

ZOFIA SOKOLEWICZ

## TRADYCYJNY WZÓR KULTUROWY PASTERZY MONGOLSKICH

### *Część I. Rekonstrukcja wzoru i jego realizacja w sferze gospodarczej*

Elementy kultury tradycyjnej pasterzy mongolskich wyprowadza się z odległej nieraz przeszłości — niektóre nawet z epoki brązu. Układały się one we wzór, który ulegał poważnym zmianom w długiej historii Mongolii. Głęboki wstrząs dla wartości kultury tradycyjnej stanowiły wypadki XVII w. — utrata niepodległości i wprowadzenie lamaizmu. Zmodyfikowany przez nie wzór kulturowy trwał do połowy XX w., to jest do momentu, w którym w konsekwencji rewolucji 1921 r. okrzepł nowy system wartości — socjalistycznych.

Rekonstruując strukturę wzoru tradycyjnej kultury na podstawie materiałów terenowych pragnę odpowiedzieć na pytanie, jakie możliwości samorealizacji posiadała najniższa w Mongolii warstwa społeczna różnych kategorii aratów. Ze wstępnych badań wynika, że rozbudowali oni i znacznie zindywidualizowali zachowania związane z pasterstwem. Wiele z nich, niezależnie od funkcji produkcyjnych, posiada głębokie znaczenie społeczne. Fakt ten ma działanie rekompensujące niemożność wypowiedziania się aratów w płaszczyźnie politycznej i religijnej.

Można przyjąć, że działalność mongolskich rewolucjonistów w latach 20-tych XX w. prowadzona była zgodnie z zasadami tradycyjnego wzoru kulturowego. Odwoływali się oni do podstawowych w pasterskiej kulturze wartości domagając się sprawiedliwości społecznej — stworzenia możliwości pełnej realizacji tego wzoru przez wszystkie warstwy społeczne.

Zasadnicza zmiana wzoru kulturowego przypada dopiero na okres po rewolucji, a zwłaszcza lata kolektywizacji, gdy nie negując tradycji Mongołowie zaczęli dążyć do osiągnięcia innych wartości.

Jednym ze stosowanych w etnologii sposobów systemowego przedstawienia kultury jest posłużenie się pojęciem wzoru kulturowego rozumianego jako zespół norm i sposobów ich realizacji pozostających w stałym układzie relacji względem siebie, a umożliwiających członkom danej społeczności realizację wartości uznanych społecznie za ważne. Przy takim postawieniu problemu istotna jest odpowiedź na pytanie: czy wszystkie

stwierdzane empirycznie zachowania ludzkie można wyprowadzić z ogólnych zasad tak rozumianego wzoru kulturowego? I następnie: czy ludzie, korzystając z wachlarza możliwych, akceptowanych społecznie i dających się wyprowadzić z wzoru kulturowego zachowań, są zadowoleni i szczęśliwi? Czy im to wystarcza, czy też, odwrotnie — na skutek ubóstwa wzoru zmuszeni są do szukania czegoś innego, innych sposobów samorealizacji? Odpowiedź na te pytania ma zapewne znaczenie dla praktyki społecznej. Posiada również doniosłe znaczenie teoretyczne. Stwierdzając bowiem występowanie zachowań niezgodnych z podstawowymi zasadami przyjętego wzoru w zależności od ich rodzaju i znaczenia możemy występować z hipotezą współistnienia różnych wariantów wzoru lub mówić o jego przekształceniach. Tym samym możemy dany system kulturowy rozpatrywany w kategoriach wzoru kulturowego ująć dynamicznie<sup>1</sup>.

Nie mamy wątpliwości, że wszyscy ludzie reprezentują jeden gatunek, że cechuje ich ta sama podstawowa budowa anatomiczna, procesy fizjologiczne i że działają pod wpływem tych samych biologicznych popędów. Nie mamy również wątpliwości, zwłaszcza wobec ogromnych postępów psychologii, że każdy człowiek posiada jakieś cechy fizyczne i psychiczne ściśle indywidualne, że nie ma dwóch jednakowych jednostek ludzkich. Powstaje więc pytanie: czy różnice indywidualne nie przeszkadzają ludziom podporządkować się normom jednego wzoru obowiązującego w danym społeczeństwie, a przekazanych im w ciągu procesu socjalizacji? Czy w takim przypadku mogą realizować swoje indywidualne cechy osobowościowe? Innymi słowy, czy wzór kulturowy obowiązujący w jakimś społeczeństwie w określonym czasie może być realizowany w na tyle różne, a nie sprzeczne ze sobą sposoby, że jednostki ludzkie danej grupy mogą rozwijać swoje osobowości nie podejmując działania zmierzającego do obalenia wzoru.

Analizą systemową w kategoriach wzoru kulturowego i podporządkowanych mu pojęciach wartości i normy objęto społeczność pasterską Mongołów z okresu bezpośrednio poprzedzającego ostatnią fazę kolektywizacji (1959 r.). Niniejszy szkic stanowi więc dalszy ciąg prac nad poszukiwaniem specyfiki kulturowej pasterzy mongolskich w grupie ludów pasterskich Azji Centralnej<sup>2</sup> prowadzonych przez autorkę i innych człon-

<sup>1</sup> Przyjęte tu rozumienie wzoru kulturowego niezgodne jest z klasycznym jego sformułowaniem przez R. Benedict w jej *Wzorach kultury*. Sądzę jednak, że moja propozycja była w jakimś sensie inspirowana przez jej rozumienie wzoru i dlatego rezygnuję z częściej może obecnie stosowanych pojęć, jak np. model.

<sup>2</sup> Z. Sokolewicz, *On the application of the concept of local community to the study of culture change in present-day Mongolia*, [w:] *Poland at the 8th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Wrocław — Warszawa 1968, s. 211-223; tenże, *Grupa Chalcha w zespole kulturowym Azji środkowo-wschodniej*, [w:] *Studia mongolskie*, praca zb. Biblioteka Etnografii Polskiej, t. 19, Warszawa—Wrocław—Kraków 1969, s. 13-31.

ków polskiej ekspedycji etnograficznej w Mongolii<sup>3</sup>. Zakładam, że zasadnicza zmiana systemu wartości wyrażająca się w radykalnej zmianie wzoru kulturowego nastąpiła w Mongolii w okresie kolektywizacji w latach 50-tych i 60-tych. Z tego też względu rekonstrukcja tradycyjnego wzoru była stosunkowo łatwa i możliwa do przeprowadzenia na podstawie wywiadów z informatorami. Decydując się zaś na koncepcję wzoru kulturowego dla celów analizy materiału empirycznego kierowałam się przekonaniem, że burzliwa historia Mongolii XX w. wymaga posłużenia się koncepcjami zdolnymi wyjaśnić nie tylko proces kontynuacji w kulturze, lecz również jej dynamiczne przemiany<sup>4</sup>.

