

JERZY SŁAWOMIR WASILEWSKI

SYMBOLICZNE UNIWERSUM JURTY MONGOLSKIEJ¹

Tekst niniejszy jest próbą odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób rzecz, dzieło rąk ludzkich — w tym wypadku mongolska jurta jako wytwór kultury materialnej oraz związane z nią zachowania i działania — staje się korelatem postaw emocjonalnych, koncepcji światopoglądowych i treści wierzeniowych, a więc uczestniczy w duchowej sferze kultury.

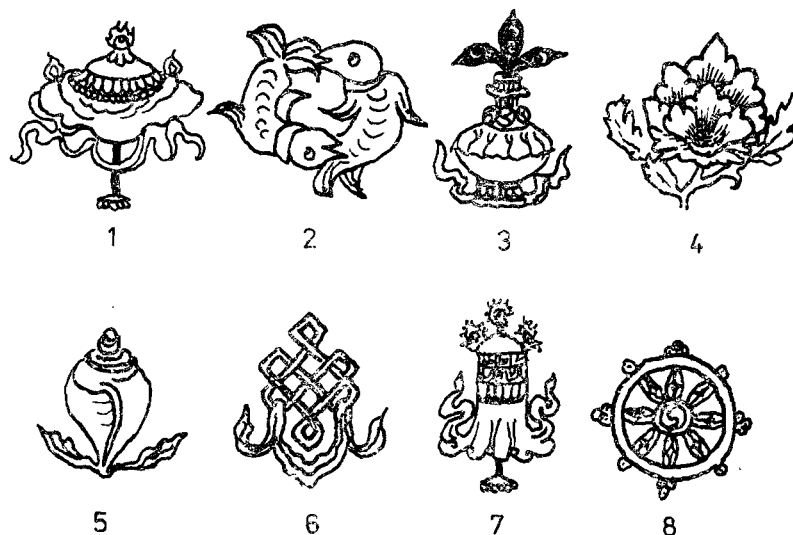
Na tę pozycję rzeczy w kulturze duchowej składają się dwie zasadnicze okoliczności, wymagające odrębnego potraktowania. Pierwsza z nich to ta, że przedmiot, zwłaszcza tak ważny dla człowieka jak jego domostwo, skupia wokół siebie pewne emocje — uczucia przywiązania i szacunku, czci i troski. Mogą one przejawiać się w sposób zupełnie świecki albo przybierać formy religijne: kiedy przedmiot zostanie opatrzony własną istotą duchową, gdy uzna się go za dzieło bogów czy wreszcie za ich siedzibę lub materializację. Okoliczność druga natomiast to ta, że rzecz nie jest często uznana przez jej twórcę i użytkownika za jego całkowicie autonomiczny produkt, lecz tylko za znak rzeczywistości pozaludzkiej, pozakulturowej, która miałaby tu być pierwowzorem, punktem odniesienia, precedensem dla kształtu ludzkiego wytworu i działania.

Można zatem rozdzielić aspekt znakowy treści wierzeniowych skupionych wokół danego przedmiotu od autentycznej wartości duchowej, jaką się w nim samym dostrzega. Oczywiście są to tylko dwa różne sposoby wyrażania zasadniczo tego samego ludzkiego stosunku do wytworów kultury, oddziela je tu jednak, ponieważ wymagają one odmiennego potraktowania: pierwszy — semiotycznego, drugi zaś morfologicznego.

Używając terminu „symbolika jurty” mam na myśli naturalnie tylko ten pierwszy, znakowy aspekt treści wierzeniowych. Albowiem każdy symbol to głównie znak, a więc „coś, co pod jakimś względem lub w ja-

¹ Artykuł powstał na podstawie materiałów terenowych zebranych w latach 1974-75 w somonach Rinczen-Ichumbe i Tunel w ajmaku chubsugulskim (Darchaci, Chotgojcy i Chałchasi), Bułgan ałtajski w ajmaku kobdoskim (Torguci) oraz Bajan w ajmaku centralnym (Chałchasi i tzw. Szine Barga).

kiejś roli reprezentuje wobec kogoś coś innego"². Właśnie najogólniejsze pojęcie znaku zostało przyjęte za kryterium doboru materiału w niniejszej pracy; sądzę, że jako punkt wyjścia do badań jest ono ściślej niż niejednoznacznie pojmowany „symbol”. Zastosowanie w tej roli tego ostatniego pojęcia wymagałoby arbitralnego wyboru którejś z istniejących jego definicji, wskazującej na poszczególne cechy specyficzne symbolu w klasie znaków i pociągnęłoby za sobą niebezpieczeństwo zbyt ostrej selekcji materiału nie pasującego do przyjętej definicji. Tymczasem dopiero zadaniem tego tekstu jest wyłonienie owych cech specyficznych; bo symbolika danej rzeczy to zapewne jednak coś więcej niż tylko znakowy jej charakter. Nie każdy znak jest symbolem, bo ten ostatni inaczej realizuje swe podstawowe funkcje niż inne znaki; lecz na pewno każdy symbol jest znakiem, i to stanowić może punkt wyjścia w jego analizie.



Ryc. 1. Osiem symboli szczęścia:

1 — parasol, 2 — złote ryby, 3 — butla, 4 — lotos, 5 — muszla, 6 — nić szczęścia, 7 — znak zwycięstwa, 8 — krąg

Rys. M. Opalska

Każdy prawie element jurty jest znakiem czegoś, co istnieje w naturze lub w świecie nadnaturalnym; są też w jurcie symbolizowane obiekty ze świata kultury, a więc rzeczy nie „dane”, lecz stworzone ręką ludzką, ale też wtedy są to przedmioty o dużym ładunku *sacrum*, najczęściej kultowe atrybuty lamaizmu, czy nawet wypracowane przez tę

² Tak definiuje znak jeden z klasyków problematyki, Charles Sanders Peirce, cyt. za: U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, Warszawa 1972, s. 57-58.

religię wieloznaczne symbole, a zatem to, czego człowiek nie uświadamia sobie jako własne swe dzieło. Jurta bywa interpretowana jako zrobiona na wzór 8 ofiarnych symboli lamaizmu (mong. *najman tachil*, pełna nazwa *öldzij chutugun najman temdeg*, tyb. *bra-szis riags-brgjad*). Tak więc „parasol” *rencen dug* to ogólna forma jurty, „krąg” *chorlo* to górny krąg szkieletu, „nitka szczęścia” mong. *öldzij*, tyb. *balbij* — pokrywa się kratownicą jurty, zaś butli na wodę lustralną *bumba* odpowiada kształt formowany na końcu liny *czagtga*³. Do tego typu interpretacji można jeszcze dołączyć opinię, że jurta przypomina swoim wyglądem *suburgan* (sansk. *stupa*, cenotaf buddyjski). Zauważmy tu, że takie interpretacje kwalifikowane są przez współczesnych pasterzy jako spekulacje lamów; powstawały one w trakcie niekanonicznych dociekań mongolskich mnichów, spożytkowujących repertuar lamajskich symboli na rodzimym gruncie. Poświęcono im tu tyle miejsca, albowiem ze względu na powszechne dawniej uczestnictwo pasterzy w życiu klasztornym są one ogólnie znane, choć nie są uważane za istotne. Skądinąd ich wpływ na życie społeczne był niebagatelny, skoro na przykład w dzisiejszym ajmaku południowogobijskim (a zapewne nie tylko tam) jeszcze bezpośrednio przed rewolucją zabraniano aratom używać w jurtach kręgu typu *chorlo*, zastrzegając go dla lamów i arystokracji.

