Chin:

Zhao Ji, cesarz dynastii Song, był urodzony w roku Psa. W tym roku postępował zgodnie z sugestią służącego urzędnika i zabraniał swoim podwładnym hodowli i zabijania psów. Cesarzowa Wdowa Cixi z ostatniej dynastii Qing była urodzona w roku Owcy. Mówi się, że wpadła w furję, kiedy usłyszała następujące słowa w czasie wystawiania opery: „Owca wpadająca w paszczę tygrysa nigdy nie powróci” (Zhang 1999: 9).

Niektórzy Chińczycy tak dobierają swoim dzieciom imiona, aby te korespondowały ze znakiem zodiaku dziecka i jest to bardzo stara tradycja, sięgająca starożytności (Zhang 1999: 9, Wu 2008: 192).²⁹ Niektórzy nazywają dzieci wprost Małymi Smokami, Małymi Tygrysami czy Małymi Wołami. Chiński pisarz Lao She był w dzieciństwie nazywany „Psi Ogonek” (Xiǎogǒu Wěiba, 小狗尾巴), ponieważ urodził się pod koniec roku Psa (1899), (Wu 2008: 193). Przesądni Chińczycy zawierają w imieniu dziecka element trawy, jeśli urodziło się ono w roku Wołu, Królika, Konia czy Owcy, a więc zwierząt żywiących się trawą. Z kolei imię człowieka urodzonego w roku Tygrysa powinno zawierać element mięsa, konia, wołu lub owcy, bo tym się żywią tygrysy, ewentualnie element drewna, gdyż tygrys jest uważany za króla lasów (Zhang 1999: 10). Dla osób urodzonych w roku Smoka korzystny jest element wody w imieniu, gdyż smok jest uważany za boga deszczu. Widzimy tu dążenie do kreowania harmonii i pełni.

Dla przesądnych Chińczyków ważny jest nie tylko znak zodiaku (a więc rok urodzenia), ale również miesiąc, dzień i godzina przyjścia na świat. Mogą one przesądzić o losie człowieka. Wu (2008: 206) przywołuje powiedzenia: „Porannego Koguta czeka ciężkie życie” (zǎojī láolù mìng, 早鸡劳碌命), „Marcowe Owce nigdy nie będą syte” (sānyuè yáng, 三月羊, 跑断肠 (吃不饱)), „Grudniowe Owce są głodne

²⁹ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym tabu językowemu.

i cierpią” (làyuè yáng, jī yǔ kǔ, 腊月羊, 饥与苦), „Czerwcowe Smoki mają ciężkie życie” (liùyuè lóng, fā shuǐ máng (láolèi guòdù)), 六月龙, 发水忙 (劳累过度)). Wierzono także, że Konie urodzone przed południem będą całe życie ciągnąć wóz, w przeciwieństwie do Koni urodzonych nocą, zjadających trawę; rano urodzone Świnie będą zawsze spragnione i głodne, urodzone nocą – najedzone i wypoczęte.

W tradycyjnych Chinach nieodłącznym elementem swatania było porównanie dat urodzenia kandydatów, w tym znaków zodiaku (Zhang 1999: 11, Wu 2008: 199, Kajdański 2011: 399-400). Według powszechnie panującej przesądów pasowały do siebie osoby spod znaku Szczura i Wołu, zgodnie z powiedzeniem „Czarny Szczur i Żółty Wół naprawdę do siebie pasują, jak się zejdą, to nigdy się nie rozdzieli. Przez długie lata zapewnią obfitość dzieci, bogactwa i szczęścia” (hēishǔ huángniú zhèng xiānghé, jiéjiāo pīpèi bù chàtuō. Ēr nǚ bǎi nián duō chángjiǔ, fùguì rónghuá fúlù duō, 黑鼠黄牛正相合, 结交匹配不岔脱。儿女百年多长久, 富贵荣华福禄多), (Wu 2008: 200). Podobnie dobrze dobrana para to Koń i Owca: „Czerwony Koń i Żółta Owca idą tą samą drogą, ich oczekiwanie na ślub nie będzie ciężkie” (hóngmǎ huángyáng liǎng xiāngdào, zhè děng hūnyīn bù fēilèi, 红马黄羊两相道, 这等婚姻不罪累), a także Małpa i Wąż: „Czerwony Wąż i Biała Małpa zapelną podwórce szczęściem”, (hóngshé bái hóu mǎn táng hóng, 红蛇白猴满堂红) oraz Tygrys i Świnia: „Seledynowy Tygrys i Czarna Świnia stanowią najwyższej klasy małżeństwo”, (qīnghǔ hēizhū shàng děng hūn, 青虎黑猪上等婚), (Wu 2008: 200). Z kolei małżeństwo między osobą spod znaku Konia i Wołu nie wróżyło dobrze: „Od zawsze Biały Koń bał się Seledynowego Wołu” (cóng lái bái mǎ pà qīngniú, 从来白马怕青牛); podobnie jak związek Świni z Małpą, Owcy ze Szczurem, Węża z Tygrysem, Smoka z Królikiem czy Koguta z Psem (Wu 2008: 201). W prowincji Shanxi popularne było powiedzenie „Smok z Tygrysem nie dotrwają wspólnej starości” (lóng gēn hǔ, jiù bù dào lǎo, 龙根虎, 就不到老), (Wu 2008: 202). Przesady związane z zodiakiem są często tematem piosenek ludowych:

Pewna ludowa piosenka z Tajwanu mówi na przykład, że: „Od najdawniejszego czasu Koń boi się Byka [Wołu – przyp. aut.], a przypadkowe spotkanie Tygrysa i Zająca [Królika – przyp. aut.] trwa zawsze krótko. Kogut ma Psa za nic, a między Świnia i Małpą wszystko się kończy zanim się zaczną. Koń obraża Byka [Wołu – przyp. aut.], a Baran [Owca – przyp. aut.] i Szczur szybko się rozchodzą. Wąż i Tygrys krzyżują miecze, a związek Smoka i Zająca [Królika – przyp. aut.] obu tylko łączy przynosi. Kogut boi się Psa, a ze Świni i Małpy pary nigdy nie będzie.” (Künstler 2001: 48).

W tradycyjnych Chinach z powodu tego typu przesądów nie dochodziło do skutku bardzo wiele małżeństw. Największy problem miały dziewczęta spod znaku Tygrysa³⁰ i Owcy, dlatego wielu rodziców, żeby wydać swoje córki za mąż, podawało fałszywe daty urodzenia lub przekupywało wróżbitę, aby ten postawił pomyślny horoskop. Dziewczynki, które rodziły się w pierwszej połowie roku Owcy, otrzymywały poprzedzający go znak Konia, te z drugiej połowy następujący po nim znak Małpy. Z kolei kobieta spod znaku Tygrysa może chcieć dominować nad mężczyzną, co w tradycyjnym społeczeństwie postrzegane było za dużą wadę.³¹ W przypadku dziewczynek z roku Tygrysa, te z pierwszej połowy dostawały analogicznie znak Wołu, z drugiej zaś Królika (Wu 2008: 202). Przesady związane ze znakami zodiaku odzwierciedlają tradycyjną nierówność płci w Chinach (Wu 2008: 189). Owca oraz Tygrys będące złymi znakami dla kobiet, były odpowiednie dla mężczyzn: „Mężczyzna spod znaku Owcy, opływa w złoto, wychodząc z domu, nie potrzebuje zabierać jedzenia, kobieta spod znaku Owcy ma ciężkie życie, wpędzi w nieszczęście męża, teścia i teściową” (nán shǔ yáng, huángjīn duī wū liáng, chū mén bù bì dàikǒu liáng; nǚ shǔ yáng, mìng gēn yìng, kè fū kè diē yòu kè niáng, 男属羊, 黄金堆屋梁, 出门不必带口粮; 女属羊, 命根硬, 克夫克爹又克娘) oraz „Mężczyzna spod znaku Owcy wychodząc z domu nie potrzebuje zabierać zboża, z kobietą spod znaku Owcy nie starczy zboża na następny dzień” (nán shǔ yáng, chū mén bù yòng dàikǒu liáng, nǚ shǔ yáng, jiā lǐ méi yǒu gé yè liáng, 男属羊, 出门不用带口粮; 女属羊, 家里没有隔夜粮), (Wu 2008: 189) W tradycyjnych Chinach wierzono także, że pierwszy i siódmy miesiąc kalendarza księżycowego jest odpowiednim czasem dla zamążpójścia kobiet spod znaku Koguta i Królika, natomiast drugi i ósmy dla kobiet spod znaku Tygrysa i Małpy (Wu 2008: 204).

Według przesądnych Chińczyków znaki zodiaku miały również wpływ na jakość i ilość zbiorów w poszczególnych latach. Najlepszym rokiem dla rolników był rok Wołu i Konia – „W roku Wołu i Konia dobrze uprawia się ziemię” (niú mǎ nián, hǎo zhòng tián, 牛马年, 好种田), (Wu 2008: 208). W prowincji Shanxi popularne były powiedzenia: „W roku Owcy i Konia trzeba uprawiać rolę, w roku Koguta i Małpy nie będzie zbiorów, żeby się najeść do syta trzeba czekać do roku Psa” (yáng mǎ nián, guǎn zhòng tián, jī hóu nián, bù shōu tián, yào chī hǎo de děng gǒu nián, 羊马年, 管种田, 鸡猴年, 不收田, 要吃好的等狗年) oraz „W roku Koguta i Małpy zbiory będą mizerne, w roku Królika

³⁰ Jednym z obraźliwych określeń kobiety jest „biały tygrys” (Eberhard 1996: 265-266).

³¹ Obecnie, według badań Chu (Chu 2009: 128), 80% Chińczyków uważa, że można nazwać mężczyznę tygrysem, zaś 60% respondentów uważa to określenie za obraźliwe w stosunku do kobiety (jednak 40% badanych uznało, że można tak nazwać kobietę, jeśli rzeczywiście ma ona wybuchowy charakter).

śmiechu warte” (jī hóu nián gē sōng tián, tù ér nián shàng xiào hā hā, 鸡猴年圪松田, 兔儿年上笑哈哈), (Wu 2008: 209). Dobre lata dla rolnictwa to rok Owcy, Konia, Psa, Królika, natomiast lata nieurodzaju przypadają na rok Koguta, Małpy, Węża, Świni. Natomiast w prowincji Hubei mówiło się, że „W roku Węża nie ma plonów, w roku Smoka susza przynosi katastrofę” (shé nián bù shōu huā, lóng nián guāng tā tā, 蛇年不收花, 龙年光塌塌), (Wu 2008: 209).

4.4. Zodiak a demografia

Odniesienia do zodiaku można znaleźć zarówno w religiach występujących w Chinach tj. w buddyzmie i taoizmie, a także w sztuce – literaturze, malarstwie, rzeźbie czy rękodziele (Zhang 1999: 11, Wu 2008: 223). Jednak największy wpływ wywarł zodiak na życie społeczne Chińczyków, którzy w ogromnej mierze wierzą, że znak zodiaku determinuje ich charakter i los. Wiara w szczęśliwe i pechowe znaki zodiaku spowodowała poważne problemy demograficzne nie tylko w Chinach, ale w całej Azji.

W tradycyjnych Chinach za znak szczególnie niepomyślny dla kobiet uważano Owcę, o czym była mowa wcześniej. Kobieta spod znaku Owcy miała przynosić biedę i niepowodzenie. Wiara w ten przesąd przetrwała do czasów współczesnych. W 1991 roku Chiny miały do czynienia z niżem demograficznym z powodu przypadającego roku Owcy (Preston 1992: 4). Obecnie owca jest uważana za zwierzę zbyt potulne i posłuszne innym, dlatego jest uważana za znak bardzo niepomyślny szczególnie dla dziewczynek, które czeka gorzkie i tragiczne życie, a ich mężowie umrą w młodym wieku. Z tego powodu 40% urodzeń zostało „przełożonych” na rok 1990 (rok Konia), albo odłożonych na rok 1992 (rok Małpy). Preston (1992: 4) przywołuje słowa kobiety, która została zmuszona do aborcji przez rodzinę: „Nie chcieli żebym miała dziecko w roku Owcy, gdyż twierdzą, że urodzona wtedy dziewczynka wcześniej pochowa swojego męża”. Podobna sytuacja miała miejsce dwanaście lat później, w 2003 roku, w kolejnym roku Owcy. Kobiety oczekujące na poród w szpitalu Shijingshan w Pekinie były gotowe poddać się operacji cesarskiego cięcia, by urodzić dziecko jeszcze w roku Konia i zdążyć przed rokiem Owcy (McDonald 2003: 10). Dzieci urodzone w końcówce roku Konia, ale już w 2003 roku znajdują się w komfortowej sytuacji – będą miały pomyślny znak zodiaku i pójdą do szkoły z relatywnie niewielką liczbą rówieśników urodzonych już w roku Owcy.

Równie niepomyślnym znakiem dla kobiet był Tygrys (Wu 2008: 189). W feudalnych Chinach społeczeństwo było bardzo zhierarchizowane, a kobiety bezwzględnie podlegały mężczyznom. Uważano, że kobieta spod znaku Tygrysa ma za wiele cech męskich i będzie w związku z tym złą żoną i gospodynią (a tylko takie role były przewidziane dla kobiet w dawnych Chinach). Rok Tygrysa przypadał na rok 1998 i 2010. W 1997 hotele i restauracje odnotowały wzrost zainteresowania organizacją ślubów, gdyż wiele par chciało pobrać się przed nastaniem roku Tygrysa (Pin 1997).

W nowoczesnych Chinach uznano, że najlepszym znakiem dla dziewczynek jest Świnia (*China Daily* 2007a, *Economist* 2007, Hornby et al. 2007). Świnia jest tłusta, je, leży i nic nie robi, dlatego znak Świni zapewnia urodzonym w jej roku dostatek i szczęście przez całe życie. W 2007 roku, roku Złotej Świni (tak naprawdę żelaznej, ale w języku chińskim „żelazo” i „złoto” pisze i wymawia się identycznie – *jin* (jīn, 金)) Chiny miały do czynienia z prawdziwym baby-boomem. W samym Pekinie spodziewano się stu siedemdziesięciu tysięcy narodzin, o pięćdziesiąt tysięcy więcej niż w roku 2006 (*Economist* 2007). Władze Szanghaju zaś przewidywały podwojenie liczby urodzeń w stosunku do roku poprzedniego (*China Daily* 2007a). Ten swoisty baby-boom doprowadził do przeciążenia porodówek i oddziałów noworodkowych w szpitalach, wzrostu zapotrzebowania na opiekunki do dzieci i podobnych problemów. Firmy powiązane z rynkiem usług i produktów dla niemowląt wzięły pod uwagę przesady związane ze znakami zodiaku w prognozowaniu swoich strategii marketingowych i finansowych (Hornby et al. 2007).³² Rok Złotej Świni 2007 miał skutki ekonomiczne nie tylko w Chinach, ale również w Korei Południowej. Spadła tam sprzedaż prezerwatyw, a firma farmaceutyczna Dong-A obiecała złotą statuetkę świni parze, która jako pierwsza pocznie dziecko dzięki zażywaniu leku na płodność. Z kolei ceny akcji Agabang Co., firmy produkującej ubranka dla dzieci, wzrosły o ponad połowę od lipca roku poprzedniego, z uwagi na nadchodzący baby-boom. Żeby urodzić dziecko w pomyślnym roku Złotej Świni, wiele par postanowiło pobrać się w roku 2006, roku Psa. Rok ten był wyjątkowo pomyślny dla zawarcia związku małżeńskiego, gdyż według kalendarza księżycowego trwał dłużej niż 385 dni i dzięki temu obejmował dwie księżycowe wiosny (Fairclough, Chao 2006).³³ We współczesnych Chinach Pies stał się również jednym z bardziej pożądanych znaków zodiaku dla dziecka (*Shanghai Daily* 2005). W 2006 roku Psa przewidywano wzrost

³² Firma Kimberly-Clark przewidywała na 2007 rok 60% wzrost popytu na pieluszki jednorazowe (Prasso, Wang 2007: 24).

³³ Patrz również rozdział poświęcony świętom.

liczby urodzeń, a co za tym idzie zwiększone zapotrzebowanie na opiekunki do dzieci, tzw. *ayi*.

Chiński zodiak został przejęty przez inne narody azjatyckie, takie, jak Japończycy i Koreańczycy (Tomaszewska-Bolałek 2007: 8). Jednakże tam wykształciły się inne przesady dotyczące znaków zodiaku. Najbardziej popularnym jest przesąd mówiący, że dziewczynka urodzona w roku Konia będzie miała niepożądane cechy charakteru, jak impulsywność oraz agresywność, a na dodatek przyniesie nieszczęście swojemu mężowi (Kaku et al. 1975: 170, Lee 2005: 428, Lee, Paik 2006: 269). W Japonii za szczególnie pechowy uznaje się rok Ognistego Konia, przypadający co sześćdziesiąt lat. Przesąd ten powiązany jest z wydarzeniami z 1682 roku, kiedy to młoda służąca, urodzona w roku Ognistego Konia, z powodu miłości do pewnego mnicha wywołała pożar, który zniszczył prawie całe miasto Edo (dzisiejsze Tokio). Za podpalenie został skazana na śmierć. Historia ta stała się tematem literackim, co umocniło wiarę w przesąd. Kaku et al. (1975) postanowili zbadać oddziaływanie tego przesądu w społeczeństwie japońskim. W Japonii od 1955 roku roczna liczba urodzeń wynosiła siedemnaście - osiemnaście na tysiąc osób, w 1966 roku (roku Ognistego Konia) spadła do niespełna czternastu na tysiąc. Wśród Japończyków mieszkających w Kalifornii zauważono również spadek liczby urodzeń w 1966 roku – odnotowano niecałe dziewiętnaście urodzeń na tysiąc osób, ze spodziewanych dwudziestu jeden na tysiąc. Wśród mniejszości japońskiej na Hawajach – odnotowano niecałe czternaście urodzeń na tysiąc ze spodziewanych piętnastu na tysiąc osób. Przesąd dotyczący pechowego roku Konia dla dziewczynek jest również bardzo popularny w Korei. Jego oddziaływanie zbadali Lee i Paik (2006). W Korei liczba urodzeń spadała odpowiednio o 14,2% w roku Konia 1978, o 6,7% w roku Konia 1990, o 8,9% w roku Konia 2002. Spadek liczby urodzeń wynikał z trzech powodów: rejestrowania narodzin dziecka w innym terminie (w Korei rodzice decydują o dacie rejestracji dziecka, szpital nie ma takiego obowiązku); wcześniejsze lub późniejsze planowanie narodzin dziecka w celu uniknięcia narodzin w roku Konia; aborcji żeńskich płodów, gdyż jednocześnie w tych latach rodziło się statystycznie więcej chłopców niż dziewczynek, średnio o 3,7%. Szacuje się, że w Korei w latach 1978, 1990 i 2002 w wyniku wiary w przesąd zostało usuniętych po kilka tysięcy żeńskich płodów (Lee, Paik 2006: 280-283). Kobiety spod znaku Konia są gorzej traktowane na rynku małżeńskim niż reszta kobiet (Lee 2005: 430). Później wychodzą za mąż, a im są starsze, tym trudniej im wyjść za mąż.

Najszczęśliwszym znakiem zarówno dla dziewczynek jak i chłopców jest znak Smoka. Począwszy od lat 70. ubiegłego wieku obserwuje się znaczny wzrost liczby urodzeń w roku

Smoka wśród ludności chińskiej zamieszkującej Tajwan, Hongkong, Singapur i Malezję (Goodkind 1991, 1995, 1996, Vere 2008). Takiego dużego wzrostu nie obserwuje się w samych Chinach kontynentalnych, ale problem ten będzie przedmiotem dokładniejszych analiz w dalszej części pracy. Wzrost liczby urodzeń nie był odnotowany w 1964 roku (roku Smoka) i można to tłumaczyć brakiem szerokiego dostępu do antykoncepcji w tamtych czasach. Natomiast już w 1976 roku (kolejny rok Smoka) odnotowano 15,5% wzrost liczby urodzeń w stosunku do roku poprzedniego na Tajwanie, 8,3% wśród chińskiej ludności Singapuru, 10,7% wśród chińskiej ludności Malezji (Goodkind 1991: 668). W 1988 roku wzrost ten wyglądał następująco: 7,6% na Tajwanie, 25,9% w Singapurze (Chińczycy), 24% w Malezji (Chińczycy), 5,8% w Hongkongu. Co więcej wzrost ten był jednorazowy, w roku następnym tj. roku Węża wszędzie odnotowano gwałtowny spadek liczby urodzeń. Zdaniem Goodkinda posługiwanie się chińskim zodiakiem w planowaniu rodziny wśród Chińczyków poza granicami własnego kraju wiąże się z ich statusem narodowym. Kreowanie „nowej tradycji” jest wyrazem ich identyfikacji etnicznej.

Wzrost liczby urodzeń w Hongkongu w roku Smoka zbadał dokładnie Yip et al. (2002: 1803-1812). Hongkong, dawną kolonię brytyjską zamieszkuje 95% Chińczyków. Roczna liczba urodzeń spada systematycznie od ponad dwudziestu lat, z kolei liczba zamężnych kobiet w wieku reprodukcyjnym rośnie (od pięciuset siedemdziesięciu tysięcy w 1971 do miliona stu sześćdziesięciu tysięcy w 2000 roku). Jedyne wzrosty liczby urodzeń odnotowano w 1988 roku i 2000 roku, czyli w roku Smoka, odpowiednio 7,8% oraz 4,2% w stosunku do roku poprzedniego. Yip et al. dowiedli, że wzrost ten nie był spowodowany jedynie wzrostem liczby kobiet w wieku reprodukcyjnym, ale miał podłoże kulturowe – pragnienie posiadania dziecka spod znaku Smoka. W roku 1976 całkowita liczba urodzeń spadła, a nie wzrosła, jednakże po uwzględnieniu liczby kobiet w wieku reprodukcyjnym oraz tendencji do ograniczania wielkości rodziny (spadek liczby narodzin trzeciego i kolejnego dziecka) można mówić o względnym (2%) wzroście liczby urodzeń także w roku Smoka 1976. Wpływ zodiaku na liczbę urodzeń jest widoczny także z miesięcznego rozkładu urodzeń. Zamężne kobiety mają tendencję do rodzenia w drugiej połowie roku, a dokładnie czwartym kwartale. Wynika to z faktu, że wiele par zawiera związek małżeński w czwartym kwartale roku (głównie w listopadzie i grudniu), żeby zdążyć przed chińskim Nowym Rokiem przypadającym na przełom stycznia i lutego. Popularny jest również marzec, a unika się lipca (który dzieli rok na pół i jest złym omenem dla związku małżeńskiego) i sierpnia, na który to przypada Święto Duchów (siódmy miesiąc według kalendarza księżycowego). Co więcej liczba zawieranych małżeństw wzrosła w czwartym kwartale 1987 roku (32,7% zawartych

małżeństw w tym roku) oraz w czwartym kwartale 1999 roku (30,4% zawartych małżeństw w tym roku), latach poprzedzających rok Smoka. W innych latach nie odnotowywano tak dużego wzrostu. Świadczy to o tym, że więcej par małżeńskich tak planowało ślub i poczęcie dziecka, żeby urodziło się ono w roku Smoka.

Rok 2000 był wyjątkowo pomyślny – był nie tylko rokiem Smoka, ale również rozpoczynał nowy wiek i kolejne millenium. Chinom przyniósł kolejny baby-boom. W 2000 roku przyszło na świat 36 milionów dzieci, prawie dwa razy więcej niż w roku 1999 i 2001 (*China Daily* 2007a).

Wong i Yung (2005) postanowili sprawdzić czy rzeczywiście Smoki odnoszą większe sukcesy w dorosłym życiu i czy przesąd ten ma jakiegokolwiek uzasadnienie. Za wskaźnik sukcesu życiowego przyjęto poziom zarobków jako najbardziej logiczny i najłatwiej mierzalny. Wiara w przesąd może być samosprawdzającą się przepowiednią z kilku przynajmniej powodów. Osoby urodzone w roku Smoka mogą być postrzegane przez pracodawców jako lepsze, dlatego ci mogą oferować im wyższe zarobki. A osoby lepiej zarabiające mogą pracować ciężiej i odnosić większe sukcesy w życiu zawodowym. Po drugie rodzice, którzy zaplanowali narodziny dziecka w roku Smoka, mogą w dalszym życiu wkładać więcej wysiłku w ich wychowanie i edukację. Po trzecie Smoki mogą mieć więcej wiary w siebie i we własne możliwości. Z drugiej strony Smoki z uwagi na wyższy przyrost naturalny w roku ich urodzenia muszą konkurować o miejsca w przedszkolach, szkołach i później na rynku pracy. Badania przeprowadzono na próbie pracujących osób w wieku od piętnastu do sześćdziesięciu pięciu lat, mieszkających w Hongkongu. W próbie z 1991 roku zawierającej dwadzieścia pięć tysięcy czterdzieści osób, 8,6% stanowiły osoby urodzone w roku Smoka. Uzyskiwały one nieznacznie (o 4,85%) wyższe zarobki, ale krócej się kształciły (o 0,02 roku). W próbie z 1996 roku zawierającej dwadzieścia dziewięć tysięcy czterysta sześćdziesiąt cztery osoby, 8,67% stanowiły osoby urodzone w roku Smoka. Osiągały one nieco niższe (o 0,22%) zarobki, ale dłużej się kształciły (o 0,28 roku). Zdaniem badaczy przyjsie na świat w roku Smoka ma niewielki (pozytywny lub negatywny) wpływ na wysokość zarobków.

Magazyn *Forbes* (Citrano 2002) zbadał chińskie znaki zodiaku 100 najbogatszych Chińczyków oraz 400 najbogatszych Amerykanów. Okazało się, że najliczniejszą grupę wśród najbogatszych Chińczyków stanowiły osoby urodzone w roku Tygrysa (15%), następnie w roku Smoka (12%) i Królika (12%). Wśród najbogatszych Amerykanów osoby urodzone w roku Smoka stanowił najliczniejszą grupę (10,75%), następnie urodzeni w roku

Małpy (10,5%) oraz Konia i Świni (po 9,5%). Trudno te badania zaliczyć do naukowych, jednak samo ich przeprowadzenie świadczy o sile oddziaływania tego przesądu.

Okresowe wyże demograficzne związane z pomyślnymi znakami zodiaku stwarzają wiele problemów natury społecznej i ekonomicznej. Gwałtowny wzrost liczby urodzeń w danym roku powoduje trudności organizacyjne w szpitalach, gdzie brakuje personelu medycznego oraz miejsc dla rodzących kobiet. Rośnie też zapotrzebowanie na *yuezi ayi* - mamki, które opiekują się matką i niemowlęciem przez pierwszy miesiąc po narodzinach dziecka. Mamki te są zatrudniane przez 50% rodziców mieszkających w Szanghaju (*Shanghai Daily* 2005). Nagły wzrost zapotrzebowania na ich usługi skutkuje wzrostem ich zarobków. Rodzice dzieci z wyżu demograficznego nie tylko płacą więcej mamkom i nianiom, ale też mają problemy z zapisaniem dzieci do przedszkola i szkoły. W dorosłym życiu osoby z wyżu demograficznego będą miały większą konkurencję w walce o miejsce na uniwersytecie, a później w walce o pracę. Te argumenty nie docierają do przesądnych rodziców, co skutkuje znacznymi rocznymi fluktuacjami liczby urodzeń. Na przykład 2008 rok, rok Szczura ale także rok Igrzysk Olimpijskich w Pekinie przyniósł kolejny fenomen – „olimpijskie dzieci”. Niektórzy rodzice tak planowali poczęcie dziecka żeby przyszło na świat 8 sierpnia 2008 roku, w dniu otwarcia Igrzysk Olimpijskich w Pekinie (Chan 2007). Data ta miała zapewnić dziecku pomyślność oraz dostatek w przyszłym życiu. Z uwagi na częste wyże i nize demograficzne, władze Szanghaju postanowiły dwa razy do roku przedstawiać prognozy dotyczące liczby urodzeń w kolejnych latach (Xinhua 2006). Władze przestrzegają przez kierowaniem się przesądami w podejmowaniu decyzji o poczęciu dziecka, gdyż ma to fatalne konsekwencje ekonomiczne i społeczne. Duże fluktuacje w zapotrzebowaniu na opiekę medyczną, miejsca w szkołach i na rynku pracy, zakłócają politykę zrównoważonego rozwoju. Jednakże przesady zdają się brać górę nad zdrowym rozsądkiem.

4.5. Wnioski

Z przeprowadzonej analizy przesądów związanych z chińskim zodiakiem wynika jednoznacznie, że mają one istotny wpływ głównie na życie społeczne Chińczyków. Przesady związane z zodiakiem są unikatowe dla regionu Azji Wschodniej. Kolejny znak zodiaku nie jest jedynie symbolem danego roku, elementem tradycji czy też zwykłą dekoracją. Zodiak nie ma już ogromnego znaczenia przy kojarzeniu małżeństw, ale może mieć wpływ na wybór daty ślubu i przesądzać o terminie przyjścia na świat dziecka. We współczesnych Chinach zodiak wpływa na liczbę urodzeń w kolejnych latach, doprowadzając do zaburzenia

równowagi demograficznej, rodzi problemy natury społecznej, wpływa na ekonomię w pewnych sektorach gospodarki (usługi). Kampanie rządowe nawołujące do rozwagi i nie kierowania się zodiakiem przy daty planowaniu ślubu czy terminu urodzenia dziecka nie odnoszą spodziewanego skutku. Doniesienia prasowe mówią o czymś wręcz przeciwnym – co roku, na podstawie kolejnych znaków zodiaku, można przewidzieć wzrost lub spadek liczby ślubów i urodzeń, a wiele sektorów gospodarki musi brać pod uwagę te tendencje i odpowiednio reagować. Jest to konsekwencja silnej wiary w zodiak i przesady z nim związane. Dominują one w dwóch obszarach – kojarzenia małżeństw i rodzenia dzieci, czyli sytuacjach początkowych, gdzie występowanie tabu jest nasilone.

ROZDZIAŁ PIĄTY

TABU I PRZESADY ZWIĄZANE Z OKRESEM CIĄŻY, NARODZINAMI I WYCHOWANIEM DZIECKA

5.1. Ciąża, poród i połóg w kulturze zachodniej i chińskiej

W każdej kulturze okres ciąży był stanem wyjątkowym dla kobiety, jej rodziny oraz społeczności w której żyła, wiązał się też z wieloma zakazami. W tradycyjnych Chinach ciąża była podobnie postrzegana jak w zachodniej kulturze:

Okres ciąży był – zgodnie z dawnymi wierzeniami – czasem szczególnie niebezpiecznym zarówno dla przyszłej matki, jak dla dziecka i osób, które się z nią kontaktowały. Wynikało to przede wszystkim stąd, że kobieta ciężarna znajduje się w stanie rytualnej nieczystości, stanowi manifestację zintensyfikowanej biologiczności i ujawnionej mocy rozrodczej. Nieczystość kobiety motywowana była także przez szczególny status, jaki miało nie narodzone dziecko znajdujące się w jej łonie [...]. Ciążę, ze względu na stan zagrożenia, jaki stwarza, obejmowano pewnym tabu, a każde naruszenie tabu powodować miało przeniesienie skazy nieczystości na tego, kto złamał zakaz. W kulturze magicznej wyprowadzono stąd wniosek, że skutkiem nieopatrnej styczności z kobietą brzemienną były zniszczenie, destrukcja i skalenie wszystkiego, co znajdowało się wokół przedmiotu tabuizowanego [...]. Ze względu na stan nieokreśloności nie narodzonego dziecka, które przynależy wciąż jeszcze do strefy śmierci i chaosu, kobiecie w ciąży zagrażało wiele niebezpieczeństw. Aby się przed nimi ustrzec, musiała ona podporządkować się rozmaitym nakazom i zakazom [...] (Kowalski 2007: 58-59).

Chińskie obrzędy związane z ciążą, porodem i położeniem wpisują się również w schemat rytuałów przejścia opisanych przez Arnolda van Gennepa (2006: 64):

Ceremonie związane z ciążą i porodem stanowią na ogół całość. Na początku, za pomocą rytuałów wyłączenia, kobieta ciężarna rozstaje się ze swoją społecznością ogólną, rodzinną, a niekiedy nawet z własną grupą płciową. Następnie odbywają się obrzędy samej ciąży, która stanowi okres przejściowy. W końcu odprawia się rytuały porodu. Ich celem jest ponowne włączenie kobiety do społeczności, do których wcześniej należała, lub zapewnienie jej w społeczności ogólnej nowego statusu, jako matce – zwłaszcza gdy jest to jej pierwsze dziecko lub dziecko płci męskiej.

Jednakże, zgodnie z teorią Wasilewskiego (2010: 128), tabu oraz przesady związane z okresem ciąży, porodu i położu, nie będą interpretowane ani magicznie („zakaz nakładany jest na takie czyny, które na zasadzie podobieństwa kojarzą się z niepożądanymi skutkami”), ani animistycznie („zakazy chronią przed groźnymi duchami zmarłych, a obowiązują w momentach o charakterze zadusznym”), ani strukturalnie („zakaz jest elementem obrzędu

przejścia [...] albo też jest nakładany na obiekty <<przejściowe>>”). Wasilewski (2010: 139-140) traktuje okres ciąży jako początkowy, załączkowy, „rajski”, a zakazy z nim związane jako środki służące podtrzymaniu tego „stanu błogosławionego”, cechującego się harmonią i równowagą. Cięża, podobnie jak święto, jest czasem załączkowym, a przez to powinna być czasem idealnym. Bardzo dużo zakazów, które występują w polskim materiale etnograficznym, jest podobnych (lub identycznych) do zakazów występujących w Chinach. Ich rodzime wyjaśnienia mogą być podobne lub różne, ale ich istota jest taka sama – wykreowanie sytuacji idealnej. Na Zachodzie wiele zakazów związanych z ciążą odeszło w niepamięć, natomiast w Chinach przetrwała ich niemała liczba, co więcej rozwój medycyny paradoksalnie przyczynił się do ich podtrzymania i rozwoju.

5.2. Rodzina chińska – dawniej i obecnie

W tradycyjnych Chinach obowiązywało powiedzenie: „Są trzy występki przeciw cnocie nabożności synowskiej, największym jest brak potomstwa” (bù xiào yǒu sān, wú hòu wèi dà, 不孝有三，无后为大), (Ji 2008: 136). Zgodnie z filozofią konfucjańską każdy dorosły człowiek powinien wstąpić w związek małżeński i spłodzić dzieci, zwłaszcza synów, którzy zostawali w domu rodziców, dbali o nich na starość i troszczyli się po śmierci praktykując kult przodków. Brak potomstwa uznawany był w takiej sytuacji za największe nieszczęście:

Umrzeć bezpotomnie, nie wydać na świat syna, który by kontynuował kult przodków – to najstraszniejsze nieszczęście nie tylko dla pojedynczego człowieka i jego rodziny, ale i dla całego społeczeństwa. W Chinach zawsze istniały podania opowiadające o tym, że dusze takich przodków, które pozostały bez żyjących potomków (i, co za tym idzie, bez ofiar), stają się niespokojne, ogarnia je gniew i mogą wyrządzić krzywdę nie tylko krewnym, ale i innym, obcym, Bogu ducha winnym ludziom (Wasiliew 1974: 146-147).

Wiązało się to właśnie z pojęciem cnoty synowskiej (xiào, 孝), która była fundamentem zarówno dla życia rodzinnego, jak i społecznego:

Jeśli wierzyć Chińczykom, od najdawniejszej starożytności miłość synowska był dla nich podstawą nie tylko moralności domowej, lecz również i moralności obywatelskiej. Szacunek należny władzy ojcowskiej jest uznawany za największy z obowiązków, za obowiązek podstawowy, z którego biorą początek wszystkie inne obowiązki społeczne. Książę zasługuje na posłuszeństwo dlatego, że lud uznaje go za swego ojca. Wszelka władza, jakkolwiek by była, wydaje się zawsze mieć charakter patriarchalny, gdyż obowiązki względem państwa są uważane jedynie za rozszerzenie obowiązków rodzinnych. Lojalny poddany wywodzi się więc z nabożnego syna. Skoro bowiem ojciec nauczył swego syna miłości (*hiao*), [*xiao* według transkrypcji *pinyin* – przyp. aut.], nauczył go tym samym lojalności (*czung*), [*zhong* według transkrypcji *pinyin* – przyp. aut.]. Ojciec jest więc pierwszym z urzędników, a nawet, wedle

klasycznych teorii, posiadana przez niego władza nie jest mu nadana przez kogoś, lecz należy do niego na mocy prawa naturalnego.

Koncepcje te są dziś tak dalece utrwalone w sferze uczuć, że Chińczycy są całkowicie usprawiedliwieni, gdy twierdzą, że są one wrodzone [...] (Granet 1973: 295).

Narodziny dziecka stanowiły wielkie święto w rodzinie, mimo, że same dzieci, dopóki nie osiągnęły wieku dojrzałego, nie były równoprawnymi członkami rodziny i społeczeństwa. W dawnych Chinach preferowano chłopców: to oni zostawali w domu rodziców, zapewniali im bezpieczną starość i składali rodzicom ofiary po ich śmierci. Wspólnota kultu była podstawą organizacji domowej (Granet 1973: 297). Ofiary przodkom składał zawsze najstarszy w rodzie w linii prostej, dlatego tak ważne było posiadanie syna. Dziewczynki zaś po osiągnięciu wieku dojrzałego wydawane były za mąż i odchodziły z domu. Dlatego przyjście na świat syna było wielkim szczęściem, córki zaś – utrapieniem. Nierzadko, w biednych rodzinach niemowlęta płci żeńskiej były zabijane, porzucane lub oddawane na wychowanie do bogatszego domu (Cormack 1923: 20, Sidichmienow 1978: 240). Ta preferencja synów ma bardzo stare korzenie:

Już w pieśniach *Szy-kingu* [*Shijingu* w transkrypcji *pinyin*, czyli *Księgi pieśni* – przyp. aut.] spotykamy wzmianki, że nowo narodzonego chłopczyka kładziono na wspaniałą matę i dawano mu do rąk najrozmaitsze zabawki, dogadzając na wszelkie sposoby, podczas gdy nowo narodzona dziewczynka leżała zazwyczaj w jakimś kącie domu na kupce szmat i bawiła się skorupkami glinianych naczyń. Tak znaczna różnica w traktowaniu syna i córki nie tylko się utrzymała, lecz zaakcentowała się o wiele silniej w ramach konfucjańskiego kultu przodków (Wasiliew 1974: 157).

W Chinach współczesnych w związku z bardzo wysokim przyrostem naturalnym, od lat 80. XX wieku wprowadzono tzw. politykę jednego dziecka, która drastycznie ograniczyła liczbę dzieci w rodzinie (Sanjuan 2009: 101, Attané 2012: 26). W zasadzie małżeństwo mogło mieć tylko jedno dziecko, w wyjątkowych sytuacjach – dwoje. „Polityka jednego dziecka” spowodowała wiele problemów natury społecznej (zmianę struktury rodziny, problemy wychowawcze, zdrowotne), zmieniła strukturę demograficzną współczesnych Chin. Doprowadziła również do sytuacji, w której w wielu rodzinach dziecko stało się najważniejszym członkiem rodziny, a jego zdrowie, rozwój i potrzeby stały się priorytetowe. Wzrosła presja, by zapewnić dziecku jak najlepsze warunki już na samym starcie – przesądni rodzice wybierają dziecku nie tylko odpowiedni, szczęśliwy znak zodiaku, ale także właściwą datę i godzinę przyjścia na świat, odpowiednie imię, i oczywiście zapewniają jak najlepszą opiekę. Niestety przekonanie, że syn jest bardziej wartościowy od córki jest nadal powszechne. Dzięki wczesnemu diagnozowaniu płci płodu dochodzi do aborcji niechcianych płodów żeńskich i w konsekwencji rodzi się dużo więcej chłopców

niż dziewczynek, a to prowadzi do dużej dysproporcji płci (Sanjuan 2009: 192). Z kolei wiara w przesady prowadzi do wielu problemów natury społecznej.

W konfucjańskich Chinach każdy etap związany z prokreacją, ciążą, porodem oraz wychowywaniem dziecka miał swoją nazwę: proszenie o syna (qiúzi, 求子); ciąża (huáiyùn, 怀孕); narodziny (chūshēng, 出生) z podziałem na poród (fēnmiǎn, 分娩), ogłoszenie narodzin (bàoxǐ, 报喜), kąpiel trzeciego dnia (xǐsān, 洗三), wysiadywanie miesiąca (zuò yuèzi, 坐月子), wysłanie ryżu z życzeniami (sòng zhùmi, 送祝米); pełen miesiąc (mǎnyuè, 满月) z podziałem na alkohol pełnego miesiąca (mǎnyuè jiǔ, 满月酒), postrzyżyny (tītóu lǐ, 剃头礼) oraz uroczystość wyjścia z domu (chūmén lǐ, 出门礼); sto dni (bǎirì, 百日) z podziałem na bankiet setnego dnia (bǎirì yàn, 百日宴), zbieranie śliny (shōuxián, 收涎), nadanie imienia (mìngmíng, 命名); roczek (zhōusui, 周岁) z podziałem na rocznicowy alkohol (zhōusui jiǔ, 周岁酒) oraz wybór fantów (zhuāzhōu, 抓周); dzieciństwo (tóngméng, 童蒙), (Ji 2008: 137).

5.3. Proszenie o syna (qiúzi, 求子) i okres ciąży (huáiyùn, 怀孕)

Kobieta, która chciała zajść w ciążę modliła się o to w świątyni (Cormack 1923: 21). W różnych rejonach Chin zwracano się do różnych bóstw, a nawet zwierząt w tej sprawie (Ji 2008: 136). Najpopularniejsze bóstwa, do których zwracano się z prośbami o dzieci, to: bogini Guanyin (Guānyīn, 观音), od której pożyczano bucik, a po urodzeniu się dziecka oddawano wraz z nową parą dziecięcych butów, Niebiańska Nieśmiertelna Zsyłająca Synów (Tiānxiān sòngzǐ, 天仙送子), Matka Królowa Nieba (Tiānhòu Shèngmǔ, 天后圣母), która zajmuje centralne miejsce w świątyni Stu Synów (Bái zǐ táng, 白子堂), a także kilka męskich bóstw (Doré 1914: 1-4). Oczywiście kobieta modląca się o syna, mogła również uciec się do innych sposobów:

Ażeby urodzić syna, kobiety uciekały się do wszelkich możliwych przepowiedni. Na przykład młoda kobieta wstawiała o świcie i wdziawszy ubranie męża szła do najbliższej studni. Obchodziła ją trzy razy dookoła obserwując cień w wodzie. Jeżeli po zakończeniu spaceru nie zauważona wróciła do domu, stanowiło to dobrą wróżbę: urodzi się chłopczyk (Sidichmienow 1978: 240 - 241).

W przekonaniu Chińczyków nawet czas poczęcia miał wpływ na przyszły los dziecka; już z samym zapoczątkowaniem ciąży wiązały się liczne przesady:

Dziecko, poczęte punktualnie o północy, kiedy Niebo i Ziemia znajdują się w martwym punkcie, będzie kaleką, człowiekiem głuchym albo ślepym. Jeśli poczęcie nastąpi w czasie burzy, grzmotów i błyskawic, kiedy Niebo jest rozgniewane, dziecko nie będzie pełnowartościowe umysłowo, jeśli w czasie zaćmienia Słońca lub Księżyca – utonie lub spali się, jeśli w czasie letniego lub zimowego przesilenia – będzie działać na szkodę swoich rodziców itp. (Wasiliew 1974: 270).

Bycie w ciąży uważano za stan „szczęśliwy” (yǒuxǐ le, 有喜了), (Ren 2005: 132, Ji 2008: 136, Attané 2012: 55). Gdy tylko kobieta dowiadywała się, że jest w ciąży, była stopniowo izolowana od reszty społeczeństwa i poszczególnych członków rodziny i nakładano na nią ogromną ilość zakazów i nakazów. Starożytni ukuli pojęcie „bóstwa płodu” (tāishén, 胎神), które spełniało dualną funkcję: opiekowało się płodem, ale również mogło mu zaszkodzić (Ren 2005: 132). Kobieta ciężarna podlegała zakazom, które Ren (2005: 134-147) grupuje w następujące kategorie: zakazy panujące wewnątrz domu, zakazy obowiązujące poza domem, zakazy związane z uczestnictwem w różnych uroczystościach, zakazy dotyczące przygotowywania posiłków, zakazy związane z pożywieniem, zakazy związane z „edukacją prenatalną” (tāijiào, 胎教).