Rekonstrukcję wzoru tradycyjnego opieram na materiałach własnych oraz na 34 wywiadach na temat tradycyjnego pasterstwa znajdujących się w archiwum Zakładu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej Polskiej Akademii Nauk, zwanego dalej w skrócie archiwum ZE IHKM PAN, oraz informacjach rozrzuconych w wywiadach na inne tematy, przede wszystkim w biografiami pasterzy.

Zestawienie wywiadów

Bajan somon	mężczyźni	kobiety	m—ż do lat 50	m—ż powyżej	pasterze	inne zawody
	14	6	10	10	11	9
Inne obszary MRL	12	2	12	2	2	12

Bajan somon jest jednostką nie posiadającą w swym obecnym kształcie żadnej tradycji osadniczej<sup>5</sup>. W 1966 r. na 1963 osób *ca* 75% pochodzi z innych terenów MRL. Dlatego też zrekonstruowany na podstawie wypowiedzi informatorów wzór kulturowy nie ogranicza się do Bajan somonu. Można z dużym prawdopodobieństwem orzec, że obowiązywał w grupie Chałcha w rejonie płaskowyżu centralnego. Jednakże weryfikację hipotez powstałych w trakcie badań nad samorealizacją jednostki

<sup>3</sup> Por. *Studia mongolskie*, także W. Dynowski, *Współczesna Mongolia*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1968; także, praca zb. *Z badań nad społeczeństwem i kulturą Mongolii. Studia mongolskie*, Biblioteka Etnografii Polskiej, t. 28, Wrocław—Warszawa—Kraków 1973.

<sup>4</sup> W większości cytowanych artykułów autorzy posługują się opozycją: tradycyjne — nowoczesne, też W. Dynowski, *Modernizacja Mongolii w dwóch ustrojach społeczno-politycznych*, [w:] *Z badań nad społeczeństwem i kulturą Mongolii*, s. 11-33. Prace te odbijają wszelkie niedostatki badań prowadzonych w oparciu o dychotomiczne przedstawienie zmiany w kategoriach starego i nowego. Dychotomia tych pojęć utrudnia przedstawienie procesu.

<sup>5</sup> Bajan somon, podobnie jak i większość ośrodków stałego osadnictwa powstał w latach 30-tych XX w. Zebrane dane archiwalne dotyczą ludności koczującej na tym obszarze, nie wspominają jednak o żadnym stałym ośrodku osadniczym. Stosunkowo najstarszym stałym obiektem na tym terenie jest stacja kolejowa Mant.

w tradycyjnym pasterskim wzorze kulturowym należałoby przeprowadzić z uwzględnieniem proporcjonalnej liczby informatorów pochodzących z innych grup etnograficznych i innych stref klimatyczno-przyrodniczych. W niniejszym szkicu materiał porównawczy reprezentują, poza wymienionymi wyżej, dane pochodzące od informatorów należących do grup: Kazachów, Urianchajców, Darchatów, Chińczyków. Oparto się również na dość obfitej literaturze porównawczej<sup>6</sup>.

Większość materiału terenowego uzyskano w drodze spisywania biografii informatorów, oceny ich osiągnięć przez nich samych, porównywania ich życia z życiem ich dzieci i wnuków. Niestety, w powyższej próbie procent ludzi starych, którzy w swoim życiu kierowali się regułami tradycyjnego wzoru, jest stosunkowo mały. Jest to spowodowane trudnością dotarcia do nich. Wszyscy jednak bez wyjątku informatorzy wywodzą się z rodzin pasterskich.

*Rekonstrukcja wzoru kulturowego.* Dość liczne już w literaturze światowej, a również i w polskiej, informacje na temat sposobu życia mongolskich pasterzy-nomadów<sup>7</sup> pozwalają na próbę ich syntetycznego opisu. Nieliczne w literaturze światowej matematyczne modele kultury<sup>8</sup> nie były jeszcze stosowane w odniesieniu do analiz kultury mongolskiej. Nawet najbardziej syntetyczne jej przedstawienia mają charakter opisowy, dotyczą morfologii kultury, rzadziej jej układu funkcjonalno-strukturalnego.

Najbardziej syntetyczne przedstawienie kultury mongolskich pasterzy dał w literaturze L. Krader<sup>9</sup>. Ono też było punktem wyjścia do rekonstrukcji wzoru kultury tych pasterzy w niniejszym artykule. Model Kradera dotyczy nie tylko Mongołów, lecz również innych ludów pasterskich Azji Centralnej. Można go nazwać ekologicznym, gdyż kładzie nacisk na relację między człowiekiem a środowiskiem. Jego punktem wyjścia jest

<sup>6</sup> Za szczególnie cenną należy uznać radziecką serię *Narody mira* oraz monograficzne opracowanie publikowane w *Trudach Instytutu Etnografii im. Mikłucha-Makłaja*. Cenne są również pozycje serii wydawanej przez Indiana University poświęconej ludom uralskim i altajskim - *uralo-altaic series* pod ogólną red. T. Sebeoka wyd. od 1960 r. Interesujące są również 2 pozycje poświęcone analizie kultury emigrantów, tj. P. Rubel, *The Kalmyk Mongols: a study in continuity and change*, 1967, i F. Aubin, *Une société d'émigrés: la colonie des Kalmouks de France*, „Année Sociologique”, t. 17: 1966/1968, s. 133-212.

<sup>7</sup> K. Wiatkina, *Mongoly MNR*, Trudy Instytutu Etnografii im. Mikłucha-Makłaja, Leningrad 1960, oraz Dynowski, *op. cit.*, zawierają bogatą bibliografię.

<sup>8</sup> F. Barth, *Segmentary opposition and the theory of games: a study of Pathan organization*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, t. 89: 1959 cz. 1, s. 5-23, jest pierwszą w literaturze światowej próbą matematycznego przedstawienia modelu kultury. Pozycja zbiorowa pod red. M. Bantona, *The relevance of models for social anthropology*, London 1966, wskazuje na zupełny brak ścisłości przy próbach syntetycznych opisów.

<sup>9</sup> L. Krader, *Ecology of central Asian pastoralism*, „Southwestern journal of anthropology”, t. 11: 1955 nr 4, s. 301-326.

założenie, że ze znanych do rewolucji przemysłowej sposobów produkcji pasterstwo jest obok zbieractwa i łowiectwa jedyną możliwą dla człowieka w stepie Azji Centralnej alternatywą. W obydwu jednak przypadkach stosunek człowieka do środowiska jest ten sam: człowiek nie inwestuje pracy w korzystniejsze dla siebie przekształcenia środowiska. Jeżeli więc stosunek człowieka do środowiska naturalnego jest stosunkiem niesymetrycznym, tzn. człowiek z niego korzysta, ale nie inwestuje i nie przekształca go, to stosunek człowiek — bydło przedstawia się nieco inaczej. W różnych opracowaniach na temat pasterstwa Azji Centralnej podkreśla się, że człowiek żyje w symbiozie ze zwierzętami wpływając w minimalnym stopniu na charakter i losy stada<sup>10</sup>. Jego praca przy bydło ma na celu utrzymanie wielkości stada, rzadziej jego powiększenie. Jego interwencje są na tyle rzadkie, że nie mają decydującego wpływu na selekcję zwierząt oraz wielkość i trwałość stada. Zwierzęta postępują zgodnie ze swoim instynktem<sup>11</sup>. Człowiek natomiast zależy całkowicie od bydła. Ono dostarcza mu podstawowego pożywienia, materiału na ubranie, mieszkanie, zapewnia niezbędny opał, wreszcie transport umożliwiający nie tylko normalną egzystencję w systemie koczowań, lecz nadto handel.