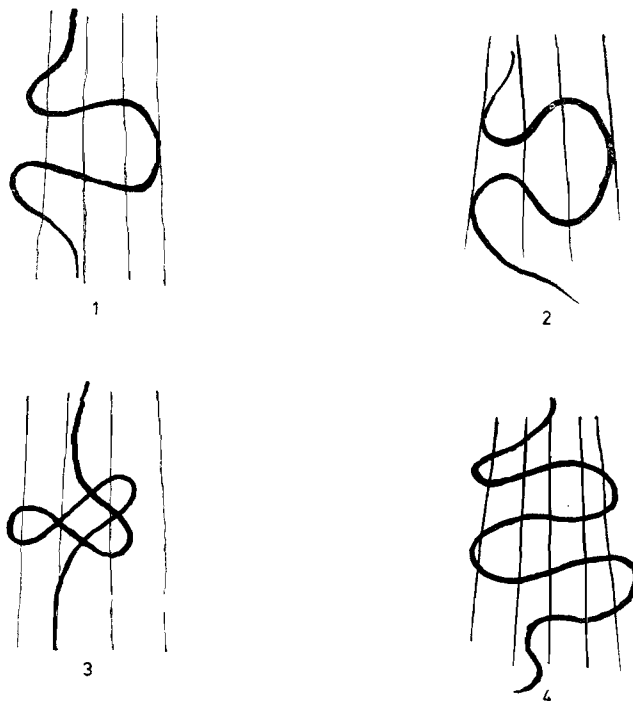
Zupełnie inny wymiar mają te symbole w obrębie jurty, które można określić jako ludowe, pasterskie. Nie są one tylko spekulacją na temat danej rzeczy, lecz wpływają na jej kształt, programują sposób wykonania i użytkowania.

Zacznijmy od omówienia symboliki liny *czagtga*, zwieszającej się ze środka górnego kręgu *toono*, służącej między innymi do jego symetrycznego ustawienia podczas rozkładania jurty. W górnej części powinna ona formować łuk, który według słów pasterzy „przypomina” (*szindźtej*) szyję wielbłąda, a zatem powinien być jej rozmiarów. Gdzie indziej mówi się, że pętla ta „znaczy” (*temdeg*) urzę do łowienia koni i dlatego powinna mieć wymiar głowy dwuletniego źrebaka. Dolny zwieszający się koniec liny zakładanej we wschodniej połowie jurty pod wojłokiem dachu za żerdzie *uń* powinien formować tam wybrzuszenie, które ma przypominać owczy żołądek (*chodood*) albo lamajską butlę na wodę lustralną. Opasujące szkielet jurty taśmy *dotuur choszlon* powinny być na początku przy ramie drzwi związane dwoma węzłami *aman chüdzüü ujaa*, które przypominają pierwszy krąg szyjny owcy (*aman chüdzüü*) i stąd noszą jego nazwę.

Bogata i zajmująca jest też symbolika górnego kręgu szkieletu jurty. Materiał folklorystyczny, który ze względu na licencję artystyczną nie jest może gwarantowaną rejestracją wierzeń i poglądów, sugeruje tu

³ Nie natrafiłem w badaniach na istnienie pozostałych odniesień, ich rekonstrukcję pozostawiam wyobraźni symbolicznej czytającego — na podstawie zamieszczonych ilustracji.

odniesienia kosmiczne; oto w *geriijn jeröl* — błogosławieństwach dla jurty wygłaszanych między innymi przy zakładaniu rodziny — przyrównuje się ów krąg do Słońca, gdy zaś jest do połowy zasłonięty — do Księżyca. Jego kwadratowe wojłokowe pokrycie *örch* zwrócone jest rogami na cztery strony świata, stąd przypomina *nacagdordż* (lamajski symbol złożonych z dwóch skrzyżowanych *oczirów* — rytualnych bereł symbolizujących między innymi piorun).



Ryc. 2. Sposoby zakładania liny czagtga za żerdzie dachu jurty:
1 — bogaty żołądek, 2 — butla, 3 — nić szczęścia, 4 — wąż (w jurcie mieszkają dwie osoby płci męskiej)

Rys. M. Opalska

Zagadki dotyczące *toono* czynią, jak się zdaje, aluzję do kosmicznego drzewa, na którym siedzi mityczny ptak Garudi:

sagiagar modny orojd
sajchan szuwuuny üür

[„Na wierzchołku rozgałęzionego drzewa
Gniazdo pięknego ptaka”]

Przechodząc do materiału ściśle etnograficznego zwróćmy uwagę na charakterystyczny nowy motyw w symbolice *toono*: typowo pasterskie odniesienie do owcy. Oto w centralnej, a zwłaszcza we wschodniej Mongolii, a więc na terenach nie obfitujących w drzewa, krąg ten składany jest z kilkudziesięciu drobnych kawałków drewna i dlatego przypomina

aratom pomarszczoną powierzchnię wewnętrzną owczego żwacza *sarchinag*; stąd też wzięła się jego nazwa *sarchinag toono*. Z kolei tenże krąg w zachodniej i północnej Mongolii, *camchrataj toono*, skleiony z jednego lub kilku większych kawałków drewna, ma gładki obwód i krzyżujące się pod kątem prostym poprzeczki; według powszechnego wśród altajskich Torgutów przekonania przypomina on Sumbur-ułę, kosmiczną górę lamajskiej kosmologii. Jest do niej podobny, albowiem: 1) jest nieprzekraczalny (zarówno gdy umieszczony jest u szczytu jurty, jak i gdy leży na ziemi, bo wtedy nie wolno nad nim przechodzić) tak, jak niedostępna jest Sumbur-uła; 2) poprzeczki dzielą go na 4 sektory tak jak Sumbur-uła podzielona jest 4 graniami na 4 zbocza; 3) znajduje się w środku jurty, tak jak góra kosmiczna w środku świata.

Na marginesie zwróćmy tu uwagę na znamieny fakt, że wierzenie o tak zasadniczej dla człowieka archaicznego wartości, jak przekonanie o „byciu w środku świata”, realizuje się tu w sposób symboliczny, a więc odmienny niż w tradycyjnej społeczności chłopskiej. O ile bowiem w wierzeniach np. polskich (co prawda notowanych w XIX i XX wieku, a więc w schyłkowym okresie tej koncepcji symbolicznej, co być może tłumaczy jej trywializację) dana wieś, kościół czy kamień są w środku świata i pełnią funkcję autentycznej hierofanii, to przedstawione powyżej mongolskie wierzenie na temat *toono*, które tylko „przypomina” sobą centralną górę, jest jej znakiem, nie utożsamia go ze środkiem świata. Do pasterzy mongolskich odnieść można zatem słowa badacza mentalności symbolicznej ludzi średniowiecza, którzy „nie mieszała ani planów, ani przedmiotów: wykorzystywali jednak na tych różnych planach wspólny mianownik w subtelnej grze analogii, podług tajemniczego stosunku między światem fizycznym i światem sakralnym”⁴.