Do zakazów panujących wewnątrz domu należały: zakaz ruszania ścian, dachówek, kamieni i ziemi w domu, aby nie naruszyć płodu; zakaz wbijania gwoździ, aby nie uśmiercić płodu; zakaz wieszania wizerunków ludzi (prowincja Hubei), aby dziecko nie było podobne do obcych; zakaz używania nożyczek i igieł, aby nie zranić dziecka, które mogło urodzić się w tym przypadku bez ucha lub niewidome; zakaz owijania rzeczy, w przeciwnym razie mogło urodzić się dziecko, które by nie wyprostowało palców u rąk, bądź miało pokrzywione palce u nóg, ewentualnie zostało opłątane pępowiną w czasie porodu; zakaz zakorkowywania butelek, aby nie zablokować ust, uszu lub odbytu dziecka; zakaz blokowania drzwi i okien, aby dziecko nie było niewidome; zakaz podnoszenia rąk do góry (Chińczycy byli przekonani, że dziecko w brzuchu matki ssie coś w rodzaju sutka i może on wysunąć się, a dziecko zagłodzić na śmierć); zakaz przestawiania mebli, aby nie doszło do poronienia bądź narodzin dziecka z niewykształconymi organami; zakaz podnoszenia głosu, aby dziecko nie urodziło się głuche; zakaz wędzenia, aby dziecko nie miało plam na ciele; zakaz odwiedzin dla ludzi spod znaku Tygrysa, by nie zagrozili dziecku; zakaz mycia się w zimnej wodzie, by nie zaszkodzić dziecku; zakaz owijania rąk nitką lub sznurkiem aby nie owinać dziecka pępowiną. Jeśli, któryś z tych zakazów został naruszony i spowodowało to na przykład bóle u ciężarnej, natychmiast wzywano taoistę lub mnicha, aby odprawił odpowiednie ceremonie dla uspokojenia „bóstwa płodu”, obecnie wzywa się lekarza (Ren 2005: 136). W niektórych

rejonach Chin kobieta oczekująca dziecka kładła długi ostry nóż na swoim łóżku, aby odstraszyć wszelkie demony (Cormack 1923: 21). Podobne zadanie miały spełniać wycięte z papieru nożyce zawieszane na zasłonach w sypialni, skóry dzikich zwierząt wiszące nad łóżkiem lub ich papierowe imitacje. Jak widać wiele z tych zakazów miało na celu zapewnienie kobiecie spokoju i dobrych warunków do rozwoju płodu, kształtowało sytuację idealną, podobną do świątecznej.

Kobieta brzemienna z reguły nie powinna była opuszczać domu, gdyż „bóstwo płodu” w zasadzie znajdowało się w jej łonie, ale czasami mogło przebywać gdzie indziej, więc opuszczenie domu wiązało się z dużym niebezpieczeństwem. Zakazy obowiązujące poza domem to: zakaz podawania soli przez próg, ponieważ groziło to ciężkim porodem (pojawieniem się najpierw rączek zamiast główki); zakaz stania w bramie i obserwowania ludzi – z tego samego powodu; zakaz nocowania poza domem, w obawie przed spotkaniem demona lub poronieniem; zakaz przechodzenia nad powrozem, gdyż groziło to powikłaniami przy porodzie; zakaz przechodzenia nad wagą, ponieważ mogło to wydłużyć ciążę do szesnastu miesięcy (jedna jednostka ciężkości dzieliła się na szesnaście mniejszych). W prowincji Henan panował zakaz siadania na okapie (w obawie przed apopleksją) oraz pod pergolą z winoroślą (w obawie przed demonami). Ciężarna kobieta nie mogła załatwiać się na dworze, ponieważ groziło to ciężkim porodem; nie powinna również patrzeć na niezwykle fazy księżyca, na przykład zaćmienie lub aureolę, ponieważ mogła dostać krwawienia, poronić lub urodzić kalekie dziecko; nie mogła również oglądać sztuk teatralnych, bo miało to zły wpływ na dziecko.

Natomiast do zakazów związanych z uczestniczeniem w różnych uroczystościach należą: zakaz uczestniczenia w ślubach i weselach, zbliżania się do pary młodej, orszaku weselnego, izby weselnej itp., ponieważ poprzez swój „podwójny stan” (shuāngrén tǐ, 双人体) mogła spowodować nieszczęście na sobie oraz pannę młodą.¹ Zakaz zbliżania się do innej ciężarnej, ponieważ jedna z nich mogła ucierpieć – „gdy dwa tygrysy walczą, jeden musi zostać ranny” (èr hǔ xiāng dòu, bì yǒu yī shāng, 二虎相斗, 必有一伤); z tego samego powodu dwie ciężarne nie mogły siadać na jednej ławce, spać w tym samym łóżku; w niektórych rejonach Chin ciężarna nie mogła odbierać porodu, a nawet wchodzić do domu,

¹ Zakaz świadkowania w sądzie, podawania do chrztu, świadkowania na weselu oraz przebywania w otoczeniu innej ciężarnej był bardzo rozpowszechniony w dawnej Europie, w tym w Polsce (Wasilewski 2010: 159-160): „Jest to seria zakazów zabraniających ciężarnej kontaktowania się ze wszystkim co rośnie, kiełkuje, jest zarodkiem lub początkiem. Nie wolno jej więc siać, sadzić, rwać owoców z drzewa, do wyschnię, być pierwszą żniwiarką, doić krów, karmić dziecka piersią [...]. Nie wolno jej chodzić na zasiane pole, do źródła i studni, bo wyschną i zepsują się [...]. Za takimi wierzeniami kryje się wiara, że ciężarna wyciąga siłę życiową z otoczenia – zwłaszcza zaś z form rosnących, zarodkowych – i przekazuje je płodowi [...]”

gdzie odbywał się poród, aby samej nie mieć ciężkiego rozwiązania, istniała również obawa, że „zabierze” matce mleko.² Kobieta w ciąży powinna również unikać wszystkiego, co jest związane ze śmiercią i pogrzebem, gdyż może przynieść to ogromne nieszczęście (Ren 2005: 141).³ W prowincji Guangdong ciężarna nie może zobaczyć zwłok, jeśli zobaczy, to nowonarodzone dziecko będzie miało ciemną skórę (Wan 2005: 126). Kobieta spodziewająca się dziecka musi również unikać wszelkich uroczystości związanych z bóstwami i duchami oraz czarami (Ren 2005: 141, Wan 2005: 127). Nie może składać ofiar bóstwom ani przodkom, przyglądać się budowie świątyni. Ze względu na swój stan nie może także być obecna przy wykopywaniu studni (ponieważ woda w niej może być gorzka lub niezdatna do picia), budowie pieca i kładzeniu farby, wytwarzaniu sosu sojowego. Doskonale widać tu zasadę nakładania tabu na wszystkie sytuacje załazkowe, początkowe.

W tradycyjnych Chinach to kobieta zajmowała się przyrządzaniem posiłków, ale po zajściu w ciążę obowiązywało ją wiele zakazów: w prowincji Zhejiang brzemienna kobieta nie mogła kroić nożem mięsa ani ryb, ponieważ mogła „pociąć” skórę dziecka, mogło się ono urodzić kalekie; brzemienna kobieta nie mogła podczas smażenia niczego przypalić, w przeciwnym razie, jej dziecko mogło urodzić się z czarnymi bliznami lub znamionami; nie mogła też wędzić mięsa, aby jej dziecko nie miało czarnych dłoni i stóp (Ren 2005: 143).⁴

Chińczycy od dawna wiedzieli, że dieta przyszłej matki ma wpływ na zdrowie i rozwój dziecka, dlatego obowiązywało ją wiele zakazów w kwestii jedzenia (Ren 2005: 143-145). Po pierwsze uważano, że brzemienna kobieta powinna jeść wszystko to, na co ma ochotę i zawsze najadać się do syta, ponieważ tak naprawdę to płód jest głodny i to on ma różne „zachcianki”.⁵ Najstarszym i najbardziej rozpowszechnionym zakazem był zakaz jedzenia mięsa królika, w obawie przed urodzeniem dziecka z tzw. zajęczą wargą (rozszczepionymi ustami i/lub podniebieniem). Zakazywano również jedzenia mięsa osła,

² Jest to kolejny uniwersalny zakaz: „A zatem nosząca płód, zarodek nie powinna mieć styczności z zaczątkami, z innymi płodami – także rolnymi. [...] gdy dwie ciężarne przechodzą obok siebie albo gdy dwie kobiety jednocześnie rodzą dzieci lub karmią je piersią, jedna z nich traci siły, zdrowie, mleko na rzecz drugiej[...].” (Wasilewski 2010: 160).

³ Wasilewski (2010: 232) pisze: „Uśmiercanie jest zabronione w pobliżu stanu błogosławionego. Ciężarna nie powinna zabijać ani bić zwierząt (znamienne, że nie może jeść mięsa ptaków drapieżnych – materiał niemiecki [...]), patrzeć na ich krew i śmierć, podobnie jak ma unikać dotykania i oglądania zmarłych, uczestnictwa w pogrzebie, szycia całunu [...]”.

⁴ Zarówno nóż jak i ogień to dwa operatory przejścia ze stanu rajskiego do ziemskiego w teorii Wasilewskiego (2010).

⁵ To kolejne, wspólne kulturze chińskiej i zachodniej wierzenie: „Ciąża wymaga [...] stworzenia środowiska idealnego, z którego niejako wyciąga czy wysysa, tak wówczas potrzebne, siły vitalne. Psychologiczne tego objawy widoczne są w powszechnie notowanym w przekrojowych badaniach międzykulturowych zjawisku zachcianek [...], które można traktować jako potrzebę bycia karmioną; z psychologicznego punktu widzenia nie są one [...] wyrazem głodu, ale wynikają z potrzeby opieki, wyrażają regres do niedojrzałego stanu emocjonalnego, spowodowany przez stres, obawę o poród, itp. (Wasilewski 2010: 161-162).

konia i wielbłąda, ponieważ mogło to wydłużyć ciążę, jak u tych zwierząt, do dziesięciu, a nawet dwunastu miesięcy. Jedzenie baraniej wątróbki mogło przynieść nieszczęścia, a jedzenie mięsa z górskich owiec – choroby. Spożywanie kleiku ryżowego oraz drobiu wiązało się z ryzykiem pojawienia się białych robaków. Mięso kaczki mogło spowodować kłopoty przy porodzie. W prowincji Henan zakazywano jedzenia ryb, aby dziecko nie urodziło się pokryte łuską. W prowincji Heilongjiang kobieta w ciąży nie mogła jeść mięsa z psa w obawie, aby jej dziecko nie gryzło sutków w czasie karmienia i innych ludzi, gdy będzie starsze; natomiast w prowincji Henan zakazywano jedzenia mięsa tylko z czarnego psa, aby nie poronić. Nie można było również spożywać mięsa wróbla z pastą sojową, gdyż dziecko mogło urodzić się piegowate, natomiast jedzenie mięsa wróbla z alkoholem mogło skutkować urodzeniem dziecka z zaburzonymi uczuciami. Jedzenie krewetek i węgorzy mogło spowodować, że dziecko będzie niemową, jedzenie krabów – poprzeczne położenie dziecka przy porodzie; jedzenie mięsa żółwia – krótkie kończyny. W prowincji Henan nie wolno było jeść ostrej papryki, aby dziecko nie miało czerwonych, podkrążonych oczu i wybuchowego charakteru w przyszłości. Kobiety brzemiennie nie powinny jeść śliwek, aby ich dzieci nie straciły wzroku; pasty sojowej i kopru – aby nie poronić. Kobieta brzemienna nie powinna jeść świeżego imbiru, ponieważ jej dziecko może urodzić się z dodatkowym palcem (imbir ma wiele korzonków). Co więcej imbir jest ostry w smaku, co może doprowadzić do choroby oczu, wywołuje gazy, a to może skutkować poronieniem. Kobieta w ciąży nie powinna również jeść surowych ani zimnych potraw i pić chłodnej wody, aby nie rozstroić żołądka i nie zakłócić rozwoju płodu.

Jednym z zakazów, który przetrwał w niezmienionej formie do dziś, jest zakaz stosunków seksualnych: „Aktywność seksualna stanowi, w istocie, jeden z najsurowszych zakazów narzuconych kobiecie ciężarnej, która powinna traktować go bardzo poważnie.” (Attané 2012: 61). Jest to oczywisty zakaz w kontekście tworzenia sytuacji rajskiej.

Chińczycy wierzyli również w edukację prenatalną (táijiào, 胎教), uważali, że kobieta w ciąży powinna już od momentu zapłodnienia „uczyć” swoje dziecko odpowiedniego zachowania, sama się odpowiednio zachowywać, aby nie wpływać negatywnie na jego rozwój (Ren 2005: 146-147, Attané 2012: 58).

W okresie ciąży kobieta otrzymywała od krewnych i znajomych różne prezenty, zwane „prezentami z najlepszymi życzeniami” (cuīshēng lǐ, 催生礼), (Ji 2008: 138). Mogły to być ubranka dla dziecka, albo jakieś smakołyki dla przyszłej matki. Prezenty te należało od razu otwierać, aby nie opóźniać porodu.

5.4. Narodziny (chūshēng, 出生)

5.4.1. Poród (fēnmiǎn, 分娩)

Dawniej na trzy miesiące przed porodem, mąż i żona rozstawali się i żyli oddzielnie aż do momentu, gdy dziecko mogło być przedstawione ojcu (zazwyczaj trzy miesiące po narodzinach), (Granet 1973: 304). Ojciec nie zbliżał się do matki, ale dowiadywał się o jej stan i przebieg porodu. W społeczeństwie tradycyjnym moment przyjścia dziecka na świat – poród – był uważany za wyjątkowo traumatyczny (Kowalski 2007: 471). W tradycyjnych interpretacjach, w kulturze magicznej narodziny to przejście ze strefy chaosu do krainy śmiertelników. Poród otwierał kontakt z zaświatami, rodząca, noworodek oraz osoby im towarzyszące znajdowały się w odmiennej, niebezpiecznej czasoprzestrzeni. Byli narażeni na agresję ze strony demonów i musieli się przed nimi strzec (np. poprzez zabezpieczenie wszystkich otworów w domu takich jak okna, drzwi, komin, piec lub malując na ścianach odpowiednie znaki). Wiele wierzeń dotyczyło zachowań ułatwiających poród, a więc rozplątywanie, rozwiązywanie i otwieranie wszystkiego dookoła. Poród i połów były nieczyste, więc często izolowano rodzącą, aby nie sprowadziła nieszczęścia na otoczenie. Łóżysko, zakrwawioną bieliznę, wodę z kąpieli dziecka również uważano za nieczyste i utylizowano w określony sposób i w określonych miejscach. Połów trwał z reguły czterdzieści dni (mniej więcej sześć tygodni po porodzie pojawia się pierwsza miesiączka). Są to wyjaśnienia magiczno-animistyczne, które nie są zadowalające. Wasilewski (2010: 170) interpretuje poród w ten sposób:

[...] skoro okres płodowy koresponduje w wierzeniach, jak widzieliśmy, z sytuacją rajska, to okres po porodzie będzie miał swój odpowiednik w następnej fazie mitologicznego scenariusza, fazie egzystencji na ziemskim padole, rozbicia pierwotnej harmonii itd. Nic więc dziwnego, że z chwilą porodu pojawiają się te same symboliczne znaki upadku, co na planie mitologicznym. Zgodne z tą logiką byłyby powszechne wierzenia o nieczystości położnicy [...] (Wasilewski 2010: 170).

Według mnie, w przypadku tradycyjnej kultury chińskiej, wiele zakazów związanych z porodem ma na celu kontynuację zagwarantowania sytuacji idealnej, ponieważ poród był traktowany jako początek życia, a nie koniec okresu ciąży. Ma to szczególne znaczenie przy przesądach związanych z okolicznościami i datą przyjścia na świat, pierwszymi godzinami życia i wyborem imienia.

Dla Chińczyków poród był również wydarzeniem nadzwyczajnym i tajemniczym, ale także decydował o pomyślnym lub pechowym losie dziecka i jego rodziny; był obwarowany

wieloma nakazami i zakazami (Ren 2005: 147). Najwięcej obaw budziła krew porodowa i aby ustrzec się przed jej złowrogim działaniem wprowadzano wiele zakazów dotyczących miejsca porodu (Ren 2005: 148, Wan 2005: 128). Najpowszechniejszym był zakaz rodzenia w miejscu zamieszkania, co jest typowym rytuałem wyłączenia w rozumieniu van Gennepa (2006). W dawnych Chinach rodząca kobieta wyprowadzała się z domu na czas porodu i porodu. Często rodziła i mieszkała po porodzie w szopie albo oborze. Dopiero gdy dziecko kończyło miesiąc, wracało z matką do domu. Kobieta nie mogła również rodzić w domu rodziców, ponieważ rodzina mogła przez to zubożeć, a dziecko nie osiągnąć wieku dorosłego. W niektórych regionach Chin ciężarna od ósmego miesiąca ciąży nie mogła odwiedzać domu rodzinnego, aby w przypadku przedwczesnego porodu nie doszło do „nieszczęścia”. Kobieta nie mogła również urodzić w obcym domu, ponieważ noworodek zabierał z niego całą pomyślność, albo też w przyszłości w tym domu nie mogło urodzić się dziecko, bądź też szczęśliwe dziecko (Ren 2005: 149). Przed nastaniem Chin komunistycznych w 1949 roku, właściciele mieszkań nie chcieli ich wynajmować młodym małżeństwom, obawiając się, że kobieta urodzi w wynajętym domu, sprowadzając na właściciela nieszczęście (Wan 2005: 129). Obecnie przesąd ten nie jest praktykowany, ale strach przed krwią porodową pozostał w świadomości współczesnych Chińczyków. We wrześniu 2006 roku chińska prasa donosiła, że w mieście Chongqing rodząca kobieta została wyrzucona z taksówki, a kolejnych dwunastu kierowców taksówek odmówiło zawiezienia kobiety do szpitala ze względu na panujący przesąd, że rozlana krew w samochodzie przynosi rok nieszczęść (Ma 2006). W rezultacie kobieta urodziła na ulicy i została odwieziona do szpitala po dwóch godzinach, mimo, że szpital znajdował się w odległości dwustu metrów.

W północno-wschodnich Chinach ludzie śpią na *kangu* (ceglanym łóżku z piecem), który uważany jest za oblicze danej rodziny („próg to danej rodziny szyja, a *kang* to jej oblicze”, *ménkǎn shì dāng jiārén de bózi, kàngxí shì dāng jiārén de liǎn*, 门坎是当家人的脖子, 炕席是当家人的脸), (Ren 2005: 150). Dawniej uważano, że rodząca nie mogła zabrudzić łóżka, dlatego należało je przed porodem wyłożyć słomą. Jeśli rodząca zanieczyściłaby *kang* czyli „twarz” rodziny, to przestałoby się danej rodzinie powodzić. W tym samym rejonie Chin łóżko rodzącej nie mogło stać naprzeciwko ściany z kominem, ponieważ mogło to obrazić Boga Roku (*Tài Suì*, 太岁), a to z kolei wstrzymać rozrodczość (na okres od sześciu do dwunastu lat), (Ren 2005: 150).

W dawnych Chinach używana przy porodzie woda nie mogła być świeża i zimna, a słoma musiała być tegoroczna, ryżowa lub pszeniczna (Wan 2005: 177). Przed użyciem,

akuszerka musiała za pomocą specjalnych zaklęć wygonić wszelkie kryjące się w wodzie i słomie zło. Takie „odczarowanie” chroniło rodzącą przed demonami oraz zapewniało szybki i pomyślny poród.

Miejsce porodu było terytorium zakazanym, zakaz wchodzenia mieli przede wszystkim mężczyźni, w tym mąż rodzącej (Ren 2005: 151, Wan 2005: 176). Po pierwsze mogło to przynieść nieszczęście rodzącej, po drugie mężczyźni przynależą do pierwiastka *yang*, a poród do pierwiastka *yin*, dlatego ich skonfrontowanie mogło mieć negatywne skutki zarówno dla matki jak i dla dziecka. Kobiety również nie mogły swobodnie wchodzić do pokoju rodzącej, liczba osób towarzyszących przy porodzie nie powinna być duża. W prowincji Heilongjiang wierzono, że każda nadliczbowa osoba wydłuża poród o dwie godziny (Ren 2005: 151, Wan 2005: 176). Kobiety w ciąży, wdowy, niezamężne dziewczęta oraz mężatki nieródki nie mogły przebywać w pomieszczeniu porodowym, ponieważ prowadziło to do nagromadzenia zbyt dużej ilości pierwiastka *yin*. Duże nagromadzenie *yin* nie pozwalało wyjść dziecku na świat i komplikowało poród. Mamy tu typową próbę zapewniania harmonii w chińskim rozumieniu, tj. harmonii między *yin* i *yang*.

Do pokoju rodzącej nie powinno się wносить metalowych przedmiotów (np. kluczy), ponieważ mogły one spowodować utratę mleka. W pobliżu domu, w którym odbywał się poród zabraniano szorować garnki i rąbać drewno, aby dochodzący hałas nie przestraszył noworodka. W prowincji Henan, w domu gdzie kobieta odbywała połóg, zabraniano smażenia i gotowania, w przeciwnym razie dziecko dostałoby bąbli na ciele. W izbie, gdzie odbywał się poród nie wolno było również palić ofiarnych pieniędzy, ani kadzideł, ponieważ dziecko mogło dostać czerwonych albo czarnych plam na ciele. Materac, na którym rodziła kobieta, był zazwyczaj zakopywany w ziemi lub topiony w rzece, nie wolno było go spalić, ponieważ na skórze dziecka mógł pojawić się rumień, albo mogło stać się trudne w wychowaniu. Są to kolejne zakazy używania operatorów kultury w sytuacji załazkowej.

Gdy poród niebezpiecznie się wydłużał kierowano modły do Bogini Przyspieszającej Poród (Cuīshēng Niángniáng, 催生娘娘) albo udawano się do buddyjskich lub taoistycznych mnichów po specjalne talizmany bądź zaklęcia (Doré 1914: 5). Zaklęcia, zapisane na papierze, albo kładziono na rodzącej, albo spalano, a popiół mieszano z winem i dawano kobiecie do wypicia.

Przy przecinaniu pępownicy nie można było używać noża ani nożyczek, w przeciwnym razie dziecko mogło zachorować na tężec (Wan 2005: 178). Po narodzeniu dziecka należało najpierw je umyć, a potem przeciąć pępowninę. Wierzono, że odwrotna kolejność spowoduje

napłynięcie wody do pępownicy, a to negatywnie wpłynie na los dziecka (Ren 2005: 164, Wan 2005: 178).

W tradycyjnych Chinach bardzo dużą wagę przywiązywano do odpowiedniej utylizacji łożyska – nie wolno go było tak po prostu wyrzucić, należało albo zakopać w wapnie, albo pod łóżkiem, albo włożyć do naczynia (Ren 2005: 153). W prowincji Henan łożysko zakopywano w domu – albo pod *kangiem*, albo w rogu izby lub też na podwórku. Łožyska chłopców i dziewcząt były zawsze zakopywane w innych miejscach i w odmienny sposób: chłopców przy drzwiach, dziewcząt pod drzewami owocowymi. Wierzono, że odpowiednie zakopanie łożyska może wpływać na przyszłość dziecka i jego rodziny, np. zakopanie otworem do góry gwarantowało apetyt i odpowiednie ssanie piersi. Zakopanie łożyska „do góry nogami” miało spowodować, że następne dziecko będzie przeciwnej płci, zakopanie bez odkręcania gwarantowało dziecko tej samej płci. Uważano także, że jeśli spłonie miejsce, gdzie zakopane jest łożysko, to dziecko również zginie w pożarze. Zakopywanie łożyska powinno odbywać się po zmroku, w ciszy i skupieniu, a po zakopaniu należało to miejsce zostawić w spokoju. Natomiast w prowincji Zhejiang łożysko wkładano do glinianego naczynia i tam leżało do czasu osiągnięcia przez dziecko wieku dorosłego (Cooper 1998: 375).

Inne środki ostrożności podejmowano przy pępownicy, którą również łączono z przyszłym życiem człowieka, ale w przeciwieństwie do łożyska, nie utylizowano, ale zachowywano (Ren 2005: 155). W dorosłym życiu przynosiła szczęście: mogła się przydać w czasie procesu sądowego (zabierano ją ze sobą, aby wygrać sprawę) albo też przynosiła wygraną w hazardzie. Nie można było jej zgubić, ani pozwolić by ktoś ją ukradł.

Po porodzie również skażoną wodę, słomę i papier należało odpowiednio zutylizować, najlepiej zakopać (Wan 2005: 178). Zakazane było ich spalanie, ponieważ na ciele nowonarodzonego dziecka mogły pojawić się rumień albo wysypka. Również krew porodową należało szybko sprzątnąć, żeby nie miała złego wpływu na matkę i dziecko.

Jednym z najbardziej rozpowszechnionych i ciągle aktualnym przesądem, jest ten związany z czasem narodzin (Doré 1914: 6). Widzimy tu, po raz kolejny, dążenie do zagwarantowania idealnego początku, niekoniecznie „rajskiego”, ale harmonijnego i dobrze wróżącego na przyszłość. Chińczycy wierzą, że to niebo decyduje o losie człowieka (*mìng yùn tiān dìng*, 命运天定), (Wan 2005: 175). Dlatego dla przesądnych Chińczyków bardzo ważna jest data przyjścia dziecka na świat, nie tylko rok, który decyduje o znaku

zodiaku⁶, ale również miesiąc, dzień i godzina narodzin tzw. „osiem znaków” (bā zì, 八字). Jedna para znaków odpowiada rokowi, druga miesiącowi, trzecia dniu, a czwarta godzinie przyjścia na świat. Na podstawie „ośmiu znaków” oblicza się *lian* czyli sumę punktów za rok (skala 0,5 do 1,9), miesiąc (od 0,5 do 1,8), dzień (od 0,5 do 1,8) i godzinę (od 0,6 do 1,6), (Hsu et al. 2008: 203). Dla osoby urodzonej 26 października 1976 roku o godz. 10.10 wynosi ono $0,8 + 0,8 + 1,8 + 1,6$ czyli 5,0. Im wyższe *lian* (min. 2,1, max. 7,2), tym dziecko będzie szczęśliwsze, bogatsze i zdrowsze.

Każdy Chińczyk musi pamiętać swoje „osiem znaków”, ponieważ w dorosłym życiu potrzebne są do wróżenia, stawiania horoskopów, a nawet dobierania partnera (Ren 2005: 159). Chińczycy wierzyli, że jeśli syn urodzi się w tym samym miesiącu, co ojciec, to zaszkodzi on ojcu. W niektórych regionach Chin, jeśli „osiem znaków” niemowlęcia stało w konflikcie z „ośmioma znakami” ojca lub matki, to takie dziecko mogło być oddane innej rodzinie lub porzucone. Oprócz roku i miesiąca ważny był również dzień urodzin: pechowy był pierwszy dzień Nowego Roku, piętnasty dzień pierwszego miesiąca, piąty dzień piątego miesiąca oraz piętnasty dzień siódmego miesiąca (Ren 2005: 160). W dawnych Chinach wierzono, że dzieci urodzone pierwszego dnia Nowego Roku będą miały zły charakter, zaszkodzą w przyszłości rodzicom. W prowincji Henan popularne było powiedzenie: „Źle, gdy chłopiec rodzi się pierwszego, a dziewczynka piętnastego” (nán pà chū yī, nǚ pà shí wǔ, 男怕初一, 女怕十五), (Ren 2005: 160). W czasie świąt noworocznych nie karze się dzieci, więc w przyszłości nie będą się one słuchać rodziców. Dziewczynki urodzone piętnastego dnia pierwszego miesiąca, tj. w Święto Lampionów, mogą w przyszłości mieć zbyt frywolny charakter i zaszkodzić swoim prowadzeniem się rodzicom. Najbardziej pechowym dniem przyjścia na świat był piąty dzień piątego miesiąca, ponieważ często kończył się on śmiercią noworodka z rąk rodziców, zgodnie z powiedzeniem: „Dzieci, które urodziły się piątego dnia piątego miesiąca nie wychowujemy” (wǔyuè wǔrì shēng zǐ bù jǔ, 五月五日生子不举), (Ren 2005: 160).⁷ Z kolei piętnastego dnia siódmego miesiąca przypadało święto duchów, urodziny w ten dzień również były niepomyślne.

Wiara w pomyślną datę urodzenia przetrwała do dziś i przekłada się na liczbę cesarskich cięć w Chinach (Hsu et al. 2008: 204). Liczba operacji cesarskiego cięcia jest różna dla różnych krajów i waha się od 10% do 25% w krajach OECD⁸, wnosi 34% na

⁶ Więcej o zodiaku w rozdziale mu poświęconym.

⁷ Na ten temat również w rozdziale poświęconym świętom.

⁸ Organizacja Współpracy Gospodarczej i Rozwoju skupiająca 30 najbardziej rozwiniętych krajów (w tym Polskę), założona w 1961 roku.

Tajwanie, 27,4% w Hongkongu i 22,5% w Chinach kontynentalnych.⁹ Za optymalną Światowa Organizacja Zdrowia uważa 10 - 15%. Cesarskie cięcie jest wykonywane ze względów zdrowotnych albo na żądanie pacjentki. Często jednak za wyborem cesarskiego cięcia nie stoją względy medyczne, czy strach przed bólem, ale względy kulturowe, a w przypadku Tajwanu – przesąd (Hsu et al. 2008: 206). Chińczycy uważają, że data przyjścia człowieka na świat, jego „osiem znaków”, ma wpływ na całe jego życie. Data uwzględniana jest przy nadawaniu imienia, wyborze małżonka, lokalizacji domu, prowadzenia biznesu. Dlatego zdaniem badaczy wysoki odsetek operacji cesarskiego cięcia na Tajwanie jest wynikiem dążenia do zagwarantowania dziecku jak najwyższego *lian* poprzez przyjście na świat nie tylko w określonym roku, ale i miesiącu, dniu i godzinie. Hsu et al. przeanalizował dwa tysiące czterysta osiemdziesiąt trzy porody w 1996 roku w jednym z tajwańskich szpitali. Dla urodzonych w tym roku *lian* wynosiło od 2,1 do 6,9. Dzieci urodzone w wyniku cesarskiego cięcia miały wyższe średnie *lian* (4,73) od tych które przyszły na świat poprzez poród waginalny normalny (4,5) i waginalny wspomagany (4,36). Wiara w „osiem znaków” przy rodzeniu dziecka jest silniejsza wśród kobiet starszych, gorzej wykształconych i przy pierwszym porodzie. Według badaczy 14-40% cesarskich cięć na Tajwanie może być przypisane względem poza-klinicznym, w tym właśnie wierze w „osiem znaków”.

Również kobiety decydujące się na operację cesarskiego cięcia na żądanie w Hongkongu przyznają, że jednym z powodów tej decyzji była możliwość wyboru pomyślnej daty urodzenia dziecka (Lee et al. 2001). Jedna z badanych kobiet powiedziała:

Kiedy podjęłam decyzję o cesarskim cięciu zdecydowałam, że poproszę kogoś o wybranie „pomyślnego dnia” oraz odpowiedniego imienia dla mojego dziecka. Jest to obecnie powszechna praktyka w Hongkongu. Wiele moich przyjaciółek i nawet gwiazdy filmowe chcą, aby cesarskie cięcie było wykonane konkretnego dnia, mając nadzieję na szczęście, pomyślność i zdrowie oczywiście. Dlatego też, moi rodzice przekazali staremu mistrzowi moje i męża „osiem znaków” (data i czas urodzin). W nawiązaniu do naszych „ośmiu znaków” mistrz wybrał „pomyślną datę” urodzin dziecka oraz dobre imię dla niego. Mamy nadzieję, że będzie się zdrowo chowało i nie zaszkodzi nam (Lee et al. 2001: 318).

Jeśli dziecko rodziło się w terminie (wg Chińczyków w dziesiątym miesiącu, ponieważ brano pod uwagę miesiące księżycowe), to miało szanse na przeżycie, jeśli zaś poród następował wcześniej, to mówiono, że „W siódmym przeżyje, w ósmym nie” (qīyue chéng, bāyue bù chéng, 七月成, 八月不成), albo „W siódmym życie, w ósmym strata, w dziewiątym ciężki

⁹ Według danych zebranych przez Liu et al. (2006), którzy przebadali 2100 Chinek z prowincji Hubei, liczba cesarskich cięć wynosiła odpowiednio: 52,4% w przypadku kobiet z miasta, 38,1% w przypadku kobiet z przedmieść oraz 10,4% w przypadku kobiet zamieszkujących tereny wiejskie, co daje średnią 32,8%.

poród” (qī chéng bā bài jiǔ nán yù, 七成八败九难育), (Ren 2005: 159). Jeśli dziecko przyszło na świat w siódmym miesiącu ciąży, odprawiano specjalne wróżby z zapytaniem, czy warto niemowlę wychowywać. Istniał jeszcze jeden przesąd: „Źle jeśli chłopiec rodzi się za wcześnie, a dziewczynka za późno” (nán pà shēng qián, nǚ pà shēng hòu, 男怕生前, 女怕生后), (Ren 2005: 159). W północno-wschodnich Chinach, wierzono, że jeśli kobiecie zmarło pod rząd kilkoro dzieci, to kolejne czeka ten sam los. Aby przerwać klątwę, po narodzeniu nagie niemowlę wkładano do dużego garnka, a następnie do pieca i przez otwór pieca je wyciągano. Oznaczało to, że dziecko zabrano śmierci, ponieważ „Zmarłe dzieci odchodzą przez komin” (sǐ hái zi zǒu yān cōng, 死孩子走烟囱), (Ren 2005: 159).

Dziecko tuż po urodzeniu nie powinno się wypróżnić, aby nie zbrukać rodziców (ē diē suī niáng, 屙爹屎娘) i nie zaszkodzić im w przyszłości (Ren 2005: 161).¹⁰ Istniało też wiele przesądów związanych z fizycznością niemowlęcia, każde odchylenie do normy często doprowadzało do uśmiercenia dziecka. Mamy tu kolejny przykład na dążenie do zagwarantowania sytuacji idealnej, a ta wolna jest przecież od wszelkich anomalii. Niemowlę powinno zapłakać, jeśli zaś nie płakało albo jego płacz był w jakiś sposób odmienny, uznawano to za zły omen, wróżący niepomyślność. W prowincji Zhejiang na podstawie płaczu wróżono dziecku przyszłość (Cooper 1998: 375). Za bardzo niepomyślne uznawano narodzenie dziecka w odwróconej pozycji (gdy najpierw pojawiają się nogi, a na końcu główka). Taki poród często kończył się śmiercią matki i dziecka, a jeśli nawet dziecko przeżywało, to nie wróżono mu pomyślnego życia: „Potomkowie urodzonego wspak, wspak umrą, potomkowie urodzonego normalnie, normalnie odejdą” (nì shēng zhě zǐ sūn nì sǐ, shùn shēng zhě zǐ sūn shùn wáng, 逆生者子孙逆死, 顺生者子孙顺亡), (Ren 2005: 161). Wiele sprzecznych emocji budziło również narodzenie dziecka z otwartymi oczami – raz uznawano to za zły znak, innym razem za pomyślny. Natomiast niemowlę z porośniętymi włosami na skroniach uważano za monstrum zagrażające rodzicom i nie podejmowano się wychowania takiego dziecka. Również niemowlę z zębami uznawano za takie, które może zaszkodzić rodzicom.¹¹ Za pechowe uznawano także dziecko z dodatkowym palcem u ręki

¹⁰ Zakaz wydalania w sytuacjach początku lub przejścia.

¹¹ W literaturze pięknej, w powieści Mo Yana *Kraina wódki*, znajduje się taki oto fragment: „Dzięki temu, że matka mojej teściowej wyżała po kryjomu tak dużo jaskółczych gniazd, teściowa urodziła się niezwykle rozwinięta fizycznie. Miała kruczoczarne włosy i różową skórę, a płakała donioślej niż niejedno męskie niemowlę, w jej ustach zaś tkwiły cztery zęby. Ojciec mojej teściowej był człowiekiem przesadnym. Słyszał, że noworodek z zębami to zły omen, więc porzucił moją teściową gdzieś w krzakach. Zima w prowincji Guangdong nie jest zbyt surowa, jednak w grudniową noc można tam przemarznąć do szpiku kości. Teściowa przeleżała w krzakach całą noc, śpiąc smacznie. Przeżyła – jej ojciec był tym tak poruszony, że przyjął ją z powrotem.” (Mo 2006: 348).

lub nogi, lub brakującą wargą. W dawnych czasach takie dziecko od razu zabijano, jego rodziców wyganiano, dom palono, a majątek dzielono (Ren 2005: 162). Również dzieci z wadami, deformacjami ciała i kości uznawano za niezdolne do życia i porzucano. Chińczycy uważali bliźniacze ciążę za szczęśliwe, natomiast narodziny trojaczek za bardzo pechowe, źle wróżące rodzicom. Wierzono także, że dziecko, które urodziło się z owiniętą pępowiną wokół szyi umrze w przyszłości uduszone lub powieszone. W północno-wschodnich Chinach w takim przypadku zakładano na pępowinę kłódkę i proszono, żeby akuszerka ją otworzyła i w ten sposób zabezpieczyła dziecko przed nieszczęściem. Co więcej, jeśli dziecko przeżyło, trzeba było od siedmiu rodzin z sąsiedztwa pożyczyć siedem monet i nawlec je na siedem pożyczonych, różnokolorowych nitek, a następnie zawiesić ten „zamek długowieczności” (chángmìng suǒ, 长命锁) na szyi dziecka i zdjąć go dopiero w wieku sześciu, siedmiu lat (Ren 2005: 163). W dawnych Chinach nie trzeba było urodzić się chorym lub kaleką, żeby stracić życie. Czasami wystarczyło urodzić się dziewczynką, aby zostać utopioną lub porzuconą (Ren 2005: 164). Czasami, o pozostawieniu dziecka przy życiu, decydowały tylko względy ekonomiczne:

Wyrażenie *bu ju*¹², oznaczające dosłownie „nie wychowywać” – słowo *ju* odnosi się do rytualnego i symbolicznego przyjęcia dziecka do rodziny – daje rodzicom ni mniej, ni więcej prawo do decydowania o życiu lub śmierci dziecka. Jeśli zdecydują „nie wychowywać”, a więc symbolicznie nie akceptować go w rodzinie, wystarczy, by pozbawili je warunków niezbędnych do przetrwania. Noworodek wtedy umiera, lecz unika się podlegającego karze oskarżenia o dzieciobójstwo, jeśli zgon nastąpił nie później niż do trzeciego dnia jego życia. Z rytualnego punktu widzenia życie dziecka zaczyna się bowiem dopiero w trzecim dniu po porodzie. [...] Przy podejmowaniu decyzji liczą się zwłaszcza długofalowe interesy rodziny. Zależą one od tego, jakie korzyści dziecko będzie mogło jej przynieść, w jaki sposób jego egzystencja wpłynie na status społeczny najbliższych: czy sprawi, że zbiednieją bądź, odwrotnie, wzbogaci się. To zdecyduje o jego losie (Attané 2012: 69-70).

Dziecko, które zmarło w łonie matki, albo tuż po urodzeniu, należało wyrzucić do wody, w przeciwnym razie zamieniłoby się w demona, a jago matka nie mogłaby zająć ponownie w ciążę (Ren 2005: 173).

Po narodzinach dokonywano rytuału złożenia dziecka na ziemi:

Nawet w przypadku normalnych narodzin dziecko musiało przeżyć bez pożywienia pierwsze trzy dni złożone na gołej ziemi, gdyż „duch żywotny i tchnienie dziecka są bezsilne” i tylko w zetknięciu z ziemią-matką może się w nich utwierdzić życie. W przypadku córek (które nigdy nie wyszły całkowicie spod zależności od matki) porzucenie na ziemi wydawało się wystarczającą próbą. Chłopców – a był to pierwszy z rytów zbliżania ich do ojca, owo pierwsze wdrożenie w ich następstwo po nich – kładziono jeszcze na ojcowskim łóżu (Granet 1973: 305).

¹² „Nie wychowywać” (bù jǔ, 不举).

Kładzenie dziecka na ziemi było zwyczajem szeroko rozpowszechnionym na świecie, miało sprawić „by prawdziwa macierz uznała je za swoje i zapewniła mu boską opiekę” (Eliade 1974: 144-145).

Chińczycy wierzyli w istnienie bogów łoża (chuáng shén, 床神), z rozróżnieniem na Łózkową Matkę (Chuáng Mǔ, 床母) oraz Łózkowego Ojca (Chuáng Gōng, 床公), (Ren 2005: 169, Wan 2005: 178). Dziecko zaraz po urodzeniu przechodziło pod opiekę Łózkowej Matki, która nie tylko się o nie troszczyła, ale również wychowywała. Nie można było przerywać snu dziecka, gdyż można było w ten sposób przerwać pobieranie przez nie nauk od Łózkowej Matki i sprawić, że wyrośnie na głupka. Wierzyło się również, że Łózkowa Matka zabiera duszę dziecka w podróż, dlatego w czasie snu nie wolno było przykrywać dziecku twarzy, ponieważ dusza mogła zablądzić i nie odnaleźć drogi powrotnej. Łózkowej Matce należało składać ofiary i palić kadzidła, ale nie można było ofiarować jej alkoholu, bo mogłaby się upić i zaniedbać dziecko, a ono spać z łożka.

Ubranka niemowlęce nie mogły być uszyte z nowego materiału (Ren 2005: 165). Należało je uszyć ze starych ubrań należących do kogoś, kto długo żyje i cieszy się dobrym zdrowiem, aby dziecko również dożyło w szczęściu późnej starości. Nie powinny być też one zbyt grube, aby nie poraniły skóry dziecka, a dziecko nie było zbyt wątle. Ubranka niemowlęce nie mogły być wywieszane przez noc na dworze (Wan 2005: 179).¹³ Z przesądem tym wiąże się legenda o Kobiecie-Ptaku (Gū Huò Niǎo, 姑获鸟), kobiecie, która zmarła podczas porodu i zamieniła się w ptaka. Kobieta-Ptak przedstawiana jest z dwiema gołymi piersiami oraz porwanym małym dzieckiem trzymanym w ramionach. Jeśli przeleci ona w nocy na ubrankiem niemowlaka i skropi je krwią, to dziecko po założeniu ubranka może zapaść na epilepsję, choroby dziecięce i szybko umrzeć. W prowincji Henan popularna jest opowieść o dziewięciogłowym ptaku, który również może zaszkodzić dziecku, jeśli jego ubranka będą wywieszane na noc na dworze.

W niektórych rejonach Chin dziecko nie mogło również mieć kontaktu ze zwierzętami. Chińczycy zakazywali również bujania pustej kołyski, ponieważ groziło to utratą dziecka. Niemowlę nie mogło również oglądać przedstawień teatralnych, zwłaszcza lalkowych, aby nie podupało na zdrowiu. Zakazane było łaskotanie dziecka w stopy, w obawie, że w dorosłym życiu będzie tchórzem (Ren 2005: 167).

¹³ Z identycznym zakazem mamy do czynienia w polskiej kulturze ludowej (Wasilewski 2010: 357).

Po narodzinach dziecka obowiązywało też wiele zakazów językowych (Ren 2005: 168). W prowincji Henan, jeśli urodził się chłopiec, to przez pierwszy miesiąc zakazane było wypowiadanie słowa „mężczyzna” (nán, 男), aby zły demon nie porwał dziecka (mówiło się „dziewczynka” (nǚhái, 女孩), gdyż nimi demony nie były zainteresowane). Nie wolno było wypowiadać słowa „choroba” (bìng, 病), żeby jej nie wywołać lub pogłębić, jeśli miała miejsce. Zabronione były również słowa „chudy” (shòu, 瘦), ponieważ dziecko mogło stracić na wadze, oraz „gruby” (pàng 胖), aby nie kusić złych mocy.

Chińczycy wierzyli, że tuż po narodzeniu dziecko posiada niezwykłą moc widzenia duchów i rzeczy niewidzialnych dla dorosłych (Ren 2005: 168). Spotkanie z duchem mogło być powodem nieszczęścia, dlatego zabraniano dziecku uczestniczenia lub zbliżania się do uroczystości w świątyniach, związanych ze składaniem ofiar, pogrzebów itp. Z kolei te rodziny, które prosiły o syna w świątyni, po urodzeniu dziecka, powinny pójść złożyć ofiary dziękczynne bogom, gdyż w przeciwnym razie mogliby się oni rozgniewać, i zabrać dziecko.

5.4.2. Ogłoszenie narodzin (bàoxǐ, 报喜)

Po szczęśliwym porodzie krewni i znajomi byli informowani o narodzinach dziecka (bàoxǐ, 报喜). Rodzice matki byli informowani o przyjściu na świat wnuka lub wnuczki prezentem z koguta (w przypadku wnuka) albo prezentem w postaci kury (w przypadku wnuczki), sami składali gratulacje i przynosili prezenty dziecku (Ren 2005: 171, Ji 2008: 138). W Kaifengu zięć informował teściów o narodzinach dziecka zanosząc im gotowane, malowane na czerwono jajka – sześć lub osiem (parzystą liczbę) w przypadku chłopca, pięć lub siedem (nieparzystą) w przypadku dziewczynki. W prowincji Zhejiang natomiast zięć zanosił teściom dzban pełen wina (nie mógł być pusty), z przyczepionym czerwonym sznurkiem – do dziobka w przypadku narodzin chłopca, albo do rączki w przypadku dziewczynki (Cooper 1998: 375). Po przyjściu na świat dziecka na drzwiach wieszano różne przedmioty informujące o narodzinach, i jednocześnie zakazie wstępu do domu (Ren 2005: 167, Ji 2008: 137). W przypadku narodzin chłopca wieszano zazwyczaj łuk, w przypadku dziewczynki – chusteczkę. W prowincji Zhejiang dziecko nie wychodziło na dwór przez sto pierwszych dni życia, obcy również nie mogli go przez ten czas oglądać.