Relacja człowiek — środowisko i człowiek — bydło związana jest w kulturze pasterzy mongolskich z trzema zasadami realizacyjnymi: 1) zasadą przenoszenia się, zmiany pastwisk i miejsca pobytu, 2) niegromadzenia zapasów, 3) nieinterweniowania w przyrodę. Z tych trzech zasad można wyprowadzić wielkość i pośrednio niektóre zasady organizacyjne grupy ludzkiej, wielkość i rodzaj grupy zwierząt, częstotliwość przekoczowań — wszystko ściśle zależne od charakteru środowiska przyrodniczego, strefy klimatycznej. Szczegółowymi determinantami przyrodniczymi są: woda, rodzaj gleby, rodzaj terenu określającego ilość i gatunek traw, temperatura. Obliczenia Szulzenki<sup>12</sup>, Murzajewa<sup>13</sup> i Ciołka<sup>14</sup> wska-

<sup>10</sup> I. F. Szulzenko, *Zivotnovodstvo Mongolskoj Narodnoj Respubliki*, Trudy Mongolskiej Komisii AN ZSRR, t. 11, Moskwa—Leningrad 1954, s. 22-23; por. też D. Markowska, Z. Sokolewicz, J. Olędzki, *Niektóre zmiany w tradycyjnym inwentarzu kulturowym pasterzy mongolskich*, „Etnografia Polski”, t. 12: 1968, s. 453-501.

<sup>11</sup> Mat. własne ZS, 1969, Bajan Somon; informatorzy twierdzą, że zwierzęta pozostające pod opieką człowieka charakteryzują się stępieniem instynktem. Konie albo wielbłądy, które oddzieliły się od stada i zdziczeją, gorzej dają sobie radę w trudnych warunkach zimowych od zwierząt dzikich. Ich potomstwo natomiast charakteryzuje większa odporność od zwierząt hodowanych przez człowieka. Podkreślają uporczywie różnice między zwierzętami żyjącymi dziko a wędrującymi z człowiekiem i podkreślają konieczną pomoc dla nich ze strony człowieka.

<sup>12</sup> Szulzenko, *op. cit.*, s. 39.

<sup>13</sup> E. Murzajew, *Mongolia, opis fizyczno-geograficzny*, Warszawa 1957, s. 255 n.

<sup>14</sup> T. M. Ciołek, maszynopis niepublikowany, archiwum Katedry Etnografii Uniwersytetu Warszawskiego, obliczył na podstawie danych zawartych w pracy

zują na wysoki stopień korelacji między rodzajami bydła, ich geograficznym rozmieszczeniem i strukturą stada a rodzajami gleby, nawodnieniem i temperaturą. Materiały porównawcze do pasterstwa azjatyckiego (Kirgizi, Kazachowie, Buriaci) wskazują na wyższy stosunek ilości zwierząt do ludzi w Mongolii niż na pozostałych obszarach i sugerują nawet wyższą jego jakość w porównaniu z Kirgizją i Kazachstanem<sup>15</sup>. Wspomniane wyżej zmienne zależne wykazują również stałe korelacje z gęstością zaludnienia<sup>16</sup>. Krader twierdzi nadto, że określają rodzaj struktury społecznej<sup>17</sup>. O ile jednak można wykazać w sposób ścisły zależność między wielkością stada a wielkością grupy ludzkiej przy zastosowaniu określonych technik produkcyjnych, o tyle przeniesienie tego dowodzenia na zmienne zależne charakteryzujące organizację społeczną jest bardzo trudne.

Otóż z ekologicznego modelu Kradera stosunkowo łatwo wyprowadzić jest pewne podstawowe zasady organizacyjne, jakim musi odpowiadać struktura społeczna tak, aby podstawowe zadania produkcyjne w koczowniczym systemie pasterstwa mogły być zrealizowane. Należą do nich: 1) mobilność grupy, 2) zabezpieczenie jej w przypadkach losowych przez związki z innymi grupami, 3) zabezpieczenie poprzez stworzenie systemu podziału pastwisk i szerszego systemu więzi społecznej umożliwiającego obronę pastwisk przed nieprzyjacielem z zewnątrz. Otóż te właśnie zasady odnoszone do konkretnych warunków pasterstwa mongolskiego określają wielkość grupy ludzkiej i skalę stosunków społecznych. Należy jednak wątpić, czy mogą określać konkretne formy rozwiązań organizacyjnych przyjętych przez Mongołów. Mówiąc o formie rozwiązań organizacyjnych wkraczamy na grunt zjawisk określanych nie ilościowo, a jakościowo i choć wykazanie korelacji między tego typu zjawiskami jest zupełnie możliwe to jednak nie można udowodnić istnienia między nimi funkcjonalnego związku.

Zdaniem Kradera przyjęty przez Mongołów rodzaj organizacji społecznej zbudowany jest na zasadzie określania pochodzenia w linii ojca i zasadzie stosunków agnaticznych. Odnosi się to zarówno do systemu pokrewieństwa jak i organizacji społecznej innego typu. Krader widzi

---

I. Szulżenko, *Mjasnoje chazajstwo Mongolii*, Leningrad 1933, że istnieje silna korelacja między rozkładem liczebności poszczególnych gatunków zwierząt a strefami geograficzno-ekonomicznymi. Na podstawie wyników testu chi-kwadrat można twierdzić, że prawdopodobieństwo losowego uzyskania powyższego rozkładu jest znikome i nie przekracza ułamka procentu. Należy sądzić, że w latach 30-tych XX w. gospodarka planowa nie zmieniła tradycyjnych układów na tyle, by twierdzenia o silnym uzależnieniu struktury stad od rejonów geograficznych nie można było rzutować wstecz na XIX w.

<sup>15</sup> Porównanie danych znajduje się u Kradera, *op. cit.*, s. 320 n.

<sup>16</sup> *Jw.*, s. 318 n.

