

SŁAWOJ SZYNKIEWICZ

GRUPY KREWNIACZE U MONGOŁÓW.  
STUDIUM ORGANIZACJI W SPOŁECZEŃSTWIE POSTRODOWYM

1. PROBLEMATYKA I POJĘCIA \*

Pojęcie społeczeństwa rodowego bywa dość często stosowane dowolnie. Jego stosunek do takich pojęć, jak społeczeństwo wspólnoty rodowej lub społeczeństwo plemienne, nie zawsze jest precyzyjnie rozumiany. Bywa zaś, że wszystkie trzy utożsamia się ze szkodą dla właściwego traktowania procesów dynamiki struktury społecznej ludów będących przedmiotem badań etnologicznych. Z wyjątkiem wspólnoty pierwotnej, która określa formację społeczno-ekonomiczną, pozostałe dwa pojęcia odnoszą się do różnych szczebli organizacji politycznej ludu, konkretniej zaś do rodzaju grup organizujących społeczeństwo w całość stanowiącą etnos albo też strukturę polityczną niekoniecznie pokrywającą się z etnosem. Pojęcie „społeczeństwo rodowe” odnosiłoby się więc do takiego społeczeństwa, które zorganizowane jest z grup krewniaczych (zatem nie obowiązkowo z rodów), co znaczy, że żaden z elementów współtworzących strukturę organizacyjną ludu nie jest oparty na innym kryterium doboru niż pokrewieństwo. „Społeczeństwo plemienne” oznaczałoby natomiast takie, którego jednostki strukturalne (przynajmniej zasadnicze) powstały przy zastosowaniu kryteriów innych niż krewniacze, chociaż również operują członkostwem przypisanym. To ostatnie oznacza, że członek danej grupy identyfikuje się z nią przez całe życie, jeśli zaś zmienia afiliację to w sposób ceremonialny. W obu tych wypadkach organizacja grupowa ma charakter totalny, to znaczy nie przewiduje miejsca dla osób niezrzeszonych. Społeczeństwo plemienne może również odwoływać się do kryterium pokrewieństwa, lecz nie jest ono stosowane konsekwentnie. Najczęściej wyraża się to w symbolice nazwy własnej grupy i dziedzicznie przekazywanego członkostwa w grupie (dotyczy to np. kasty czy plemienia, które, jeśli nawet dysponują ideologią wspólnego pochodzenia, nie są w stanie zademonstrować tej wspólnoty w płaszczyźnie synchronicznej).

---

\* Przedstawione w tej części uwagi stanowią próbę uporządkowania pewnych pojęć i mogą być we fragmentach dyskusyjne.

W konsekwencji należy zdawać sobie sprawę z dwojakiego rozumienia pojęcia „społeczeństwo plemienne”. Rozpowszechnione jego szersze zastosowanie (zwłaszcza w liczbie mnogiej), które zastępuje wychodzące z użycia określenia „prymitywne”, „pierwotne”, „przedliterackie” lub podobne, odnosi się do tworów etnicznych o organizacji grupowej opartej na członkostwie przypisanym, w tym także krewniaczym. Tym niemniej celowe wydaje się wyróżnienie dwu wymienionych wyżej postaci szeroko rozumianego społeczeństwa plemiennego, zwłaszcza że dezintegracja rodowego i zastępowanie go plemiennym (w węższym rozumieniu, które będzie stosowane również dalej) stanowi ważny proces historyczny przedstawiający dla etnografa ciekawe pole badań. Powyższe nie oznacza, że taką sekwencję ewolucyjną uważamy za prawidłowość, znane są bowiem społeczności, które nie były zorganizowane krewniaczo, jednak kwalifikują się do określenia „plemienne”.

Interesujący przykład takiej transformacji odnajdujemy w historii Mongołów, dlatego też opisowa część artykułu nie stanowi w zamierzeniu autora jedynie monograficznego studium mongolistycznego. Podjęta tu tematyka winna służyć zarówno uporządkowaniu pewnych zastosowań terminologicznych (dotyczy to rodu i lineażu), wskazaniu na charakterystyczne cechy niektórych przynajmniej społeczeństw rodowych (w danym wypadku grupowa wymiana małżeńska lub struktura funkcji politycznych czy kultowych), czy wreszcie określeniu stosunku instytucji społeczeństwa plemiennego do tradycji rodowych, który zwłaszcza w wypadku ludów pasterskich nasuwać może kłopoty natury interpretacyjnej, jaką określilibyśmy stopniem rodowości w ich plemienności. Specyfika historyczna ludów pasterskich wskazuje, że etap plemienny charakteryzują centralizacja władzy politycznej oraz tworzenie zależności typu feudalnego. Symbolika polityczna tego okresu operuje często pojęciami właściwymi społeczeństwu rodowemu, lecz niestety literatura naukowa okres ten opisująca czyni często to samo, a to już wymaga korekty.

Społeczeństwo przechodzące od formy organizacji rodowej do plemiennej nazywamy tutaj postrodowym. Wolno sądzić, że termin ten nie jest zbędny, gdyż określa nie tylko konkretną sytuację przejściową, lecz sytuację zatracania cech organizacji rodowej w ogóle, nawet jeśli nie kończy jej etap organizacji plemiennej, jak na to wskazują przykłady pewnych ludów Syberii.

Podjęty tu temat wymaga operowania pojęciem rodu. Tymczasem literatura przedmiotu obfituje w przykłady nieostrego jego rozumienia i nieprecyzyjnego stosowania. Nazywa się w ten sposób praktycznie każdy szerszy zespół ludzi podtrzymujących tradycję o łączącym ich pokrewieństwie, niezależnie od tego czy zespół ten stanowi wyróżniającą się grupę w strukturze społecznej, organizującą ją wspólnie z innymi grupami tego samego rzędu. Tak więc stosuje się to określenie również do współczesnych form familijnych — zespołów rodzin bliżej spokrewnio-

nych i na tej podstawie integrujących się w działaniach gospodarczych, społecznych lub kultowych bez przestrzegania jednak kryterium kompletności linii pochodzeniowej, co prowadzi do przypadkowego doboru takiego zespołu wynikającego z bliskości terytorialnej<sup>1</sup>.

W naszych rozważaniach termin ród<sup>2</sup> będziemy stosowali w znaczeniu zespołu ludzkiego wyróżnionego następującymi cechami: 1) grupa krewniacza włączająca wszystkie osoby, które wywodzą się rzeczywiście lub teoretycznie od wspólnego przodka zgodnie z zasadą sukcesji unilinearnej; 2) wspólnym przodkiem danej grupy jest istota rzeczywista lub fikcyjna, ludzka lub inna, której tradycja genealogiczna przypisuje zapoczątkowanie grupy, niezależnie od tego, czy tradycja ta zawiera dane o dalszych jeszcze przodkach danego przodka (tzw. genealogia plemienna); 3) całkowita i najszersza egzogamia; 4) występowanie funkcji kultowej właściwej dla grupy; 5) istnienie władzy wykonywanej najczęściej przy równoległym występowaniu ciała przedstawicielskiego; 6) jako fakultatywna cecha rodu — tytuł do posiadania przez jego członków określonych wartości materialnych, zwłaszcza w zakresie środków produkcji, chociaż ich użytkowanie nie należy do kompetencji samej grupy krewniaczej; 7) podobnie, ród może kultywować tradycję lokalizacji terytorialnej, lecz jego członkowie w zasadzie muszą być przemieszani z członkami innych rodów, co wynika z egzogamii; 8) istnienie symboli integrujących — takich jak nazwa własna, znaki wyróżniające (np. oznaki, pieśni lub okrzyki wojenne); 9) równoległe występowanie w społeczeństwie sieci podobnych grup składających się w sumie na dane społeczeństwo.

W zasadzie wszystkie wymienione *differentia specifica* (z wyjątkiem punktu 9) można traktować jako symbolikę integrującą, dla której niezbyt zgodnie z zasadami logicznego postępowania wydzielono punkt 8 zbierający mniej istotne elementy symboliki jedności rodowej. Każdy z wymienionych symboli wchodzi w skład odrębnego kompleksu kulturowego (np. religia, zasady zawierania małżeństw itp.) regulowanego specyficznymi zasadami wspólnymi dla całego społeczeństwa lub nawet jeszcze szerszego kręgu. Fakt, iż ich praktyczna realizacja odbywa się na szczeblu grupy nazwanej rodem, wyróżnia tę grupę jako jednostkę organizacji społecznej pod warunkiem wszakże spełnienia wymogu (w lite-

<sup>1</sup> W tym znaczeniu pojęcie rodu często występuje w literaturze polskiej. W odniesieniu zaś do Mongolii w tym samym znaczeniu Władimircow mówi o rodzie u współczesnych Bajtów oraz Chotgojtów zamieszkujących Mongolię (s. 51, 132). Podobne zastosowania są bardzo liczne, zwłaszcza w literaturze dotyczącej Buriatów. Próbą uporządkowania tej sytuacji było wprowadzenie przez Petriego na gruncie buriackim pojęcia „rodu terytorialnego” — wspólnoty lokalnej operującej koncepcją fikcyjnego pokrewieństwa przy pełnej świadomości braku więzów krwi ze wszystkimi członkami zespołu.

<sup>2</sup> Por. definicje rodu i lineażu u Sokolewicz, s. 86-88.

raturze zwykle nie formułowanego, lecz przyjmowanego *implicite*) przedstawionego w ostatnim punkcie — powszechności systemu. Pojawiające się niekiedy grupy quasi-rodowe, nie spełniające zwłaszcza ostatniego wymogu, nie powinny być określane tym terminem. Nie będziemy zatem respektowali często w literaturze występujących zastosowań terminu „ród” niezgodnych z podaną definicją lub w kontekstach wewnętrznie sprzecznych<sup>3</sup>.

Drugą grupą wymagającą omówienia jest *lineaż*, który stanowić może rezultat wewnętrznego podziału rodu według zasad genealogicznych i występować równoległe z rodem, lub też przy jego całkowitym braku. Cechy charakterystyczne *lineażu* są niemal identyczne z cechami rodu, ponieważ obie grupy powstają na podstawie wspólnego kryterium — pokrewieństwa, i spełniają podobne funkcje — integrujące i organizujące społeczeństwo. Mogą to być również funkcje polityczne, jeśli nie konkurują tu inne silniejsze, niekrewniacze grupy organizacji społecznej. *Lineaż* jest *ex definitione* mniejszą grupą od rodu (jeśli z nim współwystępuje), chociaż jego głębokość genealogiczna może sięgać przodka rodu. Jeśli jednak mamy do czynienia ze społeczeństwem o hierarchicznej organizacji *lineażu* różnych szczebli, dla najmniejszych — o głębokości jednego nawet lub paru pokoleń — należałoby stosować określenie *podlineażu* albo *lineażu minimalnego*. W parze ze znacznym zmniejszeniem grupy idzie bowiem zwykle ograniczenie atrybutów i funkcji właściwych *lineażowi*. Na przykład minimalny *lineaż*, wokół którego tworzy się korporacyjna grupa, zwana wielką rodziną, praktycznie nie ma nazwy własnej (patronimiczne określenie dotyczy raczej rodziny i nie obejmuje członków *lineażu* wydanych za mąż) ani najczęściej innych symboli identyfikujących, zachowuje wszakże niekiedy własny kult (zwany czasem kultem rodzinnym) i władzę ograniczoną niemal wyłącznie do inicjatyw kulturowych, zapisów genealogicznych czy decyzji w zakresie sukcesji majątkowej. Natomiast władza dotycząca działań gospodarczych, organizacji pracy itp. odnosi się już do rodziny, a nie *lineażu* (choć może być wykonywana przez tę samą osobę).

Użyteczność pojęcia *lineażu* polega na precyzyjniejszym wyróżnianiu genealogicznych podziałów wewnątrzrodowych, w wypadku zaś kiedy ród nie występuje, na dokładniejszym rozumieniu krewniaczego charakteru organizacji społeczeństwa, opartego wówczas na zasadzie segmentarnej, nie zaś rodowej. Występujące zwykle w definicjach *lineażu* stwierdzenie, iż minione generacje danego *lineażu* stanowią jego składnik

<sup>3</sup> Takie zastosowania pojawiają się niestety w znacznej części podstawowych opracowań dotyczących systemu społecznego Mongołów. Z kolei w literaturze radzieckiej nie czyni się żadnego rozróżnienia między rodem i *lineażem*. Np. Wjatkina identyfikuje oba rodzaje grup, na dodatek niesłusznie odnosi pojęcie rodu do społeczeństwa mongolskiego i buriackiego z przełomu XIX i XX wieków (1969, s. 44, 52) nazywając rodem zespół krewnych albo rozróżniętą rodzinę.

równorzędny z generacjami żyjącymi, odnosi się nie tylko do kultowych funkcji tej grupy (kult przodków), lecz także delimituje te granice. Przodkowie żyjącej części lineażu zajmują w jej pamięci zindywidualizowane miejsce (czemu zwykle towarzyszy znajomość imienia i pozycji genealogicznej), w przeciwieństwie do amorficznej i nieistotnej dla historii grupy sumy przodków wszystkich członków danego rodu. W konsekwencji, żyjący członkowie lineażu określani są na tyle zindywidualizowanymi terminami pokrewieństwa, by przynajmniej precyzyjnie oznaczyć linię boczną, do której należą. Zwykle też stosowanie terminologii pokrewieństwa zamyka się w granicach lineażu, zastosowania zaś szersze mają charakter honoryfikujący lub fikcyjny. Jednakże poziom amorficzności lub konkretności minionych pokoleń podlega stopniowaniu i występują nieraz przypadki, których interpretacja nasuwa wątpliwości.

Określając zatem lineaż odwołamy się do powyższego określenia rodu, wprowadzając konieczne uściślenia. Ad 1 i 2 — przodkiem lineażu jest zawsze konkretna osoba, człowiek rzeczywiście żyjący w przeszłości, od którego pochodzenie może być genealogicznie wykazane. Ad 3 — lineaż jest grupą egzogamiczną, lecz najszerszą grupą egzogamiczną może być wówczas, gdy nie występują większe grupy krewniacze (np. rody), czyli w tych tylko przypadkach, gdy spokrewnione lineaże nie tworzą zintegrowanej grupy. Ad 5 — władza wykonywana w lineażu może być sprawowana w sposób odformalizowany, dotyczyć ograniczonego zakresu spraw i łączyć się z funkcjami kultowymi, ale też może to być władza o szerokich prerogatywach i politycznym znaczeniu, jeśli organizacji lineażowej nie towarzyszy rodowa. Ad 8 — symbole właściwe lineażowi będą odmienne od symboli rodowych, przy czym na tym prawdopodobnie poziomie wystąpią znaki własnościowe. Ad 9 — punkt ten zasługuje na szczególne podkreślenie z tej racji, że w każdym społeczeństwie można wyróżnić przynajmniej minimalne lineaże, jeśli tylko jego przedstawiciele zachowują rudymenarną pamięć genealogiczną. Tymczasem organizacja lineażowa właściwa jest jedynie niektórym społeczeństwom.

Komentarza wymaga kwestia rodowodu lineażu, rzadko bowiem spotykamy się z występowaniem równorzędnych lineaży wzajemnie obcych wobec siebie, najczęściej zaś mamy do czynienia z zespołami lineaży spokrewnionych. Wówczas mają one niejako dwu przodków: właściwego, który jest założycielem lineażu, oraz krańcowego, który stanowi wspólny punkt wyjściowy dla zespołu bliskich lineaży utworzonych w wyniku oddzielania się kolejnych linii genealogicznych na coraz niższych poziomach generacyjnych. Jeśli podział następuje symetrycznie i bezustannie wzdłuż linii zapoczątkowanych przez każdego krewnego uprawnionego do sukcesji pokrewieństwa (mężczyznę w społeczeństwach patrylinearnych), mamy do czynienia z systemem segmentarnym. Rezultatem takiego podziału jest zespół równorzędnych pod względem statusu lineaży o tej samej głębokości genealogicznej. Podlegają one prawu segmentarnej opo-

zycji, zgodnie z którym stopień współpracy i społecznej bliskości określany jest względną odległością wspólnego przodka. Im głębsza jest genealogia lineażu znajdujących się np. w konflikcie, tym szerszy będzie dla nich krąg sojuszniczych lineażu. Jeśli natomiast w opozycji znajdzie się lineaż (lub ich grupa) całkowicie obcy pochodzeniowo, wówczas solidarnie występuje cały zespół lineażu wywodzących się od wspólnego przodka krańcowego (czyli w pewnych sytuacjach ród). Taki system spotykany jest w społecznościach bez centralnej władzy politycznej integralnie związanej z danym systemem społecznym, a więc nie narzuconej z zewnątrz<sup>4</sup>.

Drugi ze znanych systemów lineażowych tworzy się według zasady stosu pacierzowego polegającej na istnieniu głównego lineażu, od którego w dowolnych miejscach odgałęziają się inne podlegające również dalszym podziałom. System taki nie ma wewnętrznej symetrii i jest zhierarchizowany, przy czym główny lineaż zajmuje najwyższą pozycję prestiżową. Jest on właściwy społeczeństwom, w których występuje wartość niepodzielna (np. władza dziedzicznego przywódcy politycznego lub religijnego) przekazywana wyłącznie w centralnym lineażu.

Powyższe uwagi będą niezbędne dla analizy grup krewniczych spotykanych w Mongolii. Podsumujmy zatem powyższe ustalenia. Przez lineaż rozumie się wszelką unilinearną grupę krewniczą, której przodek był osobą rzeczywistą, podobnie jak i osoby łączące przodka z każdym żyjącym członkiem lineażu. Innymi słowy, do miana lineażu aspiruje każda grupa, która jest w stanie konkretnie (imiennie) zademonstrować genealogiczną historię swych członków prowadzącą do wspólnego przodka. Przyjmuje się występowanie wielostopniowych lineażu — od maksymalnych do minimalnych, powstałych w wyniku kolejnych podziałów i odpowiadających tradycji genealogicznej wielkiej rodziny. Z kolei ród, według powszechnego rozumienia, oznacza każdą pozostałą unilinearną grupę krewniczą o wspólnym przodku, który jednak nie był skonkretyzowaną postacią ludzką. W ten sposób ród pozostaje mało precyzyjną nazwą, której desygnaty trudno odróżnić z jednej strony od fratрии uważanej za rozrośnięty ród, z drugiej zaś od lineażu, ponieważ różni je tylko sprawa drugorzędnej nieraz rangi — historyczności przodka, ponadto zaś przyjmuje się, iż ród może być rozrośniętym lineażem.

Wcześniej podkreślaliśmy konieczność rozróżniania między grupą rodową a grupą pochodzeniową, która zwykle nie wykazuje żadnego stopnia integracji wewnętrznej i stanowi jedynie zespół osób połączonych poczuciem więzi pokrewieństwa bez żadnego odniesienia do makrostruktury społecznej. Wskazaliśmy, że jeśli ród ma być pojęciem operacyjnym i teoretycznie istotnym, winien odnosić się do grup krewniczych właściwych,

<sup>4</sup> Por. Bohannon, s. 301. Podobne systemy zostały opisane dla ludów afrykańskich m. in. przez Evans-Pritcharda oraz Fortesa.

czyli odpowiednio silnie zintegrowanych. Znacznie jednak kłopotliwszą rzeczą jest wyznaczenie granicy między rodem i lineażem.

Realność przodka nie wydaje się być kryterium właściwym, ponieważ zdarzają się nawet genealogie plemienne sięgające do osób za realne uznawanych (np. Noego u Turków środkowoazjatyckich), przy czym brak podstaw do zakwestionowania realności osób zamieszczonych w ogniwach pośrednich. U ludów pasterskich zdarza się, że tradycja genealogiczna jednoczy różne plemiona egzemplifikując poszczególne ogniwa imionami przodków (być może nie istniejących osób, lecz w rozumieniu definicji realnych, gdyż demonstrowanych imiennie). Ciąg taki może być ukoronowany, jak u Mongołów, przodkiem nierzeczywistym — mitologicznym zwierzęciem. Niemniej któryś z jego potomków, niejednokrotnie pierwszy, będzie musiał być uznany za realnego, a stanie się to na poziomie chronologicznie jeszcze wcześniejszym niż początek maksymalnego lineażu czy rodu. Stajemy wówczas przed koniecznością uznania, że mamy do czynienia ze społeczeństwem bezrodowym, złożonym wyłącznie z lineażu i głębokiej tradycji genealogicznej wyznaczającej linię, po której stopniowo przesuwana się w dół przodek maksymalnego lineażu i tym samym granica egzogamii. Jednak wówczas, gdy brak dowodów na takie przesuwanie, czyli w sytuacji występowania względnie stałych grup o niezmiennym przodku mimo mijania kolejnych pokoleń, należy uznać, że są to grupy o cechach rodu. Będzie to zwykle najszersza grupa egzogamiczna jednocząca spokrewnione lineaje, jej przodkiem zaś nieraz konkretna postać historyczna. Wprawdzie grupa taka kwalifikuje się również do miana lineażu maksymalnego, lecz jest ona jednostką innego rzędu i o innych funkcjach niż wchodzące w jej skład lineaje (najszersza egzogamia, niepodzielność wspólnych wartości, najszerszy zakres integracji poprzedzający szczybel plemienia). Musi więc być naszym zdaniem pojęciowo wyodrębniona od lineażu i przyrównana do rodu. Jest to propozycja narzucająca się w wyniku interpretacji materiału mongolskiego. Być może komplikuje ona jednoznaczność granicy zakresów obu pojęć, lecz zgodna jest z przyjmowanym na ogół stanowiskiem, że rozrośnięty lineaż przekształca się w ród. Dotyczy ona właśnie owego jakościowego przekształcenia. Na materiale mongolskim można wprawdzie zademonstrować, iż takiej zmianie towarzyszy proces odrealniania przodka rzeczywistego polegający na jego stopniowej sakralizacji (lub mitologizacji), lecz nie byłibyśmy skłonni uznawać tego za istotne kryterium ze względu na jego nieprecyzyjny, narastający charakter. W tej sytuacji będziemy posługiwali się pojęciem „ród” w znaczeniu unilinearnej i najszerszej w danym społeczeństwie egzogamicznej grupy krewniaczej wywodzącej pochodzenie od wspólnego — raczej odległego — przodka, która — jeśli towarzyszy jej organizacja lineażowa — stanowi najszerszy zespół spokrewnionych lineażu i która jest powtarzalną w danym społeczeństwie instytucją.

Z powyższego wynika, że rozróżnienie między rodem i lineażem na-

biera szczególnego znaczenia w przypadku ich łącznego występowania, i że daleko istotniejszą kategorią jest grupa krewniacza, której poszczególne szczeble różnią się między sobą raczej ilościowo niż jakościowo. Na dodatek w społeczeństwie zorganizowanym z wielostopniowych grup krewniaczych czynniki demograficzne powodują z upływem czasu korektę struktury prowadzącą np. do podziału wynoszącego lineaż do rangi rodu.

Definicja grupy krewniaczej wydaje się nie nasuwać trudności przy zastrzeżeniu, że nie będzie ona mylona z grupą pochodzeniową. Omówienia wymaga jednak pojęcie „korporacyjnej grupy krewniaczej”. Obejmuje ono takie formy organizacyjne, które wprowadzono do literatury etnograficznej pod nazwą „kompromisowej grupy krewniaczej” (Murdock), „patronymii” (Koswen)<sup>5</sup> lub „rezydencyjnej grupy krewniaczej”. Wychodzimy z założenia, że każda lub niemal każda grupa krewniacza jest w jakimś stopniu korporacyjna w tradycyjnym rozumieniu słowa, tzn. dysponuje pewnym zespołem wartości, którymi zarządza. W przeciwnym wypadku nie będzie usprawiedliwiona jej powtarzalność w strukturze społecznej i nie będzie ona grupą krewniaczą, lecz pochodzeniową. Z kolei wartości korporacyjne administrowane są w imieniu całej grupy krewniaczej, lecz zwykle z wyłączeniem tych jej członków, którzy należą do płci nielinearnej i na ogół tracą z nią rezydencjonalny kontakt po zawarciu małżeństwa. Owe wartości praktycznie realizują się przez ich kultywację w zespołach współrezydujących i są niekiedy (zwłaszcza ekonomiczne) delegowane do jednostek najmniejszych, tzn. poszczególnych rodzin. Rodzina zaś nie jest grupą krewniaczą, gdyż włącza małżonków pochodzenia obcego i wyłącza własnych członków zawierających małżeństwo w obcej grupie. Niemniej małżonkowie obcego pochodzenia działają na rzecz korporacyjnych interesów grupy, z którą zamieszkują, są jej rezydencyjnymi i w pewnych aspektach społecznymi członkami. Z tego względu właściwe będzie rozciągnięcie także na nich pojęcia grupy korporacyjnej, w tym wypadku krewniaczej, gdyż są oni skoncentrowani wokół trzonu właściwej grupy krewniaczej. Typowym przykładem takiej grupy najniższego szczebla jest właśnie rodzina. Będzie ona zawsze zbudowana wokół minimalnego lineażu. Korporacyjna grupa krewniacza różni się zatem od właściwej grupy krewniaczej tym, że włącza małżonków członków tej ostatniej, jeśli stale zamieszkują wspólnie.

Poniżej przedstawiamy zestawienie pojęć istotnych dla struktury społeczeństwa rodowego w rozumieniu stosowanym w niniejszym artykule.

**G r u p a k r e w n i a c z a** — zespół osób występujący jako zintegrowana jednostka w strukturze złożonej z podobnych zespołów, operująca

<sup>5</sup> W zasadzie pojęcie patronymii odpowiada jedynie korporacyjnemu lineażowi, natomiast dla rodu jako grupy korporacyjnej proponuje się w literaturze radzieckiej (Kriukow) pojęcie „wspólnoty rodowej”.

pokrewieństwem jako ideologicznym uzasadnieniem integracji i konkretną zasadą regulującą sposób nabywania praw członkowskich uzależnioną od akceptacji wspólnego przodka, a także dysponująca zespołem wartości ekonomicznych lub ideologicznych jej tylko właściwych.

**Grupa krewniacza korporacyjna** — zlokalizowana grupa krewniacza o bardzo wysokim poziomie integracji dysponująca konkretnymi atrybutami jedności, głównie natury ekonomicznej (np. środki produkcji, terytorium), których użytkowanie zapewnia kontynuację odrębności grupy. W wypadku gdy z ich użytkowania wyłączeni są członkowie nie rezydujący wspólnie ze względu na egzogamię, na ich miejsce grupa włącza małżonków stałych rezydentów mimo obcości ich pochodzenia.

**Grupa pochodzeniowa** — zespół osób połączonych świadomością unilinearne pochodzenia od wspólnego, nawet nieokreślonego przodka, który to zespół poza tym nie ma cech powtarzalnej grupy w strukturze społecznej.