Ow tajemniczy związek między światem materialnym, tzn. stworzonymi ręką ludzką formami symbolicznymi, a światem sakralnym, czyli sferą ich naturalnych bądź wierzeniowych pierwowzorów, ma także na naszym gruncie bardzo szczególny i złożony charakter. Opisany powyżej pierwszy poziom tej relacji to zewnętrzne podobieństwo między symbolem a desygnatem; poziom następny określamy w przybliżeniu jako „współistotowość” rozumiejąc przez to, że symbol posiada niektóre właściwości swego desygnatu wybrane przez wzgląd na ich istotność. Przytoczmy tu przykład z materiału terenowego: według częstej wśród pasterzy opinii, dwa węzły zawiązuje się na taśmie opasującej ścianę na podobieństwo kręgów owcy po to, by były one tak silne i nierozzerwalne, jak nierozdzielne są owe kręgi, uchodzące za bardzo trudne do rozłamania palcami. Przedstawmy tu jednak krótką analizę semantyczną ujawniającą drugie dno tej interpretacji. Oto słowa *aman chüdziiü* — pierwszy krąg szyjny — posłużyły nie tylko do nazwania owych węzłów, któ-

⁴ D. Chenu, *Theologie au XII^e siècle*, Paris 1957, s. 160; cyt. za P. Ricoeur, *Hermeneutika i egzystencja*, Warszawa 1975, s. 124.

re są dwoma pierwszymi węzłami związanymi w czasie stawiania jurty, ale też np. do honorowego tytułowania drugiego konia na mecie wyścigów z okazji święta *naadam*. Tytułuje się go *aman chüüdzund irsen mor'* — koń, który przyszedł, tak, jak pierwszy krąg. Koń zwycięzca tytułowany jest *türüülsen mor'*, ostatni zaś, honorowany na równi z pierwszą piątką — *sülijn daaga*. W każdym z tych wypadków odnajdujemy nazwy części ciała zwierzęcia: głowa (*türüü*) i ogon (*süül'*), choć jest to związek trudniej uchwytany niż w ewidentnym przypadku „pierwszego kręgu szyjnego”; jest on podobnie odległy, jak związek naszych określeń „naczelný” albo „przyjść w ogonie” z anatomicznymi odpowiednikami. W wypadku wyścigów mamy więc do czynienia ze zjawiskiem oznaczania kolejności chronologicznej koni przybywających na metę za pomocą nazw kolejnych części owczego grzbieta. Być może podobnie należy interpretować „krąg szyjny” — pierwsze węzły w jurcie. Pierwotne byłoby tu zjawisko językowe, semantyczne — oznaczanie kolejności chronologicznej zjawisk za pomocą kolejnych części owczego grzbieta. W świadomości pasterzy otrzymuje ono następnie interpretację semiotyczną: że węzły te są podobne do kręgów owcy, a wreszcie w pełni symboliczną: że dzięki temu będą podobnie mocne⁵.

To nadbudowanie interpretacji symbolicznej na fakcie semantycznym skłania chyba do refleksji nad siłą myśli symbolicznej, która dostrzeże realny związek tam, gdzie pierwotnie jest tylko związek etymologiczny, albowiem ten pierwszy jest człowiekowi bliski i życiowo potrzebny (węzeł podobny do kręgu będzie równie silny) drugi zaś abstrakcyjny i bezużyteczny.

Właściwości swego pierwowzoru posiada również zakładany za żerdzie dachowe na kształt owczego żołądka koniec liny *czagtga*, biorący stąd swą nazwę *chodood*, a najczęściej z szacunkiem *bajan chodood*, bogaty żołądek. Albowiem według słów pasterzy, tak jak do żołądka owcy dostają się pokarmy, by tam zostać przetworzone i dać siłę całemu ciału, tak do owego zbiornika stworzonego przez koniec liny *czagtga* wpada pomyślność *bujan chiszig*, następnie przechodzi po niej w górę do kręgu *toono*, skąd rozlewa się na całe domostwo. Pomyślność ta — rozumiana jako bogactwo i rozwój rodziny, długowieczność jej członków i wzrost stada — krąży po świecie, w tym także wokół jurty w kierunku zgodnym z ruchem Słońca, *nardzów*, i dlatego wpada do „bogatego żołądka”

⁵ Nie podejmuję się sądzić, w jakim stopniu węzeł ten jest naprawdę podobny do kręgu szyjnego owcy; według niektórych pasterzy — nie, „to tylko taka nazwa”. Poza jurta wiąże się go między innymi na końcach odkładanego na noc zwiniętego jedwabnego pasa — tradycyjnego składnika mongolskiego stroju. Spotkałem się z opinią, że obwiązywanie pasa tym węzłem znaczy, iż noszący go człowiek jest podobnie powściągliwy i skupiony jak odporny jest ów krąg. Mechanizm tworzenia symbolicznej nadbudowy jest więc tu taki sam, jak w przypadku węzła w jurcie.



Ryc. 3. Stawianie jurty

Fot. S. Szyrkiewicz

od północy; stąd wyrzucenie liny jest skierowane zawsze otworem w tę stronę (to znaczy w lewo), albowiem koniec znajduje się we wschodniej części jurty stojącej zawsze drzwiami na południe. Jedynie w jurtach gobijskich *czagtga* zawieszana jest po stronie zachodniej; skądinąd pasterze tamtejsi (ajmak środkowogobijski, dawny choszun *Tuszet-wana*) utrzymują, że w przeszłości panowało zakładanie liny po stronie wschodniej w kształcie żołądka, co jednak miało zostać zmienione decyzją władcy choszunu. Obecnie zakłada się *czagtgę* w formie uproszczonego *öldzij* albo w postaci żmii jako jednego z „trzech silnych stworzeń”, przy czym sięga ona za tyle poprzeczek na prawo i lewo od centralnej, ile jest osób płci męskiej w rodzinie.

Na innym miejscu wykażę, jak północny kierunek przybywania *bu-jaŋ chiszig* wiąże się z wieloma mongolskimi wierzeniami, w których północ jest stroną dobrą, wysyłającą wszelką pomyślność. Już z podanego materiału widać jednak całą dialektykę racji zarówno praktycznych, jak i tych wierzeniowych, które w sumie określają kształt rzeczy użytkowanych przez człowieka. Otóż *czagtga* jest to lina dość długa, która tylko w czasie silnych wiatrów jest używana dla stabilizowania jurty (trzymana wtedy przez domowników lub przywiązywana do kołka w ziemi, ciężkiego mebla czy dużego naczynia z kumysem). Co za tym idzie, żeby nie przeszkadzać na co dzień, musi być założona — i to dość szero-

ko — za żerdzie dachu, pod wojłokowym pokryciem. Przy tym na pewno łatwiej jest przytrzymując linę lewą ręką formować prawą ów „bogaty żołądek” czy butlę *bumba*, co w rezultacie powoduje, że skierowanie otworu w lewo, na północ ma swe praktyczne uzasadnienie. Symbolika „bogatego żołądka” wydawać się może zatem dorobioną przez pasterzy regułą mnemotechniczną, albo wręcz próżną spekulacją; jednak jej powszechne w centralnej i wschodniej Mongolii występowanie (jurty zachodniomongolskie obywają się w ogóle bez *czagtga*) jej ścisły związek z kompleksem wierzeń na temat *bujan chiszig* i kierunku północnego, a wreszcie wzgląd na głęboką zgodność tej koncepcji z realnym życiem mongolskich pasterzy owiec i ich emocjonalnym stosunkiem do tego zwierzęcia — wszystko to razem sugeruje archaiczny wręcz charakter owego skojarzenia. „Bogaty żołądek” należy do tych symboli, których „nie można traktować jako tworu wyobraźni, jako alegorii dorobionej później do jakiegoś działania ludzkiego, skoro to dopiero przez jego uświęcenie ustanawiają go i czynią możliwym”⁶.