<sup>17</sup> L. Krader, *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, The Hague 1963, s. 317 n.

w tym klasyczną cechą struktur pasterskich<sup>18</sup>, jest to opinia powtarzająca się w klasycznej literaturze przedmiotu. Weryfikacja tego twierdzenia ma dość zasadnicze znaczenie dla rekonstrukcji wzoru kultury tradycyjnej pasterzy mongolskich, a pośrednio dla określenia warunków, w jakich jednostka może realizować swoje życiowe plany. S. Szyrkiewicz analizując strukturę pokrewieństwa u Mongołów<sup>19</sup> wysuwa przypuszczenie, że struktura ta ulegała większym przeobrażeniom w toku historii, niż to się przypuszcza, niż przypuszczał to sam Krader. Jest rzeczą wysoce prawdopodobną, a w każdym razie potwierdzoną w skąpych na ten temat źródłach, że wyodrębnione przez Kradera zasady jako podstawowe dla mongolskiego systemu pokrewieństwa funkcjonowały do epoki Czingis-chana, być może pewien czas po zorganizowaniu jego imperium. Szyrkiewicz przypuszcza jednak, że już w XVII w. struktura związków pokrewieństwa w społeczeństwie mongolskim zmieniła się w dość znacznym stopniu w porównaniu z epoką Czingis-chana. Pisze: „Miejsce lineazowych grup krewniaczych zajmować zaczęły korporacyjne minilineaze, czyli wielkie rodziny, które przez pewien czas występowały jeszcze w terytorialnym i gospodarczym związku”<sup>20</sup>. Szyrkiewicz przypuszcza, że podstawą wzajemnego współdziałania w płaszczyźnie nie tylko gospodarczej stały się zespoły krewnych koncentrujące się — z punktu widzenia ego — wokół jego wielkiej rodziny i włączające powinowatych oraz krewnych matki. Były to, jego zdaniem, najczęściej zespoły płynne, powstające dobrowolnie albo w wyniku pośredniego przymusu ekonomicznego jako więzy wzmacniane bliskością terytorialną lub potrzebami rezerwowego zabezpieczenia społecznego. Dodaję tu, że więzi te, co ma kapitalne znaczenie, działały na ogół na poziomie jednego pokolenia osób aktywnych gospodarczo. Wiemy skądinąd<sup>21</sup>, że zapewne już w XVII w., a na pewno w XIX w., podstawę współdziałania gospodarczego i systemu zabezpieczeń społecznych pasterzy mongolskich w równym, jeżeli nie w większym stopniu niż więzi wynikające z systemu pokrewieństwa stanowiły więzi sąsiedzkoterytorialne. Struktura polityczna nakładała na koczujących pasterzy wiele ograniczeń choćby terytorialnej natury. Wynikały one również z warstwowej struktury feudalnego społeczeństwa mongolskiego, która z kolei wpływała na ograniczenie mobilności społecznej pasterzy<sup>22</sup>. Wybór partnerów w szerszym zespole społecznym był więc wielorako uwarunkowany: przynależnością do warstwy społecznej, poparciem politycznym i militarnym ze strony krewnych i sąsiadów, zamożnością wreszcie. W małej grupie społecznej natomiast dobór partnerów był znacznie mniej

<sup>18</sup> Krader, *Ecology...*, s. 322; *Social organization...*, s. 318 n.

<sup>19</sup> S. Szyrkiewicz, *Przekształcenia terminologii systemu pokrewieństwa u Mongołów Chałcha*, teza doktorska, archiwum IHKM PAN 1974 r.

<sup>20</sup> Jw., s. 151.

<sup>21</sup> B. Szirendy b, red. *Istorija MNR*, Ulan Bator 1968, s. 24 n.

<sup>22</sup> Jw., s. 21 n.

ściśle regulowany. Wprowadzenie na miejsce partnerów określonych dokładnie przez system pokrewieństwa partnerów z wyboru miało istotne konsekwencje kulturowe, w tym również dla interesującej nas kwestii samorealizacji jednostki. W świetle rozważań S. Szyrkiewicza należy przynajmniej dla okresu od XVII w. przyjąć, że struktura społeczna obok jeszcze działającej zasady patrylinearnego pochodzenia i zasady stosunków agnaticznych oparta była na określaniu pochodzenia bilateralnie i na więziach kognaticznych. Nowa struktura straciła wiele ze swej głębi, gdyż odległość genealogiczna potrzebna była tylko do określania partnerów mogących wchodzić w związki małżeńskie, nie była natomiast potrzebna do określania uprawnień jednostek do pełnienia funkcji politycznych, przywódczych czy religijnych. Nie była również potrzebna do określania kręgu partnerów współdziałania gospodarczego. Do więzi pokrewieństwa odwoływano się zapewne wielokrotnie uzasadniając nawet nimi znaczenie więzi powstałych na innej podstawie<sup>23</sup>. Niemniej jednak faktem jest, że w zakresie doboru partnerów istniała co najmniej alternatywa oparcia się na innym kryterium doboru niż pokrewieństwo w zakresie działalności politycznej i gospodarczej człowieka. Natomiast stosunek człowieka do świata nadnaturalnego określany do XVII w. przez system pokrewieństwa i szamanizm<sup>24</sup> zaczął być określany przez reguły lamaizmu<sup>25</sup>.

Podsumowując powyższe rozważania: ekologiczny model Kradera wraz z jego zasadą agnaticznego i patrylinearnego pokrewieństwa oraz szamanizm są wystarczające do określenia tradycyjnego wzoru kultury pasterkiej do epoki Czingis-chana. Okres od XIII do XVII w. charakteryzuje się wprowadzeniem nowej zasady więzi w stosunkach politycznych i zmniejszeniem roli pokrewieństwa. Do określenia wzoru kultury dla okresu od XVII w. do realizacji zasad rewolucji 1921 r. należy wprowadzić nowe elementy. Za podstawowe uznaję tu — przy niezmiennym układzie ekologiczno-produkcyjnym — zasadę bilateralności i kognatyzmu w stosunkach pokrewieństwa, zasadę terytorialnego i sąsiedzkiego współdziałania umożliwiającą większą niż dotychczas elastyczność w doborze partnerów, zasadę rozwarstwienia społecznego, nierówności wszystkich grup wobec prawa i podporządkowania warstw niższych wyższym w układzie politycznym, zwłaszcza w jego militarnej organizacji, oddzielenia religii od systemu pokrewieństwa i powiązania uroczystości i obrzędów religijnych z rodziną i wielką rodziną zamiast z rodem czy lineażem. Te ostatnie zasady żadną miarą nie mogą być wyprowadzone z eko-

<sup>23</sup> Tak można interpretować fragmenty *Tajnej historii* dotyczące zawieranych sojuszy, *Tajna historia Mongołów*, Warszawa 1970, s. 139, 140 n.

<sup>24</sup> Dotyczy to w dużej mierze obrzędów rodzinnych — kultu przodków, których strażnikiem był najmłodszy syn.

<sup>25</sup> Od XVII w. obserwuje się zmierzch kultu przodków i wprowadzenie na ich miejsce obrzędów dokonywanych przez lamę. Obrzędy te dotyczyły już rodziny, a nie całego rodu i nie odwoływano się w nich do przodków.

logicznego modelu Kradera. Nie można również wskazać na ich funkcjonalny związek z wywodzącymi się z tego modelu podstawami gospodarczymi. Wspomniany system ekologiczny, którego stosunkowo większą historyczną trwałość należy stwierdzić w porównaniu z zasadami organizacji społecznej i religijnej, może być więc podstawą różnych systemów społecznych, religijnych i politycznych. A każdy z nich z osobna otwiera przed jednostką inne możliwości samorealizacji.

