

## Część II

A R T Y K U Ł Y

„Etnografia Polska”, t. XIX z. 1

JERZY SŁAWOMIR WASILEWSKI

### KATEGORIA PRZESTRZENI W KULTURZE KOCZOWNICZEJ ANALIZA PRZESTRZENNA JURTY MONGOLSKIEJ

Pozostał ślad po jurcie  
Okrągły jak świat  
Ogień wyznaczał jej środek  
Ścieżka od wschodu prowadziła przez próg  
Droga mężczyzny po lewej  
Droga kobiety po prawej [...]  
Tu na wojłoku siadał gość  
Wpatrzony w strumień cudzego życia.

Andrzej Strumiłło<sup>1</sup>

Przedmiotem niniejszego studium jest tradycyjne mongolskie domostwo, jurta, analizowana jednak nie od strony materiału czy konstrukcji, ale *sub specie spacji* — jako pewna przestrzeń. Jurtę traktować bowiem można także jako miejsce wydzielone wśród reszty terytorium, funkcjonujące inaczej niż przestrzeń na zewnątrz i — co najważniejsze — wewnętrznie artykułowane: podzielone i wartościowane. Tak w tradycyjnych kulturach agrarnych, jak i u koczowników domostwo było miejscem o walorze sakralnym; świętość domu realizowała się m. in. przez upodobnienie jego struktury do przestrzeni kosmicznej. Sam akt budowy domu miał w sobie elementy mitycznego stwarzania świata, analogia zaś mikrokosmos — makrokosmos (siedziba ludzka jako odwzorowanie świata) określała formy jego dalszego użytkowania. Ład przestrzenny domostwa określony był nie tylko względami funkcjonalnymi, ale i normą wierzeniową, mitologiczną. Przestrzeń tak istotna była wyodrębniona od otoczenia granicą szczególnie akcentowaną — stąd bogata symbolika progu i zakazy z nim związane. Miejsce, na którym miała stanąć nowa budowla, zwłaszcza świątynia czy pałac władcy, to miejsce dane, wyznaczone przez Niebo, często znajdujące się w środku świata albo w punkcie będącym je-

<sup>1</sup> A. Strumiłło, *Moje słowa obrazy*. Kraków 1970.

go odwzorowaniem. Jak jest to możliwe w kulturze nieosiadłej, jak godzi się tu jedyność i stałość punktu — sacrum z wielością miejsc ludzkiego obozowania?

Jurta jest tylko jedną ze sfer przestrzeni, która w sposób nieciągły, skategoryzowany rozpościera się wokół człowieka. Szkic niniejszy jest częścią pełniejszej analizy kategorii przestrzeni w kulturze mongolskiej, analizy, która szuka wyjaśnienia, dlaczego pewne czynności dzieją się w tych, a nie innych miejscach. Najbardziej interesujące są tu oczywiście nie odpowiedzi funkcjonalne, ale te, które ujawniają istnienie abstrakcyjnej koncepcji przestrzeni — wartościowania stron świata, terytorium, granicy, centrum. Do przestrzeni w ludzkiej kulturze — jak i do kategorii czasu — sprowadza się ostatnio coraz częściej w humanistycznym badaniu wiele innych zjawisk kulturowych. Te podstawowe wartości są wszędzie organizowane i ujmowane inaczej, stanowią zasadniczy składnik kodu kultury. Domostwo koczowniczych pasterzy — porównywalne, a zarazem nieuchronnie odmienne od domu w kulturach osiadłych — wydaje się być dla studiów nad kategorią przestrzeni dobrym punktem wyjścia<sup>2</sup>.

Wewnętrzna kategoryzacja przestrzeni jurty to problem podwójnie złożony. Po pierwsze: abstrakcyjne linie dzielące niewielkie wnętrza organizują ludzką egzystencję, stanowią normy poruszania się i zajmowania miejsca w jurcie przez mężczyznę i kobietę, starca i dziecko, gości i gospodarzy, szanowanych i lekceważonych. Dostarczają możliwości uhonorowania przez samo posadzenie w miejscu uznanym za honorowe — choć przecież nie jest ono realnie lepsze ani wygodniejsze od pozostałych. W kulturze nomadycznej, która nie zaopatruje swych członków w szeroki wachlarz dóbr materialnych, określających ich społeczną pozycję, wszelkie podziały abstrakcyjne kompensują niedobór rzeczy, wzbogacają kulturę o nowe wartości i nowe możliwości. Społeczna hierarchia odzwierciedla się w układzie przestrzennym — w odległościach między rozmawiającymi ze sobą ludźmi i w wartościowaniu miejsc, jakie przysługują im w jurcie.

Drugim powodem, dla którego przedstawimy tu szerzej wewnętrzny podział jurty, jest rozwinięta poniżej hipoteza, iż właśnie przezeń realizuje się upodobnienie jurty do kosmosu, dom odwzorowuje przestrzeń kosmiczną i nabiera charakteru sacrum.

Analizę podziałów wewnętrznych poprzedzić jednak trzeba przedstawieniem sprawy logicznie wcześniejszej — jak wydzielona jest jurta od reszty świata. Nim dokonają tego wojsłokowe ściany odbywają się dwa akty wstępne: wyznaczenie miejsca pod jurtę i jego konsekracja. Wyboru

<sup>2</sup> Artykuł powstał na podstawie badań terenowych autora prowadzonych w latach 1971-1973 w ajmakach: centralnym, archangajskim, a zwłaszcza środkowogobijskim MRL. Materiały z badań wykorzystane wszędzie, gdzie przypis nie zaznacza innego źródła, znajdują się w archiwum Zakładu Etnografii IHKM PAN.

miejsca dokonuje w przeddzień przekoczowania głowa rodziny lub któryś z doświadczonych mieszkańców kilkujurtowego obozowiska — *ajlu*, oznaczając je kamieniami, kołkami lub stertami suchego nawozu *argal*. Tak oznaczone miejsce uznane jest za zajęte i jeśli staną na nim obce jurty wynika spór, który dawniej rozstrzygała władza chosunu. Akt oznaczenia — acz nieskomplikowany — ma zatem pewne konsekwencje. Wybiera się zazwyczaj miejsce nieco wywyższone, latem spadziste (dla odpływu wody deszczowej), wiosną osłonięte przed wiatrem, zimą bardzo równe ze względu na tworzącą się wówczas zbitą warstwę zwierzęcego nawozu. Są to więc reguły praktyczno-gospodarcze, a nie wierzeniowe. Tych ostatnich nie udało się zanotować w terenie ani mnie, ani znanym mi autorom<sup>3</sup>. Do pewnych szczątkowych norm, zawartych w niektórych tekstach obrzędowych, jeszcze powrócę; tu muszę natomiast stwierdzić, że na teren Mongolii przeszły i znalazły niejakie zastosowanie reguły chińskiej geomancji. Aczkolwiek objęły one sferę działań świeckich (w odróżnieniu od lamajskiej symboliki przestrzennej, która ukierunkowuje przede wszystkim akty religijne, budowę świątyń itp.), to zostaną w niniejszym szkicu pominięte, analiza bowiem tego złożonego systemu wiedzy, tworzonej przez elitarną grupę rozwarstwionego społeczeństwa rolniczego, tylko częściowo leży w kompetencjach etnografa<sup>4</sup>.