5.4.3. Kąpiel trzeciego dnia (xǐsān, 洗三)

Trzeciego dnia po narodzinach dziecka odbywała się uroczysta kąpiel, w której uczestniczyła rodzina matki (Cormack 1923). Rozpocynały się w ten sposób rytuały włączania dziecka i matki do z powrotem do rodziny i społeczeństwa. Tę uroczystą kąpiel nazywano „kąpielą trzeciego dnia” (xǐsān, 洗三), (Ren 2005: 165, Ji 2008: 142). W Pekinie dziecko kapano w miedzianej wanience, a cała uroczystość miała wymiar symboliczny:

Do wody wkładano jajka, jedno dla chłopca, dwa dla dziewczynki. Obok wanienki kładziono miseczkę z wodą oraz łyżeczkę, a także talerz z jednakową ilością czerwonych i białych jaj gotowanych na twardo. Podczas kąpieli każdy gość brał łyżeczkę wody i wlewał ją do wody w wanience, życząc jednocześnie dziecku kolejnych lat życia. Każdy gość brał też po jednym jajku i wkładał je do wanienki, a robiąc to, wyrażał kolejne życzenie długiego życia, zdrowia i szczęścia – białe jaja wyrażały życzenia dożycia późnej starości i siwizny, czerwone – obfitości szczęścia, na zasadzie gry słów „czerwony” i „obfity” [hóng, 红 i hóng, 洪 – przyp. aut.] (Cormack 1923: 23-24).

W wodzie, w której kapano niemowlę, umieszczano również imbir, aby odpędzić choroby oraz moczono cebulę, którą później wysoki mężczyzna wyrzucał na ulicę. Tu również miała znaczenie gra słów: „cebula” (cōng, 葱) brzmi identycznie tak jak „mądry” (cōng, 聪), dlatego wyrzucenie cebuli na ulicę przez wysokiego mężczyznę miało sprawić, że dziecko wyrośnie na zdrowego i mądrego człowieka. W wielu regionach Chin dziecko było kaptane przez kobietę z zewnątrz, z dobrego, dobrze prosperującego domu (Ji 2008: 142). W czasie mycia niemowlęcia kobieta śpiewała: „Myję główkę, zostaniesz księciem; myję brzusek, potomkowie awansują; myję twarz, zostaniesz wójtem; myję pupę, zostaniesz wojewodą”, (xǐxǐ tóu, zuò wánghóu; xǐxǐ yāo, bèibèi gāo; xǐ liǎndàn, zuò zhīxiàn; xǐ dìnggōu, zuò zhīzhōu, 洗洗头, 做王侯; 洗洗腰, 辈辈高; 洗脸蛋, 做知县; 洗腓沟, 做知州), (Ji 2008 : 142). W niektórych regionach Chin po tej uroczystej kąpieli dziecko zaczynało być karmione piersią, albo przez mamkę, albo przez własną matkę. Wiązało to się z zakazem karmienia niemowlęcia mlekiem przez pierwszą dobę lub pierwsze trzy dni życia (Ren 2005: 165). W tym czasie dziecku dawano tylko odrobinę wody z cukrem lub miodem. Później dziecko w zasadzie żywiło się mlekiem matki, a po ukończeniu miesiąca rozszerzano jego dietę o produkty jarskie, po ukończeniu roku o produkty mięsne.

Po kąpieli wyprawiano bankiet, na którym musiał być jedzony makaron, symbolizujący długie życie (Ji 2008: 143). Tego dnia stawiano również dziecku horoskop (Doré 1914: 8). Wykaptane dziecko ubierano w specjalne okrycie, ale zakazywano zakładania spodenek, które mogły być założone dopiero po stu dniach życia (Ren 2005: 165). Przez

pierwsze sto dni niemowlę powinno swobodnie wierzgać nogami, alby w razie śmierci szybko się reinkarnować. Bliźnięta powinny być ubierane jednakowo, gdyż nie można sprzeciwiać się woli nieba i dzieci rozróżniać. Dawniej zwykle kąpiele niemowlęcia odbywały się tylko w wyznaczone, pomyślne dni, a woda po nich była wylewana w odpowiednim miejscu.

5.4.4. Wysiadywanie miesiąca (zuò yuèzi, 坐月子)

Po urodzeniu dziecka matka była zobowiązana do odbycia połogu, „miesięcznego siedzenia z dzieckiem” (zuò yuèzi, 坐月子)¹⁴, z którym wiązało się wiele zakazów (Ji 2008: 144, Attané 2012: 62-63). Okres połogu to typowy rytuał okresu przejściowego według Arnolda van Gennepa (2006). Te restrykcje miały na celu odzyskanie sił przez kobietę i zapewnienie jej zdrowia w przyszłości (Cheung 1997, Raven at al. 2007). „Miesięczne siedzenie z dzieckiem” może się wydawać kolejnym chińskim zabobonem, ale z punktu widzenia zachodniej medycyny okazuje się praktyką bardzo pożyteczną (Raven at al. 2007). Chińczycy wierzą, że odpowiednie odbycie połogu przywróci organizmowi zachwianą równowagę oraz uchroni kobietę przed przyszłymi chorobami (Liu at al. 2006). Kobiety powinny jeść gotowane i gorące potrawy (by wzmocnić *yang*), a unikać surowych i zimnych (by nie wzmocniać *yin*), (Bao at al. 2010).

Zakazy, które obowiązywały kobietę w połogu były następujące: denerwowanie się i zamartwianie; wychodzenie na mroź, wystawianie się na wiatr i przeciągi, używanie zimnej wody do mycia, prania lub zmywania, a nawet nabieranie wody ze studni; podnoszenie pościeli na *kangu*; napotkanie wesela bądź pogrzebu; odwiedzanie obcych domów (by nie zbrukać ich skażoną krwią); pójście do świątyni, składanie ofiar bogom i przodkom; spotkanie innej kobiety w połogu; wychodzenie na zewnątrz, zwłaszcza nocą; dotykane oczu niemowlęcia i bicie go (wierzono, że za paznokciami kobieta ma truciznę, dlatego dziecko może dostać zapalenia spojówek albo być niezdyscyplinowane gdy dorośnie); hodowanie gęsi, gdyż wdepnięcie w ich odchody, może spowodować u dziecka zakażenie bądź wysypkę; uprawianie seksu. Kobietę po porodzie obowiązywała odpowiednia dieta (różna w zależności od regionu i narodowości), która zapewniała matce szybką rekonwalescencję i dużą ilość pokarmu, a dziecku zdrowy, prawidłowy rozwój. Generalnie zabraniano jedzenia surowych i zimnych potraw, twardych oraz trudnych do trawienia (potrawy mięsne i tłuste), a kazano spożywać dużo: jajek, brązowego cukru, bulionów z kurczaka, zup z makaronem, owsianki

¹⁴ Co można również przetłumaczyć jako „siedząca przez miesiąc z dzieckiem”.

z prosa (Ren 2005: 155-158). Połóg musiał przebiegać w spokoju i dostatku, a więc po raz kolejny kreowano sytuację idealną.

Liu at al. (2006) przebadali 2100 Chinek w wieku od 18 do 44 lat z prowincji Hubei, które w ostatnich dwóch latach urodziły dziecko i „wysiadywały miesiąc”. Żywność, która była często konsumowana przez badane kobiety w położu to: jajka, brązowy cukier, karasie, drób, świńskie nóżki oraz wino ryżowe. Kobiety unikały pikantnych, surowych i zimnych potraw wierząc, że szkodzą one ich zdrowiu. I tak 18% kobiet nie jadło w czasie położu warzyw, 78,8% owoców, a 75,7% nie piło mleka. Wiele kobiet podporządkowywało się tradycyjnym zachowaniom związanym z „wysiadywaniem miesiąca”: 54,9% kobiet nie wstało z łóżka przez dwa dni po porodzie; 25,2% kobiet wierzyło, że należy przebywać w domu i chronić się przed wiatrem; 53,7% zakładało więcej ubrań niż zazwyczaj, aby chronić się przed zimnem; 32,7% kobiet nie wychodziło na dwór; 80% nie wykonywało żadnej pracy fizycznej; 62,1% kobiet wróciło do pożycia seksualnego po 42 dniach, 18,7% pomiędzy 30 a 42 dniem, 19,1% przed upływem 30 dni; 24,5% kobiet nie kąpało się, 32,3% nie myło włosów, 13,3% nie myło zębów. Badacze (Liu at al. 2006) doszli do wniosku, że tradycyjne zakazy i przesady związane z „wysiadywaniem miesiąca” są nadal przestrzegane, ale w większym stopniu na terenach wiejskich i wśród gorzej wykształconych kobiet. Jednakże:

Zakorzeniony w chińskiej kulturze zwyczaj ten pozostaje wszakże dość rozpowszechniony; obejmuje także Chinki z diaspory żyjące w Malezji, na Tajwanie, w Stanach Zjednoczonych czy w Australii. O wielkim znaczeniu tego zwyczaju świadczy fakt, że w Chinach istnieją wyspecjalizowane oddziały szpitalne dla młodych i najzamożniejszych matek, oferujące usługi w warunkach luksusu i komfortu. Pierwszy szpital tego rodzaju, Kangxin w Pekinie, otwarto w 1999 roku w dzielnicy Chaoyang. Oferuje on kobietom i ich dzieciom wielorakie usługi: porady dotyczące karmienia, masaże, zabiegi twarzy, wsparcie psychologiczne, łagodną gimnastykę dla dziecka, reedukację krocza dla matek, odpowiednią dietę za skromną sumkę... 350 juanów minimum dziennie (bez nadzwyczajnych dodatków!), (Attané 2012: 63-64).

Praktykę „wysiadywania miesiąca” przez Chinki zamieszkujące Szkocję zbadała Cheung (1999). Składały się na nią: pozostawanie w domu, unikanie wszystkiego, co zimne (zimny wiatr, zimna woda, zimne jedzenie), zbalansowana dieta oparta na zasadach *yin* i *yang*, zwolnienie z obowiązków domowych, powstrzymanie się od aktywności towarzyskiej. Cheung (1999: 62) opisuje dodatkowo bardzo ciekawy zwyczaj, a mianowicie „wysiadywanie małego miesiąca” (*zuò xiǎo yuè zǐ*, 坐小月子), który polega na odbyciu tradycyjnego położu po dokonaniu aborcji. Niektóre kobiety uważając, że ich „wysiadywanie miesiąca” przebiegło

niewłaściwie, specjalnie zachodzą w ciążę i ją usuwają, aby odbyć połóg prawidłowo i w ten sposób zabezpieczyć swoje zdrowie na starość.

5.4.5. Wysłanie ryżu z życzeniami (sòng zhù mǐ, 送祝米)

Dziewiątego lub dwunastego dnia po narodzinach dziecka, rodzina matki wysyłała ryż z życzeniami (sòng zhù mǐ, 送祝米), a także inne produkty spożywcze (olej, jajka, cukier), ubranka i zabawki dla dziecka (Ji 2008: 144). Nie można było wysyłać podarunków dziesiątego dnia, ponieważ dziesięć (shí, 十) brzmi podobnie jak śmierć (sǐ, 死), natomiast dziewiąty dzień symbolizował długowieczność (Ji 2008: 147). Po zakończeniu „wysiadywania miesiąca” rodzice z dzieckiem powinni odwzajemnić wizytę, sami udając się do domu teściów (Ji 2008: 147). Taką wizytę nazywano „wyjściem z gniazda” (chū wō, 出窝), a podczas drogi do teściów należało przejść przez most, aby dziecko było w przyszłości odważne.

W prowincji Henan matka udająca się do domu rodziców, zakładała na głowę czerwoną opaskę, za którą wtykała gałązkę brzoskwini lub cyprysu, co miało chronić ją przed złymi mocami, a dziecku (również z czerwoną szmatką na czubku głowy) siostra ojca przyklejała na czole czarny znaczek, który po przybyciu na miejsce ścierała siostra matki, zgodnie z powiedzeniem: „Jedna ciotka przykleja, druga ściera, by dziecko żyło sto osiemdziesiąt lat” (gūgū mò, yíyí cā, yīng’ér néng huó yībǎibā, 姑姑抹, 姨姨擦, 婴儿能活一百八), (Ren 2005: 172). Po minimum dziesięciu dniach matka wracała z dzieckiem do domu męża, ale tym razem siostra matki przyklejała biały znaczek, a siostra ojca go ścierała, gdyż: „Z czarnym przyszło, z białym poszło, będzie żyło dziewięćdziesiąt dziewięć lat” (hēi lái bái zǒu, yīng’ér néng huó jiǔshíjiǔ, 黑来白走, 婴儿能活九十九), (Ren 2005: 172).

5.5. Pelen miesiąc (mǎnyuè, 满月)

5.5.1. Alkohol pełnego miesiąca (mǎnyuè jiǔ, 满月酒)

Wraz z upływem miesiąca kończył się okres połogu, a wraz z nim wiele zakazów i niedogodności (Ji 2008: 146). Zakończenie „wysiadywania miesiąca” polegało na wydaniu uczty, na którą przychodzili krewni, rodzina matki, sąsiedzi i znajomi. Przynosili oni prezenty

dla dziecka, a częstowani byli alkoholem pitym za zdrowie i pomyślność dziecka, stąd nazwa – alkohol pełnego miesiąca (mǎnyuè jiǔ, 满月酒), (Tian 2006: 112, Ji 2008: 146).

5.5.2. Postrzyżyny (títóu lǐ, 剃头礼)

Po miesiącu (lub stu dniach od narodzin - w zależności od regionu Chin) golono niemowlęciu główkę, wierząc, że pozbywa się w ten sposób skażonej krwi porodowej, która ciągle miała się we włosach znajdować (Ren 2005: 166).¹⁵ W czasie golenia głowy dziecka nie można było pozbać go włosów na czubku głowy, który zwany jest „przykrywką duszy” (tiānlíng gài, 天灵盖), (Ren 2005: 166, Wan 2005: 184). Przez czubek głowy ucieka dusza człowieka, dlatego nie można głaskać ani klepać, żeby nie go nie uszkodzić i sprawić, że dziecko będzie niemową lub głupkiem. Grzywkę zwano również „włosami mądrości” (cōngmíng fā, 聪明发); w niektórych rejonach Chin ścięte włosy mieszano z sierścią kota i psa, a następnie wieszano nad łóżkiem by strzegły przed niebezpieczeństwem (Ji 2008: 146). Jeszcze w innych regionach, odrobinę ściętych włosów dziecka mieszano z sierścią psa, rolowano w kulkę i przyczepiano do ubranka, i taki amulet chronił obcych przed złym wpływem dziecka (Doré 1914: 10). W Pekinie ścięte włosy dziecka owijano w czerwoną szmatkę i przyczepiano do poduszki (Cormack 1923: 24). Setnego dnia od narodzin włosy wyrzucano do rzeki lub jeziora, co miało sprawić, że dziecko będzie odważne w dorosłym życiu. W innych rejonach Chin ścięte włosy dziecka zawijano w czerwony materiał i zanoszono do świątyni, gdzie modlono się o długie i szczęśliwe życie (Ren 2005: 166). W niektórych regionach Chin w różnym czasie dobywały się postrzyżyny chłopców i dziewcząt, ale wszędzie zabraniano ścinać włosy w pierwszym miesiącu nowego roku. Natomiast na Tajwanie postrzyżyny wyglądają w ten sposób:

W dniu miesięcznicy należy dziecku obciąć pierwsze włoski. Bywa, że tego zabiegu dokonuje się już po 24 dniach od urodzenia, w nawiązaniu do liczby 24 cnót powinności synowskiej i w nadziei, że w przyszłości latorośl będzie je pielęgnować jako układny „maminsynek”. [...]

Wodę przygotowaną do zabiegu fryzjerskiego najpierw wykorzystuje się do ugotowania jajka kurzego lub kaczego, następnie zaś dodaje się do niej ostudzony wywar z aromatycznych zielonych witek tataraku. Po zagotowaniu całości i ponownym ostudzeniu, miksturę wlewa się do miednicy, do której wkłada się też mały kamyk, 12 monet miedzianych, kurze jajko i odrobinę czosnku. Następnie rozkruszonym czosnkiem zmieszanym z żółtkiem jajka smaruje się włoski dziecka, po czym następują postrzyżyny. Zdarza się przy tym czasami, że obecność jajka jest czysto symboliczna.

¹⁵ Zakaz obcinania dzieciom włosów (i czeto też paznokci) aż do czasu ceremonialnych postrzyżyn jest praktyką powszechnie notowaną (Wasilewski 2010: 289).

Podczas postrzyżyn, fryzjer recytuje życzenia szczęścia, np.: „Jajko kurze gładziuteńkie, jako jajko krągła główka, żonka będzie kochająca” albo „Ciało kacze, kurza twarz, kochliwą pokochasz”.

Przedmioty umieszczone w miednicy oczywiście również mają znaczenie symboliczne. Kamyk wyraża nadzieję, że dziecko będzie mądre oraz że będzie się dobrze chowało. Monety symbolizują majątek, bogactwo i oznaczają, że dziecko – gdy dorośnie – będzie wiodło dostatnie życie. Słowo „czosnek” brzmi podobnie jak „mądry” (*cong*), więc obecność tego warzywa ma dziecku zapewnić mądrość; poza tym natarte czosnkiem włosy będą – zgodnie z wierzeniami – rosły równie bujnie jako on. Z kolei jajko ma zapewnić dziecku krzepkie ciało i nadobną twarz. Dlatego czasami podczas postrzyżyn pociera się jajkiem twarz niemowlęcia, aby była równie delikatna i gładka. (Juan 2010: 90-91).

5.5.3. Uroczystość wyjścia z domu (chūmén lǐ, 出门礼)

Po postrzyżynach dziecko wynoszono na dwór, aby pokazać je światu, a świat jemu (Ji 2008: 146). Takie wyjście na zewnątrz miało spowodować, że dziecko w przyszłości nie będzie bało się obcych, symbolizowało również całkowite opuszczenie łona matki. Na Tajwanie natomiast, po postrzyżynach, babka lub jakaś inna starsza osoba, wynosi dziecko na dwór, by odbyć ceremonię „wołania do starego orła”, (Juan 2010: 91). Polega ona na stukaniu o ziemię tyczką bambusową i śpiewaniem: „*Chixiao! Chixiao!* Fruń, fruń po niebie, nasz mały szybko urząd dostanie; *Chixiao! Chixiao!* Leć, leć górą, zaszczyt *zhuangyuana*¹⁶, to pewna wygrana; *Chixiao! Chixiao!* Polatuj, polatuj w dolinie, tylko patrzeć jak ojcem zostanie.” (Juan 2010: 91).

5.6. Sto dni (bǎi rì, 百日)

5.6.1. Bankiet setnego dnia (bǎi rì yàn, 百日宴)

Sto symbolizuje w Chinach pełnię, z tego powodu w sto dni po urodzeniu wyprawiano dziecku kolejny bankiet (Cormack 1923: 24, Tian 2006: 112, Ji 2008: 150). Zapraszano krewnych i znajomych, dom dekorowano obrazkami symbolizującymi długie i spokojne życie. Dziecko otrzymywało tego dnia tzw. „ubranie od stu domów” (bǎi jiā yī, 百家衣) oraz „kłódkę od stu rodzin” (bǎi jiā suǒ, 百家锁). „Ubranie od stu domów” to rodzaj patchworkowej, kolorowej kurtki, uszytej z wielu kawałków materiału, zebranych przez babcię dziecka od stu rodzin, które w ten sposób miały pomagać i chronić je, aby żyło pomyślnie i długo. Natomiast „kłódka od stu rodzin” to rodzaj wisiorka, wytopionego

¹⁶ *Zhuangyuan* – upragniony tytuł zdobywany na egzaminach urzędniczych.

z kawałków metali zebranych od stu rodzin, z wygrawerowanym napisem „długie życie stu lat” (cháng mìng bǎi suì, 长命百岁) lub „długie życie w dobrobycie” (cháng mìng fù guì, 长命富贵), mający chronić właściciela przed złymi mocami.

5.6.2. Zbieranie śliny (shōuxián, 收涎)

Niemowlę po skończeniu stu dni często zaczynało ząbkować, z czym wiązało się nadmierne ślinienie (Ji 2008: 150). W niektórych rejonach Chin rodzice zawieszali na szyi dziecka nawleczone na czerwoną nitkę specjalne ciasteczka (przypominające nasze obwarzanki) i odwiedzali sąsiadów, którzy zrywali ciasteczko z szyi i wkładali je do ust dziecka, składając jednocześnie życzenia zdrowia i pomyślności. Zwyczaj ten znany jest pod nazwą „zbieranie śliny” (shōuxián, 收涎).

5.6.3. Nadanie imienia (mìngmíng, 命名)

Po urodzeniu (tuż po, w miesiąc lub sto dni – zależnie od regionu) nadawano dziecku imię, którego wybór powierzano bardzo często wróżbicie, gdyż mógł on dobrać najodpowiedniejsze znaki, zgodne z datą urodzenia dziecka (De Groot 1910: 1135, Ji 2008: 156, Ren 2005: 172, Attané 2012: 74).¹⁷ Nadanie imienia wiązało się również z chińską wiarą w trójdzielność duszy:

Wedle chińskich teorii, gdy matka wydaje na świat dziecko, ma ono jedynie niższą duszę, to jest duszę *p’o* [*po* według transkrypcji *pinyin* – przyp. aut.], duszę krwi. Dlatego też jest wówczas nagie, bezwłose i czerwone (wyraz „czerwony” określa jednocześnie „noworodka” i „istoty bezwłose”). Gdy chce się określić sposób, w jaki dzieci związane są ze swym ojcem i matką, mówi się także, iż trzymają się one brzucha matki, a włosów ojca, i sądzi się, że – fizjologicznie – włosy mają udział w naturze tchnienia (*k’i*), [*qi* według transkrypcji *pinyin* – przyp. aut.]. Dusza wyższa (*hun*), która jest duszą-tchnieniem, pojawia się dopiero po duszy niższej. Przejawia się ona przede wszystkim w krzyku noworodka, który daje dowód swej żywotności, witając życie dźwięcznymi westchnieniami. Toteż pierwotnie można było nadawać mu imię już w trzecim dniu. Lecz dziecko nie jest w stanie posiąść duszy wyższej, zanim nie nauczy się śmiać. I właśnie ojciec uczy je śmiać się, a natychmiast po tym, gdy się ono uśmiechnie, nadaje mu imię osobiste (*ming*), co do którego ryty chińskie utrzymują, że jest tożsame z wyższą duszą, z przeznaczeniem i samym życiem. W trzecim miesiącu dziecko, trzymane dotychczas w odosobnieniu, zostaje wreszcie przedstawione ojcu, który je wita uśmiechem (Granet 1973: 305-306).

¹⁷ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym zakazom językowym.

W niektórych rejonach Chin panował zwyczaj „spotkania nazwisk” (pèngxìng, 碰姓), (Ren 2005: 173). Po narodzinach dziecka, ojciec wcześniej rano wychodził na zewnątrz i pierwszej spotkanej osobie składał pokłon, informując ją, że właśnie na świat przyszło dziecko i prosząc, aby nadała mu imię (używane później jako przezwisko). Często imiona te były bardzo przypadkowe i nie używano ich długo. Popularny był również zwyczaj „ustanawiania nominalnego pokrewieństwa” (rèn gānqīn, 认干亲), tzn. ktoś obcy jedynie nominalnie „adoptował” dziecko. Najlepiej, żeby był to ktoś o nazwisku Liu (liú, 刘) lub Cheng (chéng, 程), ponieważ to homofony pomyślnych słów „zostawać” (liú, 留) oraz „dokonywać” (chéng, 成); unikano natomiast osób o nazwiskach Wang (wáng, 王) oraz Shi (shǐ, 史), gdyż kojarzono je ze słowami „odejście” (wáng, 亡) oraz „śmierć” (sǐ, 死), (Ren 2005: 173). W prowincji Henan osoby niezamężne i bezdzietne nie mogły być zastępczymi rodzicami, gdyż sami mogliby mieć później problemy z założeniem rodziny.

5.7. Roczek (zhōusùì, 周岁)

5.7.1. Rocznicowy alkohol (zhōusùì jiǔ, 周岁酒) i wybór fantów (zhuāzhōu, 抓周)

Pierwsze urodziny (zhōusùì, 周岁) obchodzono bardzo uroczyście (Ji 2008: 152, Juan 2010: 93). Zapraszano na nie rodzinę, bliższych i dalszych znajomych, składano ofiary bóstwom i ucztowano. Dziecko otrzymywało prezenty, z których najlepsze powinny pochodzić od rodziny matki (dawniej było to bambusowe nosidełko, obecnie jest to chodzik), (Ji 2008: 153). W czasie urodzin, zgodnie z tradycją, daje się dziecku do wyboru różne przedmioty i to, po co sięgnie, ma decydować o jego losie (zhuāzhōu, 抓周). Na Tajwanie próbie tej poddaje się tylko chłopców i mają oni do wyboru dwanaście fantów¹⁸:

1. Książka – jeśli dziecko sięgnie po nią, zostanie uczonym.
2. Ołówek – wróży karierę artysty-malarza i kaligrafa.
3. Tusz – zapowiada podobną przyszłość jak ołówek.
4. Udko kurczaka – wskazuje na to, że dziecko będzie smakoszem.
5. Kawalek wieprzowiny – mówi o tym samym.
6. Liczydło – to oznaka przyszłego handlowca.
7. Waga – jej wybór przepowiada dziecku karierę kupiecką.
8. Srebro – oznacza zamożność i smykałkę do interesu.

¹⁸ Ten obyczaj znany jest również w zachodniej kulturze. W Polsce daje się dziecku do wyboru książkę, długopis, banknot, kieliszek i różaniec.

9. Zapalki – ze względu na to, że „zapalki” (*caiman*) w dialekcie południowo-fujiańskim mają podobną wymowę jak „mądry” (*congming*) w języku ogólnochińskim, ich wybór oznacza, że malec niewątpliwie stanie się inteligentnym człowiekiem.
 10. Grudka ziemi – zapowiada, że dziecko zostanie z pewnością rolnikiem.
 11. Czosnek – zapowiada mędrca.
 12. Pieczęć – wróży, że w przyszłości ten, kto ją wybrał, zostanie mianowany urzędnikiem.
- Obecnie zastępuję się niektóre z serii dwunastu fantów innymi przedmiotami, takimi jak: kółko zębate (inżynier), mikrofon (gwiazda estrady), kosmetyczka (fachowiec w salonie piękności albo artysta) i słuchawki (zapewne lekarz). [...] Po dokonaniu wróżby ociera się usta dziecka pierogiem i wypowiada przy tym magiczną formułkę – dobre życzenie: „Niech, co cuchnące, znika, a pachnące przybywa!”. Pieróg rzuca się następnie psu na pożarcie, a dziecku daje się ryż i wonne cukierki, życząc, by w przyszłości świetnie mu się powodziło (Juan 2010: 94-95).

5.8. Dzieciństwo (*tóngméng*, 童蒙)

Praktycznie do siódmego roku życia chłopcy z bogatych domów przebywali w gineceum, w wieku dziesięciu lat opuszczali dom i udawali się na naukę do jakiegoś nauczyciela, gdzie przebywali do dwudziestego roku życia (Granet 1973: 307). W wychowywaniu dzieci obowiązywało wiele przesądów, które w większości miały za zadanie chronić zdrowie i życie dziecka (Wan 2005: 180). Nie można było zabierać dziecka w odwiedziny do chorego, ani na pogrzeb. Dzieci nie mogły chodzić do teatrów, świątyń, żadnych gwarnych i tłocznych miejsc, opuszczać domu po zmroku. W prowincji Shanxi dzieciom nie wolno było załatwiać się na skrzyżowaniu dróg, w przeciwnym razie pojawiłyby im się rany w kącikach oczu; w prowincji Sichuan zabraniano się dzieciom krzyżowania ust, bo mogły by stać się niemowami; dzieci nie mogły również obgryzać paznokci, bo mogło to przynieść pecha im samym lub rodzicom.

Łódeczka dziecięce wytwarzano albo z drewna brzoskwini lub sosny (symboli długowieczności), albo drewna jujuby, którego chińska nazwa (*zǎoshù*, 枣树) jest homofonem słowa „wcześnie” (*zǎo*, 早), co miało oznaczać wczesne osiągnięcie urzędniczego stanowiska (Doré 1914: 25).

Jeśli dziecko zachorowało, to obcy nie mogli wchodzić do domu (Ren 2005: 174). O chorobie dziecka informował kawałek czerwonej szmatki powieszony na drzwiach, gałązka drzewa, słomiany lub bambusowy kapelusz, rozpalone przed domem ognisko. Przy poważnej chorobie wzywano do domu przeróżnych magów, którzy mieli za zadanie wygonić złe moce. Jeśli dziecko straciło przytomność, uciekano się do „przywoływania duszy” (*hǎnhún*, 喊魂), wierząc że jej powrót przywróci dziecku zdrowie. Dziecko mogło być też „adoptowane” przez rodzinę, w której nie było chorób, aby odwrócić zły los (De Groot 1910: 1122, Doré 1914: 23). Wypadanie zębów mlecznych również uważano za niebezpieczne – nie można

było ich po prostu wyrzucić. W przypadku górnych zębów, należało je zakopać, w przypadku dolnych – rzucić na dach, w przeciwnym razie żeby stałe mogły nie wyrosnąć, albo wyrosnąć krzywo.

Wiele przesądów dotyczyło również ubierania dzieci (Ren 2005: 174). W prowincji Guizhou dzieci nie mogły spać w butach, aby nie zostały opętane przez demona. Z kolei w prowincji Zhejiang zabraniano dzieciom noszenia jaskrawych ubrań, również w obawie przed złymi mocami. Ubranka dziecięce, podobnie jak niemowlęce, nie powinny zostawać przez noc na dworze (z tych samych powodów). Dzieci chroniły różne amulety: czerwona kropka na czole, specjalna kłódka, srebrny kołnierzyk (w kształcie owalnej obroży), kolczyk w uchu, dzwonki przyćepione do nóżek, naszyjnik z monet, naszyjnik z ośmioma trygramami oraz specjalne ubrania: mnisia szata, wspomniane wcześniej patchworkowe ubranie od stu rodzin (Doré 1914: 10-20).

Dieta dziecka także miała wiele ograniczeń (Ren 2005: 175). Dzieci nie mogły jeść kurzych nóżek, w obawie przed wykształceniem brzydkiego charakteru pisma, przypominającego kurze ślady. Nie powinny jeść rybiej ikry, aby w szkole nie mieć problemów z liczeniem (gdyż ziarenka ikry trudno policzyć). Dzieciom nie dawano również wieprzowych ogonków, w obawie by w przyszłości nie zostawały w tyle i były tchórzliwe. Zabraniano również jedzenia potraw ofiarnych, ponieważ mogło to negatywnie wpłynąć na pamięć dziecka. Zakazane było również pozostawianie resztek jedzenia w miseczce – jeśli robił to chłopiec, to mówiło mu się, że w przyszłości poślubi przyszczatą kobietę, jeśli dziewczynka, to wyjdzie za przyszczatego mężczyznę (Wan 2005: 183).

Sporo zakazów dotyczyło zabaw dziecięcych. Najpowszechniejszym był zakaz liczenia gwiazd na niebie oraz ziarenek ryżu, aby w przyszłości dzieci nie miały problemów z liczeniem w ogóle (Ren 2005: 175). Dzieci nie mogły bawić się w pobliżu zbiorników wodnych ani zbliżać do źródła ognia (Ren 2005: 175, Wan 2005: 183). Jednocześnie rodzice składali ofiary bogom wód i ognia, aby nie szkodziły ich dzieciom. Zabraniano dzieciom niszczyć jaskółcze gniazda (w przeciwnym razie mogły oślepnąć). W nocy nie można było przeglądać się w lustrze, ponieważ groziło to koszmarami sennymi. Nie pozwalało się również na zabawy w jąkanie, bo mogło to skutkować prawdziwymi problemami z mówieniem (Ren 2005: 176, Wan 2005: 183).

Chińczycy uważają, że dzieci dzięki odpowiedniej dyscyplinie w dzieciństwie, mogą coś osiągnąć w dorosłym życiu (Ren 2005: 176).¹⁹ Dlatego były wychowywane bardzo surowo, z użyciem przemocy. Dzieci można było jednak bić tylko w pośladki, nigdy nie w głowę ani w twarz, aby dziecko nie zgłupiało. Nie można było również bić używając linijki, gdyż jest to przyrząd do mierzenia i mógłby zakłócić wzrost dziecka. Nie wolno było używać przemocy w pierwszy dzień nowego roku, ani podczas spożywania posiłków, bo mogło to przynieść pecha całej rodzinie.

We współczesnych Chinach mamy do czynienia z ogromnymi różnicami dotyczącymi wychowania i życia dzieci (Attané 2012). Z jednej strony, w bogatych rodzinach, dzieci są rozpieszczane, hołubione, zapewnia im się luksusowe warunki życia, nauki i rozwoju. Z drugiej strony, w biednych rodzinach, dzieci są pozbawione często podstawowych warunków egzystencji: odpowiedniego wyżywienia i ubrania, dostępu do nauki i opieki zdrowotnej. Różnice te, wraz z rozwojem gospodarczym Chin, pogłębiają się, a rząd nie jest w stanie im zaradzić. Powszechnie znany jest problem pracy nieletnich, prostytucji i żebractwa, a także problem wiejskich dzieci zostawianych przez rodziców, którzy wyjechali do pracy w odległych miastach:

*Nongcun liushou haizi*²⁰ – wyrażenie określające dzieci, których rodzice migrowali – stali się w Chinach prawdziwym problemem społecznym. Po pierwsze, ze względu na ich liczbę: wg szacunków między dwadzieścia a siedemdziesiąt milionów to znaczy nie mniej niż 5-15 procent całości populacji dziecięcej. Po drugie, ponieważ zwykle znajdują się w sytuacji socjalnej i rodzinnej równie niepewnej jak dzieci, które wyruszyły z rodzicami. Po trzecie, gdyż pokazują drugą – mało chwalebna – stronę cudu gospodarczego: mali *liushou* są także pozbawionymi samym sobie ofiarami modernizacji (Attané 2012: 196-197).

5.9. Wnioski

Wiele omówionych powyżej zakazów związanych z okresem ciąży, porodu, połogu i wychowania dzieci jest wspólnych kulturze europejskiej i chińskiej. Można je pogrupować w trzy kategorie: mające na celu zachowanie zdrowia matki i dziecka, umożliwienie szczęśliwego porodu oraz zapewnienie pomyślności i długowieczności dziecku. Jak widzieliśmy, większość z nich dotyczy sytuacji początkowej i w związku z tym, miała na celu zagwarantowanie sytuacji idealnej i harmonijnej. Wiele z omówionych przesądów odchodzi w zapomnienie, ponieważ współczesna medycyna w dużym stopniu gwarantuje

¹⁹ To przekonanie przetrwało do dziś, czego dowodem jest książka Amy Chua (2011) *Bojowa pieśń tygrysy*, w której chińska matka opisuje swoje surowe metody wychowawcze. Książka spotkała się z dużym odzewem medialnym, również w Polsce.

²⁰ „Wiejskie opuszczone dzieci” (*nóngcūn liúshǒu háizi*, 农村留守儿童).

pomyślny przebieg ciąży, poród i opiekę na niemowlęciem. Postęp medycyny z jednej strony więc zredukował liczbę zakazów związanych z tą sferą życia człowieka, z drugiej strony przyczynił się do powstania nowego zjawiska – cesarskiego cięcia na żądanie, umożliwiającego rodzicom dokładne określenie daty przyjścia na świat dziecka, tak, aby zapewnić mu „szczęśliwy start”. Obserwując współczesne społeczeństwo chińskie, czytając doniesienia prasowe oraz zapoznając się z wynikami badań naukowych, można dojść do wniosku, że przetrwały, a nawet uległy natężeniu te zakazy, które mają związek z zapewnieniem „idealnego startu” dla pomyślności i długowieczności dziecka (wybór pomyślnego znaku zodiaku, szczęśliwej daty przyjścia na świat, odpowiedniego imienia).

ROZDZIAŁ SZÓSTY

TABU I PRZESĄDY ZWIĄZANE Z UROCZYSTOŚCIAMI ŚLUBNYMI

6.1. Ślub w kulturze zachodniej i chińskiej

W każdej kulturze ślub, czyli założenie rodziny, jest jednym z najważniejszych obrzędów przejścia, symboliczną procedurą umożliwiającą przeprowadzenie młodej pary przez fazę rytualnej śmierci, przekształcenie jej i ponowne narodziny (Gennep 2006: 127, Kowalski 2007: 421). Jest to jeden z najważniejszych obrzędów w dojrzałym życiu człowieka:

Ta zmiana kategorii społecznej jest jedną z najważniejszych zmian, ponieważ, przynajmniej dla jednej z osób wkraczających w stan małżeński, oznacza zmianę rodziny, klanu wioski, plemienia. Zdarza się i tak, że małżonkowie zamieszkują w nowo wybudowanym domu. Tej zmianie miejsca zamieszkania towarzyszą ceremonie zawierające rytuały przejścia, których pierwotny sens wywodził się z przejścia o charakterze fizycznym.

Jeśli jednak weźmie się pod uwagę, jakie konsekwencje dla danej społeczności ma małżeństwo zawarte między jej członkami jako szczególna forma życia społecznego, to bez wątpienia szczególnego znaczenia nabiera tu okres przejściowy. Okres ten nazywa się *narzeczeństwem*. U bardzo wielu ludów stanowi on odrębną i niezależną część ceremonii ślubnych. Obejmuje rytuały wyłączenia i okresu przejściowego, a kończy się albo obrzędami wstępnej integracji z nowym środowiskiem, albo obrzędami wyłączenia z okresu przejściowego traktowanego jako środowisko autonomiczne. Potem następują obrzędy ślubne, w których skład wchodzi głównie rytuały ostatecznej integracji z nowym środowiskiem, a niekiedy (choć nie tak często, jak zwykło się sądzić) także rytuały indywidualnego zjednoczenia poszczególnych osób (Gennep 2006: 127-128).

W interpretacji Wasilewskiego (2010) ślub i małżeństwo jest nie tylko obrzędem przejścia, ale również ceremonią początku, której, tak jak w przypadku świąt czy ciąży i narodzin, towarzyszą przeróżne zakazy i nakazy. Mają one podobny charakter, czyli są to zakazy związane z kreowaniem sytuacji idealnej, pozbawionej śmierci, choroby, wydalania, wydawania itp. Zakazy ślubne w przypadku rytuałów chińskich były dodatkowo zdeterminowane przez filozofię konfucjańsko-taoistyczną, zasady harmonii *yin* i *yang*, pięciu pierwiastków oraz homofoniczną strukturę języka chińskiego.

Zgodnie ze starą tradycją konfucjańską, założenie rodziny w dawnych Chinach było powinnością każdego człowieka. Obowiązek ożenienia syna i wydania córki za mąż spoczywał na rodzicach:

System kultów konfucjańskich wywarł decydujący wpływ na stosunek rodziny do małżeństwa w Chinach. Charakterystyczne dla konfucjańskich Chin było to, że początek rodzinie dawało nie małżeństwo, nie połączenie się młodych ludzi. Wprost przeciwnie, małżeństwo zawierano

dla rodziny i dla potrzeb rodziny. Rodzinę uważano za rzecz podstawową, wieczną. Interesy rodziny sięgały głęboko w historię. Pomyślność rodziny bacznie śledzili zainteresowani jej rozwojem (oraz regularnym składaniem ofiar) przodkowie. Natomiast małżeństwo było sprawą sporadyczną, jednostkową, całkowicie podporządkowaną potrzebom rodziny (Wasiliew 1974: 146).

Niemniej, cały proces poszukiwania odpowiedniej kandydatki czy kandydata, swatania, zaręczyn i wreszcie sam ślub trwał niezwykle długo, był bardzo skomplikowany i podzielony na poszczególne etapy, tzw. sześć rytuałów ślubnych: wybór (nàcǎi, 纳采), pytanie o imię (wèn míng, 问名), poinformowanie o pomyślności (nàjí, 纳吉), ogłoszenie zaręczyn (nàzhēng, 纳征), wyznaczenie daty ślubu (qǐngqī, 请期), przyjęcie panny młodej (qīnyíng, 亲迎), (Pimpaneau 2001: 118-119, Wan 2005: 147, Ji 2008: 166). Sam ceremoniał miał korzenie konfucjańskie, ale towarzyszyło mu wiele wierzeń i zabobonów, wynikających z lokalnych tradycji. Ślub był wydarzeniem pomyślnym, bardzo dbano o to, żeby nic tej radosnej atmosfery nie zakłóciło, żeby święto nie zamieniło się w tragedię.

W tradycyjnych Chinach dzieci osiągały wiek dojrzały (chéngnián, 成年), czyli wiek w którym zostawały pełnoprawnymi członkami społeczeństwa i mogły zawrzeć związek małżeński, dosyć wcześnie, około piętnastego roku życia w przypadku dziewcząt i dwudziestego w przypadku chłopców (Baber 1934: 132, Pimpaneau 2001: 118). Symbolem wejścia w dorosłość były „oczepiny” (guānlǐ, 冠礼) wyprawiane chłopcu:

Uroczystość „oczepin”, czy też „włożenia męskiego czepka” (*guanli*), przypominała inicjacyjne ceremonie społeczeństw prymitywnych. Ten rytuał istniał już w starożytności. W epoce Zhou, kiedy syn kończył dwadzieścia lat, ojciec organizował uroczystość „oczepin” w świątyni przodków. Wybierano odpowiedni dzień, czyli „dzień wskazany przez wróżbę z krwawnika” (*shiri*), oraz mistrza ceremonii (*shibin*), który dokonywał „oczepin”, tzn. kolejno nakładał młodemu człowiekowi trzy nakrycia głowy: czapkę z czarnego płótna konopnego (*zibuguan*), na znak, że od tej chwili mógł pełnić funkcję społeczną, nakrycie z czarnej skóry (*pibian*), wskazujące, że od tej pory mógł służyć w wojsku, oraz ceremonialne nakrycie głowy w kolorze głębokiej purpury (*juebian*), zaświadczaające, że uzyskał prawo do uczestnictwa w ofiarach i ceremoniach w świątyni przodków. Młodzieniec składał pokłon matce, a mistrz ceremonii nadawał mu imię społeczne (*zi*). Po złożeniu wizyty braciom i siostrze, młody człowiek w stroju ceremonialnym udawał się do seniora rodziny, aby złożyć mu hołd (Pimpaneau 2001: 116-117).

W przypadku dziewcząt ceremonia przypinania spinki (*jǐlǐ*, 笄礼) miała dużo skromniejszy charakter:

Kiedy córki kończyły piętnaście lat i wchodziły w wiek odpowiedni do zaręczyn odbywała się ceremonia „przypinania szpilek włosów” (*jili*). Od tej pory młoda panna czesała włosy w węzeł upięty szpilekami, nie zaś w koki po bokach głowy. Ceremonia oznaczała, że dziewczyna stała się już osobą dorosłą (Pimpaneau 2001: 117).

W niektórych regionach Chin obrzędy te były prostsze i skromniejsze, ale dosyć powszechne: dzieci szły do świątyni dziękować za opiekę i składać ofiary boginiom opiekuńczym (Łózkowej Matce i/lub Niebiańskiej Tkaczce), (Ji 2008: 162). Stare chińskie powiedzenie: „Gdy mężczyzna kończy 13 lat, potrafi czytać i pracować, gdy kobieta kończy 13 lat, potrafi gotować i szyć” (nán guò shísān, mó cháng yán jiān, nǚ guò shísān, huì zuò chī chuān; 男过十三, 磨肠研肩; 女过十三, 会做吃穿) świadczy o tym, że już bardzo młode osoby uważano, za zdolne do pracy (Diao 2008: 2). Dzieci po przejściu przez obrzędy inicjacyjne, wchodziły w okres przygotowań do małżeństwa (Ji 2008: 164).

6.2. Swatka (méirén, 媒人)

Najważniejszą rolę w kojarzeniu małżeństw w konfucjańskich Chinach odgrywała swatka (méirén, 媒人), (Doré 1914: 29, Granet 1973: 323, Ren 2005: 70, Diao 2008: 1). Wynikało to z obawy przed utratą twarzy w razie odmowy i było utartym zwyczajem do tego stopnia, że tylko małżeństwa skojarzone przez swatkę uważano za właściwe (Ren 2005: 70). Dawniej mówiono: „Mężczyzna z kobietą nie zejdą się bez swatki” (nán nǚ wú méi bù jiāo, 男女无媒不交) oraz „Rodzice wyrażają zgodę, swatka zasięga języka” (fùmǔ zhī mìng, méishuò zhī yán, 父母之命, 媒妁之言), obecnie popularne jest powiedzenie: „Jeśli nie pośredniczy swatka, to sprawa nie dojrzeje” (zhōngjiān wú méi shì bù chéng, 中间无媒事不成), (Diao 2008: 1).¹ W przeszłości istniały dwa rodzaje swatek: profesjonalistki, które traktowały kojarzenie małżeństw jako swój zawód i czerpały z tego korzyści materialne, oraz amatorki, którymi mogły być krewne, czy znajome kojarzonych rodzin. Najczęściej były to starsze kobiety (méipó, 媒婆), ale zdarzało się również, że to mężczyźni pełnili rolę pośredników (méigōng, 媒公), (Diao 2008: 24-25). Swatka miała ogromną władzę, w jej rękach leżał los młodych ludzi, którzy przeważnie nic nie wiedzieli o działaniach swatki i rodziców; w razie niepomyślnego małżeństwa nigdy nie obwiniano swatki (Ren 2005: 71). Najczęściej też, to rodzina kawalera wychodziła z inicjatywą, tj. swatka pojawiała się w domu panienki z gotową propozycją od zainteresowanej rodziny. Jeżeli w domu panny na wydaniu długo nie pojawiała się swatka z ofertą matrymonialną, wprowadzało to niepokój i zdenerwowanie. W prowincji

¹ Obecnie w Chinach zarejestrowanych jest ok. dwudziestu tysięcy agencji matrymonialnych; bardzo dużym powodzeniem cieszą się również strony internetowe oferujące profesjonalną pomoc w poszukiwaniu partnera takie jak np. Zhenai.com, która 31 lipca 2009 miała zarejestrowanych 20 mln użytkowników (Yu 2009). Często też, to sami rodzice spotykając się w ustalone dni w parkach, szukają partnerów dla swoich samotnych, zapracowanych dzieci (Meng 2010).