Powstawanie tradycyjnego wzoru kulturowego przypada na długi okres — stanowi on przecież układ zasad wypracowanych w społeczeństwie mongolskim w okresie rozwoju plemiennego na długo przed pojawieniem się Czingis-chana, w okresie formowania się i potęgi jego imperium i wreszcie tych, które pojawiły się w XVII w. jako wpływ z zewnątrz (lamaizm) lub ujawniły się jako rezultat już wcześniej zachodzących procesów społecznych (jak zasada bilateralności w systemie pokrewieństwa). Zanikanie tego wzoru przypada również na długi okres. Istotnym elementem w jego przekształceniach była rewolucja 1921 r. i zmiana struktury politycznej, dalej likwidacja kościoła lamajskiego w latach 30-tych XX w. i zburzenie systemu religijnego, wreszcie rozwój przemysłu i stworzenie możliwości różnorodnej specjalizacji zawodowej, konkurencyjnej wobec pasterstwa zarówno w sferze zaspokajania potrzeb, jak i wartości, wreszcie kolektywizacja 1959 r., która w istotny sposób zmieniła charakter pasterstwa mongolskiego. Te ostatnie zmiany wiążą się z powstaniem ideologii pracy produkcyjnej, instytucjonalizacją systemu zabezpieczeń, profesjonalizacją, odróżnieniem kultury miasta od kultury stepu.

Większość materiałów, na których oparty jest niniejszy szkic, dotyczy okresu bezpośrednio poprzedzającego kolektywizację. Niektóre pozwalają na rekonstrukcję okresu wcześniejszego. Materiały odnoszą się jedynie do grupy aratów. Nie twierdzę, że kultura innych warstw społecznych była zasadniczo różna od grupy aratów. Należy przyjąć za B. Szirendybem<sup>26</sup>, że w strukturze społecznej Mongolii na przełomie XIX i XX w. można było wyróżnić następujące grupy społeczne: 1) klasę feudałów składającą się z silnie zhierarchizowanych rodów książęcych i innych dobrze urodzonych (szlachty) oraz równie silnie zhierarchizowanego duchowieństwa, 2) aratów podzielonych na 3 kategorie:

a) *albatan*, kategoria najliczniejsza, nie poddana feudałom, ale wypełniająca zobowiązania na rzecz państwa, b) *chamdżilga*, to znaczy osobiście poddani feudałom świeckim, i c) *szabinar* — poddani feudałom duchownych. Z badań polskiej ekspedycji wynika, że nie istniały zasadnicze różnice kulturowe między wymienionymi grupami, aczkolwiek ich społeczna pozycja była różna<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> B. Szirendy b, *Mongolija na rubieżu XIX-XX wieków*, Ulan Bator 1963, s. 28.

<sup>27</sup> Markowska, Sokolewicz, Olędzki, *Niektóre zmiany...*, s. 453-501;

Nie wchodząc tu w przyczyny powstania takiej właśnie struktury społecznej — badania nad tym prowadzone są wciąż przez historyków mongolskich<sup>28</sup> — można tylko stwierdzić, że jej istnienie uwarunkowane było strukturą państwa, najpierw niepodległego imperium mongolskiego, później poddanego administracji mandżurskiej. Jego funkcjonowanie zależne było od wypełniania przez różne grupy ludzkie różnych zadań: produkcyjnych, politycznych, militarnych, ideologicznych, reprezentacyjnych na zewnątrz w kontaktach z innymi grupami etc.

Większość zadań produkcyjnych wykonywana była przez aratów — pasterzy. Pasterstwo — wypas bydła stanowiło podstawę gospodarczą, podstawowe źródło utrzymania ludności. Obok niego występowało rzemiosło wykonywane przez rzemieślników pochodzenia obcego lub przez aratów, którzy stracili stada bydła. Grupy rzemieślnicze od XVII w. grupowały się wokół klasztorów lub siedzib książęcych, rzadziej były to grupy zajmujące się rzemiosłem obok wypasu bydła, stanowiąc jakby odrębną grupę etnograficzną. Te ostatnie miały znacznie starszą tradycję i można odnosić je co najmniej do epoki imperium mongolskiego. Organizacja rzemiosła i kontakty rzemieślników z rynkiem miały inny charakter niż w przypadku rzemiosła zgrupowanego wokół klasztorów. Do czynności produkcyjnych w okresie poprzedzającym panowanie Mandżurów można by zaliczyć wojnę grabieżczą, która przyczyniała się w przypadku Mongołów podobnie jak i u innych grup pasterskich do pomnożenia bogactwa<sup>29</sup>. Prawo do uczestniczenia w niej mieli wszyscy<sup>30</sup>. Podobnie jak pasterstwo, było to najbardziej powszechne źródło utrzymania, czego nie można powiedzieć o rzemiosle ani też o rzadko występującym rolnictwie uprawianym częściej przez chińskich osadników, rzadziej przez zbiedniałych pasterzy<sup>31</sup>. Poniższa tabela przedstawia rejestr czynności pasterskich obowiązujących wszystkich, przy prostym podziale pracy (płeć i wiek). Czynności te zróżnicowane są nadto w cyklu sezonowym rocznym. Tabela ta nie wykazuje wszystkich przekoczowań, które — w zależności od roku — wahały się od 4 do 80.

Można przyjąć, że rytm pracy wszystkich pasterzy był taki sam. Późną jesienią, zimą i wczesną wiosną przeważały prace mające na celu utrzymanie i przetrwanie stada w trudnych warunkach naturalnych. Wczesną wiosną zaczynały się czynności związane z pomocą rodzącym

J. Olędzki, *Rodzimość i ludowość we współczesnej narodowej sztuce Mongolii*, [w:] *Studia mongolskie*, Wrocław—Warszawa 1969, s. 99-112.

<sup>28</sup> Por. zbiór referatów historyków mongolskich na II Międzynarodowym Kongresie Mongolistów w 1970 r. w Ułan Bator, *Ołon ulsyn mongołcz erdemtnij II ich churał*, Ułan Bator 1973.

<sup>29</sup> *Tajna historia ...*, s. 162 wykazuje analogie pod tym względem z pasterskimi grupami arabskimi i niektórymi berberskimi.

<sup>30</sup> *Tajna Historia...*, s. 177 n.

<sup>31</sup> Dynowski, *op. cit.*, s. 78 n.