Skądinąd ta istotność liny *czagtga* w jurcie centralnomongolskiej zdaje się być prawie niewytłumaczalna zważywszy fakt, że jurty zachodniomongolskie doskonale się bez niej obchodzą oraz że praktyczne funkcje zabezpieczające spełnia wystarczająco inna lina, *osor* lub *tatar*, przymocowana do ziemi i do *toono*. Nieledwie mistycznego charakteru nabiera *czagtga* u Darchatów, co jest tym dziwniejsze, że jako dawny lud leśny żyjący w szałasach zaczęli oni używać jurty w skali masowej dopiero w XIX wieku i, jak wskazują badania terenowe, nie towarzyszyło temu pełne przejście symboliki. W czasie burzy nie wolno jej trzymać nikomu innemu, jak tylko gospodarzowi domostwa; lina ta nazywana jest tam *gerijn džoloo* — wodze jurty; uważa się, że jak każdy koń tak i każda jurta powinny mieć swe wodze. Przykład podobnego traktowania *czagtga* zanotowano w somonie Bajan, gdzie wieszka się na niej w czasie burzy uzdę, co informatorzy objaśniają jako zabieg magiczny (*domnoch*) wzmacniający siłę liny symbolizującej owe wodze. Warto tu dodać, że według tych samych źródeł lina powinna być spleciona z sierści wielbłąda — reproduktora i to takiego, który rozpoczął już działalność reprodukcyjną. Kryje się za tym chyba wierzenie, że właściwości wielbłąda — reproduktora, który w kulturze pasterzy jest niejako uosobieniem żywiołowej siły, przejdą na zrobioną z jego sierści linę (rozszałały wielbłąd z czerwoną wstążeczką na szyi to jeden z najczęstszych tematów masowych reprodukcji dzieł mongolskiej sztuki współczesnej).

Symbol zachowa zatem w tym większym stopniu pożądane właściwości desygnatu im bardziej się doń upodobni: formą, surowcem, sposobem postępowania magicznego analogicznym do działań praktycznych (na linie przypominającej wielbłąda, zrobionej z jego sierści zawieszka się uzdę na podobieństwo kielznania tego zwierzęcia).

⁶ Ricoeur, *op. cit.*, s. 9.

Symbol, nie będąc tożsamy z desygnatem, ma jego cechy — a więc może go zastąpić uobecniając to, co jest niedostępne z powodu swej niematerialności albo odległe w przestrzeni czy też zamierzchłe w czasie. W ten sposób, gdy na torguckim weselu wieszano w jurcie rozgałęziony kawałek drzewa *actaj mod*, znaczyło to, że wesele odbywa się w szałasie — pierwszej formie domostwa przodków. Nie był to zresztą zabieg stosowany często, lecz co najwyżej w jurtach bogaczy, wesela bowiem średniozamożnych i biednych pasterzy odbywały się przeważnie w tak zwanym *dżołomie* — jurcie bez ścian, w której żerdzie dachowe, trochę dłuższe niż normalnie, wbite są bezpośrednio w ziemię. *Dżołom* taki sam w sobie symbolizował szałas (*owoochoj*); trzeba tu dodać, że zaczynanie życia rodzinnego od tej formy domostwa miało swą motywację praktyczną, albowiem *dżołom* jest znacznie tańszy niż jurta, przez kilka lat po ślubie można kompletować brakujące ściany, wojłok i sprzęty. Nawet jednak ci Torguci, którzy nie znają pełnej symbolicznej interpretacji weselnego *dżołomu*, są zdania, że jest to nie tylko konieczność ekonomiczna, lecz obyczaj oparty na przekonaniu, że aby *ail* — rodzina i domostwo — mogły się rozrastać, ich początki powinny być jak najskromniejsze. Zresztą dla innej grupy etnograficznej, chubsugulskich Darchatów, posiadamy informację, że wesela ich dlatego właśnie odbywały się w szałasie *urc*, bo starcy powiadali, iż jest to pierwsza forma domostwa, a zawarcie w niej ślubu przynosi szczęście⁷.

Tradycyjne wesele mongolskie było obrzędem, w którym symboliczne nawiązanie do przeszłości miało zasadnicze znaczenie. W interesującym nas zakresie polegało to między innymi na rozpalaniu pierwszego ognia w nowej jurcie nie na żelaznym stojaku używanym na co dzień, lecz na trzech kamieniach *tulgyn gurwan czuluu*, z pomocą krzesiwa, a więc tak, jak to robili przodkowie — założyciele grupy, do czasów których trzeba powrócić, by móc „kontynuować ognisko domowe” *gal golomt dzalgam-dżilach*, co oznacza przedłużenie łańcucha pokoleń.

Symbol — substytut umożliwia więc łączność z tym, co inaczej jest nieosiągalne. Opinia, że krąg *tonoo* przypomina Sumbur-ulę to nie folklorystyczny ozdobnik, ale wyraz przekonania, że obcowanie ze światem bóstw jest możliwe, jeśli nad głową znajduje się wyobrażenie góry, która sięga do nieba; podobnie obecność bóstw w jurcie gwarantują ich wizerunki — ikonki domowego ołtarzyka.

Ten ostatni przykład prowadzi nas ku problematyce wybiegającej poza rozumianą ściśle symbolikę jurty, ale o kapitalnej dla zagadnienia symbolu w ogóle ważności. Wypadnie ją tu przedstawić tylko marginalnie, problem bowiem wizerunków bóstw jako znaków ikonicznych w świadomości wierzących jest bardziej wielowymiarowy, aniżeli pre-

⁷ S. Bada mch atan, *Chöwsgölijn Darchaad jastan*, Ulaanbaatar 1965, s. 157, przyp. 8.

zentowana tu symbolika samego domostwa, stąd też wymaga z pewnością odrębnych badań. Wystarczy tu jednak powiedzieć, że o ile jurta jest przez samych jej twórców-aratów uważana za znak, to jest dzieło rąk ludzkich, które swą wartość sakralną zawdzięcza odniesieniu do rzeczywistości „danej”, to ikonka jest nie tyle znakiem, ile autonomicznym *sacrum*. Choć bowiem wiadomo, że jest to dzieło rąk ludzkich, to jednak przez fakt swej „oddalonej genezy” nabiera ona charakteru autentycznej świętości. Ikonka malowana jest bowiem przez lamę, często w klasztorze, z zachowaniem ścisłych reguł, przy użyciu farb uważanych za święte, jest podpisana nieczytelnym niekiedy dla arata, bo tybetańskim, imieniem bóstwa — a jak się zdaje niezrozumiałość jest istotnym elementem konstytuującym mongolską wierzeniowość, czyli to, co niezrozumiałe (w tym na przykład napisy w obcych językach, jak chiński i rosyjski) uważane jest za przejawy swego rodzaju *sacrum* i stosowane w magii pasterskiej, przy obrzędzie pogrzebowym itp. Oczywiście nie znaczy to, że mongolska ikonka jest zawsze traktowana przez wiernych tak, jak w prawosławiu ikony typu Acheiropoietos (ros. nierukotworiennyj, „nie ręką ludzką malowany”) ⁸; na pewno jednak ikonka odbierana jest przede wszystkim jako *sacrum* autonomiczne, a dopiero w drugiej kolejności jako znak, podczas gdy ewidentnie przez człowieka wykonana jurta jest świętością przede wszystkim jako znak. Oczywiście wyważenie proporcji zależy od indywidualnych kwalifikacji religijnych wiernego, a zanotowane w somonie Bajan wypowiedzi traktujące o związku między ikonką a wyobrażonym na niej bóstwem dadzą się uszeregować na *continuum*, którego jeden biegun stanowić będzie świadomość odrębności wizerunku od desygnatu — bóstwa, drugi zaś pełne ich utożsamienie:

„Bóstwo jest jedno i żyje w powietrzu, a ikonki tylko pokazują nam jak ono wygląda, można mu przy nich stawiać ofiary, ale one do niego materialnie nie dotrą, ważne jest tylko, żeby wierzyć” [tj. okazać intencję].