**Linia pochodzeniowa** — sprecyzowany ciąg genealogiczny prowadzący do określonego przodka wspólnego dla jakiegoś zespołu osób.

**Lineaż** — unilinearne grupa krewniacza składająca się z osób, które powiązane są rzeczywistym pochodzeniem od realnie istniejącego przodka za pośrednictwem więzi genealogicznych utrzymywanych w pamięci i podlegających demonstracji.

**Lineaż maksymalny** — lineaż w systemie segmentarnym, złożony z kilku mniejszych lineażów akceptujących tę wspólnotę na wzór podobnych wspólnot lineażowych w ramach tego samego konkretnego układu segmentarnego.

**Lineaż minimalny** — najmniejszy lineaż nie mający atrybutów odrębnej jednostki wchodzącej w skład systemu lineażowego.

**Lineaż podstawowy** — najmniejszy lineaż w systemie segmentarnym, którego odrębna pozycja w zespole lineażów została społecznie uznana i podkreślona elementami obrzędowymi oraz symboliką, stanowiący jednostkę systemu lineażowego.

**Ród** — unilinearne i najszersza w danym społeczeństwie egzogamiczna grupa krewniacza wywodząca pochodzenie od wspólnego (raczej odległego) przodka, która — jeśli towarzyszy jej organizacja lineażowa — stanowi najszerszy zespół spokrewnionych lineażów.

**Zespół krewnych** — grono osób powiązanych pokrewieństwem lub powinowactwem z konkretnym człowiekiem bez jednoczącego ich w wyodrębnioną grupę poczucia wyłączności wspólnego pochodzenia.

## 2. SPORY O RÓD MONGOLSKI

Na temat rodu w przedimperialnym społeczeństwie mongolskim wypowiadali się językoznawcy, historycy i etnografowie. Jego istnienie kwestionował tylko etnograf (Bacon) sugerując występowanie zwartej hie-

rarchii grupowej od rodziny do plemienia z pominięciem rodu, nie dając jednak wyjaśnienia, na jakim szczeblu grupy krewniacze zastępowane są plemiennymi, jak również tego, czy jest to przejście w nową strukturę polityczną, czy też plemię stanowi ukoronowanie hierarchii grup krewniaczych. Inni natomiast albo pojęcie rodu stosowali bardzo rozciągliwie, albo też dążąc do jego sprecyzowania podtrzymywali stan niejasności dotyczący kompozycji grupowej społeczeństwa i jego ewentualnego charakteru rodowego.

Odpowiedzi na pytanie, jakie grupy krewniacze funkcjonowały w średniowiecznej Mongolii, należy szukać głównie w *Tajnej historii Mongołów* (dalej cytowana jako THM) oraz w kronice Raszid ed-Dina. Źródła te dostarczają informacji odnoszących się w zasadzie do XIII wieku. Obszernej analizy tego materiału, wykraczającej daleko poza sformułowane tu zagadnienie, dokonał Władimircow i jego praca zachowała do dziś olbrzymią wartość. Materiał ten poddany był również analizie przez autorkę amerykańską Bacon w porównawczym studium euro-azjatyckich struktur społecznych. Wymienieni autorzy przedstawili skrajnie odmienne sugestie. Władimircow nazywa rodem *oboy* wszystkie opatrzone etnonimem grupy nie zasługujące na miano plemienia i przypisuje rodowi takie m. in. cechy, jak agnatyczna sukcesja, egzogamia, lokacja terytorialna, specjalny kult oraz instytucja zemsty rodowej jako wskaźnik solidarności<sup>6</sup>. W zgodzie z sytuacją dokumentowaną przez źródła Władimircow uważa, że w XIII wieku proces dezintegracji rodów był już daleko posunięty i towarzyszyło mu powstawanie grup o funkcjach politycznych tworzących się na podstawie zależności feudalnych, w których pokrewieństwo było jedynie wtórną siłą integrującą.

Z kolei Bacon uważa, iż w społeczeństwie mongolskim rody nie istniały i istnieć nie mogły, gdyż było ono zorganizowane na zasadzie „plemiennego pokrewieństwa genealogicznego”. Zgodnie z nią najszerszą grupą fikcyjnych krewnych jest plemię dysponujące wspólną genealogią i dzielące się według schematu segmentarnego na podplemiona, gałęzie, lineaż i rodziny. Podział ten — zresztą niejako z założenia — ma być mało precyzyjny, gdyż realizuje się dość dowolnie na *continuum* prowadzącym od rodziny jako formy wyjściowej do plemienia. Wszystkie grupy powstające między tymi ekstremami muszą być płynne, tak by mogły łatwo przystosowywać się (m. in. adaptować swoją interpretację genealogiczną) do zmian politycznych i terytorialnych. Z tego względu poszczególne ich formy nie są wyróżniane terminologicznie i noszą wspólnie

<sup>6</sup> „Typowy związek krewnych biologicznych oparty na zasadzie pokrewieństwa agnatycznego oraz egzogamii, związek patriarchalny z pewnymi tylko cechami przytłoczonych stosunków kognatycznych, z indywidualną gospodarką, lecz ze wspólnotą terenów pastwiskowych, przewidujący pewne szczególne prawa dla młodszego syna przy zachowaniu określonych praw dla starszego, związek zjednoczony instytucją zemsty i specjalnym kultem” (Władimircow, s. 58).

z plemieniem nazwę *oboy*. (Stąd też pochodzi nazwa tak określonej struktury społecznej, przyjęta przez autorkę dla wszystkich podobnych przypadków również poza światem mongolskim; Bacon, s. 129-130). W tej koncepcji, właściwie odrzucającej występowanie struktury rodowej, opory wzbudza nie tylko równorzędne traktowanie grup krewniaczych (lineaż) z korporacyjnymi (rodzina) i czysto politycznymi (plemię), lecz również jej niezgodność z faktami.

Lineaż minimalny u Mongołów, wokół którego koncentruje się wielka rodzina, może być uznany za replikę grup krewniaczych wyższego szczebla z dwoma istotnymi zastrzeżeniami — nie ma on nazwy własnej oraz przypisuje ważną rolę sukcesji minimalnej (o czym dalej). Bacon twierdzi, iż wielka rodzina stanowiła podstawę organizacji społecznej Mongolii średniowiecznej, z której wyrastały jednostki typu lineażu i plemienia. Jeśli twierdzenie to rozumieć w ten sposób, że na organizacji rodziny wzorowały się inne korporacyjne grupy krewniacze, to nie będziemy w stanie go zweryfikować ze względu na brak materiałów (niezależnie od zastrzeżeń wymienionych wyżej). Jednakże można dowieść, że w społeczeństwie tym istniał wyraźny kontrast między strukturotwórczą rolą rodziny i lineażu, a wcześniej także rodu, nie mówiąc już o powstających na ich miejsce grupach politycznych i wojskowych. Nie były one odwzorowaniem organizacji rodziny. Twierdzenie Bacon wydaje się tym bardziej wątpliwe, że wyjaśnianie form krewniaczej organizacji wychodzące od rodziny, a nie od zasady sukcesji, zostało w etnologii zakwestionowane jako mało owocne.

Bacon operuje pojęciem „genealogii plemiennej” jako głównym wyznacznikiem poczucia przynależności grupowej, co musimy poddać w wątpliwość nie odrzucając samego występowania takiej genealogii. *Tajna historia* podaje listę 12 przodków poprzedzających bezpośredniego założyciela linii Czyngis-chana (którego w dalszych wywodach uznamy za przodka rodu), otwieraną przez parę zwaną Szary Wilk i Piękna Łania. Wiemy jednak, że już w XIV wieku Raszid ed-Din (I s. 80) wyprowadza pochodzenie władców mongolskich oraz innych ludów tureckich w prostej linii od Noego, kroniki zaś okresu nowożytnego<sup>7</sup> od legendarnych władców indyjskich sprzed setek tysięcy lat. Mit genealogiczny jest w tym wypadku niezależny od genealogii grup krewniaczych i służy honoryfikacji linii panującej oraz każdorazowo odpowiada obiegowym koncepcjom ideologicznym — szamańskiej, muzułmańskiej (powstałej na dworze Mongołów irańskich) oraz buddyjskiej. Inną wersją poglądu o genealogii plemiennej jest błędne przekonanie Kradera (s. 321-322), iż każdy Mongoł uważał się za spokrewnionego z Czyngis-chanem i mógł wyprowadzić od niego swe pochodzenie. W istocie dotyczyło to tylko arystokracji chał-

<sup>7</sup> Dla potrzeb potoczności wykładu wprowadzamy umowny podział na okres średniowieczny (reprezentowany przez źródła z XIII i XIV wieków) oraz nowożytny (reprezentowany przez kroniki XVII i XVIII wieków).

chaskiej i quasi-rodowej grupy pochodzeniowej nowożytnych Bordziginów. Był to już czwarty etap mitologizacji genealogii, również w swoim założeniu ideologiczny ze względu na cześć religijną, którą zaczęto otaczać osobę chana, by wynieść jego potomków do pozycji *altan uruy* — złotego rodu.

Bacon odrzuca symbolikę, kult i egzogamię jako elementy towarzyszące grupie krewniaczej. Symbolikę przypisuje grupom wojskowym (buńczuki), ceremonie kultowe jedynie rodzinie, egzogamię zaś zakresowi pamięci genealogicznej. Ponadto odmawia Mongołom konsekwentnie patrylinearnej sukcesji pokrewieństwa proponując na to miejsce „asymetryczną ambilinealność”, tzn. dwuliniowość z przewagą linii ojcowskiej (s. 48-51, 58-65, 107). Są to zasadnicze elementy argumentacji autorki przeciwko istnieniu rodu. Przypomnijmy, że opiera się ona na materiale z XIII-XIV wieków, który już przez Władimircowa został uznany za źródło do analizy kształtowania się stosunków feudalnych niszczących poprzednią organizację grup krewniaczych. Nie powinno zatem dziwić występowanie i nawet dominacja symboliki wojskowej, tym niemniej można również znaleźć ślady tego, co mogło być symboliką rodową. Tę kwestię zostawiamy jednak na później.

Sytuacja „postrodowa” wyrażająca się w przekształceniu grupy krewniaczej w polityczno-wojskową, operującą częściowo ideologią solidarności krewniaczej, zdecydowała również o nieporozumieniu terminologicznym dotyczącym pojęć *obòγ* i *yasun*. Potrzeba ich zdefiniowania nasunęła pewnym autorom ze środowiska językoznawców sugestię przyporządkowania ich tym dwu grupom — rodowej i postrodowej, mimo że ta ostatnia najprawdopodobniej żadnego wyróżnienia terminologicznego nie wymaga (przynajmniej jeszcze w XIII wieku). Stanowi bowiem rezultat ewolucyjnego rozwoju rodu, czy też zakłócenia w tym rozwoju, i chętnie przez samych Mongołów widziana była jako jego kontynuacja celem podtrzymania więzi płynących z solidarności krewnych. Świadczy o tym polityka Czyngis-chana zachowująca fikcję tradycji krewniaczej w grupowej organizacji zmilitaryzowanego społeczeństwa. Terminy dla grup krewniaczych (a także niektóre etnonimy) zachowały się w użyciu jeszcze długo po zaniku tych grup i oznaczały już zupełnie inne elementy struktury społecznej. Zatem to, co było odstępstwem od normy, starało się fikcyjnie w tej normie utrzymać przez kontynuację zewnętrznego jej atrybutu, jakim była nazwa.

Kontrowersja dotycząca zakresów znaczeniowych terminów *obòγ* i *yasun* ma u swego podłoża również założenie (przynajmniej u niektórych autorów), że oba odnosić się muszą do konkretnych struktur społecznej, czyli do zbiorowości ludzkich. Zarówno jeden, jak i drugi odnoszony bywa do rodu, lecz tylko Bacon stawia między nimi znak równości<sup>8</sup>. Władimircow

<sup>8</sup> W rozumieniu Bacon, (s. 116), która odrzuca występowanie rodu u Mongołów, oba terminy miały odnosić się do dowolnego ugrupowania krewniaczego. Autor tych

i Kotwicz uważają, że tylko jeden z nich dokładnie określa grupę rodową, drugi zaś ma być synonimem wprawdzie, lecz daleko mniej precyzyjnym. Tak więc Władimircow uznaje *oboy* za odpowiednik rodu oraz jego odgałęzień, czyli zgodnie z naszą terminologią — lineaży (s. 58, 71), natomiast *yasun* za „zespół krewnych agnatów” (s. 46). Z kolei Kotwicz (1948, s. 160-162) wychodząc z faktu, że grupy określane w *Tajnej historii* jako *oboy* stanowią w istocie zespoły wojskowo-polityczne o zróżnicowanym składzie pochodzeniowym, uważa je za luźną jednostkę struktury społecznej przyjmując jednocześnie, że *yasun* odpowiada rodowej grupie krewniaczej. Podobne stanowisko zajmuje również Kałużyński (1970, s. 180, 1970a, s. 40). Jesteśmy skłonni sądzić, że opinia Władimircowa najlepiej oddaje stan faktyczny przyjmując, że zastrzeżenia Kotwicza dotyczą okresu rozkładu organizacji rodowej, czyli sytuacji, kiedy na jednostki typu rodu nałożyły się feudalno-wojskowe grupy stosujące rodowe etnonimy. *Tajna historia* wydaje się nie pozostawiać co do tego wątpliwości stosując *oboy* w znaczeniu grupy ludzi o wspólnym przodku<sup>9</sup>. Natomiast *yasun* nie jest pojęciem z zakresu struktury społecznej, nie odnosi się bowiem do formalnie określonej jednostki podziału społecznego, chociaż obejmuje zespół ludzi mogący się z taką jednostką pokrywać. Znowu wydaje się, że Władimircow właściwie uchwycił znaczenie tego terminu (choć zabrakło mu konsekwencji, gdyż niekiedy stosuje go w znaczeniu „ród”, por. s. 137). Precyzyjniej definiuje to pojęcie Krader (s. 324) jako „konceptualizację wspólnego patrylinearnego pochodzenia i związku ag-

—  
 słów, wychodząc z innych przesłanek, również wypowiadał opinię o identycznym znaczeniu obu terminów (określającym grupę rodową) sugerując, że jeden z nich zastąpił drugi w rozwoju historycznym (Szykiewicz, s. 307). Z poglądu tego obecnie musimy wycofać się.

<sup>9</sup> Termin ten pojawia się właściwie wyłącznie w opisie genealogii i współwystępuje z etnonimem zespołu oraz imieniem jego przodka (dalej w tekście THM etnonimy nie są już opatrywane określeniem *oboy*). Wskazuje to wyraźnie na jego konotację krewniaczą. Późniejsze losy grup nazwanych początkowo *oboy* nie mają zatem istotniejszego znaczenia dla interpretacji terminu. Można nawet twierdzić, że autor kroniki zdawał sobie sprawę z jakościowej różnicy między grupą krewniaczą i ugrupowaniem feudalno-wojskowym. Zdarza się bowiem, że etnonimy, które w części historyczno-genealogicznej przedstawiono jako *oboy*, przy relacjonowaniu wydarzeń z czasów współczesnych autorowi określane są jako *irgen*, co oznacza przypuszczalnie „lud”, społeczność, w której reprezentowane są różne grupy krewniacze (taką konotację terminu *irgen* sugeruje THM § 11). Dotyczy to np. Dżürkinów, Uruutów i Mangkutów, pod którymi to etnonimami kryły się w czasach Czyngis-chana wojskowe federacje kilku odrębnych lineaży lub ich fragmentów (THM §§ 137, 139, 170, 208). Poza tym termin *irgen* stosuje się wobec tak dużych zespołów jak Mongołowie, Tatarzy, Merkici, Najmanowie, Kitanie czy Tunguci. Jak się wydaje, termin ten ma podobny zakres co *utus*, odnosi się jednak do innego aspektu pojęcia plemię. *Irgen* rozumiemy mianowicie jako społeczność powiązaną wspólnotą kulturową i pielęgnującą przekonanie o jedności pochodzenia, podczas gdy *utus* oznaczałby raczej tę samą społeczność ujętą w strukturę polityczną. W czasach nowożytnych *utus* zdaje się obejmować swoim zakresem również pojęcie *irgen*.

natycznego”. Nie jest więc kość *yasun* grupą krewniaczą, lecz abstrakcją związku spajającego taką grupę, inaczej mówiąc termin ten oznacza linię pochodzeniową. Myśl taką można także wyczytać u Raszid ed-Dina (I s. 153-154): „każda gałąź była znana pod określoną nazwą i stanowiła oddzielny *obak*, *obak* zaś stanowią ci, którzy należą do określonej kości i rodu”. Pojęcie „kości” ma więc charakter ogólniejszy i może być precyzowane etnonimem dowolnego szczebla na określenie związku z daną grupą krewniaczą, np. Kijat, Tajczit, Merkit<sup>10</sup>.

To ostatnie sformułowanie każe powrócić do rozróżnienia ród — lineaż i jego terminologicznych odpowiedników. Jeśli oba te rodzaje grup krewniaczych czymkolwiek poza względną liczebnością wyróżniały się, winno to było znaleźć odzwierciedlenie w terminologii. Wjatkina (1969 s. 40) sugeruje, że rodowi odpowiada określenie *oboγ*, natomiast jego rozgałęzieniom (czyli lineażom) *yasun*. Nie można się z tym zgodzić, ponieważ wszystkie niemal zastosowania *oboγ* w *Tajnej historii* dotyczą naszym zdaniem lineażu. Charakterystyczne, że kronika ta odnosi *oboγ* w zasadzie do lineażu rodu Bordżigin, inne zaś grupy określa inaczej<sup>11</sup>. Płynie to z całościowego sposobu widzenia świata zewnętrznego; przynależność lineażowa osób należących do innych rodów nie podlegała identyfikacji bez wyraźnej po temu potrzeby. Identyfikacja ta ulegała dalszemu uogólnieniu w miarę zwiększania się odległości społecznej. Obce plemiona (Kereici, Merkici, Tatarzy) z rzadka tylko reprezentowane są przez etnonimy rodowe, co zachodzi wówczas, gdy sytuacja tych rodów jest w jakiś sposób odmienna w stosunku do reszty plemienia.

Możemy więc przypuszczać, że *oboγ* określał w istocie lineaż, ród natomiast nazywany był inaczej, jakkolwiek trudno jest odpowiedzieć na pytanie: jak? *Tajna historia* (§ 262) podsuwa nam zestaw trzech możliwości odnoszących się przypuszczalnie do trzech różnych szczebli organizacji społecznej: *ayimay*, *qarin*, *irgen*. Ostatni z nich dotyczy najprawdopodobniej plemienia (por. przyp. 9), zatem wśród dwu pierwszych może

<sup>10</sup> Por. zwrot: „należący do *yasun* Kijat oraz *oboγ* Bordżigin” zarejestrowany u Raszid ed-Dina oraz w kilku kronikach nowożytnych. Naszym zdaniem Bawden przetłumaczył je niezbyt właściwie jako „należący do rodziny Kijat i klanu Bordżigin” (1955, s. 118, 125). Gdybyśmy Kijatów traktowali na podstawie *Tajnej historii* jako grupę krewniaczą, byłby to w istocie minimalny lineaż, czyli wielka rodzina. Jednak w powyższym zwrocie idzie o linię pochodzeniową, która zgodnie z duchem języka mongolskiego jako pojęcie generalniejsze poprzedza bardziej szczegółowe pojęcie rodu. Gdyby tłumaczenie Bawdena było poprawne, kolejność w oryginale musiałaby być odwrotna.

<sup>11</sup> W istocie dotyczy to także grup wyodrębnionych w generacji Bodonczara, a więc nie będących Bordżiginami. THM nazywa je również *oboγ*, ale dzieje się to podczas prezentowania genealogii, czyli na umownym poziomie chronologicznym początków tych grup, kiedy nie stanowiły one jeszcze odrębnych rodów, lecz tylko lineażowe odgałęzienia w ramach jednoczącej je wówczas grupy. Zatem zastosowanie w tym wypadku terminu *oboγ* było uzasadnione, jeśli kojarzył się on z pojęciem wewnętrznego podziału w ramach grupy rodowej.

znajdować się termin dla rodu. Haenisch (1939) przypisuje im wszystkim znaczenie *Stamm*, chociaż dokładniejsza analiza językowa mogłaby je chyba uściślić. Ograniczymy się zatem tylko do domysłu, że poszukiwanym terminem może być *ayimay*<sup>12</sup>. Sugeruje to jego zastosowanie w kronice (THM § 156), a także etymologia wyrazu (por. Bertagajew, s. 30). Termin ten, którego generalne znaczenie „zbiór jednorodnych części składowych” pozostaje aktualne do dziś, kojarzy się z rodem jako zespołem spokrewnionych lineaży. Rozumienie go jako nieokreślonej grupy krewniaczej zachowało się jeszcze w czasach nowożytnych<sup>13</sup>, jakkolwiek w praktyce językowej ograniczyło się ono w zasadzie do jednostki podziału administracyjnego lub feodum (por. Władimircow, s. 139-140).

Innym nieporozumieniem spotykanym w literaturze, którego wyjaśnienie nie może budzić żadnych kontrowersji, jest wspomniana uprzednio teza Bacon o dwuliniowości Mongołów. Inaczej mówiąc jest to spotykana także u innych autorów (por. Władimircow, s. 48-49) koncepcja obocznego występowania sukcesji macierzystej, niezależnie od zasadniczo dominującej patrylinii. Nie mamy tu na myśli przypadków kwalifikowanych jako pokrewieństwo kognatyczne, lecz kwestię przekazywania przynależności grupowej przez kobiety.

Jako przykłady tej rzekomej praktyki cytuje się wspomniane w źródłach sytuacje, kiedy synowie poczęci po śmierci lub pod nieobecność prawowitego męża zaliczani są do jego grupy pochodzeniowej (THM §§ 18, 40). Zakłada się, że skoro ojciec biologiczny nie adoptuje syna do swojej linii, dziecko uzyskuje przynależność grupową za pośrednictwem matki. Tymczasem wskutek egzogamii matka należy do zupełnie innej linii nie będącej linią jej męża ani też jej pozamałżeńskiego partnera, dzieci zaś zaliczane są nieodmiennie do linii męża. Mamy tu do czynienia z oczywistym przypadkiem ojcostwa społecznego, zawsze należącego do męża kobiety (lub też jej ojca, jeśli idzie o dzieci przedmałżeńskie), który można określić jako kompleks Onana. Tej więc tylko zasadzie, a nie obocznej matrylinii, należy przypisać fakt, że ród Bordżiginów, a w nim także lineaż Dżadaran, znalazły się w zespole Mongołów, a nie innego plemienia (przodkowie tych grup pochodzili z nieprawego łoża). W podobnej zresztą sytuacji był pierworodny syn Czyngis-chana.

<sup>12</sup> Władimircow (s. 136-137) rozumie termin jako zespół spokrewnionych rodzin koczujących na jednym terytorium, „podplemię lub raczej fratria”, chociaż zdarza się, że używa go w znaczeniu wielkiej rodziny (s. 180). Bawden (1955, s. 170 przyp. 84.2) tłumaczy *ayimay* jako „sub-tribe” idąc przypuszczalnie za Władimircowem. Dotyczy to jednak XVII wieku.

<sup>13</sup> Np. kronika Mergen Gegena używa określenia „zebrali spokrewnione ajmaki z czterech stron” (Bałdanżapow, s. 141, kol. 29v) oraz często stosuje ten termin wraz z etnonimami, które na podstawie THM można identyfikować jako rody, chociaż także jako lineaże i plemiona (tamże, kol. 25r, 30r, 34rv, 35r, 37rv). Podobne zastosowania spotyka się w anonimowej *Altan Tobczy* (Bawden 1955).

## 3. PRÓBA REKONSTRUKCJI RODU MONGOLSKIEGO

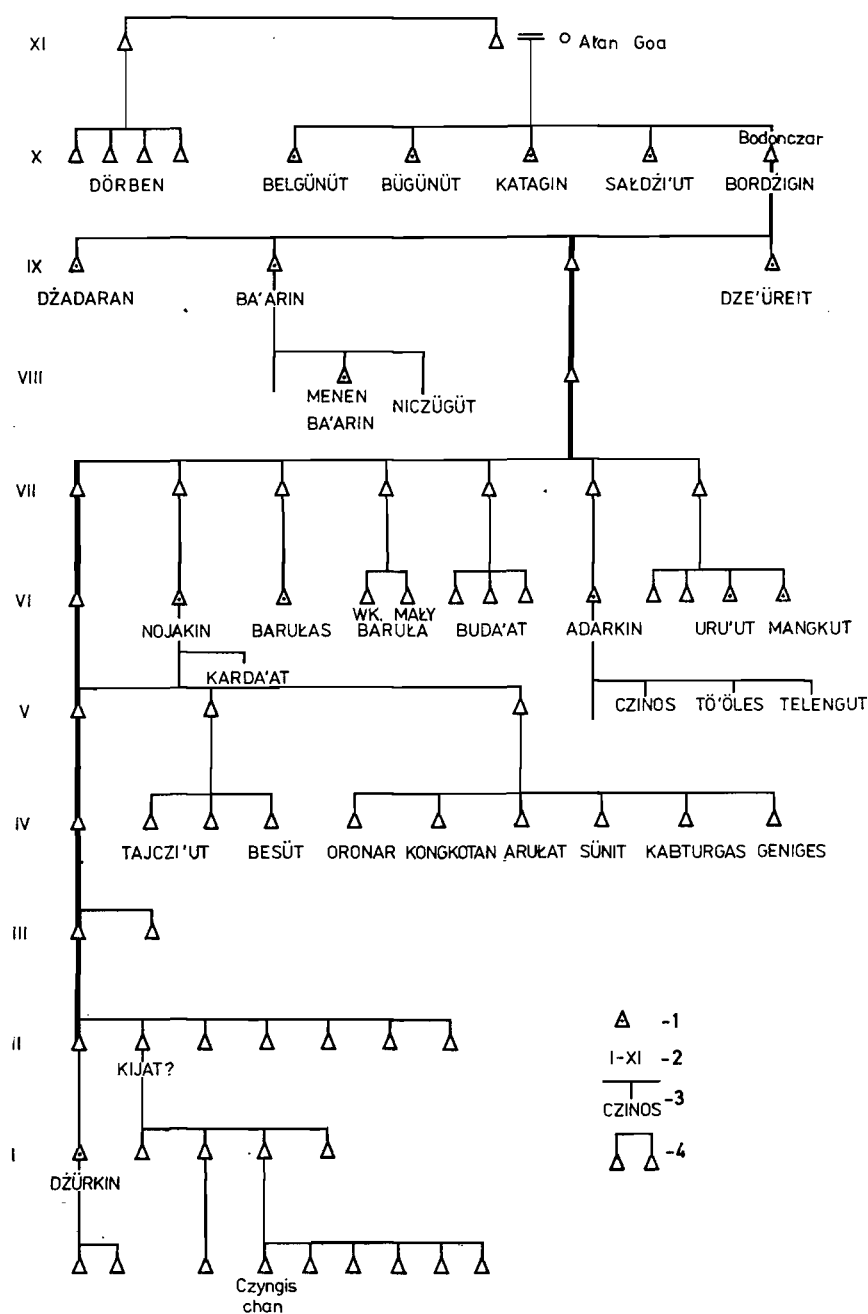
Jeśli przyjmujemy, że społeczeństwo mongolskie epoki imperialnej wkroczyło w okres postrodowy, oznacza to, że zakładamy wcześniejsze istnienie organizacji rodowej. *Tajna historia* często operuje nazwami dużych związków plemiennych zamieszkujących stepy dziś zwane mongolskimi (Kereici, Merkici, Najmanowie) w kontekście sugerującym istnienie u nich centralnej organizacji politycznej o charakterze państwowym. Natomiast samych Mongołów traktuje ona w rozproszeniu sugerując, że państwowa organizacja zjednoczonych Mongołów — *qamuq Mongol ulus* — powstawała incydentalnie, jeśli znalazł się odpowiednio silny przywódca. Istnieją też wskazówki mówiące o politycznej samodzielności grup mongolskich, które z dużym prawdopodobieństwem uznać można za rody. Czynimy tak na przekór rozpowszechnionej w literaturze mongolistycznej tendencji do nazywania plemieniem małych nawet grup krewniaczych, które nie zasługują często na miano rodu (klasycznym przykładem są tutaj Tajdziuci). Oczywiście w XIII wieku samodzielność grup szczebla rodu była jedynie fikcją, tym ważniejsze są zatem sugestie kroniki świadczące, że mogła ona istnieć w przeszłości.