Guizhou rodzice zakazywali niezamężnym córkom jedzenia nóżek wieprzowych (zhūtíchā, 猪蹄叉), ponieważ wierzano, że spożycie nóżek wieprzowych zablokuje nogi swatki (chá zhù, 叉住), a bez jej pośrednictwa żadne małżeństwo nie mogło dojść do skutku (Diao 2008: 19).

Przy wyborze kandydata na współmałżonka obowiązywało bardzo wiele zakazów (Ren 2005: 59). Najstarszym był zakaz zawierania małżeństw wewnątrz klanu z równoczesnym nakazem szukania małżonka poza nim (Granet 1973: 298, Ren 2005: 59). Małżeństwo wewnątrz klanu postrzegane było nie tylko jako niepomyślne dla konkretnych osób, ale przynoszące nieszczęście całemu klanowi, a tym samym zasługujące na potępienie i karę. Wiele narodowości w Chinach przestrzegało również zakazu poślubiania członków odrębnych narodowości (Ren 2005: 60). Zakaz poślubiania osoby o tym samym nazwisku, nawet jeśli osoby te nie były spokrewnione, jest najbardziej powszechnym, tradycyjnym zakazem ślubnym (Cormack 1923: 36, Baber 1934: 131, Granet 1973: 298, Ren 2005: 60, Diao 2008: 13). Wynikał on ze strachu przed mieszanym spokrewnionej krwi, w wyniku czego kolejne pokolenia miały być słabe i nieplodne, ale także z obawy, że takie związki nie podobają się „niebiosom”. Za złamanie tego zakazu groziły wysokie kary. Istniał również zakaz zawierania małżeństw po między określonymi klanami, z uwagi na wspólnego przodka tych klanów (Ren 2005: 63). Przy dobieraniu małżeństw brano również pod uwagę nazwiska kandydatów, a dokładnie budowę znaków (Cormack 1923: 36). Jeśli w znaku określającym nazwisko mężczyzny znajdował się pierwiastek wody, to mógł on poślubić kobietę, której nazwisko zawierało pierwiastek ognia, ponieważ woda gasi ogień. Jeśli zaś w nazwisku kobiety występował pierwiastek ognia, a w mężczyzny drewna, to taka konfiguracja była niepomyślna. Praktycznie w całych Chinach panował zakaz pobierania się przedstawicieli różnych pokoleń (Ren 2005: 64). W niektórych rejonach Chin praktykowano małżeństwa pomiędzy rodzeństwem ciotecznym (noszącym inne nazwiska, ale spokrewnionym), w innych było to surowo zakazane (Ren 2005: 65). Jednakże w bardzo odległych czasach takie małżeństwa były bardzo popularne:

Małżeństwo – niemożliwe między krewnymi – było także niemożliwe między osobami, które są sobie całkowicie obce. W ciągu długich stuleci związek małżeński uchodził za szczęśliwy tylko wtedy, gdy był zawarty między członkami rodzin, utrzymujących od najdawniejszej przeszłości związki utrwalone wzajemnymi małżeństwami. Zwyczaj nakazywał, by synowie brali żony z rodziny swojej matki. [...] Małżeństwa między krewnymi agnatycznymi były zakazane. Jedynie takie nielegalne związki uchodziły za bezpłodne. Przyporównanie takiego związku do związku zawieranego z córką wuja, było niewłaściwym argumentem [...]. Taka kuzynka nie była nigdy uważana za krewną. Niezależnie bowiem od tego, czy potomstwo było poddane regułom obowiązującym w linii męskiej, czy żeńskiej, dzieci brata i siostry należały

zawsze dwóch różnych grup rodzinnych. Ich małżeństwa nie tylko były zakazane czy źle widziane, lecz właśnie stanowiły często praktykowany zwyczaj (Granet 1973: 161-162).

W Chinach nie zdarzały się mezalianse, Chińczycy pobierali się w obrębie tych samych grup i klas społecznych: „Drzwi drewniane z drewnianymi (tj. bogaty z bogatą), słomiane ze słomianymi (tj. biedny z biedną)” (bǎnmén duì bǎnmén, shùjiémén duì shùjiémén, 板门对板门, 秫秸门对秫秸门), (Diao 2008: 14) oraz „Pozycja ekonomiczna i status muszą być w harmonii” (mén dāng hù duì, 门当户对), (Ren 2005: 66). Niektóre zawody (np. fryzjerów czy aktorów) uważano za poślednie i rzadko poślubiano ich przedstawicieli (Ren 2005: 66). Aspekt ekonomiczny kontraktu, jakim było małżeństwo, był w Chinach niezwykle istotny. Czasami jednak bogaty mężczyzna brał na wychowanie biedną dziewczynkę, która po osiągnięciu wieku dojrzałego i urodzeniu potomka, zostawała formalnie jego żoną. Przypadków, kiedy to rodzina „adoptowała” zięcia, było znacznie mniej. W tradycyjnych Chinach nie istniały małżeństwa z miłości, wszystkie śluby były aranżowane przez rodziców za pośrednictwem swatki, na wolną miłość pozwalały jedynie niektóre mniejszości narodowe (Ren 2005: 67). Nie pozwalano także na miłość poza związkiem małżeńskim; zakazywano wstępować w związki małżeńskie osobom niepełnosprawnym, upośledzonym i chorym (Ren 2005: 69-70).

6.3. Wybór kandydatki (nàcǎi, 纳采)

Małżeństwo miało zawsze sens ekonomiczny (Gennep 2006: 129). Za wydanie kobiety lub mężczyzny (i tym samym utracie siły roboczej) trzeba było zapłacić „okup”. Każde małżeństwo rozpoczynało się od negocjacji, w czasie których wymieniano lub rozdawano (często w formie zrytualizowanej) różne dobra materialne. W Chinach aspekt ekonomiczny w zawieraniu małżeństw był bardzo widoczny, a wymiana dóbr wysoce zrytualizowana. Cały okres swatania i późniejszego narzeczeństwa, rozpoczynały rytuały wyłączenia, a samo narzeczeństwo było okresem przejściowym w rozumieniu van Gennepa.

Pierwszym rytuałem ślubnym był „wybór” (nàcǎi, 纳采): pomyślnego dnia rodzina kawalera wysyłała do rodziny panny swatkę z prezentami, aby ta „zasięgnęła języka”, (Ren 2005: 71, Ji 2008: 166). Często ofiarowywanym prezentem była dzika gęś, która:

[...] jest w Chinach, tak jak kaczka pekińska lub feniks, symbolem szczęścia małżeńskiego. Ma ona w życiu tylko jednego partnera, a i kobieta nie powinna po raz drugi wychodzić za mąż. Dlatego gęś jest dobrym prezentem z okazji zaręczyn. Jest to bardzo stary zwyczaj, który

może być modyfikowany w ten sposób, że rodzina narzeczonego przesyła gąsiora, rodzina narzeczonej zaś – gęś. Ani gąsiora, ani gęsi nie zabija się (Eberhard 1996: 77).

W wielu wypadkach dziką gęś zastępowano gęsią domową lub kurą; jednakże każdym przypadku ptak musiał być żywy (Ren 2005: 72, Wan 2005: 148).² Swatka nie szła do domu panny z pustymi rękoma: zabierała przeważnie jakieś przekąski, owoce, tkaninę itp. Gdy podczas pierwszej wizyty w domu dziewczyny, swatka została poczęstowana miseczką makaronu, oznaczało to odmowę, jeśli zaś dostała makaron z jajkiem, oznaczało to, że rodzina jest zainteresowana propozycją (Diao 2008: 27). Swatka zawsze była wynagradzana za swoje usługi, otrzymywała prezenty i / lub pieniądze; później, w czasie ceremonii ślubnej składano jej podziękowania.³ Swatka oraz zainteresowane strony musiały cały proces swatania zachować w tajemnicy, nie wolno było rozgłaszać dalszej rodzinie, sąsiadom czy obcym o przygotowaniach do zawarcia małżeństwa (Ren 2005: 71, Wan 2005: 148). Obcy mogli zaszkodzić kandydatce na żonę i swatanie kończyło się wtedy fiaskiem.⁴

6.4. Pytanie o imię (wènmíng, 问名)

Jeżeli obie strony wyraziły wstępną zgodę na małżeństwo, przystępowano do bardzo ważnego etapu tj. pytania o imię (wènmíng, 问名), (Ren 2005: 72, Ji 2008: 166). Swatka prosiła rodzinę dziewczyny o imię oraz dokładną datę urodzenia (tzw. „osiem znaków” zawierające rok, miesiąc, dzień i godzinę urodzin), która wypisywana była na papierze i razem z danymi chłopca, zanoszona do wróżbity- taoisty. Informacja powinna być zapisana na czerwonym papierze i zawierać parzystą liczbę znaków (Ren 2005: 75). Wróżbita na podstawie daty urodzenia porównywał horoskopy (héhūn, 合婚) i decydował czy do siebie pasują, a dane osoby mogą zawrzeć związek małżeński (Doré 1914: 30, Diao 2008: 32). Podczas oczekiwania na wynik wróżby nie powinno zdarzyć się nic, co by zakłóciło spokój domowi (kłótnia, choroba, kradzież itp.), w przeciwnym razie przerywano swatanie (Ren 2005: 76).⁵ Jeśli decyzja wróżbity była pozytywna, swatka zносиła odpowiedź do domu dziewczyny razem z ciasteczkami lub słodyczami oznaczającymi, że można kontynuować przygotowania.

² Co jest zrozumiałe w kontekście tworzenia sytuacji idealnej.

³ W niektórych rejonach Chin zrodził się obyczaj przeklinania swatki (mà méi, 骂媒). Panna młoda i reszta niezamężnych kobiet w czasie ślubnych lamentów złorzeczyły swatce za los, który zgotowała wychodzącej za mąż dziewczynie (Diao 2008: 31).

⁴ Zachowanie w tej sytuacji tajemnicy jest zjawiskiem obecnym także w polskiej kulturze ludowej, jest to kolejny zakaz izolacyjny (Wasilewski 2010: 370).

⁵ Kolejny przykład zakazów konstytuujących sytuację idealną, harmonijną.

W niektórych rejonach Chin uciekano się do innych sposobów sprawdzających dopasowanie kandydatów. W Pekinie czerwony papier z „ośmioma znakami” kobiety i mężczyzny kładziono w świątyni na ołtarzu przodków, i jeśli przez trzy dni panował spokój w domostwie, to uznawano to za dobry omen, i zapowiedź harmonijnego małżeństwa; jeśli przez ten czas wydarzyło się coś niepomyślnego, odsyłano papier dziewczynie i przerywano swatanie (Cormack 1923: 37). Dawniej wierzono, że o losie małżeństwa decyduje niebo i to ono daje znaki, czy powinno do niego dojść czy nie (Diao 2008: 34). Brak zgody niebios był tu decydującym czynnikiem. Cały proces porównywania horoskopów należało utrzymać w tajemnicy, ponieważ niepowodzenie narażałoby obie strony na utratę twarzy (Ji 2008: 166).

Zarówno wśród Chińczyków Han jak i wśród mniejszości etnicznych / narodowych panowało wiele przesądów związanych z wiekiem przyszłych małżonków (Ren 2005: 72, Wan 2005: 148). Kandydaci powinni być w młodym wieku, tzn. odpowiednim do założenia rodziny, tzw. starzy kawalerowie (tj. mężczyźni po trzydziestym roku życia) i stare panny (kobiety po dwudziestym roku życia) byli traktowani podejrzliwie (Ren 2005: 72).⁶ Wiele mniejszości etnicznych / narodowych uważało, że pobieranie się w nieparzystym roku życia przynosi nieszczęście, podobnie jak ślub w wieku lat osiemnastu (Ren 2005: 73-74). Chińczycy Han uważali natomiast, że mąż nie może być dużo starszy od żony (więcej niż dziesięć lat) oraz o trzy, sześć i dziewięć lat, a żona od męża o rok (Ren 2005: 74, Wan 2005: 149). Mówi o tym popularne przysłowie: „Żona starsza o rok, bogactwo na bok, żona starsza o dwa lata, bogactwo na lata” (nǚ dà yī, huángjīn fēi, nǚ dà liǎng, huángjīn cháng, 女大一, 黄金飞, 女大两, 黄金长), (Ren 2005: 74). Małżonkowie nie mogli urodzić się w tym samym roku tego samego miesiąca. W prowincji Henan mówi się: „Można być rówieśnikiem, ale nie z tego samego miesiąca, rówieśnicy z tego samego miesiąca nie mają potomstwa” (tóngsuì bù tóngyuè, tóngyuè zǐgōng quē, 同岁不同月, 同月子宫缺), (Ren 2005: 74, Wan 2005: 149). Wiele grup etnicznych / narodowości, w tym Chińczycy Han, przestrzegali też zasady kolejności zawierania związków małżeńskich: najpierw starsze rodzeństwo, potem młodsze (Ren 2005: 75). Złamanie tej zasady mogłoby przynieść pecha małżonkom.

Znaki zodiaku miały dawniej i mają obecnie wpływ na dobór małżonka (Ren 2005: 78). Chińczycy wierzą, że osoba urodzona w danym roku przejmuje cechy zwierzęcia, które mu patronuje (Wan 2005: 149).⁷ Tygrys to znak najbardziej niepożądany dla kobiety (Ren

⁶ Od lat 80. XX wieku rząd chiński – w ramach polityki demograficznej – zachęca do późnego zawierania związku małżeńskiego i późnej prokreacji; mężczyźni mogą się żenić po 22 roku życia, kobiety wychodzić za mąż – gdy ukończą 20 lat (Sanjuan 2009: 135).

⁷ Więcej w rozdziale poświęconym chińskiemu zodiakowi.

2005: 78, Wan 2005: 149). Tygrysy to zwierzęta drapieżne, polujące na ludzi i dlatego niebezpieczne. Kobieta o cechach tygrysa nigdy nie będzie odpowiednią żoną. Jeśli urodziła się nocą, w czasie gdy tygrysy wyruszają na polowanie, jej los jest przesądzony. Chińczycy dzielili je na urodzone w pierwszej połowie nocy, tj. „tygrysice wchodzące na górę” (shàng shān hǔ, 上山虎) oraz urodzone w drugiej połowie nocy, tj. „tygrysice schodzące z góry” (xià shān hǔ, 下山虎), przy czym te drugie były najgroźniejsze, nie mogły być pod żadnym pretekstem poślubione. Również kobiety spod znaku Owcy przynoszą pecha mężowi, który wcześniej umiera, a one wcześniej zostają wdowami (Ren 2005: 78). Bardzo często aby wydać córkę za mąż, rodzice zmieniali jej datę urodzenia tak, aby nie była ani spod znaku Owcy, ani Tygrysa (urodzonym w pierwszej połowie roku odejmowano rok życia, urodzonym w drugiej połowie roku – dodawano). Ważne było również, aby znak kobiety nie dominował nad znakiem mężczyzny (Cormack 1923: 35). I tak mężczyzna spod znaku węża nie mógł poślubić kobiety spod znaku smoka, ponieważ żona dominowałaby w takiej sytuacji nad mężem. Odwrotna sytuacja była jak najbardziej pożądana.

W tradycji chińskiej każdy z dwunastu znaków zodiaku przynależał do jednego z pięciu pierwiastków (Tygrys i Królik do drewna, Wąż i Koń do ognia, Smok, Owca, Pies, Wół do ziemi, Małpa i Kogut do żelaza, Świnia i Szczur do wody) i ich zgodność była również brana przy kojarzeniu małżeństw (Ren 2005: 79).

6.5. Poinformowanie o pomyślności (nàjí, 纳吉)

Jeśli horoskopy pasowały do siebie i nie było żadnych astrologicznych przeciwwskazań do zawarcia małżeństwa, to dokonywano kolejnego rytuału tj. poinformowania o pomyślności (nàjí, 纳吉). Rodzina kawalera informowała rodzinę dziewczyny, że młodzi mogą się pobrać i ponownie wysyłała jej podarunki (Ji 2008: 166, Ren 2005: 81, Wan 2005: 150). Tradycyjnie była to dzika gęś, a później prezenty o znacznie większej wartości: biżuteria, kosztowne tkaniny czy też pieniądze. Wszystkie prezenty oraz pieniądze powinny być opakowane w czerwony papier i parzyste, nigdzie nie mogła pojawić się liczba pojedyncza, ponieważ: „Podwójne z podwójnym, para z parą, wieczne bogactwo dają” (shuāng shuāng duì duì, wàn nián fù guì, 双双对对, 万年富贵), (Ren 2005: 81). Pojawienie się liczby nieparzystej mogło skutkować wczesnym odejściem jednej ze stron (Wan 2005: 150). Informacja o pomyślnej wróżbie oraz przyjęcie prezentów były poniekąd formą zaręczyn. W czasie „informowania o pomyślności” nie mogły paść dwa słowa: „dwukrotnie” (chóng, 重) oraz

„ponownie” (zài, 再), ponieważ ich wypowiedzenie mogło spowodować „dwukrotny ożenek” (chónghūn, 重婚) oraz „ponowne zamążpójście” (zàijià, 再嫁), (Ren 2005: 82, Wan 2005: 150).

Kolejnym etapem przygotowań było poznanie przyszłej rodziny (xiāngqīn, 相亲), o ile rodziny wcześniej się nie znały (Diao 2008: 38). Przeważnie to rodzina dziewczyny wizytowała rodzinę chłopaka, młodzi poznawali się dopiero w dniu ślubu. Zwyczaju tego zaniechano dopiero w XX wieku, kiedy to przyszłe małżeństwo mogło spotkać się przed ślubem i nawzajem poznać. Poznanie przyszłej rodziny mogło przybrać formę potajemną (tōuxiāng, 偷相), polegającą na przeprowadzeniu swoistego wywiadu, czy spytkach oraz jawną (míngxiāng, 明相), kiedy to rodzina przyszłej panny młodej odwiedzała dom przyszłego pana młodego (Diao 2008: 40-41). Przy pierwszej wizycie rodzinę dziewczyny obowiązywały dwa zakazy: palenia tytoniu oraz picia wody. Po złożeniu wizyty należało od razu wyjść.

6.6. Ogłoszenie zaręczyn (nàzhēng, 纳征)

Jeśli okres przygotowań zakończył się pomyślnie, przystępowano do wielkiego wydarzenia jakim było ogłoszenie zaręczyn (nàzhēng, 纳征), (Ji 2008: 167). Same zaręczyny (dìnghūn, 订婚) dzieliły się na dwa etapy: małe zaręczyny (xiǎodìng, 小订) oraz wielkie zaręczyny (dàdìng, 大订), (Diao 2008: 47). Małe zaręczyny nie miały uroczystej oprawy, polegały przede wszystkim na wymianie prezentów między rodzinami, czasami na wspólnym piciu alkoholu. Prezenty mogły mieć znaczenie symboliczne, ale najczęściej były bardzo wartościowe (np. piękne tkaniny), często też dochodziło do kłótni między rodzinami naręczonych na tym tle. W powszechnym przekonaniu małe zaręczyny miały moc prawną i rzadko dochodziło do ich zerwania. Wielkie zaręczyny oznaczały, że cały proces przygotowań zakończył się sukcesem i niedługo odbędzie się ceremonia ślubna. Najważniejszą rolę spełniał tu tzw. prezent zaręczynowy (pīnlǐ, 聘礼) ofiarowywany rodzinie przyszłej panny młodej przez narzeczonego, zanoszony do jej domu przy wtórze muzyki i petard (Ren 2005: 83). Nie miał on znaczenia symbolicznego, ale dużą wartość materialną i składał się z parzystej liczby elementów takich jak: mięso wieprzowe, makarony, cukier, kury, kaczki, jajka, ryby, suszone owoce, suszone owoce morza. Nie mógł zawierać butów, aby naręczona po ich założeniu nie poślizgnęła się i upadła (Ren 2005: 83). Rodzina

narzeczonej nie mogła przyjąć prezentu zaręczynowego w całości, część musiała zwrócić rodzinie narzeczonego. Nie przyjmowała koguta, którego zwracała wraz z żywą kurą (nigdy białą). W niektórych regionach Chin na tym etapie przygotowań do ślubu wysyłano do domu przyszłego małżonka posag (Ren 2005: 83, Wan 2005: 151).

Prezenty były zapakowane w czerwony papier lub czerwony materiał, gdyż kolor czerwony w Chinach symbolizuje radość, pomyślność oraz szczęście nowożeńców. Współcześnie prezent zaręczynowy jest wręczany młodej parze w formie gotówki, za którą mogą kupić sobie potrzebne rzeczy (Diao 2008: 59). W prowincji Fujian kwota ofiarowywana narzeczonemu musi zawierać liczbę 3 (np. 333, 533, 933, 1333 itd.), ponieważ w tamtejszym dialekcie „trzy” brzmi identycznie jak „rodzić”. W Chinach północnych do prezentów dołączano kwotę 101 yuanów, która nawiązywała do powiedzenia „jeden na sto” tj. najlepszy (bǎi lǐ tiāo yī, 百里挑一). W latach 80. ubiegłego wieku wręczano już kwotę 1001 yuanów („jeden na tysiąc”), a także 10001 yuanów („jeden na dziesięć tysięcy”).

6.7. Wyznaczenie daty ślubu (qǐngqī, 请期)

Po zaręczynach przystępowano do wyznaczenia daty ślubu (qǐngqī, 请期), (Ji 2008: 167, Ren 2005: 85, Diao 2008: 60). Wielu Chińczyków jest przekonanych, że data ślubu ma wpływ na całe przyszłe życie małżonków, od daty ślubu jest uzależnione ich szczęście i dobrobyt.⁸ Dlatego do wyboru odpowiedniego dnia zaślubin, zarówno dawniej jak i obecnie, przykładą się bardzo dużą wagę.⁹ Najbardziej popularną metodą wyboru terminu ślubu było udanie się do wróżbity, który na podstawie horoskopów przyszłych małżonków, wybierał najpomyślniejszy dzień (Ren 2005: 85). Ale brano też pod uwagę powszechnie panujące przesady.

Dla wielu osób rok, w którym brakuje księżycowej wiosny (lìchūn, 立春), czyli pierwszego z 24 okresów solarnych w tradycyjnym kalendarzu chińskim, jest rokiem bardzo niepomyślnym dla wstępowania w związek małżeński (Ren 2005: 86, Wan 2005: 152, Diao 2008: 60). *Lìchūn* to pierwszy z 24 okresów solarnych, w tradycyjnych Chinach był dniem rozpoczynania prac polowych przez rolników. Przypada 3 lub 4 lutego według kalendarza

⁸ Mamy tu do czynienia z kolejnym przesądem zabezpieczającym dobry początek,

⁹ Obecnie, o wyborze dnia ślubu, decyduje również pomyślna kombinacja daty według kalendarza gregoriańskiego, o czym donosi chińska i zagraniczna prasa (*China Daily* 2007b, Brand 2008, Fulbright 2008). W 2008 roku takim dniem był 8 sierpnia, nie tylko zawierający aż trzy pomyślne ósemki, ale również dzień rozpoczęcia Letnich Igrzysk Olimpijskich w Pekinie. Niektóre agencje ślubne zanotowały 400% wzrost liczby ślubów tego dnia (Fulbright 2008). Również 11 listopada oraz 11 stycznia, to daty chętnie wybierane przez młode pary (*China Daily* 2007b).

gregoriańskiego. Jeśli księżycowy Nowy Rok przypadnie po księżycowej wiosnie, to będzie to tzw. „wdowi rok” (guǎfù nián, 寡妇年) lub „śliski rok” (huánian, 滑年). Zawarcie małżeństwa w takim roku może skutkować szybkim owdowieniem lub też brakiem potomstwa: „Małżeństwo zawarte we wdowim roku będzie bezpotomne (guǎnián jiéhūn bù yǎng zǎi, 寡年结婚不养崽), (Ren 2005: 86, Wan 2005: 152). Przesąd ten jest praktykowany obecnie, o czym donosi prasa: „Wang Jiahua, szef agencji ślubnej Red Lily, powiedział, że 20 procent jego klientów przesunęło śluby na grudzień i styczeń, ponieważ nie chcieli mieć pecha z powodu wdowiego roku” (Meng 2009). Wdowim rokiem był rok 2005 i 2007. Natomiast rok, który zawiera dwie księżycowe wiosny jest uważany za bardzo pomyślny dla wstępowania w związek małżeński: „Podwójna wiosna, podwójne szczęście” (shuāngchūn shuāngxǐ, 双春双喜), (Ren 2005: 86). Rokiem z podwójną wiosną księżycową był rok 2006 i 2009. W Szanghaju w ciągu trzech pierwszych miesięcy 2006 roku czterdzieści cztery tysiące par zarejestrowało związek małżeński, dwa razy więcej niż w tym samym okresie w roku 2005 (Fairclough, Chao 2006). W związku z masowymi ślubami w roku 2006 hotele, restauracje, firmy jubilerskie, kwiaciarnie, firmy zajmujące się profesjonalną obsługą wesel zwiększyły swoje zyski, rekompensując straty z roku ubiegłego.¹⁰

W przekonaniu wielu Chińczyków nie powinno się wyprawiać wesela w maju, lipcu i wrześniu, ponieważ są to miesiące „złe”, zdominowane przez obecność demonów (Ren 2005: 87, Wan 2005: 152).¹¹ Z kolei odpowiednim okresem na wprawienie wesela był miesiąc dwunasty. Na Tajwanie okresem zastrzeżonym był czas od czwartego do dziewiątego miesiąca (Ren 2005: 88, Wan 2005: 152). Unikano dni nieparzystych, preferowano parzyste zgodnie z powiedzeniem „szczęścia chodzą parami” (hǎo shì chéng shuāng, 好事成双), (Ren 2005: 88, Wan 2005: 153). Chińczycy Han unikają też siódmego dnia siódmego miesiąca kalendarza księżycowego, gdyż jest to święto Tkaczki i Pasterza, mitycznego małżeństwa spotykającego się tylko raz w roku. Chińczycy wierzą, że małżeństwo zawarte tego dnia skazane będzie na długą rozłąkę (Wan 2005: 153). W niektórych regionach Chin było tylko kilka ustalonych dni w roku, w które zawierano związek małżeński (Diao 2008: 65). Wiele osób ustala datę ślubu pomiędzy ósmym dniem dwunastego miesiąca kalendarza

¹⁰ Według sondażu przeprowadzonego przez Chińską Centralną Telewizję (CCTV) 48% widzów odpowiedziało, że respektują wdowi rok ze względu na wierzenia rodziców, 25% ze względu na wierzenia rówieśników, a 12% wierzy w klątwę wdowiego roku (Lynch 2005).

¹¹ W europejskiej kulturze ludowej panował zakaz zawierania małżeństwa w miesiącu zawierającym głoskę „r” w nazwie (Wasilewski 2010: 326). Na niektórych obszarach zakaz ten uległ odwróceniu (np. w Polsce „r” w nazwie miesiąca jest uważane obecnie za pomyślną wróżbę ślubną).

księżycowego (Świętem Laba ustanowionego na pamiątkę zdobycia oświecenia przez Buddę Siakjamuni), a pierwszym dniem pierwszego miesiąca (Świętem Wiosny czyli chińskim Nowym Rokiem), wierząc, że w tym okresie każdy dzień jest pomyślny i bez obaw można zorganizować ceremonię ślubną. W każdym razie, to po stronie narzeczonego leżał obowiązek wyboru daty. Narzeczona była informowana o terminie ślubu na specjalnym czerwonym papierze. Po akceptacji nie można było zmieniać ustalonego terminu, gdyż taka zmiana mogła przynieść pecha młodej parze. W prowincji Henan popularne jest powiedzenie: „Raz ustalonej daty ślubu nie można przekładać, przekładając na później, umrze żona, przekładając na wcześniej, umrze mąż” (jí rì yǐ dìng, bù xǔ yí dòng, hòu yí sǐ pó, qián yí sǐ gōng, 吉日已定, 不许移动, 后移死婆, 前移死公), (Diao 2008: 68).

6.8. Przyjęcie panny młodej (qīnyíng, 亲迎)

Zanim doszło ostatniego z sześciu rytuałów ślubnych czyli przyjęcia panny młodej do domu pana młodego (qīnyíng, 亲迎) obie rodziny musiały poświęcić dużo czasu i funduszy na przygotowanie wesela, a sama ceremonia ślubna była również skomplikowana, złożona z wielu mniejszych rytuałów. Przygotowania do ceremonii ślubnej, ślub i uczta weselna, zawierają liczne rytuały włączenia, kończące okres przejściowy (Gennep 2006: 140).

6.8.1. Uroczystości przedślubne w domu panny młodej

Po wręczeniu prezentów i ustaleniu daty ślubu następował okres przygotowań do wesela (Diao 2008: 74). Dla rodziny panny młodej najważniejsze w tym okresie było przygotowanie posagu (jiàzhuāng, 嫁妆), którego zawartość zależała oczywiście od zamożności danej rodziny. Dawniej, gdy na świat przychodziła córka, rodzice sadzili drzewo, z którego później stolarz wyrabiał meble posagowe. Oprócz mebli w posagu nie mogło zabraknąć pościeli, która powinna być uszyta z nowego materiału i wypełniona nową bawełną. W niektórych regionach do środka kołdry wkładano czerwone daktyle, kasztany oraz orzechy ziemne, które miały zapewnić szybkie narodziny syna. W innych regionach na rogach kołdry haftowano monety, które z kolei miały zapewnić młodej parze dostatek. Przy szyciu posagowej pościeli obowiązywało wiele tabu: kołdry nie mogła szyć kobieta bezdzietna ani wdowa, musiano używać czerwonej, nigdy białej, nitki (Ren 2005: 84). Kołdry nie można było również szyć w dziewiątym miesiącu kalendarza księżycowego, gdyż groziło to przyjściem na świat

w pierwszej kolejności dziewięciu dziewczynk, a dopiero później syna (Ren 2005: 83). Jeśli nie było innego wyjścia i kołdrę trzeba było uszyć w dziewiątym miesiącu, to do środka należało włożyć połamane chryzantemy. Poza meblami oraz pościelą w posagu powinny znaleźć się ubrania dla przyszłej żony, których ilość i jakość zależała oczywiście od zasobności rodziny. Bardzo często posag wystawiany był na widok publiczny, świadczący tym samym o statusie panny młodej (Ji 2008: 170). Przy wynoszeniu z domu skrzyni posagowej, należało stuknąć nią o próg, żeby razem ze skrzynią nie zostało wyniesione z domu całe bogactwo. Na Tajwanie nieodłącznym elementem posagu jest kogut i kura (jī, 鸡), które symbolizują szczęście (jí, 吉) na zasadzie podobieństwa brzmień (Diao 2008: 82). Kogut powinien pięknie pisać, kura znosić jaja, a oba ptaki muszą być pełne wigoru. W dniu ślubu łączy się ich nogi za pomocą czerwonej, dziewięciocentymetrowej tasiemki. Tak połączone ptaki wkłada się do weselnie przyozdobionego koszyka, który przywieszany jest do samochodu pary młodej i zawożony do domu pana młodego. W dialekcie tajwańskim słowo kura jest homofonem słowa „rodzina”, a „dziewięć” brzmi jak „długo”. Kogut i kura z dziewięciocentymetrową tasiemką przy nogach symbolizują długie szczęście rodzinne. Podczas nocy poślubnej rozwiązuje się tasiemkę i wkłada ptaki pod łóżko. Jeśli pierwszy spod łóżka wyjdzie kogut oznacza to, że pierwszy na świat przyjdzie syn, jeśli kura, to córka.

Na kilka dni przed wyznaczoną datą ślubu panna młoda musiała zacząć pościć, tzn. ograniczyć jedzenie i picie (później po ślubie obowiązywał ją kilkudniowy zakaz korzystania z toalety), (Ren 2005: 91).¹² Kobieta w czasie ślubu nie powinna przechodzić menstruacji i był to jeden z najważniejszych zakazów ślubnych, gdyż: „Jazda konno”¹³ podczas wesela, w domu śmierć i bieda” (qímǎ bàitáng, jiā pò rén wáng, 骑马拜堂, 家破人亡), (Ren 2005: 91).¹⁴ Poza nielicznymi wyjątkami orszak weselny odbierał pannę z jej domu, orszakowi z reguły towarzyszyła wesół orkiestra i odgłos petard, obowiązywała radosna atmosfera, której nie powinny zakłócić żadne sprzeczki i awantury. Godzina odbioru panny młodej była wcześniej ustalana, ale zależała od lokalnych tradycji (Ren 2005: 95). Rodzina panny młodej najczęściej nie uczestniczyła w uroczystości weselnej w domu pana młodego, ale

¹² Zakaz wydalania i łączący się z nim nakaz poszczenia w czasie świąt czy początków występuje w bardzo wielu kulturach (Wasilewski 2010: 296). Post może być interpretowany jako powrót do sytuacji idealnej. W Chinach, w „normalnym czasie” zakazane było oddawanie moczu do ognia, a także załatwianie się na cmentarzu; po załatwieniu się trzeba było umyć ręce; zabronione było używanie w toalecie papieru zapisanego znakami (Wan 2005: 23).

¹³ Chińczycy tradycyjne podpaski określali mianem „materiał do jazdy konno” (qímǎbù, 骑马布), (Ren 2005: 91).

¹⁴ Tabuizowanie krwi, szczególnie pochodzącej z miesiączki, jest uniwersalne dla bardzo wielu kultur. Wasilewski (2010: 262-263) tłumaczy ten zakaz faktem, że „w raju miało nie być menstruacji” oraz „nieczystość menstruacji stanowi więc zmacę w sensie religijnym”. W Chinach w czasie miesiączki surowo zabronione było uprawianie seksu (Wan 2005: 28).

w przeddzień odesłania córki, organizowała przyjęcie u siebie, na które byli zapraszani krewni i znajomi. Przynosili oni prezenty dla panny młodej (tiānxiāng, 添箱) przeważnie w postaci artykułów spożywczych lub tkanin (Diao 2008: 84).

Na dzień przed ślubem narzeczoną wysyłał narzeczonej tzw. przypomnienie o makijażu (cuīzhuāng, 催妆), które oznaczało, że panna młoda powinna zacząć się przygotowywać do ślubu, tj. kąpać, ubierać, nakładać makijaż itp. (Diao 2008: 88). Jednocześnie rodzina pana młodego dowiadywała się, ilu gości od strony panny młodej będzie brało udział w przyjęciu weselnym. Bardzo często razem z przypomnieniem, pan młody wysyłał przyszłej żonie podarunki, w postaci ubrań w weselnym kolorze czerwonym oraz biżuterii. Jednym z elementów przygotowania do ślubu było usunięcie zbędnego owłosienia z twarzy i szyi, wyregulowanie brwi na kształt półksiężyca (kāiliǎn, 开脸) oraz zmiana uczesania z dziewczęcego na kobiece, tj. upięcie włosów w kok (shàngtóu, 上头), (Diao 2008: 92). Te dwa obrządku świadczyły o przemianie dziewczyny w kobietę, jej wejściu w świat dorosłych. W prowincji Guangdong do kąpieli, którą przed ślubem bierze panna młoda, dodaje się kwiaty lub liście dwunastu różnych roślin, z czego granaty symbolizują dużą liczbę synów. Po kąpieli, siedząc w wannie, panna młoda zjada dwa gorące jajka, co ma gwarantować szybki poród.

Ze strojem ślubnym panny młodej związanych było wiele przesądów i tabu (Diao 2008: 95, Ren 2005: 95). Przede wszystkim suknia ślubna powinna być nowa, szyta w pomyślne dni przez mężatkę posiadającą dzieci. Suknia nie powinna mieć kieszeni, aby nie wynieść w nich bogactwa z domu rodzinnego. Powinna być szyta z jednego kawałka materiału.¹⁵ W prowincji Shandong i Jiangsu panna młoda nie mogła założyć koszuli, ponieważ w przeciwnym razie małżonkowie umrą; nie mogła też założyć pojedynczego ubrania (tj. bez podszewki), ponieważ grozi to ubogim życiem. Natomiast w prowincji Henan czerwone buty panny młodej mają oznaczać dostatek. Generalnie w czasie chińskiego ślubu dominuje kolor czerwony, który symbolizuje szczęście oraz liczby parzyste, symbolizujące parę małżonków. W niektórych regionach kolorem weselnym jest czarny, natomiast kolor biały, czyli kolor śmierci i żałoby, był zabroniony podczas wesela. Obecnie, wraz z otwarciem na Zachód, nastała moda na białe suknie ślubne. Tradycyjny męski strój ślubny z nieodłącznym nakryciem głowy został już dawno wyparty przez garnitur w zachodnim stylu (Ren 2005: 96).

¹⁵ Nakaz jedności i integralności znany jest także polskiej kulturze ludowej (budowanie z jednego kawałka drewna, jednej bryły, jednego kawałka materiału), (Wasilewski 2010: 154-155).

W dniu ślubu rodzice nie odprowadzali swojej córki do domu męża, towarzyszyły jej osoby do tego wyznaczone (ktoś z krewnych lub znajomych), które musiały spełniać kryterium „pełni szczęścia” tj. musiały mieć żyjących rodziców, być w związku małżeńskim i mieć potomstwo. W prowincji Liaoning najlepiej, żeby pannie młodej towarzyszyła młodsza siostra, ponieważ wyrażenie „mieć młodszą siostrę” (yǒu mèi, 有妹) w tamtejszym dialekcie brzmi identycznie jak „mieć lata” (yǒu suì, 有岁), co oznacza dożycie we dwoje późnej starości.

W Chinach wierzono, że córka, odchodząc do męża, może zabrać z domu rodzinnego całe bogactwo i szczęście (Diao 2008: 103). Dlatego wymyślono wiele środków zapobiegawczych. W prowincji Guangdong panna młoda w dniu ślubu musiała rozdzielić pomiędzy swoje rodzeństwo pieniądze i ryż. Matka panny młodej mieszała na sicie ryż z pieniędzmi i potrząsając nim, mówiła: „Sito przesiane, przyszli wnukowie będą majętni, sito gładkie, w przyszłym roku będę nosić wnuka” (bò yuányuán, bò hòu ér sūn dà yǒu qián; bò yúnyún, míngnián bào gè nánwàisūn, 簸圆圆, 簸后儿孙大有钱; 簸匀匀, 明年抱个男外孙), (Diao 2008: 103). Następnie ryż i pieniądze rozdawała pomiędzy zgromadzonych braci i siostry, a panna młoda zabierała resztę i chowała ją do dzbana z ryżem w domu męża. Na Tajwanie panna młoda brała część materiałów z posagu i rozdzielala je równo pomiędzy rodzeństwo, co miało symbolizować równe rozdzielenie bogactwa i szczęścia. W innych regionach Chin panna młoda nie mogła zabrać ze sobą niektórych rzeczy. W prowincji Jiangsu córka nie mogła wynieść z domu rodzinnego banknotów, bo groziło to zubożeniem całej rodziny (ale mogła zabrać monety). W niektórych rejonach tejże prowincji panna młoda nie mogła mieć przy ubraniu żadnych pasków (dàizi, 带子), gdyż mogła na nich wynieść (dàizǒu, 带走) całą pomyślność (Diao 2008: 105). Podobnie było w prowincji Guangdong, gdzie panna młoda nie mogła mieć na sobie żadnych kieszeni, aby nie zabrać w nich szczęścia rodziców. Dbano o szczęście domu rodzinnego, z którego wywodziła się panna młoda, ale też o powodzenie małżeństwa i dostatek w domu męża. W czasie pożegnalnej kolacji w domu panny młodej na stole nie mogło zabraknąć kurczaka (jī, 鸡, synonim i homofon szczęścia jí, 吉) oraz miski pierożków, miski makaronu i miski ryżu (Diao 2008: 106). Pierożki (jiǎozi, 饺子) brzmią identycznie jak „przynieś syna” (jiāo zǐ, 交子), makaron symbolizuje długie małżeństwo, a ryż dożycie wspólnie późnej starości. Panna młoda w czasie kolacji pierwszą miseczkę ryżu podawała rodzicom, miseczka obiegała stół dookoła i trafiała do najstarszego syna, ten oddawał ją pannie młodej. Panna młoda nabierała trzy kęsy i wypluwała je na przygotowaną wcześniej chusteczkę, która była zawijana i zanoszona do

domu pana młodego. Jeśli panna młoda wypłula za mało, oznaczało to ubóstwo w domu męża, jeśli wypłula za dużo – zubożenie domu rodzinnego. Dlatego powinna połowę zjeść, połowę wypłuć.

Do starej i powszechnej chińskiej tradycji przedślubnej należy oplakiwanie zamążpójścia, tzw. lamenty ślubne (kūjià, 哭嫁), (Ren 2005: 100, Diao 2008: 107). W dawnych czasach dziewczyna, która miała wyjść za mąż, na rok lub pół roku wcześniej zaczynała uczyć się śpiewania lamentów ślubnych. Razem z siostrami i koleżankami oplakiwała w nich zły los, konieczność opuszczenia domu rodzinnego, przeklinała swatkę, przyszłą teściową itp. Lamenty ślubne w wielu rejonach Chin miały znaczenie symboliczne, np. w prowincji Shanxi mówi się „synowa lamentuje, rodzina w bogactwo obfituje” (xífù kū, niángjiā fù, 媳妇哭, 娘家富), w prowincji Zhejiang z kolei - „im więcej płaczu, tym więcej dostatku” (yuè kū yuè fā, 越哭越发), (Diao 2008: 108-109). Wierzono, że im bardziej lamentuje panna młoda, tym większe szczęście i bogactwo. W prowincji Shandong łzy panny młodej nazywano „złotymi ziarnami fasoli” (jīndòuzi, 金豆子), (Diao 2008: 109). Na Tajwanie jeśli panna młoda nie płakała, matka mogła tak mocno pociągnąć ją za włosy, żeby zaczęła płakać z bólu. Podobnie w prowincji Shandong szwagierka miała prawo spoliczkować pannę młodą, żeby zmusić ją do płaczu. Płkanie w czasie uroczystości ślubnych ma charakter uniwersalny:

Rytualnie z panną młodą związany jest płacz, płakać także powinna jej matka. Nie chodzi jednak wyłącznie o smutek wynikający z rozstania: w obrzędowości tradycyjnej wszelkie pożegnania mają egzystencjalnie i symbolicznie ten sam żałobny charakter. Wszelka zmiana statusu wymaga przejścia przez symboliczną śmierć, zatem i smutek miał być symboliczny (Kowalski 2007: 421).

Przed ceremonią ślubną należało jeszcze zanieść posag z domu panny młodej do domu męża (Diao 2008: 111). W Chinach północnych zakazane było zawożenie posagu, musiał on być zaniesiony przez parzystą liczbę tragarzy i do tego koniecznie przed południem.

6.8.2. Odbiór panny młodej

Przyjęcie synowej wiązało się z koniecznością przygotowania lokum dla młodego małżeństwa, (Diao 2008: 118, Ji 2008: 171). Mógł to być nowy dom albo tylko wydzielone pomieszczenie w domu rodziców pana młodego. Po umeblowaniu mieszkania dla nowożeńców należało „ugnieść łóżko” (yāchuáng, 压床), czyli dokonać swego rodzaju rytuału polegającego na zmoczeniu łóżka przez nieżonatego chłopca, najczęściej młodszego brata

pana młodego (Diao 2008: 119). Wierzono, że dzięki temu młoda żona szybko zajdzie w ciążę i urodzi syna. Cały dom pana młodego powinien być przystrojony na czerwono – czerwonymi znakami podwójnego szczęścia (shuāngxǐ, 双喜) i weselnymi kupletami (xǐlián, 喜联).

Kolejnym rytuałem przed weselnym, którego należało dokonać w domu pana młodego było specjalne „posłanie łóżka” (pūchuáng, 铺床), (Diao 2008: 122). W zależności od regionu Chin, ślanie łóżka mogło się odbywać przed przybyciem panny młodej, albo w trakcie uroczystości weselnych. Łóżko mogła ślać tylko osoba spełniająca kryterium „pełni szczęścia”. Przy ścieleniu łóżka często śpiewała piosenki wyrażające życzenia dla młodej pary – liczego potomstwa, dobrobytu i dożycia późnej starości np.: „Ściele łóżko, ściele łóżko, synowie i wnuki zapełniają izbę. Najpierw rodzą się chłopcy, potem dziewczynki”, (pū chuáng pū chuáng, ér sūn mǎn táng. Xiān shēng guìzǐ, hòu shēng gūniáng, 铺床铺床, 儿孙满堂。先生贵子, 后生姑娘), (Diao 2008: 124). W prowincji Guangdong dzień ścielenia łóżka wyznaczany był przez wróżbitę, a po posłaniu łóżka pierwszy musiał położyć się na nim chłopiec, nigdy dziewczynka.