Następny obyczaj, uświęcenie miejsca pod jurte, to rytuał zdecydowanie archaicznego pochodzenia, a i dziś jeszcze rozpowszechniony. Bezpośrednio przed rozstawieniem jurty gospodarz skrapia ziemię mlekiem. Jest to ofiara dla władcy tego terenu, ducha *sabdaka*, przejaw kultu z pewnością przedlamajskiego jeszcze pochodzenia<sup>5</sup>. *Sabdaka* honoruje się też na odjeździe, gdy po złożeniu jurty świeżo wydojone kozie mleko kropi się na 4 strony świata. Istnieje jednak rytuał, który znacznie sku-

<sup>3</sup> Oczywiście, miejsce pod jurte wybierane jest z uwzględnieniem zaleceń systemu wartościowania szerszego terytorium, stosunku do różnych form rzeźby terenu itp. Warte analizy są zwłaszcza pewne zasady, przede wszystkim natury praktycznej, ale być może z podkładem wierzeniowym, które sprawiają, że mongolskie (gobijskie) obozowiska rozbijane są z reguły dość daleko od naturalnych zbiorników wody. Omówienie tego problemu wypada jednak odłożyć, nie dotyczy on bowiem bezpośrednio sfery przestrzeni jurty.

<sup>4</sup> Mongolskie źródła z Biblioteki Uniwersyteckiej w Kopenhadze, które zawierają interesujące nas dane, nie doczekały się jeszcze opracowania; informację w tym przedmiocie zawdzięczam Panu Profesorowi Waltherowi Heissigowi.

<sup>5</sup> A. Pozdniejew, *Mongolija i mongolijcy*, t. 1, S.—Peterburg 1896, s. 7. przypisuje temu obyczajowi rodowód szamański. Warto tu chyba przestrzec przed ujmowaniem mongolskiej rzeczywistości wierzeniowej tylko w dwóch kategoriach: szamanizmu i lamaizmu. Z pewnością niektóre archaiczne treści nie należały do tego zoficjalizowanego i względnie zunifikowanego systemu wierzeń, jakim był mongolski szamanizm. Patrz na ten temat: G. Tucci, W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart 1970, s. 299-304.

teczniejszej uświęca miejsca pod jurtę. Myślę tu o spotykanym do dziś obyczaju ustawiania przed rozbiciem jurty *tulgyn gurwan czuluu*, trzech kamieni podkładanych później pod nogi stojaka, na którym znajdzie się kociołek do gotowania. Postawa ta, niejako symbol ogniska domowego, ma dziś przeważnie 4 nogi, stąd też używa się na ogół 4 kamieni, pozostał jednak dawny liczebnik odnoszący się do trójnogu. Funkcja tych kamieni nie jest bynajmniej tylko utylitarna; araci uważają je nierzadko za najważniejszą rzecz w jurcie, są z nimi emocjonalnie związani. Gdy wyjeżdżają poza rodzinne koczowiska „sił im nie starcza, by rzucić te kamienie, zabierają je ze sobą”<sup>6</sup>. Kamień południowo-zachodni (jeśli ustawiono cztery) lub południowo-wschodni (gdy są tylko trzy) służy do „otworzenia przekoczowania” — przed wyruszeniem odsuwa się go w stronę nowego obozowiska. Interpretowane jest to jako poprawienie drogi, lecz można tu chyba widzieć dążenie do zachowania ciągłości ogniska domowego; moim zdaniem jest w tym skromnym geście zamiar paradoksalnego pogodzenia konieczności zmiany miejsca i pragnienia jego stałości czy kontynuacji. Wydaje się też, że kamienie symbolizują nie tylko ognisko domowe. Otóż po przybyciu na nowe miejsce ustawia się je jeden na drugim, dostawiając obok jeszcze piąty (wg informatorów — dla podkreślenia ważności i dawności ogniska). Dopiero bezpośrednio przed wzniesieniem jurty stos ten rozbiera się i na kamieniach umieszcza stojak ogniowy. Wobec istnienia analogicznych zabiegów przed budową domu w wielu kulturach osiadłych nie będzie chyba nieuprawniona hipoteza, że to układanie kamieni jest symbolicznym powtórzeniem aktu budowy świata, nieodzownym dla założenia i trwałości ludzkiej siedziby ponownym stworzeniem kosmosu. Także porządek, w jakim wznoszona jest jurta, wskazuje, że odwzorowuje się wtedy budowę świata. Stawia się ją bowiem zgodnie z ruchem słońca, *nardzów*, w tym też kierunku okręca się wszystkie liny umacniające jurtę. Kierunek ten odgrywa znaczną rolę także w dalszym jej użytkowaniu: ranne otwieranie górnego otworu (dymnego i okiennego zarazem) polegające na przeciągnięciu liny od drzwi do przeciwległej ściany po zewnętrznej stronie, odbywać się musi zgodnie z ruchem słońca, podobnie jak wieczorne zamykanie — od ściany północnej do drzwi. Czynienie tego w kierunku przeciwnym jest *buruu* — słowo to oznacza zarówno ruch przeciwny do *nardzów*, jak i „zakazane” w sensie tabu, z sankcją nadnaturalną. Tylko w razie śmierci domownika przez kilka dni (dopóki ciało pozostaje w jurcie) otwór górny jest otwierany i zamykany w kierunku *buruu*. Przy niezakłóconej sytuacji rodzinnej ana-

<sup>6</sup> G. Batnasan, *Negdelczdijn nüüdel, suur'szlyn dzarim asuudald* (Z problematyki koczownictwa i przechodzenia na osiadłość pasterzy-spółdzielców), Ulan Bator 1972, s. 132. Pracy tej oraz kontaktowi z jej autorem zawdzięczam większość podanych tu informacji na temat „trzech kamieni”.

logia mikrokosmos — makrokosmos trwają dopóki stoi jurta, póki ognisko domowe otoczone jest kamieniami o kosmicznej konotacji. Desakralizacja miejsca następuje przed odkoczowaniem, wraz z rozrzuconiem kamieni. Podobne znaczenie ma też chyba wspomniane kropienie mlekiem po złożeniu jurty. Jak ofiara z mleka przed rozbiciem obozowiska przygotowuje miejsce, uświęca je, tak wydaje się, że kropienie na odjeźdźnym przywraca miejscu jego poprzedni status, profanizuje je, wciela w resztę neutralnego terytorium. Od tej pory zarówno krąg-śląd po jurcie, jak i cały obszar dawnego obozowiska (ślady innych yurt, stada itd.) nazywane są wspólnym słowem *buir*. Charakterystyczny okrag wydeptanej ziemi, wskazujący gdzie w stepie stała jurta, oddziaływa emocjonalnie chyba tylko na Europejczyka; dla mongolskiego pasterza nie stanowi on żadnego precedensu, jurte można postawić obok śladu lub w jego obrębie, nie jest to już obszar waloryzowany — aż do chwili, kiedy się go ewentualnie ponownie zasiedli.

W okresie między tymi aktami: sakralizacją i profanizacją, miejsce, na którym stoi jurta, jest przestrzenią o walorze świętości. Nie wolno w jego obrębie wykonywać niektórych czynności, np. oddawać moczu, język zaś, w którym została sformułowana kara za przekroczenie tego zakazu, mówi o przestrzeni; to antyspołeczne przeciw wykroczenie jest piętnowane jako grzech wobec miejsca, a nie wobec zamieszkującej je grupy ludzkiej. Torgut (zachodni Mongoł), który je popełni, powinien przekocować 7 razy w ciągu dnia, wbijając 7 brzoźowych kołków. U Chałchasów zhańbioną ziemię zbiera się do czapki, wyrzuca, a inkryminowanego sadza obok tego miejsca, zakrywa połą *deli* (ubrania) i przybija ją 7 brzoźowymi kołkami, a potem każe „grzesznikowi” wyjść zostawiając tę część ubrania. Czasem wbija się 9 a nie 7 kołków, ziemi zaś nie wyrzuca, lecz miesza z herbatą daje do wypicia winowajcy <sup>7</sup>.