Celowe wydaje się podjęcie próby rekonstrukcji tego, co mogło być w warunkach mongolskich rodem lub lineażem. Punktem wyjścia będzie tablica genealogiczna grup krewniaczych sporządzona na podstawie informacji dostarczonych przez *Tajną historię* (tabl. I). Pominięto w niej imiona osób, umieszczając jedynie nazwy grup przy symbolach osób uznanych za ich założycieli. Związki genealogiczne demonstrują ojcostwo społeczne lekceważąc wypadki wątpliwego ojcostwa biologicznego.

Jak wynika z tablicy, *Tajna historia* dostarcza informacji genealogicznej o Bordżiginach — grupie krewniaczej Czyngis-chana — z kilkoma uzupełnieniami dotyczącymi grup powstałych równocześnie z Bordżiginami. Zgodnie z przedstawioną w tablicy kompozycją etnonimów, termin Bordżigin może być stosowany w dwu znaczeniach: szerszym — wszystkich potomków Bodonczara włączając tych, którzy wydzieliли się w opatrzone etnonimem podgrupy, zwane dalej lineażami, oraz węższym — potomków Bodonczara w linii przekazywanej według zasady primogenitury<sup>14</sup>, zwanych dalej lineażem Bordżigin. Informacja przekazana przez kronikę nie jest jednak kompletna, gdyż pomija grupy, które musiały powstać w wyniku segmentacji tych, które zainicjowane zostały w generacjach wyższych od IV<sup>15</sup>. Jest to zatem praktycznie genealogia linii po-

<sup>14</sup> Syn Bodonczara, który przejął transmisję lineażu o tej samej co ród nazwie, nie był synem najstarszym, jak tego należałoby oczekiwać. Jednakże według interpretacji *Tajnej historii* był on pierworodnym z żony „poślubionej zgodnie z obyczajem”. Dwaj jego starsi bracia przyrodni byli urodzeni z branki wojennej i konkubiny.

<sup>15</sup> Np. nazwy występujące w tablicy bez towarzystwa trójkątów nie znalazły się w genealogii podanej przez *Tajną historię*, lecz zostały zidentyfikowane w tej części tekstu, która dotyczy wydarzeń za życia Czyngis-chana.



Tabl. I. Genealogia lineażu Bördżiginów

Legenda: Bördżigin — nazwa lineażu zapoczątkowanego w danym miejscu genealogii; Atan Goa — imię osoby; 1 — zidentyfikowany wypadek patronimicznej nazwy lineażu, 2 — numeracja pokoleń wstępujących w stosunku do Czingis-chana, 3 — lineaż, którego przodek nie został dokładnie umiejscowiony, 4 — porządek prezentacji rodzeństwa od najstarszego z lewej strony. Grubą kreską pionową zaznaczono przebieg głównej linii Bördżiginów (senioralnego lineażu maksymalnego)

chodzeniowej Czyngis-chana, a nie zespołu spokrewnionych lineaży wchodzących do szeroko rozumianej grupy Bordżigin. Nie jest to nawet genealogia lineażu Bordżiginów, gdyż nie mówi wiele o potomkach osób przypisanych generacjom I do III i nic w ogóle o rówieśniczej generacji samego chana w jego własnym lineażu. Tym niemniej nie może ulegać wątpliwości, że nazwy pojawiające się w ramach grupy Bordżigin są etnonimami lineaży, nie zaś rodów. Niezależnie bowiem od każdorazowego przodka założyciela *ebüge* uznają one Bodonczara za swego przodka krańcowego *yeke ebüge*, o jego matce zaś Raszid ed-Din mówi: „Ałan Goa — przodek wszystkich”. Wszystkie te lineaże uważały się za spokrewnione, nie wyłączając Dżadaranów (THM §§ 105, 121) założonych przez człowieka związanego z Bordżiginami jedynie pokrewieństwem społecznym, a nie związkiem krwi. Stanowiły one razem grupę egzogamiczną. Najbliższe grupy, z którymi wchodziło w związki małżeńskie, to Sałdziut oraz Dörben (Władimircow, s. 47). Ponieważ Sałdziuci, podobnie jak Bordżigini, wywodzą swe pochodzenie od synów Ałan Goy, oznacza to, że uznanie tej kobiety za „przodka wszystkich” było wyrażeniem metaforycznym bez konkretnych konsekwencji egzogamicznych, a tym samym dla organizacji krewniczej<sup>16</sup>.

Uznanie całej wielkiej grupy Bordżigin za najszerszą jednostkę egzogamiczną pozwala nam widzieć w niej potencjalny ród. Grupę tę wyróżnia znamieny fakt, że na 56 etnonimów występujących w *Tajnej historii* zidentyfikowanych jako mongolskie aż 28, czyli dokładnie połowa nazw, należy do zespołu Bordżigin. Pozostałe określają najprawdopodobniej grupy strukturalnie równorzędne Bordżiginom w najszerszym rozumieniu (spotyka się je często na poziomie chronologicznym początków tego rodu), nie zaś segmenty tych grup — lineaże. Oznacza to, że w kontaktach zewnętrznych operowano pojęciami (nazwami własnymi) odnoszącymi się do większych zespołów, przypuszczalnie rodowych, pojęciem zaś lineażu w kontaktach ograniczonych do własnej grupy rodowej. Tego rodzaju dwoistość spojrzenia „na zewnątrz — na wewnątrz” umacnia hipotetyczne założenie, że szeroko rozumiani Bordżigini byli grupą rodową.

Przyjęliśmy, że etnonim Bordżigin można rozumieć dwójako — na określenie lineażu grupującego osobników oznaczonych w tabl. I trójkątem bez towarzyszącej nazwy, oraz na określenie rodu grupującego

<sup>16</sup> Po śmierci męża Ałan Goa urodziła trzech synów wyłączonych następnie przez starszych braci ze wspólnoty rodzeństwa. Potomkowie tej wyłączonej trójki znani byli później pod nazwą Nirunów (termin spotykany tylko u Raszid ed-Dina: I s. 152; zaś THM przemilcza go), która obejmowała trzy rody, w tym Bordżiginów i Sałdziutów. Ponieważ te ostatnie dopuszczały małżeństwo swoich członków, Niruni nie byli grupą egzogamiczną, ani też nie mieli cech konkretnie wyodrębnionej grupy społecznej (krewniczej), jak możemy sądzić z faktu, że *Tajna historia* pomija ich istnienie. Trudno jednak całkowicie wykluczyć, że rozpad Nirunów na trzy grupy rodowe miał miejsce w przeszłości.

wszystkie lineaże założone przez potomków Bodonczara jako przodka rodu. Nie mamy możliwości bezpośredniej weryfikacji tego założenia, *Tajna historia* bowiem ogranicza się wyłącznie do jednokrotnego użycia etnonimu mówiąc o powstaniu nazwy, potem zaś jakby zapomina o istnieniu tak określonej grupy (podobny los spotkał jeszcze pięć innych grup mongolskich, co nie musi oznaczać ich wymarcia, a jedynie nieobecność na arenie wydarzeń koncentrujących się wokół Czyngis-chana). Może to wynikać stąd, że Bordżigini w obu znaczeniach nigdy nie występowali solidarnie i w *Tajnej historii* jest wiele przykładów na ustawiczne przesunięcia lojalności i zmiany aliansów<sup>17</sup>. Nie pomogą w rozwiązaniu problemu zakresu nazwy również mongolskie kroniki nowożytne, które zgodnie z ukształtowaną pod koniec istnienia imperium tradycją, mianem Bordżigin określają potomków Czyngis-chana w linii prostej.

Musimy przy tym odnotować fakt rzadko spotykany w genealogiach rodowych, ten mianowicie, że przodek rodu nie jest postacią wyizolowaną, zajmującą wyjątkową — a więc samotną — pozycję w linii genealogicznej. Przeciwnie, znamy jego braci rodzonych, przyrodnych i stryjecznych. Znamy też szczegółowo pewne konflikty wewnętrzne całej tej rodziny. Sytuacja taka jest znowu bliższa naszym wyobrażeniom o przodku lineażu raczej niż rodu. Można by więc jeszcze rozpatrywać ewentualność, że Bodonczar ze swymi dwoma rodzonymi braćmi byli drugą generacją przodków rodu. Taką interpretację podsuwa istnienie etnonimu Nirun obejmującego potomków tej trójki (por. przyp. 16). Wiemy jednak, że w XIII wieku nie była to grupa egzogamiczna, co narusza podstawowe kryterium wyróżnienia rodu i pozostawia nas w punkcie wyjścia. Przypuszczenie Bacon, że społeczeństwo mongolskie nie znało instytucji rodu, znajduje pewne usprawiedliwienie w wymienionych tu trudnościach, jakie nasuwa formalne określenie zakresu grupy Bordżigin.

Materiał nie dostarcza nam jednoznacznych informacji dotyczących pozostałych elementów charakterystyki rodu (symbole jedności, terytorium, władza, kult). Z *Tajnej historii* dowiadujemy się pośrednio o istnieniu obrzędów kultowych obejmujących więcej niż jeden lineaż, a więc być może rodowych. Kronika mówi mianowicie o wyprawie kobiet wziętych do lineażu Bordżigin i Tajczuiut na miejsce kultu przodków celem „wzięcia udziału w jedzeniu i picciu tego, co pozostaje po złożeniu ofiar”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Może najbardziej charakterystyczną ilustracją takiego stanu rzeczy są afiliacje człowieka imieniem Mönglik należącego do lineażu Kongkotan. Był on sojusznikiem Jesügeja, zaś po jego śmierci ojczymem i opiekunem Czyngis-chana w jego młodszych latach. Następnie przyłączył się do jego głównego konkurenta o wpływy wśród Mongołów — Dżamuki, po czym sprzymierzył się ponownie z Czyngis-chanem, by znów po jakimś czasie patronować spiskowi przeciw niemu.

<sup>18</sup> THM § 70. Według polskiego tłumaczenia kobiety te miały „złożyć ofiary przodkom”, co jednak niekoniecznie odpowiada tekstowi oryginalnemu. Znajdujemy w nim bowiem zwrot *yekes-e qaǰaru inerü*, który oznaczać może „udać się do miejsca

*Passus* ten interpretujemy przez analogię do buriackiego zwyczaju *töxören* (por. Wjatkina 1946, s. 142). Polega on na tym, że kobiety nie należące do grupy krewniaczej swoich mężów i w związku z tym nie biorące udziału w jej obrzędach kulturowych organizowały po ich zakończeniu odrębną kobiecą uroczystość mającą charakter zbiorowej zabawy. W Mongolii właściwej zwyczaj ten nie zachował się.

*Tajna historia* nie mówi nam nic o ewentualnym istnieniu symboli integrujących ród poza wspólną nazwą. Również terytorium zajmowane przez Bordżiginów nie jest precyzyjnie określone, chociaż w odniesieniu do innych grup kronika umiejscawia je dość dokładnie<sup>19</sup>. Nie znajdujemy też żadnych danych o instytucjach władzy w ramach grupy rodowej. Istniały wprawdzie z całą pewnością *kuriltaje* — powszechne zgromadzenia przedstawicielskie decydujące o najważniejszych sprawach politycznych, nie wiemy jednakże, czy były one związane z rodem. Tradycje w tym zakresie można jednak chyba przypisać grupom krewniaczym. Raszid ed-Din (I s. 193) powiada, że „kiedy ród Czyngis-chana podejmuje decyzje, przebiega to u nich z należnym uwzględnieniem zasad i obyczajów”. Spośród Bordżiginów rekrutowali się dwaj chanowie (jeszcze przed Czyngis-chanem), jednakże określani są oni jako władcy mongolscy, a więc przywódcy jednostki politycznej typu plemienia. O wyborze chana decydowały ostatecznie kwalifikacje osobiste, ale — co jest godne podkreślenia — kilkakrotnie wymienia się kryterium przynależności do starszej linii lub primogenitury jako wystarczającą przyczynę wyboru (THM §§ 177, 179). W jednym wypadku dotyczy to starszeństwa linii w ramach Bordżiginów, co może sugerować, że grupa ta była traktowana w całości jako zespół elekcyjny przy wyborze władcy, a więc uznawana za taką, która winna mieć polityczne przynajmniej kierownictwo. Oznaczałoby to wówczas kierownictwo rodem. Dodajmy, że równoległe występowanie dwu terminów — chan i chagan, z których ostatni miał przypuszczalnie wyższą rangę, daje się interpretować jako oznaka zróżnicowania poziomów władzy politycznej — być może odpowiednio na szczeblu rodu i plemienia, chociaż źródła nie wskazują na konsekwencję w takim ich stosowaniu.

Kryterium starszeństwa linii pojawia się jeszcze raz jako sposób sukcesji innego stanowiska o charakterze ponadlineazowym, mianowicie określonego terminem *beki*. Według interpretacji Władimircowa (s. 49-50) godność *bekiego* oznaczała funkcję głównego szamana w rodzie wypełniającego najważniejsze obrzędy kultowe. Czyngis-chan po umocnieniu się u władzy powołał na to stanowisko starca z lineazu Baarin wyjaśniając

---

przodków”. Wprawdzie za pierwszą wersją opowiada się także Mostaert (s. 301), lecz niektórzy inni tłumacze (w tym Damdinsüren) rozumieją termin *qajar* dosłownie — czyli jako „miejsce” — zaś zwrot *yekes qajar* jako „cmentarz przodków”.

<sup>19</sup> Odwołajmy się do informacji zawartych w THM §§ 9, 53, 94, 105, 176, 177, 219.

wybór tym, że „Baarinowie byli [grupą] starszych krewnych”<sup>20</sup>. Fakt ten, obok tego, że ujawnia zasadę sukcesji funkcji kultowej w rodzie, zawiera także wskazówkę, iż Czyngis-chan traktował właśnie Bordżiginów (w znaczeniu zespołu rodowego), a nie żadną inną grupę jako centralną w tworzonego przez siebie systemie władzy państwowej. Przy całej rewolucyjności koncepcji organizacji społeczeństwa, jaką w owym czasie reprezentował Czyngis (przynajmniej w skali mongolskiej), nie mógł on — albo nie chciał — całkowicie zerwać z tradycją, według której grupy krewniacze tworzą strukturę społeczną. Przypuszczalnie był to w jego zamysłach dodatkowy czynnik integrujący państwo.

To co dotychczas powiedziano o starszeństwie linii w rodzie Bordżigin, zawiera pewne niekonsekwencje. Z jednej strony reprezentuje taką linię lineaż Baarin (przy funkcji *bekiego*), z drugiej zaś lineaż Bordżigin (przez sam fakt prawa do transmisji nazwy rodowej jako głównej niematerialnej i symbolicznej wartości, którą dysponuje grupa). Odwołajmy się jeszcze raz do tabl. I. Wynika z niej, że pierwszym według starszeństwa był lineaż Dżadaran. Odebrano mu jednak przypuszczalnie prawa senioralne, ponieważ jego założyciel nie był rzeczywistym synem Bodonczara<sup>21</sup>. Kolejny lineaż Baarin założony był przez syna Bodonczara wprawdzie, ale jak podkreśla genealogia w *Tajnej historii* nie pochodził on z prawomocnego małżeństwa. Tym tłumaczy się przejście lub uzurpacja senioralności przez potomków trzeciego z kolei syna Bodonczara. W tej linii zasada jest już konsekwentnie przestrzegana, transmisja lineażowej przynależności do Bordżiginów odbywa się tylko przez najstarszych synów kolejnych pokoleń, jednakże znów przy końcu linii pojawia się odstępstwo.

Czyngis-chan nie należał mianowicie do senioralnej linii Bordżiginów, gdyż jego dziad był drugim z rodzeństwa, ojciec zaś dopiero trzecim w kolejności. Znamienne korektę wprowadziły kroniki epoki nowożytnej uznając obu lub przynajmniej ojca za pierworodnych<sup>22</sup>, przywracając tym samym naruszoną zasadę senioralności, obowiązującą jak widać również w czasach nowożytnych. Nie jest również pewne, czy sam Czyngis-chan był najstarszym synem Jesügeja. *Tajna historia* mówi jedynie o tym, że był on pierworodnym z matki Hoelun, lecz nie określa kolejności względem przyrodnych braci urodzonych z innej żony Jesügeja. Wpraw-

<sup>20</sup> THM § 216. Por. interpretację tego *passusu* u Szyrkiewicza, s. 311.

<sup>21</sup> Por. THM § 40. Nie jest wykluczone, że interpretacja ta została rozwinięta na użytek lineażu Czyngis-chana, by dowieść nieprawomocności aspiracji politycznych Dżamuki (z lineażu Dżadaran), głównego konkurenta Czyngis-chana w walce o władzę wśród Mongołów. Fakt, iż Dżamuka zdołał w swoim czasie pozyskać lojalność większości lineażu Bordżiginów, może wskazywać na to, że prócz kryteriów czysto politycznych wchodziły również w grę pochodzeniowo-krewniacze kryteria afiliacji, czyli po prostu uznanie senioralnych praw Dżadaranów, dopiero potem przywłaszczonych sobie przez Bordżiginów.

<sup>22</sup> Dotyczy to m. in. kronik Łubsan Dandzana (s. 61 kol. 19) oraz Mergen Gegena (Bałdanżapow, s. 142, kol. 29v).

dzie Raszid ed-Din sugeruje, że bracia przyrodni byli od niego młodsi (II s. 51, 59), podobnie również anonimowa Ałtan Tobczy, lecz już Ałtan Tobczy autorstwa Mergen Gegena wymienia braci przyrodnych jako urodzonych przed Temudżynem<sup>23</sup>. W tym kontekście, jeśli przyjmiemy, że Temudżyn nie był najstarszy, bardziej zrozumiałe będzie zabicie przez niego przyrodniego brata Begtera wyjaśnione w *Tajnej historii* mało przekonująco konfliktem na tle podziału złowionej ryby. Być może istotną przyczyną była chęć wyeliminowania ewentualnego pretendenta do przywództwa w grupie braci i potem w szerszym zespole koncentrującym się wokół tego ambitnego rodzeństwa.

Dokonawszy przeglądu losów koncepcji senioralności powróćmy obecnie do kwestii wyboru *bekiego* dla rodu Bordżigin. Na podstawie tego, co powiedziano wyżej, możemy przyjąć, że podniesienie przez Czyngis-chana linii Baarin do godności senioralnej spowodowane było względami koniunkturalnymi (konkretniej potrzebą odbudowy naruszonej jedności rodu). Wniosek ten wydaje się oczywisty, skoro o funkcji *bekiego* zdecydowała nie tradycja, lecz wola władcy. Jej konkretne umiejscowienie mogło już wynikać z aktualnego układu sojuszków politycznych.

Dopuszczyć jednak można również inną interpretację. Zgodnie z nią przywilej starszeństwa dzierżyli Baarinowie lub nawet Dżadarani, nazwa rodu zaś nie była w ogóle transmitowana lineażowo i potomkowie trzeciego syna Bodonczara nosili odrębną nazwę (albo też inną nazwę miał sam ród). Milczenie *Tajnej historii* na ten temat może wynikać z pragnienia kształtowania genealogii w taki sposób, by zgodnie z aspiracjami Czyngis-chana uzasadniała ona jego dążenie do przewodzenia przy pomocy tradycji rodowej. Tym samym pień jego przodków lineażowych podniesiony został decyzją władcy do roli spadkobierców tej tradycji i opatrzony nazwą własną rodu. Taka hipoteza jest jednak mało prawdopodobna, gdyż zakładała zafałszowanie etnonimu oraz pozycji lineażu Bordżigin jeszcze za życia osób świadomych rzeczywistej sytuacji. Można wprawdzie twierdzić, iż *Tajna historia* nie fałszuje etnonimu, gdyż operuje nazwą „Kijaj” — grupy, której członkami byli Czyngis-chan i jego ojciec, a którą można by przypisać całemu lineażowi zwanemu przez nas Bordżigin. Jesteśmy jednak zdania, że Kijaci nie pokrywali się z lineażem Bordżigin

---

<sup>23</sup> Por. Bałdanżapow, s. 142, 29v, 30r (jest to kronika późniejsza od wymienionych). Wydawałoby się to sprzeczne z postępującą w czasie tendencją kolejnych źródeł do idealizowania genealogii wielkiego wodza. Jednakże kronika Mergen Gegena zdaje się być mniej zainteresowana osobą Czyngis-chana na korzyść jego brata Kasara, ponieważ powstała w kręgu potomków tego ostatniego. Mniej jasne są przyczyny, dla których również Lubsan Dandzan (s. 74, kolof. 36) stwierdza wyraźnie starszeństwo braci przyrodnych i obawę Temudżyna, iż w wyniku rywalizacji z nimi będzie „pozbawiony domu”. Być może jest to przeoczenie autora, który w innym miejscu stosuje się do obowiązującej wersji o pierworodności Temudżyna (tamże, s. 67, kolof. 28).

i stanowili grupę w tym układzie przypadkową<sup>24</sup>. Tym samym nie znajdujemy argumentów przemawiających za przyjęciem powyższej hipotezy o senioralności lineażu Dżadaran lub Baarin w ramach rodu Bordżigin i podtrzymujemy wniosek o starszeństwie lineażu Bordżigin. Zatem bezsporne wydaje się twierdzenie, że starszeństwo linii zapewnia transmisję funkcji kultowych oraz przywódczych w rodzie, co również zdaje się dotyczyć także lineażu. Jest to zatem sytuacja odmienna od tej, jaką będziemy mogli stwierdzić w lineażu minimalnym, w którym sukcesja elementów symboliki integracyjnej (jurta ojcowska, ognisko domowe, funkcje kultowe) odbywa się minimalnie.

Podsumowując powyższe uwagi odnoszące się do rodu, przyjmujemy, że grupa pochodzeniowa Bordżigin wywodząca się od Bodonczara miała wyraźne cechy rodu, które na podstawie informacji uzupełniających w *Tajnej historii* dają się uogólnić również na inne podobne grupy. Możemy więc założyć, że w XIII wieku mamy w Mongolii do czynienia z tą

<sup>24</sup> Źródła są wyjątkowo nieprecyzyjne w określaniu genealogii Kijatów. *Tajna historia* całkowicie przemilcza jej założyciela, co jest przypadkiem wyjątkowym w odniesieniu do linii pochodzeniowej Czyngis-chana. Raszid ed-Din stosuje termin Kijat w co najmniej trzech znaczeniach: 1) jeden z dwu pierwszych rodów mongolskich obok legendarnych Nukuzów (II s. 152), w ramach którego wyodrębniły się m. in. grupy Darlekinów i Nirunów (II s. 154); 2) lineaż w ramach grupy Nirunów zapoczątkowany przez Kabuł-chana, czyli pradziada Czyngisa (I s. 32, II s. 152, 155), to znaczy na poziomie ostatniej segmentacji, w której powstał m. in. Tajeziuci; 3) grupa zapoczątkowana przez najstarszego stryja Czyngis-chana (I s. 49). Ponadto ten sam autor stosuje dwa złożone etnonimy na oznaczenie segmentów w ramach ostatniej, najmniejszej grupy zwanej Kijatami. Są to Kijat-Dżürkin (potomkowie Br0j0j Czyngisa; I s. 33, II s. 105) oraz Kijat-Bordżigin (potomkowie ojca Czyngisa; I s. 48, II s. 79, 153).

Wskutek tych niejasności Władimircow posługuje się etnonimem Kijat lub Kijat-Bordżigin również w trzech znaczeniach: 1) podlineażu zapoczątkowanego przez ojca Czyngis-chana (s. 71, 100); 2) najbliższej rodziny Czyngis-chana (s. 98) oraz 3) całej grupy pochodzeniowej zapoczątkowanej przez trzeciego syna Bodonczara i włączającej odgałęzienia lineażowe, czyli części grupy, którą nazywamy rodem Bordżigin (s. 79, 80, 84, 87, 89, 92).

Wydaje się, że wyodrębnienie Kijatów można przypisać dziadowi Czyngis-chana, który wskutek swego junioralnego statusu nie dziedziczył głównej linii pochodzeniowej, kierując się zaś ambicjami politycznymi stworzył grupę wojskową podobną Dżürkinom. Była to więc formacja czysto „plemienna”, utworzona na długo przed czasem zwyczajowo ustalonym dla wydzielenia lineażu mającego prawo do własnego etnonimu. Istnieje ponadto możliwość przyjęcia drugiej ze stosowanych przez Raszid ed-Dina interpretacji. Oznaczałoby to wówczas, że obok 8 lineażów powstałych w ostatniej segmentacji (na poziomie IV generacji wg tabl. I) wyodrębnił się lineaż dodatkowy w linii senioralnej rodu, nazywany Kijat. Byłoby to równoznaczne zerwaniu z tradycją senioralnego dziedziczenia etnonimu rodowego, co świadczyłoby o całkowitej dezintegracji rodu i przejściu do kosekwentnie segmentarnej organizacji lineażowej. Przeciwno równorzędnemu traktowaniu Kijatów i pozostałych lineażów przemawia jednak nomenklatura stosowana w *Tajnej historii*. O ile lineaż nazywa się w niej na ogół *obo*, to w odniesieniu do Kijatów kronika używa terminu *irgen* (THM §§ 63, 73) oznaczającego „lud”.

formą organizacji społecznej, chociaż w ustępującej już postaci. Ród ten możemy scharakteryzować jako zespół lineażu wywodzących się od wspólnego przodka, stanowiący jednostkę egzogamiczną, członkostwo w którym regulowane było patrylinearnie (warunek wystarczający — ojcostwo społeczne). Występowały w nim nikłe instytucje władzy politycznej — *kuriltaj* oraz centralna władza wykonawcza słabo korelująca z grupą rodową (Kotwicz 1925, s. 9), tradycje kultu rodowego i odpowiedniej funkcji kultowej, senioralna sukcesja funkcji i przywilejów grupowych (przy zachowaniu możliwości wykluczenia z sukcesji linii nie pochodzącej z małżeństwa zwyczajowo uznanego za główne lub prawnie zawarte) oraz tradycje lokalizacji terytorialnej, która przypuszczalnie odpowiadała wspólnocie terenów wypasowych, z jakich korzystali mężczyźni członkowie rodu.