Każda uroczystość weselna była prowadzona przez „zarządcę” (zǒngguǎn, 总管), który zajmował się sprawami organizacyjnymi, takimi jak usadzanie gości, serwowanie posiłków i napoi, wznoszenie toastów z parą młodą itp. (Diao 2008: 129). Wszystkie prezenty, które otrzymała para młoda w czasie wesela były zapisywane, tak aby później można było zrewanżować się adekwatnie do wartości подарunku.

Uroczystość ślubna rozpoczynała się od wysłania przez pana młodego lektyki do domu oblubienicy w szczęśliwy, specjalnie wybrany dzień (yíngqīn, 迎亲), (Diao 2008: 134). Panna młoda przed opuszczeniem domu rodzinnego musiała złożyć hołd przodkom, zapalić kadzidła na ich grobie. Dopiero po tej ceremonii mogła odejść do domu męża. Odebranie panny młodej odbywało się przeważnie rano, w ciągu dnia, w niektórych rejonach zaś wieczorem. W Pekinie przed wejściem do lektyki, oświetlano ją ogniem z zapalonego czerwonego papieru lub lampą, sprawdzając czy nie czają się w niej jakieś złe duchy; następnie lektyka sprawdzana była za pomocą lustra, które te złe duchy miało przegonić (Cormack 1923: 48). Transportowanie panny młodej lektyką do domu pana młodego podkreśla przejście (również fizyczne) z jednego stanu (panieństwa) do drugiego (zameężnego).

W czasie transportu panny młodej należało przestrzegać wielu tabu, np. w Pekinie wierzono, że spotkanie po drodze osoby w żałobie będzie skutkowało bezpłodnością (kobieta

stanie się máomao nǚ, 毛毛女), (Diao 2008: 138). Dlatego też odbiór panny młodej odbywał się bardzo wcześnie, tak aby jeszcze przed świtem dotarła ona do domu teściów. Pogoda również odgrywała ważną rolę tego dnia: silny wiatr i duże opady śniegu uważano za znak wielce niepomyślny, wróżący kłopoty i nieszczęścia. Natomiast słońce i przyjemną temperaturę za oznakę pomyślności. Do transportu panny młodej służyła lektyka (huājiào, 花轿), którą współcześnie zastąpił samochód (Diao 2008: 140). Bardzo ciekawy obyczaj panował w Pekinie. Otóż pan młody przynosił do domu oblubienicy pół kilograma mąki, z której to rodzina panny młodej wypiekała placek. Placek był nietypowy – dodawano do niego ćwierć kilograma soli (yán, 盐). Pan młody zabierał słony placek do domu, gdzie był dzielony i każdy członek rodziny musiał zjeść po małym kawałku. „Duża zawartość soli” (yán fèn dà, 盐分大) brzmi podobnie jak „wielkie przeznaczenie” (yuánfèn dà, 缘分大) i wróży szczęśliwe, wspólne dotrwanie późnej starości (Diao 2008: 141-142). Natomiast panna młoda zaraz po wyjściu z lektyki musiała napić się słonej wody, co miało podobne znaczenie jak jedzenie słonego placka.¹⁶ Osoby z orszaku były częstowane jedzeniem i piciem przez rodzinę panny młodej. W niektórych regionach Chin nie oddawano od razu panny młodej, droczono się z przybyłym orszakiem, czasami urządzano zawody, które musiała wygrać strona panna młodego, aby dostać pannę młodą, czasami musiano pannę młodą „wykupić”. W innych regionach urządzano udawane (lub prawdziwe) porwania panny młodej. W prowincji Shandong pan młody w czasie odbierania panny młodej musiał „ukraść” z jej domu parę czerwonych pałeczek (Diao 2008: 149). Wcześniej, w czasie zaręczyn dostał od narzeczonej dziewięć par pałeczek, teraz miał już komplet dziesięciu par, co miało oznaczać pełnię szczęścia. Poza tym słowo „pałeczki” (kuàizi, 筷子) brzmi podobnie jak „szybkie narodziny syna” (kuài shēng zǐ, 快生子), co było życzeniem każdej młodej pary.

Wsiadanie panny młodej do lektyki wiązało się z wieloma przesadami (Diao 2008: 150, Ren 2005: 98). Najbardziej powszechnym było przekonanie, że córka wychodząca za mąż i opuszczająca dom rodzinny, pozbawia go bogactwa i szczęścia poprzez zabranie grudek ziemi przyczepionych do butów. Dlatego w różnych regionach Chin wprowadzano wiele

¹⁶ Kowalski (2007: 421) obecność soli w ceremoniach ślubnych tłumaczy w ten sposób: „Wesele jako jeden z obrzędów przejścia wymagało przestrzegania różnych symbolicznych procedur, które umożliwiały przeprowadzenie młodych przez fazę rytualnej śmierci, ich przekształcenie i ponowne narodziny. Ten sam sens ma znany w folklorach europejskich nakaz zabierania przez młodą do ślubu i przy przenosinach soli, która jest jednym z ważniejszych operatorów zmiany w momentach mitycznego przejścia (np. przekształca mięso surowe w przetworzone) [...]”

Dla Wasilewskiego, który poświęca soli cały rozdział książki pt. *Tabu* (2010: 173-215), sól jest takim właśnie operatorem zmiany, pojawia się zawsze tam, gdzie mamy do czynienia z przejściem od natury do kultury, ale nie zawsze jest to zmiana na gorsze: „Sens soli jest więc stały, wyznaczony przez jej pozycję na progu między członami binarnych par, a jej waloryzacja (pozytywna czy negatywna) jest ruchoma.” (Wasilewski 2010: 214).

środków zaradczych. Np. w prowincji Fujian panna młoda była zanoszona do lektyki przez rodziców bądź braci. Jeśli szła sama, to przed drzwiami wyjściowymi musiała zostawić stare buty, a po wejściu do lektyki założyć nowe. W prowincji Guangzhou panna młoda zmieniała obuwie po opuszczeniu wioski, gdy spotkała orszak weselny wysłany po nią przez młodego. Do tej pory w prowincjach Shandong, Shanxi, Henan popularne jest powiedzenie „Córka wychodząc za mąż nie może zabrać ze sobą ziemi domu rodzinnego” (guīnǚ chūjià bù néng dàizǒu niángjiā tǔ, 闺女出嫁不能带走娘家土), (Diao 2008: 153). Ziemia jest symbolem bogactwa. Dlatego panna młoda jest przeważnie zanoszona do lektyki, nie może sama stąpać po ziemi, albo też idzie po specjalnie rozłożonym dywanie (Ren 2005: 99, Wan 2005: 155). Inne popularne powiedzenie brzmi: „Córka wychodząca za mąż to rozlana woda” (jià chūqù de guīnǚ pō chūqù de shuǐ, 嫁出去的闺女泼出去的水), (Diao 2008: 154). W wielu miejscach można spotkać się ze zwyczajem wylewania wody przez matkę, gdy córka wsiądzie do lektyki (samochodu weselnego). W ten sposób matka wyraża życzenie, aby córka nie musiała wracać do domu rodzinnego, tj. wiodła szczęśliwe życie mężatki (Ji 2008: 172). W prowincji Fujian wylanie kubelka wody przed zamknięciem drzwi za panną młodą ma za zadanie uchronić dom przed wyniesieniem pomyślności do rodziny męża. Podobne znaczenie ma wylewanie wody w prowincji Shandong, gdzie istnieje również obawa, że nie wylanie wody może spowodować brak synów w małżeństwie. Obecnie wylewa się wodę na samochód weselny „na szczęście”. Inne tabu, to zakaz odwracania głowy i patrzenia na dom rodzinny po wejściu do lektyki (obawa przed rozwodem i koniecznością powrotu do domu). W Pekinie przed wejściem do lektyki panna młoda musiała również ugryźć kawałek jabłka, który trzymała w ustach aż do dotarcia do domu pana młodego i tam go wypluwała (Cormack 1923: 50-51). Słowo „jabłko” (píng, 苹) jest homofonem słowa „pokój” (píng, 平). Natomiast w Chinach centralnych panna młoda przed wejściem do lektyki musiała zjeść „zupę poganiającą lektykę” (cuī jiào tāng, 催较汤), którą przygotowywała dla niej szwagierka (Ren 2005: 98). Należało zjeść jedynie połowę zupy, zgodnie z ludową piosenką: „Jeśli wypiję wszystko, to zbiednieje moja rodzina; jeśli nie wypiję nic, to zbiednieje teściowa, la la la, wypiję pół, pół zostawię, obie rodziny dobrze ustawię” (rúruò shì hē le ba, pà qióng niángjiā, ruò yào shuō bù hē ba, pà qióng pópó, bà bà bà, wǒ hē yī bàn, liú yī bàn, liǎng tóu dōu guò hǎo shēnghuó, 如若是喝了吧, 怕穷娘家, 若要说不喝吧, 怕穷婆婆, 罢罢罢, 我喝一半, 留一半, 两头都过好生活), (Ren 2005: 99). W tradycyjnych Chinach panna młoda miała zakrytą twarz czerwonym welonem, który po pierwsze zasłaniał jej oblicze przed obcymi, po drugie uniemożliwiał obserwowanie drogi do domu męża (a tym samym powrót),

(Ren 2005: 99). Welonu nie można było ani odchylić, a tym bardziej zdjąć – welon zdejmował pan młody.

Lektyka była przeważnie dwuosobowa: panna młoda siedziała z przodu, swatka z tyłu. Towarzyszył jej orszak z muzykantami i lampionami, a tragarze często urządzali sobie żarty kołysząc lektyką (Ji 2008: 172). W niektórych regionach Chin panna młoda nie była zanoszona w lektyce, ale na plecach brata. Zgodnie z powiedzeniem: „Dobry początek przynosi dobre rezultaty” (yī hǎo bǎi hǎo, yī shùn bǎi shùn, 一好百好, 一顺百顺), wierzone, że jaka będzie droga panny młodej do domu teściów, takie też późniejsze jej życie (Ren 2005: 100, Wan 2005: 155). Z tego powodu obserwowano wszystkie znaki po drodze i brano je za dobre lub złe omeny. Wśród Chińczyków Han panuje powiedzenie: „Przyjść ze wschodu, pójść na zachód, nigdy nie iść tą samą drogą” (dōng lái xī zǒu, bù zǒu chóng dào, 东来西走, 不走重道), (Ren 2005: 101, Wan 2005: 155). Oznaczało to, że orszak weselny inną drogą szedł po pannę młodą, a inną wracał z nią do domu pana młodego. W ten sposób mógł zmylić złe duchy czające się po drodze; zapewniał młodej parze długi staż małżeński: „Wracając tą samą drogą, małżonkowie nie dożyją wspólnej starości” (zǒu huí tóu lù, fū qī bù néng bái tóu dào lǎo, 走回头路, 夫妻不能白头到老), (Ren 2005: 101, Wan 2005: 155). Po drodze orszak weselny nie mógł spotkać drugiego orszaku weselnego.¹⁷ W przypadku natknięcia się na drugi orszak weselny dochodziło do sytuacji „konfliktu wesel” (xǐ chōng xǐ, 喜冲喜), (Ren 2005: 101, Wan 2005: 155, Diao 2008: 157). Gdy na swej drodze spotkały się dwa orszaki weselne, musiały one wymienić się podarunkami, żeby zażegnać nieszczęście. W północno-zachodnich Chinach wymieniano się batami, drążkiem od lektyki, ozdobami, guzikami itp. W innych regionach były to chusteczki, spinki do włosów, paski itp. W prowincji Shandong i Jiangsu dwa orszaki urządzały swoje zawody. Ten, który wygrał, zapewniał swojej pannie młodej szczęście i wcześniejsze urodzenie syna. Orszak weselny nie mógł również spotkać po drodze jakiegoś nieszczęścia, np. pogrzebu (Ren 2005: 103). Lektyka nie mogła się zmoczyć, upaść czy też zatrzymać, nie powinno wydarzyć się nic, co by zakłóciło radosną atmosferę wesela. Podczas drogi panna młoda nie mogła już więcej płakać. Na Tajwanie opady deszczu w dniu ślubu były zapowiedzią przyszłego alkoholizmu męża (Ren 2005: 104).

Zanim panna młoda przestąpiła próg domu teściów, musiała przejść próbę charakteru (lèxìng, 勒性), (Diao 2008: 159). W prowincji Shandong polegała ona na przetrzymaniu

¹⁷ Jest to zakaz „nakładania się początków” występujący również w polskiej kulturze ludowej (Wasilewski 2010: 160).

panny młodej przed drzwiami (kolejny rytuał włączenia). W niektórych regionach Chin musiała ona głośno krzyczeć „ojcze, matko, otwórzcie drzwi” (diē niáng kāi mén, 爹娘开门), (Diao 2008: 161). Jeśli krzyczała za cicho, nikt jej nie otwierał. Był to swoisty sprawdzian cierpliwości nowej synowej, jak i demonstracja władzy teściów i męża. Tak jak rodzice martwili się, że córka wyniesie im z domu pomyślność i dobrobyt, tak teście obawiali się, że synowa przyniesie ze sobą nieszczęście i zło (Ren 2005: 105). Dlatego przed wejściem do nowego domu, panna młoda musiała przejść przez rytuał oczyszczenia, polegający na przejściu przez ogień (np. poprzez obejście małego piecyka lub koksownika), (Diao 2008: 163). W prowincji Shandong dwie kobiety z pochodniami obchodziły młodą trzy razy i w ten sposób odganiały zło. W innych regionach używano do tego celu lustra, w którym panna młoda musiała się przejrzeć po wyjściu z lektyki. W Jinan, stolicy prowincji Shandong, w wejściu kładziono siodło (ānzi, 鞍子), które po chińsku brzmi identycznie jak „spokój” (ān, 安) oraz przywiązywano butelkę (píngzi, 瓶子), gdyż słowo „butelka” wymawia się tak samo jak „pokój” (píng, 平), (Diao 2008: 164). W Pekinie pod siodło wkładano dwa jabłka, które miały symbolizować pokój na zasadzie identyczności brzmień („jabłko” - píng, 苹 oraz „pokój” píng, 平), (Cormack 1923: 51). W wielu miejscach Chin wysiadaniu panny młodej z lektyki towarzyszyły odpalane petardy, które miały za zadanie przegonić złe duchy (Ren 2005: 105, Wan 2005: 156).

Przy wysiadaniu z lektyki panna młoda nie stapała po gołej ziemi, ale po specjalnie rozłożonym dywanie lub macie (Ren 2005: 106). W wielu regionach Chin panna młoda w czasie wchodzenia do domu męża, nie mogła patrzeć w niebo (zasłaniano ją wtedy parasolką), gdzie indziej zaś musiała zamykać oczy. Specjalnie dobrana osoba rozrzucała przed młodą pięć rodzajów zbóż, które symbolizowały obfitość plonów i dostatek. Chińczycy wierzą, że każdy element budynku (drzwi, okna, piec, łóżko) posiada swojego ducha opiekuńczego i w żadnym wypadku nie można ich obrazić (Ren 2005: 107). Panna młoda przekraczając próg domu męża, nie mogła na niego nadepnąć, gdyż przynosiło to pecha, mogło nawet skutkować śmiercią teściów.

6.8.3. Ceremonie w domu pana młodego

Zasadnicza ceremonia ślubna (bàitáng, 拜堂) odbywała się po przybyciu panny młodej do domu młodego. Najważniejszym elementem zaślubin był pokłony składane przez nowożeńców: niebu i ziemi (bài tiān dì, 拜天地), rodzicom (bài gāo táng, 拜高堂) oraz sobie nawzajem (fū qī duì bài, 夫妻对拜), (Ren 2005: 108, Wan 2005: 156, Diao 2008: 166, Ji 2008: 172). Po tym ceremoniale narzeczeni stawali się prawowitym małżeństwem. W czasie składania pokłonów nie mogły być obecne dzieci (ponieważ mogły płakać i tym samym zepsuć odświętną atmosferę), osoby w żałobie (gdyż przywoływały śmierć i smutek) oraz osoby bezdzietne, a liczba osób towarzysząca ceremonii powinna być parzysta (Ren 2005: 109).

Po złożeniu pokłonów nowożeńcy pod przewodnictwem swatki udawali się do sypialni małżeńskiej (dòngfáng, 洞房), gdzie odbywała się ceremonia „wysiadywania szczęścia” (zuòfú, 坐福) oraz „zdejmowania welonu” (sāzhàng, 撒帐), który wiele młodych panien zakładało przed wejściem do lektyki (Diao 2008: 169-170). W północno-wschodnich Chinach panna młoda siadała na łóżku zwrócona w odpowiednią stronę (ustaloną przez wróżbitę) na kołdrze, pod którą kładziono owinięte w czerwony papier siekierki. W języku chińskim słowo „siekiera” (fǔ, 斧) brzmi podobnie jak słowo „szczęście” (fú, 福), tak więc siedzenie na siekierach (zuò fǔ, 坐斧) było synonimem „wysiadywania szczęścia” (zuò fú, 坐福). W prowincji Shanxi zaś, panna młoda siedziała na rzodkwi, z której wieczorem przygotowywano specjalne pierożki dla całej rodziny. Wierzano, że w ten sposób teściowie szybciej doczekają się wnuka. Najważniejszym tabu dotyczącym „wysiadywania szczęścia” był zakaz korzystania z toalety. Dlatego też panna młoda na kilka dni przed ślubem ograniczała spożywanie posiłków i picie napojów.¹⁸ W sypialni pan młody albo ktoś z rodziny zdejmował pannie młodej czerwony welon, który zasłaniał jej twarz. Podczas gdy panna młoda przebywała w sypialni, na zewnątrz panował gwar i radosna atmosfera – goście żartowali sobie z panna młodego lub jego rodziców.

Jednym z kluczowych elementów ceremonii ślubnej był bankiet (xǐyàn, 喜宴) dla zaproszonych gości, zwany potocznie „piciem weselnej wódki” (hē xǐjiǔ, 喝喜酒), (Ren 2005: 109, Diao 2008: 179). Nie mogły w nim uczestniczyć wdowy, kobiety w ciąży i ludzie w żałobie. W czasie bankietu jedzono, pito, im było weselej i gwarniej, tym lepiej świadczyło

¹⁸ „Powstrzymywanie się od wydalania w obliczu świętości” znane jest również innym kulturom (Wasilewski 2020: 273).

to o imprezie. Potrawy były bardzo obfite i wyszukane, zawsze serwowano parzystą liczbę dań. Bankiety odbywały się czasami w południe, ale częściej wieczorami. W czasie przyjęcia weselnego goście usadzani byli w zależności od rangi i wieku (Diao 2008: 184). Przy głównym stole wyjątkowe miejsce było zarezerwowane dla wujków. W czasie bankietu obowiązkiem rodziców pana młodego było zapewnianie zebranych jedzenia i picia, a obowiązkiem państwa młodych wznoszenie toastów z poszczególnymi gośćmi. W czasie przyjęcia weselnego obowiązywało wiele tabu, np. na Tajwanie nie jedzono (zwłaszcza pan młody) cebuli (cōng, 葱), która kojarzy się ze słowem „konflikt” (chōng, 冲), jest też symbolem męskiej siły *yang* i samego pana młodego (Wan 2005: 158). Unikano jedzenia cebuli, bo oznaczało to zjedzenie pana młodego. Nie serwowano również dań z kaczki (yā, 鴨), gdyż jest ona homofonem słowa „zastaw” (yā, 押) i przez to źle się kojarzy (Ren 2005: 109). Rozbicie miseczki lub talerza było również złym znakiem, jeśli do tego doszło, to należało zebrać i złożyć rozbite części, tak by znów tworzyły całość.¹⁹

Nie wszędzie państwo młodzi ucztowali razem z zaproszonymi gośćmi, czasami specjalny stół dla młodej pary i ich przyjaciół był przygotowywany w sypialni (Diao 2008: 187-188). Tam też panna młoda miała obowiązek „zjeść posiłek panny młodej” (chī xīnniáng fàn, 吃新娘饭). Teściowa własnoręcznie nakładała jedzenie synowej i pluła na nie. Wierzano, że zjedzenie tak przygotowanego posiłku sprawi, iż synowa po pierwsze szybko przyzwyczai się do nowej rodziny, po drugie będzie szanowała teściów, po trzecie będzie posłuszna mężowi. W prowincji Guangzhou natomiast, panna młoda mogła zjeść tylko połowę przygotowanego dla niej posiłku, żeby nie urazić teściów i dać im do zrozumienia, że hojnie przygotowali za dużo jedzenia.

W niektórych regionach Chin w połowie bankietu składano podziękowania kucharzowi i obdarowywano go prezentami (papierosami, alkoholem), w przeciwnym razie mógł on opóźnić podawanie kolejnych potraw. Dziękowano również kelnerom. Po podaniu ostatnich potraw goście zaczynali się rozchodzić do domów, ale wcześniej musieli się pożegnać z rodzicami pana młodego. Po wymianie kurtuazyjnych podziękowań, goście obdarowywani byli weselnymi słodyczami, alkoholem i opuszczali przyjęcie.

Dzień weselny nie kończył się bankietem (Diao 2008: 192, Ji 2008: 174). Ostatnim jego elementem były „żarty z nocy poślubnej” (nào dòngfáng, 闹洞房), zwyczaj polegający na tym, że rodzina, przyjaciele i znajomi mieli prawo wejść do sypialni nowożeńców i dokuczać młodej parze. W sypialni nie można było stawiać świeżych kwiatów, ponieważ

¹⁹ Kolejny zakaz formułujący pełnię i harmonię.

szybko wędną i są złym znakiem (Ren 2005: 111).²⁰ Żarty wyrażały życzenia szczęścia, o czym świadczą powiedzenia: „Im więcej żartów z wesela, tym więcej szczęścia” (nào xǐ nào xǐ, yuè nào yuè xǐ, 闹喜闹喜, 越闹越喜), „Jeśli nie ludzie, to demony będą żartować” (rén bù nào guǐ nào, 人不闹鬼闹), (Wan 2005: 158, Diao 2008: 193). Każdy (z wyjątkiem wdów, kobiet w ciąży, osób w żałobie, sierot i osób spod znaku Tygrysa), w ciągu trzech dni po ślubie, mógł odwiedzić młodą parę i jej podokuczać, młodzi nie mieli prawa się obrażać, wręcz przeciwnie, powinni godnie przyjąć gości. Często podczas „żartów z nocy poślubnej” młoda para symbolicznie piła razem alkohol. Ich kieliszki albo były związane czerwoną tasiemką, albo wymieniali się czarkami z alkoholem. Jedli też przekąski symbolizujące szczęście małżeńskie. Po zakończeniu żartów i zabaw, drzwi do sypialni były zamykane i obowiązywał zakaz ich ponownego otwierania, bo mogło to przynieść pecha pannie młodej. Jednakże nowożeńcy nie pozostawiali sami. Pod drzwiami albo pod oknem specjalnie dobrana osoba (teściowa, szwagierka itp.) miała obowiązek podsłuchiwać rozmowy nowożeńców (tīngfáng, 听房), sprawdzić, czy małżeństwo zostało skonsumowane i ogłosić dobrą nowinę całej rodzinie. Panowało również przekonanie, że jeśli pierwsza odezwie się panna młoda, to w najpierw na świat przyjdzie córka, jeśli pan młody, to syn. W Chinach centralnych mówi się „Człowiek nie słucha, to demon podsłucha” (rén bù tīng, guǐ tīng, 人不听, 鬼听), (Ren 2005: 113, Wan 2005: 155). Zdejmując ubranie i buty młoda para musiała szczególnie uważać: buty pana młodego nie mogły zostać zdeptane przez buty panny młodej, a jej ubranie nie powinno leżeć na ubraniu męża (Ren 2005: 113). W przeciwnym razie mąż całe życie byłby „pod pantoflem” żony. Świece w sypialni powinny palić się całą noc, nikt nie mógł ich gasić (Ren 2005: 114). W wielu regionach Chin w noc poślubną małżonkowie nie zasypiali, tylko obserwowali, która ze świec zgaśnie pierwsza, ponieważ: „Zgaśnie lewa świeca, to najpierw odejdzie mąż, zgaśnie prawa świeca, to najpierw odejdzie żona” (zuǒ zhú jìn, xīnláng xiān wáng, yòu zhú jìn, xīnniáng xiān wáng, 左烛尽新郎先亡, 右烛尽新娘先亡), (Ren 2005: 114).

Ostatnim elementem ceremonii weselnej (i tym samym ostatnim rytuałem włączenia) było złożenie przez nowożeńców pokłonów wszystkim członkom rodziny w dwa lub trzy dni po ślubie (fēn dà xiǎo, 分大小), (Ren 2005: 115, Diao 2008: 202). Na tym kończył się długi i skomplikowany obrządek weselny w dawnych Chinach.

²⁰ Świeże, ścięte kwiaty są tak naprawdę kwiatami obumarłymi, a wszelka śmierć jest zakazana w momentach początkowych.

6.9. Małżeństwo

Młoda mężatka stawiała się członkiem rodziny męża, ale na początku obowiązywało ją wiele tabu, związanych z jedzeniem, piciem, ubiorem i zachowaniem (Ren 2005: 115). Przez pierwsze trzy dni po ślubie w zasadzie nie opuszczała swojego pokoju, nie mogła też korzystać z toalety. Nie mogła się swobodnie poruszać po nowym domu, ponieważ mogła mu przynieść pecha. Uważano ją za obcą, zagrażającą szczęściu domowemu (Wan 2005: 159). Zakazane również było opuszczanie domu i wychodzenie na ulicę przez pierwszy miesiąc pobytu w domu męża. Przez pierwszy miesiąc każdą noc małżonkowie musieli spędzać razem w sypialni (Ren 2005: 115).²¹ Są to typowe zakazy izolacyjne występujące w fazach początkowych, zaślązkowych.

Świeżo upieczona małżonka musiała przejąć obowiązki pani domu, tj. zająć się gotowaniem (tzw. zejście do kuchni (xià chúfáng, 下厨房), co odbywało się w kilka dni po weselu oraz udowodnić, że potrafi szyć i haftować (biǎo zhēnxiàn, 表针线), (Diao 2008: 2006-207). W zależności od regionu, w kilka dni lub kilka miesięcy po ślubie kobieta musiała sama lub z mężem odwiedzić swoich rodziców (huímén, 回门) i zanieść im prezenty (Diao 2008: 209, Ji 2008: 174). W tradycyjnych Chinach mężatki obowiązywał zakaz odwiedzania domu rodzinnego w niektóre świąteczne dni (np. pierwszy dzień Nowego Roku, piętnasty dzień pierwszego miesiąca) oraz nakaz odwiedzania w inne, określone dni (Ren 2005: 117). Złamanie zakazu lub nakazu mogło skutkować poważnym nieszczęściem, bądź to w rodzinie męża, lub w rodzinie żony. W niektórych regionach Chin młoda mężatka wracała do domu rodzinnego na kilka dni: „Ósmego na osiem, obie rodziny się wzbogacą” (bā duì bā, liǎng tóu fā, 八对八, 两头发) oraz „Dziwiątego na dziewięć, obie rodziny mieć będą” (jiǔ duì jiǔ, liǎng tóu yǒu, 九对酒, 两头发), (Ren 2005: 118). Oznacza to, że wyruszając do domu rodzinnego ósmego dnia miesiąca trzeba w nim zostać na osiem dni, a wtedy dwie rodziny się wzbogacą, i analogicznie dziewiątego – na dziewięć dni, z takim samym efektem. Ale też popularne było powiedzenie: „Zostać na siedem, nigdy na osiem, bo przy ośmiu rodzice zubożeją” (zhù qī bù zhù bā, zhù bā qióng niángjiā, 住七不住八, 住八穷娘家), (Ren 2005: 118). Jeśli małżonkowie razem odwiedzali dom rodzinny żony, to nigdy nie mogli spać w nim razem w jednym łóżku (Ren 2005: 118). Młoda mężatka odwiedzająca rodziców jest już dla

²¹ Wszystkie małżeństwa w Chinach obowiązywał zakaz uprawiania seksu w czasie niezwykłych zdarzeń atmosferycznych (burz, zaćmień słońca lub księżyca itp.), w ciągu dnia, w okresie świątecznym, a także w czasie choroby dziecka i podczas menstruacji (Wan 2005: 27-28)

nich obcą osobą, dlatego nie powinna dotykać łyżek i ognia w domu rodzinnym, aby nie przynieść pecha (Ren 2005: 118).

Rozwód w tradycyjnych Chinach był rzadkością:

Zgodnie z księgą *Liji* (*Zapiski o etykiecie*) mąż mógł zażądać rozwodu i wręczyć list rozwodowy (*xiushu*) tylko w siedmiu wypadkach: jeśli żona nie dała mu męskiego potomka, jeśli popełniła cudzołóstwo, gdy była nieposłuszna swym teściom i nie odnosiła się do nich z należytym szacunkiem, gdy rozmyślnie zniszczyła rodzinną harmonię, gdy kradła, gdy powodowana zazdrością nie zgadzała się na wzięcie przez męża konkubiny, gdy zachorowała na nieuleczalną chorobę. Mimo wystąpienia któregoś z powyższych powodów mąż nie mógł zażądać rozwodu, jeśli żona odbywała trzyletni okres żałoby po którymś z teściów, jeśli mąż, biedny w chwili zawierania małżeństwa, stał się bogaczem, i jeśli żona nie miała już swych rodziców, którzy mogliby ją przygarnąć (Pimpaneau 2001: 120).

Kobieta po rozwodzie, wracała do domu rodziców, gdzie spotykała się krytyką rodziny i ostracyzmem społecznym. Rozwód uważano za bardzo niepomyślny dla całej rodziny, uciekano się do niego w ostateczności.²²

Dawniej mężczyzna miał prawo do wzięcia sobie konkubiny²³, mimo to w tradycyjnych Chinach dominowała monogamia (Baber 1934: 137, Ren 2005: 120). Jeśli mężczyzna miał syna z pierwszą żoną, to branie konkubiny było krytykowane. Konkubiny były spotykane raczej w bardzo bogatych domach i oczywiście dworach cesarskich. Mężczyzna mógł też się powtórnie ożenić po śmierci żony. Wdowa mogła ponownie wyjść za mąż, ale spotykało się to z dużą dezaprobatą, zresztą poślubianie wdowy było w wielu regionach Chin uważane za niepomyślne (Ren 2005: 121). Pozostanie wdowy w domu męża było uważane za wielki honor, a niektóre kobiety, które przeżyły we wdowieństwie trzydzieści lat, mogły zostać nagrodzone specjalną bramą wybudowaną na ich cześć (Baber 1934: 139, Wasiliew 1974: 155). Tego typu bramy budowano również kobietom, które po śmierci męża wybierały śmierć samobójczą niż jakąkolwiek zniewagę (np. poślubienie innego mężczyzny), (De Groot 1894: 635, 769). Obyczaj ten ma swoje źródło w dawnej tradycji grzebania żon, konkubin i służących razem ze zmarłym mężem.

²² Obecnie 70% rozwodów w Chinach jest inicjowanych przez kobiety (Bullought, Ruan 1994: 388).

²³ Konkubiny to tzw. „małe żony”, które miały dużo niższą pozycję niż żona. Nie wyprawiano im żadnego wesela, tylko przyjmowano do domu pana, nie mogły one uczestniczyć w ceremoniach składania ofiar przodkom rodu; mogły być oddawane lub odsprzedawane innym (*Encyklopedia chińskiej wiedzy o seksie i seksuologii* 2011: 175-176).

6.10. Inne formy zaślubin

W tradycyjnych Chinach jeśli mężczyzna umarł już po zaręczynach, to uważano za wielce stosowne, aby panna młoda przeszła przez całą uroczystość ślubną ze zmarłym narzeczoną i zamieszkała z teściami obejmując status wdowy (Cormack 1923). W konfucjańskich Chinach bardzo chwalone były przypadki:

[...] kiedy narzeczona, która została „wdową” z powodu nagłej śmierci narzeczonego, wyrażała zgodę, aby wejść do jego domu i pozostać tam na całe życie, służąc z oddaniem rodzicom narzeczonego ze względu na pamięć zmarłego. Szczególnie rada temu była zawsze rodzina męża, ponieważ w takim wypadku dusza młodego nieboszczyka zaznawała o wiele większego spokoju. W trosce o zabezpieczenie przedwcześnie zmarłym chłopcom żon rodzice ich często szukali specjalnego domu, gdzie właśnie umarła młoda dziewczyna, i dokonawszy uproszczonego obrzędu ślubnego, łączyli dzieci małżeńskim węzłem (Wasiliew 1974: 155).

W prowincjach Shanxi i Shaanxi, wśród Chińczyków żyjących na wyżynie lessowej, do tej pory praktykowany jest ten stary zwyczaj „pośmiertnych zaślubin” (míngūn, 冥婚), (Yardley 2006). Wiąże się on właśnie z przesądem, według którego zmarły kawaler powinien zostać pośmiertnie ożeniony tj. pogrzebany razem ze zmarłą kobietą, która staje się jego żoną. Dopiero wtedy jego dusza zazna spokoju w zaświatach. Obowiązek znalezienia żony dla zmarłego spoczywa na rodzinie. Nie jest to zadanie ani łatwe, ani tanie. Przeważnie rodzina poszukuje kandydatki na żonę wśród wcześniej zmarłych dziewcząt i odkupuje zwłoki od rodziny zmarłej za dość znaczącą sumę. Z drugiej strony rodzice zmarłych dziewcząt wypełniają swój obowiązek wydania córki za mąż, znajdują im miejsce w społeczeństwie, gdyż z racji swojej płci nie należą one do rodu swojego ojca (niezameżnym kobietom bez potomstwa nie ma kto składać ofiar po śmierci). Handel zwłokami jest w Chinach zabroniony, nie przeszkadza to jednak w praktykowaniu tego zwyczaju. Po znalezieniu odpowiedniej „panny młodej” rodzice grzebią „małżonków” razem i organizują wystawny pogrzeb. Jeśli rodziców nie stać na tego typu ekstrawagancję, to pannę młodą zastępuje słomiana kukła. Znalezienie zmarłej kobiety jest niezwykle trudne, dlatego zdarzają się przypadki profanowania grobów w celu pozyskania kobiecych zwłok, a nawet przypadki morderstw w celu pozyskania ciała. W styczniu 2007 roku w prowincji Shaanxi został aresztowany mężczyzna, który porwał kobietę i chciał ją odsprzedać handlarzowi zwłok (*The Australian* 2007, Macartney 2007). Gdy dowiedział się, że uzyska wyższą kwotę za zmarłą niż żywą kobietą, zabił ją bez wahania. Po jakimś czasie znalazł współnika i postanowił rozwinąć biznes zabijając i sprzedając zwłoki kolejnej kobiety. Został aresztowany i skazany na karę śmierci.

We współczesnych Chinach, zwłaszcza w dużych metropoliach takich, jak Pekin czy Szanghaj, wiele par decyduje się na tzw. gołe małżeństwo (luǒhūn, 裸婚) polegające na zarejestrowaniu małżeństwa w odpowiednim urzędzie, bez jakichkolwiek uroczystości (Gan 2010). Popularne są również: „skryte małżeństwo” (yǐnhūn, 隐婚), w którym małżonkowie ukrywają swój stan cywilny przed obcymi, zwłaszcza osobami w pracy, aby małżeństwo nie przeszkadzało w karierze; błyskawiczne małżeństwo (shǎnhūn, 闪婚) zawarte po bardzo krótkim okresie znajomości, często kończące się szybkim rozwodem; pomaturalne małżeństwo (bǐhūn, 比婚) zawarte po szkole średniej, aby wchodzić w dorosłe życie we dwoje; małżeństwo feniksa z pawicą (fèngguāng nán yǔ kǒngquè nǚ, 凤凰男与孔雀女), gdzie feniks to określenie ciężko pracującego mężczyzny z wielodzietnej wiejskiej rodziny, a paw oznacza bogatą jedynaczkę z miasta, małżeństwo źle dobrane; małżeństwo „na próbę” (shìhūn, 试婚), w którym małżonkowie rozstają się jeśli okazuje się, że do siebie nie pasują.

6.11. Wnioski

Tradycyjny chiński ślub był ceremonią niezwykle ważną, złożoną, pełną zakazów i nakazów, które miały na celu szczęśliwe połączenie dwóch rodzin i danie początku kolejnej. Analiza zakazów występujących przed, w czasie i po ślubie ukazuje, że najważniejsze było zapewnienie młodej parze dożycia wspólnie późnej starości, doczekania się męskich potomków i pomnożenia bogactwa, a przynajmniej niedopuszczenie do zubożenia którejkolwiek z rodzin. Ten aspekt ekonomiczny znajduje potwierdzenie nie tylko w zakazach (np. stąpania po ziemi przy wsiadaniu do lektyki) i nakazach (np. przestrzegania liczby parzystej), ale również w licznych przysłowiach i powiedzeniach. Wiele zakazów, towarzyszących tworzeniu sytuacji idealnej, harmonijnej, jest podobna lub identyczna z zakazami występującymi za Zachodzie. Jednakże w Chinach większy nacisk kładzie się na dobrobyt i pomyślność łączących się rodzin; liczne tabu mają podłoże lingwistyczne.

Wraz z nastaniem Chińskiej Republiki Ludowej w 1949 roku, wprowadzono nowe prawo małżeńskie, które podnosiło status kobiety, dając jej takie same prawa jak mężczyźnie, zabraniało poligamii, narzeczeństwa dzieci oraz posagów (Bullough, Ruan 1994: 384). Wraz z nastaniem nowych czasów i postępującą modernizacją, małżeństwa w Chinach są w coraz mniejszym stopniu aranżowane, coraz częściej dochodzi też do rozwodów, coraz więcej jest też przypadków konkubinatu. Współcześnie wiele tradycyjnych obyczajów ślubnych odeszło w zapomnienie, ale wiele też przetrwało (np. swatanie, porównywanie horoskopów

przyszłych małżonków, wybór szczęśliwej daty ślubu), a nawet odżyło (przesąd związany z wdowim rokiem, zapomniany w czasach maoistowskich).

ROZDZIAŁ SIÓDMY

TABU I PRZESADY ZWIĄZANE ZE ŚMIERCĄ, POGRZEBEM ORAZ ŻAŁOBĄ

7.1. Zmarli w kulturze zachodniej i chińskiej

Śmierć w kulturach tradycyjnych z punktu widzenia żywych była czymś niewyobrażalnym, a lęk przed jej nieczystością i przerażenie, które wywołuje – powszechne (Kowalski 2007: 550). Śmierć powodowała znalezienie się w obcej, rządzącej się odmiennymi prawami krainie, gdzie panuje chaos, brak komunikacji, ciemność, cisza, pustkowie i beczasowość. Obrzędy oraz tabu związane ze śmiercią, zmarłym, pogrzebem i żałobą na całym świecie były podobne, ponieważ odzwierciedlały ten sam sposób myślenia o śmierci. W Chinach, tak jak w wielu innych miejscach na świecie, wierzy się w istnienie materialnego ciała (*ròutǐ*, 肉体) i niematerialnej (*fēi ròutǐ*, 非肉体) duszy (*líng hún*, 灵魂) oraz świata pozaziemskiego (*yīnjiān*, 阴间). Już w połowie I tysiąclecia p.n.e. uważano że każdy człowiek posiada dwie dusze: duszę materialną (cielesną) *po* (*pò*, 魄), która pojawia się z chwilą poczęcia, a po śmierci odchodzi razem z ciałem do ziemi, gdzie zamienia się w ducha *gui* (*guǐ*, 鬼) oraz duszę duchową *hun* (*hún*, 魂), która pojawia się wraz z narodzinami, a po śmierci opuszcza człowieka i unosi się do nieba, gdzie zamienia się w ducha *shen* (*shén*, 神), (Wasiliew 1974: 59).¹ Chińczycy założyli, że dusza duchowa to element *yang*, pierwiastek niematerialny w człowieku, zaś dusza materialna, to element *yin*, pierwiastek materialny (De Groot 1901: 3).² I właśnie tę materialną duszę *po*, zmienioną w ducha *gui*, należało odpowiednio wyposażać, później troszczyć się poprzez modły i składanie ofiar: „Jeśli dzieje się inaczej – może się ona rozgniewać i wyrządzić niemało szkód nie tylko niedbałym potomkom, lecz i ludziom, którzy jej nic nie zawinili” (Wasiliew 1974: 59). Dlatego już od czasów archaicznych zmarli byli wyposażani w przedmioty codziennego użytku, przydatne na tamtym świecie (De Groot 1894: 390, Wasiliew 1974: 55, Chen, Chen 2008: 17). Wraz z upływem lat i wzrostem poziomu życia, tych przedmiotów było coraz więcej, i były coraz bardziej wartościowe.³ W dawnych

¹ Z czasem, na podstawie tego przeciwstawienia, Chińczycy stworzyli podział na duchy dobre *shen* (*shén*, 神) oraz demony *gui* (*guǐ*, 鬼).

² Na tej samej zasadzie (współistnienia pierwiastka *yin* i *yang*) zbudowany jest cały wszechświat (a także zwierzęta, rośliny, materia nieożywiona), człowiek jest w tej sytuacji swoistym mikrokosmosem (De Groot 1901: 48).

³ Ta tradycja, przybierając nieraz kuriozalne formy, przetrwała do dziś, o czym pisze Liao Yiwu (2011: 84-85), chiński pisarz i poeta, który przeprowadził wywiad ze starym mistrzem *fengshui*: „Pewnego dnia, kiedy już

Chinach ze zmarłymi grzebano również żywych ludzi (xùnzàng, 殉葬), (Wasiliew 1974: 57, Chen, Chen 2008: 21). Te zwyczaje nie były wyjątkowe tylko dla starożytnych Chin, ale znane także innym cywilizacjom. Pokłosiem tej tradycji jest współczesne palenie na grobach i w świątyniach papierowych banknotów oraz przedmiotów dla zmarłych. Po napływie buddyzmu do Chin:

[...] okazało się, że potrzebna jest trzecia dusza, która powinna ulegać wszelkim przemianom związanym z piekłem i kolejnymi wcieleniami. Ta trzecia dusza po śmierci człowieka schodziła do podziemnego królestwa [...] Dostawszy się pod ziemię, dusza wchodziła do pierwszej sądowej izby piekła, gdzie rozstrzygał się jej dalszy los: w zależności od zasług, przewinień i innych okoliczności, mogła ona zostać skierowana od razu do dziesiątej izby piekła, gdzie ustalano jej następne wcielenie, albo do jednej lub nawet kilku czy wszystkich pozostałych ośmiu izb. W każdej z izb dusza miała doznawać określonych mąk i kar i dopiero na samym końcu dostawała się do izby dziesiątej, gdzie ustalano jej następne wcielenie. Ogółem możliwych było sześć rodzajów przeobrażeń. Najlepsze z nich było przeobrażenie w niebie, a więc osiągnięcie raju, nirwany, drugie z kolei – na ziemi, polegające na wcieleniu się w ludzką postać, trzecie – przeobrażenie w świecie podwodnych demonów. Te trzy możliwości uważano za pożądane. Pozostałe trzy przeobrażenia były niepożądane i traktowano je jako karę za grzechy popełnione w minionym życiu: czwarte z kolei było przeobrażenie w świecie podziemnych demonów, sług piekła, piąte – w świecie pozostałych demonów, czyli „głodnych duchów”, które krążą po świecie i przynoszą ludziom nieszczęścia, szóste – w świecie zwierząt (możliwa była nawet przemiana w owada) a nawet roślin. Jest rzeczą bardzo ważną, aby pamiętać, że wszystkie osiągnięte poza pierwszym wcieleniu nie były wieczne. Po upływie określonego czasu przeobrażeni znów umierali, znów dostawali się do pierwszej izby piekła, gdzie wszystko zaczęło się od początku (Wasiliew 1974: 431).

W wyobrażeniu Chińczyków piekło nie było wieczną karą za grzechy, ale rodzajem czyśćca, które po pewnym czasie można było opuścić. Tradycyjne Chiny wyróżniał również powszechny kult przodków:

Kult przodków w swojej pierwotnej postaci sprowadzał się do ubóstwienia i oddawania czci wspólnemu przodkowi rodu w linii męskiej. Ubóstwienie to opierało się na religijnym wyobrażeniu starożytnych Chińczyków, że człowiek umiera jedynie ciałem, a nie duszą. Po śmierci człowieka dusza jego nadal żyje i korzysta z wszystkiego, co należało do niego za życia. [...]

wycofałem się z pracy, poprosił mnie o pomoc były burmistrz naszego miasteczka. Pochodziłem więc po okolicy i wybrałem odpowiedni kawałek ziemi. Kiedy mu go poleciłem, najął do pracy kamieniarzy, murarzy, tynkarzy i glazurników, którzy pracowali bez przerwy przez kilka miesięcy i zrobili ze wskazanego miejsca prywatny cmentarz. Burmistrz przeniósł tam wtedy prochy wszystkich swoich przodków z poprzedniego miejsca pochówku, siedem kilometrów stąd. Kazał też robotnikom wybudować grób dla siebie. Okazał się większy niż jego dom. [...] Ten burmistrz złamał wszelkie zasady umiarkowania. Zafundował sobie luksusy, jakie zwykle przystoją gubernatorowi prowincji. Pewnie pan o tym słyszał. W grobie, który zamówił, znalazło się mnóstwo luksusów: luksusowy samochód z kamienia, kamienne łóżko w kształcie smoczego łodzi, osobne pomieszczenie na klub nocny ze sprzętem karaoke. Zamówił nawet ładnie rzeźbione kamienne krzesło, na którym miał odbywać w świecie zmarłych spotkania z prezesem wielkiej międzynarodowej korporacji. Wyraźnie zażyczył sobie też towarzystwa „młodych kobiet”. Ale kamieniarzowi nie stało o umiejętności i żadna z rzeźb nie był ładna. Po twarzach trudno było nawet poznać, czy to kobiety, czy mężczyźni. [...]”. Sprawa ta zakończyła się fatalnie dla mistrza *fengshui*. Gdy burmistrz został oskarżony o defraudację publicznych pieniędzy, zrzucił winę na mistrza o sianie zabobonów, a ten musiał się ukrywać przed organami ścigania.