O ważności sakralnego wyodrębnienia jurty niech świadczy także symbolika progu. Jak każda granica jest on w kulturach osiadłych obwarowany licznymi zakazami i nakazami; charakterystyczne, że przy słabszym chyba akcentowaniu przez Mongołów ważności wszelkich innych granic z progiem związane wiele istotnych norm. Próg ważny jest jako linia przejścia, nie zaś jako obiekt, miejsce pod progiem nie było nigdzie wysoko cenione. Nie wolno nań przede wszystkim nadeptywać — jeszcze XVII-wieczny zbiór praw Chałcha Dżirum przewiduje za to przewinienie karę śmierci; przestrzegano przed tym także Plano Carpiniego w XIII w., gdy przygotowywał się do audjencji u chana Gujuka; obecnie nie jest to dobrze widziane przez gospodarzy. Nadal też nie wolno na progu siadać.

<sup>7</sup> G. Potanin, *Oczerki siewierno-zapadnoj Mongolii*, t. 2, S.—Peterburg 1881, s. 97.

Mówi się o nim z szacunkiem, Mongołowie Barga używają w pieśni weselnej określenia „złoty próg”. Za progiem jurty — jak każdego domostwa — jest już inna przestrzeń aniżeli po jego zewnętrznej stronie. Na baickim weselu w momencie, kiedy panna młoda podnosi nogę, by przestąpić próg — grupa pana młodego ciągnie ją za rękę do środka, gdy jej własna grupa usiłuje przeciągnąć ją na zewnątrz<sup>8</sup>. Krążąc wewnątrz jurty dusza śpiącego człowieka jest bezpieczna, gdy wyjdzie za próg — czyhają na nią niebezpieczeństwa<sup>9</sup>. Przykłady można mnożyć, a wszystkie będą świadczyć o tym, że jurta funkcjonuje nie tylko jako realne zabezpieczenie funkcji życiowych rodziny, ale i jako przestrzeń „mocna” w eliadowskim rozumieniu słowa, o bardzo silnym ładunku emocjonalnym.

Przejdźmy obecnie do omówienia wewnętrznej kategoryzacji jurty. Jurta jest bowiem wnętrzem jednoprzestrzennym i jednorodnym tylko wtedy, gdy rozpatrywać się będzie wyłącznie jej wygląd i kształt materialny, a za kryterium artykulacji przyjmie np. istnienie izb przedzielonych ścianami albo innymi fizycznymi przegrodami. Nie wiemy nic o istnieniu takich przegród w dawnych jurtach, ani arackich, ani arystokratycznych (chan dysponował przecież kilkoma jurtami o różnym przeznaczeniu i funkcjonalny podział wnętrza mógł być tu nawet słabszy niż w zwykłych jurtach ludu). Lamajski przekaz opowiada o mnichu, który jako że rozpoznawał chorobę nie widząc nawet chorego, a tylko będąc z nim połączony dwiema nitkami — przyprawiony do żony chana musiał stawiać diagnozę pozostając na zewnątrz jurty<sup>10</sup>. W okoliczności tak niecodziennej jak poród dzielono jurtę zasłoną, zawieszając wojłok wokół południowo-wschodniego sektora jurty (przy drzwiach) i tam umieszczano położnicę<sup>11</sup>. Nie wiadomo — a pytanie to ma także swoje znaczenie dla analizy przestrzennej — czy o wyborze tego właśnie miejsca na poród decydowała jego niska ranga miejsca przy drzwiach, czy może np. symbolika „wyjścia”.

W dzisiejszych jurtach spotyka się coraz powszechniej wyodrębnianie przestrzeni osobistej, intymnej w postaci zasłon zawieszanych nad łóżkiem na czas snu. Kryterium obecności takich zasłon, przyjęte w badaniach

<sup>8</sup> K. Wiatkina, *Mongoly MNR*, Trudy Instituta Etnografii, t. 60, Leningrad 1960, s. 215.

<sup>9</sup> U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki 1938, s. 263. Najbezpieczniejszym dla duszy miejscem jest środek jurty w pobliżu ogniska, którego iskry odstraszały złe duchy. Warto tu też chyba przytoczyć uzyskaną w terenie informację, że dla zabezpieczenia chorego przed złymi wpływami przeciąga się sznurek od rogu nadproża jurty do ziemi; także rozciągnięta przed jurtą uwięź dla zwierząt hodowlanych bywa interpretowana jako ochrona wnętrza jurty, gdy jej drzwi są otwarte.

<sup>10</sup> I. Majski, *Sowriemiennaja Mongolija*, Irkuck 1921.

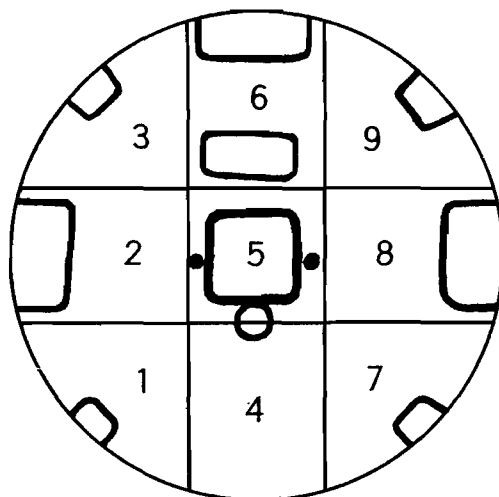
<sup>11</sup> *Oczerki istorii kultury MNR*, Ułan Ude 1972, s. 192.

nad przemianami warunków bytowych, potrzeb i aspiracji młodego pokolenia, okazało się dobrym wskaźnikiem modernizacji w sensie wzrostu potrzeb osobowościowych i poczucia indywidualności.

Znika natomiast — i to w tempie wyprzedzającym regres czy laicyzację formy domowego ołtarza — zwyczaj jego przesłaniania kurtyną z jedwabnych szarf *chadag*.

Wymienione wyżej enklawy nie czynią jednak zasadniczej strukturyzacji przestrzeni jurty. Podział podstawowy jest podziałem abstrakcyjnym, w którym linie północ — południe i wschód — zachód są wyznaczone przez pewne rzeczy we wnętrzu jurty, ale nie są akcentowane żadnymi materialnymi przegrodami. Przedstawienie tego podziału trzeba jednak poprzedzić krótką analizą zasad użytkowania przestrzeni jurty.

Najbardziej adekwatnie oddaje funkcjonalny rozkład wnętrza jurty następujący schemat 9 — połowy <sup>12</sup>:



Ryc. 1. Schemat funkcjonalny jurty

W podziale tym wyróżniają się przede wszystkim dwa południkowe pasy: 1 — 2 — 3, na lewo od wejścia (które zawsze skierowane jest na południe) będący męską częścią jurty, i pas 7 — 8 — 9, stanowiący część kobiecą. W polach 1 i 7 odbywają się odpowiednio męskie i kobiece zajęcia gospodarcze; tu mieszczą się męskie narzędzia pracy w pasterstwie z jednej i sprzęt kuchenny z drugiej strony. Pola 2 i 8 stanowią miejsca

<sup>12</sup> Tak właśnie opisuje jurte A. Rona-Tas, *Mongolia, śladami nomadów*, Warszawa 1965, s. 175 - 178; jego opis uzupełniam własnymi obserwacjami.

odpoczynku w ciągu dnia, konsumpcji i snu. W sektorach 3 i 9 mieszczą się cenne przedmioty męskie i kobiece, przechowywane w skrzyniach nazywanych *awdar* pn.-zachodni i *awdar* pn.-wschodni. Tam także zajmują miejsca goście, przy czym najwyżej cenione jest miejsce w środku pola 6, między stołem a domowym ołtarzem. W sektorze 9 (zasadniczo kobiecym) może zasiąść gość najbardziej zżyty z rodziną lub bliski krewny. Tam także siedzi gospodarz, gdy przyjmuje gości, mając żonę po swej lewej ręce. Wg objaśnień informatorów głowa rodziny zajmuje to właśnie miejsce — nieco odsunięte od gości — by każdy nieznajomy wkraczający do jurty mógł zrazu zorientować się, kto jest gospodarzem. Oto najlepsza ilustracja tezy, że „przestrzeń mówi”.