*Czynności pasterskie*

październik	listopad	grudzień	styczeń	luty	marzec	kwiecień	maj	czerwiec	lipiec	sierpień	wrzesień
przekoczowywanie w kierunku zimowisk			ochrona zwierząt przed wiatrem, rozproszeniem, dzikimi zwierzętami			przekoczowywanie na pastwiska wiosenne					
oddzielenie koni od owiec i bydła				pomoc przy narodzinach cieląt i jagniąt			porody kobył, systematyczne dojenie klaczy				
dojenie krów	odrębne		pasienie	cieląt			porody wielbłądów				
							systematyczne dojenie			krów	
							systematyczne dojenie			kóz i owiec	
							wyrób produktów			mlecznych	
							osobny wypas samic owiec i kóz, zapładnianie ich				
							czesanie wielbłądów				
							strzyżenie owiec jagniąt				
							gromadzenie treściwej paszy na zimę dla młodych zwierząt				
										polowanie na bobaki i inne zwierzęta, wyprawa skór	
											rozpoczęcie przegonu koni na dalekie pastwiska

samicom, opieką nad nowo narodzonymi cielętami i jagniętami. Na późną wiosnę i wczesne lato przypadała opieka nad rodzącymi kobyłami i wielbłędami. Od tego momentu zaczynano systematyczne dojenie i związany z tym wyrób produktów mlecznych, przygotowywanie ich na zimę. Okres lata obfituje w różnorodne zadania pasterskie.

Wykonywanie tych zajęć pasterskich uwarunkowane było niewątpliwie dużą wiedzą na temat środowiska naturalnego, o rodzajach pastwisk ze względu na gatunki porastających je traw czy ze względu na położenie, osłonięcie od wiatru i bliskość źródeł wody. Według badaczy toponimiki Mongołowie znają 18 różnych nazw na określenie różnych rodzajów stepu<sup>32</sup>. Według badaczy flory znają ponad 250 różnych nazw na porastające step rośliny. Znają dobrze anatomię zwierząt<sup>33</sup> i podejmują się ich leczenia. Leczenie zwierząt oddzielone jest ściśle od leczenia ludzi i pozostaje w rękach doświadczonych pasterzy.

Pozostaje teraz jeszcze do wyjaśnienia sprawa opieki nad stadem. Szulzenko<sup>34</sup>, a za nim Krader<sup>35</sup>, powtarzają dość powszechną o społecznościach pasterskich opinię, że człowiek nie opiekuje się zwierzęciem. Jest to również opinia przeważająca wśród pasterzy. W rejestrze czynności zanotowano jednak takie, które na pewno na przełomie XIX i XX w., jeżeli nie wcześniej, były stosowane w stosunku do zwierząt. Dysponujemy szczegółowymi opisami budowy osłon dla matek i jagniąt lub samych jagniąt z nawozu zebranego w ubiegłym roku, notuje się trzymanie jagniąt i małych wielbłędów i cieląt przez pierwsze dni w jurcie gospodarczej, a nawet razem z rodziną gospodarza, stosuje się rozdzielanie samic owiec od baranów, a także ogierów i klaczy, aby porody odbywały się w jednym okresie dogodnym dla odchowania zwierząt<sup>36</sup>. Wszystko to świadczy o konieczności wkładu pracy ludzkiej w utrzymanie stada. Czynności ludzkie mają tu, zdaniem informatorów, nie tylko wpływ na wielkość stada, lecz również na stopień jego samodzielności. Zwierzęta, które odłączają się od stada i zdziczają, dają sobie w stepie trudniej radę od zwierząt dzikich. Te z nich jednak, które przez jakiś czas przetrwają, wykazują instynkt wrażliwszy od zwierząt domowych, co wyraża się w szybszej reakcji na mające nastąpić zmiany temperatury, wyczuwanie nadchodzących wiatrów *etc.*<sup>37</sup> Można by w tym stanie rzeczy dopatrywać się rezultatów działania człowieka, jego wpływu na selekcję zwierząt — mniej ostrą w stadzie będącym pod opieką niż w stadzie dzikim. Zapewne

<sup>32</sup> W. A. Kozakiewicz, *Sovriemiennaja Mongolskaja Toponimika*, Lenin-grad 1934, s. 7-8.

<sup>33</sup> AZE IHKM PAN nr 128 Bajan Somon, 1966, nr 154, 1968; mat. ZS. 1969.

<sup>34</sup> Szulzenko, *op. cit.*, s. 22-23.

<sup>35</sup> Krader, *Ecology...*, s. 306-307.

<sup>36</sup> AZE IHKM PAN nr 120 Bajan Somon, 1967, nr 154x, 1968 r., 122, 1973, somon Ölždyt.

<sup>37</sup> AZE IHKM PAN nr 81 Bajan Somon; mat. własne ZS 1969.

w tych czynnościach pasterskich nie można dopatrzeć się racjonalnych zabiegów hodowlanych. Niemniej jednak, jeżeli do wspomnianych wyżej dołączymy jeszcze powszechnie stosowane zabiegi kastracyjne, to niemożliwy do utrzymania jest pogląd, że pasterze mongolscy chodzili za stadem, które utrzymywało się w półdzikim stanie.

Wszystkie czynności pasterskie znał w zasadzie każdy arat. Jurta była zarówno najmniejszym zespołem rodzinnym, jak i gospodarczym. Majski określa jej wielkość na 4-5 osób i na 60 sztuk zwierząt, w tym 7,1 koni, 1,5 wielbłąda, 7,1 bydła rogatego, 44,3 owiec i kóz<sup>38</sup>. Taka średnia jurta nie stanowiła jednak nigdy niezależnej jednostki gospodarczej. Kilka lub kilkanaście jurt łączyło się w jeden chotajl<sup>39</sup>, dobierając się częściowo na zasadzie pokrewieństwa, częściowo sąsiedztwa; znajomości, wypróbowanej już współpracy. Chotajle były jednostkami elastycznymi i zmiennymi. Ludzie niezadowoleni ze współpracy mogli przenieść się do innego chotajlu przy końcu sezonu.

W chotajlu obowiązywała zasada rotacji zajęć. W zależności od wieku i płci każdy wykonywał kolejno wszystkie zadania gospodarcze obowiązujące tę pleć i tę grupę wieku. W przypadku braku rąk do pracy oddawano zwierzęta obcej rodzinie, najczęściej na wypas zimowy. Zdarzało się, że rodzina nie posiadała w swym stadzie wszystkich rodzajów zwierząt. Wtedy nie brano jej pod uwagę przy organizowaniu obsługi tych zwierząt w chotajlu. Z zasady podziału pracy w chotajlu<sup>40</sup>, polegającej na rotacji obowiązków nie według ilości ludzi zdolnych do pracy w każdej rodzinie, lecz według ilości rodzin wchodzących w skład chotajlu, wynikało, że nie każda rodzina wykonywała pełen zestaw czynności pasterskich. Z tego też mogły wynikać różnice w kolejności przyuczania dzieci do prac w pasterstwie. W tradycyjnym wzorze kulturowym, gdy dzieci pozostawały w domu, a jeżeli nawet w dość nielicznych wypadkach oddawano je na naukę, to nauka ta odbywała się w jurcie gospodarza i dziecko zobowiązane było do uczestniczenia we wszystkich zajęciach gospodarczych, kolejność przyuczania dzieci do pracy wyglądała następująco:

Kobiety<sup>41</sup>: w wieku 6 lat dziewczęta zajmowały się jagniętami, a więc przynosiły nowo narodzone jagnięta do jurty, wiązały w jurcie lub na ciepłym, osłoniętym miejscu przed jurką, doprowadzały je do karmienia do matek. Pomagały też dorosłym kobietom w wiązaniu owiec do dojenia. Warunkiem tych prac było rozróżnianie, które z jagnięt jest od której matki. Nierzadko dziewczynki posiadały już swoje własne jagnię, do którego odnosiły się z całą serdecznością. Spodziewano się, że później prze-

<sup>38</sup> I. Majskij, *Sowriemiennaja Mongolija*, Irkuck 1921, s. 126.