Musimy jednak zastrzec, że w czasach Czyngis-chana ród (tam, gdzie się zachował) był jedynie pomocniczą jednostką organizacji społecznej i utracił już wiele ze swych funkcji. Materiał przedstawiony powyżej dostarcza informacji o faktach interpretowanych przez nas w kategoriach rodowych, ale będących już najczęściej formami ustępującymi. Rozwarstwienie majątkowe i aspiracje polityczne jednostek (por. Władimircow, s. 87 n.) sprawiały, że ambicje osób bardziej dynamicznych realizowały się najczęściej poza rodem. Wykorzystywało się w tym celu m. in. drużyny wojskowe pretendentów na przywódców, będące bardziej zbieraniną wychodźców z grup krewniaczych niż zespołem krewnych. Powstawały w ten sposób nowe grupy polityczne łączące w sobie elementy organizacji feudalnej oraz niekiedy czysto rozbójniczej bandy, odrzucające afiliacje rodowe i dążące do zdobycia dobrego miejsca w kształtującej się strukturze feudalnego społeczeństwa plemiennego. Do takich grup zaliczyć można z pewnością Dżurkinów (por. historię ich powstania — THM § 139) i najprawdopodobniej Kijatów uformowanych na poziomie I lub II wstępnej generacji w stosunku do Czyngis-chana. Taka sytuacja przypuszczalnie warunkuje opinię Bacon, która nie znalazła podstaw do stwierdzenia grupy rodowej u Mongołów. Nie powstała ona w XIII wieku, lecz trwała od pewnego już czasu. Utworzenie pierwszego państwa tureckiego już w wieku VI było wstępnym krokiem na drodze reformy organizacji społecznej ludów stepu mongolskiego. Początków procesu rozkładu rodu należy więc szukać już wówczas i chociaż dotyczył on Turków, to miał jednak również pewien wpływ także na ewolucję społeczeństwa mongolskiego<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Wiktorowa (*Narody...*, s. 711) pisze o czasach przed X wiekiem: „Następowało rozdrobnienie dawnych wspólnot rodowych, naruszone zostały dawne więzi rodowe, zastąpiła je nowa forma wspólnoty; ludzi obecnie łączyła wspólność terytorium, na którym zamieszkiwali przedstawiciele różnych ludów”. Ta sama autorka jednoznacznie niemal ocenia wystawia okresowi tworzenia imperium Czyngis-chana (tamże, s. 715). Wątpliwe wydaje się cytowane stwierdzenie, iż przed X wiekiem wspólnota rodowa wyparta została przez inną formę organizacji społecznej, zwaną przez

## 4. KONKRETYZACJA STRUKTURY RODOWEJ — LINEAŻ

W zamęcie politycznym towarzyszącym powstawaniu państwowości mongolskiej zniknąć począł ród jako suwerenne ugrupowanie społeczne. Dzięki temu łatwiej jest dostrzec istnienie lineażu, w których poziom integracji był, jak się wydaje, wyższy. W niektórych wypadkach *Tajna historia* operuje nazwami lineażu Bordżiginów jakby to były zwarte grupy ze sprawnym kierownictwem, aktywnie uczestniczące w kształtowaniu polityki stepowej<sup>26</sup>. Jednakże ta aktywność może jednocześnie wzbudzać podejrzenie co do charakteru samej grupy. Wiemy, że niektóre z nich miały w swoim składzie członków obcych grup, stowarzyszonych dobrowolnie lub zagarniętych siłą. I odwrotnie, członkowie jednego lineażu odnajdują się niekiedy w zwalczających się obozach politycznych<sup>27</sup>, chociaż częściej dotyczy to grup rodowych niż lineażowych. To, co mówiliśmy o przekształceniu rodu w polityczną jednostkę właściwą strukturze plemiennej, często w równym stopniu dotyczyło lineażu. Proces feudalizacji społeczeństwa był na tyle zaawansowany, że nie mógł nie objąć lineażu, tym bardziej że stanowiły one lepszy od rodu ośrodek integrujący, gdyż zachowały silniejsze poczucie odrębności<sup>28</sup>. Możemy o tym mówić na podstawie cech charakteryzujących mongolski system lineażowy, którą to charakterystykę budujemy na podstawie skąpych chociaż wiele mówiących danych zawartych w *Tajnej historii*.

Stanowi on swoiste połączenie systemu segmentarnego z systemem stosu pacierzowego. Tablica I wykazuje, że podział lineażowy następował według reguł ciągłej segmentacji, zgodnie z którymi każdy mężczyzna zapoczątkowuje nową linię, dzielącą się dalej według tej samej zasady. Nie dotyczyło to jedynie najstarszego brata w każdym pokoleniu, który przekazywał linię główną i tym samym nie dawał początku nowemu lineażowi. Dzięki temu powstawał w rodzie oraz w każdym lineażu z oddzielną uprzywilejowaną trzon transmitujący zasadnicze dla grupy niepodzielne wartości (te same, które omówiliśmy w odniesieniu do rodu — władza polityczna, funkcje kultowe, nazwa własna). Jest to cecha syste-

---

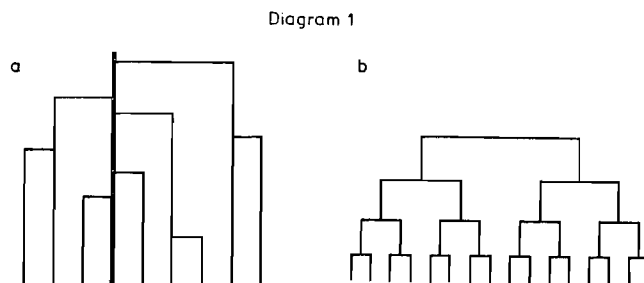
autorkę nieprecyzyjnie „wspólnotą terytorialną”. Materiał z XIII wieku wskazuje, że proces zmiany dopiero dobiegał końca.

<sup>26</sup> Należy wśród nich przede wszystkim wymienić Tajczutów, Mangkutów i Uruutów (patrz tabl. I).

<sup>27</sup> Dość charakterystycznym przykładem jest przyłączenie się do Czyngis-chana członka lineażu Dżadaran, którego przywódca zwalczał Czyngisa (THM § 122). Podobnie stryj Czyngisa pozostawał w sojuszu z jego wrogami (tamże, § 242).

<sup>28</sup> Po ustaniu zamieszania wojennego, wraz ze stabilizacją władzy Czyngis-chana pojawiły się tendencje do gromadzenia rozproszonych członków rodów w zwartą na powrót grupę pod wspólnym przywództwem (dotyczyło to rodów Bajaut oraz Ikires, por. THM §§ 213, 218), nigdzie jednak nie odnotowano podobnej tendencji do jednoczenia lineażu, z czego można wnosić, że problem taki nie istniał, a przynajmniej nie musiał być rozstrzygany administracyjnie.

mu lineazowego typu stosu pacierzowego, która sprawia, że system nie produkuje równorzędnych hierarchicznie lineaży, jak to się dzieje w idealnym systemie segmentarnym. Zasadę organizacji obu systemów ilustruje diagram 1, którego część *a* odpowiada systemowi stosu pacierzowego, zaś *b* segmentarnemu.



Uprawnione jest chyba przypuszczenie, że typ stosu pacierzowego poprzedzał w społeczeństwie mongolskim typ segmentarny. Sama bowiem zasada senioralności, na jakiej się on opiera, była cechą trwałą i dawną w tej kulturze. Pojawienie się tej zasady w okresie późniejszym nie znajduje przekonującego uzasadnienia, zwłaszcza że służyła ona przekazowi takich elementów władzy, które stopniowo zanikały i częściowo — jak władza polityczna — przechodziły w kompetencje grup nie będących krewniaczymi. Ponadto, hierarchiczny system stosu pacierzowego zakłada integrację całego zespołu lineaży w grupie rodowej, ponieważ zróżnicowanie nierównorzędnych elementów musi być odniesione do konkretnego ich zbioru, żeby mogło funkcjonować. Jak wiemy, rozwój organizacji społecznej nie sprzyjał późniejszemu pojawieniu się omawianego systemu. Na odwrót, dezintegracja rodu i stopniowy zanik centralnego przywództwa w jego ramach czyniły ten system coraz bardziej zbytecznym. Z kolei segmentarny typ podziałów lineażowych charakterystyczny jest dla takiego społeczeństwa, w którym władza centralna jest słaba lub w ogóle nie istnieje, członkowie zaś lineażu muszą sami zapewniać sobie bezpieczeństwo. Nie oznacza to, że jest on ograniczony do takich tylko sytuacji i nie może współwystępować z silną centralną władzą rodu. Byłby jednak do niej źle dopasowany, gdyż dystrybucja władzy jest kierunkowo sprzeczna z jej centralizacją.

Być może zatem forma systemu lineażowego średniowiecznej Mongolii stanowi przejściowe połączenie starszego typu hierarchicznego z nowszym segmentarnym. Ów etap przejściowy odpowiada bardziej generalnej zmianie — przejściu kierownictwa politycznego przez grupy wojskowe i terytorialne od grup krewniaczych. Fakt, iż nie wszyscy mężczyźni do tego uprawnieni zapoczątkowywali nowy lineaż, lecz w zespole braci tworzyli przodka zbiorowego (patrz tabl. I), można by rozumieć jako niekonsekwencję niezbyt jeszcze sprawnie realizowanej zasady segmentarnej.

Uznanie sytuacji za przejściową i tym samym względnej chronologizacji obu systemów lineażowych proponujemy nie dlatego, że chcielibyśmy te systemy ująć w rygory koncepcji stadialnej. Wydaje się jednak, że dynamiczne spojrzenie na nie — mało popularne w literaturze etnograficznej — może być pożyteczne.

Zasada segmentacji była regularna: niemal każdy z niepierworodnych braci zapoczątkowywał nowy lineaż. Jest to jednak sformułowanie obrazowe i nie oddaje rzeczywistego mechanizmu podziału. Praktycznie bowiem bracia mający dorosłych synów mogli dać początek minimalnemu lineażowi wyznaczającemu strukturę wielkiej rodziny, pozostawiali natomiast członkami tego samego lineażu podstawowego, dysponującego własnym etnonimem. O powstaniu nowego lineażu decydowali praktycznie po ich śmierci odlegli potomkowie. Zespół żyjących członków lineażu<sup>29</sup> jednocześnie z pojawieniem się nowej generacji dorosłych i zakładających rodziny mężczyzn decydował o wydzieleniu ze swego grona tylu grup, ilu było braci-przodków w czwartej wstępnej generacji. Wszystkie, z wyjątkiem jednej, były nowymi lineażami przybierającymi patronimiczną zwykle nazwę<sup>30</sup>, grupa zaś wywodząca się od najstarszego z braci-przodków kontynuowała tradycje i nazwę głównego — maksymalnego lineażu. Praktykę tę ilustruje diagram 2 na str. 112.

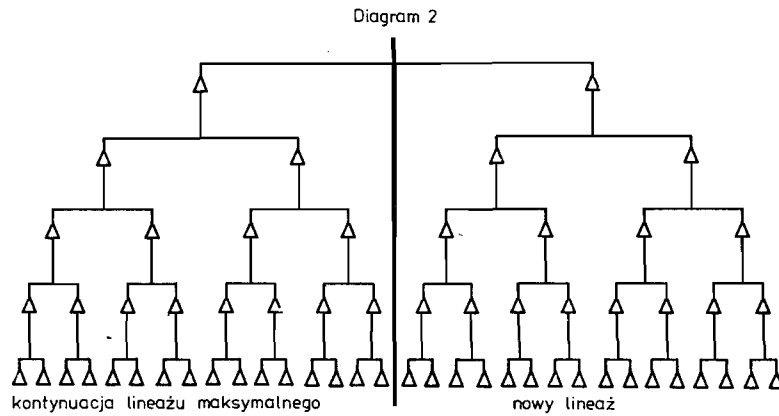
Przyjęcie czwartego pokolenia wstępnego za poziom, na którym praktycznie zachodziła segmentacja, wynika z informacji dostarczonych przez tabl. I<sup>31</sup>. Nic ponadto, zwłaszcza o sposobie jej przeprowadzania, nie wie-

<sup>29</sup> Można w przybliżeniu określić stan liczebny takiego podstawowego 4-pokoleniowego lineażu. Przy założeniu, że każdy mężczyzna ma dwu synów, zespół żyjących członków lineażu w dwu dorosłych generacjach liczył 24 mężczyzn i tyleż małych rodzin. W praktyce był on liczniejszy, ponieważ ilość urodzeń — zwłaszcza w małżeństwach poligamicznych — okazywała się wyższa od przyjętej.

Przyjmując za podstawę osiągalne informacje o rodzie Bordżiginów, w którym na każdego mężczyznę przypadało przeciętnie 2,35 synów, liczba członków przeciętnego podstawowego lineażu (tylko żyjących dorosłych mężczyzn w dwu pokoleniach) wynosiłaby 37 osób. Konsekwentnie, w skład rodu Bordżigin wchodziłoby za życia Czyngis-chana ok. 10 tysięcy dorosłych mężczyzn, przy założeniu, że wszystkie podziały lineażowe zachodziły zgodnie z idealnym wzorem. Liczba ta wydaje się jednak znacznie przesadzona.

<sup>30</sup> Nowy lineaż przybierał nazwę nie od imienia jednego z braci — wspólnych przodków, lecz ich synów. Można więc tę praktykę uznać za wariant specyficznie mongolski. Nie zmienia on zasady segmentacji, a jedynie z nieco innego źródła czerpie etnonim dla nowo powstałej grupy pozostawiając rodzeństwo wyjściowych przodków danej serii lineażu niejako honorowymi członkami głównej linii. Miało to przypuszczalnie na celu łatwiejsze określenie odległości każdego z lineażu od tej linii.

<sup>31</sup> Wynika z niej, że wyodrębnienie Tajczutów nastąpiło na poziomie IV pokolenia. Dane, jakich dostarcza nam terminologia pokrewieństwa, potwierdzają tę granicę, gdyż przewidują terminologiczne zróżnicowanie linii bocznych w zakresie wyczerpującym możliwości na poziomie najmłodszej generacji jednego lineażu o takiej właśnie głębokości.



my. Możemy jedynie odwołać się do materiału porównawczego. W Buriacji zachodniej do początków XX wieku zachował się zwyczaj dzielenia kości *yaxi xalaxo*. Według opisu Wjatkiny (1969, s. 41): „Rozmnożony ród decydował za pośrednictwem swych najstarszych przedstawicieli o konieczności podziału. W oznaczony dzień wszyscy najstarsi przedstawiciele rodu zjeżdżali się, modlili do przodków i na granicy rodowych terytoriów łamali na dwie części kocioł i łuk”. Podobny zwyczaj, zwany *töröl multaraq*, notuje dla Dagurów Rinczen (s. 207). Możemy więc przypuszczać, że segmentacja lineażu dokonywała się na podstawie decyzji przedstawicielskiego zgromadzenia członków i połączona była z obrzędami kultowymi, którym towarzyszył symboliczny ceremoniał przypieczętowujący podział.

Przedstawiony powyżej schemat zakłócony zostaje jedynie przez pojawienie się na niezwykłym dla procesu segmentacji poziomie dwu grup — Dźürkin i Kijat. Ponieważ nie możemy ich zakwalifikować jako grup krewniaczych innych niż lineaż minimalne, którym odpowiada grupa wielkorodzinnna, musimy je widzieć w kategoriach interwencji wczesnofeudalnego modelu organizacji społeczeństwa. Nazwy te zatem nie stanowiły etnonimów, lecz określenie wojskowo-politycznych zjednoczeń kierowanych przez osoby, które nazwę przybrały, by mogła służyć za symbol integrujący na wzór grup krewniaczych. Termin Dźürkin był patronimiczny, lecz odnosił się do wychodźców z wielu lineażu bordżigińskich oraz innych rodów. Przyjęcie takiego quasi-etnonimu wskazuje na pewnego rodzaju przymus kulturowy, by operować pojęciem mieszczącym się w schemacie podziałów genealogicznych. Dźürkinowie, mimo iż nie byli formalnie grupą krewniaczą, chcieli widzieć się wkomponowanymi w sieć grup związanych pochodzeniem. Zamiar swój zresztą osiągnęli — kwalifikowani byli jako *oboy*, tak jak inne lineáže, Czyngis-chan zaś starał się demonstrować wobec nich stosunek bliskości właściwy spokrewnionym lineażom (THM §§ 49, 130). Zabiegał także o ich przyjaźń, przypuszczalnie dla faktu, że byli oni spadkobiercami głównej linii Bordżiginów.

Władimircow nazwał Dżürkinów bandą rozbójniczą. Podobnie egoistyczne motywy spowodowały przypuszczalnie zerwanie Kijatów z Bordżiginami przed upływem wymaganych czterech pokoleń. Kształtujące się stosunki feudalne obiecywały ambitnym grupom więcej korzyści, jeśli występować będą we własnym imieniu. Powodzenie Kijatów przerwało się ze śmiercią ich przywódcy Jesügeja, również z tą chwilą nazwa Kijat znikła z łamów *Tajnej historii*, co dodatkowo świadczy o jej pozastrukturalnym pochodzeniu. Czyngis-chan podejmując aspiracje swoich poprzedników odrzuca ich metodę separacji od grupy krewniaczej i decyduje się wygrywać tradycje związków genealogicznych. Dlatego też stara się ponownie zdobyć przywilej członkostwa w senioralnym lineażu Bordżiginów, puszczając w zapomnienie Kijatów i dążąc do utrzymania dobrych stosunków z Dżürkinami ze względu na ich siłę i dobrą (bo senioralną) lokatę genealogiczną w ramach senioralnego lineażu Bordżiginów.

Stopień wzajemnej bliskości lineażu określony jest sposobem segmentacji i regułą segmentarnej opozycji. Są one tym bliższe sobie, im bliższy genealogicznie jest wspólny przodek, zaś przy tym samym przodku decyduje względne starszeństwo jego synów — inicjatorów patronimicznego określenia grupy. Tak więc lineażowi Bordżiginów najbliżsi byli Tajcziuci i bezpośrednio po nich Besüci. Był to jednak tylko idealny wzór, który realizował się tylko wówczas, jeśli nie interferowały względy feudalnych rozgrywek o władzę. Tak się złożyło, że lineaż Tajcziut<sup>32</sup> pozostający

<sup>32</sup> W radzieckiej i mongolskiej literaturze przedmiotu Tajcziuci określani są nawet jako odrębne plemię (por. Munkujew, s. 355, *Istorijskij MNR* s. 102), mimo iż w czasach Czyngis-chana, których rozważania o Tajcziutach dotyczą, głębokość genealogiczna tej grupy krewniaczej wynosiła zaledwie cztery pokolenia. Tego rodzaju kłopoty terminologiczne wynikają m. in. stąd, że etnografia radziecka nie operowała do niedawna pojęciem lineażu oraz że w odniesieniu do średniowiecznej Mongolii nie stosowano dotąd tej kategorii pojęciowej (nie licząc marginalnego jej użycia przez Bacon).

Istnieje jeszcze jedna przyczyna tego, że do Tajcziutów przyłgnęła nazwa „ród” czy też „plemię”. Jest nią mianowicie wybitne miejsce, jakie zajmują oni w narracji *Tajnej historii* oraz uznanie ich przez Raszid ed-Dina (II s. 84) za „naczelne odgałęzienie”. Dzięki temu w pewnych pracach historycznych przypisuje się im całkowicie niezasłużenie pozycję jednego z najpotężniejszych ugrupowań wśród Mongołów. W istocie lineaż Tajcziut wyodrębnił się nie wcześniej niż za życia Jesügeja i pozostawał z tym ostatnim w sojuszu wojskowym. Po jego śmierci przywódcy tego lineażu przejęli kontrolę nad większością sił militarne ugrupowania Kijatów rozpoczynając w ten sposób samodzielne — lecz bynajmniej nie wybitne — istnienie w politycznej strukturze Mongołów. Nieproporcjonalne do ich rzeczywistej roli miejsce, jakie zajmują w wydarzeniach *Tajnej historii*, tłumaczy się tym, że byli pierwszym przeciwnikiem, którego Temudżyn musiał pokonać. Celu tego nie mógł osiągnąć dość długo ze względu na nikłe początkowo siły, jakimi dysponował, oraz fakt, że Tajcziuci będący lineażem najbliższym senioralnej linii Bordżiginów („naczelne odgałęzienie” wg ed-Dina) zdołali pozyskać współpracę wielu innych lineażów tego rodu. Porwanie przez nich Temudżyna (THM §§ 79-87) stanowiło próbę podporządkowania również tej grupy, która przy nim pozostała. Szczegółowa relacja tych wy-

w bliskim sojuszu z ojcem Czyngis-chana, znalazł się wśród najbardziej konsekwentnych wrogów tego ostatniego. I właśnie płynące stąd niespełnienie oczekiwań wynikających z reguły segmentarnej opozycji sprawia, iż karty *Tajnej historii* pełne są podświadomie demonstrowanego uczucia zawodu i rozgoryczenia przejawiającego się w stałym współwystępowaniu tego etnonimu z określeniem wskazującym bliskość pokrewieństwa — „bracia Tajdziuci”. W przypadku żadnego innego etnonimu ten termin pokrewieństwa nie jest tak często stosowany, przy Tajdziutach zaś wydaje się być nawet nadużywany, co w kontekście otwartej i krwawej wrogości zakrawa na samoudręczenie. Interpretacja taka wydaje się być subiektywna, można ją jednak potwierdzić bardziej drobiazgową analizą oryginalnego tekstu *Tajnej historii* (por. §§ 74, 76-78, 82, 94).

Reguła segmentarnej opozycji zakłada współpracę bliższych lineażu w ewentualnym konflikcie z dalszymi lub też pierwszeństwo współpracy bezkonfliktowej. Mimo powyższego negatywnego przykładu była ona dość często stosowana<sup>33</sup>. Jest to współpraca jednostek równorzędnych, jak to przewiduje równoprawny system segmentarny. Ponieważ jednak realizuje się ona w warunkach walki, nie można wykluczyć elementu przymusu. W niektórych wypadkach występuje też przypuszczalnie hierarchiczne podporządkowanie lineażu ze względu na konkurujący z segmentarnym system stosu pacierzowego. Jest prawdopodobne, że względna odległość lineażu od głównej linii rodowej kształtowała jego rangę hierarchiczną. Nie mamy żadnych informacji o formalnych oznakach takiego zróżnicowania. W praktyce natomiast lineaż nadrzędny mógł rościć prawa do kierowania losami grup z niego wyodrębnionych.

Mówiliśmy wyżej, że Czyngis-chan posługiwał się genealogią jako narzędziem podporządkowującym swej władzy grupy pokrewne. Wiemy, że Baarinowie działali razem „ze swymi Menen Baarinami” (THM § 120). Również o Uruutach i Mangkutach wiemy, że występowali wspólnie, i to z siłą wojskową znacznie przekraczającą liczebność podstawowego lineażu, mogli zatem jednoczyć grupy wyłonione z siebie w trakcie procesu segmentacji (THM § 175). Być może istniało też hierarchiczne zróżnicowanie (choć tym razem innego typu) między równorzędnymi genealogicznie lineażami wywodzącymi się od braci, przy czym spadkobiercy starszego mogli być uważani za linię główną względem spadkobierców młodszego.

darzeń przez kronikę sprawiła, iż czerpiące z niej obficie kroniki nowożytnie wyolbrzymały pozycję Tajdziutów traktując ich równorzędnie z plemieniem mongolskim (np. „Mongolowie i Tajdziuci” u Łubsan Dandzana s. 64 kol. 23; jakkolwiek w tym wypadku cytowany fragment można czytać bez łącznika „i”, za który odpowiedzialna jest tylko tłumaczka. Podobny błąd popełnia Haenisch w tłumaczeniu § 57 THM). Ten sam sposób myślenia przyświecał autorowi anonimowej *Altan Tobczy*, który Tajdziutom przypisał ściągnięcie na Czyngis-chana niepowodzeń będących według *Tajnej historii* dziełem Merkitów (por. Bawden, 1955 § 11).

<sup>33</sup> Tajdziut współdziałała z Besüt, Uruut z Mangkut, Katagin z Sałdziut, Czinow współwystępuje z Tööles i Telengüt (THM §§ 119, 130, 141, 170, 207).

Dotyczyło to — jak stwierdziliśmy poprzednio — lineażu Bordżiginów jako głównej linii rodowej. Mogło jednak również dotyczyć bocznych linii lineażowych. Nikłym śladem takiej praktyki byłaby kolejność wymieniania nazw przestrzegająca zasady senioralności<sup>34</sup>. Należałoby to wówczas interpretować jako kontynuację ideologicznych założeń systemu stosu pacierzowego w ramach systemu segmentarnego.

Należy podkreślić, że ewentualny status w skali hierarchicznej lineażu rozumiemy tutaj wyłącznie jako pozycję krewniaczej grupy względem wartości przekazywanych w całym zespole takich grup. Dotyczy to głównie uczestnictwa w transmisji różnych elementów władzy, tytułów, symboli, udziału w obrzędach kultowych itp. Nie wykluczamy, że mógł on jeszcze przed XIII wiekiem stać się czynnikiem ułatwiającym różnicowanie społeczne, ale nie można go z nim identyfikować, ani też uważać za czynnik bardzo ważny (z pewnością mniej istotny niż pozycja majątkowa lub zasługi wojenne po stronie zwycięzcy). Tymczasem taki punkt widzenia zdaje się przyjmować Władimircow, który tworzy konstrukcję „rodów arystokratycznych”, co także odnosi się do lineażu.