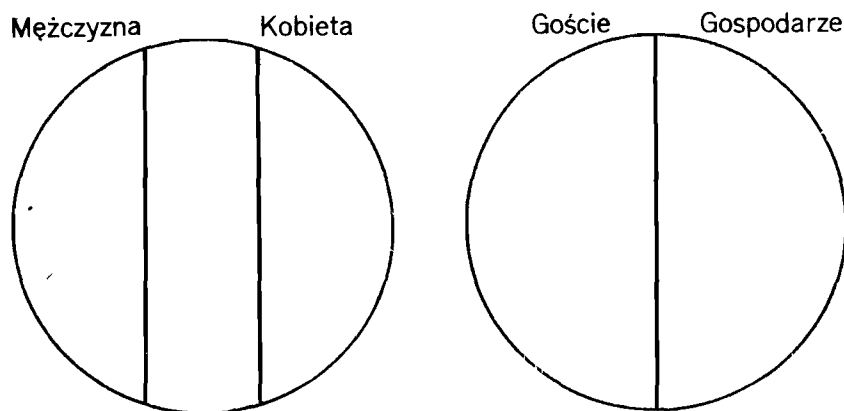
Pas 4 — 5 — 6 jest swego rodzaju ziemią niczyją, przejściową między częścią kobiecą a męską; w sytuacji codziennej unikano niegdyś jakoby przechodzenia przed ołtarzem w polu 6. Centralny kwadrat 5 jest jeszcze wyraźniej wyłączony z użytkowania; jego główną część stanowi podium ogniowe *galyn ur'* — niewysoki, pokryty blachą pomost z desek, który nie jest wykorzystywany (w jurtach tradycyjnych mieściło się tu ognisko, używany dzisiaj piecyk metalowy wysunięty jest bardziej w kierunku drzwi). U góry znajduje się otwór dymno-okienne, którego okrągła rama *toonoo* wspiera się na dwóch kolumnach stojących po prawej i lewej stronie podium.

Pole 4 przy drzwiach to miejsce przejściowe, najniżej cenione; zajmują je, jak i cały pas 1 — 4 — 7, najpośledniejsi goście, służba, małe dzieci.

Z powyższego wynika, że w obrębie jurty istnieją dwa podziały przestrzenne, których osie przesunięte są nawzajem o 90°. Pierwszy, poziomy, jest podziałem wartościującym trzy pasy na najgorszy, pośredni i najlepszy. Drugi, pionowy, dokonywany jest wg zasady płci i wyznacza pas męski ze strony zachodniej, kobiecy ze wschodniej i neutralny między nimi. Zauważmy, że podział taki funkcjonuje jako codzienny, gdy nie interweniują okoliczności zewnętrzne. Do czynników mogących go zmodyfikować należy przybycie gości. W takiej sytuacji zmienia się charakterystyka stron: zachodnia przestaje być męską — jest już połową gościnną, wschodnia przestaje być kobiecą, staje się ogólnorodzinna.

Wydawałoby się, że zachodzić powinna sytuacja odwrotna, jak zauważa bowiem Rona-Tas — nie rozpatrując niestety dalej zagadnienia — „zastanawiające jest to, że dla obcych przeznaczona jest strona męska, mimo że w społeczeństwach pasterskich opartych na patriarchacie zawsze kobieta uważana jest za osobę obcą, bo ona przychodzi do swego męża, ona sprowadza się do jego rodziny”<sup>13</sup>. Moim zdaniem można dobrze tłumaczyć to zjawisko czymś, co nazwałbym „regułą wymiany gościnności”. Wiadomo,

<sup>13</sup> Ibid. s. 178.



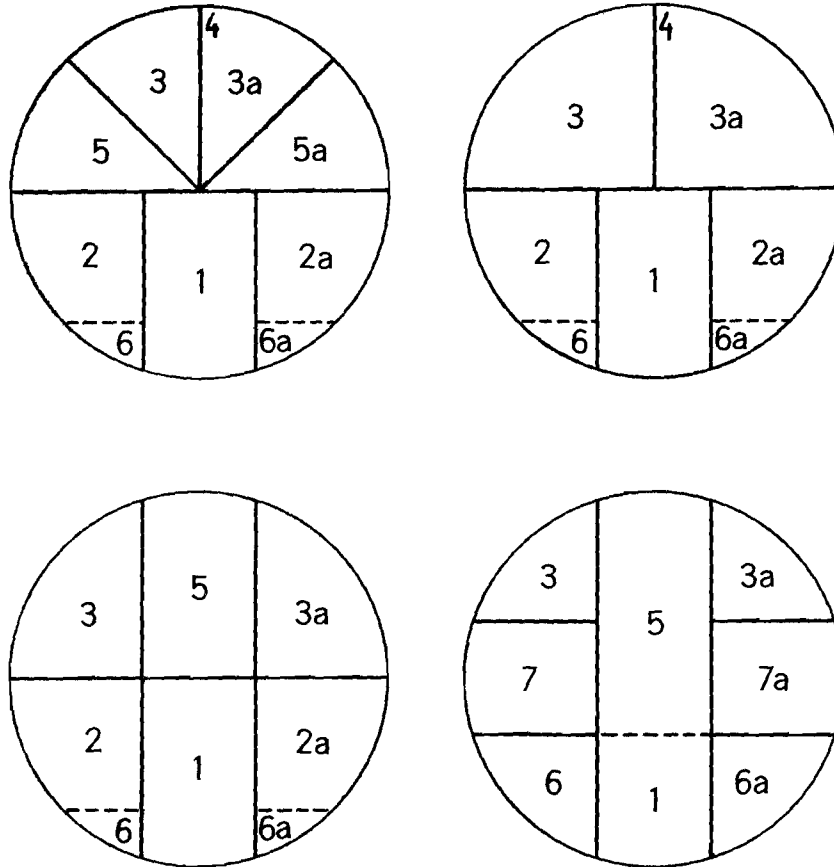
Ryc. 2. Jurta w sytuacji rodzinnej i w sytuacji gościnnej

jaką rolę odgrywa w warunkach stepowych obowiązek gościnności w najszerszym rozumieniu. Aby zagwarantować jednostce przetrwanie na odległych od jej miejsca zamieszkania terytoriach niektóre społeczeństwa tworzyły skomplikowane systemy pokrewieństwa; trud i ryzyko bytowania w stepie Azji Centralnej wymaga podobnych zabezpieczeń, biorąc choćby pod uwagę konieczność dalekich nieraz przegonów stad, ewentualność jego pogubienia, częsty udział w karawanach lub pielgrzymkach do odległych klasztorów. Asekuracyjną funkcję pełni stepowa zasada gościnności; zauważmy, że w powyższych sytuacjach (z wyjątkiem pielgrzymek o charakterze ogólnorodzinnym, odbywanych wtedy wraz z jurta) uczestniczyć będą tylko mężczyźni. Nic zatem dziwnego, że to męska połowa jurty przeznaczona jest dla gości; w razie ich przybycia gospodarz i jego synowie rezygnują ze swojej połowy i przenoszą się do części kobiecej, by — gdy ich z kolei zmusi do tego konieczność — skorzystać z męskiej połowy każdej innej jurty.