„Te bóstwa żyją gdzieś w świecie [informator wskazuje ruchem głowy kierunek północny], ale na oczy ich nie widziałem, nie rozmawiałem z nimi. Ich wyobrażenia stoją na ołtarzu, mówią, że *burchan* tam mieszka, ale czy to prawda nie wiem”.

„Bóstwo żyje w powierzu, ale w czasie składanych mu małych ofiar [*dżachyn tachil*, układane na górnym progu wewnątrz jurty odrobinki pożywienia] przylatuje i wchodzi do woreczka [zawieszonego nad górnym progiem, zawierającego wydrukowaną modlitwę] dlatego zostawia mu się uchylone drzwi, żeby wszedł przez górną szparę”.

⁸ W tym kontekście pasjonujący jest spór bizantyjskich ikonoklastów z „czciocielami ikon”, w trakcie którego padały argumenty teologiczne reprezentujące — *mutatis mutandis* — dwie przedstawione wyżej biegunowe interpretacje znaku ikonicznego: ikonoklastyczna (Konstantyn V opierający się na koncepcjach magów Wschodu, stojących zresztą u kolebki podobnych poglądów myśli semickiej), zgodnie z którą wizerunek jest „konsubstancjalny” ze swym prototypem i „czicieli obrazów” — oddzielająca wizerunek od prototypu. Patrz: G. Ostrogorski, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Wrocław 1929.

„Pięciu bogów jurty *gerijn tawan tengri* żyje w kręgu *toono*, czy tam będzie jakiś znak, czy nie — one i tak tam są”.

„*Chadag* wiszący nad ogniem [przywiązany do kręgu] to jest bóstwo [*burchan jum*]”.

A zatem symbol pełni wobec pierwowzoru rolę substytutywną nabierając dzięki temu dodatkowej własności: przez oddziaływanie nań jako na znak można niekiedy wpłynąć na jego desygnat. Umożliwia to owa tajemnicza więź między symbolem a oznaczaną przezeń rzeczywistością, stanowiąca myślową podstawę zarówno symbolicznych aktów religijnych — na przykład ofiary składanej przed wizerunkami *burchanów* — jak i niektórych praktyk magicznych. Do tych ostatnich należy na przykład zaszywanie nicią złącza dwóch płatów wojłoku na dachu jurty, co ma uniemożliwić poród wielbłądźcy lub krowy zgubionej daleko w stepie, grożący zamrożeniem nowo narodzonego zwierzęcia. Oba podane przykłady mają na tyle odmienny charakter, że wydaje się uzasadnione stosowanie do nich utartych określeń: religia i magia. Sądzę jednak, że rozróżnienie to, powstałe na gruncie tradycyjnego europejskiego stosunku do „wyższej” religii i „niższej” magii, będzie musiało przynajmniej na terenie centralnoazjatyckim zostać poddane poważnej rewizji. Zmusza do tego refleksja nad lamaizmem — religią, która opiera swą skuteczność na magii; jest to bowiem nie tyle przejęcie przez tę religię praktyk magicznych z jakichś wierzeń niższych (np. szamanizmu), ile istotne założenie lamaizmu: wiara w kreacyjną moc słowa, zaklęcia, rytuału. Odziedziczyła je chyba ta religia po buddyzmie, dla którego twórcza moc słowa jest oczywista w świecie, w którym materia jest tylko funkcją ducha. Myślenie i działanie symboliczne leżą w równej mierze u podstaw magii co i religii, skoro zaś te dwie dziedziny nie są na interesującym nas terenie tak instytucjonalnie, w społecznym funkcjonowaniu od siebie oddzielone, jak w Europie, to być może upada jedyna podstawa ich rozróżniania.

Przedstawmy tu przykład rytu, którego w konwencjonalnej terminologii nie sposób nazwać magicznym, choć — jak się przekonamy — należy on do klasy „działań na symbolu automatycznie skutecznych wobec desygnatu”, jak można by określić tak zwane sympatetyczne praktyki magiczne.

Mam tu na myśli ściśle przestrzegany nakaz otwierania i zamykania górnego otworu jurty tylko w kierunku *nardzöw*, zgodnie z ruchem Słońca. Dokonuje tego na ogół gospodyni, która obchodząc rano jurte od drzwi wzdłuż ściany zachodniej ku tyłowi i ciągnąc za linę przymocowaną do wojłokowej pokrywy *örch* odsłania otwór dymno-okienny, co dla domowników oznacza początek dnia. Wieczorne zasłanianie polega na przeciągnięciu owej liny — która w ciągu dnia pozostawała przywiązana do tylnej ściany jurty — na powrót ku drzwiom, tym razem wzdłuż wschodniej ściany, a więc nadal ze Słońcem. Jeśli ktoś, np. niezorientowane

dziecko, odsłoni lub zasłoni *örch* pod Słońce natychmiast anuluje się ten ruch, wykonując go potem poprawnie, na znak zaś ekspiacji zanurza się koniec liny w mleku. Inaczej ten czyn mógłby spowodować ogólne nieszczęścia (*muu'*) — chorobę, a nawet śmierć członków rodziny, wyginiecie stada.

Zanim rozpatrzymy strukturę tego zajmującego wierzenia przedstawmy tu, jak jest ono traktowane przez samych aratów. Otóż sporadycznie tylko można w rozmowach z pasterzami napotkać prawdziwą wiarę w wystąpienie tych skutków, nikt zaś nie potrafi powiedzieć, dlaczego miałyby one mieć taki właśnie charakter. Na ogół araci wyjaśniają: „To tylko taki obyczaj, który zachowujemy po przodkach, ale naprawdę to nic by się nie stało”. Wyjaśnienie tego stanu rzeczy polegającego na powszechnym kwestionowaniu realności sankcji owej normy przy jej równocześnie ogólnym przestrzeganiu (z wyjątkami, o których poniżej) może być kilka. A więc po pierwsze to zdystansowane spojrzenie może być rezultatem postępującej laicyzacji, w tym i tej oddolnej, rodzącej się choćby z obserwacji zmienionych warunków bytowania; na przykład jurty torguckie posiadają obecnie komin stały, nie odejmowany na noc od pieca — jak to jest w jurtach chałchaskich. Ponieważ komin ten tkwi w zachodniej części otworu uniemożliwia to otwieranie *örch* z tej strony i powoduje, że trzeba to robić *narburuu*, pod Słońce („a mimo to nic się nie staje”). Po wtóre wydaje się, że pasterzom zawsze była właściwa pewna szczególna racjonalność polegająca na dorabianiu mniej lub bardziej zracjonalizowanych wyjaśnień do działań ewidentnie irracjonalnych: rytualnych i symbolicznych. Po trzecie; choćby ta okoliczność, że deklaracje takie otrzymuje się w trakcie wywiadu, a więc rozmowy przeprowadzanej językiem racjonalnym, dyskursywnym nie zaś symbolicznym sprawia, że rozmówcy nie są w stanie inaczej wyjaśnić swych symbolicznych zachowań, jak tylko przez „ucieczkę w autorytet”. Na ogół jest to niepodważalny autorytet tradycji, przodków, zwalniający od zastanowienia się nad mechanizmem symbolicznego działania, nad logiką sankcji itd. Arcyciekawe byłoby dla badacza poznanie, jak myślenie symboliczne godzi się z racjonalnym w umyśle tego samego człowieka. Niestety w trakcie rozmowy etnografa z informatorem taka konfrontacja nie jest w ogóle możliwa; z wywiadu bowiem zrozumieć można tylko jedną stronę symbolu: to, że jest on znakiem reprezentującym coś innego — tak zostanie on bowiem określony w sformułowaniu dyskursywnym, które odróżni znak od desygnatu. Ale to rozróżnienie przestaje być aktualne w momencie, w którym na miejsce refleksji pojawia się emocja lub wiara; wtedy symbol jest odczuwany jako częściowo lub nawet całkowicie tożsamy z rzeczywistością — którą miał tylko reprezentować. Język dyskursywny nie potrafi zdać sprawy z tego irracjonalnego utożsamienia, a wszelkie pytanie o jego istotę jest kwestionowaniem, powodującym ucieczkę relacjonującego w jedyne racjonalne wyjaśnienie, jakże

