

Część II

A R T Y K U Ł Y

„Etnografia Polska”, t. XVII, z. 2

JACEK OŁĘDZKI

CHÜN BAJNA

Motto:

Ich niemal nadludzka obojętność sprawiała, że zdawali się wypaleni...
...nie potrafiłem wyczytać nic określonego z ich wejrzenia, jakby rozświetlonego od wewnątrz.

Alfred Kubin, *Po tamtej stronie*

U nas i w Mongolii w stosunku do myśli Buddy, przekształconej w nurt lamaizmu, utrzymuje się (przyjęty zresztą z kręgów europocentrycznych) nie kwestionowany na ogół stosunek zdecydowanie krytyczny. Przypomina to kwalifikowanie wierzeń przedchrześcijańskich jako „pogańskich”, a więc barbarzyńskich. W rejestrze „ideowych grzechów” lamaizmu wymienia się jego związek ze stanem gospodarki (a zatem bytu), demografii (spadek populacji narodu mongolskiego do czasów rewolucji), medycyny, chorób (klasztory miały być rozsądnikami jednej z najgroźniejszych chorób wenerycznych), wreszcie z poziomem oświaty, a także charakterem samego ducha człowieka — zniewoleniem go niepojętym rytualizmem, który szczególnie złowrogą rolę odegrał w stosunku do szerokich rzesz pasterzy¹.

Wiele z tych zarzutów można obalić. Pozostaną tylko przy ostatnich, odwołując się do autorytetu znakomitego znawcy przedmiotu, jakim jest prof. dr B. Rinczen — osobistość łącząca szerokie zainteresowania naukowe z podstawą zasłużonego dla Mongolii społecznika i patrioty. Rinczen analizując znany fakt wielkiej liczby lamów (według I. Mąjskiego na początku XX w. ponad 100 000 mężczyzn, przy ogólnej liczbie mieszkańców ponad 600 000; a według A. Poździejewa około 1887 r. stosunek lamów

¹ S. Kojło, *Kościół lamaicki w Mongolii*, „Człowiek i Światopogląd”, 1970 nr 11 s. 111-125; tenże, *Etapy przemian rewolucyjnych w Mongolii*, „Przegląd Orientalistyczny”, 1971 nr 2/78/, s. 134.



do ludności męskiej miał się wyrażać w liczbach 5 : 8) stwierdza, że w świątyniach i klasztorach, których było blisko 3 000, odprawiano nie tylko rytualno-mistyczne praktyki religijne, lecz również uczono i to licznych zajęć czy procederów o niebłahym znaczeniu kulturotwórczym. Rin-czen wskazuje na inny jeszcze — jak się wydaje — niezwykle ważny fakt społeczny: „[...] ukończenie szkoły klasztornej nie zobowiązywało do służby w aparacie administracyjnym cesarstwa mandżursko-chińskiego, a ich synowie [chodzi o synów aratów — JO] w przyszłości nie musieli zginać karku w kancelariach książąt lennych i namiestników cesarza mandżurskiego. Jeżeli prosty hodowca bydła posłał swoje dziecko do takiej szkoły, to był przekonany, że spełnił dobry uczynek i przez to zdobędzie zasługi religijne, że jego syn stanie się uczonym lub co najmniej człowiekiem umiejącym czytać i pisać [...]”² [podkreślenie — J.O.]. A zatem lamaizm sprzyjał kształtowaniu się u pogardzanych przez *nojonów* pasterzy silnego poczucia własnej godności — braku kompleksów związanych z pochodzeniem społecznym. Zjawisko owej godności osobistej obserwować można do dziś, przy czym każdorazowo rodzi się refleksja o kompleksach społecznych wiejskich środowisk Europy.