Jeśli tę interpretację reguły zajmowania miejsca w jurcie w kategoriach wymiany uznać za zbyt śmiałą, to jedynym wytłumaczeniem cytowanej wyżej wątpliwości byłoby stwierdzenie, że połowa męska jest wyżej ceniona aniżeli kobieca i dlatego odstępowana gościom, wobec których obowiązuje w kulturze mongolskiej tradycyjny szacunek. Z wypowiedzi informatorów wynika, że prawa, zachodnia strona jurty (w mongolskim rozumieniu patrząc od środka ku drzwiom) jest uważana za lepszą i dlatego należy do mężczyzny. XVII-wieczna kronika Szara Tudzi w epizodzie o dwóch żonach chana zamieszkujących jedną jurta stwierdza, że starsza księżna zajmowała połowę zachodnią, młodsza zaś — wschodnią<sup>14</sup>. Kie-

<sup>14</sup> Szara Tudzi, *Mongolskaja letopiś XVII wieka*, Moskwa 1957, s. 163.

runek zachodni waloryzowany jest zwłaszcza w układach szerszych, np. obozowiska — *ajlu*, gdzie jurty osób szanowanych stawiane są na zachodnim i południowo-zachodnim skraju, jurty zaś biedoty i młodzieży — na wschodzie; być może u podstawy tego porządku leży symboliczny związek starość — zachód słońca. A zatem w obu nieuświadomianych podziałach jurty — zarówno w południkowym, jak równoleżnikowym — przejawia się nie tylko kategoryzacja przestrzeni jurty, ale i jej wartościowanie, choć w każdym z nich w nierównym stopniu.



Ryc. 3. Mongolskie podziały jurty:

1 — *iüden chajmor* — pas na północ od drzwi; 2-2a — *baruun urd tal* i *dzüün urd tal* — strona południowo-wschodnia i strona południowo-zachodnia; 3-3a — *baruun chojt tal* i *dzüün chojt tal* — strona północno-wschodnia i strona północno-zachodnia; 4 — *chaldz chojno* — linia północna; 5 — *chajmor* — miejsce północne; 6-6a — *baruun chatawcz* i *dzüün chatawcz* — skrzydło zachodnie i skrzydło wschodnie; 7-7a — *baruun tal* i *dzüün tal* — strona zachodnia i strona wschodnia

Uświadamiany przez Mongołów podział jurty odbiega od powyższego schematu jej użytkowania. Funkcjonuje wiele różnych sposobów rozumienia jurty; w trakcie zbiorowych wywiadów informatorzy z tych samych okolic prezentowali nierzadko odmienne poglądy. Zebrane schematy dadzą się zgrupować tak, jak na ryc. 3<sup>15</sup>.

Jurta jest zatem dzielona na dwie symetryczne części: zachodnią — prawą i wschodnią — lewą. Utożsamienie to sprzeczne jest z naszym przyzwyczajeniem, strona bowiem zachodnia — prawa — to ta, która znajduje się na lewo od wejścia. Wynika ona z dwuznaczności słów *baruun* i *dziüün*, które oznaczają zarówno „zachód”, jak i „prawy” oraz odpowiednio „wschód” i „lewy”; południe to także przód, północ zaś — tył. *Baruun tal* i *dziüün tal* nie są to ściśle połowy, większość bowiem informatorów nie zalicza pasa przy drzwiach (1) do żadnej z części, nie dzieli go żadnym przedłużeniem linii *chaldz chojno*. Pozostaje on zawsze wyodrębnioną całością, co może dziwić wzięwszy pod uwagę jego przejściowy charakter. Wiedzie od drzwi do pieca, ma zaś szerokość 1-1,5 m, równą drewnianemu podium między kolumnami pośrodku jurty.

Przedłużeniem *uuden chojmor* bywa *chojmor* (5) rozumiany jako pas o szerokości wyznaczonej przez podium centralne, stół i ołtarzyk. Tu między stołem a ołtarzem sadzani są szanowni goście. Często słowem *chojmor* oznacza się całą północną honorową połowę jurty. Przebiegająca przez jej środek linia *chaldz chojno* to linia najważniejsza; wg niektórych informatorów gość nawet nie ma prawa na niej siedzieć, a jedynym uprawnionym do tego zaszczytu ma być gospodarz domu — przeważnie jednak zastrzega się ją dla najznakomitszego przybysza.

Trzeba tu poświęcić nieco uwagi miejscu wyłączonemu z użytkowania, jakim jest wspomniane podium między kolumnami, stołem i żelaznym piecem. Obszar ten pozostaje najczęściej pusty (czasem tu umieszcza się piec), tym bardziej nie wolno tam siadać, ani nawet wyciągać ręki — a zatem np. podawać jedzenie z kotła na stolik między kolumnami. Pytanie o motywację napotyka dziś na taką zwykle odpowiedź: „My, Mongołowie tędy nie przechodzimy; tylko nieposłuszne dzieci i pijani siadają na *ur'*”. Interpretacja musi należeć do badacza — i nie jest chyba trudna. Jest to przecież miejsce zajmowane niegdyś przez ognisko, przedmiot kultu domowników. Ogień był czczony, składano mu ofiary *gal tachich*, nie wolno było wkładać doń noży ani innych ostrych przedmiotów, wrzu-

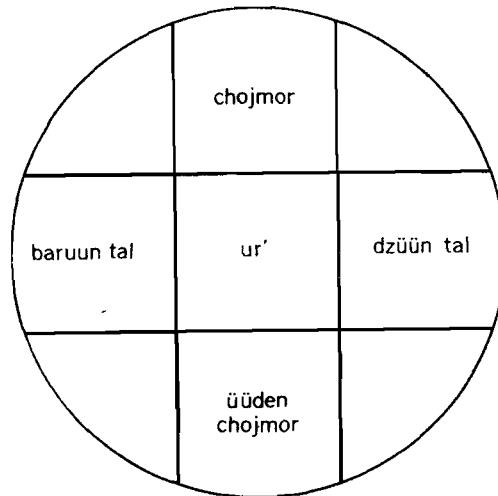
<sup>15</sup> Schemat czwarty podają za: J. Schubert, *Paralipomena Mongolica*, Berlin 1971, s. 159, pozostałe z własnych materiałów. Trzeba tu zwrócić uwagę, że terminy *baruun tal* i *dziüün tal* oznaczające u Schuberta sektory są na ogół używane na oznaczenie dwóch połów jurty (bez pasa *üüden chojmor*).

cać śmieci itp. Powyżej ognia nie mogły znaleźć się przedmioty przyziemnego użytku (np. suszące się buty). Można zatem wnosić, że sięganie czy przechodzenie było nie tyle niemożliwe ze względów praktycznych co zakazane ze względów kultowych. Nie wszędzie nowocześniejszy piec wkroczył na święte miejsce ogniska. Tam, gdzie przetrwało ono w dawnej postaci (wolny ogień i stojak), tam jest ono ogrodzone czterema listwami tworzącymi kwadrat *chaszilga*. W jego obrębie piasek powinien być czysty — jest to bowiem *czuchal dził* — „ważne miejsce”. W wielu jurtach piec pozostaje w pewnej odległości od centrum (bliżej drzwi) jakby dokumentując pewien etap przejściowy, w którym używano go pomocniczo obok ogniska. Obszar pośrodku jurty pozostał wolny od zagospodarowania, ale nie wolny od zakazów.

W formie dygresji warto chyba zanotować, że tylko forma wnętrza taka jak prostokąt może mieć kilka naturalnych punktów newralgicznych w postaci rogów (kątów). We wnętrzu o takim kształcie musi być zatem obrany kąt, w którym pełnione będą rytuały odnoszące się do całego pomieszczenia (np. pokucie w kulturze słowiańskiej itp.). Przestrzeń kolistą nie dostarcza na obwodzie takiego naturalnie wyznaczonego punktu newralgicznego — każdy mógłby być uznany za miejsce święte (gdyby oczywiście nie było pewnych determinant osiowych — np. drzwi jurty zwrócone na południe wyznaczają też przeciwległy im punkt z tyłu, na północy jurty). Jedynym „danym” punktem w obrębie koła jest jego środek; na nim też skupia się uwaga w kulcie. To tłumaczyłoby — od strony norm wierzeniowych, a nie gospodarczo-użytkowych, zarówno fakt lokowania ogniska pośrodku jurty, jak i późniejsze tabu tego miejsca.