często wysłuchiwane przez badacza: „To tylko taki nasz mongolski obyczaj”, *manaj mongoł ulsyn dzan*. Ów paradoks symbolu, polegający na tym, że w wyrażeniu dyskursywnym jest on tylko znakiem, w swym właściwym zaś funkcjonowaniu jest utożsamiany z desygnatem, da się zapewne sprowadzić do dwoistości struktury znaczenia, które „równocześnie jest funkcją nieobecności, skoro próżno odsyła do nieobecnych przecież rzeczy, oraz funkcją obecności, skoro ma tę nieobecność uobecnić, przedstawić”⁹. Trudno tu powstrzymać się od refleksji, jak zasadniczo odmienne są te dwa tory ludzkiego myślenia i działania: racjonalny i symboliczny, które wychodzą z jednego pojęcia: znaku.

Wracając jednak do meritum sprawy, tzn. do istoty owego obyczaju otwierania *örch* ze Słońcem i związanego z tym wierzenia, trzeba stwierdzić, że z punktu widzenia przedstawionej wyżej koncepcji symbolu owa sankcja plasuje się jakby poza właściwym miejscem wyznaczonym jej przez logikę myślenia symbolicznego. Oto jeśli przyjąć, że jurta posiada symboliczne odniesienia do kosmosu¹⁰, to działania niezgodne z wyznaczonymi przezeń wzorami powinny mieć skutki kosmiczne, nie zaś tak przyziemne, choć drastyczne, jak te, których obawiali się araci: nieszczęścia w rodzinie i gospodarstwie. Czyżby ta konkretna sankcja była tylko zabiegiem socjotechnicznym, społeczną przestrogą dla jednostki, która chciałaby się wyłamać z powszechnego obyczaju, dla tego, kto gwałci przyjęte wzory postępowania? Że tak nie jest, że mamy tu do czynienia z wierzeniem konsekwentnym wobec reguł myślenia symbolicznego, przekonuje analiza symboliki ruchu obrotowego. Zwróćmy bowiem uwagę, że kierunek „ze Słońcem” jest ogólnie przyjętym kierunkiem obchodzenia jurty, ofiarnego *owo*, *suburganu* czy świątyni. Zauważmy też, że jest to kierunek obracania lamajskiego młynka modlitewnego *churde*. Pasterze zapytywani o ewentualną zwerbalizowaną normę dla tego obyczaju pamiętali, że lamowie przestrzegali, iż za kręcenie młynka w kierunku przeciwnym „pójdą do piekła”. Dawniejsza literatura rzuca jednak snop światła na tę sprawę. Oto G. N. Potanin opisuje rzadko spotykany młynek modlitewny z wyobrażeniem bóstwa Oser-Dzame na wozie zaprzęgniętym w 7 świń. Młynek ten jest dyskiem osadzonym na pionowej osi, a jego obie powierzchnie podzielone są na 7 sektorów; na powierzchni górnej w każdym z nich wyobrażony jest kwiat, na dolnej — świnię, zwrócone ryjami w jedną stronę, tak że po obrocie młynka od lewej do prawej będą one wirować ryjami do przodu. Ale na noc dysk ten przewraca się stroną z wyobrażonymi świniami do góry i wtedy trzeba go obracać z prawa na lewo, by świnię znów

⁹ Ricoeur, *op. cit.*, s. 14.

¹⁰ Wyrazem tego może być np. opinia, że „jurta to pól nieba”, bazująca na ludowej etymologii wywodzącej słowo 'ger' (jurta) od 'tenger' (niebo). Patrz też mój artykuł: *Kategoria przestrzeni w kulturze koczowniczej. Analiza przestrzenna mongolskiej jurty*, „Etnografia Polska”, t. 19: 1975 z. 1, s. 109-128.

biegły ryjami do przodu; jeśli ktoś zapomniawszy się obróci młynek tak, jak za dnia, od lewej do prawej, to świny pobiegą ogonkami do przodu, co „według wierzeń Mongołów może spowodować naruszenie porządku świata i skończyć się upadkiem jego konstrukcji we wszechświatowym potopie lub pożarze”¹¹.

Zanim odniesiemy tę informację do sfery jurty wyjaśnijmy opis Potanina pewnymi dodatkowo zebranymi informacjami. A więc Oser-Dżame to z pewnością tybetański Od-zer-czan-ma (sansk. Marīcī, Brylantowe promienie), bodhisattwa przedstawiany na ikonkach i posążkach w Indii i Tybecie na wozie zaprzężonym w 7 świń lub na podtrzymywanym przez nie tronie z lotosu¹². Znany mi materiał mongolski sugeruje solarną interpretację tego bóstwa (nie tak już oczywiste jest, czy funkcjonowało ono tak samo na gruncie rdzennie buddyjskim). Przemawia za tym sam kształt wspomnianego młynka — nie jest to jak zawsze cylinder, lecz dysk; charakter rozstrzygający mają zanotowane w somonie Bajan informacje, że „Słońce to bóstwo Oser-Dżame” oraz pochodzące z Gobi wierzenie, że „Słońce jeździ na wozie zaprzęgniętym w 7 świń”; owe świny były tu niezrozumiałe dla samych informatorów, lecz bez większego ryzyka można chyba widzieć w nich Wielki Wóz, zwłaszcza że funkcjonuje on na tym terenie pod archaiczną nazwą „Tereg ödon” — Wóz gwiazdny, a nie tylko pod ogólnomongolską nazwą Dołon-burchan — Siedem bóstw.

Jak sądzę, właśnie ten fakt, iż wykazana tu solarno-gwiazdna symbolika młynka modlitewnego była oczywista dla jego użytkowników, spowodował, że sankcja za obracanie go „na opak”, miała *explicite* kosmiczny charakter. W przypadku obchodzenia jurty nie ma takiej kosmicznej sankcji *expressis verbis*, ale nie znaczy to, że nie ma jej *implicite*. Na jej istnienie wskazują zebrane w terenie wypowiedzi, według których każdy człowiek ma na niebie swą gwiazdę, która pojawia się przy jego narodzinach, zaś w czasie śmierci spada; stąd widząc spadającą gwiazdę mówi się w całej Mongolii *minij öd bisz* — „to nie moja gwiazda”, Torguci zaś dodają jeszcze: „to spada gwiazda Kazacha” i spluwają na ziemię. Tak więc zakłócenie biegu gwiazd odbija się na

¹¹ G. N. Potanin, *Krugowoje dwiżenije nocznogo niebje i grozowoje jawlenije w mongolskich priedanijach, ikonopisi i plastikie*, [w:] *Zapiski Siemipałatynskogo Podotdieła Zapadno-Sibirskogo Otdiela Russkogo Geograficzeskogo Obszczestwa*, wyp. 3, Siemipałatynsk 1919, s. 18. Autor ten potrafił wznieść się ponad powszechne europejskie widzenie lamajskich młynków modlitewnych jako maszynek do odmawiania modlitw dostrzegając głęboki ich sens w tym, że „o ile ruch młynka nie odpowiadający pozornemu ruchowi gwiazd niszczy trwałość świata, to ruch zgodny ten porządek umacnia. Każdy buddysta, kręcący główką osi cylindra, uważa się za maleńkiego czakrawarti, obracającego koło”.