Głosicielom poglądów o pośredniej i bezpośredniej odpowiedzialności lamaizmu za stan sanitarno-epidemiologiczny w przedrewolucyjnej Mongolii należałoby wskazać na niewystępowanie jakichkolwiek związków między systematycznie powtarzającą się epidemią grypy azjatyckiej a którymś spośród aktualnych systemów ideologicznych Azji. Natomiast nie można całkiem zanegować tych sądów, które wskazują na hamującą rolę lamaizmu w rozwoju populacyjnym narodu mongolskiego przed rewolucją. Włączenie znacznego procentu mężczyzn do wieloletniej służby klasztornej nie sprzyjało rozwojowi rodziny, przyrostowi naturalnemu. Niewątpliwie też lamaizm wpływał poprzez swoje założenia ideowe na osłabianie aktywności życiowej szerszych rzesz społecznych, kształtował postawy bierne. Był pod tym względem zasadniczo nową koncepcją światopoglądową w stosunku do szamanizmu. Ale też jeśli lamaizm przypieczętował kształtowanie się postaw nieagresywności pasterzy w stosunku do licznych i nieraz bardzo odległych narodów, to zasługą rewolucyjnych przeobrażeń po 1921 roku jest bezsporny fakt wstrzymania procesu „obumierania” narodu mongolskiego³.

W szkicu tym nie chciałbym postępować tropem wydawania opinii, przy których jeden system ideologiczny zyskiwać ma na negowaniu wcześniejszych pojęć ideowych. Byłoby to sprzeczne nie tylko ze współczesny-

² W. Forman, B. Rin-czen, *Lamajskie maski taneczne. Cam Erlika w Mongolii*, Warszawa 1970, s. 40.

³ Por. W. Dynowski, *Współczesna Mongolia*, Wrocław 1968, s. 34 i n.

mi przemyśleniami takich uczonych, jak C. L. Strauss, G. Gurvitch, K. R. Popper czy B. Malinowski, ale również z historycznym wkładem do humanistyki myśli marksowskiej.

Dzieło człowieka okryte patyną czasu i to nie tylko dzieło materialne, lecz w tej samej mierze duchowe, zawsze i wszędzie budzić powinno podziw. Nie chodziłoby jednak wyłącznie o postulat emocjonalnych odniesień do rzeczywistości minionej, lecz w miarę możliwości pogłębione spojrzenie na przedmiot, który często bywa ujmowany (szczególnie w licznych relacjach dziennikarskich) w stwierdzeniu, że dawniej w Mongolii było źle, a obecnie jest dobrze czy lepiej albo coraz lepiej. Przyjmując oczywiście ostatni człon tego sądzenia wypada posłużyć się tym banalnym stwierdzeniem, że nic nie rodzi się w próżni. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Mongolia pośród krajów zaliczanych do „obozu socjalistycznego” wyróżnia się zdecydowanie pod względem głębokich przeobrażeń światopoglądowych.

Trzeba bowiem powiedzieć, że jak onegdaj całość życia tego narodu przesycona była treściami lamaizmu, tak dziś (w sytuacji istnienia tylko jednego ośrodka instytucjonalno-oficjalnego kultu religijnego i liczącego zaledwie 105 lamów)⁴ system zachowań społecznych Mongołów kierowany jest z możliwą w tych warunkach konsekwentnością poprzez dyrektywy wykształcone na gruncie ideologii świeckiej.

Nie znajdując w tym miejscu możliwości rozważenia kontekstu czynników istotnych dla omawianego przedmiotu, takich jak: położenie MRL między dwoma najpotężniejszymi ośrodkami ideologicznymi współczesnego socjalizmu — ZSRR i ChRL; swoistość środowiska warunkująca znaczenie gospodarki hodowlanej, pośrednio zaś sprzyjająca rozległym kontaktom, wymianie dóbr, handlowi, a w przeszłości podbojom militarnym; wreszcie typ „feudalizmu pasterskiego”, który nie stworzył znanych nam z Europy ostrych przedziałów społeczno-kulturowych między uprzywilejowanymi i ich poddanymi, a co z tym się wiąże tradycji społecznych ograniczeń, podziałów, kompleksów, to znowu wygórowanych ambicji itp.⁵ — ograniczę się do próby rozpoznania ideowego czynnika buddyzmu w nurcie lamaistycznym. Będę starał się prześledzić jego wpływ na współczesną wyobraźnię, zachowania itp. w zakresie wybranych zagadnień światopoglądowych. Pragnę też od razu powiedzieć, że starać się będę dowieść z a-

⁴ Forman, Rinczen, *op. cit.*, s. 135, przypis 108.