Potomkowie zmarłego uważali, że jego dusza zachowuje związek z nimi i wywiera wpływ na ich życie. A skoro tak jest, należy jej regularnie pomagać, zaopatrywać we wszystko, co konieczne: jedzenie, odzież, przedmioty użytku domowego itp. Wszystko to dostarczano duszom poprzez składanie ofiar. [...]

Surowo przestrzegając skomplikowanego rytuału oddawania czci duszom przodków, potomkowie liczyli na ich pomoc w najprzeróżniejszych ziemskich sprawach. Prosimi zmarłych o przedłużenie życia członków rodziny, o zapewnienie szczęścia oraz pomyślności całemu rodowi itd. (Sidichmienow 1978: 38 - 40).

Okres pomiędzy śmiercią a pogrzebem był bardzo długi, zawierał szereg ceremonii, obrzędów i zakazów. Ceremonie te były bardzo zróżnicowane, zależne od geografii, a także od pozycji, a tym samym zamożności człowieka (Chen, Chen 2008: 33). Ale jak w każdej kulturze pogrzeb zalicza się do rytuałów przejścia:

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że w ceremoniach pogrzebowych powinny dominować rytuały wyłączenia, a nie obrzędy okresu przejściowego i włączania. Tymczasem badania pokazują, że jest zupełnie inaczej. Obrzędy wyłączenia nie są tu wcale liczne i przyjmują raczej proste formy, a rytuały okresu przejściowego trwają długo i są tak złożone, że niekiedy uważa się je za zupełnie autonomiczne. Okazuje się też, że wszystkie ceremonie żałobne zawierają bardzo mocno zaakcentowany element integracji zmarłego z tamtym światem, a co za tym idzie, to właśnie obrzędy włączenia są najbardziej rozbudowane. One też są uważane za najważniejsze (Gennep 2006: 151).

Nie inaczej było (i jest) w kulturze chińskiej. W chińskich ceremoniach około-pogrzebowych na pierwszy plan wysuwają się te, które mają na celu zadbać o spokój i pomyślność żyjących, a spokój duszy zmarłego stanowi środek do osiągnięcia tego celu. Co więcej, śmierć jednego członka rodziny ma zapewnić dostatek i szeroko rozumiany urodzaj pozostającym przy życiu (Thompson 1988: 73). Mamy tu do czynienia, paradoksalnie, z kolejną sytuacją początkową – śmierć jest początkiem życia pozaziemskiego – dlatego wiele zakazów tworzy rzeczywistość idealną i harmonijną w chińskim rozumieniu. Jest to szczególnie widoczne przy zakazach obowiązujących w czasie żałoby. Dodatkowo zakazy wzmocnione są homofoniczną strukturą języka chińskiego.

Ceremonie pogrzebowe zostały szczegółowo opisane przez starożytne księgi konfucjańskie, ale nie brakło w nich wielu elementów taoistycznych i buddyjskich (Wasiliew 1974: 162). W chińskiej kulturze na pierwszy plan w uroczystościach pogrzebowych wysuwał się zawsze rytuał, a nie wiara: „Przedstawienie, innymi słowy, było ważniejsze niż wiara, niewiele znaczyło kto w co wierzył na temat śmierci i życia w zaświatach, o ile obrzędy były właściwie odprawione” (Watson 1988a: 4). Poszczególne ceremonie dzielą się na mniejsze, a te mają swoje odrębne nazwy. Etap przed śmiercią (shēngqián, 生前) podzielony jest na: „przedśmiertne przygotowania” (shēngqián zhǔnbèi, 生前准备), „czuwanie przy konającym”

(sòngzhōng, 送终), „zmianę łóżka” (yikuì, 易箦, yíchuáng, 移床) oraz „mycie ciała i zmianę okrycia” (cā shēn huàn zhuāng, 擦身换装). Chińczycy, w odróżnieniu od ludzi należących do kultury zachodniej, wyraźnie rozróżniają etap śmierci (sāng, 丧) i etap pogrzebu (zàng, 葬), (Chen, Chen 2008: 2). „Śmierć” (sāng, 丧) to „odejście” (wáng, 亡) oraz ceremonie związane z opuszczeniem ciała przez duszę, natomiast „pogrzeb” (zàng, 葬), to „ukrycie” (zàng, 藏), czyli złożenie ciała do ziemi i przykrycie go trawą. W ten sposób zbudowany jest znak „pogrzeb” (zàng, 葬) : na górze trawa (cǎo, 艹), w środku śmierć (sǐ, 死), a na dole ziemia (tǔ, 土). Ceremonie pośmiertne (sānglǐ, 丧礼) dzielą się na: „ulożenie puchu” (shǔkuàng, 属纆), „przywoływanie duszy” (zhāohún, 招魂), „ogłoszenie śmierci” (bàosāng, 报丧), „składanie kondolencji” (diàoyàn, 吊唁), „złożenie do trumny” (dàliàn, 大殓), „wystawienie trumny” (bìn, 殓). Natomiast ceremonie pogrzebowe (zànglǐ, 葬礼) na: „wyprowadzenie duszy” (chèlíng, 撤灵), „kondukt pogrzebowy” (chūbìn, 出殡), „złożenie do grobu” (ānzàng, 安葬), „złożenie ofiar” (yújì, 虞祭). Po pogrzebie mają miejsce ceremonie żałobne (jìlǐ, 祭礼), podzielone z kolei na: „opiekowanie się grobem” (shǒumù, 守墓), ceremonie siódmego dnia (zuòqī, 做七), ceremonie setnego dnia (zuò bǎirì, 做百日), rocznicę (zuò zhōunián, 做周年), (Chen, Chen 2008: 37-58, Ji 2008: 191). W tradycyjnych Chinach każda z tych ceremonii przebiegała według ustalonych reguł, zawierała wiele zakazów i nakazów.

7.2. Etap przed śmiercią (shēngqián, 生前)

Chińczycy uważają narodziny i śmierć człowieka za dwie najważniejsze sprawy na ziemi (shēng sǐ shì dà, 生死事大), zarówno ceremonie związane z narodzinami, jak i śmiercią są bardzo rozbudowane i nikt ich nie lekceważy (Ji 2008: 190). Pogrzeb jest również porównywany do ślubu, ponieważ nazywa się tę uroczystość „białą szczęśliwą sprawą” (bái xǐshì, 白喜事), (Li 1993: 113, Yan 2007: 193). Dawniej ludzie w podeszłym wieku oraz ich rodzina stopniowo przygotowywali się do odejścia (shēngqián zhǔnbèi, 生前准备), (Chen, Chen 2008: 34-36, Ji 2008: 190). Na siedemdziesiąte lub osiemdziesiąte urodziny sprawiali sobie strój pogrzebowy (shòuyī, 寿衣), trumnę (shòucái, 寿材) oraz grób (shòukuàng, 寿圻). Strój do trumny nazywał się „długowieczną szatą” i nie mógł być uszyty z satyny, gdyż słowo „satyna” (duàn, 缎) to homofon słowa „przecięcie” (duàn, 断), (Wan 2005: 186). Szatę zazwyczaj szyto z bawełny lub jedwabiu. Żadne elementy ubrania, ani

butów nie powinny być ze skóry, aby nie odrodzić się w ciele zwierzęcia (Yan 2007: 192-193).⁴ Zakaz ten było powszechnie praktykowany: „Ubranie powinno być tak nowe, jak to tylko możliwe; nie mogło być podszyte futrem, ani zawierać jakiegokolwiek skóry zwierzęcia. Konsekwentnie jakakolwiek flanela⁵ też musiała być odrzucona, aby zmarły nie odrodził się jako zwierzę.” (Doré 1914: 43). Z butów, których podeszwa podbita była skórą, również odrywano elementy pochodzenia zwierzęcego (De Groot 1892: 66). Co więcej, ubranie musiało być skrojone w dawnym stylu, aby zmarli wcześniej przodkowie rozpoznali członka swojego rodu. Jednakże ubranie to nie mogło wyglądać jak tradycyjna chińska tunika (guàzi, 褂子), gdyż słowo to brzmi identycznie jak „powiesić syna” (guà zǐ, 挂子). Powinna być nieparzysta liczba elementów takiego stroju (pięć, siedem, dziewięć), nigdy parzysta, aby nie podwoić nieszczęścia (Wan 2005: 186). W wielu regionach Chin nie mógł być on w kolorze czarnym, ponieważ czarny symbolizuje zaświaty. Nie używano także pasków doczepionych do nogawek i do pasa, ponieważ ich chińska nazwa (dàizi, 带子) brzmi podobnie do „porwać syna” (tái zǐ, 抬子), co może sugerować zabranie ze sobą dzieci (Doré 1914: 43). Z tego samego powodu nie zapinano guzików przy szacie długowieczności: „guzik” (kòuzi, 扣子) jest bowiem homofonem słowa „uprowadzić dziecko” (kòu zǐ, 扣子), (Doré 1914: 43). Zresztą guziki musiały być wykonane z materiału, nigdy z metalu, ponieważ zaszkodziłby on zarówno zmarłemu, jak i jego potomkom (De Groot 1892: 64). Mamy tu do czynienia z kolejnym przykładem zakazu występowania operatorów zmiany w sytuacjach przejścia/zmiany.

Trumna była wyrabiana z drzewa sosnowego, gdyż sosna jest symbolem długowieczności (Ren 2005: 262, Wan 2005: 186). W niektórych regionach Chin do drewna sosnowego dodawano drewno jodłowe, ponieważ wiercono, że trumna wykonana w całości z drewna sosnowego jest narażona na uderzenie pioruna. Natomiast nigdy nie wytwarzano trumien z drewna wierzbowego, ponieważ wierzba nie daje owoców, a tym samym rodzina mogłaby nie mieć potomków. Do budowy trumny używano również drzewa cyprysowego (ono również symbolizowało nieśmiertelność), a im była ona grubsza, tym lepiej (De Groot 1892: 293, 323). Trumnę ustawiano w świątyni przodków, drewnutni lub na strychu (w suchym miejscu) i nie należało jej przestawiać, aby nie szkodzić w ten sposób

⁴ W polskiej kulturze ludowej mamy identyczny zakaz – do trumny nie należało wkładać kozucha i butów, tj. przedmiotów wytworzonych ze skóry zabitego zwierzęcia (Wasilewski 2010: 235-236). Tabuizowani byli również szewcy, jako osoby zajmujące się padliną (Wasilewski 2010: 237). Wasilewski tłumaczy ten fakt zakazywaniem, w sytuacjach początków, wszelkiego zabijania, a co za tym idzie produktów pochodzących z zabijania.

⁵ W domyśle wełniana.

właścicielowi (Wan 2005: 186). Trumnę przeważnie wcześniej pokrywano czarną farbą, malowano dodatkowo znak „szczęścia” (fú, 福) zmarłym mężczyznom, znak „długowieczności” (shòu, 寿) kobietom oraz znak „podwójnej radości” (xǐxǐ, 喜喜) dla osób młodych. Przesądni Chińczycy z Amoy⁶ nie wypowiadali słowa „trumna”, tylko „deski”, „długowieczne deski” lub „długowieczne drewno” lub też „wielki dom” (De Groot 1892: 325). Samo zobaczenie trumny mogło przynieść pecha, ale ujrzenie jej we śnie, mogło zapowiadać dochodową urzędniczą karierę na zasadzie homofonii słów „trumna” (guān, 棺) oraz „urzędnik” (guān, 官), (De Groot 1892: 326).

U zarania chińskiej cywilizacji, gdy za domy służyły zwykłe ziemianki, Chińczycy zostawiali w nich swoich bliskich zmarłych, przykrywali trawą i ziemią, a sami przenosili się w nowe miejsce (De Groot 1894: 374). Gdy domy z biegiem czasu stawały się solidniejsze, zaniechano tego zwyczaju, ale pagórkowaty kształt grobów i grzebanie zmarłych na własnej ziemi przetrwało kolejne tysiąclecia. Stąd w Chinach nie ma znanych u nas cmentarzy.⁷

Mimo tego osławiania śmierci, zabronione było mówienie o niej wprost (Ren 2005: 259). Bano się również oznak zbliżającego się końca, największe przerażenie budziła zmiana koloru twarzy: „Twarz czernieje, zostało pół miesiąca” (liǎn fā hēi, bù guò bàn yuè, 脸发黑, 不过半月), (Ren 2005: 259, Wan 2005: 189). Dlatego nie można było mówić o własnej, ani o czyjejś twarzy, że poczerniała. Zabronione było również wypowiadanie takich słów jak „śmierć” (sǐ, 死; sāng, 丧), (Wan 2005: 189). Jeśli nieostrożnie zostały one wypowiedziane, to należało kichnąć albo kilkakrotnie splunąć, aby pech zamienił się w powodzenie. Chińczycy wierzą, że oczy dzieci są w stanie dojrzeć demona, dlatego starzy ludzie bali się, gdy dziecko na ich rękach stawało się niespokojne (Wan 2005: 189).

Gdy ktoś w rodzinie poważnie zachorował i był bliski śmierci, wszyscy członkowie rodziny musieli porzucić swoje zajęcia i zgromadzić się przy konającym, aby towarzyszyć mu w odejściu (sòngzhōng, 送终), (De Groot 1892: 2, Yan 2007: 193, Chen, Chen 2008: 37).⁸ Śmierć poza domem, pod nieobecność bliskich, uważano za bardzo nieszczęśliwą, ponieważ wierzono, że dusza zmarłego nie zazna w takim przypadku spokoju (Ren 2005: 259). Gdy stan umierającego bardzo się pogarszał, w niektórych regionach Chin, przynoszono do domu figurkę bóstwa ze świątyni, składano mu ofiary i proszono o uzdrowienie, a następnie zanoszono do apteki, gdzie bóstwo miało „wybrać”, przy pomocy towarzyszącego mu mnicha,

⁶ Dzisiejsze miasto Xiamen w prowincji Fujian w Chinach.

⁷ W tradycyjnych Chinach istniały publiczne cmentarze zakładane przez władze dla zmarłych, których nie miał kto pochować, zmarłych w wyniku epidemii lub wojny (De Groot 1897: 1379).

⁸ Mamy tu do czynienia z nakazem zachowania pełni i jedności, identycznie jak w przypadku świąt.

lek dla umierającego (Doré 1914: 41-42). W takich sytuacjach lek był przeważnie bardzo kosztowny, a rzadko skuteczny.

Członkowie rodziny zbierający się przy konającym musieli rozpuścić włosy, mieć niemytą twarz, proste ubranie i brak ozdób (Naquin 1988: 39).⁹ Wiele rytuałów przejścia towarzyszy podróży na tamten świat (Gennep 2006: 156). Konającemu nie pozwalano umrzeć na własnym *kangu* lub we własnym łóżku (Doré 1914: 43, Naquin 1988: 39, Ren 2005: 259, Wan 2005: 189, Yan 2007: 193, Chen, Chen 2008: 37). Śmierć we własnym łóżku powodowała, że dusza w nim zostawała i mogła szkodzić żyjącym, dlatego należało je w takim przypadku (łącznie z pościelą) spalić. Konającego przenoszono na posłanie z desek ustawione w pobocznym pomieszczeniu lub głównym holu, co nazywano „zmianą łóżka” (yikuì, 易簀; yí chuáng, 移床). W Amoy, gdzie swoje badania prowadził De Groot (1892: 4), posłanie to nazywano „wodnym łóżkiem” (shuǐchuáng, 水床), ponieważ na nim właśnie dokonywano ostatniej toalety (cāshēn huànzhuāng, 擦身换装): obmywano ciało, czesano włosy, obcinano paznokcie, zmieniano ubranie na wcześniej już przygotowaną „szatę długowieczności”. Zamożniejsi Chińczycy wynajmowali do tych czynności profesjonalistów, którzy się tym zajmowali; w przypadku biedoty obowiązek ten spadał na kogoś z domowników. Z „łóżkiem wodnym” wiązał się następujący przesąd:

Z jakiegoś niezrozumiałego powodu, prawdopodobnie bez żadnego powodu, jest ono, jak widziałem, zbudowane z trzech desek. Dla większości ludzi z Amoy jest to wystarczająca podstawa, aby nigdy nie kłaść się, ani nie spać na łóżku zbudowanym z tej ilości desek; jeśli by to uczynili, mogłaby ich spotkać przedwczesna śmierć, a w każdym razie jakieś nieszczęście. Z tego samego powodu byłoby niezwykle nieuprzejme, a wręcz bezczelne, zaproponowanie gościowi posłania zrobionego z trzech desek (De Groot 1892: 9).

Człowiek w żadnym wypadku nie mógł umrzeć w swoim zwykłym ubraniu, ponieważ oznaczało to nagość w zaświatach. Konającemu zabierano również wszelkie rzeczy z filcu, alby nie odrodził się jako zwierzę futerkowe (Ren 2005: 260). W niektórych regionach Chin w rękawy lub dłonie zmarłego wkładano mączne ciasteczka i kijek (Wan 2005: 186). Miały się przydać w zaświatach w Wiosce Złych Psów (ègǒu cūn, 恶狗村), którą należało minąć podczas swej wędrówki w zaświatach.¹⁰

Na Tajwanie ostatnie chwile człowieka wyglądają w ten sposób:

⁹ Typowe zakazy pojawiające się w sytuacjach przejścia, odnoszące się do stanu pierwotnego.

¹⁰ Pies w bardzo wielu kulturach powiązany jest ze sferą chthoniczną (Kowalski 2007: 446). To najwcześniej udomowione zwierzę, było pierwotnie drapieżnikiem prowadzącym, podobnie jak wilk, nocny tryb życia. Jego sposób odżywiania się (przelewianie krwi) wiąże go ze sferą ciemności i śmierci; pies jest często strażnikiem świata podziemnego.

Oczekująca ostatniego tchnienia rodzina zbiera się wokół konającego, płacze, dokonując rytualnego przykrycia wodną kołdrą (*shuibe*) i rozbicia miski, z której jadł. Pod głowę podkłada mu srebrny papier lub kamień, zaś w nogach ustawia się miskę z ugotowanym jajkiem i parą bambusowych pałeczek, co nosi nazwę ostatniego posiłku dla nóg (*jiaoweifan*). Jednocześnie pali się banknoty ofiarne, zwane ostatnimi pieniędzmi dla nóg (*jiaoweiqian*). Zapala się też wonności i świece dla wygody zmarłego podczas posiłku. (Juan 2010: 106).

Bardzo niepomyślna była śmierć poza własnym domem i własnym miejscem zamieszkania, czy to wioską, czy miastem (Wan 2005: 189). Zmarłych w ten sposób nie sprowadzano do domu, tylko do granic wioski lub miasta i tam przeprowadzano wszelkie czynności pogrzebowe.¹¹ Do tej pory wielu starszych ludzi przerywa leczenie szpitalne i upiera się, żeby wrócić do domu i tam umrzeć.

Czas odejścia miał również znaczenie (Ren 2005: 260, Wan 2005: 190). Śmierć w dniach od pierwszego do siedemnastego dnia pierwszego miesiąca kalendarza księżycowego, w najgorętsze dni piątego i szóstego miesiąca oraz w ostatnim miesiącu, uważano za bardzo niepomyślną. Na Tajwanie niepomyślna dla rodziny była śmierć wieczorem – w ten sposób zmarły zabierał ze sobą trzy posiłki, niewiele zostawiając żyjącym, natomiast śmierć o poranku (przed posiłkiem) była pożądana – w takim wypadku rodzina miała zapewnioną wystarczającą ilość pożywienia. Jeśli śmierć nastąpiła w niepomyślnym dniu, to na drzwiach wieszano sito, przez które miały napływać do domu dobre moce oraz lustro, którego zadaniem była zamiana złych mocy w pomyślność i szczęście (Doré 1914: 45).

Znaczenie miał również wiek zmarłego (Ren 2005: 261). Chińczycy uważają, że w wieku 9, 19, 29 (*míngjiǔ*, 明九) itd. lat oraz 18, 27, 36 (*ànjiǔ*, 暗九) itd. lat, człowiek jest szczególnie zagrożony, może spotkać go jeśli nie śmierć, to jakaś choroba. Tajwańskie przysłowie mówi: „Starożytni spotykając dziewiątkę, wiedzieli, że tego roku wydarzy się nieszczęście”, (*gǔ rén féng jiǔ, yún shì nián bì yǒu zāi yāng*, 古人逢九，云是年必有灾殃),

¹¹ W dawnych Chinach, już od czasów starożytnych, istniał zawód (otoczony ogromną tajemnicą) prowadzącego umarłych (Liao 2011). Były to osoby, które za pieniądze, sprowadzały zwłoki z odległych rejonów Chin. Według relacji jednego z mistrzów *feng shui*, wyglądało to w ten sposób: „Ponieważ zwłoki okryte były peleryną, inni goście [w gospodzie – przyp. aut.] nie mogli niczego podejrzewać, a miejscowi wręcz wierzyli, że prowadzący umarłych przynoszą szczęście, ponieważ śmierć to początek życia w innym świecie. Później dowiedziałem się, że właśnie dlatego chodzące zwłoki nazywano bogiem szczęścia. Było nawet takie powiedzenie: „Jak wejdzie w twoje progi bóg szczęścia, po nim odwiedzi cię dobry los”. Oczywiście gospodarz brał za nocleg od prowadzących umarłych trzy razy tyle co zwykle. [...] Pod czarną peleryną ukrywają się dwa ciała: zmarły i żywy, który niesie zmarłego na plecach. W podróży ten, który niesie ciało, musi je przytrzymywać obiema rękami, żeby nie spadło na ziemię. Jak pan wie, ciało zmarłego sztywnieje i robi się ciężkie jak kamień. Trumnę dźwiga ośmiu mężczyzn. Niech pan sobie wyobrazi, jakie to musiało być trudne zadanie dla jednego człowieka, iść setki mil pod czarną peleryną, ze zwłokami na plecach. Ponieważ dźwigającemu trudno jest zginać kolana, jego ruchy są sztywne i niezgrabne. Poza tym, przez tę czarną pelerynę nie widzi drogi przed sobą. [...] Światło lampionu służy do tego, żeby oświetlać drogę temu, który niesie zwłoki.” (Liao 2011: 52-53). Zmarłych sprowadzano również w normalny sposób, czyli w trumnie (De Groot 1987: 834). Jeżeli jednak nie udało się sprowadzić ciała, to często organizowano tzw. pogrzeb duszy bez obecności ciała (które często zastępowała tabliczka lub ubranie zmarłego), (De Groot 1897: 847).

(Wan 2005: 223). Również wiek 23 lat był bardzo niebezpieczny, wierzono, że w tym wieku do człowieka przychodzi wąż, który może go zabić (dlatego należy trzymać przy łóżku bambusowy kij dla postrachu). Dla przesądnych Chińczyków człowiek kończąc 36, 73 i 84 lata wkracza w tzw. krytyczny rok (dàguānkǒu, 大关口), rok, którego może nie przeżyć (Ren 2005: 261). W tych właśnie latach życia umierali kolejno znani Chińczycy: Cao Cao zmarł mając 36 lat, Konfucjusz 73 lata, a Mencjusz w wieku 84 lat. Jeśli człowiekowi uda się przeżyć te lata, to i tak nic dobrego go nie czeka: „Jeżeli nie umrzesz w wieku 73 lub 84 lat, to i tak będziesz miał zadrę w oku” (qīshísān, bāshísì, bù sǐ yě yǎn wō cì, 七十三, 八十四, 不死也是眼窝刺); „W wieku 73 lub 84 lat, nieproszony sam udasz się do Króla Piekieł”, (qīshísān, bāshísì, Yán Wáng bù qīng zìjǐ qù, 七十三, 八十四, 阎王不请自己去), (Ren 2005: 261, Wan 2005: 222). Wiek 36, 73 i 84 lat jest objęty tabu – odpowiadając na pytanie o wiek, mówi się że „w zeszłym roku miałem 35/72/83 lata” lub „w przyszłym roku skończę 37/74/85 lat”. Natomiast w wieku 45 lat zmarł inny chiński bohater Bao Zheng i ta liczba również jest objęta tabu (Wan 2005, Yan 2007).

Chińczycy uważają, że wiek 66 lat to „pułapka” (kǎn’ér, 坎儿), w którą się wpada i nie wychodzi żywym, zgodnie z powiedzeniem „66 lat, Król Piekieł ma ochotę zjeść mięso” (niánjì liùshíliù, Yán Wáng yào chī ròu, 年纪六十六, 阎王要吃肉), (Ren 2005: 261, Wan 2005: 222-223). W północno-wschodnich Chinach, na 66 urodziny rodzina lepi jubilatowi sześćdziesiąt sześć malutkich pierożków, który jeśli je zje za jednym razem, to przeżyje krytyczny rok. Natomiast w prowincji Henan córka jubilata wręcza mu kawałek mięsa, który ma być ofiarą (substytutem) dla Króla Piekieł. W innych regionach Chin kroi się mięso na sześćdziesiąt sześć drobnych kawałków, które zjada jubilat, aby zapewnić sobie bezpieczne przejście przez 66 urodziny.

Z kolei w prowincji Zhejiang, jeśli ktoś umrze mając osiemdziesiąt jeden lat, to nigdy nie można podać prawdziwego wieku śmierci (podaje się osiemdziesiąt lub osiemdziesiąt dwa lata). Wierzy się, że umierając w tym wieku zabiera się całe bogactwo i skazuje następne pokolenia na życie w ubóstwie, ponieważ w tamtejszym dialekcie 81 brzmi identycznie jak „żebrak”; aby tego uniknąć syn i synowa zmarłego w wieku 81 lat, następnego dnia po zgonie, jeszcze w pidżamach, idą do sąsiadów zebrzą o jedzenie, aby to zebrania w przyszłości uniknąć (Cooper 1998: 390). Kolejnym wiekiem objętym tabu i szeregiem przesądów jest wiek 100 lat, uważany za granicę długowieczności, krawędź życia (Wan 2005, Yan 2007). Stulatek pytany o wiek nie może powiedzieć, że ma sto lat, tylko dziewięćdziesiąt dziewięć,

w przeciwnym razie ześle na siebie nieszczęście. Chińczycy nie życzą sobie stu tylko 99 lat życia.

7.3. Ceremonie pośmiertne (sānglǐ, 丧礼)

Jeśli nastąpił zgon, przed nosem zmarłego kładziono kawałek bawełny lub jedwabiu, aby sprawdzić czy oddycha, tzw. „ułożenie puchu” (shǔkuàng, 属纆), (Ji 2008: 190). Jeśli potwierdzono w ten sposób zgon, to natychmiast ktoś z rodziny dokonywał ceremonii „przywoływania duszy” (zhāohún, 招魂), tj. zabierając górną część ubrania zmarłego wbiegał na dach domu, machając tym ubraniem wołał zmarłego po imieniu, mówiąc „wróć”. Czynność tę powtarzał trzy razy, a następnie przykrywał ubraniem ciało, by jego dusza powróciła. Jeśli ciało się nie przebudziło, to uznawano to za pewną śmierć i zaczynał się lament. Głowę zmarłego obracano w kierunku północnym, a nogi w kierunku południowym. Twarz zakrywano kawałkiem materiału bądź papieru, który przed złożeniem do trumny zdejmowano przy pomocy wachlarza, nigdy ręką (Ren 2005: 263).¹² W usta wkładano ryż, nefryt, złoto, perłę lub monetę (De Groot 1892: 269). Zarówno nefryt, jaki złoto czy perła, według De Groot’a (1892: 269-279) miały za zadanie zachowanie zwłok w dobrej formie, gdyż były one uważane za symbole nieśmiertelności ciała. Można pokusić się tu o tezę, iż są to symbole bogactwa, które określają sytuację idealną, rajska, taką jaka była na początku stworzenia. Jednak w niektórych regionach Chin zabraniano wkładania do ust przedmiotów wykonanych ze złota lub srebra (Ren 2005: 263). W prowincji Henan zmarłemu wkładano do ust miedzianą monetę, tzw. pieniądz trzymany w buzi (qín kǒu qián, 嚙口钱), który był wyjmowany w czasie składania ciała do trumny, aby nieboszczyk nie zabrał bogactwa rodziny na tamten świat (Ren 2005: 263, Wan 2005: 186). Zmarłemu dodatkowo krępowano nogi, aby jego dusza nie uciekła i nie straszyla żyjących członków rodziny. Nogi uwalniano po włożeniu zmarłego do trumny, żeby mógł on swobodnie poruszać się na tamtym świecie (Ren 2005: 263, Wan 2005: 186). U wezglowia lub u podnóża ustawiano lampkę, tzw. wieczny ogień (chángmíng dēng, 长明灯), który miał oświetlać drogę w zaświatach. Lampka ta musiała się świecić nieprzerwanie aż do pogrzebu. Obok lampki ustawiano miseczkę z ryżem, w którą pionowo wbijano pałeczki lub dwa patyki, które miały być użyte przez zmarłego do odganiania psów w zaświatach (Ji 2008: 193). Po wyznaczeniu daty pogrzebu,

¹² Zakaz dotykania gołą ręką przedmiotów sakralnych, a także osób w sytuacji początkowej lub przejściowej, spotykany jest również w kulturze europejskiej (Wasilewski 2010: 267).

ktoś z rodziny wychodził z domu by ogłosić dalszej rodzinie i znajomym smutną nowinę, tzw. „ogłoszenie śmierci” (bàosāng, 报丧), (Chen, Chen 2008: 40, Ji 2008: 192, Ren 2005: 268, Yan 2007: 193). Ogłaszający nie miał prawa wejść za drzwi innych osób, mógł informować o śmierci przed nimi. Często trzymany w ręku parasol symbolizował śmierć w rodzinie. W prowincji Zhejiang o śmierci informowano również za pomocą parasola, przy czym informator musiał milczeć dopóty, dopóki nie został poczęstowany jedzeniem, gdyż o śmierci nie można było mówić z „pustymi ustami” (Cooper 1998: 388). W niektórych regionach Chin, biały lub żółty papier na drzwiach informował obcych o żałobie w danym domu (w przypadku śmierci mężczyzny przyklejony po lewej stronie, w przypadku śmierci kobiety – po prawej stronie drzwi). Krewni i znajomi byli zobligowani w takiej sytuacji do odwiedzenia zmarłego, złożenia kondolencji i wręczenia pogrzebowych podarków rodzinie (diàoyàn, 吊唁), (Ji 2008: 192). O śmierci było też „informowane” lokalne bóstwo ziemi bądź bóg miasta, którym palono kadzidła i składano ofiary z tej okazji (Doré 1914: 45, Naquin 1988: 40). Do dnia pogrzebu rodzina musiała czuwać przy zmarłym i lamentować, obowiązywał zakaz mycia się i jedzenia mięsa.¹³

Przed złożeniem ciała do trumny (rùliàn, 入殓) należało dokonać symbolicznego umycia ciała (yù shǐ, 浴尸), tak aby czyste trafiło na tamten świat (Chen, Chen 2008: 40). W Pekinie do mycia zmarłego używano się zwykłej, świeżej wody, natomiast w innych regionach Chin używanie w tym celu wody domowej było zabronione (Cormack 1923: 80). Wodę należało przynieść z pobliskiej rzeki lub jeziora, a przed jej pobraniem złożyć ofiary i zapalić kadzidła Bogowi Wody. W prowincji Zhejiang wodę „kupowano” w pobliskim jeziorze lub rzece (Cooper 1998: 388); natomiast w Amoy „zebrano o wodę” (De Groot 1892: 14). W niektórych regionach Chin przód ciała myto siedem razy, a tył osiem, co dawało nieparzystą liczbę piętnaście (Cormack 1923: 81). Dokonywano jeszcze rytuału przetarcia oczu zmarłego (kāiguāng, 开光), gdyż wierzono, że uchroni to członków następnych pokoleń przed ślepotą (Chen, Chen 2008: 41). Wody z mycia nieboszczyka nie można było swobodnie wylać, aby nikt w nią nie wdepnął, gdyż groziło to popekaniem stóp (Ren 2005: 277). Symbolika wody jest tutaj uniwersalna:

W obrzędach pogrzebowych odwoływano się do symboliki wody spełniającej funkcję oczyszczającą. W tradycyjnym *imago mundi* wodę traktowano też jako granicę rozdzielającą światy. Niekiedy też uważano, że to tafla wody odbijająca odwrócony obraz Tego Świata wyznacza granicę znajdującej się pod nią krainy zmarłych. Rytualne ablucje, jakim poddawano zwłoki miały więc dwoisty sens – zmywały z umarłego ślady ziemskiego żywota

¹³ Te same zakazy funkcjonują w innych sytuacjach początkowych – świętach.

i prowadziły do przeistoczenia, odrodzenia w nowej postaci na Tamtym Świecie (Kowalski 2007: 628).

Następnie zakładano szaty pogrzebowe (przygotowane wcześniej lub uszyte już po śmierci) i wkładano ciało do trumny. Uważano, żeby łzy nie spadły na ciało nieboszczyka, gdyż w przeciwnym razie nie spotkałoby się go we śnie (Yan 2007: 194). Tradycyjne trumny były bardzo masywne i duże, wkładano do nich przeróżne przedmioty, wyposażając tym samym zmarłego w drogę na tamten świat. Złożenie ciała do trumny dzieliło się na małe (xiǎoliàn, 小殓) oraz wielkie złożenie (dàliàn, 大殓), (Chen, Chen 2008: 42, Ji 2008: 192). Małe złożenie do trumny polegało na ubraniu ciała w szaty pogrzebowe i włożeniu go do trumny. Wielkie złożenie polegało na zamknięciu wieka i zabiciu go gwoździami. W zasadzie przy trumnie, zwłaszcza przy jej zamykaniu, mogli stać tylko najbliżsi krewni, gdyż wierzono, że człowiek którego cień padł na trumnę, może bardzo podupaść na zdrowiu (De Groot 1892: 95, Ren 2005: 265, Wan 2005: 186, Ji 2008: 192). Trumnę zabijano specjalnymi siedmioma gwoździami zwanymi „gwoździami synów i wnuków” (zǐsūn dīng, 子孙钉), mającymi zapewnić szczęście i bogactwo potomkom zmarłego. Dbano także o to, żeby na trumnę nie spadły krople deszczu, gdyż mogło to doprowadzić do zubożenia rodziny zmarłego, zgodnie z powiedzeniem: „Krople deszczu spadają na wieko trumny, potomkowie nie mają się czym okryć” (yǔ dǎ guāncái gài, zǐ sūn méi yǒu bèi rù gài, 雨打棺材盖, 子孙没有被褥盖) oraz „Deszcz pada na kratę, następne generacje biedne” (yǔ dǎ líng, bèi bèi qióng, 雨打棂, 辈辈穷), (Wan 2005: 187). Jeśli deszcz spadł już po pogrzebie, to był to dobry znak: „Deszcz pada na grób, pieniędzy w bród” (yǔ dǎ mù, bèi bèi fù, 雨打墓, 辈辈富), (Ren 2005: 266). Po złożeniu ciała do trumny rodzina zmarłego przywdziewała szaty żałobne (chéngfú, 成服), które były różne dla poszczególnych krewnych, ale przeważnie lniane i nie farbowane (Chen, Chen 2008: 42).

Trumna ze zmarłym przenoszona była następnie do holu pogrzebowego (líng táng, 灵堂), który mógł znajdować się w głównym pomieszczeniu w domu, w świątyni przodków lub na podwórku (Chen, Chen 2008: 44). Z pomieszczenia, w którym stała trumna, zabierano wszystkie zbędne meble oraz dekoracje (De Groot 1892: 25). Zmarli śmiercią nienaturalną wystawiani byli przy drodze. Wystawienie trumny (bìn, 殓) trwało kolejne kilka dni (Ji 2008: 192). Przed trumną ustawiano stolik, na którym palono lampki i kadzidła, kładziono ofiary, miseczki z ryżem z wetkniętymi pionowo pałeczkami oraz portret zmarłego (Doré 1914: 50, Chen, Chen 2008: 44). Przed stolikiem znajdowały się dwie popielnice, w których palono

papierowe pieniądze oraz różnego rodzaju przedmioty zrobione z papieru. Trumna ze zwłokami była wystawiana na ogół przez trzy dni, i w tym czasie członkowie rodziny zmarłego musieli przy niej nieustannie czuwać (shǒulíng, 守灵), a dodatkowym obowiązkiem kobiet był lament i płacz. Płacz też był zrytualizowany, istniały reguły kiedy można płakać, a kiedy nie, w jaki sposób i w jakim stopniu (Ren 2005: 267, Wan 2005: 190). W czasie czuwania zakładano szaty żałobne, mężczyźni nie mogli golić głów, kobiety czesać włosów i nosić biżuterii, zabronione było jedzenie mięsa i jakakolwiek aktywność społeczna oraz seks (Yan 2007: 194).¹⁴ W czasie wystawienia trumny w sali pogrzebowej dalsza rodzina i znajomi składali wizytę kondolencyjną (diàosāng, 吊丧), w czasie której musieli wręczyć prezenty, zawsze pojedyncze (dawniej głównie żywność, obecnie gotówkę) i oddać hołd zmarłemu. W czasie gdy trumna była wystawiona w holu pogrzebowym, uważano żeby żadne zwierzę, a zwłaszcza kot, nie zbliżyło się do trumny z ciałem, bo mogło przstraszyć zmarłego. Wierzono, że kot ma naturę tygrysa i jeśli w jakiś sposób dotknie ciała zmarłego, to kot natychmiast zdechnie, a ciało zmarłego przemieni się w ożywione zwłoki, które będą uśmiercać wszystko, co spotkają na swojej drodze (Lee 2003, Ren 2005: 266, Wan 2005: 187). De Groot (1892: 43-44) pisał, że po śmierci członka rodziny wszystkie koty wynoszono do sąsiadów lub wiazano do czasu zamknięcia trumny. Chińczycy wierzyli, że kot, podobnie jak tygrys, ma na końcu ogona cudowny włos, którego dotknięcie powoduje, że dusza zmarłego wstępuje w pobliskie zwłoki. Miejsce, w którym stała trumna nie mogło być zamiatane (Ren 2005: 278). Dopiero przed wyniesieniem trumny zbierano kurz z jej wieka, mówiąc „zmiatamy bogactwo” (sǎocái, 扫财), aby nie opuściło ono domostwa.¹⁵ Chińczycy wierzyli, że w czasie burzy ciało nieboszczyka puchnie, i aby temu zapobiec, przy pierwszych grzmotach, kładli na pierś lub brzuch zmarłego, kawałek ciężkiego metalu (De Groot 1892: 45). Przy trumnie czuwali również wynajęci taoistyczni lub buddyjscy mnisi, którzy recytowali sutry (Naquin 1988: 41).

7.4. Ceremonie pogrzebowe (zànglǐ, 葬礼)

Po trzech dniach od wystawienia trumny zmarły musiał powrócić do domu i pożegnać się z bliskimi (jiē sān, 接三), a następnie organizowano pogrzeb, w którym również uczestniczyli

¹⁴ Wszystkie te zakazy kreują sytuację idealną, rajska.

¹⁵ O utożsamianiu śmieci z bogactwem także w rozdziale poświęconym przesądom świątecznym.

mnisi taoiści i/lub buddyjscy¹⁶: „Mniej więcej od VI w. wszystkim w zasadzie obrzęd pogrzebowy w kraju – poczynając od pogrzebu cesarza, a kończąc na pogrzebie najuboższego z jego poddanych – niezmiennie towarzyszyła recytacja specjalnych sutr zapewniających zmarłemu szansę dostania się do raju. Recytowali je mnisi buddyjscy.” (Wasiliew 1974: 340). Obecność duchownych na pogrzebie była obowiązkowa, ale:

Jeśli usłyszymy na sąsiednim podwórzu nabożeństwo buddyjskie odprawione za zmarłego, nie należy wyciągać pochopnego wniosku, że był on wyznawcą Buddy albo że jego krewni są buddystami, lub też, że tradycja rodzinna jest związana z wyznaniem buddyjskim. Usłyszymy wkrótce muzykę i śpiewy nabożeństwa taoistycznego, a jeśli sąsiedzi są ludźmi nie szczędzącymi pieniędzmi, bonzowie i daoshe będą przeplatać swoje modlitwy we dnie i w nocy. Jednak kiedy nadejdzie moment wykonania tabliczki zmarłego, krewni zwrócą się do człowieka wykształconego (Granet 1997: 133-134).

W zamożniejszych rodzinach data pogrzebu była wyznaczana przez wróżbitę-taoistę (zéjǐ, 择吉), gdyż odpowiedni termin wpływał nie tylko na spokój duszy zmarłego, ale przede wszystkim na pomyślność i dobrobyt pozostających przy życiu (De Groot 1892: 103, Naquin 1988: 42, Wan 2005: 191, Chen, Chen 2008: 49). Konsultowano również w tym celu almanachy i nie wyprawiano pogrzebu w niekorzystnym dniu. W wielu regionach Chin regułą było organizowanie pogrzebu w miesiącu parzystym, jeśli śmierć nastąpiła w nieparzystym, i odwrotnie (Ren 2005: 273). Ta sama reguła dotyczyła dni (Wan 2005: 191). W prowincji Henan zaś data pogrzebu była związana z nazwiskiem: zmarłych o nazwisku Wang, Li i Zhao nie wolno było grzebać w szóstym i dwunastym miesiącu, zmarłych o nazwisku Shi – w trzecim i dziewiątym. W wielu rejonach zakazany dla pogrzebów był również siódmy miesiąc – miesiąc duchów. W tym miesiącu duchy wychodzą do świata żywych i należy je godnie przyjąć.¹⁷ Nierzadko trumna z nieboszczykiem długo oczekiwała na pochówek:

Po pierwsze, opóźnienie to dyktowane było wymogami tradycji: zgodnie z *Li-ki* [*Liji* według transkrypcji *pinyin*, czyli konfucjańskiej *Księgi rytuałów* – przyp. aut.] monarchę należało grzebać siedem miesięcy po śmierci, arystokratów wyższej rangi – po pięciu miesiącach, pozostałych rang – po trzech. Po drugie, sprawa ta łączyła się często z trudnościami ekonomicznymi. Obrzęd pogrzebowy, pochówek, stypa, czasami zdobycie miejsca na grób – wszystko to pochłaniało sporo pieniędzy, których zdobycie nie zawsze było rzeczą łatwą. Szczególnie często trudności finansowe uwidaczniały się w tych wypadkach, kiedy pozycja społeczna rodziny wymagała bogatszego, bardziej wystawnego pogrzebu, aniżeli pozwalały na to środki (Wasiliew 1974: 165-166).

¹⁶ W tradycyjnych Chinach uczestnictwo w pogrzebie mnichów buddyjskich było powszechne do tego stopnia, że pogrzeb nazywano „sprawą buddyjską” (fóshì, 佛事), (Brook 1989: 465). Jednak od początków XVI wieku chińska *gentry* zaczęła powracać do typowo konfucjańskich rytuałów pogrzebowych, opisanych w swoim podręczniku ceremonialnym *Rytuały rodzinne* autorstwa Zhu Xi.

¹⁷ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym świętom.

W przypadku najuboższych warstw społecznych pogrzeb był organizowany tego samego lub następnego dnia po zgonie; w przypadku ludzi zamożniejszych, etykieta wymagała odczekania minimum trzech dni (De Groot 1892: 102). Ale jeśli zdarzyło się, że z pogrzebem trzeba było poczekać dłużej (czasem kilka miesięcy), to był to poważny problem dla rodziny. Należało w takiej sytuacji wezwać taoistę, który odprawił ceremonię oczyszczania domu (De Groot 1892: 107). Trumnę przechowywano poza domostwem, albo w specjalnie wybudowanym na tę okazję pomieszczeniu na polu, przy rzece lub pagórku, lub też w świątyni (w wyjątkowych przypadkach i za wysoką opłatą), (De Groot 1892: 127-132). Odwlekanie pogrzebu było jednak prawienie zakazane (jak sprzeniewierzenie się cnocie nabożności synowskiej), mogło wiązać się z sankcjami i karami.

W konfucjańskich Chinach najpopularniejszą formą pogrzebu było grzebanie zmarłych w ziemi (tǔzàng, 土葬), uważanej za matkę wszystkich ludzi (Chen, Chen 2008: 26, Ji 2008: 192).¹⁸ Forma pochówku w ziemi była zgodna z przekonaniem Chińczyków, że ciało powinno po śmierci zostać w nienaruszonej formie (Ren 2005: 269). Co więcej, zmarłych należało grzebać w ziemi rodzinnej: „Nakaz pochówku w rodzinnej ziemi stanowi jeden z głównych obowiązków Chińczyków. Poszanowanie tej zasady zostało narzucone nawet obcokrajowcom. Klauzula o obowiązku sprowadzenia zwłok widnieje na wszystkich kontraktach zagranicznych dotyczących eksportu siły roboczej.” (Granet 1997: 142).