¹² Porównaj reprodukcje w: A. Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, Leipzig 1900, s. 145-146; A. Gordon, *Iconography of Tibetan Lamaism*, Tokyo 1967, s. 33 i tabl. 1-2 na s. 77.

losach człowieka — stąd motywowanie zakazu otwierania *örch* pod Słońce właśnie konsekwencjami przyziemnymi, ale przecież są one wynikiem katastrofy kosmicznej będącej bezpośrednim rezultatem niewłaściwego działania symbolicznego. Pamięta się tylko o tych pierwszych konsekwencjach — nie myśląc wcale o gwiazdach — jakby na zasadzie „bliższa ciału koszula”, bowiem nie jakiejś abstrakcyjnej katastrofy w kosmosie obawia się ów „mały czakrawarti”, ale jej wpływu na swój własny los.

Jest to rudymmentarny składnik właściwej wszystkim chyba kulturom tradycyjnym holistycznej wizji świata, która zakłada, że działania ludzkie powinny przebiegać zgodnie z wzorem wyznaczonym przez *Universum*, w przeciwnym bowiem razie nastąpi zakłócenie kosmicznego ładu, którego konsekwencje poniesie człowiek. Ta jedna z *Elementargedanken* ludzkości realizowana była z różną siłą przez różne kultury; do skrajności doprowadził ją chiński uniwersalizm, w którym pole działań ludzkich uznanych za istotne dla funkcjonowania kosmosu objęło wszystkie chyba sfery działalności jednostki i państwa. To sama koncepcja w wydaniu społeczeństwa pasterskiego (gdzie np. sprawy wegetacji i jej podtrzymywania nie mogły odgrywać takiej roli, praktyki zaś religijne miały daleko mniej etatystyczny charakter) normowała poczynania ludzi w bardziej już ograniczonym zakresie: więź człowieka z kosmosem nie przybierała form mistycznych, lecz co najwyżej symboliczne, jak to jest w przypadku rytów jurtowych.

W tym miejscu problematyka holistycznej wizji świata krzyżuje się z tematyką symbolu. Oto bowiem wymaga analizy klasa tych rytualnych zachowań człowieka, których celem jest podtrzymanie trwania Kosmosu poprzez działania symboliczne. Proponuję nazwać je mianem magii kosmicznej, podkreślając raz jeszcze, że magia ta może funkcjonować w obrębie systemu religijnego (np. młynek modlitewny), a naczelną zasadą jej wyodrębnienia będzie okoliczność, że jest to działanie symboliczne o oczekiwanej automatycznej skuteczności wobec przedmiotu odniesienia (tu: Kosmosu). Oto bowiem można wpłynąć na Kosmos przez działanie na obiekt, posiadający kosmiczną symbolikę: dom, budowlę sakralną, młynek modlitewny poświęcony bóstwu solarnemu — wykonując ruch obrotowy zgodny co do kierunku z kosmicznym pierwowzorem. Ale szersza analiza symboliki ruchu obrotowego — która zostanie przedstawiona na innym miejscu — doprowadziłaby do wniosku, że wszelki ruch obrotowy, niezależnie od tego czy przedmiot, w związku z którym się go wykonuje, posiada symbolikę kosmiczną czy też nie (jak choćby kręcenie żaren) ma w wierzeniach różnych ludów konsekwencje dla biegu czasu i przestrzeni. Każdy ruch obrotowy musi być zgodny z kierunkiem obrotu nieba, w ostatniej bowiem instancji symboliczne okazują się być także działania ludzkie, a nie tylko rzeczy. Jedne i drugie muszą odpowiadać pierwowzorom, jakie wyznacza rzeczywistość naturalna.

Pierwowzorów tych poszukuje człowiek w Naturze, by uwolnić kulturę od balastu arbitralności, by uzasadnić rację swych dowolnych — bo kulturowych, a nie naturalnych — poczynąń, zakotwiczyć je w absolicie rzeczywistości „danej”.

Tak więc opisana powyżej symbolika jurty spełnia w całej rozciągłości rolę, jaką gdzie indziej pełni mit, którego „naczelne zadanie polega na ustaleniu prawzorów dla wszystkich ludzkich czynności mających jakieś znaczenie”¹³. Zauważyć tu trzeba, że nie znamy z terenów Mongolii żadnego mitu na temat powstania jurty, który mógłby tłumaczyć jej kształt i usprawiedliwiać istniejący sposób jej użytkowania. Uzyskaną od torguckiego barda legendę, że jurte wymyślił Szeren-wan (postać zresztą historyczna sprzed około dwóch wieków) można uznać za sporadyczną. Częstsza jest już notowana wśród Chałchasów i Bargutów somonu Bajan opinia, że jurte dał ludziom burchan. Z tego stwierdzenia nie wynika jednak nigdy przekonanie, że jurta została stworzona w takiej postaci, w jakiej znana jest obecnie. Araci są w pełni świadomi, że rozwijała się ona w historii od form prostszych, jak szalas przez opisany wyżej *dżołom* (chałchaskie: *chatgur*). Sądzę, iż wpływa na to fakt, że dzisiejsza jurta stanowi jakby aglomerat tych form i bardzo często, na przykład na odgonach czy przy krótkim jednodniowym postoju, używa się tej samej jurty w którejś z jej ewolucyjnie wcześniejszych form — bez ścian albo bez górnego kręgu, by kosztem wielkości i wygody pomieszczenia oszczędzić na czasie rozstawiania.

Sakralny ładunek zawarty w poszczególnych częściach jurty nie ma więc „uprawomocnienia przez genezę”, lecz na ogół przez znakową relację do autentycznych, istniejących poza jurtą wartości. Zaistnienie tej relacji ma dwojakie skutki: Z jednej strony daje ona poczucie bliskości desygnatu (ikonki — bóstwa, krąg — Sumbur-uła) albo przynajmniej zbliża niektóre jego cechy (*czagtga* — siła wielbłąda), czy wreszcie stanowi niekwestionowany precedens dla ludzkich działań i wzór ich formy (kierunek obchodzenia jurty, „bogaty żołądek”). Z drugiej strony zastosowanie symbolu zobowiązuje do działania zgodnego z funkcjonowaniem pierwowzoru pod sankcją konsekwencji dla tego ostatniego, albowiem poprzez działanie na znaku można wpłynąć na desygnat. Jeśli czyny ludzkie są zgodne lub podobne do procesów naturalnych — utwierdzają uniwersalny porządek; gdy są sprzeczne lub zostaną zaniechane — ład ulega zachwianiu. Zanotowane wśród Torgutów podanie mówi o tym, jak Czyngis-chan po naradzie ze swymi ministrami wydał zakaz pędzenia wódki mlecznej *archi* — pod groźbą kary śmierci dla rodziców osób winnych tego przestępstwa. Po krótkim czasie w całym państwie zapanowała susza, a tylko w okolicy jednej jurty padał deszcz i wyrastała roślin-

¹³ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 404.

ność. Czyngis przejeżdżając tamtędy dostrzegł leżącą na ziemi drewnianą rurę *burcheer*, wymowne świadectwo, że w tej jurcie nadal destyluje się *archi*. Zrozumiał, że to dzięki pędzeniu wódki może padać deszcz i odwołał co prędzej zakaz. Zauważmy tu, że proces destylacji *archi* (podgrzewany w naczyniu dolnym mleczny zacier paruje i skrapla się na dnie naczynia górnego, wypełnionego zimną wodą, a uzyskany produkt kapie na dół) przypomina proces powstawania deszczu, przy czym przynajmniej trzeci człon w tej analogii: parowanie — skraplanie — spadanie kropli, wprost nie mógł być przez aratów nie zauważony.