⁵ Zagadnienie to jest m. in. przedmiotem obszernych rozważań w pracy: W. Dynowski, *Współczesna Mongolia* (Wrocław 1968, s. 43 i n., w szczególności przypis 11), w której autor wskazuje na tezę B. J. Władimircowa o odmienności, w stosunku do Europy, systemu feudalnego w Mongolii; do tej Władimircowa i Dynowskiego nawiązuje moja praca zamieszczona w: *Studia mongolskie*, Wrocław 1969, s. 99 i n.

leżności między współczesną mongolską formułą realizacji ideałów socjalizmu a tradycją religijną w tym kraju.

Zawarte w artykule materiały stanowią skromną część stosunkowo obfitych wiadomości, jakie zgromadzone zostały w latach 1963-1968 w czasie pięciu ekspedycji naukowych pod kierownictwem prof. dr. Witolda Dynowskiego⁶. Materiały te zaledwie w skromnym stopniu służyć też mogą rozstrzygnięciu trudnego i złożonego zagadnienia, jakim wszędzie są „przeobrażenia światopoglądowe”. Przy wyborze źródeł nie potrafiłem ustrzec się przed ujęciem subiektywnym. Wydaje się jednak, że tworzy ono pewną zwartą całość, wiążąc fakty z przeszłości i terażniejszości. Całość opracowania składa się z pięciu zasadniczych części, grupujących pod odpowiednimi hasłami rodzaje rozpatrywanych wskaźników. Oto owe części i próba interpretacji zgromadzonych danych:

I. Treść i forma kultu „ołtarzy domowych” (jurtowych) a rozumienie i funkcje założeń doktrynalnych lamaizmu.

Jako wskaźniki przyjęto: a) przywiązanie mieszkańców danej jurty do tradycji religijnej, wyrażające się w posiadaniu (lub nieposiadaniu) obiektów sakralnych, w szczególności kapliczki (*guugerwaa*) oraz ksiąg *Altangerel* i *Džadamba*; b) rodzaj przechowywanych w kapliczkach symboli oraz interpretacja ich przeznaczenia, „powinności”; c) rodzaje ofiar i częstotliwość ich składania przed kapliczkami; d) zbiorowe (w szerszym gronie) czytanie ksiąg religijnych i kontemplowanie treści malarskich wyobrażeń życia i działalności Buddy (tyb. *Thang-ka*, czyli jego mistycznego trwania) np.: wyobrażenia pod ogólnym nazwaniem sanskryckim *Mandala*, czyli kręgi, albo księgi dotyczące zawartości Rygwedy, które znane są na obszarze Indii, Tybetu i Mongolii jako — *Mandala Amitāyus*; Budda niezmiernego lub nieskończonego żywota; *Mandala Awalokiteśwara*, *Bodhisattwa* — „Władca spoglądający w dół”; *Mandala Maitreya*, mong. *Majdari* — według doktryny „małego wozu” — Przyszły Budda; panteony bóstw i demonów, najczęściej w kontekście centralnego wyobrażenia *Tsongkhapy* — mong. *Bogdo Lam* — zwanych *Cogszin*; „kręgi świata” — kodeksy moralne nakazów religijnych (sansk. *Bhavacakramudrā*, mong. *Sansaryjn chürde*)⁷.

⁶ Systematycznymi badaniami stacjonarnymi (w latach 1966-1968) objęto ok. 150 reprezentantów środowiska pasterskiego w centralnym ajmaku, w somonie Bajan i somonach sąsiadujących. Badania te uzupełniłem wcześniejszymi materiałami (z 1963 r.) o charakterze sondażowym. Pochodzą one z okolic Charchorin, Chanch, Cecerleg, Czobjałsan, Mandai-Gobi, Muren, z pojedynczych jurt na trasach podróży oraz z Ulan Bator i okolic.

⁷ W polskiej nauce pierwsze próby ogólniejszych opracowań lamaizmu podjął: A. Latusek, *Ikografia mongolskiego lamaizmu*, [w:] *Studia mongolskie*, s. 115-

Dane zgromadzone w środowisku pasterskim skonfrontowane zostały z opiniami lamów aktualnie wypełniających swoje obowiązki w klasztorze Gandantegeziling, czyli („przepełnionym radością mahajany”) w Ułan Bator oraz z recepcją treści buddyizmu wśród przedstawicieli środowiska intelektualnego Mongolii (uczni, artyści).