W ceremoniach pogrzebowych nie mogły uczestniczyć określone osoby (Ren 2005: 276). Jeśli w dacie urodzenia zmarłego była pierwsza gałąź ziemiska (zǐ, 子), to osoby spod znaku Wołu (niú, 牛) nie mogły brać udziału w pogrzebie, podobnie jak kobiety w ciąży, wdowy, poważnie chorzy, przestępcy – gdyż mogli przynieść pecha. Kobiety uczestniczyły w orszaku pogrzebowym tylko na początku, po przejściu kilkudziesięciu kroków wracały do domu, ale nigdy tą samą drogą (De Groot 1892: 195).

Do czynności związanych z uroczystościami pogrzebowymi wynajmowane były różnego rodzaju osoby, które dzielono, ze względu na rodzaj kontaktu z nieboszczykiem i stopień wykształcenia, na dwie odrębne grupy: zwykłych specjalistów (geomanci, księża i mnisi, mniszki, muzykanci) oraz specjalistów „skażonych”, którzy mieli bezpośredni kontakt z ciałem (mycie i ubieranie zwłok, transportowanie trumny, kopanie grobu) i za swoje usługi

¹⁸ Inne formy pochówku znane Chińczykom to: spalenie (huǒzàng, 火葬), zatopienie (shuǐzàng, 水葬), zakopanie pod drzewem (shùzàng, 树葬), oddanie zwłok na pożarcie ptakom drapieżnym, czyli pogrzeb niebiański (tiānzàng, 天葬), złożenie zwłok w trumnie wiszącej na skale (xuánguān zàng, 悬棺葬) oraz zjedzenie ciała przez członków rodziny (fùzàng, 腹葬), (Chen, Chen 2008: 25). De Groot (1897: 1384) pisze również o porzucaniu zwłok, co zarówno w starożytności, jak i współcześnie było często spotykanym zjawiskiem.

brali wynagrodzenie (Watson 1988b: 109-110). Według Chińczyków, ci którzy mieli bezpośredni kontakt ze zwłokami stają się ludźmi skażonymi i należy unikać jakichkolwiek relacji z nimi. Pieniądze, które otrzymywali, były pobierane tego samego dnia, co pogrzeb i trzymane oddzielnie, tak aby nie stykały się z resztą pieniędzy. Zresztą nie było im wręczane bezpośrednio, tylko kładzione na ziemi; wszystkie swoje prace wykonywali oni w milczeniu. De Groot (1892:203) pisał, że jednym z gorszych przekleństw skierowanym do innego człowieka było: „Jesteś karawaniarzem, który nosi pogrzebowy palankin” albo też: „Jesteś karawaniarzem, który nosi pogrzebowy proporzec”.

W Pekinie przed wyniesieniem trumny z domu, najstarszy syn w rodzinie rozbijał o przód trumny specjalny gliniany talerz z dziurką (Cormack 1923: 108). Chińczycy wierzą, że po śmierci człowiek musi wypić wodę, której używał do mycia i prania na ziemi, stąd spodek z dziurką, który przepuszcza wodę i mniej jej pozostaje do wypicia. W wielu regionach Chin trumny nie wynoszono przez główne drzwi, ale często boczne lub nawet przez okno; ważny był również sposób i kierunek wynoszenia (Ren 2005: 278). Tragarze przy podnoszeniu trumny nie mogli wypowiadać słowa „ciężka” (zhòng, 重), aby trumna im niechcący nie wypadła i dotknęła ziemi, co było uważane za niepomysłny znak. Wyprowadzenie trumny zwane „wyprowadzeniem duszy” (chèling, 撤灵) oraz „kondukt pogrzebowy” (chūbìn, 出殡) były nadzorowane przez specjalnie wynajętą na tę okazję osobę. Orszak pogrzebowy wyruszał w ustalonym porządku i o ustalonej porze w towarzystwie lamentów i dźwięków (wesolej) orkiestry:

W zamożnych rodzinach obrzęd odbywał się następująco: na czele konduktu pogrzebowego szli zazwyczaj ludzie z lampionami z papieru, na których wypisany był tytuł, imię oraz wiek zmarłego. Za nimi kroczyli muzykanci. Potem niesiono tarcze, parasole, tabliczki z tytułami zmarłego, chorągwie i znaczki, makiety tygrysów, smoków, lwów, fantastycznych zwierząt oraz ptaków. Dalej pojawiały się naczynia z ofiarami, palankin i fotel zmarłego z tabliczką żałobną. W orszaku żałobnym szli też płaczkowie i płaczki. Niezmiennym atrybutem orszaku był biały kogut, w którego, w przekonaniu wierzących, przenosiła się jedna z trzech dusz zmarłego. Koguta zarzynano na grobie, dzięki czemu dusza zmarłego zespalała się z ciałem (Sidichmienow 1978: 55).

Trumna niesiona była przez tragarzy, których liczba powinna być wielokrotnością ośmiu, minimum trzydziestu dwóch, maksymalnie osiemdziesięciu (Cormack 1923: 108). Po drodze orszak zatrzymywał się i raz jeszcze składano zmarłemu pokłony, palono kadzidła i papierowe pieniądze, zwane „pieniędzmi wykupującymi drogę” (mǎilù qián, 买路钱), (Doré 1914: 67). Spotykając kondukt pogrzebowy, należało ustąpić mu drogi, tak aby nie opóźnić dalszych czynności, którym wyznaczono pomyślne godziny (De Groot 1892: 206). Wiele

osób uważało, że spotkanie orszaku pogrzebowego przynosi pecha, dlatego na jego widok wołano dzieci do domu, zamykano okna i drzwi.

Po dotarciu na miejsce, składano trumnę do grobu (máizàng, 埋葬; ānzàng, 安葬), którego miejsce było wyznaczane przez mistrza sztuki *fengshui* (fēngshui xiānsheng, 风水先生), (De Groot 1897: 935, Watson 1988: 207, Ren 2005: 275, Wan 2005: 193, Ji 2008: 194). Termin *fengshui* - dosłownie wiatr (fēng, 风) i woda (shuǐ, 水) - został użyty po raz pierwszy przez żyjącego w czasach dynastii Jin (265-440 n.e.) Guo Pu w *Księdze Pochówku*, (Gao 2004: 73, Paton 2007: 427). Pierwotnie sztuka ta była związana z wyborem miejsca pochówku, dopiero później zaczęła być stosowana w wyborze miejsca zamieszkania (Paton 2007: 428).¹⁹ W Chinach nie istniały zbiorowe cmentarze (wyjątkiem są współczesne miasta), zmarłych chowano na własnej ziemi, obrzeżach wsi, okolicznych pagórkach (Theather 1998: 24). Przy wyborze lokalizacji i aranżacji budynku korzystano zawsze z usług geomanty: „[...] Nikt nie zbudowałby domu, ani nie zlokalizował grobu bez poradzenia się najpierw geomanty. Można było w razie konieczności zrezygnować z konsultacji z astrologiem lub z biegłym w sprawach wyroczni, ale radzenie się fachowca od *fengshui* (był on także kimś w rodzaju ekologa) było nieodzowne.”, (Eberhard 1996: 73). Jest to tradycja bardzo stara, sięgająca epoki Zhou (1046 – 256 p.n.e.), (Wasiliew 1974: 82). Usytuowanie grobu było bardzo ważne z punktu widzenia pozostałych przy życiu – mogło decydować o ich pomyślności i dobrobycie. Dlatego w tradycyjnych Chinach wszyscy, nawet biedota, decydowali się na skorzystanie z usług geomanty. Reguły wyznaczania miejsca pochówku były bardzo trudne i znane tylko mistrzom *fengshui*, ale wiara w ich moc powszechna i bardzo silna:

Ludzie przywiązują bardzo dużą wagę do *fengushui*, uważają, że dobre *fengshui* może zapewnić rodzinie dobrobyt, ci którzy pragną bogactwa, dostaną bogactwo, ci którzy pragną licznych potomków, doczekają się ich, ci, którzy pragną posad, otrzymają posady, można powiedzieć – każdemu według pragnień; jeśli *fengshui* jest niedobre, to rodzina może zbiednieć i wyrzucić, nawet potężny klan może popaść w finansowe tarapaty i upaść. Dlatego wybór *fengshui* jest priorytetem (Chen, Chen 2008: 137).

Mistrz *fengshui* w asyście członków rodziny, wyposażony w specjalistyczny kompas, przemierzał ziemię rodzinne w poszukiwaniu odpowiedniego miejsca spoczynku (De Groot 1897: 1017). Generalnie istniało dziesięć miejsc, w których nie wskazane było umieszczanie grobu (shí bù zàng, 十不葬), a mianowicie: „Po pierwsze – nie chować na kamienistym

¹⁹ Obecnie sztuka *fengshui* jest bardzo popularna na całym świecie. Ma ona zastosowanie nie tylko w architekturze, lokalizacji i wyglądzie budynków prywatnych i użyteczności publicznej, ale również w biznesie (Emmons 1992, Hwangbo 1999, Lu 2000, Teather i Chow 2000, Han 2001, Marafa 2003).

podłożu, po drugie – przy porywistej wodzie i blisko plaży, po trzecie – w rowie lub ślepej uliczce, po czwarte – na samotnej górze, po piąte – przed bóstwem i za świątynią, szóste – obok więzienia, siódme – chaotycznie między pagórkami, ósme – w smutnej okolicy, dziewiąte – zbyt głęboko, dziesiąte – na szczytach smoków i tygrysów (yī bù zàng cū wán kuài shí, èr bù zàng jí shuǐ tān tóu, sān bù zàng gōu yuán jué jìng, sì bù zàng gū dú shān tóu, wǔ bù zàng shén qián miào hòu, liù bù zàng zuǒ sou xiū qiú, qī bù zàng shān gāng liáo luàn, bā bù zàng fēng shuǐ bēi chóu, jiǔ bù zàng zuò xià dī xiǎo, shí bù zàng lóng hǔ jiān tóu, 一不葬粗顽块石, 二不葬急水滩头, 三不葬沟源绝境, 四不葬孤独山头, 五不葬神前庙后, 六不葬左右休囚, 七不葬山冈缭乱, 八不葬风水悲愁, 九不葬坐下低小, 十不葬龙虎尖头), (Wan 2005: 194). Geomanta decydował nie tylko o lokalizacji grobu, ale również jego głębokości i wyglądzie (De Groot 1897: 1080).

Przed złożeniem trumny, grób ogrzewano przy użyciu ognia, aby zmarły nie musiał leżeć w zimnie (Chen, Chen 2008: 54). Kąt ułożenia trumny w grobie był również wyznaczony przez geomantę (De Groot 1892: 211). Składano ofiary bogom ziemi (tǔdì shén, 土地神). Każdy z uczestników pogrzebu rzucał na grób garść ziemi. Na grobie wypisywano dane zmarłego²⁰, składano trumnę do grobu, który szczelnie zamykano. Jeśli w czasie zasypywania trumny spadł deszcz, uważano to za bardzo pomyślny znak (De Groot 1892: 213). W międzyczasie dusza zmarłego przenosiła się do świątyni i wcielała w tabliczkę przodków:

Kiedy trumnę ze zmarłym opuszczano do grobu i kiedy była już do połowy zasypana ziemią, odbywał się „obrzęd wypisywania tabliczki”. Przed kukłą, wyobrażającą duszę zmarłego, ustawiano stół z kałamarzem oraz papierem do pisania, do stołu przysuwano taboret z naczyniem pełnym wody i ręcznikiem. Człowiek będący głową rodziny podchodził do stołu i składał przed kukłą pokłon. Pisarz mył ręce i podawano mu tabliczkę, na której kaligraficznie wypisywał: „Tabliczka ducha zmarłego rodziciela takiego a takiego”. Potem tabliczkę przodka ustawiano na poczesnym miejscu, pisarz padał na kolana przed stołem ofiarnym, zapalał wonności, wylewał na ziemię wino i odmawiał modlitwę [...]. Po pogrzebie rodzina wracała do domu, tabliczkę przodków umieszczano w domowej świątyni przodków i od tego dnia składano w niej ofiary (Sidichmienow 1978: 55).

²⁰ Dane te były ryte na kamiennej tabliczce, a dobór i liczba znaków, które na niej umieszczano nie pozostawały bez znaczenia: „Będąc ucieleśnieniem klanu pochowanego człowieka, uznaje się, że jego nagrobny kamień, bardziej niż cokolwiek innego, może mieć ogromny wpływ na bogactwo i biedę rodziny. Stąd też nie jest bynajmniej obojętne, ile znaków nosi. Życie, według Chińczyków, to połączenie narodzin 生, starości 老, choroby 病, śmierci 死, goryczy 苦, i tylko dwa pierwsze z pięciu cech mają pozytywny wymiar; spłodzenie licznych męskich potomków oraz długowieczność plasują się najwyżej w rankingu najlepszych błogosławieństw człowieka w Państwie Środka. W konsekwencji grób może nadać te błogosławieństwa właścicielom, o ile napis będzie zawierał jeden lub dwa znaki, jeśli zaś trzy, cztery lub pięć, to rodzinę może nawiedzić choroba, śmierć lub bieda. Sześć znaków przynosi liczne narodziny, siedem długowieczność i tak dalej; w skrócie liczba znaków powinna wynosić jeden lub dwa, sześć lub siedem, jedenaście lub dwanaście, szesnaście lub siedemnaście. W większości przypadków ta reguła odnosi się również do liczby kolumn.” (De Groot 1897: 1104-1105).

W drodze powrotnej z pogrzebu do domu nie można się było odwrócić (Ren 2005: 279). Po powrocie należało umyć ręce, w niektórych regionach Chin nie wodą, ale alkoholem. Na koniec wyprawiano stypę, na którą zapraszano rodzinę i znajomych zmarłego (Chen, Chen 2008: 55). Im więcej osób uczestniczyło w pogrzebie i stypie, tym większy prestiż (twarz) zyskiwała rodzina zmarłego (Lee 2003: 55, Oxfeld 2004: 976). Chodziło o to, aby pogrzeb nie był uroczystością „zimną i opuszczoną”, ale „gorącą i gwarną”, dlatego też chińskim pogrzebom przygrywała orkiestra, a w czasie stypy było wesoło, piło się duże ilości alkoholu i uprawiało hazard grając w madžonga (Tian 2006: 132, Oxfeld 2004: 976-977). Jednakże w konsolacji nie uczestniczyły kobiety, ani też najbliższa rodzina zmarłego (obowiązywała ich żałoba i jedli osobno), (De Groot 1892: 229). Wyprawianie uczty po pogrzebie van Genneep (2006: 166) uważa za jeden z rytuałów ponownego włączenia: „Te wspólne posiłki mają na celu umocnienie więzi między członkami danej społeczności żywych (a niekiedy także między nimi a zmarłym), zerwanej na skutek odejścia jednego z nich”.

Po pogrzebie jeden z bliskich zmarłego posypywał miedzianą tacę grubą warstwą popiołu zebranego z kadzidel i stawiał ją w sypialni zmarłego (Cormack 1923: 113). Po trzech dniach tacę wyciągano i oglądano wzór, który powstał na popiele. Jeśli dostrzeżono ślad zwierzęcy, wierzone, że zmarły człowiek odrodził się jako zwierzę, jeśli był to ślad ptaka – jako ptak, jeśli zauważono odcisk ludzkiej stopy – zmarły inkarnował się jako człowiek. Brak jakiegokolwiek śladu wzbudzał popłoch, ponieważ oznaczał, że dusza nadal szuka nowego wcielenia.

Chińczycy uważają, że rzeczy, które wcześniej należały do zmarłego teraz znajdują się w bliżej nieokreślonym stanie i dlatego mogą przynieść pecha (Wan 2005: 187). Nie powinno się mieszkać w domu po zmarłych, używać ich naczyń, książek itp. Generalnie rzeczy po zmarłym powinny być razem z nim pochowane. Ich używanie może przynieść choroby i nieszczęścia.

Ceremoniom związanym ze śmiercią i pogrzebem towarzyszy zawsze składanie ofiar, które to przeanalizował Thompson (1988: 71-108) w swoim studium „Death, Food, and Fertility”. Doszedł on do generalnego wniosku, że ofiary spożywcze składane podczas chińskich rytuałów pogrzebowych mają na celu: po pierwsze zamianę nieciągłości wynikającej z biologicznej śmierci w społeczną ciągłość (czyli zamianę zwłok w przodka), po drugie zagwarantowanie wymiany pomiędzy zmarłym a żyjącymi, po trzecie podtrzymanie chińskiej tożsamości (Thompson 1988: 73). W czasie chińskich ceremonii pogrzebowych bardzo często pojawiają się symbole urodzaju i dostatku, często właśnie w postaci ofiar złożonych z produktów spożywczych – w pierwszej fazie (śmierć, złożenie do trumny) jest to

najczęściej ryż, w drugiej fazie (pogrzeb, stypa) – mięso w postaci świńskiego łba. Thompson odczytuje tę symbolikę w ten sposób, że ryż, składany przez męskich potomków zmarłego, jest produktem spożywanym przez rodzinę, niewymienialnym na inne dobra, jest produktem uzyskiwanym z dziedziczonej z pokolenia na pokolenie ziemi, symbolizują go kości zmarłego, które kojarzone są również ze spermą (nasieniem). Natomiast wieprzowina (często w postaci świńskiego łba i ogona) jest ofiarowywana przez zameżne córki zmarłego (ewentualnie kuzynki lub wnuczki) i spożywana w czasie stypy. Łeb i ogon symbolizują całość, mogą też odwoływać się do „dobrego początku i dobrego końca”. Dla Thompsona jednak kobiety, tak jak świny, mogą być wymieniane pomiędzy rodzinami, kobiety transformują surowe mięso w przetworzony posiłek, a spermę zamieniają na dzieci. Mięso (*yin*) w czasie uroczystości pogrzebowych jest więc uzupełnieniem kości (*yang*) i razem dopiero tworzą całość (Thompson 1988: 108).

7.5. Ceremonie żałobne (jǐlǐ, 祭礼)

W Chinach, tak jak wszędzie na świecie, bliższa i dalsza rodzina powinna po śmierci swojego członka odbyć żałobę.²¹ Dla van Gennepa (2006: 151) żałoba to „okres przejściowy dla tych, którzy pozostają na ziemi. Wkraczają weń poprzez rytuały wyłączenia, a wychodzą z niego poddając się obrzędom integracji z resztą społeczeństwa (obrzędy zdjęcia żałoby)”. Z kolei dla De Groot’a (1894: 479) żałoba w Chinach polegała na oddaniu wszystkiego zmarłemu, a samemu popadnięciu w stan ubóstwa i umartwienia. Według mnie, podążając za teorią Wasilewskiego (2010), żałoba i zakazy w niej występujące bardzo wyraźnie i dobitnie kreują sytuację rajska, idealną.

W ciągu trzech dni od pogrzebu należało odwiedzić grób zmarłego i czuwać przy nim ogrzewając go ogniem (*shǒumù*, 守墓), aby zmarły nie zmarł w zaświatach (Ji 2008: 198). Rodzina zmarłego miała również obowiązek siedem razy co siedem dni (tj. przez czterdzieści dziewięć dni) od jego śmierci palić papierowe pieniądze i kadzidła oraz składać ofiary (*zuòqī*, 做七) za jego duszę (Ren 2005: 286, Chen, Chen 2008: 55, Ji 2008: 198). Najważniejszy był piąty raz (*wǔqī*, 五七), kiedy to palono papierowe ubrania i domy. W niektórych rejonach Chin zabierano na grób pierożki, dokładnie tyle, ile lat miał zmarły i konsumowano je przed

²¹ W cesarskich Chinach, po śmierci cesarza, żałoba obowiązywała wszystkich poddanych: przez ustalony czas mieli oni nosić bezbarwne, proste ubrania, zabronione było zawieranie małżeństw i słuchanie muzyki przez miesiąc; rodzinę cesarską obowiązywały te same reguły żałoby, co zwykłych obywateli (Rawski 1988b: 240, 251).

grobem, tak aby żaden nie został zabrany z powrotem do domu (Ren 2005: 286). Setnego dnia (zuò bǎirì, 做百日) i po roku (zuò zhōunián, 做周年) od śmierci trzeba było również spalić pieniądze ofiarne w intencji zmarłego (Ji 2008: 198). Zwyczaj ten był praktykowany w całych Chinach, ale w zależności od regionu wyglądał bardzo różnie (Chen, Chen 2008: 58).

Na południu Chin panował zwyczaj wykopywania szczątków po kilku latach od pochówku i przechowywania ich w urnie w formie oczyszczonych lub spopielonych kości (Watson 1988: 208, Teather 1998: 24). Według Chińczyków ciało człowieka kojarzone było z elementem *yin* (negatywnym, ciemnym, żeńskim) a jego kości z elementem *yang* (pozytywnym, jasnym, męskim), dlatego ciało należało zostawić w ziemi, by zgniło, kości zaś wydobyć i zachować z żyjącymi (Oxfeld 2004: 961). De Groot (1897: 1047) uważa jednak, że wykopywanie kości po kilku latach od pogrzebu i ich ponowy pochówek, wiązały się z wiarą w sztukę *fengshui*. Otóż jeśli rodzinie po śmierci jakiegoś jej członka, nie wiodło się, spadały na nią nieszczęścia i problemy, to winą obarczano złe usytuowanie grobu i dlatego (po kolejnej konsultacji z geomantą) przenoszono kości w inne miejsce.²²

Czas żałoby był uzależniony od stopnia pokrewieństwa, maksymalnie wynosił trzy lata. Generalnie żałoba dzieliła się na pięć stopni: najsurowsze zakazy i najdłużej trwała żałoba przy pierwszym stopniu pokrewieństwa, tj. po rodzicach (trzy lata). Żałoba po śmierci bliskiego obejmowała wiele aspektów życia: wygląd (*róngtǐ*, 容体), oplakiwanie (*āikū*, 哀哭), język (*yányǔ*, 言语), picie i jedzenie (*yǐnshí*, 饮食), ubiór (*fúshì*, 服饰), mieszkanie (*jūchǔ*, 居处) i zwyczaje (*xísù*, 习俗), (Chen, Chen 2008: 110-122). Większość chińskich zakazów towarzysząca żałobie jest identyczna z zakazami europejskimi. W czasie żałoby wygląd człowieka zmieniał się w naturalny sposób – twarz przybierała smutniejszy, ponury wyraz, a ciało chudło. Należało również płakać, płacz bywał często nie wyrazem smutku i żalu, ale rodzajem teatralizacji zachowań. Trzeba było ograniczyć rozmowy – znowu stopień ograniczenia zależał od stopnia pokrewieństwa – niektórzy nie mogli nic mówić, inni mogli tylko odpowiadać na zadane pytania, jeszcze inni – nie mówić o rzeczach radosnych.²³ Najpoważniejsze ograniczenia dotyczyły pokarmów – najbliższa rodzina

²² Osoby, które bezcześciły groby były bardzo surowo karane przez władze (De Groot 1897: 868). Jednakże bardzo często w historii Chin dochodziło do plądrowania grobów przodków wroga, by w ten sposób mu zaszkodzić (De Groot 1897: 1052).

²³ Jest to zakaz uniwersalny: „Kolejny zakaz izolujący, zabraniający mówienia, jest wyrażany przez nakaz milczenia. W ujęciu fenomenologów (Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw) milczenie to bodaj najwłaściwsza postać kontaktu z sacrum, stąd jej stosowanie w najważniejszych momentach aktów religijnych [...]. Izolacja komunikacyjna, osiągana poprzez zakazy mówienia, odzywania się, odpowiadania, umożliwia kontakt ze sferą świętości i może oznaczać sakralny respekt albo konspirację w obliczu zagrożenia magiczno-demonicznego.

zmarłego przez trzy dni od jego śmierci pościła, nic nie jedząc i nie pijąc. Post stopniowo się rozluźniał, ale zakaz picia alkoholu i jedzenia mięsa trwał przez cały okres żałoby (De Groot 1894: 650, Ren 2005: 283). Zjedzenie zabronionego produktu mogło wywołać gniew zmarłego i przynieść nieszczęście całej rodzinie (Wan 2005: 196).²⁴ W okresie żałoby należało nosić ubrania i obuwie uszyte z nie farbowanych materiałów, całkowicie zabroniony był kolor czerwony (De Groot 1894: 601, Ren 2005: 281, Wan 2005: 195).²⁵ Rodzaj ubrań żałobnych oraz czas ich noszenia uzależniony był od stopnia pokrewieństwa ze zmarłym (od trzech miesięcy do trzech lat w przypadku najbliższej rodziny), (Chen, Chen 2008: 80, Ji 2008: 195). Reguły te były bardzo sztywne.²⁶ W prowincji Shandong osoby w żałobie nie nosiły ubrań w kolorze czerwonym, zielonym i żółtym, za to dozwolony był kolor biały, szary, niebieski i czarny (Ren 2005: 281). Rodzina zmarłego po pogrzebie nie mogła nocować u siebie w domu, powinna skorzystać z tymczasowej kwatery, aby tak jak nieboszczyk doświadczyć niedogodności. Na znak żałoby po bliskim mężczyźni przez miesiąc, czterdzieści dziewięć albo sto dni (w zależności od regionu) nie mogli obcinać włosów, kobiety zaś nosić biżuterii, a w prowincji Sichuan ubrań uszytych z jedwabiu (Chen, Chen 2008: 119). W prowincji Guangdong osoby w żałobie nie mogły myć twarzy ani zębów²⁷, gdyż wierzono, że w przeciwnym razie zmarły spuchnie. Zakaz czesania i mycia włosów, golenia się przez mężczyzn i wyskubywania włosów przez kobiety panował wśród Chińczyków z Amoy (De Groot 1894: 602-604). Należało również ograniczyć aktywność społeczną, ponieważ wierzono, że osoba w żałobie przynosi innym pecha (De Groot 1894: 640, Ren 2005: 280, Wan 2005: 195, Chen, Chen 2008: 12). Nie powinna ona uczestniczyć w radosnych uroczystościach takich jak wesela, spotkania ze znajomymi, przedstawienia teatralne. Osoba w żałobie nie mogła odwiedzać znajomych, a zwłaszcza chorych (Ren 2005: 280, Wan 2005: 196).²⁸ Nie mogła też się kłócić.²⁹ Zabronione jej było przyglądanie się wykopywaniu studni, budowaniu świątyni, ślubowi, ciężarnej kobiecie i niemowlętom.³⁰ Jeśli osoba w żałobie uczestniczyła np. w pracach polowych, to mogła mieć negatywny wpływ na

Zakaz rozmawiania – podstawowego środka społecznej komunikacji – implikuje też wyzwolenie się z więzów zbiorowości, anulowanie statusu, a może wręcz wejście w inną postać istnienia.” (Wasilewski 2010: 369).

²⁴ Post jest kolejnym zakazem występującym w sytuacjach początków lub przejścia.

²⁵ Zakaz noszenia czerwonego w żałobie znany jest również w europejskiej kulturze ludowej (Wasilewski 2010: 265).

²⁶ Chen i Chen (2008: 79 – 109) poświęcają trzydzieści stron swojej książki o chińskich zwyczajach pogrzebowych, opisowi ubrań żałobnych. Obecnie na znak żałoby zakłada się na przedramię czarną opaskę ze znakiem „żałoba” (xiào, 孝), (Yan 2007: 198).

²⁷ Identyczne zakazy występują w polskiej kulturze ludowej (Wasilewski 2010: 307).

²⁸ Zakazy izolacyjne występujące we wszystkich sytuacjach początkowych.

²⁹ Nakaz zachowania harmonii.

³⁰ Zakaz „nakładania się początków” znany również z Zachodzie (Wasilewski 2010: 160).

plony (Wan 2005: 196). Dusza po śmierci musiała mieć zapewnioną należytą uwagę, w przeciwnym razie mogła wyrządzić dużo szkód żyjącym potomkom. Dlatego po śmierci kogoś bliskiego należało zaprzestać jakiejkolwiek pracy, czy to fizycznej, czy umysłowej i całkowicie poświęcić się opiece nad zmarłą duszą.³¹ W wyniku takich przekonań w dawnych Chinach urzędnik państwowy po śmierci rodziców rezygnował z urzędu na trzy lata żałoby (sān nián jū sāng bù wèi guān, 三年居喪不为官), (Wan 2005: 195). Osoby, które nie mogły sobie pozwolić na całkowite zaprzestanie pracy, nie pracowały tylko przez krótki, określony czas. W wielu rejonach Chin osoby w żałobie nie mogły współżyć, a nawet spać w tej samej sypialni (De Groot 1894: 609, Chen, Chen 2008: 120).³² W prowincji Guangzhou uważano, że współżycie w czasie żałoby doprowadzi do pęknięcia trumny i zagrozi potomkom zmarłego. W czasie trzyletniej żałoby w wielu domach nie wymieniano noworocznych kupletów wieszanych przy drzwiach (Chen, Chen 2008: 121). W niektórych regionach w pierwszym roku żałoby wieszano kuplety na białym papierze, w drugim roku na zielonym, a dopiero w trzecim na tradycyjnym czerwonym.

Składanie ofiar zmarłym i opieka nad grobami (jìsǎo, 祭扫) również obwarowane było wieloma przesadami (Wan 2005: 197). Kobiety ciężarne nie mogły uczestniczyć w ceremonii pogrzebowej, nie powinny też składać ofiar zmarłym i sprzątać grobów, gdyż groziło to ciężkim porodem (Ren 2005: 284, Wan 2005: 198). Zameężne kobiety nie nosiły żałoby po swoich rodzicach przebywając w domu męża (De Groot 1894: 643). W wielu regionach Chin kobiety nie mogły uczestniczyć w składaniu ofiar zmarłym, ponieważ mogło to doprowadzić do braku męskich potomków (Ren 2005: 284). Również osoby skazane miały zabroniony dostęp do tego typu uroczystości, ponieważ wierzono, że mogłoby naruszyć godność zmarłego (Ren 2005: 284, Wan 2005: 198). Jeśli w tym czasie spotkało się mnicha buddyjskiego bądź taoistycznego, to koniecznie trzeba było złożyć mu ofiarę z jedzenia i picia, aby zmniejszyć w ten sposób winy zmarłego. W przeciwnym razie dusza zmarłego cierpiała katusze w piekle. W czasie palenia papierowych ofiarnych pieniędzy, jeśli została ich jakaś część, to nie można było ich ponownie palić.³³ Wierzono, że pieniądze te zmarły zostawił żyjącym by zamieniły się w bogactwo i trzeba je było zachować (Ren 2005: 285,

³¹ Zakaz pracy występujący w czasie dni świątecznych tutaj został rozciągnięty na okres żałoby, a więc stanu przejściowego.

³² Tabu seksualne obowiązuje w bardzo wielu sytuacjach początkowych, jest uniwersalne dla wielu kultur (Wasilewski 2010: 239).

³³ Wraz z modernizacją zmieniały się w Chinach papierowe atrapy przedmiotów, które palono zmarłym w ofierze. Współcześnie są to, oprócz pieniędzy, papierowe samochody, wille, telefony komórkowe itp. Pojawiły się nawet prezerwatywy, leki na potencję i hostessy, ale jako przedmioty „wulgarne” zostały oficjalnie potępione przez rząd, a ich palenie ma być karane (China Daily 2006a).

Wan 2005: 198). W prowincji Henan odwiedzając grób następnego dnia po pogrzebie, trzeba było wrócić do domu inną drogą, tak aby zmylić duszę, która chciałaby wrócić razem z żyjącymi. Nie można też było w drodze powrotnej odwracać głowy, bo mogło to przynieść pecha zarówno zmarłemu jak i żyjącemu (Ren 2005: 286, Wan 2005: 198). Natomiast w prowincji Heilongjiang rodzina odwiedzała grób zmarłego w trzy dni po pogrzebie i musiała zabrać ze sobą lampkę, którą należało zapalić własnymi, nigdy nie pożyczonymi, zapalkami. W przeciwnym razie światło lampki byłoby niewidzialne dla zmarłego (Ren 2005: 286).

Mnisi taoistyczni i buddyjscy natomiast wyspecjalizowali się w sprzedaży specjalnych zaklęć spisanych na różnokolorowych papierach, które miały ułatwiać zmarłym życie w zaświatach (Doré 1914: 68). Była ich ogromna ilość, różniły się przeznaczeniem i ceną, ale były chętnie kupowane przez ludność.

W czasie pogrzebu (o czym była mowa wcześniej) jedna z dusz zmarłego wstępowała na tzw. tabliczkę przodka (zhǔ, 主), która ustawiana była w zamożniejszych domach w świątyni przodków. W niej odprawiano liczne rytuały i nabożeństwa, a jednym z nich był obrządek, podczas którego dusza zmarłego wcielała się w jego zastępcę – personatora (shī, 尸), przeważnie wnuczka, jeśli zmarły był mężczyzną, albo żonę wnuczka, jeśli zmarłą była kobieta (Doré 1914: 98). Temu swoistemu medium składano ofiary i wyprawiano specjalną ceremonię w świątyni przodków.

7.6. Zmarli śmiercią nienaturalną

W Chinach rozróżnia się śmierć naturalną i nienaturalną, z czego ta pierwsza, to śmierć ze starości (Wan 2005: 199). Chińczycy bardzo obawiali się śmierci z innych powodów (tj. w wyniku morderstwa, rażenia piorunem, powieszenia, utonięcia, spalenia, ukąszenia przez węża, przy porodzie itp.), uważali, że taka śmierć szkodzi duszy. Wierzano także, że osoby zmarłe śmiercią nienaturalną nosiły w sobie winę, taka śmierć była im przeznaczona. Po śmierci ich dusze stawały się demonami straszącymi ludzi (Ren 2005: 262, Wan 2005: 199). Jednym z gorszych przekleństw, jakie mógł usłyszeć człowiek, było: „Abyś źle skończył” (ràng nǐ bù dé hǎo sǐ, 让你不得好死), (Ren 2005: 262). Jest to typowy zakaz anomalii w sytuacjach świętych.

Zmarłych śmiercią nienaturalną chowano osobno, w miejscach specjalnie wyznaczonych. W niektórych regionach Chin zmarłych w ten sposób nie wnoszono do domu, nie myto ich

ciała, jedynie przebierano w białe szaty, nie urządzano pogrzebu, tylko spalano, a prochy zakopywano. W rzekach czy jeziorach, w których ktoś się utopił, zabraniano dzieciom pływać, ponieważ wierzono, że dusza topielca dopiero zazna spokoju gdy znajdzie zastępcę, tj. kolejnego topielca. Podobne przekonanie odnosiło się do osób zagryzionych przez tygrysa i samobójców – ich dusze musiały znaleźć kolejną ofiarę, by zaznać spokoju (De Groot 1907: 714). Niektórzy Chińczycy wierzyli również, że dusze samobójców trafiają do Miasta Śmiertelnych Ofiar (Wǎngsǐ chéng, 枉死城), z którego mogą wydostać się jedynie za pomocą specjalnych zaklęć sprzedawanych przez mnichów buddyjskich (Doré 1914: 88). Podobne zaklęcia były tworzone dla dusz osób niewinnie skazanych (aby mogły ponownie przyjść na świat i pomścić swoją krzywdę), podstępnie zamordowanych, topielców, zmarłych w więzieniu, zmarłych w wyniku oszczerstwa oraz zmarłych w wyniku niewłaściwego leczenia (Doré 1914: 89-96). Bardzo ważne było również zachowanie ciała w całości, dlatego też przestępcy za najcięższy wyrok uważali karę śmierci, która okaleczała ciało tj. ścięcie lub ćwiartowanie (Wasiliew 1976: 163-164). Rodziny skazańców często wydawały ogromne pieniądze na zmianę takiego wyroku na np. śmierć przez uduszenie. Wierzono, że jeśli ciało zostanie uszkodzone, to dusza nie zazna po śmierci spokoju.

De Groot (1907) poświęca cały jeden tom swojej pracy *Religious System of China* opisowi demonów, które pochodzą od materialnej części duszy *gui* (guǐ, 鬼) i powstają na skutek złej śmierci, nieprawidłowego pochówku czy też czarów (czarnej magii). Są one aktywne głównie nocą i mogą przybierać różne formy (demony gór i lasów, wodne, ziemne, zwierzęce³⁴, a nawet demony rzeczy nieożywionych). Na wiele sposobów szkodzą one człowiekowi, przynoszą choroby, epidemie, różne nieszczęścia, a nawet śmierć. Najbardziej niebezpieczne jest zawołanie człowieka przez demona za pomocą jego imienia (De Groot 1907: 493). Mogą żywić się ludzką krwią (wampiry), ludzkim ciałem (antropofagi) lub padliną (nekrofagi). Demony przynależą do pierwiastka *yin*, dlatego metody i narzędzia do walki z nimi powinny należeć do pierwiastka *yang*, a są to: światło, ogień, petardy, hałas (instrumentów muzycznych), wizerunki bogów Shen Tu i Yu Lei przyklejane na drzwiach, kogut, różgi i miotły, broń (miecze, sztylety, noże, łuki, lustra, zarżnięte psy i ich krew, fragmenty

³⁴ W dawnych Chinach bardzo powszechnym zjawiskiem była likantropia, tj. wiara, że dusza ludzka może wcielać się w zwierzę (lub też zwierzęca w człowieka), z czego powstają różnego rodzaju hybrydy: tygrysołaki, wilkołaki, lisołaki, piesołaki, niedźwiedziolaki, jeleniołaki, małpołaki, szczurołaki, koniołaki, osłołaki, świniolaki, zwołolaki, węzółaki, jaszczurkołaki, żabiołaki, różnego rodzaju ptakołaki, rybiołaki i robakołaki (De Groot 1901: 163-252). Takim monstrum można było stać się na skutek czarów, rzuconych uroków, zażycia specjalnego medykamentu lub za karę. Człowiek mógł uchronić się przed takim likantropem zwracając się do niego po imieniu (De Groot 1901: 165).

klasycznych ksiąg, uroki i zaklęcia, odpowiednie leki, amulety i leki uzyskiwane z roślin rosnących na grobach), (De Groot 1910: 941-1097).

Śmierć dziecka czy nastolatka również uważano za śmierć nienaturalną i odmawiano normalnego pogrzebu (De Groot 1897: 1075, Cormack 1923: 77, Naquin 1988: 46, Wan 2005: 200). Osoby przedwcześnie zmarłe grzebano w prosty sposób jeszcze tego samego dnia lub na trzeci dzień od śmierci, bez żadnych większych ceremonii, natomiast zmarłe niemowlęta owijano w słomę i wyrzucano.³⁵ W prowincji Shandong dzieci, które zmarły w wieku od pięciu do siedmiu lat, ale w pierwszej połowie miesiąca, grzebano na południowy zachód od wioski, zmarłe w drugiej połowie miesiąca – na południowy wschód. Za trumnę służyła drewniana skrzynka, na ciało kładziono korzeń drzewa morwowego oraz kawałek żelaza, aby „przygnieść” duszę dziecka i nie pozwolić jej na powrót do domu. Dzieci, które zmarły w wieku od dziesięciu do piętnastu lat również grzebano w ziemi w drewnianych skrzyniach. Osoby, które zmarły pomiędzy piętnastym a dwudziestym rokiem życia, a które nie były w związkach małżeńskich, uważano za dzieci i chowano w trumnie w pobliżu grobu rodzinnego. Zmarłym dzieciom nie składano ofiar ani nie palono kadzideł. Wierzono, że ich dusze stają się samotnymi duchami.

Chińczycy dwa razy do roku obchodzą święto zmarłych – święto *Qingming* na początku czwartego miesiąca kalendarza księżycowego oraz święto *Zhongyuan* – piętnastego dnia siódmego miesiąca.³⁶

Obecnie rząd chiński propaguje kremację jako tańszą i bardziej ekologiczną formę pochówku (Whyte 1988: 295, *China Daily* 2006b). W latach 1978 – 2005 skremowano ponad 62 mln ciał, a w samym 2005 roku – 4, 5 mln, co stanowi 53% wszystkich zmarłych. Dzięki kremacji zaoszczędza się nie tylko ogromne obszary ziemi, ale także drewno potrzebne do wyrobu trumien. Niestety, zarówno dawniej, jaki i obecnie największym problemem związanym z pogrzebem, jest problem finansowy. Koszt pogrzebu stale rośnie (sięga kilkudziesięciu tysięcy juanów) i jest bardzo dużym obciążeniem dla rodziny (Chen, Chen 2008: 207). Odejście od grzebania w ziemi, nie spowodowało jednak odejścia od tradycji – nawet w tak nowoczesnym mieście jak Hongkong cmentarze (w tym chrześcijańskie) i kolumbaria zachowują reguły sztuki *fengshui*, a współcześni Chińczycy nadal wierzą

³⁵ 28 marca 2010 na brzegu rzeki w powiecie Jining w prowincji Shandong znaleziono torby z ciałami 21 niemowląt (*China Daily* 2010). Okazało się, że były to ciała dzieci, porzucone przez rodziców w lokalnym szpitalu, który nie zadbał o ich należyty pochówek. Fakt ten pokazuje, że dawne przekonania o małej wartości życia dzieci przetrwały w niektórych rejonach Chin do dziś.

³⁶ Więcej na ten temat w rozdziale poświęconym świętom.

w związek między odpowiednim usytuowaniem grobu i pomyślnością rodziny (Teather 1998: 33-34).

7.7. Wnioski

Przesądów związanych ze śmiercią, pogrzebem oraz żałobą było w tradycyjnych Chinach bardzo dużo, różniły się one oczywiście zależnościami od regionu kraju. Bardzo wiele z nich było podobnych lub identycznych z przesądami występującymi na Zachodzie. W Chinach, tak jak i w innych kulturach zakazy te miały zagwarantować sytuację idealną. Cechą odróżniającą chińskie zakazy od zakazów zachodnich, było przykładanie dużej wagi do przyszłego losu rodziny, którą spotkała śmierć, a także zakazy wynikające z homofonicznej struktury języka. Chińczycy robili wszystko, aby zapewnić spokój duszy zmarłego, ale jest to środek do osiągnięcia ważniejszego celu – pomyślności i dobrobytu pozostałych przy życiu. Zaniechanie czy zaniedbanie pewnych czynności może grozić nie tyle duszy, co potomkom. Niepowodzenia życiowe są często uważane za konsekwencję błędu popełnionego przy organizacji pogrzebu, wyboru miejsca spoczynku czy nienależytym zajmowaniem się grobem i duszą zmarłego. Natomiast sztuka *fengshui*, która wywodzi się z ceremonii pogrzebowych, wraz z upływem lat przeniknęła do sfery świeckiej, ludowej, rozwinęła się, spopularyzowała i przetrwała do dziś, odnajdując swe miejsce w nowych sferach życia Chińczyków, np. biznesie.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona analiza tabu i przesądów chińskich pozwala na stwierdzenie, że rzeczywiście zakaz, po pierwsze, służy wykreowaniu sytuacji idealnej, po drugie, nasila się w sytuacjach początku i/lub przejścia. Te dwie cechy zakazu są uniwersalne, wspólne kulturze zachodniej i chińskiej, natomiast trzecia cecha – językowe uwarunkowania zakazu są unikalne dla kultury chińskiej i wynikają z homofonicznej struktury języka chińskiego. Tabu ma więc bardzo głębokie, filozoficzno-religijne uzasadnienie i jeden wielki, wspólny mianownik, co mam nadzieję, udało mi się pokazać na przykładzie kultury chińskiej. Tabu, zarówno na Zachodzie, jak i w Chinach ma sens, nie jest jakąś fanaberią, nie wynika ze strachu czy też zacofania. Jak widać, jego podstawowa idea łączy odległe kultury i społeczności. W Chinach, mimo dominującego systemu konfucjańskiego, nastawionego na racjonalizm i wysokie zrytualizowanie obrzędu, taoizm i buddyzm, a także wierzenia i rytuały pierwotne spełniały tę samą funkcję, co chrześcijaństwo na Zachodzie – dawały duchowe podstawy funkcjonowania społeczeństwa.

W kulturze zachodniej sytuacja idealna, rajska jest opisana w *Piśmie Świętym*, w kulturze chińskiej nie jest nigdzie dosłownie wyłożona. Jednakże raj jest wszędzie taki sam: nie ma w nim pracy fizycznej, zabijania, chorób, stosunków seksualnych, wydalania i kosmetyki, panuje w nim harmonia i szczęście. Tym, co różni chiński stan idealny od zachodniego, to dodatkowe dążenie do zapewnienia sobie dobrostanu (w chińskim raju nie ma biedy), a także inne pojęcia harmonii i pełni (chińskie koncepcje *yin* i *yang*, pięciu pierwiastków, zodiaku itp.). Zakazy, które mają ten stan ukonstytuować dotyczą tych właśnie cech. Z kolei sytuacje początku/przejścia są wspólne wszystkim kulturom i dotyczą takich zjawisk jak święta, narodziny, ślub, śmierć i żałoba. W tym czasie wzrasta liczba zakazów i są one restrykcyjnie przestrzegane. Złamanie zakazu spowodowałoby nieuchronną karę i sprowadziło nieszczęście nie tylko na łamiącą tabu jednostkę, ale i całą społeczność. Tak więc i w kulturze zachodniej, i w chińskiej mamy zakaz zabijania i spożywania produktów pochodzących z uboju w czasie świąt i np. żałoby (sytuacja początku i przejścia); zakaz uprawiania seksu w dni świąteczne, w połogu i żałobie; zakaz kosmetyki (szczególnie widoczny w czasie połogu i żałoby właśnie); zakaz wydawania (identyczny zakaz wyrzucania śmieci z domu w dni świąteczne), nakaz zachowania harmonii (zakaz kłócenia się, płaczu, wypowiedziania niektórych słów). W kulturze chińskiej uwypuklają się dodatkowo zakazy kreujące stan bogactwa, długowieczności i pomyślności (cała kultura dobrowróżbna).