Trudno odmówić mu słuszności, gdy stwierdza, że już przed XIII wiekiem trwał proces powstawania arystokracji stepowej i podporządkowywania przez nią części społeczeństwa, proces rozwarstwiania na *noyad* — władców i *bojol* — poddanych. Można jednak mieć zastrzeżenia wobec uznania go za zakończony już w końcu XII w. „w warunkach ustroju rodowego (i w formie) tworzenia złożonych jednostek rodowych” (Władimircow, s. 83). Zwłaszcza trudno zgodzić się z twierdzeniem o tworzeniu przez arystokrację „złożonych jednostek rodowych”. Wykorzystywała ona jedynie tradycje solidarności grup krewniaczych w trakcie zmagania o władzę i pozycję społeczną, posługiwała się też w tym celu etnonimami mającymi integrować zespoły wojskowe raczej niż krewniacze. Grupy, które w ten sposób powstawały, miały już mało wspólnego z grupami pochodzeniowymi. Imperium Czyngis-chana przyniosło wreszcie otwarte zerwanie z krewniaczą organizacją społeczeństwa, wyłaniając administracyjne jednostki wojskowo-terytorialne.

Jeszcze więcej zastrzeżeń wywołuje koncepcja, że rozwarstwienie stanowe wywodziło się między innymi z istnienia rodów arystokratycznych lub niewolniczych czy poddańczych. Władimircow (s. 84) przyjmuje założenie, że Bordżigini (wraz ze swymi poddziałami) byli rodem arystokratycznym, pozostali natomiast należeli w większości do niższej kategorii. Uważa nawet, że pominięcie na liście grup wymienionych na początku *Tajnej historii* jest wystarczającym kryterium uznania grupy za „ród niewolniczy” (tamże, s. 78). Zapomina przy tym, że lista owa stanowiła wyłącznie genealogię Czyngis-chana, dotyczyła jednego tylko spośród

<sup>34</sup> Np. Kataginowie przed Sałdziutami, Uruuci przed Mangkutami (THM §§ 130, 141 in.).

wielu rodów mongolskich. Bez obawy popełnienia błędu można założyć, że pozostałe rody „rozwarstwione” były podobnie — na segmenty lineazowe według zasady senioralności. Ta zasada, jak powiedzieliśmy, mogła być i była wykorzystywana do uzasadnienia indywidualnych roszczeń do władzy. Jednak senioralny lineaż nie może być utożsamiany z „rodem arystokratycznym”, pojęciem właściwym stosunkom feudalnym i usprawiedliwionym w zasadzie jedynie wobec potomstwa Czyngis-chana i jego krewnych czy wybitnych wodzów lub sojuszników w okresie późniejszym.

Po tej dygresji dotyczącej pojmowania senioralności w organizacji krewniaczej powrócmy do omówienia niektórych pozostałych cech lineażu. Pierwszeństwo winniśmy tu oddać sprawom kultu jako jednego z głównych wyznaczników grupy krewniaczej. Podobnie jak i ród również lineaż miał przypuszczalnie wydzielone funkcje kultowe. Jak wiemy, *beki* był głównym funkcjonariuszem kultowym rodu, lecz tytuł ten odnajdujemy również w poszczególnych lineażach. Występowanie jego stwierdzamy u Dżürkinów (najstarszy z braci kierujących tą grupą) oraz w lineażu Bordżiginów (stryjeczny brat Czyngis-chana ze starszej linii). Ten ostatni pojawił się przypuszczalnie dlatego, że Dżürkinowie — spadkobiercy senioralnej linii Bordżiginów — wyłączyli się dobrowolnie z lineażu, który w tej sytuacji musiał powołać na tę funkcję nową osobę, co dokonało się z zachowaniem reguły senioralności. Niestety, *Tajna historia* ani inne dostępne źródła nie dostarczają materiału potwierdzającego występowanie odrębnych obrzędów na szczeblu lineażu. Jeśli jednak istniały one w rodzie oraz — jak można sądzić z funkcji *otčigina* (patrz niżej) — w lineażu minimalnym i skoro występowała funkcja *bekiego*, możemy przypuszczać, że odbywały się też w lineażu podstawowym. Tym bardziej, że wszystkie z nich oparte były na kulcie przodków, stanowiły więc szczególny ciąg formalny — od obrzędów odbywanych w najniższej grupie pochodzeniowej, przez średnią do najwyższej. Jest przy tym prawdopodobne, że funkcje kapłańskie oddzielone były od funkcji czarownika i lekarza, o czym świadczyłby fakt, że Czyngis-chan utrzymywał nie tylko *bekiego*, lecz także szamana.

Kwestia systemu władzy w lineażu pozostaje otwarta, podobnie jak w rodzinie. Wprawdzie na kartach *Tajnej historii* bezustannie mówi się o konkretnych osobach przewodzących zespołom ludzkim, w tym także identyfikowanym jako lineaż, nie możemy jednak mieć pewności, czy nie kryją się pod nimi oddziały wojskowe lub paramilitarne.

Źródła nie mówią wyraźnie o tym, by konkretnemu lineażowi przyporządkowane było określone terytorium koczowisk. Jednakże dość często występuje termin oznaczający takie terytorium — *nutu*, dający się tłumaczyć jako rodzinne miejsce, okolica. Wydaje się, że dotyczy on nie tylko grupy rodowej, lecz także lineażowej. Przemawiałby za tym wspólny sposób koczowania krewnych w ramach lineażu. Również fakt, że już

w czasach Czyngis-chana koczowiska znajdują się w tytularnym władaniu pana feudalnego (Władimircow s. 111), wskazuje na ugruntowaną koncepcję „osoby prawnej” rozporządzającej terytorium. Występowanie takiego terytorium nie musiało oznaczać prawa wyłączności i tym samym poszanowania granic<sup>35</sup>. Być może pojęcie *nutuy* miało charakter bardziej kultowy i emocjonalny niż prawny. Wydaje się, że obrzędy kultu przodków odbywały się zawsze w konkretnym miejscu, które w ten sposób stanowić mogło centrum obszaru koczowisk danej grupy (miejsca te określane były jako *yekes yajar lub qoriy*).

Z większym prawdopodobieństwem możemy mówić o tym, że pojęcie „osoby prawnej” nie odnosiło się do lineażu jako jednostki gospodarczej ze względu na brak wspólnej własności ruchomej (stad). W świetle niewątpliwych faktów świadczących o indywidualizacji posiadania i rozwarstwieniu majątkowym możemy wykluczyć istnienie w XIII wieku lineażowego patrymonium w postaci stad (Władimircow, s. 54).

Sytuacja polityczna powstała wśród Mongołów w XIII wieku ułatwiała lineażom dostosowanie się do powstającego układu stosunków społecznych bardziej niż rodom. W mniejszych grupach łatwiej można było mobilizować postawy solidarne, nawet jeśli dotyczyły one nie bezpośredniego interesu grupy, ale tylko jej przywódcy. Jeśli ci przywódcy uczestniczyli w rozgrywkach politycznych, angażowali również tym samym interes członków grupy ryzykujących stan swego posiadania oraz zakres swych swobód. Od powodzenia w tych rozgrywkach mogło zależeć, czy grupa utraci samodzielność działania, ulegnie rozproszeniu, albo też wzbogaci się materialnie, czy zostanie powiększona w wyniku aliansu o cechach sojuszu albo wasalitetu. Lineaże bowiem stanowiły dobrą podstawę do formowania grup, które po ustabilizowaniu się sytuacji politycznej miały wejść do struktury społeczeństwa plemiennego. Zatem już w roli nie tyle grup krewniaczych, co quasi-plemiennych brały udział w tworzeniu struktury przypominającej na powrót wcześniejszą fazę systemu lineażowego, mianowicie opartą na hierarchicznym zróżnicowaniu. Kryteria pozycji były już jednak daleko mniej stabilne i często sprowadzały się do siły wojskowej mierzonej potencjałem ludnościowym. Podstawowy lineaż liczący idealnie 20-40 rodzin mógł w swej nowej roli kurczyć się lub całkowicie zanikać, albo też podlegać hipertroficznemu rozwojowi.

##### 5. LINEAŻ MINIMALNY — WIELKA RODZINA

Najniższym szczeblem organizacji lineażowej jest lineaż minimalny. Stosunkowo najłatwiej daje się on obserwować za pośrednictwem jego formy korporacyjnej, czyli grupy wielkorodzinnej. Ta ostatnia bywa często traktowana jako podstawowa grupa krewniacza, chociaż określenie jej

<sup>35</sup> *Tajna historia* wspomina jedynie raz o karaniu śmiercią za pogwałcenie granic plemiennych, por. § 188.

miejsca w systemie krewniczej organizacji społeczeństwa możliwe jest tylko poprzez relację między konstytuującym ją trzonem krewnych a pozostałymi krewnymi. Dotyczy to przede wszystkim kwestii, czy w relacji tej zawierają się prawa do sukcesji pochodzenia oraz funkcja potencjalnego inicjatora nowego lineażu podstawowego w dalszych chronologicznie podziałach. Wynika z tego konieczność utrzymywania przez tę małą grupę swojej odrębności nie tylko w kategoriach ekonomicznych, lecz także ideologicznych. Inne jest jednak znaczenie tej odrębności w społeczeństwie rodowym (wyjściowy element mechanizmu kontynuacji grupowego istnienia), inne zaś poza nim (często jedyna działająca grupa krewnicza, ośrodek integrujący i wyzwalaający postawy solidarnościowe).

Przytoczyliśmy wcześniej przykłady na to, że ojcostwo społeczne nie poparte biologicznym daje wprawdzie prawa członka grupy krewniczej ojca, nie zapewnia jednak równych praw w korporacyjnym zespole rodzinnym. Rodzeństwo może wykluczyć przyrodniego brata z tego zespołu lub ograniczyć jego prawa, lecz wykluczenie to nie dotyczy prawa do tradycji genealogicznej wspólnej dla całego rodzeństwa. Może jednak mieć konsekwencje dla przyszłości genealogicznej w postaci wyodrębnienia linii sukcesyjnej. Konflikty takie powstają często u ludów pasterskich, ich tłem są zwykle stosunki majątkowe.

Charakterystyczne, że dotyczą one nie tylko rodzeństwa pochodzącego z nieprawego łoża, lecz także z równoległego poligamicznego małżeństwa ojca, a niekiedy nawet rodzeństwa *sensu stricto* (THM §§ 23, 44, 76, 77). Osiągają one punkt kulminacyjny po śmierci ojca, czyli wówczas, gdy zainteresowani tworzą najstarszą żyjącą generację mężczyzn kierujących życiem gospodarczym swojego zespołu rodzin. Wskazuje to zresztą wyraźnie, że jest to już zespół wielkorodzinny. Zewnętrznym przejawem takiego konfliktu jest odsunięcie inkryminowanych osób od wspólnych obrzędów kultowych (por. THM § 44). Ponieważ osoby te eliminuje się w ten sposób z korporacji wielkorodzinnej oraz odpowiadającego jej lineażu minimalnego, a nie z zasadniczej grupy pochodzeniowej (lineażu podstawowego lub rodu), powyższa praktyka dowodzi istnienia kultu rodzinnego lub poprawniej: kultu w ramach najmniejszego społecznie uznanego lineażu (gdyż żony, członkinie obcych lineażu, nie uczestniczą w ceremoniach).

Istnienie wielkiej rodziny w średniowiecznej Mongolii możemy postulować na podstawie materiałów *Tajnej historii*. Związani agnatycznym pokrewieństwem członkowie tej rodziny stanowiący jej trzon, integrowani byli wspólnym kultem swoich najbliższych przodków, o którym była wyżej mowa. Rodzina taka przypuszczalnie koncentrowała się najczęściej wokół wspólnoty braci<sup>36</sup>. Braci integruje jedność ich ogniska domowego,

<sup>36</sup> Przykładów na to jest w *Tajnej historii* sporo, że wymienimy tylko grupę „siedmiu Kongkotanów” spiskujących przeciwko Czyngisowi (THM §244) lub też liczne zespoły rodzeństwa wspólnie deklarujące chanowi lojalność i pomoc (wymie-

nawet jeśli nie dzielą go z rodzeństwem przyrodnim (THM § 77). Po śmierci jednego z nich jego synowie mogą kontynuować wspólnotę ze swymi stryjami, a jeśli oddzielią się, kronika odnotowuje to wydarzenie jako godne uwagi (THM § 11). Opinia społeczna nalega jednak na utrzymywanie poprawnych i bliskich stosunków ze stryjami, którzy „przyczyniają się do wznoszenia dymu nad obozowiskami” (THM § 242). Najmłodszy syn, jeśli nie dotkną go konsekwencje konfliktu między rodzeństwem, przejmie po ojcu jurte, opiekę nad pozostałymi w domu kobietami i obowiązki kontynuatora kultu przodków. Nie będzie on jednak sprawował władzy nad pozostałymi braćmi ani nad ich majątkiem. Majątek ów może być kontrolowany wspólnie, zwłaszcza jeśli należy do rodzeństwa pochodzącego od tych samych rodziców i jeśli przy życiu pozostaje matka. W tej sytuacji koordynacja wspólnych działań gospodarczych przejdzie w kompetencje najstarszego z braci. Winien on jednak interesom najmłodszego brata dać pierwszeństwo przed interesami pozostałych braci oraz swoich własnych synów, co znajdzie odbicie w proporcjach dziedzictwa przy rozdziale majątku<sup>37</sup>.

Sprawowanie funkcji kultowych przez najmłodszego z rodzeństwa nie oznacza, że pozostali bracia wraz ze swymi potomkami tracą prawo do własnego odrębnego kultu. Jeśli zapoczątkują oni odrębny lineaż minimalny i z czasem odseparują się od dotychczasowej swojej wielkiej rodziny, będą mieli nie tylko prawo do zainicjowania obrzędów we własnym imieniu, lecz po upływie czterech pokoleń mogą być uznani za przodków nowego lineażu<sup>38</sup>.

Wielka rodzina jawi się nam zatem jako grupa korporacyjna administrująca majątkiem członków, lecz raczej nie operująca wspólnotą własnościową (lub przynajmniej nie zawsze operująca), utworzona wokół minilineażu zintegrowanego wspólnym kultem i poddana charakterystycznej dwuwładzy odpowiadającej jej dwoistemu charakterowi korporacyjno-krewniaczemu. W sferze produkcyjnej władza ta przekazywana

---

nione m. in. w §§ 120, 122, 137). Ze względu na klasyfikacyjny charakter terminów oznaczających „braci” trudno jest najczęściej określić rodzaj związków pokrewieństwa między wymienionymi tam „braćmi”. Jeśli dotyczy on rodzeństwa dalszych linii bocznych, to wspólne ich występowanie może mieć charakter więzi wielkorodzinnej, lub przynajmniej odwoływać się do tej samej zasady integrującej.

<sup>37</sup> Por. THM § 242. Wspomniana sytuacja dotyczy dokonywanego przez starszego brata podziału majątku wśród własnych braci i synów. Jeśli natomiast rozdziału dokonuje ojciec pomiędzy synami, to Jasa Czyngis-chana mówi, że starszy syn otrzymuje więcej od młodszych (por. Władimircow, s. 54). Starszy bowiem będzie kontynuował senioralną linię lineażu. Nie oznacza to dyskryminacji najmłodszego, który otrzyma wszystko to, co zostawił sobie ojciec.

<sup>38</sup> Znany jest z *Tajnej historii* (§ 180) przykład wspólnoty rodzinnej, jaką stanowili stryj z synami i bratanek dysponujący pospół siłą niewolniczą. W przyszłości synowie owego stryja mieli zostać uznani za przodków lineażu Tajcziut, podczas gdy bratanek pozostał w lineażu Bordżigin.

jest według zasad primogenitury, w sferze kultowej zaś — ultimogenitury. Sprawowanie tej ostatniej jest funkcją określaną terminem *otčigin*, który często zastępuje imię własne człowieka lub mu towarzyszy. Wyraz jest pochodzenia tureckiego i oznacza „książkę ognia”, co w tym wypadku wiąże się z dosłownie rozumianym kultem ogniska domowego. Z kolei rola najstarszego, kierującego sferą produkcji w wielkiej rodzinie i jednocześnie spadkobiercy innych wartości społecznych przekazywanych w lineażu określana jest terminem *ežen* „gospodarz”, „pan”<sup>39</sup>. Wydaje się, że ową dwuwładzę możemy uważać za swoisty mechanizm powołany do integrowania wielkiej rodziny, poza którą ultimogenitura nie jest respektowana. Władimircow w cytowanej definicji rodu (przyp. 6) popełnił zatem błąd ekstrapolacji przypisując tej grupie jako cechę wyróżniającą „szczególne prawa dla młodszego syna”.

#### 6. DOBÓR MAŁŻEŃSKI A POKREWIEŃSTWO

Jeden ze sposobów porządkowania uniwersum społecznego polega na klasyfikowaniu ludzi na podlegających doborowi małżeńskiemu oraz na rygorystycznie z takiego doboru wyłączonych. Celowi temu zawsze służy pokrewieństwo, poziom zaś przestrzegania norm regulujących dobór znamionuje poziom doskonałości krewniaczej organizacji społeczeństwa.

Poziom ów był już daleki od doskonałości w czasach *Tajnej historii*, mimo że znajdujemy w niej sporo przykładów na rolę grup krewniaczych w regulowaniu zawierania małżeństw. Jeden z występujących tam rodów formułuje ją wyraźnie jako element swej polityki: „Dla was, którzy zostaliście chanami, wsadzamy nasze córki na odkryty wóz [...] Od dawnych czasów my, lud Ongiratów, mieliśmy chanowe tarczami, córki orędowniczkami. Istnieliśmy [...] dzięki piękności naszych córek”. A jednocześnie: „[...] ludzie dający [nam] dziewczynę patrzą na nasze obozowiska” (THM §§ 64, 65). Małżeństwo było czynnikiem ułatwiającym współdziałanie rodów, nawiązywało je i podtrzymywało. Toteż „patrzono na obozowiska” nie tyle z punktu widzenia interesu oddawanej dziewczyny, co interesu jej grupy, tak skoncentrowana zaś uwaga owocowała nie jednym związkiem, lecz całą ich serią. Utrzymaniu tej więzi, stworzeniu z niej stałego systemu przekazu informacji i usług, sprzyjała praktyka ciągłej wymiany kobiet między rodami. Nie wydaje się, by była ona sformalizowana jako obowiązująca reguła, stosowana jednak często zasługuje na miano instytucji. Wiemy, że ojciec Czyngis-chana zamierzał go wyswatać z dziewczyną spokrewnioną z jego matką i zamiar ten formułował jako

<sup>39</sup> Jeszcze w kronikach nowożytnych znajdujemy ten termin w znaczeniu „głowa rodziny”, „przywódca grupy ludzi (w tym grupy o cechach krewniaczej)”, zaś takie pozycje dziedziczono z zasady w linii senioralnej. (Por. m. in. Bałdanżapow, s. 139, 140, 141, 27r, 28v, 29r; Bawden, 1955, s. 251 przyp. 540.) Władimircow (s. 158-159) przyjmuje, iż *ežen* oznacza dziedzicznego przywódcę grupy od *utusu* po *ayil*, czyli od państwa po rodzinę.

naturalnie wynikający z obyczaju (THM § 62). Z drugiej strony sam Czyngis-chan pragnął dokonać wymiennego małżeństwa swego syna i swojej córki z krewnymi chana kereickiego, „aby zadziębnić jeszcze silniejsze więzi” (THM § 165).

Pierwszy przypadek mieści się w kategoriach matrylateralnego małżeństwa, jednakże nie z kuzynką przeciwległą, a po prostu członkinią grupy matki. Gdyby był przejawem ustalonej praktyki, na co zresztą wskazuje kontekst relacji, oznaczałby instytucję cyklicznej wymiany małżeńskiej. Drugi przypadek kwalifikuje się do całkowicie odmiennej konwencji — dwustronnej wymiany bezpośredniej, chociaż partnerzy tej wymiany mogą być zmienni (zwielokrotnieni). Wiemy ponadto, że małżonkowie dzieci Czyngis-chana rekrutowali się z różnych rodów i nawet plemion. Dotyczy to także innych osób spoza rodziny Czyngis-chana. Możemy zatem przyjąć, że w owym czasie nie istniał określony model wymiany małżeńskiej, jakkolwiek można przypuszczalnie mówić o tradycji preferowania małżeństwa matrylateralnego, przy czym „lateralność” należy tu rozumieć w ten sposób, że określa ona szeroką grupę krewniaczą matki, nie zaś stronę jej najbliższych krewnych. Tak pojętą preferencję dość przekonująco dokumentują źródła, w których znajdujemy ślady trwającej w czasie wymiany łączącej poszczególne grupy. Nie jest to wszakże wymiana regularna, którą znamionuje wyłączność związku. Jedna i ta sama grupa typu rodu pozostaje już w takim związku z kilkoma innymi grupami. Żona Czyngis-chana pochodziła z Ongiratów, dotyczy to również żony brata jego dziada (Raszid ed-Din, II s. 40). Jest prawdopodobne, że Ongiraci jak i Ołkunuci (do których należała matka chana) wchodzili w skład zespołu zwanego Dörben. O tych ostatnich zaś Raszid ed-Din mówi następująco: „przez wszystkie czasy z tego plemienia wywodziły się starsze żony” (I s. 187), co oznacza, że Bordżigini zwykli stamtąd brać pierwsze — i w hierarchii poligamicznej główne — małżonki. Z kolei Bordżiginki rodziły dzieci Bajautom, którzy „mieli ustanowione przez obyczaj prawo na to, by im z rodu [Czyngis-chana] dawano dziewczęta (I s. 176).

Preferencje w adresowaniu aliansów matrymonialnych podlegały jednak zmianie, być może zależnie od układu aliansów politycznych. Dowiadujemy się bowiem, że w początkach kształtowania się imperium mongolskiego (a są dowody na to, że również i wcześniej) Mongołowie wymieniali kobiety z Tatarami, przy czym była to już wymiana dwustronna (I s. 160). Przykłady dwustronnej wymiany zaczynają się mnożyć w okresie stabilizowania się władzy Czyngis-chana. Może to wynikać z utrwalenia praktyki małżeństw dynastycznych o funkcji politycznej, może jednak również być rezultatem faktu, iż tego właśnie okresu dotyczą bardziej szczegółowe informacje źródłowe, które do nas dotarły. Jeden z takich przykładów wymieniono w przyp. 40, inny dotyczy grupy Ongutów. Wiemy, że córka i wnuczka Czyngisa zostały wydane za mąż

do tej grupy, zaś jego wnuk Hulagu ożenił się również z Ongutką (I s. 141; por. też THM §§ 202, 239). Nawet jeśli praktyka dwustronnej wymiany wzajemnej była ograniczona do górnych warstw społeczeństwa feudalnego i chociaż odbywała się z więcej niż jednym partnerem grupowym, oznacza ona odejście od wcześniejszych form wymiany jednokierunkowej w ramach większego cyklu. Ta ostatnia, jak można sądzić z przytoczonych wyżej świadectw, miała w przeszłości następujący kierunek: Dörben → Bordżigin → Bajaut.

Dywersyfikacja społeczeństwa w okresie wojen imperialnych sprawiała, że kontynuowanie takiego cyklu natrafiało na przeszkody polityczne, jak również stawało się niecelowe ze względów praktycznych. Funkcja społeczna stałego partnerstwa w zamkniętym cyklu traci bowiem na znaczeniu w czasach kształtowania się stosunków feudalnych. Powinowaci chana na przykład uporczywie trwają w sojuszu z jego przeciwnikiem Dżamuką i dopiero środki militarne sprawiają, iż stają się jego biernymi raczej sprzymierzeńcami (dotyczy Ongiratów, por. THM §§ 141, 176, 196). Mowa tu przynajmniej o części rodu, podczas gdy inna jego część najprawdopodobniej mu sprzyjała, o czym świadczy kontynuowanie wymiany małżeńskiej<sup>40</sup>. Jednakże po utworzeniu scentralizowanego państwa, w którym więzi pokrewieństwa jako czynnik integrujący zeszyły na dalszy plan, Czyngis przyjął stosowaną również przez dwór chiński zasadę zenienia swych krewnych z wasalnymi przywódcami, co zresztą z funkcjonalnego punktu widzenia było nowszą wersją poprzedniej praktyki wymiany kobiet między rodami (por. THM §§ 208, 235, 238, 239).

Rozbicie rodowej organizacji społeczeństwa musiało zlikwidować wszelkie formy uregulowanej wymiany małżeńskiej. Wznawiano ją wprawdzie w różnych wersjach później, gdy z jakichś względów odżywała tradycja grup krewniaczych. Taki moment stanowiło wprowadzenie supremacji Mandżurów, arywistów politycznych XVI-XVII wieków. Przynieśli oni własne tradycje rodowe i wzorując się na nich narzucili Mongołom stałą 9-pokoleniową granicę egzogamii, której towarzyszyła również nieco płytsza egzogamia obejmująca krewnych w linii żeńskiej. Z czasem granica ta przybliżała się do *ego*, zmniejszając zakres osób wyłączonych z matrymonium, pozostała już jednak bilateralna. Oznaczało to zamknię-

<sup>40</sup> Ałczy, tysięcznik w armii Czyngis-chana, był młodszym bratem jego żony, jednocześnie zaś zięciem chana. Jak pisze Raszid ed-Din (I s. 162) stryjeczni bracia Ałczego i ich synowie żenili się również z krewnymi chana i oddawali wzajemnie za mąż swoje krewne. Oznaczało to przyjęcie form właściwych wymianie dwustronnej, gdyż zgodnie z matrylateralnym małżeństwem z kuzynką przeciwległą kobiety z grupy X winny być wydawane za mąż do innej grupy niż grupa, z której X biorą żony dla siebie. Z kolei syn Ałczego — Czigü także zwał się zięciem Czyngis-chana, czyli zawarł małżeństwo matrylateralne. Wymiana dwustronna była jednak kontynuowana, gdyż dwaj wnukowie chana — Kubilaj i Hulagu mieli po dwie żony z grupy Ongiratów, bliskie krewne wspomnianego Ałczy (Raszid ed-Din I, s. 163).

cie grupy macierzyńskiej dla doboru małżeńskiego, podtrzymało jednak zaktywizowaną nieco wcześniej wymianę o charakterze dwustronnym.

Nie wiemy, czy interwencja mandżurska w postaci prawnego usankcjonowania podwójnej egzogamii w linii ojcowskiej i macierzystej aprobowała ustaloną już u Mongołów praktykę, czy też stanowiła innowację. Prawdopodobna jest pierwsza sytuacja, ponieważ dowiadujemy się, że w czasach nowożytnych Mongołowie uważali za kazirodcze małżeństwo z krewnymi matki zawarte w epoce Czyngis-chana<sup>41</sup>. Nieliczne informacje o małżeństwach dla schyłku średniowiecza sugerują, że w doborze małżeńskim unikano krewnych macierzystych<sup>42</sup>, nadto zaś sposób ich adresowania wskazuje na koncentrację na wybranych kilku grupach, co można tłumaczyć bezpośrednimi względami politycznymi albo też ożywieniem tradycji o wymianie międzygrupowej w warunkach osłabienia centralnej władzy politycznej<sup>43</sup>. Tym niemniej nie zachowały się żadne tradycje wymiany jednokierunkowej. W większości wypadków grupa dająca żony brała je również z tego samego źródła. Istnieje przekaz o tym, że dwie grupy zachowujące pamięć o wspólnym przodku żyjącym w XII wieku podjęły w wieku XV — przynajmniej przejściowo — dwustronną wymianę małżeńską zainicjowaną przez ich przywódców (Bałdanżapow's. 156).