II. Kształtowanie się współczesnych praktyk komemoratywnych. Jako wskaźniki przeobrażeń przyjęto: a) opinie na temat losów człowieka po śmierci, istnienia duszy, sensu ideowego dawnych praktyk żegnania zmarłych i współczesnych oficjalnych form pochówku; b) cmentarze somonowe i cmentarz w Ułan Bator, sposoby chowania zmarłych i przejawy nowych zachowań magicznych; c) wzorcowe ceremonie pogrzebu świeckiego; d) ży-

-123; tenże, *Ikonografia mongolskiego lamaizmu*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 2/70; 1969 s. 115-126; obszernie przypisy i wstęp do cytowanej pracy: Forman, Rinczen, *op. cit.*, s. 107-136. Pionierskie na gruncie polskim prace Latuska — z oczywistych powodów — nie pozwalają uzyskać szczegółowszych wiadomości na temat percepcji lamaistycznej doktryny przez szersze kręgi społeczeństwa mongolskiego. Przy niniejszej pracy korzystałem z klasycznych już studiów obcojęzycznych oraz z tych dzieł i drobnych opracowań, które poświęcone zostały wierzeniom ludów Azji Środkowej. Oto najważniejsze spośród wykorzystanych pozycji: A. Pozdniejew, *Oczerki byta buddyjskich monastiriej i buddyjskiego duchowienstwa w Mongolii w swiazi z odnoszeniami siego poslednjego k narodu*, Sanktpietierburg, 1887; E. Pander, *Das lamaistische Pantheon*, „Zeitschrift für Ethnologie”, 21: 1889, s. 44-78; A. Grünwedel, *Mythologie du Buddhisme au Tibet et en Mongolie*, Leipzig 1900; S. F. Oldienburg, *Matierjaly po buddijskoj ikonografii*, „Sbornik Muzieja po Antropologii i Etnografii”, 3: 1901 oraz 4: 1903; A. D. Rudniew, *Zamietki o tiechnikiie buddijskoj ikonografii u sowriemiennych zurczinow chudożnikow*, tamże, 5: 1905, s. 3-15; J. Hackin, *La sculpture indienne et tibétaine au Musée Guimet*, Paris 1931, tenże, *Mythologie du Lamaisme*, [w:] *Mythologie Asiatique Illustrée*, Paris 1928, s. 121-162; A. L. Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, Cambridge 1934 (2 wyd.); S. Hummel, *Geschichte der tibetischen Kunst*, Leipzig 1953, L. Jisl, V. Sís, J. Vaniš, *Tibetische Kunst*, Prag 1958; L. Jisl, *Umeni starého Mongolska*, Praha 1961; N. M. Szczepietelnikow, *Architektura Mongolii*, Moskwa 1960; A. Mookerjee, *Tantra-Kunst*, Basel 1968; osobno pragnę wymienić opracowania ogólne polskich religioznawców bądź tłumaczenia religioznawców obcych; E. Dąbrowski, *Buddyzm*, [w:] *Religie Wschodu*, Lublin 1962, s. 133-153; K. Kotański, *Buddyzm*, [w:] *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968, s. 691-733; S. Kałużyński, *Religie Tybetu oraz Religie Azji Środkowej i Syberii*, tamże s. 116-136; A. L. Bashan, *Indie*, Warszawa 1964; ponadto oddzielną zupełnie grupę opracowań, z których podają tylko najważniejsze, W. Kopylow, *Religioznyje wierowanija siemiejnnyje obriady i żertwo-prinoszenija siewiero-bajkalskich buriat szamanistow*, Irkuck 1886; G. E. Kagarow, *Mongolskije «obo» i ich etnograficzeskije paralleli*, Leningrad 1927; U. Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki 1938; K. V. Wjatkina, *Mongoly Mongolskoj Narodnoj Riespubliki*, „Wostoczno-aziatskij etnograficzeskij sbornik”, 60: 1960, s. 159-269; S. Kałużyński, *Szamanizm*, „Euhemer”, 1963 2(33), s. 63-81; i inne.

wotność i rozwój zachowań lamaistyczno-synkretycznych związanych z pamięcią o zmarłych (teksty komemoratywne na młynkach modlitewnych, łopatki baranie, nabożeństwa żałobne i najważniejsze środki wyrazu tych nabożeństw, zapewniających ich trwałość).