<sup>39</sup> D. Markowska, S. Szykiewicz, *Spółdzielnia pasterska. Tradycja i modernizacja*, [w:] *Studia mongolskie*, s. 55-81.

<sup>40</sup> AZE IHKM PAN nr 120 Bajan Somon, 1967, 1969.

<sup>41</sup> AZE IHKM PAN nr 98, 121, 123, 124, 125 Bajan Somon, 1968; nr 26, 1971, ajmak bułgański.

niosą ją na inne zwierzęta, na całe stado. Uczyły się również, nawet w wieku 5-6 lat, jazdy na źrebięciu, a od 7 roku życia pod opieką dorosłych — najczęściej mężczyzn — uczyły się jazdy konnej w siodle. Znajomość jazdy konnej była warunkiem podjęcia kolejnych prac w gospodarstwie, to jest opieki nad cielętami. Jednocześnie w wieku 7-8 lat dziewczynki rozpoczynały trwającą kilka lat naukę dojenia, rozpoczynając od owiec i kóz. Od 9 roku życia podejmowały opiekę nad cielętami, to jest przyprowadzały cielęta do matek i odprowadzały je, przypędzały krowy-matki na wieczorny udój, wreszcie zajmowały się zimowym, całodziennym wypasem cieląt. Od 15 roku życia zaczynały dojenie krów i kobył, a później wielbłądów. Od tego roku, czasem wcześniej, zaczynały prace przy wyrobie produktów mlecznych, suszeniu ich na zimę, jak również zbierania nawozu w stepie, uczyły się konserwowania produktów (mrożenie mleka), suszenia traw na zimę (dla nowo narodzonych jagniąt i cieląt). Zakładano, że 20-letnia dziewczyna umiała wykonać wszystko, czego oczekiwano od gospodyni. Wstydem było zwrócenie się do kogoś o pomoc w uszyciu świątecznej *deli*, choć — gdy się dziewczyna tą umiejętnością raz wykazała, mogła takie zamówienie złożyć u słynących z haf-tu innych aratek.

Mężczyźni<sup>42</sup>: zaczynali, podobnie jak dziewczęta w 6 roku życia, opiekować się jagniętami, jeździć na oklep na źrebiętach lub młodych koniach. Dopiero w 9-10 roku życia zajęcia dziewcząt i chłopców zaczynają się odróżniać. W tym czasie chłopcy dołączają się do mężczyzn pomagając im w wypasie koni, w tym zwłaszcza w nocnym wypasie w lecie, gdy źrebięta są z matkami, i łapania koni na *urgę*. Niejednokrotnie zanim złączą tę naukę, legitymują się umiejętnością łapania bydła rogatego. Uczą się uczestnicząc w męskich pracach: zabijaniu zwierząt, dzieleniu mięsa, pomocy przy porodach różnych zwierząt, udoju klaczy (wykonywanym przez kobietę i mężczyznę razem) uważanym za szczególnie trudny i wymagający siły fizycznej. Uczestniczą również w pracach przy rozbijaniu i składaniu jurty, przy jej konserwacji i naprawach, uczą się tropić i polować na zwierzęta, zdzierać i oprawiać skóry, strzyc owce, wyczesywać sierść końską i częściowo wełnę i puch wielbłądzi, gromadzić siano i suszoną treść żołądków bobaków na zimę w celu karmienia młodych zwierząt. Uczą się doboru sztuk do kastrowania i samego kastrowania.

Rejestr koniecznych umiejętności pasterskich jest długi. Obserwacja czynności pasterza doprowadza do wniosku, że ich prawidłowe wykonywanie musi wiązać się z długim doświadczeniem. Każda z czynności posiada swoje uzasadnienie, swoją technikę, może być wykonywana mimo swej pozornej prostoty w kilka różnych sposobów. Obserwacja dnia pra-

<sup>42</sup> AZE IHKM PAN nr 120, 1967, nr 98, 99, 121, 125, 154 Bajan Somon, 1968, oraz mat. własne ZS 1969.

cy w jurcie<sup>43</sup> pozwala na stwierdzenie, że mimo braku oznak pośpiechu, przy ogromnym spokoju cechującym wykonywanie każdej pracy, zwłaszcza w okresie letnim, ludzie muszą wkorzystywać każdą chwilę. Każdy musi umieć robić wszystko — to podstawowa zasada, ogólnie obowiązująca.

Powstaje jednak pytanie, czy każdy robi wszystko. Na pewno nie. I nie tylko z wspomnianego już powodu, że na przykład rodzina rezygnuje z opieki, czy nawet posiadania jakiegoś gatunku zwierząt. Również dlatego, że pewne czynności można, ale nie musi się, wykonywać. Każdą należy znać, ale niektóre zna się lepiej od innych. Do tych, które zdecydowanie są przedmiotem wyboru, należą: przygotowywanie pokarmu dla młodych zwierząt na zimę, szycie okryć dla nowo narodzonych wielbłądów, starania o opiekę nad jednym tylko, ulubionym gatunkiem zwierząt, szycie świątecznej odzieży, ubijanie wołoku. Jak wynika z zestawienia ilość prac, których nie musi wykonywać kobieta jest stosunkowo niewielka. Rejestr ten jest nieco dłuższy w przypadku mężczyzn. Mężczyźni mogą specjalizować się w polowaniu na określone zwierzęta, w znacznym też stopniu mogą rezygnować z przyswajania sobie pewnej wiedzy lub odwrotnie rozwijać ją. Mogą więc rozwijać wiedzę o pastwiskach i ich rodzajach lub rezygnując z tego posuwać się szlakami tradycyjnie wypróbowanymi przez ojca lub iść za starszym chotajlu<sup>44</sup>. Mogą rozwijać wiedzę botaniczną, co również czyni ich ekspertami w doborze pastwisk, a nadto pozwala na, jeżeli nie leczenie ziołami, to określenie roślin trujących dla zwierząt<sup>45</sup>. Mogą rozwijać wiedzę o anatomii zwierząt, o przyzwyczajeniach jednego lub kilku gatunków zwierząt i leczyć je<sup>46</sup>. Specjalistów w tym zakresie nie było wielu i właściciel chorego zwierzęcia — najczęściej konia lub wielbłąda, tzn. zwierząt cennych, decydował się na daleką nieraz podróż, aby przywieźć do jurty doświadczonego pasterza i uratować zwierzę. Podobnie nie wszyscy mężczyźni zajmowali się kastrowaniem zwierząt, niejednokrotnie zdając się na pomoc specjalisty zarówno przy samej czynności, jak i wyborze sztuk do kastrowania<sup>47</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że pasterstwo mongolskie stwarzało okazję do specjalizacji. A ta prowadziła do zwiększenia prestiżu społecznego jednostki. Interesujące są informacje na temat wyboru starszego — przywódcy chotajlu. Jego stanowisko było nieformalne, ale też decyzje nie były kwestionowane. Ich zakwestionowanie łączyło się zwykle z odejściem rodziny mężczyzny, który miał odmienny pogląd, do innego chotajlu. Wyboru takiego przywódcy dokonywano nie kierując się stopniem

<sup>43</sup> Mat. własne ZS 1969. Bajan Somon.