Wracając do całościowego podziału jurty należy teraz zbadać, jaka zasada leży u podstaw przedstawionego wyżej schematu. I oto jej analiza, a zwłaszcza zestawienie realnego zaplecza struktury, fizycznych obiektów, które wyznaczają siatkę abstrakcyjnych linii doprowadza do wniosku o niejednorodności pokazanej tu kategoryzacji. Otóż wydaje się ona być wynikiem interferencji dwóch odmiennych zasad podziału, splatających się ze sobą w różnych proporcjach, co powoduje w rezultacie różnorodność uświadamianych podziałów. Dwie te zasady nie są oczywiście rozdzielone w świadomości informatorów, zostały wyodrębnione przez badacza i zakwalifikowane jako podział „dolny” i „górny”.

Podstaw dla pierwszego, dolnego dostarczają wspomniane podium *galyn ur'* albo jego forma wyjściowa — ogrodzenie ogniska *chaszilga*, a także wszystko, co na dole wiąże się z ogniem: podstawa pod kocioł, piecyk, a może nawet — w przeszłości — 3 czy 4 wspomniane wyżej kamienie. Na podstawie tych wyznaczników dzieliłaby się jurta jak następuje:



Ryc. 4. Podział I „dolny”

Trzeba tu zauważyć, że przydrzwiowe skrzydła *barüün chatawcz* i *dzüün chatawcz* nie należą do zasadniczych elementów tego podziału, wchodzą do dwóch sektorów. Informatorzy uznają ich funkcjonalną odrębność, ale nie uważają za części jurty równoważne wobec zasadniczych sektorów. W dalszej analizie zostaną one pominięte.

Podział „dolny” wyznacza zatem dwa krzyżujące się pasy, z których zwłaszcza południkowy (pionowy) będzie rdzeniem uświadomionej siatki podziału jurty.

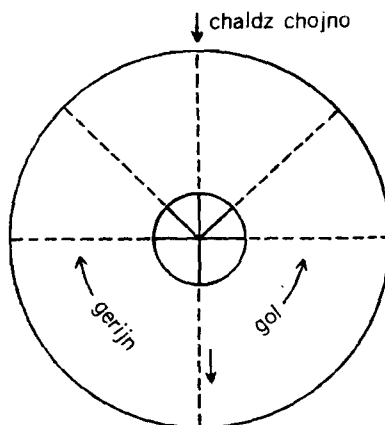
Podział II, który nazwaliśmy „górnym”, realizuje się w oparciu o 4 poprzeczki kręgu *toono*, stanowiącego szkielet otworu dymno-okiennego u wierzchołka jurty. Ich przedłużenia wyznaczają następujące sektory (por. też ryc. 1).

Najważniejszy jest tu dwukrotny podział dychotomiczny; dokonują go przedłużenia 2 poprzeczek kręgu *toono*, nazywanych *gerijn goł* (środkowa linia jurty). One to dzielą wewnątrz na połowę wschodnią — kobiecą i zachodnią — męską, północną — honorową i południową — poślednią. Linia *chaldz chojno*, o walorze której już wspomniałem, jest przedłużeniem północnej *gerijn goł*, na linii wschodniej i zachodniej poprzeczki stać muszą 2 kolumny podtrzymujące *toono*. Jeśli gość posadzony zostanie na południe od kolumn, może ktoś zrobić gospodarzowi uwagę, by posadzono go wyżej. Gwarantujące pomyślność jurty szarfy *czagtga*, podwieszane u środka kręgu, muszą pokrywać się z prawą albo lewą *gerijn goł* i jej przedłużeniem.

Wobec takiej ważności obu tych linii muszą być one wyznaczone bardzo precyzyjnie; stąd uwaga, z jaką przy rozbijaniu jurty araci przymierzają

poprzeczkę kręgu *toono* na południe, do środka drzwi, przymierzając się do niej i mrużąc jedno oko — na podobieństwo celowania z karabinu.

Można zatem wnosić o istnieniu dwóch pierwiastkowych zasad podziału jurty: górnej i dolnej, wg kręgu *toono* i wg miejsca dla ognia *galyn ur'*, których różne kombinacje dają w efekcie uświadamianą w pełni kategoryzującą jurty. Warto zauważyć, że szkielet otworu dymnego zostaje skojarzony z podstawą ogniową lub stojakiem pod kocioł — może na zasadzie wspólnego kontaktu z ogniem i dymem. Trzeba tu bowiem przypomnieć,



Ryc. 5. Podział II „górny”

że skojarzenie tych przedmiotów występuje także kiedy indziej: gdy rozbiera się jurte przed odkoczowaniem odkłada się w kierunku nowego miejsca zarówno jeden z kamieni pod ognisko, jak i krąg *toono*, który zdejmowany być musi w kierunku przekoczowania; po rozebraniu jurty nie wolno go położyć nigdzie poza obrębem śladu po niej, ale trzeba umieścić od razu na wozie lub w jukach zwierzęcych. Sądzę, że dokonuje się w ten sposób przeniesienia własności danego miejsca na miejsce nowe, podobnie jak dokonuje się go przez wspomniane odstawienie kamienia w kierunku przekoczowania albo przez wzięcie go ze sobą w razie dalekiego wyjazdu.

W tym — chińskiego co prawda pochodzenia (*liandz*), ale niezmiernie popularnym we współczesnej Mongolii — symbolu pomyślności zapisana jest moim zdaniem wizja jurty z jej wewnętrznymi podziałami. Stopień uświadczenia tego związku przez Mongołów nie jest duży — zresztą żaden z badaczy nie zwrócił dotychczas uwagi na tę analogię. Jednak obserwacje jurt somonu Bajan, gdzie wołok stanowiący podłogę obszyty był kolorową nicią układającą się w powyższy wzór, pozwalają przypuszczać, że związek ten jest niekiedy dostrzegany. Zupełny brak studiów

nad znakiem *piüüden chee* zmusza do wypowiedzenia jeszcze jednej nader ryzykownej hipotezy: że jest on uproszczoną *mandalą*. Przez taką uproszczoną *mandalę* rozumiem tu nie oryginalny tybetański symbol (który oprócz przedstawienia świata był również modelem psychiki ludzkiej i instrumentem poznania, którego kontemplacja dostarczała nowej wiedzy), ale każdy znak plastyczny, w którym schematyczny obraz świata zorganizowany jest na osiach wschód — zachód i północ — południe.

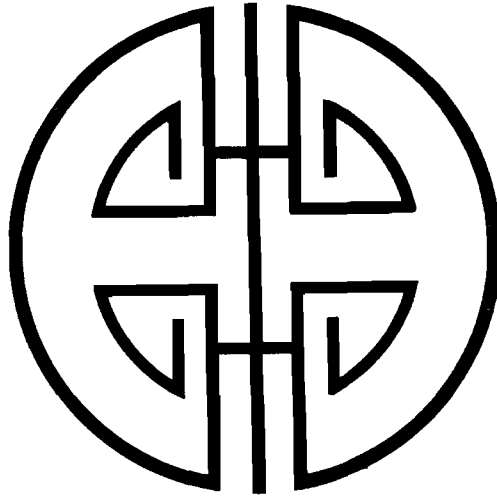
Nie rozwijając na tym miejscu koncepcji *mandali* wyrażę tylko przekonanie, że dzięki swej odpowiedniości ze strukturą ludzkiej psychiki *mandala* może stanowić *imago mundi*, nawet jeśli nie stwierdziliśmy istnienia zwerbalizowanej w ten sposób interpretacji danego znaku. *Piüüden chee* uważam za taką właśnie nieuświadomioną *mandalę*; być może zresztą w jakichś lamajskich przekazach zawarta jest taka koncepcja, bardzo prawdopodobne wydaje mi się, że wobec istnienia podłóg jurty w planie tego wzoru powstanie interpretacji jurta = *mandala* byłoby dla tradycyjnej kultury lamajskiej tylko kwestią czasu. O ile początkiem budowy jurty jest ustawienie 4 kamieni, to jej zakończeniem jest osadzenie *toono*. Krąg i stojak pod kocioł przewożone są zawsze na jednym wozie razem ze sobą — tradycyjnie rozstaw nóg podstawy dopasowany jest do rozmiarów kręgu. Można chyba dopatrywać się w tym zamiaru nie przerywania na czas drogi kontaktu między obydwoma obiektami — tego kontaktu, który zazwyczaj dokonuje się przez płomień palącego się ogniska. Nie trwałość ludzkiej siedziby byłaby w ten symboliczny sposób przezwyciężona.