Dysponujemy również informacją o małżeństwie z XV wieku zawartym według reguł wymiany pulsującej, czyli między tymi samymi lineazami po upływie 4 pokoleń<sup>44</sup>. Jednostkowy fakt nie stanowi o prawidłowości, niemniej jest on interesujący z tego względu, że nie przestrzega reguł egzogamii ustalonych według ilości pokoleń dzielących od wspólnego przodka, które wprowadzono w czasach mandżurskich. Małżonkowie stanowili pierwszą generację osób, na które nie rozciągała się terminologia pokrewieństwa obowiązująca w ramach 4-pokoleniowego lineazu. Wymiana pulsująca oznacza zwolniony rytm jednokierunkowej wymiany z krewnymi matrylinearnymi. Będą to wprawdzie krewni przodka osoby

<sup>41</sup> Siostrzeniec Czyngis-chana Czigü ożenił się z krewną chana (por. przyp. 40), w związku z czym Mergen Gegen powiada, że „Mongołowie w późniejszych czasach nie pojęli tego wydarzenia... (uważając, że brat i siostra zbliżyli się” (Bałdanżapow, s. 145, 32v).

<sup>42</sup> Szara Tudzi identyfikuje pochodzenie żon i matek w przypadku 23 małżeństw mężczyzn należących do potomstwa Geresendże, pierwszego władcy Chałchy (zawierane ok. połowy XVI w.). Żadne z nich nie powtarza w bezpośredniej sekwencji grupy pochodzenia obu kobiet, można więc wykluczyć patrylinearny związek pokrewieństwa między matką i synową (por. Szastina, s. 163-166).

<sup>43</sup> Wśród kontraktów małżeńskich zawieranych przez trzy pokolenia potomków Geresendże, dla 51 z nich Szara Tudzi identyfikuje pochodzenie grupowe partnera. W sumie małżonkowie pochodzili z 17 grup opatrzonych etnonimami. Jednakże 21 małżeństw zawarto z partnerami rodem z dwu tylko grup, co stanowi wysoką (41%) koncentrację. Jednocześnie aż 71% kontraktów ograniczyło się do 5 grup, 29% zaś do pozostałych 12 (Szastina, tamże).

<sup>44</sup> Małżeństwo Chargacuga z Seceg (Szastina, s. 143 n.).

zawierającej małżeństwo, nie zaś tej ostatniej, lecz upływ pokoleń wymazuje owo powinowactwo i umożliwia wznowienie wymiany. Jest prawdopodobne, że przypadki małżeństwa matrylateralnego czasów Czyngis-chana miały ten sam charakter — były zawierane z kobietą pochodzącą z grupy rodowej matki, ale nie z jej lineażu. Gdyby przypuszczenie to było prawdziwe, uzyskalibyśmy pośrednią wskazówkę na to, że dezintegracja rodu u Mongołów rozpoczęła się kilka stuleci przed początkiem kształtowania się imperium. Płyynie to bowiem z zależności pomiędzy formą małżeństwa matrylateralnego a stopniem zwartości grup krewniaczych uczestniczących w wymianie.

O ile praktyka wymiany małżeńskiej w społeczeństwie rodowym ma istotne znaczenie dla jego charakterystyki, to nieregularne przypadki takiej wymiany — a tylko z nimi mamy do czynienia w źródłach pisanych — stanowią wskaźnik żywotności tradycji rodowych w społeczeństwie inaczej zorganizowanym.

#### 7. LOSY GRUP KREWNIACZYCH W SPOŁECZEŃSTWIE POSTRODOWYM

Wiemy z całą pewnością, że w czasach nowożytnych grupy krewniacze nie współtworzyły w Mongolii struktury społecznej, występując jedynie na jej marginesie. Charakterystyczny jest w tym względzie fragment kroniki Łubsan Dandzana (s. 121) odnoszący się wprawdzie do wydarzenia z czasów wcześniejszych, lecz pochodzący z XVII wieku. Jest to przekaz o zetknięciu się straży Czyngis-chana z niezidentyfikowanymi koczownikami. Zapytani, czy są „ludźmi z imieniem”, odpowiedzieli, że nie mogą być „dobrego imienia”, ponieważ są rybakami i myśliwymi. Gdyby przekaz ten znalazł się w *Tajnej historii* należałoby raczej oczekiwać identyfikacji przy pomocy etnonimu, zgodnie z praktyką powszechną w XIII wieku. Poczucie lub pamięć przynależności do grupy krewniaczej były jeszcze wówczas stosunkowo silne. Natomiast w XVII wieku operowało się już kwalifikacjami zajęciowo-warstwowymi.

Niemniej, już epoka imperialna przyniosła zmiany zmierzające do uformowania plemiennych struktur społecznych. Były one kierowane, pozostawiono niewielki margines dla procesów spontanicznych, dzięki czemu kryteria nowej strukturyzacji społeczeństwa były w części przynajmniej odmienne, niż wynikałoby to z jego późniejszego charakteru. Operowano mianowicie nie członkostwem przypisanym przez urodzenie, lecz zależnym od woli władcy lub nieraz całkowicie dobrowolnym. Z tego względu proces zasługuje na określenie go rewolucyjnym raczej niż ewolucyjnym. Dopiero stabilizacja nowego systemu oznaczała powrót do stabilizowanego, przypisanego członkostwa grupowego.

Wspominaliśmy wcześniej, że *Tajna historia* jest wyjątkowo wstrzeźliwa w precyzowaniu rangi grupowej stosowanych etnonimów. Kontrastują z nią kroniki nowożytne, które nawet przepisane z niej

fragmenty uzupełniają takimi określeniami, chociaż czynią to już często bez dobrej znajomości ich znaczenia<sup>45</sup>. Być może, właśnie w XIII wieku znaczenie to było jeszcze dobrze znane i tym można tłumaczyć niechęć przed stosowaniem terminów określających grupy krewniacze przy etnonimach oznaczających już jednostki skażone wojskowo-feudalną organizacją państwa. Władimircow twierdzi (s. 131), że po upadku dynastii mongolskiej termin *oboy* przestał być używany na określenie grupy krewniaczej. Wiemy jednocześnie, że nie wyszedł on całkowicie z użycia<sup>46</sup>, na pewnych zaś obszarach zastąpił go termin *omoy*<sup>47</sup> będący nowszą wersją poprzedniego, tak z językowego jak i funkcjonalnego punktu widzenia. Oznaczał już bowiem nie grupy krewniacze, lecz jednostki administracyjne lub feoda (wskazał na to Władimircow, s. 131, odrzucając twierdzenie Potanina, iż etnonimy przypisywane przez niego *omoyom* odnoszą się do grup rodowych). Swymi granicami obejmowały one jednak społeczności połączone więzami długotrwałej subordynacji wobec wspólnego feudała oraz mające rozbudowaną sieć związków pokrewieństwa, czyli charakteryzowały się cechami grupy o strukturze plemiennej.

Całkowicie administracyjny (przynajmniej początkowo) charakter nosiły pojawiające się od XV wieku grupy typu *otoy*, wyróżnione na podstawie wspólnoty terytorium oraz kryterium demograficznego i powołane dla ułatwienia rekrutacji pospolitego ruszenia, zupełnie przy tym niezależne od kryterium pokrewieństwa (Władimircow s. 132-135). Niemniej zakorzeniona w kulturze mongolskiej ideologia pokrewieństwa jako jednej z głównych wartości integrujących sprawiła, iż w nowszych czasach przypisano *otoyowi* charakter wspólnoty krewniaczej (por. Gałstuński, który hasło to oddaje jako „ród, pokolenie”). Również etnografowie mongolscy skłonni są sądzić że *otoy* rozwinął się z dawnej grupy rodowej, któremu to sądowi sprzyja okoliczność, iż wiele nazw własnych pokrywa się z etnonimami spotykanymi w średniowieczu (por. też Władimircow s. 135). Ponieważ jednak te ostatnie już w XIII wieku często nie odpo-

---

<sup>45</sup> Wskazywałyby na to wielość znaczeń przypisywanych terminowi *ayimay* (por. przyp. 13), traktowanie pojęć *ayimay* oraz *oboy* jako równorzędnych (Kasar „ustanowił pokój i przyjaźń między setkami ajmaków i wieloma obogami”, Bałdanżapow s. 151, 31r), wreszcie przypisywanie terminu *oboy* średniowiecznym plemionom i lineażom oraz nowożytnym grupom pochodzeniowym (tamże, s. 137, 143; 25r, 30v itd.).

<sup>46</sup> Stosuje się go systematycznie, chociaż w wielu różnych znaczeniach, w kronice Mergen Gegena, rzadziej w Szara Tudzi oraz u Łubsan Dandzana, zaś całkowicie został zapomniany w anonimowej *Altan Tobczy*. Pozostał jednak w użyciu do początków XX wieku w znaczeniu „nazwiska rodowego” oraz obecnie jako określenie „ojcostwa” (imienia patronimicznego).

<sup>47</sup> Anonimowa *Altan Tobczy* posługuje się wyłącznie tym terminem, jakkolwiek niektóre kopie tego samego tekstu wprowadzają niekiedy wersję *oboy* (por. Bawden 1955 s. 36, 47). Trzeba dodać, że *omoy* pojawia się wyjątkowo także w *Tajnej historii* (§ 247).

wiadały grupom krewniaczym *sensu stricto*, należy takie sądy traktować z dużą rezerwą.

Koniec imperialnej dynastii Jüan zastał Mongołów podzielonych na czterdzieści oddziałów wojskowych i odpowiadających im grup zaplecza cywilnego. Przymuszczałnie przetrwały w nich grupy lineażowe, przy czym poziom ich zwartości zależny był od decyzji operacyjnych, indywidualnych losów ich przywódców, a także pozycji wyjściowej zdobytej w momencie tworzenia sojuszu z Czyngis-chanem oraz od wielu innych czynników. Można założyć, że nie istniała już lineażowa organizacja społeczeństwa składająca się z sieci maksymalnych lineażu sięgających przodka rodu i podzielonych segmentarnie. Takie lineażu były już najprawdopodobniej nieliczne, jeśli w ogóle zachowały się, gdyż tworzyłyby wówczas organizmy zbliżone do rodu już wówczas nie istniejącego. Źródła z epoki nowożytnej przekazują nam koncepcję 9-pokoleniowej granicy egzogamii czy 9 albo też — konkurencyjnie — 7 stopni pokrewieństwa<sup>48</sup>. Odniesienie egzogamii do stopnia odległości pokrewieństwa (z czasem zresztą zmniejszającego się), nie zaś do członkostwa w grupie opatrzonej etnonimem, oznacza likwidację egzogamii grupowej na rzecz liniowej. Jest to równoznaczne z wprowadzeniem ruchomego przodka określającego każdorazowo głębokość aktualnego maksymalnego lineażu na 9 lub 7 pokoleń. Proces ten nie objął jedynie tzw. złotego rodu, czyli arystokracji wywodzącej się od Czyngis-chana, który teoretycznie pozostał stałym

<sup>48</sup> Rinczen (s. 207) powołuje się na zachowaną jeszcze pamięć o zakazie małżeństwa z osobą spokrewnioną przez wspólnego przodka w 12-tym lub 9-tym pokoleniu (w linii kobiecej granica ta miała wynosić 7 pokoleń). Autor sporządził odpis 9-pokoleniowej listy genealogicznej zapisanej w XIX wieku dla władz administracyjnych celem rozstrzygnięcia sporu majątkowego. Dla wykazania stopnia pokrewieństwa pretendentów wystarczyłaby lista znacznie krótsza; jej zasięg wskazuje na kontynuację obyczaju (dotyczy ona jednak członków linii arystokratycznej). Podczas naszych badań terenowych udało się spotkać nieliczne już osoby, które wskazywały granicę najwyżej 7 pokoleń jako obowiązującą w przeszłości, lecz za ich pamięci nie stosowaną. Dodajmy, że w wydanych przez Sumjaabaatara buriackich zapisach genealogicznych większość poszczególnych linii nie przekracza 7 pokoleń. Również relacja Raszid ed-Dina o terminach pokrewieństwa dla przodków w 7 pokoleniach może wskazywać na to, że w XIV wieku istniała tendencja skrócenia do tych wymiarów maksymalnego lineażu (wskutek dezintegracji rodu pozbawionego już górnej granicy, jaką stanowił przodek rodu). Tym niemniej limit 9 pokoleń wydaje się potwierdzać występujące u Mergen Gegena wyrażenie *yisun töröl* „dziewięciu spokrewnionych”, które może być rezultatem interwencji ustawodawstwa mandżurskiego. Wprawdzie Bałdanżapow (s. 212 przyp. 377) tłumaczy je jako dziewięć konkretnych typów krewniaczych, wymieniając: Oj, OjOj, OjOjOj, Sy, SySy, SySySy, StBr, MlBr oraz SyBrOj, jest to jednak interpretacja bardzo dowolna i nieprzekonująca z powodu arbitralnego doboru tych właśnie relacji spośród większej ich liczby reprezentowanej w patrylineażu. Naszym zdaniem cytowany zwrot odnosi się do stopni odległości w prostej linii wstępnej wyznaczającej zakres pamięci genealogicznej lub egzogamii.

krańcowym przodkiem maksymalnego lineażu, co przekształciło się w uznany przymiot wyjątkowości tej właśnie panującej linii.

Jednakże potomkowie braci chana podlegali już ogólnemu społecznemu prawu skracania linii rodowodowej i operowania płynnymi lineażami o zmniejszonej głębokości. Interesującego przykładu dostarczają tu potomkowie Kasara, którzy w południowej Mongolii tworzyli lineaż Būrin. Lineaż ten uległ w połowie w. XV podziałowi na cztery mniejsze lineáže, których nie obowiązywała już egzogamia względem siebie. Mergen Gegen relacjonujący to wydarzenie (Bałdanzapow, s. 156-157, 41v) dodaje, że w 1632 r. cesarz mandżurski Abchaj zarządził przywrócenie egzogamii wśród wszystkich kasarydów wprowadzając jednocześnie kary za naruszenie egzogamii w ramach wszystkich zachowanych grup typu *oboγ*. Autor kroniki opatruje tę informację następującą uwagą: „[uczynił tak] nie zważając na trudności połączenia i organizacji *oboγ*ów rozproszonych podczas poprzednich rządów”. Reforma ta, polegająca na przywróceniu tradycji krewniaczej organizacji społeczeństwa była najprawdopodobniej próbą narzucenia Mongołom form, w ich przypadku już nieaktualnych, lecz żywych jeszcze w społeczeństwie mandżurskim. Nurchaczi rozpoczął w XVI wieku tworzenie imperium mandżurskiego opierając się na grupach krewniaczych jako jednostkach organizacyjnych, co wydawać się może anachronizmem w porównaniu ze wcześniejszymi o trzy stulecia metodami Czyngis-chana. Wynika to jednak z faktu, że mandżurski lineaż *hala* był wówczas jednostką daleko silniej zintegrowaną niż mongolski *oboγ* czasów Czyngis-chana.

Zgodnie z przyjętą taktyką Mandżurowie przystąpili do rejestrowania grup krewniaczych na podbitych terytoriach<sup>49</sup>. Udało się im spisać 233 grupy mongolskie typu *omoy* w południowej Mongolii (por. Lebediewa), co wydaje się być niewielką liczbą jak na teoretycznie możliwą ilość 4-pokoleniowych lineażu w całym społeczeństwie i świadczy o ich postępującej dezintegracji. Większość z nich nie odgrywała praktycznie żadnej roli w życiu politycznym, jak można sądzić z faktu, że nie wymieniają ich kroniki historyczne (np. Szara Tudzi relacjonująca wydarzenia ze znacznie większego obszaru zamieszkałego przez Mongołów zawiera 68 etnonimów). Można więc sądzić, że wiele pozycji na tej liście reprezentowało sztuczne nieco twory powstałe — jak mówił Mergen Gegen — wbrew trudnościom w łączeniu i organizowaniu ponownym lineażu. Sztuczność tę podkreśla fakt, że Mandżurowie dość szybko porzucili ideę organizacji państwa i jego administracji opartej na sieci grup krewniaczych. Próby takiej nie ponowili mianowicie na terenie Chałchy po jej

<sup>49</sup> W połowie XVII wieku sporządzono taką listę dla obszarów podporządkowanych przez dwu pierwszych władców mandżurskich — Nurchacziego i Abchaja. Dokument ten został wydany w 1744 r. w Pekinie pt. *Ogólny przegląd rodów mandżurskich wchodzących w skład ośmiu chorągwi* (por. Lebediewa). Lista obejmuje grupy mandżurskie, mongolskie, chińskie i koreańskie.

podporządkowaniu w końcu XVII wieku. Było to rezultatem oporu, jaki owa koncepcja napotkała w samej materii społecznej nie dostosowanej już do podobnych rozwiązań. Nie należy jednak przeceniać opozycji ze strony społeczeństwa mongolskiego, gdyż pierwszorzędne znaczenie miała raczej klęska koncepcji na gruncie chińskim, gdzie lineazowa grupa *tsun* okazała się niezdolna do pełnienia funkcji politycznych.

Mandżurowie zatem przyjęli kompromisowe rozwiązanie adaptując doświadczenia wojskowej organizacji Mongołów w postaci jednostek typu *otoγ* i *choszun* oraz ustanawiając prawny obowiązek utrzymywania egzogamii liniowej wśród krewnych o wspólnych agnatach do 9 pokolenia wstępnego. Można przypuszczać, że taki obowiązek zahamował, lecz nie powstrzymał procesu rozdrabniania lineazy w rodzaju tego, jaki relacjonowaliśmy w odniesieniu do potomków Kasara (Mergen Gegen przytacza także inne przykłady, por. Bałdanżapow, s. 156, 41v). Wprawdzie kasarydzi rządzący 16 choszunami byli grupą na tyle eminentną, że zmuszeni do utrzymywania egzogamii nie mogli otwarcie zerwać z tradycją jedności. Inne jednak lineaze mogły dzielić się bez większych raczej przeszkód, zachowując jedynie pamięć linii pochodzeniowej dla celów kontrolowania doboru małżeńskiego. W ten sposób w okresie nowożytnym najszerszą grupą krewniczą, jaka zachowała się w społeczeństwie, był przypuszczalnie 4-pokoleniowy lineaż podstawowy, w średniowieczu będący jedynie jednym z segmentów lineazowej struktury. Jednocześnie utrzymywała się najprawdopodobniej głębsza genealogicznie grupa pochodzeniowa utworzona wokół linii egzogamicznej nadal — zgodnie z tradycją — określanej *yasun*. Tymczasem spłycony lineaż nie dysponował w zasadzie nazwą własną, być może dlatego, że ta ostatnia pojmowana była jako atrybut grupy występującej w kontekście struktury lineazowej tworzącej sieć jednostek wyczerpujących schemat organizacji społeczeństwa. Toteż dawne etnonimy stosowano raczej na określenie jednostek administracyjnych *otoγ* oraz linii pochodzeniowych *yasun*. Przykład tak rozwiązanej identyfikacji będącej w użyciu w XVII wieku cytuje Władimircow (s. 132) z terenu ojrackiego: „z kości Choszut, z otoku Koroczin”.

Czteropokoleniowy lineaż podstawowy nie miał nie tylko nazwy własnej, lecz przypuszczalnie również terminu rodzajowego dla tego typu grupy, skoro termin właściwy *oboγ* począł zanikać. Wprawdzie wskutek odnowicielskich działań Mandżurów przywrócono go na krótko do życia<sup>50</sup>, lecz nie utrzymał się on dłużej, gdyż zbyt ściśle związany był

<sup>50</sup> Świadczy o tym jego występowanie w tekście kroniki Mergen Gegena. Wydaje się, że autor ten był zwolennikiem mandżurskich interwencji na rzecz reaktywowania grup krewniczych, gdyż starał się je podeprzeć autorytetem kościoła lamajskiego, który sam reprezentował jako duchowny, a także historycznej tradycji indyjskiej i tybetańskiej, którą posługiwał się ten kościół. Tej ostatniej mianowicie przypisuje ustanowienie podziału ludzkości na *oboγ* i wprowadzenie egzogamii tych grup (por. Bałdanżapow, s. 114, 6v).

z tradycyjną organizacją krewniaczą. Izolowany lineaż pozbawiony zaplecza krewniaczego i nie odgrywający już istotniejszej roli w organizacji społeczeństwa przestał kojarzyć się z pojęciem *oboγ*. Nie wiemy, czy zostało ono zastąpione przez Chałchasów innym terminem, w każdym razie brakuje na to dowodów.

Prawdopodobnie w epoce nowożytnej lineaż określane terminem generalnie odnoszącym się wcześniej do krewnych agnaticznych lub takichże więzów pokrewieństwa (nie zaś konkretnej grupy), czyli *töröl*. Można tak sądzić z faktu, że kodeks praw mandżurskich operuje określeniem *töröliyin daruγa*. Oznacza ono głowę lub przywódcę zespołu krewnych, co wskazuje na istnienie formalnej organizacji takiego zespołu (przynajmniej z punktu widzenia prawodawcy) i tym samym jego zbliżony do lineażu charakter.

Istnieją ponadto ślady terminologii, która również może być odnoszona do grupy lineażowej. Tak więc w materiałach współczesnych natrafiamy na określenia *büleg* oraz *miyen* stosowane jeszcze w XX wieku dla wspólnie koczującego zespołu krewnych w odróżnieniu od *chot* lub *ayil* oznaczających zespół o dowolnym składzie. Pierwszy z tej pary odnajdujemy w najwcześniejszych źródłach w znaczeniu wspólnie koczującej grupy (THM § 28), wprawdzie nieokreślonej wielkości, jak też nie mającej etnonimu, ale za to — w owym czasie — najpewniej krewniaczej. Z kontekstu można tylko wnosić, że nie była ona liczna, jak też nie stanowiła formacji wojskowej ani politycznej (THM § 35). Jednocześnie ten sam termin może określać grupę typu *oboγ* (THM §§ 8, 9). Omawiany wyraz oznacza współcześnie „grupę jakichkolwiek desygnatów; dział całości”. Jego związek z systemem pokrewieństwa zdaje się jednak nie podlegać wątpliwości<sup>51</sup>, jako zaś antonim wobec *ayimaγ* układa się w triadzie: *ayimaγ-oboγ-büleg*. Ostatniemu jej członowi można przypisać znaczenie: „terytorialna i gospodarcza wspólnota krewnych stanowiących część lineażu”. Nie jest też wykluczone, że w czasach nowożytnych mógł on niekiedy zastępować *oboγ*<sup>52</sup>. Podstawowe znaczenie *büleg* kojarzymy jednak z koczującą wspólnotą krewnych, i to raczej tą, którą Władimir-cow nazwał ajłową, czyli odpowiadającą przede wszystkim minimalnemu lineażowi.

<sup>51</sup> Również w Buriacji spotykamy zastosowanie wyrazu *buluk* w znaczeniu wspólnoty terytorialnej o tradycjach wspólnego pochodzenia przynajmniej części zespołu (np. *buluk* jangucki złożony z „rodów” Jangut i Mongoloid). O występowaniu terminu w Buriacji por. Wjatkina 1969 s. 38. Trzeba jednak nadmienić, że w zupełnie innym znaczeniu używa go Raszid ed-Din (I s. 185), a mianowicie na określenie oddziału wojskowego.

<sup>52</sup> Przypuszczenia tego nie potwierdza jednak fakt, że wyraz nie jest popularny w kronikach nowożytnych. Te ich partie, które powtarzają wydarzenia z §§ 8 i 28 *Tajnej historii* raczej pomijają ów termin. Spośród trzech *Altan Tobczy*, jedynie kronika Łubsan Dandzana stosuje *bölök*, natomiast wersja anonimowa używa *negüdel* „grupa koczująca”, zaś Mergen Gegen *gotan ayil* „obozowisko jurt”.

Wydaje się, że wyraz *chot*, będący określeniem sposobu zajmowania przestrzeni (grupa jurt ustawiona we wspólnym obozowisku) od dość dawna stanowi synonim terminu *büleg*. Na podstawie materiałów ojrackich Władimircow definiuje *chot* w kategoriach krewniaczych jako „część rodu, grupę bliskich współrodowców koczujących razem i kierowaną przez najstarszego jej członka”; jej wielkość mogła wynosić 30 i więcej jurt (s. 170, 192). Złatkin uzupełnia, że kontrolowała ona konkretne terytorium określając je przy tym na 200-300 km<sup>2</sup>. Według tego ostatniego autora chałchaskie *chot* liczyły 3-7 jurt i już w XVII wieku ich skład był płynny, a kryterium pokrewieństwa nie obowiązywało (Złatkin, s. 9-10). Duża dysproporcja stopnia integracji krewnych między Chałchasami i peryferyjnymi zachodnimi grupami mongolskimi była uwarunkowana specyfiką historycznego rozwoju i znajduje odbicie także w innych dziedzinach życia społecznego. Władimircow przyjmując kryterium wielkości zespołu rozróżnia ojracki „chotonowy” i chałchaski „ajlowy” sposób koczowania. Zastosowane przez niego nazewnictwo jest umowne, gdyż Chałchasi swoje mniejsze zespoły również nazywali *chot*. To rozróżnienie dotyczy jednak istotnego faktu, czy zespół koczujący stanowiła grupa lineażowa, czy tylko jej część. W pierwszym bowiem przypadku, przy 4-pokoleniowej głębokości lineażu, koczowisko takiej grupy mogło składać się z ok. 30 rodzin. Fakt, że Chałchasi koczują od mniej więcej XVII wieku, w mniejszych zespołach, nie musi jednak oznaczać dezintegracji lineażu, chociaż niewątpliwie mu sprzyja. Wielkość koczującego zespołu zależna jest bowiem nie tylko od woli uczestników, lecz m. in. także od warunków naturalnego środowiska. Lepsze pastwiska ułatwiały wspólne koczowanie w liczniejszych grupach. Wniosek Władimircowa (s. 171), że mniejsze koczowiska Chałchasów potwierdzają wczesne porzucenie przez nich „ustroju rodowego” (tzn. organizacji krewniaczej), nie jest zatem sam przez się oczywisty, chociaż koresponduje z innymi faktami. W jeszcze mniejszym stopniu rozmiary koczującego zespołu zależały od zróżnicowania ekonomicznego członków. Wiktorowa sugeruje takie właśnie rozwiązanie twierdząc, że już w średniowieczu istniała następująca zależność: bogate rodziny koczowały w małych zespołach, biedne zaś wielkim obozem *kurenim*, zachowującym cechy wspólnoty rodowej (*Narody...*, s. 715). Ten ostatni nie ma jednak żadnego związku z korporacyjną wspólnotą krewniaczą i jest — jak wskazał Władimircow (s. 37, 128) — funkcją niskiego stopnia bezpieczeństwa i centralizacji władzy, dlatego też często spotykamy go w wiekach XI-XII oraz XIV-XV.