<sup>44</sup> AZE IHKM PAN nr 120 Bajan Somon, 1967.

<sup>45</sup> AZE IHKM PAN nr 129; mat. własne ZS, 1969.

<sup>46</sup> AZE IHKM PAN nr 128, 1966, nr 125, 154 Bajan Somon, 1968, mat. własne ZS 1969.

<sup>47</sup> AZE IHKM PAN nr 125 Bajan Somon, 1969.

pokrewieństwa, ale wiekiem rozumianym tu jako rękojmia doświadczenia i samym doświadczeniem w zakresie doboru pastwisk, znajomości zwyczajów zwierząt, umiejętności ich leczenia *etc.* <sup>48</sup>

Jeżeli więc o wszystkich aratach w zasadzie można było powiedzieć, że byli pasterzami, to tylko o niektórych mówiono, że są dobrymi, doświadczonymi pasterzami i tylko niektórzy słynęli ze swej wiedzy w tym lub innym zakresie, a sława ich sięgała nieraz kilkaset kilometrów <sup>49</sup>.

Większe możliwości specjalizacji mężczyzn niż kobiet wiązały się zapewne z faktem, że poza pasterstwem zajmowali się oni cenionym polowaniem, podczas gdy kobiety zajmowały się co prawda zbieractwem, ale w hierarchii wartości nie zajmowało ono żadnego miejsca. Nadto kobiety częściej pozostawały w obrębie jurty, nie nawiązywały więzi poza własnym chotajlem. Miały mniejsze doświadczenie — mniejszy materiał do porównania zarówno w zakresie znajomości topografii terenu, jak i doboru pastwisk, miały też węższy zakres wiedzy pasterskiej, mniejszą okazję do porównania swoich osiągnięć z osiągnięciami innych. Również rodzaje wytwórczości rzemieślniczej, którymi się zajmowały, miały węższy zakres w porównaniu z uboczną nawet produkcją rzemieślniczą mężczyzn. Niemniej jednak nawet w tak wąskim zakresie ich działania również pozostawała możliwość wyboru i szczególnego specjalizowania się w pewnych tylko zajęciach.

Specjalizacja ta jest znacznie bardziej widoczna w społecznej płaszczyźnie działań pasterzy mongolskich, zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Dowodem na to jest zróżnicowany folklor, rozbudowane zwyczaje związane z gościnnością, obrzędy doroczne. O zróżnicowaniu zachowań ludzkich w tych dziedzinach i możliwości jak gdyby specjalizacji w pewnych tylko z nich zajmę się w cz. II. Na koniec tych rozważań chciałabym tylko zwrócić uwagę na fakt, że indywidualizacja zachowań jest szczególnie widoczna wtedy, gdy wiąże się z dążeniem do osiągnięcia pewnych wartości. Nie ma jeszcze studium kultury mongolskiej w kategoriach wartości. Można jednak przypuszczać, że jedną z wartości jest zamożność, której symbolem jest dobrze prosperujące stado bydła. Tym można tłumaczyć pełen serdeczności, troski, a nawet poświęcenia <sup>50</sup> stosunek do stada wpa-jany dzieciom od najmłodszych lat, jak również niemal indywidualne traktowanie każdego zwierzęcia, wyrażające się w odróżnianiu i rozpoznawaniu każdej sztuki, w nadawaniu imion, w posiadaniu ulubionych zwierząt przez poszczególnych członków rodziny, nawet w słownictwie, nie tylko bardzo bogatym <sup>51</sup>, lecz również nacechowanym uprzejmością <sup>52</sup>.

<sup>48</sup> AZE IHKM PAN nr 120 Bajan Somon, 1967.

<sup>49</sup> AZE IHKM PAN nr nr 55, 1965, mat. własne ZS 1969. Bajan Somon.

<sup>50</sup> AZE IHKM PAN nr 123, 124 Bajan Somon, 1968; Mandał Gobi, 1965.

<sup>51</sup> AZE IHKM PAN nr 121, 125 Bajan Somon, 1968, 1969.

<sup>52</sup> AZE IHKM PAN nr 124 s. 7 1968 wymienia się wyrażenie *uher dzałach* — używane na określenie wyganiania bydła na pastwisko znaczy dosłownie „zapraszać”

Z przeglądu zajęć kobiet i mężczyzn i informacji na temat możliwości ich indywidualizacji wynika wniosek, że znacznie więcej możliwości indywidualizacji zajęć w sferze gospodarczej posiadali mężczyźni. Nie można na tej podstawie sądzić, że kobiety były źle w społeczeństwie mongolskim traktowane. Ich miejsce w rodzinie jest ważne, a w stosunkach kobieta — mężczyzna można zaobserwować postawę partnerską<sup>53</sup>. Nie można jednak pominąć faktu, że kultura mongolska jest, podobnie jak inne kultury pasterskie, patrylinearna. Większość wartości tej kultury ukształtowała się jeszcze przed imperium Czingis-chana<sup>54</sup>. Wszystkie je można sprowadzić do troski o bydło — podstawę utrzymania i obronność (terytorium, stada, potem wojny grabieżcze). Z pierwszymi wiąże się doskonalenie technik pasterskich i przejawy indywidualnej troski o bydło, rozwój wiedzy o zwierzętach i środowisku przyrodniczym. Tu mamy pewne pole dla aktywności kobiet, znacznie jednak mniejsze niż mężczyzn. Z drugimi wiąże się zachowania zmierzające do zawierania i utrzymywania sojuszy, odróżniania swoich od obcych, panowania nad przestrzenią, co wiąże się ze szczególną pozycją konia, rozwojem sprawności fizycznej. Te wartości w całości rozwijane były przez mężczyzn. Kobiecie pozostawało w zasadzie dość ściśle określone powtarzanie wzoru gospodyni i matki. Istniała więc zasadnicza odmienność wzoru mężczyzny i kobiety wyrażająca w powyższym układzie cechy adaptacyjne kultury i stanowiące o jej kontynuacji aż po współczesność, do momentu, w którym następuje zasadnicza zmiana systemu wartości.

Katedra Etnografii UW  
Nowy Świat 69  
00-046 Warszawa

<sup>53</sup> AZE IHKM PAN nr 55, 98, 165 Bajan Somon, 1968; mat. własne ZS. 1969.

<sup>54</sup> N. N. C z e b o k s a r o w, *Chozajstwiennno-kulturnyje tipy narodow wostocznoj Azji*, [w:] *Narody mira*, Moskwa 1965.