Podstawa pod ogień i szkielet otworu dymnego mogą być zatem zasadniczymi elementami w jurcie, jako że oba określają miejsce ognia — jeden u jego początków przy ziemi, drugi — gdy dym opuszcza jurtę, u góry. Według nich tworzy się podział przestrzenny jurty — są to bowiem rzeczy dobre nie tylko do jej budowy, ale — by użyć tu określenie strukturalistów — „dobre do myślenia”.

Wypada teraz omówić symbolikę przestrzenną, jaka daje się odczytać w niektórych tekstach folklorystycznych i w symbolach plastycznych jurty, a więc w tych formach artykulacji przestrzeni, które w świadomości informatorów straciły swój wyjaśniający charakter, przestały być rozumiane, a zawarta w nich informacja osunęła się na pół drogi między uświadamianym a nieuświadamianym. Za taki symbol uważam znak — *piüüden chee* (por. ryc. 6).

Jeśli przyjąć, że znak *piüüden chee* to „quasi una mandala”, a zarazem symbol jurty, wtedy oczywiste staje się, że jurta mongolska przez swe podziały wewnętrzne odwzorowuje strukturę Kosmosu.

Sięgnijmy po przykład, niestety dość odległy: w lamajskich hymnach ku czci świętego miasta Urgi porównuje się je do mandali. Skądinąd wie-

Ryc. 6. Znak *püüden chee*

my, że Uрга wzniesiona była na planie jurty; dzielnice bogaczy znajdowały się w tym samym sektorze koła, w którym w jurcie sadza się zaszczytnych gości, dzielnice biedoty odpowiadały swą lokalizacją najmniej honorowanemu miejscu przy drzwiach<sup>16</sup>. Można by zatem przenosić identyczność *mandala* — Uрга na *mandala* — jurta. Do tej konkluzji trudno jednak dojść wyeliminowawszy przesłanki niepewne i intuicyjne.

Jak pokazałem wyżej sam akt budowy jurty odbywa się w porządku zgodnym z regułami kosmicznymi, jest odwzorowaniem budowy świata. Także jej użytkowanie odbywać się powinno w tym porządku. Na jego istnienie naprowadza chyba intuicja, gdy będąc w jurcie kojarzy się, że mężczyzna wchodzi do niej zgodnie z ruchem Słońca, kobieta zaś przeciwnie (chciałoby się powiedzieć: zgodnie z ruchem Księżycy, gdyby nie był to astronomiczny błąd). Opozycyjny charakter Słońca i Księżycy i przypisanie ich obu płciom dokonało się we wszystkich prawie kulturach, przy czym bynajmniej nie wszędzie zanotowano — ewidentny zdawałoby się — związek kobiety z Miesiącem; w wielu społeczeństwach symbolem kobiety jest Słońce<sup>17</sup>. Co do Mongolii, powołać się można na opis *ölöckiego*

<sup>16</sup> Informację tę uzyskałem w Ulan-batorskim Muzeum Sztuki, gdzie znajduje się obraz z lat 1820-tych, przedstawiający Ich-Chure (dzisiejsze Ulan Bator).

<sup>17</sup> E. Perczak, *Wyobrażenia lunarne w pozasłowiańskim folklorze literackim*, „Lud”, t. 52: 1968, s. 153-208, omawia tę problematykę porównawczo, co uwalnia nas od obowiązku szerszego przedstawiania zagadnień. Wypada jednak nie zgodzić się z autorem, kiedy zalicza Mongołów do grupy wiążącej kobietę ze Słońcem, mężczyznę zaś z Księżycem.

obrzędu weselnego: przed jurta dla państwa młodych rozkłada się wojłok, na którym wysypuje się ryżem wyobrażenia Słońca i Księżycy odpowiednio po prawej i po lewej stronie. W trakcie obrzędu pan młody siada na wyobrażeniu Słońca, panna młoda na wyobrażeniu Księżycy i oboje modlą się<sup>18</sup>.

Jeśli przyjąć związek kobiety z Księżycem a mężczyzny ze Słońcem, to tłumaczy się natychmiast fakt takiego rozmieszczenia płci w dwóch połowach jurty, jakie obserwujemy dzisiaj; to, że kobieta zajmuje prawą od wejścia, mężczyzna zaś lewą połowę nie jest chyba rezultatem doświadczenia gospodarczego — ewentualne odwrócenie nie utrudniłoby w niczym realizacji bytowych funkcji gospodarstwa. Obyczaj dawnych ludów Azji Centralnej (w tym i pra-Mongołów) w czasach, w których mógł modyfikować się wzór, nakazywał stawianie jurt drzwiami na wschód. Strona prawa jurty (lewa od wejścia) pokrywała się wtedy na całej długości z drogą Słońca, ulokowanie tam mężczyzny było zatem „nadnaturalną koniecznością”. Dopiero obrócenie jurty o 90° zakłóciło logikę związku. Dokonało się ono nie później niż około początków drugiego tysiąclecia n.e., prawdopodobnie pod wpływem chińskim. Świadczenia dokonujących się wówczas przeobrażeń dostarcza *Tajna historia Mongołów* (r. 1240). Otóż mówi się w niej o dwóch rodzajach jurt: z jednymi drzwiami, zwróconymi na południe i z dwójgiem drzwi, skierowanych na wschód i zachód, przy czym wschodnie wydają się być wejściem, zachodnie — wyjściem<sup>19</sup>. Niestety wizja jurty, jaką można wytworzyć na podstawie lektury *Tajnej historii Mongołów*, nie jest jasna, na okoliczność zaś występowania jurt z dwójgiem drzwi nie zwrócono dotychczas w literaturze mongolistycznej uwagi. A przecież informacja o takiej jurcie (tym razem arystokratycznej) powtarza się w późniejszej o parę lat relacji Plano Carpiniego: „wprowadzili nas bramą wschodnią, bo nikomu prócz cesarza bramą zachodnią wchodzić się nie godzi. Książę każdy większy do swego namiotu też wchodzi od strony zachodniej, pomniejsi zaś mało o to dbają”<sup>20</sup>.

Wracając do problematyki jurty jako makrokosmosu trzeba wspomnieć, że do znamiennej utożsamienia jej ze światem dochodzi, gdy stosuje się wobec niej zwrot *gurwan dzug najmyn dzowchist*, „na cztery strony świata, na osiem kierunków”. Określenie to może być zdaniem informatorów stosowane wobec jurty, dzieli się ona bowiem — jak i świat — na 8 części. Także jej konstrukcja ma konotację kosmiczną. Drewniane kratownice ścian są w hymnach opiewających domostwo przy-

<sup>18</sup> Wiatkina, *op. cit.*, s. 221

<sup>19</sup> *Tajna historia Mongołów. Anonimowa kronika mongolska z XIII w.* Przekład i opracowanie S. Kałużyńskiego, Warszawa 1970, § 112.