III. Odwaga i bojaźń. Indyferentność i racjonalistyczna refleksja nad zależnością tragedii losowej jednostek od ich pasywności w myśleniu i działaniu praktycznym. Jako wskaźniki przyjęto: a) *chün bajna* — jedną z tradycyjnych form zachowań w obliczu nagłej śmierci, porażenia gromem; b) tradycyjne zachowania towarzyszące *chün bajna*; c) opinie na temat praw fizycznych, które w przypadku wyładowań atmosferycznych należałoby (lub nie należałoby) przestrzegać w działalności człowieka.

IV. Trwałość przesądu we współczesnych zachowaniach społecznych środowiska pasterskiego i wielkowiejskiego. Jako wskaźniki przyjęto: a) nowe przejawy magii zapobiegawczej, związane z praktykami przy *owoo*; b) miejskie przesady nawiązujące do mitycznych postaci *czötgöra* i *sawdaga*.

Osobną kategorię wskaźników współczesnych przeobrażeń światopoglądowych stanowią wzorce autorytetu, instytucje i konkretna ich działalność pod kierownictwem KC Mongolskiej Partii Ludowo-Rewolucyjnej.

V. Społeczno-ideowa działalność instancji partyjnych wśród szerokiego rzesz społeczeństwa. Wskaźniki: a) program działalności instytucji *ulaan bulan* — „czerwony kącik”; b) program działalności instytucji *ulaan majchan* — „czerwony namiot”; c) ogrody zabaw i chwały przodowników pracy, otaczane pomnikami 4 zwierząt — owcy, krowy, konia, wielbłąda — symbolizujących znaczenie gospodarki hodowlanej i zarazem trud pasterzy; d) *nadaam* — apoteoza rudymentalnych cnót społecznych w powiązaniu ze święceniem kolejnych rocznic rewolucji; e) somonowy sekretarz partii — kontynuatorem wzorca autorytetu czynnego — uczestniczącego w zachowaniach zbiorowości.

*

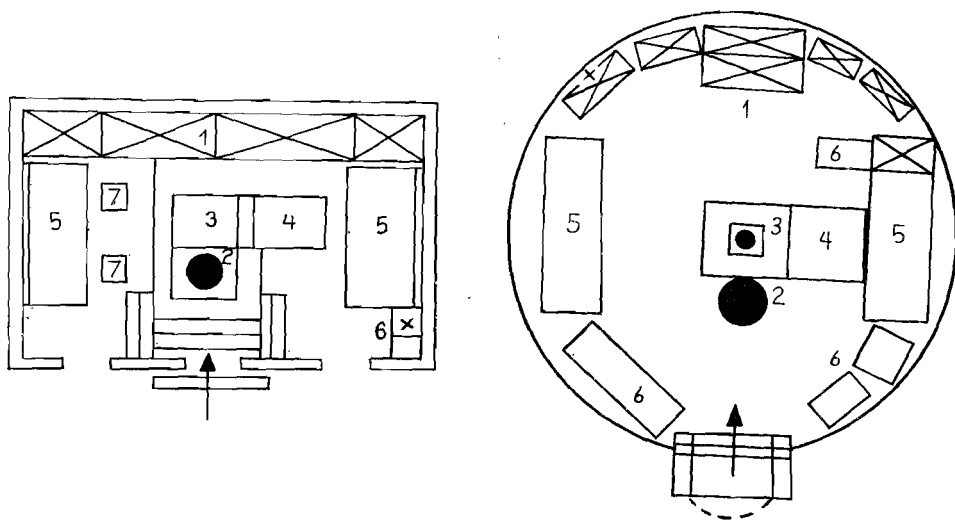
Przystąpmy obecnie do analizy pierwszej grupy wskaźników — treści i formy kultu „ołtarzy domowych”, ich funkcji, przede wszystkim zaś sposobów rozumienia dziś przez szersze rzesze społeczeństwa (głównie pasterskiego) założeń doktrynalnych i sensu ideowego lamaizmu. Dodać jeszcze należy, że nasza analiza nie uwzględnia opinii przedstawicieli młodego pokolenia. Faktem bowiem jest, że pokolenie to (urodzone po 1925 roku) zachowuje do tradycji religijnych stosunek na ogół obojętny. Świadczy o tym nieobecność w jurtach najmłodszych i młodszych małżeństw przedmiotów sakralnych. Jeśli się zdarzają, to spełniają rolę cennego