Tym, co szczególnie wyróżnia chińskie zakazy jest jednak silne tabu językowe, które wynika z homofonicznej struktury języka (tabu imienia, tabu słów związanych ze zubożeniem i katastrofami, a także ogromna ilość słów przywołujących szczęście i bogactwo). Nikt do tej pory nie analizował tabu językowego w kontekście kreowania sytuacji idealnej. Chińskie tabu językowe dotyczy w dużej mierze tych właśnie zjawisk, które nie mogą zaistnieć w raju – śmierci, choroby, biedy, seksu (i cielesności człowieka np. menstruacji). Warto by było podjąć głębsze badania językowe w tym właśnie kierunku.

Na zakończenie warto by postawić pytanie, dlaczego tak liczne tabu i przesady przetrwały (a nawet pojawiły się nowe) w języku i kulturze chińskiej. Z językiem sprawa jest prosta – chiński jest językiem żywym, a jego homofoniczna struktura będzie niezmiennie źródłem tabu językowego. Tabu, które już w języku istnieje, nie zaniknie, a wraz z pojawianiem się nowych pojęć, mogą pojawiać się nowe skojarzenia, a co za tym idzie nowe zakazy językowe. (kolejne pole przyszłych badań naukowców). Z kolei wiele zakazów i przesądów istniejących w tradycyjnej kulturze zanika, to jednak nie jest to zjawisko o tak dużej skali, jak na Zachodzie, gdzie tabu przetrwało w szczątkowej formie. Moim zdaniem przyczyna leży w laicyzacji i modernizacji społeczeństwa zachodniego i chińskiego. Społeczeństwa zachodnie nie tylko się modernizują, ale również laicyzują, co jest przyczyną zanikania tabu. Tabu konstituowało sytuację rajska, świętą, stworzoną przez Boga. Odejście od religii powoduje również odejście od tabu. Natomiast społeczeństwo chińskie modernizuje się na niespotykaną dotąd skalę, ale nie zachodzą tam procesy laicyzacji. Brak laicyzacji ma dwie przyczyny: po pierwsze Chińczycy, jak to pokazałam w tej pracy, nigdy nie byli w ten sposób religijni, jak ludzie Zachodu, po drugie, po fali represji w czasach maoistowskich, różne religie odradzają się i rozkwitają. Są jeszcze inne czynniki: konserwatyzm i ciągłość cywilizacji chińskiej. Chińska historia i kultura rozwija się nieprzerwanie od kilku tysięcy lat, a Chińczycy zawsze uważali, że to, stare ma największą wartość. Poza tym zapewnienie sobie sytuacji idealnej, harmonijnej, szczęśliwej i dostatniej będzie zawsze celem podstawowym w życiu każdego człowieka.

BIBLIOGRAFIA

A Chinese-English Dictionary, (1998), [red.] Wei Dongya, Foreign Language Teaching and Research Press, Beijing.

Agence France-Presse, (2008a). "Tension, Disaster, Turbulence – Welcome to the Year of the Rat", February 5.

Dostępne: <http://afp.google.com/article/ALeqM5hKomsvyJRJ4sXqqZ6lKgHOFNr9Aw> [27.05.2013]

Ang, Swee Hoon, (1997). "Chinese Consumer's Perception of Alpha-Numeric Brand Names", *Journal of Consumer Marketing*, 14 (3), s. 220-233.

Attané, I., (2012). *Tam gdzie dzieci są luksusem. Chiny wobec katastrofy demograficznej*. Tłum. Andrzej Bilik, Wydawnictwo Studio EMKA, Warszawa.

Baber, R.E. (1934). "Marriage in Ancient China", *The Journal of Educational Sociology*, 8 (3), s. 131-140.

Bao, Wei, Ma, Aiguo, Mao, Limei, Lai, Jianqiang, Xiao, Mei, Sun, Guoqiang, Ouyang, Yingying, Wu, Shuang, Yang, Wei, Wang, Nanping, Zhao, Yanting, Fu, Juan, Liu, Liegang, (2010). "Diet and Lifestyle Interventions in Postpartum Women in China: Study Design and Rationale of a Multicenter Randomized Controlled Trial", *BMC Public Health*, 10: 103.
Dostępne: <http://www.biomedcentral.com/1471-2458/10/103> [14.05.2013]

BBC News, (2003). "China's <<Lucky>> Phone Number", August 19.
Dostępne: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/3163951.stm> [27.05.2013]

Beijing Review, (2004). "One Man's Taboo May Be Another Man's Fortune", 47 (11), s. 46-46.

Beijing Review, (2007a). "Should Feng Shui Be Recognized as an Intangible Cultural Heritage?", March 1, s. 46-47.

Beijing Review, (2007b). "Should Government Decisions Buy into Superstition?", September 6.
Dostępne: http://www.bjreview.com.cn/forum/txt/2007-09/03/content_74629_2.htm [27.05.2013]

Brook, T., (1989). "Funerary Ritual and The Building of Lineages in Late Imperial China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 49 (2), s. 465-499.

Brown, P., Chua, A., Mitchell, J., (2002). "The Influence of Cultural Factors on Price Clustering: Evidence from Asia-Pacific Stock Markets" *Pacific-Basin Finance Journal*, 10, s. 307-332.

Bullough, V.L., Ruan, Fang Fu, (1994). "Marriage, Divorce, and Sexual Relations in Contemporary China", *Journal of Comparative Family Studies*, XXV, 3, Autumn, s. 383-393.

Burns, D.J., (2004). "Campaign Turns to <<Ghost>> to Rally Paper Towel Sales in Taiwan" *Communication World*, May-June, s. 54-55.

Campbell, C., (1996). "Half-belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism: A Theory of Modern Superstition", *British Journal of Sociology*, 47 (1), s. 151-166.

Chan, A., (2007). "Baby Boom For The Beijing Olympics", *China Daily*, October 10.
Dostępne: http://www.chinadaily.com.cn/olympics/2007-10/10/content_6163436.htm
[27.05.2013]

Chan, Allan K.K., Huang, Yue Yuan, (1997). "Brand Naming in China: a Linguistic Approach", *Marketing Intelligence & Planning*, 15 (5), s. 227-234.

Chan, Allan K.K., Huang, Yue Yuan, (2001a). "Chinese Brand Naming: a Linguistic Analysis of the Brands of Ten Product Categories", *The Journal of Product and Brand Management*, 10 (2), s. 103-119.

Chan, Allan K.K., Huang, Yue Yuan, (2001b). "Principles for Brand Naming in Chinese: the Case of Drinks" *Marketing Intelligence & Planning*, 19 (5), s. 309-318.

Chang, William Li, Lii, P., (2008). "Luck of the Draw: Creating Chinese Brand Names" *Journal of Advertising Research*, December, s. 523-530.

Chau, K.W., Ma, Vincent S.M., Ho, Daniel C.W., (2001). "The Pricing of <<Luckiness>> in the Apartment Market", *Journal of Real Estate Literature*, 9 (1), s. 31-40.

Chen, Guo Ming, (2007). "The Impact of *Feng Shui* on Chinese Communication", *China Media Research*, 3 (4), s. 102-108.

Chen, Shujun (陈淑君), Chen, Huawen (陈华文), (2008). *Minjian sangzang xisu* (民间丧葬习俗; *Ludowe zwyczaję pogrzebowe*). Zhongguo Shehui Chubanshe, Beijing.

Cheung, Ngai Fen, (1997). "Chinese *zuo yuezi* (Sitting in for the First Month of the Postnatal Period in Scotland)", *Midwifery*, 13, s. 55-65.

China Daily, (2005). "Fengshui Programme Stumbles Amid Disputes", September 15.
Dostępne: http://english.peopledaily.com.cn/200509/15/eng20050915_208616.html
[27.05.2013]

China Daily, (2006a). "China Bans Tomb-Sweepers' <<Vulgar>> Burned Offerings", April 25.
Dostępne: http://www.chinadaily.com.cn/china/2006-04/25/content_576881.htm [27.05.2013]

China Daily, (2006b). "China Promotes Cremation to Save Resources", April 28.
Dostępne: http://www.chinadaily.com.cn/china/2006-04/28/content_579421.htm [27.05.2013]

China Daily, (2007a). "China Embraces <<Piglets>> Boom", February 21.
Dostępne: http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-02/21/content_812137.htm [27.05.2013]

- China Daily*, (2007b). "Courting Couples Keen to Say <<They Do>> on Auspicious Date", November 27.
Dostępne: <http://www.china.org.cn/english/China/233264.htm> [27.05.2013]
- China Daily*, (2008a). "Fengshui Course Proves Popular in University", October 14.
Dostępne: http://www.chinadaily.com.cn/china/2008-10/14/content_7101443.htm [27.05.2013]
- China Daily*, (2008b). "Superstition Proves to Have Fatal Consequences", September 17.
Dostępne: http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2008-09/17/content_7032550.htm [27.05.2013]
- China Daily*, (2008c). "Personalized Car License Plates Go on Sale in Beijing", October 7.
Dostępne: http://www.chinadaily.com.cn/china/2008-10/07/content_7081757.htm [27.05.2013]
- China Daily*, (2010). "Dumping Of Baby Bodies Due To Local Customs: Experts", April 1.
Dostępne: http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2010-04/01/content_9671869.htm [27.05.2013]
- Chong, Terence T.L., Xin, D., (2008). "Hedonic Pricing Models for Vehicle Registration Marks" *Pacific Economic Review*, 13 (2), s. 259-276.
- Chu, Man-ping, (2009). "Chinese Cultural Taboos That Affect Their Languages & Behaviour Choices", *Asian Culture and History*, 1 (2), July, s. 122-139.
- Chua, A., (2011). *Bojowa pieśń tygrysicy*. Tłum. Magdalena Moltzan-Małkowska, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Citrano, V., (2002). "Is Success in the Stars?", *Forbes*, November 1.
Dostępne: http://www.forbes.com/2002/11/01/cx_vc_1101zodiac.html [20.04.2013]
- Cohen, M.L., (1988). "Souls and Salvation: Conflicting Themes in Chinese Popular Religion", [w:] *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, [red.] J.L. Watson, E.S. Rawski, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 180-202.
- Cooper, G., (1998). "Life-Cycle Rituals in Dongyang County: Time, Affinity, and Exchange in Rural China", *Ethnology*, 37 (4), s. 373-374.
- Cormack, A., (1923). *Chinese Birthday, Wedding, Funeral and Other Customs*. The Commercial Press, Peking Branch Works, Beijing.
- Dąbrowska, A., (2006). *Eufemizmy współczesnego języka polskiego*. Oficyna Wydawnicza Leksem, Łask.
- De Groot, J.J.M., (1892). *The Religious System of China, Volume I: Book I: Disposal of the Dead*, Leyden.
- De Groot, J.J.M., (1894). *The Religious System of China, Volume II: Book I: Disposal of the Dead*, Leyden.
- De Groot, J.J.M., (1897). *The Religious System of China, Volume III: Book I: Disposal of the Dead*, Leide.

- De Groot, J.J.M., (1901). *The Religious System of China, Volume IV: Book II: On the Soul and Ancestral Worship*, Leide.
- De Groot, J.J.M., (1907). *The Religious System of China, Volume V: Book II: On the Soul and Ancestral Worship*, Leide.
- De Groot, J.J.M., (1910). *The Religious System of China, Volume VI: Book II: On the Soul and Ancestral Worship*, Leyden.
- Deliège, R., (2011). *Historia antropologii: szkoły, autorzy, teorie*. Tłum. Katarzyna Marczevska, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Diao, Tongju (刁统菊), (2008). *Hunjia lisu* (婚嫁礼俗; *Obyczaje weselne*). Zhongguo Shehui Chubanshe, Beijing.
- Doré, H., (1914). *Researches into Chinese Superstition, First Part: Superstitious Practices*, T. 1, Tłum. M. Kennelly, Tussewei Printing Press, Shanghai.
- Doré, H., (1915). *Researches into Chinese Superstition, First Part: Superstitious Practices*, T. 2, Tłum. M. Kennelly, Tussewei Printing Press, Shanghai.
- Doré, H., (1916). *Researches into Chinese Superstition, First Part: Superstitious Practices*, T. 3, Tłum. M. Kennelly, Tussewei Printing Press, Shanghai.
- Doré, H., (1917). *Researches into Chinese Superstition, First Part: Superstitious Practices*, T. 4, Tłum. M. Kennelly, Tussewei Printing Press, Shanghai.
- Doré, H., (1918). *Researches into Chinese Superstition, First Part: Superstitious Practices*, T. 5, Tłum. M. Kennelly, Tussewei Printing Press, Shanghai.
- Douglas, M., (2007). *Czystość i zmaza*. Tłum. Marta Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Eberhard, W. (1996). *Symbole chińskie. Słownik*. Tłum. Renata Darda, Universitas, Kraków.
- Economist*, (1993a). "The Splash of the Cockerel", January 23, 326 (7795).
Dostępne: <http://www.highbeam.com/doc/1G1-13351003.html> [13.02.2011]
- Economist*, (1993b). "Play Your Cards Right", September 25, 328 (7830), s. 76.
- Economist*, (2007). "The Golden Pig Cohort", February 10.
Dostępne: <http://www.economist.com/node/8681045> [25.04.2013]
- Eliade, M., (1974). *Sacrum. Mit. Historia*. Tłum. Anna Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Emmons, Ch.F., (1992). "Hong Kong's Feng Shui: Popular Magic in a Modern Urban Setting", *Journal of Popular Culture*, 26 (1), s. 39-49.

Encyklopedia chińskiej wiedzy o seksie i seksuologii, (2011). [red.] Lew-Starowicz Z., Pomykało W.. Wyb. i tłum. Marcin Jacoby, Fundacja Innowacja, Warszawa.

Encyklopedia mądrości Wschodu. Buddyzm. Hinduizm. Taoizm. Zen, (1997). [red.] Schuhmacher, S., Woerner, G.. Tłum. Mieczysław Jerzy Künstler, Warszawski Dom Wydawniczy, Warszawa.

Fairclough, G., Chao, L., (2006). "Marry This Year: In China, All Signs to Wedded Bliss; Zodiac and Lunar Calendar Smile On Happy Couples; <<We Can Have a Pig Baby>>", *Wall Street Journal*, June 19.

Dostępne: <http://online.wsj.com/article/SB115067814013983792.html> [10.04.2013]

Feng, Youlan, (2001). *Krótką historią filozofii chińskiej*. Tłum. Michał Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Francis, J.N.P., Lam, J.P.Y., Walls, J., (2002). "Executive Insights: The Impact of Linguistic Differences on International Brand Name Standardization: A Comparison of English and Chinese Brand Names of Fortune-500 Companies", *Journal of International Marketing*, 10 (1), s. 98-116.

Frazer, J.G., (1969). *Złota gałąź. Studia z magii i religii*. Tłum. Henryk Krzeczowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Frith, D., (1997). "Chinese Superstition Forces Apple to Renumber Mac", *Newsbytes News Network*, February 21, s. [?].

Fulbright, L., (2008). "Lucky 8/8/08 – Believers to Wed on Auspicious Day", *San Francisco Chronicle*, August 7.

Dostępne: <http://www.sfchronicle.com/news/article/Thousands-to-wed-on-8-8-08-luckiest-day-3274448.php> [19.04.2013]

Gan, Tian, (2010). "Embracing a <<Naked Marriage>>", *China Daily*, February 3.

Dostępne: http://www.chinadaily.com.cn/china/2010-02/03/content_9418260.htm [27.05.2013]

Gao, Youqian (高友谦), (2004). *Zhongguo fengshui wenhua*. (中国风水文化; *Chińska sztuka fengshui*). Tuanjie Chubanshe, Beijing.

Gennep, A. van, (2006). *Obrzędy przejścia*. Tłum. Beata Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Giddens, A., (2006). *Socjologia*. Tłum. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Goodkind, D., (1991). "Creating New Traditions in Modern Chinese Populations: Aiming For Birth in the Year Of The Dragon", *Population and Development Review*, 17 (4), s. 663-686.

Goodkind, D., (1995). "The Significance of Demographic Triviality. Minority Status and Zodiac Fertility Timing Among Chinese Malaysians", *Population Studies*, 49, s. 45-55.

- Goodkind, D., (1996). "Chinese Lunar Birth Timing In Singapore: New Concerns For Child Quality Amidst Multicultural Modernity", *Journal of Marriage and the Family*, 58, s. 784-795.
- Goodkind, D., (2004). "China's Missing Children: The 2000 Census Underreporting Surprise", *Population Studies*, 58 (3), s. 281-295.
- Granet, M., (1973). *Cywilizacja chińska*. Tłum. Mieczysław J. Künstler, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Granet, M., (1997). *Religie Chin*. Tłum. Joanna Rozkrut, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Guo, Li, (2007). "Superstition among Chinese Government Officials", *Southern Weekly*, May 17.
Dostępne: http://www.zonaeuropa.com/20070519_1.htm [23.05.2013]
- Gurshtein, A., (1995). "When the Zodiac Climbed Into the Sky", *Sky & Telescope*, October, 90 (4), s. 28.
- Han, Ke-Tsung, (2001). "Traditional Chinese Site Selection – *Feng Shui*: An Evolutionary / Ecological Perspective", *Journal of Cultural Geography*, 19 (1), s. 75-96.
- Hemtasilpa, S., (2004). "Chinese Mian Xiang Face-Reading Art Gains Popularity as Management Tool", *Bangkok Post*, January 14.
Dostępne: <http://www.highbeam.com/doc/1G1-118764604.html> [27.05.2013]
- Hira, K., Fukui, T., Endoh, A., Rahman, M., Maekawa, M. (1998). "Influence of Superstition on the Date of Hospital Discharge and Medical Cost in Japan: Retrospective and Descriptive Study", *BMJ*, 317, s. 1680-1683.
- Hobson, Perry J.S., (1994). "*Feng Shui*: Its Impacts on the Asian Hospitality Industry", *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 6 (6), s. 21-26.
- Holzman, D., (1986). "The Cold Food Festival in Early Medieval China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, June, 46 (1), s. 51-79.
- Hornby, L., Herskovitz, J., Sera, J., (2007). "Asian Parents Pick Lucky Lunar Year for <<Piglets>>", *Reuters News*, February 13, s. [?].
- Hsu, Kuang-Hung, Liao, Pei-Ju, Hwang, Chorng-Jer, (2008). "Factors Affecting Taiwanese Women's Choice of Cesarean Section", *Social Science & Medicine*, 66, s. 201-209.
- Huang, Hongxiu, Tian, Guisen, (1990). "A Sociolinguistic View of Linguistic Taboo in Chinese", *International Journal of the Sociology of Language*, 81, s. 63-85.
- Hwangbo, A. B., (1999). "A New Millennium and Feng Shui", *The Journal of Architecture*, 4, s. 191-198.
- Jahoda, G., (1969). *Psychologia przesądu*. Tłum. Jerzy Jedlicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Jasik, A., (2009). „Tabuizowanie tematów śmierci i realiów z nią związanych w różnych kręgach środowiskowych Opolszczyzny”, w: Dąbrowska, A., [red.] (2008). *Język a Kultura*, Tom 21: *Tabu w języku i kulturze*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Ji, Shaoting, (2007). “China Exclusive: Fengshui Cultural Heritage Bid Fans Science vs Superstition Debate”, *Xinhua News Agency*, January 6.

Dostępne: <http://www.china.org.cn/english/culture/195210.htm> [27.05.2013]

Ji, Wei (纪微), (2008). *Tujie Zhongguo guosu* (图解中国国俗; *Obrazowe objaśnienie chińskich zwyczajów narodowych*). Shanxi Shifandaxue Chubanshe, Beijing.

Johnson, E.L., (1988). “Grieving for the Dead, Grieving for the Living: Funeral Laments of Hakka Women”, [w:] *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, [red.] J.L. Watson, E.S. Rawski, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 135-163.

Juan, Ch’ang-rue, (2010). *Tradycyjne zwyczaje Tajwańczyków*. Tłum. Roman Sławiński, Księgarnia Akademicka, Kraków.

Kabzińska-Stawarz I., (1994). „Współzawodnictwa w sytuacjach granicznych”, *Etnografia Polska*, 38, s. 187-218.

Kajdański, E., (2011). *Chiny. Leksykon*. Książka i Wiedza, Warszawa.

Kaku, K., Matsumoto Y.S., (1975). “Influence of a Folk Superstition on Fertility of Japanese in California, and Hawaii, 1966”, *American Journal of Public Health*, 65 (2), s. 170-174.

Kałużyńska, I., (1987). „Z zagadnień toponomastyki chińskiej: Zjawisko tabu a nazwy geograficzne. Nazwy er panowania cesarzy w nazewnictwie geograficznym”, *Przegląd Orientalistyczny* 2/142, s. 175-189.

Kałużyńska, I., (1990). “The Taboo and Chinese Geographical Names”, *Orientalia Varsoviensia* 3, s. 17-35.

Kałużyńska, I., (2001). “Wishful Thinking and Chinese Place Names”, *Rocznik Orientalistyczny*, 54/2, s. 183-193.

Kałużyńska, I., (2004). “Traditional Chinese Rules Concerning Personal Naming and <<Depreciating Names>>”, *Rocznik Orientalistyczny*, 57/2, s. 129-142.

Kałużyńska, I., (2005). „Chińskie złe nazwy osobowe” *Onomastica*, XLIX, s. 81-94.

Kałużyńska, I., (2008). *Chinese Female Namings. Past and Present*. Wydawnictwo Agade, Warsaw.

Kasarełło, L., (2011). *Chińska kultura symboliczna. Jej współczesne metamorfozy w literaturze, teatrze i malarstwie*. Dialog, Warszawa.

Kaurov, E.N., Raevsky, D.S., (1997). “The Zodiac History in the History of Culture”, *Astronomical and Astrophysical Transaction*, 12, s. 333-334.

Kohn, L., (2012). *Taoizm. Wprowadzenie*. Tłum. Justyn Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Koontz, K., (2004). "The Ancient Art of Face Reading", *Natural Health*, 34 (1), s. 48-50.

Kowalski, P. (2007). *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Künstler, M.J., (2001). *Mitologia chińska*. Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Lee, Jungmin, (2005). „Marriage, Female Labour Supply, and Asian Zodiacs”, *Economics Letter*, 87, s. 427-432.

Lee, Jungmin, Paik M., (2006). "Sex Preferences and Fertility in South Korea During the Year of the Horse", *Demography*, 43 (2), s. 262-269.

Lee, L.Y.K., Holroyd E., Ng, Chun Yuen, (2001). "Exploring Factors Influencing Chinese Women's Decision to Have Elective Caesarean Surgery", *Midwifery*, 17, s. 314-322.

Lee, Siew-Peng, (2003). "Managing <<Face>>, Hygiene and Convenience at a Chinese Funeral in Singapore", *Mortality*, 8 (1), s. 48-66.

Leszczyński, Z., (1988). *Szkice o tabu językowym*. Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.

Li, Li, (2007). "Superstition or Modernity. On the Invented Tradition of Lucky Mobile Phone Numbers in China" *M/C Journal*, 10 (1).

Dostępne: <http://journal.media-culture.org.au/0703/07-li.php> [27.05.2013]

Li, Shuang, (1993). "The Funeral and Chinese Culture", *Journal of Popular Culture*, 27 (2), s. 113-128.

Liao, Yiwu, (2011). *Prowadzący umarłych. Opowieści prawdziwe. Chiny z perspektywy nizin społecznych*. Tłum. Agnieszka Pokojska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.

Lin, Jinghua, (2007). "The Day the Dragon Raised its Head", *China Daily*, March 22, s. 20.

Liu, Hongjuan (刘宏娟), Wang, Hong, (王宏), (2009). *Zhongguo jixiang tu* (中国吉祥图; *Chińskie obrazki dobrowróźbne*). Beijing Yanshan Chubanshe, Beijing.

Liu, Nian, Mao, Limei, Sun, Xiufa, Liu, Liegang, Chen, Banghua, Ding, Qiang, (2006). "Postpartum Practices of Puerperal Women and their Influencing Factors in Three Regions of Hubei, China", *BMC Public Health*, 6: 274.

Dostępne: <http://www.biomedcentral.com/1471-2458/6/274> [14.05.2013]

Liu, Shinan, (2008). "What's in Number? No Great Fortune", *China Daily*, December 31, s. 8.

Lu, Joy, (2008). "Finger Print Power", *China Daily*, June 10, s. 4.

Lu, Su-ju, (2000). "House Design by Surname in Feng Shui", *The Journal of Architecture*, 5, s. 355-367.

Luo, Xiaofan, (2010). *Chińskie nazwiska*. Tłum. Andrzej Żor, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.

Lusetich, R., (1996). "Superstition: <<Telephone Dial Code Carries Ring of Death>>", *The Australian*, December 21, s. [?].

Lynch, D.J., (2005). "Chinese Push to Wed Before <<Widow's Year>>" *USA Today*, February 6.

Dostępne: http://usatoday30.usatoday.com/news/world/2005-02-06-china-weddings_x.htm [27.05.2013]

Ma, Xiaotang, (2006). "Woman Gives Birth on Street", *China Daily*, September 15.

Dostępne: http://www.chinadaily.com.cn/china/2006-09/15/content_690077.htm [27.05.2013]

Macartney, J., (2007). "Ghost Brides are Murdered to Give Dead Bachelors a Wife in the Afterlife", *The Times*, January 26.

Dostępne: <http://www.thetimes.co.uk/tto/news/world/asia/article2606799.ece> [27.05.2013]

Marafa, L.M., (2003). "Integrating Natural and Cultural Heritage: The Advantage of *Feng Shui* Landscape Recourses", *International Journal of Heritage Studies*, 9 (4), s. 307-323.

Martin, E., (1988). "Gender and Ideological Differences in Representations of Life and Death", [w:] *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, [red.] J.L. Watson, E.S. Rawski, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 164-179.

McDonald, H., (2003). "Chinese Mothers Push Harder to Separate Sheep from the Horses", *The Age*, January 29, s. 10.

Meng, Jing, (2009). "Couples Shrug off <<Widow's Year>>" *China Daily*, December 11.

Dostępne: http://www.chinadaily.com.cn/life/2009-12/11/content_9161366.htm

Meng, Jing, (2010). "Matchmaking Flourishing in City Parks Among Parents", *China Daily*, February 12, s.14.

Mo, Yan, (2006). *Kraina wódki*. Tłum. Katarzyna Kulpa, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.

Moy, P., (2005). "Leap in Number Who Think There's Luck in a New Name" *South China Morning Post*, February 20.

Dostępne: <http://beta.scmp.com/article/489682/leap-number-who-think-theres-luck-new-name> [27.05.2013]

Nakamura, H., (2005). *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie. Chiny. Tybet. Japonia*. Tłum. Maciej Kanert, Wisława Szkudlarczyk-Brkić, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Warszawa.

Naquin, S., (1988). "Funerals in North China: Uniformity and Variation", [w:] *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, [red.] J.L. Watson, E.S. Rawski, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 37-70.

Oronowicz-Kida, E., (2009). „Tabu językowe a przezwiska ludowe”, w: Dąbrowska, A., [Red.] (2008). *Język a Kultura*, Tom 21: *Tabu w języku i kulturze*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Oxfeld, E., (2004). "When You Drink Water, Think of Its Source: Morality, Status, and Reinvention in Rural Chinese Funerals", *The Journal of Asian Studies*, 63 (4), 961-990.

Qiao, Jitang (乔继堂), (2005). *Xishuo Zhongguo jie*. (细说中国节; *Opracowanie świąt chińskich*). Jiulong Chubanshe, Beijing.

Paton, M.J., (2007). "Fengshui: a Continuation of <<Art of Swindlers>>?", *Journal of Chinese Philosophy*, 34 (3), s. 427-445.

Philips, D.P., Liu, George C., Kwok, Kennon, Jarvinen, J.R., Zhang, Wei, Abramson, I.S., (2001). "The Hound of Baskervilles Effect: Natural Experiment on the Influence of Psychological Stress on Timing of Death", *BMJ*, 323, s. 1443-1446.

Pimpaneau, J., (2001). *Chiny. Kultura i tradycje*. Tłum. Irena Kałużyńska, Dialog, Warszawa.

Pin, K.B., (1997). "Couples Rushing Down Aisle to Avoid Inauspicious Year" *Straits Times*, March 23, s. [?].

Potter, C., (1999). *Przesady z różnych stron świata*. Tłum. Anna Bartkiewicz, Świat Książki, Warszawa.

Prasso, Sh., Wang Ting (2007). "The Wedding Planner", *Fortune International*, March 5, 155 (4), s. 23-25.

Preston, Y., (1992). "Feudal Nonsense and Monkey Business Ring in New Year: China's Family Planners Fear Baby Boom in Auspicious Year – After Low-Birth Year of Sheep" *Financial Times*, February 4, s. 4.

Rawski, E.S., (1988a). "A Historian's Approach to Chinese Death Ritual", [w:] *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, [red.] J.L. Watson, E.S. Rawski, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 20-34.

Rawski, E.S., (1988b). "The Imperial Way of Death: Ming and Ch'ing Emperors and Death Ritual", [w:] *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, [red.] J.L. Watson, E.S. Rawski, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 228-253.

Raven, J.H., Chen Qiyan, Tolhurst, R.J., Garner, P., (2007). "Traditional Beliefs and Practices in the Postpartum Period in Fujian Province, China: a Qualitative Study", *BMC Pregnancy and Childbirth*, 7 (8), s. [?].

Reichardt, Ch.S., (2010). "Testing Astrological Predictions about Sex, Marriage, and Selfishness", *Skeptic Magazine*, 15 (4), s. 40-45.

- Religa, M., (2012). „Wybrane postaci panteonu taoistycznego”, w: Będkowski, L., [red.]. *Historia Chińczyków. Polityka. Pomocnik Historyczny*. Polityka Spółdzielnia Pracy, Warszawa.
- Ren, Cheng (任骋), (2004). *Minjian jinji*. (民间禁忌; *Zakazy ludowe*). Tianjin Renmin Chubanshe, Tianjin.
- Ren, Cheng (任骋), (2005). *Zhongguo minsu tongzhi. Jinji zhi* (中国民俗通志。禁忌志; *Zbiór zwyczajów chińskich. Zbiór zakazów*). Shandong Jiaoyu Chubanshe, Jinan.
- Rodziński, W., (1974). *Historia Chin*. Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław.
- Rudski, J., (2001). “Competition, Superstition and Illusion of Control”, *Current Psychology*, 20 (1), s. 68-84.
- Rudski, J., (2003). “What Does a <<Superstitious>> Person Believe? Impressions of Participants”, *The Journal of General Psychology*, 130 (4), s. 431-445.
- Rudski, J., (2004). “The Illusion of Control, Superstitious Belief, and Optimism”, *Current Psychology*, 22 (4), s. 306-315.
- Rudski, J., Edwards, A., (2007). “Malinowski Goes to College: Factors Influencing Students ‘Use of Ritual and Superstition’”, *The Journal of General Psychology*, 134 (4), s. 389-403.
- Sanjuan, Th., (2009). *Leksykon wiedzy o Chinach współczesnych*. Tłum. Irena Kałużyńska, Dialog, Warszawa.
- Schmitt, B.H., Pan, Yigang, (1994). “Managing Corporate and Brand Identities in the Asia-Pacific Region”, *California Management Review*, 36 (4), s. 32-48.
- Shang, Ban, Qiu, Quanlin, Chen, Jia, (2007). “Courting Couples Keen to Say <<They Do>> on Auspicious Date”, *China Daily*, November 27, s. 3.
- Shanghai Daily*, (2005). “Year Of Dog To Bring Baby Boom and Shortage of Ayis”, December 27.
Dostępne: http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2005-12/27/content_506936.htm
[27.05.2013]
- Sidichmienow, W.J., (1978). *Chiny. Karty przeszłości*. Tłum. Aleksander Bogdański, Iskry, Warszawa.
- Simmons, L.C., Schindler, R.M., (2003). “Cultural Superstitions and the Price Endings Used in Chinese Advertising”, *Journal of International Marketing*, 11 (2), s. 101-111.
- Siniarski, J., Zajdler, E., (2011). „Kulturowy aspekt kodowania informacji w języku i piśmie – nazwy handlowe wiodących marek zagranicznych we współczesnym języku chińskim”, w: Zajdler, E., [red.] (2011). *Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.

Sinn, D., (2009). "Year of the Ox Looking Very Un-bullish, Seers Say", *Forbes*, January 23, s. [?].

Słownik Wyrazów Obcych (2002), [red.] Elżbieta Sobol, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Taiwan Economics News, (1998). "Ghost Month Spooks Presale Housing Units in Taipei Area", September 7, s. [?].

Tam, C.M., Tso, Tony Y.N., Lam, K.C., (1999). "Feng Shui and its Impact on Land and Property Developments", *Journal of Urban Planning and Development*, 25 (4), s. 152-163.

Teather, E. K., (1998). "Themes from Complex Landscapes: Chinese Cemeteries and Columbaria in Urban Kong Kong", *Australian Geographical Studies*, 36 (1), s. 21-36.

Teather, E.K., Chow, Chun Shing, (2000). "The Geographer and the *Fengshui* Practitioner: so Close and yet so Far Apart?", *Australian Geographer*, 31 (3), s. 301-332.

The Australian, (2007). "Woman Slain as Brides for the Dead", January 26, s. [?].

The Times, (2006). "A Chinese Businessman Paid Pounds 3,660, Roughly Seven Times Average Annual Earnings, to Acquire APY888. Eight is Very Lucky", July 6, s. [?].

Thompson, S.E., (1988). "Death, Food, and Fertility", [w:] *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, [red.] J.L. Watson, E.S. Rawski, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 71-108.

Tian, Long (天龙), (2006). *Minjian jiu su.* (民间酒俗; *Ludowe zwyczaje alkoholowe*). Zhongguo Shehui Chubanshe, Beijing.

Tomaszewska-Bolalek, M., (2007). *Zwierzęta zodiaku w kulturze Japonii*. Hanami, Warszawa.

Tsang, E.W.K., (2004). "Superstition and Decision-Making: Contradiction or Complement?", *Academy of Management Executive*, 18 (4), s. 92-104.

Tyrpa, A., (2009). „Losy słowa *tabu* w Polsce (od encyklopedii Orgelbranda do prasy popularnej)”, [w:] *Język a Kultura*. Tom 21: *Tabu w języku i kulturze*, [red.] A. Dąbrowska, Wrocław.

Vere, J.P., (2008). "Dragon Children: Identifying the Casual Effect of the First Child on Female Labour Supply with the Chinese Lunar Calendar", *Oxford Bulletin of Economics and Statistics*, 70 (3), s. 303-325.

Vyse, S.A., (1997). *Believing in Magic: The Psychology of Superstition*. Oxford University Press, Oxford.

Wade, S., (2008). "Feng Shui Master Explains Bad to Start to 2008 Olympic Year" *AP Associated Press*. May 15.

Dostępne: <http://www.highbeam.com/doc/1A1-D90LTQRO0.html> [27.05.2013]

- Wakeman, F., Jr., (1988). "Mao's Remains", [w:] *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, [red.] J.L. Watson, E.S. Rawski, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 254-288.
- Wan, Jianzhong (万建中), (2005). *Zhongguo minjian jinji fengsu* (中国民间禁忌风俗; *Chińskie zakazy i obyczaje ludowe*). Zhongguo Dianying Chubanshe, Beijing.
- Wang, Song, (2007). "Environmental Architectonics: Putting the Science Back in *Fengshui*.", *China Today*, March, s. 52-53.
- Wasilewski, J.S., (2010). *Tabu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Wasiliew, L., (1974). *Kulty, religie i tradycje Chin*. Tłum. Aleksander Bogdański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Watson, J.L., (1988a). "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance", [w:] *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, [red.] J.L. Watson, E.S. Rawski, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 3-19.
- Watson, J.L., (1988b). "Funeral Specialist in Cantonese Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy", [w:] *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, [red.] J.L. Watson, E.S. Rawski, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 109-134.
- Watson, R.S., (1988). "Remembering the Dead: Graves and Politics in Southeastern China", [w:] *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, [red.] J.L. Watson, E.S. Rawski, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 203-228.
- Weber, M., (2000). *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*. Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Wei, Dongya [red.], (1998). *A Chinese-English Dictionary*, Foreign Language Teaching and Research Press, Beijing.
- Whyte, M.K., (1988). "Death in the People's Republic of China", [w:] *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, [red.] J.L. Watson, E.S. Rawski, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 289-316.
- Widłak, S., (1968). „Zjawisko tabu językowego”, *Lud*, 52, s. 7-25.
- Wielki słownik języka chińskiego* (汉语大词典), (1993), [red.] Luo Zhifeng (罗竹风), T. 11, Hanyu da cidian chubanshe, Shanghai.
- Wong, E. (1996). *Feng-shui. Starożytna wiedza o życiu w harmonii w czasach współczesnych*. Tłum. Robert Bartłód, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań.
- Wong, Ka-fu, Yung, Linda, (2005). "Do Dragons Have Better Fate?", *Economic Inquiry*, 43 (3), s. 689-697.

Wong, N., (2008). "Legal Bashing" *China Daily*, March 5, s. 4.

Woo, Chi-Keung, Horowitz I., Luk, S., Lai, A., (2008). "Willingness to Pay and Nuanced Cultural Cues: Evidence from Hong Kong's License-plate Auction Market", *Journal of Economic Psychology*, 29, s. 35-53.

Wu, Yucheng (吴裕成), (2008). *Shi er sheng xiao* (十二生肖; Dwanaście znaków zodiaku). Zhongguo Shehui Chubanshe, Beijing.

Xinhua, (2006). "China Unveils Birth Rate Forecast System In Shanghai", September 20.
Dostępne: http://news.xinhuanet.com/english/2006-09/20/content_5116469.htm [27.05.2013]

Xinhua, (2007). "Chinese Court Denies Reports on Fengshui Renovations", May 15.
Dostępne: <http://english.cri.cn/2946/2007/05/15/1301@227264.htm> [27.05.2013]

Xuan, Bingshan (宣炳善), (2006). *Minjian yinshi xisu*. (民间饮食习俗; Ludowe praktyki żywieniowe). Zhongguo Shehui Chubanshe, Beijing.

Yan, Kai (严锴), (2007). *Bai xing minsu shiyong daquan* (百姓民俗实用大全; Praktyczne kompendium zwyczajów ludowych). Hualing Chubanshe, Beijing.

Yang, Chiang-Hsing, Huang, Yu-Tung, Janes, Craig, Lin, Kuan-Chia, Lu, Tsung-Hsueh, (2008). "Belief in Ghost Month Can Help Prevent Drowning Deaths: A Natural Experiment on the Effects of Cultural Beliefs on Risky Behaviours", *Social Science and Medicine*, 66, s. 1990-1998.

Yardley, J., (2006). "Dead Bachelors in Remote China Still Find Wives", *The New York Times*, October 5.
Dostępne: http://www.nytimes.com/2006/10/05/world/asia/05china.html?pagewanted=all&_r=0 [27.05.2013]

Yeung, J., (2007). "No Fengshui at Courthouse-Official", *China Daily*, May 15.
Dostępne: http://english.peopledaily.com.cn/200705/15/eng20070515_374672.html [27.05.2013]

Yip, P.S.F., Lee, J., Cheung, Y.B., (2002). "The Influence of the Chinese Zodiac on Fertility in Hong Kong SAR", *Social Science and Medicine*, 55, s. 1803-1812.

Zadrożyńska, A., (1985). *Powtarzać czas początku. Część I: O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*. Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa.

Zhang, Bingyu (张冰隅), (2008). *Nongli yu minsu wenhua* (农历与民俗文化; Kalendarz rolniczy a kultura ludowa). Shanghai Jiaoyu Chubanshe, Shanghai.

Zhang, Fang, (1999). *Animal Symbolism of the Chinese Zodiac*. Foreign Languages Press, Beijing.

Zhou, Jianduan (周简段), (2008). *Lao sushi* (老俗事; Dawne obyczaje). Xinxing Chubanshe, Beijing.

SUMMARY

CULTURAL AND LINGUISTIC DETERMINANTS OF TABOO AND SUPERSTITIONS IN CHINA

The concept of “taboo” has gone very far beyond the academic discourse and is extremely popular in the everyday life. It’s been a while since launched in Europe and hard to define *taboo* has become modern commonly used taboo.

Today, the word "taboo" is used as a definition of almost everything which either can not be spoken in public or in a honest way (for example: wages, violence or harassment at work, illness, death). It is in fashion nowadays to "break a taboo", what means to speak openly on unpleasant or embarrassing topics.

And what exactly is the taboo? What is the essence of its concept? Is it universality, common to all cultures and societies? Why do Europeans have to find exotic and "wild" people first to assimilate the concept of taboo? Does it not exist in our European culture before the expeditions of James Cook? This English sailor and explorer has first recorded the world taboo in his diary coming across it while on the islands of Oceania during his third trip around the world in 1779. Many anthropologists, sociologists and psychologists have tried to interpret the concept of "real" taboo, attributing it to human fear and anxiety. The turning point in the interpretation of taboo I attribute to the British anthropologist Mary Douglas (1921-2007). Douglas examines in her book *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo* (1966) the biblical prohibitions on food. She proposes for all prohibitions to be interpreted as a whole, to find for them a common denominator. For the biblical prohibitions it is the criterion of separation and integrity. Douglas shows that the Torah prohibits activities that inherently belong to a different order: combining: milk and meat in the preparation of food; two types of yarn in weaving material; two types of sowing seeds in the field; two types of animals in cart. This "confusion" is considered unclean and as violation of the divine order, which consists of separation (light from darkness, heaven from earth, land from the sea, etc.). As a result, in the Bible the unclean are considered the animals of mixed categories: fish without scales, land animals, which in addition to their feet have wings, as well as a pig, which "has a split hoof and does not chew." According to Mary Douglas prohibitions are aimed at creating an ideal situation, existing at the beginning of the creation of the world described by the Book of Genesis. Taboo is used to maintain the divine order - Paradise.

Wasilewski, starting from the theory of Mary Douglas and combining it with the theory of religion of Mircea Eliade (1907-1986) builds its own, very attractive intellectually theory of taboo. Wasilewski, like Douglas, examines the biblical dietary prohibitions and notes that the Torah considers clean only those animals which have guaranteed herbivorous features, such as hoof and chewing. Wasilewski comes to the conclusion that the purpose of these restrictions is to reflect the situation of the mythical, ideal Paradise. In Paradise, described by the Book of Genesis, there was no killing, no death and therefore no predation, there was no sexual contacts, disease, hunger, dirt. Everything emerged after the fall of Man and its expulsion from Paradise. Wasilewski's theory is my starting point for interpretation of the taboo in Chinese culture.

In China there was no Bible, no concept of Paradise, punishment or sin. Chinese Taoism and Confucianism are rather philosophical and social, not strictly religious doctrines. Their mythology, compared to the Greek, is quite poor. But many of the prohibitions related to the human life cycle (birth, marriage, procreation, festivals) or language are surprisingly similar to the prohibitions found in European / Polish folk culture. Why? The trivial fact is that all people are equally shaped and see the world same way the others do.

We can assume that the idea of a perfect world is common to all cultures. In an ideal world, there is no disease, hunger and thirst, dirt, sexuality nor death. However, my analysis of the taboo on various aspects of life in China raises somewhat different conclusions.

In my opinion, the essence of this prohibition, which consists on creating an ideal situation, is common to all societies. The idea is similar, but taboo has a different connotation. In Polish folk culture taboo is striving to restore Paradise, created by God, but in Chinese culture taboo is striving to ensure well-being, defined as a state of wealth, prosperity and longevity. In Polish culture it has divine creation, in the Chinese - human.

Taking that the well-being is the common denominator of many taboos and superstitions in Chinese culture it is further examined in seven chapters.

In the first chapter taboos and superstitions are discussed from the theoretical point of view. The second one shows a taboo language which applies to personal and geographical names, numerology and everyday language. Due to the language of homophobic structure and cultural background linguistic taboo is very strong in China today (for example: the prohibition to address the other person by name, love for number "eight" and hate for number "four"). The third chapter is devoted to the taboos associated with the Chinese traditional calendar and festivals (for example: the Chinese during the New Year celebrations do not throw garbage out, identifying it with the wealth). The fourth chapter analyzes

superstitions associated with the Chinese zodiac. Belief in lucky (Dragon, Pig) and unlucky (Sheep, Tiger) signs of the zodiac continues to this day, creating in China a huge demographic and social problems. The fifth chapter discusses the superstitions relating to pregnancy, childbirth, postpartum and child-bearing. The sixth chapter presents the superstitions associated with the wedding ceremonies. Funeral is presented in the seventh chapter. The answer to why the Chinese taboos ensure the welfare and well-being lays in the Chinese culture: in Confucianism, which focuses on the world, and affirmation of the world order and in Taoism, which offered a magical picture of how the world works.