<sup>20</sup> Giovanni del Plano Carpini, *Istoriya Mongołow*, Moskwa 1957 s. 76.

równywane do smoków reprezentujących cztery strony świata<sup>21</sup>. A rebours ważna jest też informacja Huc'a, że „wędrowni lamowie nazywają niebo nakrywą olbrzymiej jurty, co się światem zwie”<sup>22</sup>. Stosunkowo najpełniej zachowała się wiedza o kosmicznych konotacjach jurty u Mongołów Mongolii Wewnętrznej. Tu również półkulista nakrywa jurty symbolizuje sklepienie niebieskie; otwór dymny, którego miejsce ma wyznaczać Gwiazda Polarna jest wyobrażeniem niebiańskich wrót czy bramy słonecznej. Dzięki swemu kształtowi jego szkielet staje się symbolem Słońca, a filcowa nakrywa ma postać znanego jeszcze w czasach Hanów kosmicznego diagramu yun chien, „kołnierza chmur”. Palenisko jest traktowane jako reprezentacja wejścia do świata podziemi, całe zaś ognisko domowe stanowi jedność pięciu elementów: Drzewa (drewniana rama), Wiecznego Ognia, Ziemi (piasek wokół ogniska), Żelaza (kocioł i stojak) oraz Wody (płyny gotowane w kotle). Słup dymu i pary bywa rozumiany jako wyobrażenie kolumny świata, pnia Drzewa świata itp.<sup>23</sup>.

Dochodzimy tu do zagadnień w analizie przestrzennej najistotniejszych — problematyki środka. Jeżeli jurta ma odzwierciedlać strukturę świata, to jej centrum musi być odwzorowaniem środka świata. Z pozoru wydaje się to absurdem w społeczności nomadycznej; a jednak nawet wędrujący Australijczycy nie tracą nigdy kontaktu z palem, będącym osią świata, po którym mityczny przodek — bohater wkroczył do nieba. Pál ten jest przenoszony we wszystkich wędrowkach plemienia, a jego utrata czy złamanie oznacza dla grupy biologiczną katastrofę. Ludy altajskie (w tym Mongołowie) znały pojęcie Złotego Pala — Altan Gadas. W syberyjskim szamanizmie motyw środka jurty, słupa czy dymnika jako *columna mundi* występuje wręcz *explicite*. Szaman odbywając swą ekstazykującą wędrowkę przez podziemia, ziemię i niebo posługuje się drzewem ustawionym pośrodku jurty czy szałas. Nie mamy jednak pewności, czy szamanizm stepowy przywiązywał tę samą wagę do pojęcia Złotego Pala albo drzewa życia, będącego kolumną świata, co szamanizm leśnych ludów Syberii. Z punktu widzenia analizy przestrzennej zachodzi zwłaszcza obawa, że nawet jeśli w kulturze stepowej pojęcie Altan Gadas odgrywało jakąś rolę, to nie uświadamiano i nie formułowano *expressis verbis* koncepcji pala jako środka świata. Tylko mały zakres penetracji i nie-

<sup>21</sup> K. Wiatkina, *Oczerki kultury i byta burjat*, Leningrad—Moskwa 1969, s. 223.

<sup>22</sup> Ks. Huc, *Opisanie podróży przez Tartarię do Chin i Tybetu*, Warszawa 1856, s. 124.

<sup>23</sup> Wg autora badającego tę problematykę ok. 1940 r. świadomość symboliki jurty była bardzo żywa. Patrz: S. Cammann, *Mongol Dwellings with Special Reference to Inner Mongolia*, [w:] *Aspects of Altaic Civilization, Uralic & Altaic Series*, vol 23, edited by D. Sinor, Bloomington 1963, s. 17-22.

wielki horyzont przestrzenny grup osiadłych rolników lub syberyjskich łowców stanowić może zmienną stymulującą rozwój idei centrum świata w sformułowaniu *explicite*. Wydaje się, że ruchliwy tryb życia mieszkańców stepu stanowi znakomitą przeszkodę w rozwoju tej koncepcji. Zauważmy tu bowiem, że moment środka znika nawet tam, gdzie pierwotnie istniał — jako element pożyczony z koncepcji osiadłej, „ultramontańskiej” religii, lamaizmu. Taką reminiscencją treści wiary lamajskiej, mówiącej o rosnącym na centralnej górze Sumeru drzewie, sięgającym korzeniami do świata podziemi a koroną do niebios może być następujący przekaz barga — mongolski na temat słupa jurty: „ze świeżo zrąbanego drzewa, które było kiedyś gałęzią pięknego sandałowca, wyrosłego na wierzchołku południowej góry zrobiono teraz podpórę pod gładki, piękny krąg”<sup>24</sup>.

Za zbyt pochopne uznać zatem należy stwierdzenie Mircea Eliadego, który ideę tę uznaje za powszechną i niezależną od trybu bytowania<sup>25</sup>. W jego mniemaniu *homo religiosus* pozostaje zawsze w pobliżu środka świata, tylko tu bowiem możliwy jest kontakt człowieka i sacrum. Naszym zdaniem „racjonalizm stepowy”, jaki powstał na podłożu koczowniczego bytowania wyklucza koncepcję środka świata w jej formułowaniu *explicite*, nie wykluczając oczywiście idei Złotego Pala. Stąd centrum jurty nie jest traktowane jako odwzorowanie środka świata, acz dostrzegane są jego związki ze Złotym Palem albo Drzewem Życia. Podobnie niemożliwe jest chyba w kulturze nomadycznej przekonanie — panujące w tradycyjnych kulturach agrarnych, że jakaś miejscowość (jak choćby Oporów, Kiernozia czy Turobin w Polsce) jest środkiem świata. W obozowisku zmieniającym stale swe położenie jakiś punkt może być najwyżej odwzorowaniem centrum, ale sam za centrum uznany nie będzie. Stąd jeszcze dziś można na Gobi spotkać się ze wspomnieniem o stawianych niegdyś przed jurtami arystokracji gnomonach, nazywanych Altan Gadas. Racjonalizm stepowy i postępy laicyzacji sprawiły, że nie pamięta się dziś o jego funkcjach innych aniżeli praktyczne (mierzenie czasu). Te same powody sprawiają, że duża część informatorów rozumie tylko funkcjonalne względy stawiania 4 kamieni — *szaw* i robi to dla zaznaczenia objęcia miejsca pod jurtę jeszcze przed przekoczowaniem, a nie jako rytuał reaktualizujący budowę świata tuż przed wzniesieniem jurty. Sytuacja społeczna zaciera pamięć o podziałach przestrzeni powstałych na gruncie wierzeniowym; dziś na Gobi mało kto wie, że jurta dzieliła się niegdyś na stronę kobiecą i męską, acz przecież podział ten funkcjonuje nadal bardzo silnie w pozostałych regionach Mongolii. Otóż „gobijski ma-

<sup>24</sup> Wiatkina, *op. cit.*, s. 225.

<sup>25</sup> M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 73-80; tenże: *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, *passim*.

triarchat" (wiodąca rola kobiety w gospodarstwie i rodzinie, mężczyzna jako przybysz okresowy) sprawia, że podział jurty nie jest tak przestrzegany ani tak uświadamiany jak w „normalnej” sytuacji rodzinnej.

Można chyba przyjąć hipotezę, że większość tych zjawisk, które upodobniają symbolikę kosmiczną jurty do symboliki domostwa innych ludów ma swoje dwa zasadnicze źródła: stosunkowo późne kontakty z lamaizmem i chińską geomancją i znacznie wcześniejsze, bo sięgające pierwszego tysiąclecia p.n.e. związki Mongołów ze środowiskiem tajgi. Na przykład koncepcję Złotego Pala można chyba odnieść do czasów zabajkalskiej kolebki plemion mongolskich. Wtedy to mogły uformować się niektóre spośród przedstawionych w niniejszym szkicu zasad; w ciągu lat nabrały charakteru reguł nieuświadamianych, część z nich zachowała się tylko w postaci szczątkowej, do wielu przybyły nowe, zracjonalizowane interpretacje. Archaiczny wzór z wielką trudnością daje się odczytać w wielości form współczesności.

Katedra Etnografii UW  
Nowy Świat 69  
00-046 Warszawa