przedmiotu lub dzieła sztuki. Ale nie jest wykluczone, że widoczny brak przedmiotów sakralnych w jurcie jako obiektów kultu wcale nie świadczy o tym, że gospodarze nie żywią uczuć religijnych. W kilku przypadkach zetknąłem się z faktem ukrywania sakraliów w samej jurcie. Sposoby są rozmaite: przetrzymywanie przedmiotów kultowych pod obrazami i fotografiami rodzinnymi, w biblioteczkach zasłoniętych portretami dostojników i in. Być może częstszym jeszcze sposobem jest wykorzystywanie schowków w spichrzach.

Tradycyjny ołtarz wzorowany był na ołtarzach w domach lamów. W pomieszczeniach tych zdarzało się, że cała ściana na wprost wejścia (podobnie jak w świątyni) mimo niewielkich rozmiarów całego domu zajęta była na obiekty religijne. Podstawę ołtarza stanowiły skrzynie (3 główne i nieraz kilka dodatkowych). Również w jurtach wieka skrzyń (do 3 w liczbie ogólnej) służyły do rozstawienia kapliczki (względnie 2 do 3 jej egzemplarzy) oraz rozłożenia drobnych obiektów (ryc. 1-2), jak też świętych ksiąg. Dziś zdarzają się mniej lub bardziej skromne, nieraz aż ubogie ołtarze. Redukcja objęła wielość wszelkich przedmiotów, nieraz ograniczając się one do obrazka zamiast kapliczki, jednego tygla ze światłem zamiast kilkunastu czy nawet kilkudziesięciu.

Oczywistym jest, że przyjęte wskaźniki postaw tradycyjnych ściślej są zespolone z reprezentantami pokolenia starszego, w szczególności z tymi osobami, które miały okazję odbycia wieloletniej edukacji lamaistycznej. Uwagę tę należałoby rozszerzyć na fakt niewystępowania w Mongolii religijnych zgromadzeń żeńskich. Stąd też, jako zasadę porządkującą przedstawiane w aneksie materiały (przede wszystkim opinie), przyjęto wiek informatora. Aby nie komplikować zagadnienia, zasada ta obejmuje również informatorki. Ale jak kobietom, którym nie dane było zgłębiać tekstów tybetańskich, tak również mężczyznom (byłym lamom) zdarza się reprezentować postawy bliższe ideologii współczesnej, aniżeli tradycyjnej. Brak miejsca nie pozwolił w każdym przypadku dostarczyć danych określających biografię mego rozmówcy. A ponieważ biografia tych ludzi kształtowała się często w najburzliwszych czasach przeobrażeń systemu społeczno-politycznego kraju, ich przeżycia wyjaśniają na ogół w sposób dostatecznie pełny indywidualizację postaw i zachowań.

Katakлизм ostatniej wony światowej na szczęście nie objął w sposób głębszy społeczeństwa mongolskiego. Lecz w przededniu wybuchu wojny i jej trwania dokonał się w Mongolii dramat niszczenia podstaw instytucjonalnych religii, która w tym kraju stanowiła do czasów narodzin rewolucji jedyną oficjalną i dostatecznie rozbudowaną ideologię. Miała też ona charakter wszechogarniający. Przenikała do życia każdego przedstawiciela tego narodu od momentu narodzin po śmierć. Lamowie wybierali (a nie