Jak powiedzieliśmy, koczowanie w małej grupie nie musi oznaczać rozluźnienia więzów z pozostałymi członkami lineażu, zwłaszcza jeśli koczują oni w pobliżu. Niemniej jednak wymogi organizacji pracy prowadzą nieuniknienie do takiego rozluźnienia. Im mniejsza jest bowiem grupa, tym ważniejsze stają się właśnie proporcje między zasobami siły roboczej a potencjałem gospodarczym reprezentowanym głównie przez

stado zwierzęce. Zachowanie tych proporcji w gronie krewnych jest często niemożliwe (szczególnie przy ich zróżnicowaniu majątkowym), co powoduje konieczność współdziałania — a zatem sąsiedzkiego zamieszkiwania — z osobami nie należącymi do patrylineażu. Wielka rodzina, zwłaszcza posiadająca wystarczające zabezpieczenie materialne, łatwiej w tych warunkach stanie się ośrodkiem integracji niż agnатыczna linia pochodzeniowa. Oznacza to, że współpracujący zespół będzie składał się również z krewnych nielinearnych oraz powinowatych tracąc tym samym charakter podlineażu i przekształcając się z grupy o cechach krewniaczych w luźny zespół krewnych nie powiązanych wspólnotą linii pochodzeniowej. Z czasem, zwłaszcza w XIX wieku, w takich zespołach zaczęło dominować więź sąsiedzka. Będą temu sprzyjały ruchliwość społeczna i wychodźstwo nasilające się właśnie pod koniec XIX wieku, a przybierające postać quasi-urbanizacji wokół ośrodków klasztorńskich albo też zmiany statusu społecznego w postaci przejścia w stan szabinarów — przywiązanych do majątków klasztorńskich, co często połączone było ze zmianą koczowisk i tym samym intensywności pewnych więzi pokrewieństwa, chociażby przez ograniczenie kontaktów osobistych.

W początkach XX wieku, nawet w rejonach najbardziej sprzyjających chotonowej organizacji wypasów i dających — z powodu dobrych pastwisk — więcej swobody w manewrowaniu siłą roboczą, zaledwie 22% *chot* składało się z agnатыcznych krewnych (głównie rodziny braci oraz ich synów), 32% zaś tworzyły zespoły krewnych nie agnатыcznych<sup>53</sup>. W tych warunkach *chotony* nie mogły stanowić grupy korporacyjnej o stałym członkostwie i wspólnocie majątku; cechy te mogły się jedynie utrzymać tam, gdzie pokrywały się one ze wspólnotą wielkorodzinną lub jej pozostałością — rodziną rozrośniętą wokół jednego lineażu minimalnego. Wspólnota chotonowa stanowi zatem formę organizacyjną, którą w różnych okresach tworzyły różne zespoły ludzkie — od 4-pokoleniowego lineażu przez podlineaż, wielką rodzinę aż do zespołu krewnych i grupy sąsiedzkiej. Przy istniejącym zasobie źródeł nie jesteśmy w stanie zaproponować chronologizacji poszczególnych etapów, można jednak wskazać na zbieżność procesu rozwojowego zachodzącego u Mongołów i innych ludów pasterskich, nawet tych, które cechowała wolniejsza dynamika przekształceń (por. Wajnsztejn s. 65-67). Jedna i ta sama forma organizacji pracy reprezentowana przez *chot* przetrwała kilka różnych form grupowania się ludzi (różne wersje grup krewnych aż po zespoły celowe), a także stosunków własnościowych (od przypuszczalnie egalitarnego użytkowania owoców pracy po ukryte lub nawet otwarte wykorzysta-

<sup>53</sup> Wynika to z badań Simukowa (s. 26) przeprowadzonych w 100 chotonach ajmaku archangajskiego. W 54 wypadkach ich członkowie w pełni lub prawie w pełni powiązani byli pokrewieństwem, z tego zaś w 59% chotonów występowały więzy jedynie dalekiego pokrewieństwa lub powinowactwa.

tywaniu pracy najemnej). Uprawniona będzie zapewne sugestia, że jeśli na terenach chałchaskich 4-pokoleniowy lineaż tworzył zespoły *chotonowe*, trwało to przypuszczalnie krótko, po czym funkcję tę przejęły mniejsze zespoły krewniacze, zwłaszcza wielka rodzina, by wskutek cech właściwych gospodarce pasterskiej przekazać ją dalej nie limitowanym linią pochodzeniową zespołom krewnych oraz grupom sąsiedzkim. Odejście od linii agnaticznej jako kryterium członkostwa w *chot* — i szerzej: kryterium tworzenia zespołów współdziałających — było możliwe dzięki temu, że w strukturze makrospołecznej dominowały grupy przestrzegające odmiennych kryteriów afiliacji.

#### 8. POZOSTAŁOŚCI ORGANIZACJI KREWNIACZEJ — WIELKA RODZINA I LINIA POCHODZENIOWA

Tendencji do działania w luźnym zespole krewnych towarzyszy zwykle skrócenie i stopniowe zatarcie linii pochodzeniowej. Wprawdzie istnieje wiele przekazów o prowadzeniu przez Mongołów zapisów genealogicznych w postaci ksiąg, które dzieliły los linii senioralnej, jednakże zakładanie nowych ksiąg w odgałęziających się liniach bocznych pozostawało coraz częściej sprawą swobodnej decyzji zainteresowanych. Wskutek tego księgi takie wśród Chałchasów stały się rzadkością, utrzymywały je przede wszystkim linie szlacheckie oraz mniejszości niechałchaskie, zwłaszcza Buriaci (por. Rinczen, s. 206-207; Sumjaabaatar).

Interesujący przekaz o deprecjacji linii pochodzeniowej zawarty został w tekście z przełomu XIX i XX wieków (Bawden 1960, s. 79-80)<sup>54</sup>. Jest to bajkowy motyw o dwu powracających z wojny synach, z których tylko jeden jest prawdziwy, drugi zaś demonem wcielonym w sobowtóra. Obaj poddani są genealogicznemu testowi tożsamości polegającemu na sprawdzeniu wiedzy o przodkach do czwartego pokolenia włącznie. Test wypada pomyślnie dla uzurpatora, „ponieważ był demonem”, natomiast „prawdziwy syn znał wyłącznie wydarzenia od czasów swego dziadka”. Znamienny jest fakt, że właściwa normalnemu człowiekowi głębokość pamięci genealogicznej nie przekracza drugiego pokolenia, oczekiwana zaś czwartego. Oznacza to, iż praktycznie nie może istnieć już — jako grupa — lineaż 4-pokoleniowy, skoro nie jest znany jego przodek. Nie

<sup>54</sup> Mowa tu o tekście bajek wydanych w 1928 r. w Ułan Bator. Można przyjąć, że odpowiada on stanowi świadomości z przełomu XIX i XX wieków. Mimo że bajki te znane były w Mongolii od XVII wieku, ich pisane zaś wersje monogolskie najprawdopodobniej od w. XVIII, to w tym wypadku mamy do czynienia z tekstem przygotowanym do druku w początkach XX w., wprawdzie na podstawie starszych, ale z wszelkim prawdopodobieństwem dostosowanym do pojęć i zwyczajów aktualnych. Mimo iż same bajki są pochodzenia indyjskiego, jednak stały się w Mongolii popularne i nie ma podstaw przypuszczać, by opowieść, na którą powołujemy się, była sprzeczna z rzeczywistością społeczną Mongolii. W takim bowiem wypadku uległaby odpowiedniej adaptacji, by nie wywoływać oporu u czytelnika.

może być także realizowany teoretyczny wymóg 7-pokoleniowej, czy nawet głębszej, egzogamii. Na koniec, grupa krewnych agnacyjnych obejmuje potencjalnych członków wielkiej rodziny pochodzenia ego, dalsi zaś krewni wchodzący dawniej do patrylineażu znajdują się obecnie w ramach luźnego zespołu krewnych, członkostwo którego nie jest oparte na konkretnych kryteriach pochodzeniowych i który określa się zbiorowym terminem *töröl-sadan*.

O występowaniu takiego modelu (tzn. wielka rodzina jako podstawowa korporacyjna grupa krewniacza integrująca zespół szeroko rozumianych krewnych, jeśli wymagają tego konkretne potrzeby) możemy mówić już co najmniej w XVIII wieku. Kronika Mergen Gegena pouczając o właściwej drodze życia wymienia jako warunek harmonię w ramach wielkiej rodziny, precyzując przy tym jej członków poza własną rodziną nuklearną (stryjowie, bratankowie, szwagierki). Wśród konsekwencji nieprzestrzegania tej zasady znalazło się także „rozłączenie i rozproszenie krewnych obu linii”, dokładniej zaś *yas miqa* — kość i mięso — symbole linii ojcowskiej i macierzystej (Bałdanżapow, s. 169, 52v, 53r). To ostatnie wskazuje na stopniową bilateralizację zespołu krewnych (rozłączenie zakładać musi uprzednią jedność). Przejawu bilateralizacji można też upatrywać w semantyce pewnych passusów poetyckich z Altan Tobczy, np. zwroty oddawane w XVII wieku przez określenia grup krewniaczych, w następnym stuleciu są transponowane na równoważnik „krewnych”<sup>55</sup>.

W tym kontekście warto wspomnieć o interesujących losach wyrazu *uruy*. W *Tajnej historii* i wielu zastosowaniach nowożytnych nie budzi wątpliwości jego znaczenie „potomkowie danego przodka, zespół ludzi odniesiony do wspólnej tradycji genealogicznej, grupa pochodzeniowa”, jak np. *altan uruy* „złoty ród”, „czyngisidzi”. Jest to zatem zbiorowość agnacyjnych krewnych należąca do wspólnej grupy krewniaczej. Tak też rozumiał ten wyraz Władimircow (s. 59, 60). Tymczasem w kronikach nowożytnych znajdujemy oboczne jego zastosowania w znaczeniu powinowatych ze strony żony, czyli całkowicie odmiennym<sup>56</sup>. Podobna dwuznaczność utrzymuje się, a nawet pogłębia, w języku współczesnym<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> W wypowiedzi Subedeja: *uruy töröl* „powinowaci ze strony żony i krewni agnacyjni” (Bawden, 1955, s. 46) zastąpione zostaje przez *aqa degü* „bracia, krewni w ogóle” (Bałdanżapow, s. 145, 32v).

<sup>56</sup> Por. Bawden, 1955, s. 46, 75, 164; Łubsan Dandzan, s. 263; Bałdanżapow, s. 145, 32v. Ten ostatni tłumaczy *uruy* również jako „linia macierzysta” i przeciwstawia ją ojcowskiej (s. 171, 53v). Vreeland (s. 62) operuje wyłącznie znaczeniem „powinowaty”. Gałstuński (1893, s. 209a) podaje w pierwszym znaczeniu „powinowaci ze strony żony”.

<sup>57</sup> Łuwsandendew tłumaczy *urag* jako „krewny, powinowaty po żonie”, natomiast Cewel to samo hasło definiuje w pierwszym znaczeniu — chyba całkowicie błędnie — jako krewnych zięcia i synowej. Wydaje się, że podobne kłopoty znaczeniowe powstały w języku buriackim (por. Czeremisow, hasło *urag*), jakkolwiek Manżigijew (s. 34) wyraz ten określa jednoznacznie jako „krownorodstwennyje grupy” wydzielone w linii agnacyjnej.

Praktycznie w czasach nowożytnych wszystkie niemal zbiorowe terminy odnoszące się do krewnych przestają nazywać konkretne klasy, takie jak patrylineaż własny, żony lub matki. Tak więc spośród pojęć: *töröl*, *uruγ*, *sadan*, *qamiyatan*, jedynie pierwszy utrzymuje konotację agnatyczną<sup>58</sup> (przez pewien czas tylko, gdyż współcześnie ją zatracił), pozostałe już nie precyzują linii ani stosunku do własnego patrylineażu. Zjawisko takie musimy potraktować jako przejaw bilateralizacji, jakkolwiek nie mamy danych o początkach tego procesu. Dotyczy on w pierwszym rzędzie funkcjonowania związków pokrewieństwa, ponieważ w enuncjacjach odnoszących się do modelu pokrewieństwa utrzymuje się nadal rozróżnienie *yas/miqa*, linii ojcowskiej i macierzystej, nadto zaś jako uściślenie tej pierwszej — kilka różnych terminów (m. in. *eligen*) oznaczających grupę rodzeństwa z jednej matki, lub w przenośni — krewnych pochodzących od jakiejś odleglejszej przodkini<sup>59</sup>.

Wspomniana bilateralizacja jest jedynie częścią procesu reorientacji związków solidarności w kierunku od lineażowej grupy krewniaczej (istniejącej nadal przynajmniej w szczątkowej postaci linii pochodzeniowej) do luźnego zespołu krewnych. Tezę tę przedstawiliśmy nieco wcześniej, w tym miejscu można ją dodatkowo zilustrować na przykładzie. Biorąc pod uwagę wspomnianą wyżej dwuznaczność terminu *uruγ*, tłumaczenie pewnego dwuwiersza występującego w różnych wersjach *Altan Tobczy* nasuwa możliwości interpretacyjne bezpośrednio odnoszące się do omawianej tu kwestii rozległości więzów pokrewieństwa. Weźmy za podstawę fragment z anonimowej *Altan Tobczy* i jego tłumaczenie (Bawden 1955, § 73, s. 164):

Nie będzie szczęścić się temu, kto dba o swych *uruγ*;  
Poszczęści się temu, kto dba o swych *umai*.

Dwuwiersz aprobuje zainteresowanie okazywane *umai* (dosł.: „lono matki”) danego człowieka, czyli adresowane przede wszystkim do kręgu rodzeństwa i być może szerzej — do wielkiej rodziny, którą dane rodzeństwo kontynuuje. Natomiast dezaprobata skierowana jest wobec zbyt silnych więzi z *uruγ*, czyli powinowatymi ze strony żony (jak chce Bawden i inni tłumacze), albo też szeroko rozumianą własną grupą pochodzeniową (jeśli przyjąć pierwotne i nadal utrzymujące się znaczenie terminu). Ta ostatnia interpretacja przeciwstawia sobie dwie kategorie krewnych w ramach tego samego patrylineażu lub grupy krewniaczej i oznacza dezintegrację lineażu postulując utratę zainteresowania jego dalszymi

<sup>58</sup> Por.: *Borǰigin töröl-tei kümün* „człowiek z linii Bordżiginów”, Bawden 1955 § 115. W tej samej kronice (§ 47) *töröl* występuje jednoznacznie jako „linia agnatyczna”.

<sup>59</sup> Są to jednak zawsze krewni patrylinearni, nie zaś w linii kobiecej, jak chce Gałstuński (hasło *eligen*).

członkami, co odpowiadałoby prawidłowemu zjawisku stopniowego kurczenia się zasięgu związków pokrewieństwa. Natomiast pierwsza interpretacja przeciwstawia sobie dwa zespoły połączone aliansem małżeńskim. Można ją rozumieć jako protest tradycjonalisty przeciw włączaniu osób spowinowaconych do współdziałającego zespołu krewnych. Dotyczy on, jak można domyślać się, raczej zewnętrznych przejawów integracji — jak form grupowania się ludzi (np. w *chotony*) niż samej idei współdziałania z powinowatymi, podkreślonej jako zasada strukturalna jeszcze w *Tajnej historii*. Zresztą występowanie przeciwko solidarności krewnych pojmowanej na oba wskazane tu sposoby byłoby sprzeczne z istotą więzi pokrewieństwa w systemie krewniaczym i praktyką zarówno wcześniejszą, jak też spotykaną na początku epoki nowożytnej.

Swoistym protestem przeciw dezintegracji lineażowych grup krewniaczych jest *Altan Tobczy* autorstwa Mergen Gegena. Wspominaliśmy już o ideowym wsparciu, jakiego udzielił on mandżurskim koncepcjom wskrzeszenia *oboy*, oraz przywrócenia grupowej egzogamii. Cała kronika przepojona jest bardziej od innych nowożytnych kronik mongolskich ideologią pokrewieństwa, zaś wśród powodów jej napisania autor wymienia przybliżenie czytelnikom tej ideologii (Bałdanżapow, s. 136, 24v). W istocie posługuje się on częściej środkami negatywnymi — poddaje krytyce zjawiska przez siebie obserwowane, a niezgodne z generalnym założeniem. To ostatnie sprowadza się do normy etycznej — uznawania pokrewieństwa agnaticznego — wymienionej obok trzech innych norm mających regulować postępowanie człowieka: szacunku dla władzy, Kościoła oraz prawości charakteru (s. 171, 53v). Autor ubolewa nad rozluźnieniem więzów pokrewieństwa (s. 40r), rozproszeniem grup krewniaczych (s. 41v), rozłączaniem krewnych w drodze administracyjnej i lekceważeniem pamięci genealogicznej (s. 53v), na koniec zaś emocjonalnie odcina się od tych, którzy utracili więź ze swymi krewnymi patrylinearnymi (s. 54r). Przypuszczalnie nie popełnimy błędu, jeśli uznamy tę kronikę z XVIII wieku za podzwonne dla agnaticznej grupy krewniaczej szerszej niż lineaż minimalny — wielka rodzina. Sam autor godzi się z zanikiem grup krewniaczych, domaga się jednak zastąpienia ich przez pielęgnowanie pamięci genealogicznej (s. 24v, 53v). Dzięki temu, jak się wydaje, wypełnia niekonsekwencję — koncentrując się na przeszłości historycznej, lekceważy niejako terażniejszość i jej wymagania, nawet gdyby ta ostatnia składała się z grup pochodzeniowych o osłabionej pamięci genealogicznej. Pisze on: „nie jest potrzebny taki autor [...], który obniża cenę złota i srebra, to znaczy *töröl udum*, i podnosi cenę żelaza i miedzi, to jest *uruγ sadun*” (s. 53v). Przeciwstawienie to możemy rozumieć dwojako: „krewni lineażu — powinowaci” albo „wszyscy krewni lineażu — żyjące generacje lineażu”. Przy każdej z tych interpretacji dostrzegamy istotną opozycję między diachronicznym, liniowym rozumieniem pokrewieństwa, a synchronicznym jego rozumieniem jako funkcjonalnego zbioru krewnych.

Wyrażoną tak myśl autora — dostojnika kościelnego — można by strawestować jako przeciwstawienie krewniaczej wieczności i doczesności. U jego podłoża tkwi dezaprobatą dla wyższego wartościowania owej doczesności przez współczesnych autorowi.

Jednocześnie z zanikiem grupowej solidarności krewniaczej kroniki nowożytnie poczynają akcentować solidarność rodzeństwa. Można ją pojmować z jednej strony jako solidarność trzonu formującego wielką rodzinę i odnosić do tej właśnie instytucji, albo też jako solidarność grupy rówieśniczej w szerszym zespole krewnych i odnosić do koncepcji współdziałania integrującego takie zespoły. Oba te rozumienia nie są ze sobą sprzeczne, gdyż solidarność tę adresuje się tylko do części osób stanowiących dawniej grupę krewniaczą lub kilka sojusznicznych grup powiązanych matrymonialnymi aliansami. Interesującego przykładu dostarcza porównanie akcentów w wydarzeniu opisanym zarówno przez *Tajną historię*, jak też przez *Altan Tobczy*, a dotyczącym uczty nad Ononem, która zakończyła się konfliktem z Dźürkinami. Według *Tajnej historii* (§ 130) zwołano ją dla umocnienia sojuszu politycznego różnych grup wojskowo-krewniaczych, które przyłączyły się do Czyngis-chana. Natomiast w ujęciu Mergen Gegena było to rodzinne spotkanie Czyngisa z braćmi, w którym udział Dźürkinów jest całkowicie przypadkowy i konieczny tylko do celów dramaturgii konfliktu (Bałdanżapow, s. 146, 32v, 33r). Przewodził mu jako głowa rodziny stryj Czyngisa z okazji rocznicy swoich urodzin. *Altan Tobczy* niewątpliwie idealizuje sytuację, gdyż zgodnie z *Tajną historią* stryj i bratanek byli powaśnieni, często należąc do przeciwnych obozów. Kronika nowożytna czyni z nich zgodnych członków wielkiej rodziny (przypuszczalnie wzorując się na współczesnym modelu), wkładając przy okazji w usta seniora kilka pouczeń dotyczących współzycia rodzeństwa według zasad jedności i współdziałania (Bałdanżapow, s. 146, 32v). Podobnej treści pouczenia znajdują się dość często w innych kronikach nowożytnych, wplatanie we fragmenty zaczerpnięte z *Tajnej historii*, która koncentrowała się raczej na przekazywaniu wydarzeń o znaczeniu politycznym niż na stosunkach między krewnymi<sup>60</sup>.

Na podstawie przytoczonych materiałów możemy przypuszczać, że od XVII wieku kompozycja związków pokrewieństwa dominujących w społeczeństwie mongolskim wyglądała następująco. Miejsce lineażowych grup krewniaczych zajmować zaczęły korporacyjne minilineaże, czyli wielkie rodziny, które przez pewien czas występowały jeszcze w terytorialnym

<sup>60</sup> Np. wypowiedź Küdei Seczena zamieszczona przez Łubsan Dandzana (s. 64-65). Przytacza się w niej przykład synów Ambakaj-chana, którzy wspólnie polują, lecz przy rozdziale mięsa wywołują niesnaski, kłótnie i bójki, w wyniku czego rozdzielają się. Są oni przeciwstawieni synom Kabuł-chana, którzy po wspólnym polowaniu razem uczują i honorują się nawzajem demonstrując „potęgę przyjaźni i harmonii”. Morał sprowadza się do ukarania pierwszych i nagrodzenia drugich.

i gospodarczym związku (*chotonu*) z równorzędnymi spokrewnionymi jednostkami i, być może, do nich właśnie odnosiło się określenie *ayil ayimaγ* mające konotację sąsiedztwa i związku pokrewieństwa zarazem. Stawały one w ten sposób część dawnego lineażu, można je zatem nazwać grupami pochodzeniowymi. Sytuacja taka znalazła odbicie w systemie pojęciowym przez położenie akcentu na pochodzenie od bliskiego przodka wspólnego dla danej grupy. Ponieważ utrzymało się wyprowadzanie zasadniczej linii genealogicznej przez agnatów, ów przodek niższego rzędu był dla przeciwwagi kobietą spowinowaconą z jednym z agnatów (matką lub babką po ojcu)<sup>61</sup>. Wspólnota pochodzenia członków takiej rodziny wyrażana była w kategoriach biologicznych (*eligen* „wątroba”, *kebeli* „brzuch”, *küiker* „pępowina”, *umai* „łono”), które przenośnie oznaczały pokrewieństwo w ramach rodzeństwa oraz jego potomków. Wielość tych terminów, przy czym nie wszystkie z nich zna *Tajna historia*, wskazuje na to, iż silny akcent kładziony na wspólnotę łączącą wielką rodzinę jest koncepcją nowszą w stosunku do wspólnoty lineażowej, niejako jej substytutem. Rodzina ta stała się bowiem nowym centrum solidarności krewniaczej.

Jednocześnie z zanikiem grup krewniaczych zabrakło podstaw do kontynuowania matrymonialnych sojuszy grupowych jako podstawy wzajemnego współdziałania. Zastąpiły je zespoły krewnych koncentrujące się — z punktu widzenia *ego* — wokół jego wielkiej rodziny i włączające powinowatych oraz krewnych matki, a zatem reprezentujące zasadnicze elementy dawnych sojuszy grupowych. Były to najczęściej zespoły płynne, powstające dobrowolnie albo w wyniku pośredniego przymusu ekonomicznego jako więzy wzmacniane bliskością terytorialną lub potrzebami rezerwowego zabezpieczenia społecznego. Ponieważ więzi te działały na ogół na poziomie jednego pokolenia osób aktywnych gospodarczo, wyrażały się pojęciowo terminami określającymi rodzeństwo i stosowanymi szeroko w ogólniejszym znaczeniu, ponadto zaś rozlicznymi terminami dla pokrewieństwa w nieostrym rozumieniu (*sadan*, *qamiyatan*, *uruγ*, *udum*, *törgüd*, a także w ostatnim okresie *töröl*, itp.). Ich wielość daje się interpretować podobnie jak w przypadku określeń na wspólnotę pochodzenia osób tworzących wielką rodzinę. Inflacja coraz mniej precyzyjnych pojęć z zakresu pokrewieństwa jest wskaźnikiem dezorientacji co do kierunku ich właściwego adresowania i rozluźnienia kryteriów kwalifikujących na bliskiego krewnego.

---

<sup>61</sup> Nie oznacza to, że różnica względnej głębokości obu linii musiała spowodować wybór kobiety na przodka linii krótszej. Ponieważ w tym przypadku idzie o poczucie jedności grupy rodzinnej, kobieta wydawała się naturalnym odniesieniem również w czasach lineażowej organizacji społeczeństwa, jako zwolenniczka solidarności jednoczącej jej synów. O tym integrującym działaniu kobiety w rodzinie świadczy wiele wypowiedzi jeszcze w *Tajnej historii*.

9. REORIENTACJA KULTOWEJ I SYMBOLICZNEJ WARSTWY  
SYSTEMU POKREWIEŃSTWA

Konsekwencją zaniku grup krewniaczych jest eliminacja pełnionych w nich funkcji kultowych, co wnioskujemy ze zniknięcia terminów *beki* oraz *otčigin*. Kroniki nowożytnie powtarzające wydarzenia *Tajnej historii* eliminują *passus* o mianowaniu *bekiego* przez Czyngis-chana, ponadto zaś często opuszczają lub zniekształcają ten tytuł występujący przy imionach osób uczestniczących w wydarzeniach epoki Czyngis-chana<sup>62</sup>. Podobnie rzecz ma się z terminem *otčigin*, który ulega zapomnieniu zastąpiony zostaje innym — wprawdzie pochodnym — *otyon*<sup>63</sup>. Funkcja *bekiego* pełniona była w grupie rodowej oraz najprawdopodobniej lineażowej, toteż eliminacja terminu pozostaje w zgodzie z wnioskiem o dezintegracji lineażu w epoce nowożytnej. Wydaje się, że fakt ten wyprzedził znacznie wprowadzenie do Mongolii lamaizmu, skoro już w XVII wieku były kłopoty z identyfikacją terminu.