Z powyższych rozważań wyłonił się obraz jurty jako symbolu, a zarazem przedstawiony został materiał dokumentujący cechy specyficzne symbolu w obrębie klasy znaków, przede wszystkim w zakresie jego relacji do desygnatu. Symbol okazał się tu być znakiem, który nie tylko przywodzi na myśl desygnat dzięki zewnętrznemu podobieństwu, ale daje człowiekowi poczucie obcowania z wyobrażoną rzeczywistością, w pewien sposób ją uobecnia, jeśli nie w całości, to przynajmniej w postaci wybranych najistotniejszych jej cech. Wreszcie przez działanie symboliczne można wpłynąć na reprezentowaną rzeczywistość.

Wymienione powyżej cechy symbolu nie są bynajmniej elementami jego definicji choćby dlatego, że ostatnia z nich, możliwość oddziaływania na desygnat, przysługuje tylko wybranym symbolom. W sumie wskazują one tylko, jak głębokie może być potencjalnie bogactwo i złożoność symbolu w zakresie właściwie jednej tylko jego cechy — relacji do desygnatu — stwierdzone w świadomości ludzkiej oraz w niedyskursywnych: „symbolicznych”, obrzędowych i magicznych formach jej wyrazu.

Traktowanie rzeczy, z którą związane są treści wierzeniowe, jako znaku rzeczywistości innej nie wyczerpuje problematyki jej duchowego ładunku. Dopiero uzupełniony o prezentację autonomicznych wartości sakralnych i emocjonalnych, tkwiących w jurcie, materiał ten mógłby w pełni pokazać, jak rzecz jest nie tylko rzeczą. Niech mi wolno będzie wyrazić przekonanie, że takie badanie pełnego znaczenia przedmiotów może stanowić domenę etnografii, która jako jedyna w obrębie humanistyki może zrozumieć człowieka przez zrozumienie rzeczy.

Ежи Славомир Василевски

СИМВОЛИЧЕСКОЕ МИРОЗДАНИЕ МОНГОЛЬСКОЙ ЮРТЫ

Резюме

Статья написана с целью показать, каким образом вещь, произведение человеческих рук: традиционное монгольское жилище, юрта (монгол гэр) как произведение материальной культуры и связанное с нею поведение и действия человека становятся объектом мировоззренческих концепций, верований и эмоций, участвуя в духовной сфере культуры.

Это происходит путем приписывания юрте скотоводами-аратами подлинных символических значений; по мнению информаторов юрта не есть автономное произведение человека, с произвольной формой, она символизирует собой („представляет“, „напоминает“) множество различных объектов естественного мира (природа, животные) или сверхестественного — мира верований и космологических представлений. Она — выполненный рукой человека знак внечеловеческой, внекультурной действительности, знак космоса и Природы, составляющих прообраз и обоснование для формы человеческого произведения и действий.

Параллельно с представлением местного материала автор раскрывает очередные существенные черты символа вообще, чтобы добиться полного понимания этого сложного понятия. Итак, символ — это знак особого рода, знак, который не только: 1) своей внешностью походит на объект, который он должен изображать (десигнат), но также 2) имеет для людей, создающих этот символ и верящих в него, некие существенные свойства изображаемого и благодаря тому может в известном смысле вызывать представление о нем, и, наконец, 3) имеет часто то свойство, что путем воздействия на символ можно, по убеждению верующих, воздействовать на изображаемый им объект, что есть основа всякой магии, а в случае юрты, прежде всего, „космической магии“, как предлагает называть ее автор.

Местный материал иллюстрирует поочередно названные черты символа. Итак, по убеждению скотоводов, общая форма юрты и ее отдельные элементы (кольцо, формы каркаса, центральный трос чагтга) напоминают восемь знаков найман тахил или субурган и т.п. Далеко более почетное место, чем эти ламайские спекуляции позднейшего времени, занимают распространенные народные поверья, соотносящие отдельные части юрты с животными — лошадью, бараном, верблюдом, близкими повседневному опыту монгольских скотоводов. Особенно богатой является животная символика веревки чагтга, прикрепленной к верхнему кольцу, и ее конца, образующего форму овечьего желудка, в который, по поверьям скотоводов, должно выпадать благополучие буян хишиг, чтобы отсюда распространяться по юрте, как питательные вещества растекаются из желудка по телу овцы. Связываемое наподобие овечьего первого шейного позвонка два узла на тесьме, опоясывающей какрас юрты, не только названы так же, как этот позвонок (аман хузуу), но им приписывается такая же жесткость и прочность. Чрезвычайно занимательна символика верхнего кольца тооно. Фольклорный материал внушает здесь космические отнесения (солнце, луна, космическое дерево с гнездом птицы Гаруди). По поверьям торгутов Алтая кольцо напоминает собой Сумбур-улу, мифическую гору ламайской космологии, высшуюся в центре мира и достающую вершиной до небес. Таким символическим образом осуществляется это повсеместное в традиционных культурах всего мира убеждение, что человек должен жить „в центре мира“, в месте, обеспечивающем связь с Небом.

Символ, стало быть, имеет силу вызывать представление отдаленного в пространстве (недоступная Сумбур-ула), а также и давно минувшего во времени. Торгоутская свадьба устраивалась в юрте, воздвинутой из одних лишь кровельных жердей, или с употреблением специального, разветвленного куска дерева, ибо это напоминает шалаш — первую форму жилища предков; огонь разводят огнивом на трех камнях, значит так, как это делалось предками, ко временам которых необходимо символически возвратиться, дабы смочь продолжать домашний очаг.

Третья характерная черта символа: связанное с ним убеждение, что путем воздействия на него можно повлиять на изображаемый им объект. Символические действия в юрте — это, например, сшивание стыков двух пластов войлока на кровле, что должно воспрепятствовать родить заблудившейся в степи верблюдице, или известная по сказанию о Чингисхане, запретившем гонить водку, магия вызывания дождя посредством прегонки архи (процесс дистилляции ассоциировался здесь с аналогичным выпадением дождя). Однако наиболее важна здесь „космическая магия“, связанная с символикой вращательного движения вокруг юрты. Обход юрты, а также монастыря, овона, и даже вращение молитвенной мельницы, должны совершаться по движению Солнца. Анализ пространного сравнительного материала позволяет отметить, что всякое вращательное движение должно оказывать — по ло-

гике символического мышления — влияние на благополучный ход Солнца и звезд, движение же в обратную сторону нарушает этот ход и может привести, по древним поверьям, к космической катастрофе. В случае юрты появляется другая мотивация: ежедневное открывание и закрывание дымового-оконного проема путем протягивания веревки вокруг юрты следует делать по Солнцу, в противном случае хозяев могут постигнуть несчастья: смерть, болезни, падеж скота (отсюда специальный ритуал в случае ошибочного обхода против Солнца). Эти санкции, однако, вполне соответствуют вышеописанному космическому механизму. Ибо в монгольских поверьях заметно проявляется ощущение связи судьбы человека с движением его звезды (ср. оговаривание „это не моя звезда” при виде падающей звезды). Делая движение не сходное с космическим первообразом влияешь м.пр. на движение твоей звезды, от которой зависит благополучие человека. Следовательно, в обычае открывать юрту по Солнцу проявляется та же идея, которая лежит в основе буддийской концепции „чакраврти” — „людей, которые вращают колесо”, способствуя этим благополучному движению вселенной.