Być może odmiennie wygląda sprawa z terminem *otčigin*, który odnosił się do funkcji kultowej w wielkiej rodzinie, nic zaś nie wskazuje na to, by ta ostatnia podlegać miała rozpadowi przed XIX wiekiem. Tutaj funkcja kultowa najmłodszego z rodzeństwa w pokoleniu tworzącym wielką rodzinę ulega likwidacji niezależnie od trwania grupy, z którą była związana. Przyjmujemy — chociaż być może niesłusznie — że role *bekiego* i *otčigina* zaniknęły równocześnie. Można przypuszczać, że po rozpadzie lineażu, w którym władza religijna i świecka przekazywane były senioralnie, reguła ta została przeniesiona w dół. Starsi wielkich rodzin, kierujący laickimi aspektami życia swoich grup, przejęli w tej sytuacji również zadania obrzędowe zastępując niejako *bekich*. Być może dla tej ich nowej roli pojawia się nowy termin *jugeli daruqa*, czyli kierownik *jugeli* — znanych ze średniowiecza ofiar składanych agnatycznym przodkom (por. Łubsan Dandzan, s. 311 przyp. 71). Najmłodszy z rodzeństwa zachowuje niektóre swoje przywileje, m. in. dziedzictwo jurty ojcowskiej. Skoro jednak obrzędy przeniesiono w kompetencje seniora, wspomniany przy-

<sup>62</sup> Np. Secze Beki występuje jako Seczen Böke („siłacz”), Qutuqu Beki (wymieniony przez Raszid ed-Dina, II s. 147) jako Qutuy Bingczy, Toqtoa Beki zaś bez tytułu (Bałdanżapow, s. 251, oraz 33r, 35v). Mimo eliminacji tego tytułu utrzymuje się kojarzenie go z władzą, o czym świadczyłoby przypisanie go czterem kolejnym królom tybetańskim z III-IV w.n.e. (tamże, s. 14r).

<sup>63</sup> Np. kronika Mergen Gegena stosuje brzmienie zniekształcone lub zmieniające znaczenie: *öčigen* albo *öčiken* (Bałdanżapow, s. 29v, 32v). W kronice Sagan Secena występuje *očügen*, anonimowa *Altan Tobczy* stosuje *očoqon* lub *očigin* (Bawden, 1955 §§ 11, 94). Jedynie u Łubsan Dandzana znajdujemy brzmienie poprawne. *Otoyon* lub *otqun* pojawia się przy najmłodszych synach w genealogiach pokoleń bliższych kronikarzowi (por. Bałdanżapow, s. 42v), datując tym samym pośrednio wprowadzenie terminu do języka.

wiley ma już tylko formalne znaczenie. Zmianie statusu towarzyszy zmiana nazwy — przy czym obecna *otyon* znaczy już niewiele więcej niż „ostatni syn”.

Przypuszczalnie niedługo po utracie funkcji kultowych przez najmłodszego z braci nastąpiło całkowite niemal przejęcie czynności religijnych przez przedstawicieli nowego kultu — mnichów lamajskich. Osobom świeckim umożliwili oni wprawdzie aktywne uczestnictwo w postaci wykonywania ofiar, niemniej najistotniejsze ceremonie odbywały się już za aprobatą nowego kościoła i w imieniu reprezentowanych przez niego sił. Sytuacja zmieniła się zatem diametralnie — poprzednio osoby delegowane przez grupy krewniacze pełniły w ich imieniu zadania kapłańskie (zupełnie niezależnie od równoległej i odmiennej w założeniach działalności szamanów), obecnie zostały one zredukowane do minimum. Nadto kościół lamajski wykorzystując słabość wielkiej rodziny u Chałchasów był w stanie doprowadzić do indywidualizacji działań religijnych i przypisania ich poszczególnym domostwom. Najważniejsza doroczna ofiara warunkująca pomyślność rodziny, zwana współcześnie *dżasaa unszuulach*, nie nosi już w początkach XX wieku żadnych śladów wspólnego przedsięwzięcia spokrewnionych rodzin. Materiały terenowe dostarczają wprawdzie wskazówek, że mogła ona być niegdyś pojmowana kolektywnie, nie są one jednak przekonujące. Należy ponadto wskazać, że lamaizm nie musiał eliminować żadnej formy kultu przodków, gdyż jego ślady nie sięgają do czasów nowożytnych. Przypuszczalnie ograniczał się on do grup krewniaczych wyższego szczebla, wielka rodzina natomiast już w średniowieczu czciła duchy opiekuńcze *ongyon*<sup>64</sup>, których dobór był całkowicie niezależny od systemu pokrewieństwa, jakkolwiek mogli się wśród nich znaleźć również zmarli krewni. Po zaniknięciu organizacji lineażowej minimalny lineaż współtworzący rodzinę nie miał już wystarczającej głębokości genealogicznej, by powołać do życia kult przodków na swoim szczeblu. To też *ongony* zastąpione zostały bóstwami lamajskimi występującymi w identycznej funkcji opiekunów rodziny, a z czasem także pojedynczych osób.

Przed interwencją lamaizmu obroniła się jedna z najważniejszych uroczystości rodzinnych utrzymująca elementy kultu religijnego. Jest nią święto noworoczne niegdyś przypadające na początek zimy i połączone

<sup>64</sup> *Ger-ün ongyon* zaświadczone są już dla rodziny Czyngis-chana (Zamcarano, s. 99). Wiemy, że jednym z nich uczyniono — po jej śmierci — kobietę, która uratowała życie młodemu Temudżynowi. Nie ma pewności, czy *ongony* nie występowały na wyższych szczeblach organizacji lineażowej. Mógłby na to wskazywać fakt, że Raszid ed-Din zastępuje pojęciem „ongon” termin „beki” odnoszący się do funkcjonariusza kultowego (I s. 188). To ostatnie świadczy, że komplikacje z rozumieniem wyrazu „beki” pojawiły się już w XIV wieku, chociaż w tym wypadku odpowiedzialność można przypisać niemongolskiemu pochodzeniu kronikarza, co usprawiedliwiłoby pomyłki terminologiczne.

ze składaniem ofiar. Ojraci zachowali do lat 40-tych XX wieku zwyczaj składania ofiar noworocznych w gronie krewnych patrylinearnych, przy czym miejscem ofiar było *owo* (*oboya*), sztuczny pagórek kultowy znajdujący się pod opieką rodziny organizującej ofiarę, czy też zespołu wspólnie koczujących krewnych. Chałchasi ograniczają się w XX wieku do ofiar na ołtarzyku domowym i utrzymują tradycję zjazdów rodzinnych z tej okazji oraz odwiedzin u krewnych. Natomiast instytucja rodzinnych czy krewniaczych *owo* nie jest znana z terenu chałchaskiego, nie jest jednak wykluczone, że obecne *owony* miejscowości biorą swój początek z takichże samych, w przeszłości służących jako centrum kultu lineazowego. Przypuszczalny etap przejściowy, dla którego brakuje dokumentacji, można widzieć w buriackim obrzędzie *tailaya* na *owo* poświęconym duchowi opiekuńczemu terytorialnej grupy pochodzeniowej (por. Petri, s. 7) lub *owo* poświęconym duchowi opiekuńczemu miejscowości. W tym ostatnim obrzędzie jeszcze w XX wieku uczestniczyli aktywnie starsi wiekiem mężczyźni reprezentujący poszczególne grupy pochodzeniowe („rody terytorialne”). Jednakże pojmowano go już jako ofiarę w imieniu poszczególnych małych rodzin, których członkowie byli biernymi świadkami uroczystości (wg materiałów dla XX wieku; Tugutow, s. 6, 8). Związek *owo* z kultem przywiązanym do grupy krewniaczej również u Chałchaków potwierdza informacja Rinczena (s. 206), iż w początkach XX wieku obserwowano przypadki łączenia ofiar na terytorialnym *owo* z odnawianiem zapisów w księgach genealogicznych<sup>65</sup>.

Wydaje się, że te formy kultu, które związane były z lineazem, zanikać mogły nawet przed całkowitą jeszcze dezintegracją tej grupy. Prężniejsze jednostki administracyjne (*otoki*, następnie *choszuny*) przejęły formy obrzędowości właściwe lineazom, zwłaszcza zaś ofiary na *owo*. Ostatecznie zlikwidowały je wczesne wpływy lamaizmu, głównie przez włączenie odpowiednich praktyk we własny system obrzędowy. Partykularne niegdyś zachowania kultowe (związane bowiem z „własną” grupą krewniaczą) w ten sposób poddane zostały uniwersalizacji, chociaż nadal kojarzone były z konkretnym zespołem ludzi, lecz nie powiązanych pokrewieństwem. Zanikają też inne partykularyzmy, jak np. dawna opozycja: „swoi — obcy” (*uruγ — jad*), mająca niegdyś znaczenie opozycji: „własna grupa krewniacza — wszelkie inne grupy krewniacze”, liberalizującej się z czasem w stronę: „szerzej pojęci krewni i powinowaci — niekrewni”. Jednym z przejawów takiego dualnego widzenia świata było wyróżnienie własnego mikrokosmosu i nasycenie go semantyką integracyjną w stopniu kontrastującym z semantyką odnoszącą się do świata zewnętrznego. Wskazywaliśmy już na preferencyjne stosowanie terminu *oboy* w odnie-

<sup>65</sup> Rinczen w tym samym miejscu używa określenia „ofiary duchom przodków na *owo*”, co jednak wydaje się mało prawdopodobne w myśl odnotowanego wyżej rozróżnienia między kultem przodków i duchów opiekuńczych.

sieniu do własnej grupy rodowej w średniowieczu <sup>66</sup>. Podobnie gęsta sieć identyfikacji etnonimicznej dotyczy własnego zespołu (50% wszystkich etnonimów z *Tajnej historii* mieści się w grupie Bordżigin) i do niego odnosi się także wyróżnianie lineaży, podczas gdy dalsze rejony podlegają stopniowej generalizacji. Wobec Mongołów stosuje się nazwy rodów, wobec innych ludów mongolskich i pokrewnych nazwy plemion, wobec reszty zaś świata często ogólne określenie „cztery czarne i pięć kolorowych”.

Świat zewnętrzny nie jest bynajmniej białą kartą, układa się on w koncentrycznych kręgach względnej szczegółowości poznania i stopnia integracji. Znajomość najdalszych jego kręgów jest wystarczająca dla pomyślnego przeprowadzenia operacji wojennych, stykamy się też z nimi często na kartach *Tajnej historii*. Ta ostatnia wydaje się być najbardziej „światowa” ze wszystkich kronik mongolskich, wyraża bowiem strategiczne zamysły Czyngis-chana. Pozostałe, mimo iż późniejsze, schodzą na szczybel taktyczny wyrażając zainteresowanie bliższymi kręgami własnej rzeczywistości. Mimo to *Tajna historia* najlepiej demonstruje wyraźną odrębność wyjściowego zespołu w stosunku do pozostałych kręgów uniwersum. Dotyczy to nie tylko nazewnictwa, lecz także innych zespołów semiotyki kulturowej, jak zabiegi kultowe czy wyznaczniki terytorialne. Występują one często wspólnie, czego dowodzi uświęcenie góry Burqan Qaldun i wyniesienie jej do roli centralnego symbolicznego punktu dla lineażu Bordżiginów. Dwie zatem cechy charakteryzują ideologię *Tajnej historii*, a tym samym schyłku epoki społeczeństwa rodowego — uniwersalizm w widzeniu świata i własnego w nim miejsca oraz partykularyzm w wartościowaniu poszczególnych kręgów koncentrycznie zbudowanego uniwersum.

Revolucja społeczna czasów Czyngis-chana, polegająca na utrwaleniu feudalno-wojskowej organizacji, zmieniła funkcję grup krewniaczych czyniąc z nich pomocniczy środek integracji na szczeblu lokalnym, zasadniczy punkt ciężkości przeniosła zaś na strukturę administracji terytorialno-wojskowej. Ta ostatnia dostarczała już nowych ośrodków koncentrujących lojalność i określających podstawowy krąg integracji. Ośrodki te pełniły dalej swoją funkcję po upadku dynastii Jüan podlegając stopniowo zmianom organizacyjnym, które odbijały się w ich wielkości i nazewnictwie — *otoki*, *ajmaki*, *choszuny*. Przejęły one nie tylko rolę integrującą dawnych grup krewniaczych, ale także często ich etnonimy oraz funkcje kultowe. One także przejęły regulowanie zakresu dawnej opozycji „swoi — obcy” nadając jej nową treść. W tych warunkach opozycja „krewni — niekrewni”, daleko łagodniejsza od poprzedniej nie wyznaczała już podstawowego mikrokosmosu, a tylko jego część i jedno z kry-

<sup>66</sup> Na 25 etnonimów opatrzonych przez *Tajną historię* określeniem *oboy* aż 19 mieści się w grupie rodowej Bordżigin, natomiast dalszych 5 dotyczy grup, których przodkami byli członkowie wielkiej rodziny założyciela Bordżiginów — Bodonczara.

teriów integracji. Pojęcie „krewni” zawiera dwie kategorie: 1) związku rodzeństwa tworzącego wielką rodzinę poszerzonego o agnacyjne relacje dowolnej głębokości, oraz 2) zespołu krewnych bilateralnych i powinowatych tworzącego potencjalną grupę współdziałającą. Obie one, podobnie jak średniowieczny ród, nasycone są symboliką integracyjną polegającą na licznych określeniach dla wymienionych kategorii (por. wyżej: *eligen* itp., *sadan* itp.). Ich synonimiczność lub bliskość sprawia, że tożsamość ich integrującego znaczenia poddana zwielokrotnieniu ma niejako sztucznie wzmacniać jedność krewnych ulegającą ciągłemu zawężeniu — od wspólnoty agnacyjnej grupy różnego szczebla, przez szeroki zespół krewnych, do współdziałającej grupy rówieśniczej.

Z dawnego systemu znakowego powołanego do integrowania grup krewniaczych pozostała fragmentarycznie funkcjonująca terminologia pokrewieństwa oraz ta część systemu, która podtrzymuje jedność wielkiej rodziny (również nie zachowana w całości). Pozostałe jego elementy przywłaszczone zostały przez organizację administracyjną i kościelną. Fakt, że lamaizm przejął wiele funkcji kultowych sprawowanych uprzednio w jednostkach systemu pokrewieństwa, stanowić może jedną z przyczyn szybkiego jego rozprzestrzenienia w świecie mongolskim. Zaspokojono w ten sposób w kategoriach kultu religijnego potrzebę integracji zagrożoną uprzednio wskutek płynności i nietrwałości pełniących ją jednostek — grup krewniaczych i polityczno-administracyjnych w ramach niedoskonałego najprawdopodobniej mongolskiego społeczeństwa plemiennego. Tym czynnikiem doskonalącym — stabilizującym nową strukturę — okazał się lamaizm. Podtrzymany został dzięki temu dawny uniwersalizm w widzeniu świata i pogłębiony partykularyzm — aż do wymiarów egocentryzmu — w systemie wartości (ten ostatni uzasadniony większą indywidualizacją człowieka żyjącego w sąsiedzkim, nie zaś krewniaczym środowisku).

Instytut Historii Kultury Materialnej PAN  
Zakład Etnografii  
Świerczewskiego 105  
00-140 Warszawa

#### LITERATURA

- Bacon E., 1958. *Obok. A study of social structure in Eurasia*, New York.
- Baldanzapow P. B., 1970. *Altan Tobči. Mongolskaja letopis XVIII w.*, Ulan Ude (wyd. P. B. Baldanzapow).
- Bawden C. R., 1955. *The Mongol chronicle Altan Tobči*, Wiesbaden.
1960. *Tales — of king Vikramāditya and the thirty-two wooden men*, New Dehli.
- Biertagajew T. A., 1974. *K etimologii niekórych słow w mongolskich jazykach*, [w:] *Issledowanija po wostocznoj filologii*, Moskwa.
- Bohannan P., 1963. *Social anthropology*, New York.
- Cewel J., 1966. *Mongol chelnij towcz tajibar tol*, Ulan Bator.

- Czeremisow K. M., 1973. *Burjatsko-russkij slowar*, Moskwa.
- Galstunskij K., 1893-1895. *Mongolsko-russkij slowar*, St. Petersburg, t. 1-3.
- Haenisch E., 1939. *Wörterbuch zu Manghol un niuca tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi), Geheime Geschichte der Mongolen*, Leipzig.
- Istoria Mongolskoj Narodnoj Respubliki*, 1967, Moskwa.
- Kałużyński S., 1970. *Terminologia pokrewieństwa u ludów mongolskich*, „Etnografia Polska”, t. 14 z. 1.
- 1970a. *Imperium mongolskie*, Warszawa.
- Kotwicz W., 1948. *Contributions á l'histoire de l'Asie Centrale*, „Rocznik Orientalystyczny”, t. 15.
- 1925. *O rolę ludów koczowniczych w historii (na podstawie źródeł Dalekiego Wschodu)*, „Pamiętnik IV Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu 1925”, t. 1, Lwów.
- Krader L., 1963. *Social organization of the Mongol-Turkic pastoral nomads*, The Hague.
- Kriukow M. W., 1967. *O sootnoszenii rodowej i patronimiczeskoj (klanowej) organizacji*, „Sowietskaja Etnografija”, nr 6.
- Lebiediewa E. P., *K woprosu o rodowom sostawie mongołow*, [w:] *Filologija i istorija mongolskich narodow*, Moskwa.
- Łubsan Dandzan, 1973. *Altan Tobči („Złotoje skazanie”)*, tłum. i red. N. P. Szastina, Moskwa.
- Łuwsandendew A., 1957. *Mongol oros tol*, Moskwa.
- Manżigijew I. M., 1960. *Jangutskij burjatskij rod*, Ulan Ude.
- Mostaert A., 1950. *Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols*, „Harvard Journal of Asiatic Studies”, vol. 13, nr 1-2.
- Munkujew N. C., 1970. *Zamietki o driewnich mongołach*, [w:] *Tataro-mongoły w Azii i Ewropie*, Moskwa.
- Narody wostocznoj Azii*, 1965. Seria Narody Mira, Moskwa—Leningrad.
- Petri B. E., 1924. *Elementy rodowej swjazi u siewiernych burjat*, Irkuck.
- Raszid ad-Din, 1952. *Sbornik letopisiej*, t. 1 części I, II, Moskwa—Leningrad.
- Rinczen B., 1965. *Ob odnoj chori-burjatskoj rodoslawnoj*, „Acta Orientalia Hungarica”, vol. 18.
- Simukow A., 1933. *Chotony*, „Sowriemiennaja Mongolija”, nr 3.
- Sokolewicz Z., 1974. *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa.
- Sumjaabaatar, 1966. *Buriadyn ugijn biczgees*, Ulan Bator.
- Szastina N. P., 1957. *Szara Tudži, mongolskaja letopis XVII wieka* [wyd. N. P. Szastina], Moskwa.
- Szynkiewicz S., 1972. *„Tajna historia Mongołów” jako źródło etnograficzne*, „Etnografia Polska”, t. 16 z. 1.
- Tajna historia Mongołów*; tekst mongolski patrz: L. Ligeti, *Histoire secrète des Mongols*, Budapest 1971; tłumaczenie polskie S. Kałużyńskiego: *Tajna historia Mongołów, anonimowa kronika mongolska z XIII w.*, Warszawa 1970.
- Tugutow I. E., 1973. *The tailagan as a principal shamanistic ritual of the Buryats* (maszynopis złożony w Instytucie Etnografii AN w Budapeszcie).
- Vreeland H. H., 1954. *Mongol community and kinship structure*, New Haven.
- Wajnsztejn S. I., 1968. *Rodowaja struktura i patronimiczeskaja organizacija u tofalarow*, „Sowietskaja Etnografija”, nr 3.
- Wjatkina K. W., 1946. *Pierieżitki matierinskogo roda u burjat-mongołow*, „Sowietskaja Etnografija”, nr 1.
- 1969. *Oczerki kultury i byta burjat*, Leningrad.
- Władimircow B. J., 1934. *Obszczestwiennyj stroj mongołow*, Leningrad.
- Złatkin I. J., 1957. *Oczerki nowoj i nowiejszej istorii Mongolii*, Moskwa.
- Zamcarano C. Ž., 1936. *Mongolskie letopisi XVII wieka*, Moskwa—Leningrad.

Славой Шинкевич

РОДСТВЕННЫЕ ГРУППЫ У МОНГОЛОВ  
ИССЛЕДОВАНИЕ ОРГАНИЗАЦИИ В ПОСЛЕ-РОДОВОМ ОБЩЕСТВЕ

## Резюме

Статья касается вопроса групповой организации общества на переходном этапе от родовой системы к племенной. Первая понимается нами как общество, состоящее из родственных групп, вторая же — как общество, основные группы которого, составляющие этническое или этнографическое целое, возникают, в принципе, на основе критерия рождения, а не родства (напр. племя, каста).

Монгольское средневековое общество может, по мнению автора, служить примером такого перехода. Оно частично было организовано политическими властями, поэтому группы вначале создавались по произвольному набору, в меньшей же степени учитывался критерий рождения. Они же, ссылаясь на солидарность свойственную родству, применяли названия, отвечающие делениям былой родовой системы. Еще Владимирцов заметил, что военно-феодальные группировки применяли этнонимы родственных групп и видовой термин „обог”. Новые военно-административные ячейки общества сохранили также и в будущем эти определители корпоративности, ибо они сами приобрели корпоративную форму и соответственные ограничения в получении членских прав. Из-за сходства критериев членства группы образовавшиеся позже „отоки” и даже „хошуны” считались неправильно родственными группами, в литературе же неоднократно именовались родами.

На основе „Тайной истории монголов” автор предпринял попытку реконструировать родовую организацию у монголов. Она была трехступенчатой (не считая племени как увенчивающей формы политического или лишь культурного объединения): род, lineage (линейдж), великая семья. В сущности, последней родственной группой можно считать минимальный lineage, корпоративной формой которого (включая жен чужеродного происхождения) являлась великая семья. В родословной Чингисхана на уровне рода выступают все потомки Бодончара и его четырех сынов, они образуют самую широкую экзогамическую группу — борджигинов. Род делится на известное число lineage, которые возникают путем сегментации, происходящей в каждом взрослом поколении, и отсекают группу потомков общего предка отдаленного на 4 поколения (см. табл. 1). Таким образом при жизни Чингисхана образовались lineage тайчиутов, бесутов и др. На этом примере видна ошибочность распространенной номенклатуры, согласно которой тогдашние тайчиуты составляли род или племя. Как родственная группа они не превышали вероятнее всего 30-40 семей. Совершенно отдельный вопрос — их военно-феодалная деятельность, в которой этноним был использован символически для образования политической группировки. Однако в этом случае неприменимо традиционное понимание понятий „род” и „племя”.

Монгольский средневековый lineage может являться предметом формального интереса. На основе родословной в Сокровенном сказании можно представить способ его возникновения путем сегментации. Известные нам у других народов сегментарные системы показывают равноправное в принципе взаимоотношение lineage. В монгольском случае есть основы для того, чтобы говорить о привилегированном положении группы, создавшейся раньше, которая считает себя сеньориальной по отношению к группам, ответвляющимся от нее с течением времени. Вообще говоря, идея старшинства кажется основной идеей для родовой организации монголов. Итак, в роду борджигин lineage, начатый третьим сыном Бодончара (в действительности старшим наследником) считался ведущей линией, наследующей м. пр. право передавать этноним и, вероятно, руководствовать решением вопросов, общих для породненных lineage. В хронике находится много примеров превосходства в положении отдельных родственных групп. Такая черта свойственна иерархической системе lineage организации (ср. диагр. 1). Эта система наблюдается в обществах, для которых характерна централизованная политическая власть, возникающая на основе структуры родственных групп: тогда как сегментарная система отвечает обществам без централизованной власти.

Можно бы выдвинуть мнение, что иерархическая линеажная система сопутствовала у монголов родам, располагающим политической властью. После распада родов организация линеажей изменилась в сторону системы, в которой безопасность зависела не от действий старшей линии, но от солидарности равносильных линеажей, являющейся следствием степени их близости. Судя по данным *Сокровенного сказания*, для линеажей XIII в. характерными были черты свойственные обеим этим системам.

Следует оговориться, что иерархия линеажей существовала в рамках родственной организации и не касалась экономической эксплуатации. Поэтому мнение Владимирцова о появлении аристократических и рабских родов страдает неточностью. Оно относится к после-родовому периоду и группам, не имеющим родственного характера (притом не родов и не линеажей).

Старшинство функционировало как обоснование преемственности по групповой принадлежности, званиям и привилегиям во всей системе родовой организации, кроме культурной функции в наименьшей ячейке системы, т. е. функции „отчигина”, опекуна над культом предков на уровне великой семьи. В ситуации, когда всеми прочими видами деятельности семьи руководил самый старший брат, культовая функция младшего указывает на особое положение семьи и ее двойственный характер как родственной группы и в то же время корпорации, связывающей в одну два типа родственной системы.

Следует полагать, что группы более высокого разряда — линеаж и род — были наиболее важными в системе родовой организации. Они имели свои этнонимы, выступали как спаянные группы, являлись партнерами в сношениях с чужими (напр. в таких вопросах, как безопасность или брачный обмен). Место человека определялось принадлежностью к линеажу, но вне собственного линеажа точками отнесения являлись более широкие группы. Концентрические круги растущей степени общности отвечали мировоззрению этого периода. На 56 этнонимов *Сокровенного сказания*, которые можно определить как монгольские, ровно половина касается линеажей борджигинов, т. е. одного лишь из многочисленных монгольских родов. Остальные относятся уже к разряду родов, внутренние деления которых не интересовали борджигинов. Вне монголов названия родов почти не применяются. Определение племен и групп племен охватывает достаточным образом сферу внешних отношений.

Родовое общество существовало до тех пор, пока в любом центре такой системы кругов находилась родственная группа и таким же был характер следующей степени общественного, отличия (т. е. пока существовала непрерывность: линеаж — род). В империльный период мы не находим родов, кроме их искаженных остатков. Независимо от сохранения линеажей, они не находятся уже в центре градуирующегося группового горизонта, их заменила военная организация общества. Спустя некоторое время линеаж, а затем и его дезинтегрированная форма станут снова исходной точкой, так как родственность крепче прочих у определяет человека по отношению к другим. Но между этим линеажем и следующим кругом — административного характера — не существует линейной непрерывности, черты системной последовательности. Происходит частичное приспособление к системе; административная группа приобретает племенные черты — преобладает критерий постоянного членства, определенного рождением (или местом рождения). Независимо от этого систему нельзя причислить к родственным, так как только одна основная группа является родственной. Постепенно и она распадается: исчезают линеажи, остается лишь линейная память происхождения для нужд брачной экзогамии. Наступает время расцвета великой семьи, которая заменяет линеаж. Хроники XVII-XVIII вв. достаточно ярко показывают, что по сравнению с более ранним периодом интеграция великой семьи занимает более высокое место в системе ценностей. Это — результат распада других родственных групп. Но и эту семью нельзя считать полноценной группой родственного типа, ибо она — лишь вспомогательный элемент организационной системы общества, сама же такой системы не образует, играя роль дополнительной объединяющей силы в рамках территориальных общностей.

*Перевел Станислав Николюк*