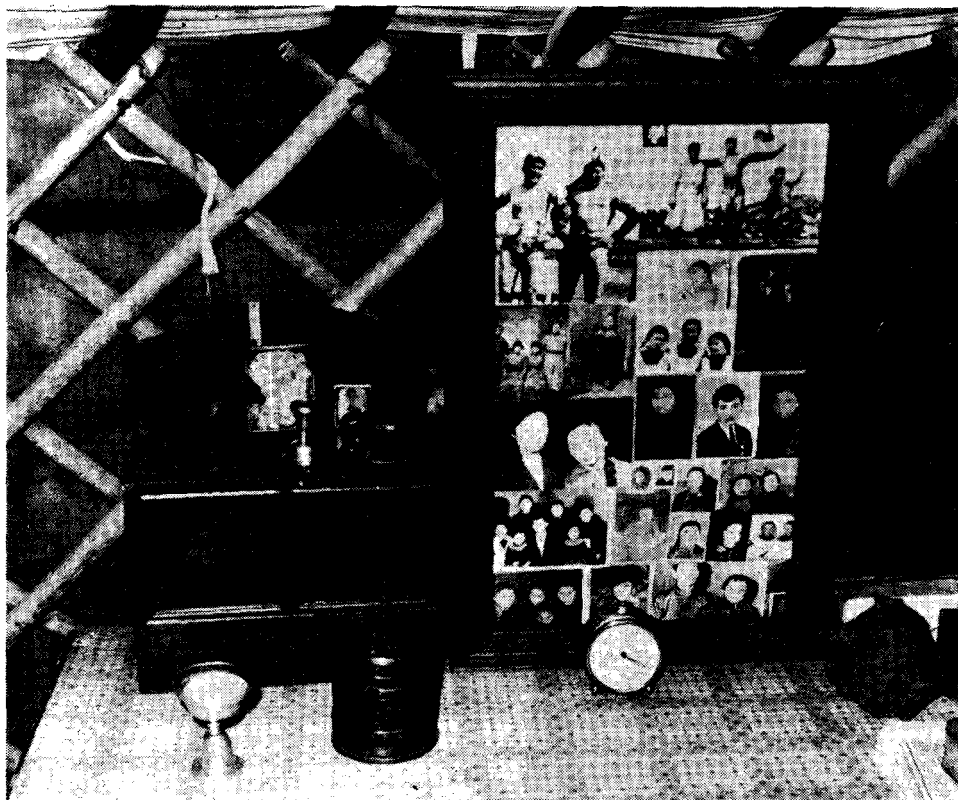
Ryc. 1. Mieszkania lamów na Gandanie w Ułan Bator.

A — dom drewniany; B — jurta (zamieszkiwana w okresie chłodów). 1 — ołtarz; 2 — piec; 3 — stół; 4 — puf; 5 — postania; 6 — skrzynie; x — usytuowanie odmiennych symboli ideowych (w pierwszym przypadku — Chrystus na krzyżu, w drugim — plakat z fotografiami radzieckich kosmonautów)

Rys. J. Oleźdki

tylko nadawali) imiona i ustalali odpowiednie miejsce pozostawienia zwłok w stepie. Służyli radą w każdej bodaj sytuacji. Zamawiali na *owoo* deszcz, wpływali magicznie na rozrodczość stad, rozstrzygali trapiące jednostkę zagadki życia, uczyli myślenia abstrakcyjnego, a także rozweselali. Ubodzy ich przedstawiciele — wędrowni mnisi (*duldujczinowie*) — docierali do najbardziej niedostępnych części kraju, gdzie nie było ani świątyń, ani klasztorów.

Radykalizm rozstania się z tą formułą ideologii religijnej (użycie środków administracyjnych, a także wojskowych) stworzył szczególną zupełnie sytuację. Można by ją scharakteryzować jako przyjęcie przez państwo zobowiązań rekompensacyjnych. Albowiem ów radykalizm musiał ukształtować silne poczucie odpowiedzialności za nader drastyczne czy błędne wprost realizowanie postulatów nowej dydaktyki społecznej, służącej współczesnej świadomości mas. Efektem najbardziej wymiernym tego procesu jest dziś w Mongolii struktura ukształtowanych w krótkim stosunkowo czasie, trwałych warunków osiadłości całego narodu; rozbudowanie ajmacznych i somonowych ośrodków administracyjnych, szkolnictwa, działalności kulturalnej (biblioteki, kina, czerwone kąciaki), usług lekarskich i weterynaryjnych, wymiany towarowej, produkcji rękodzielniczej i fa-



Ryc. 2. Współczesny ołtarz jurtowy.

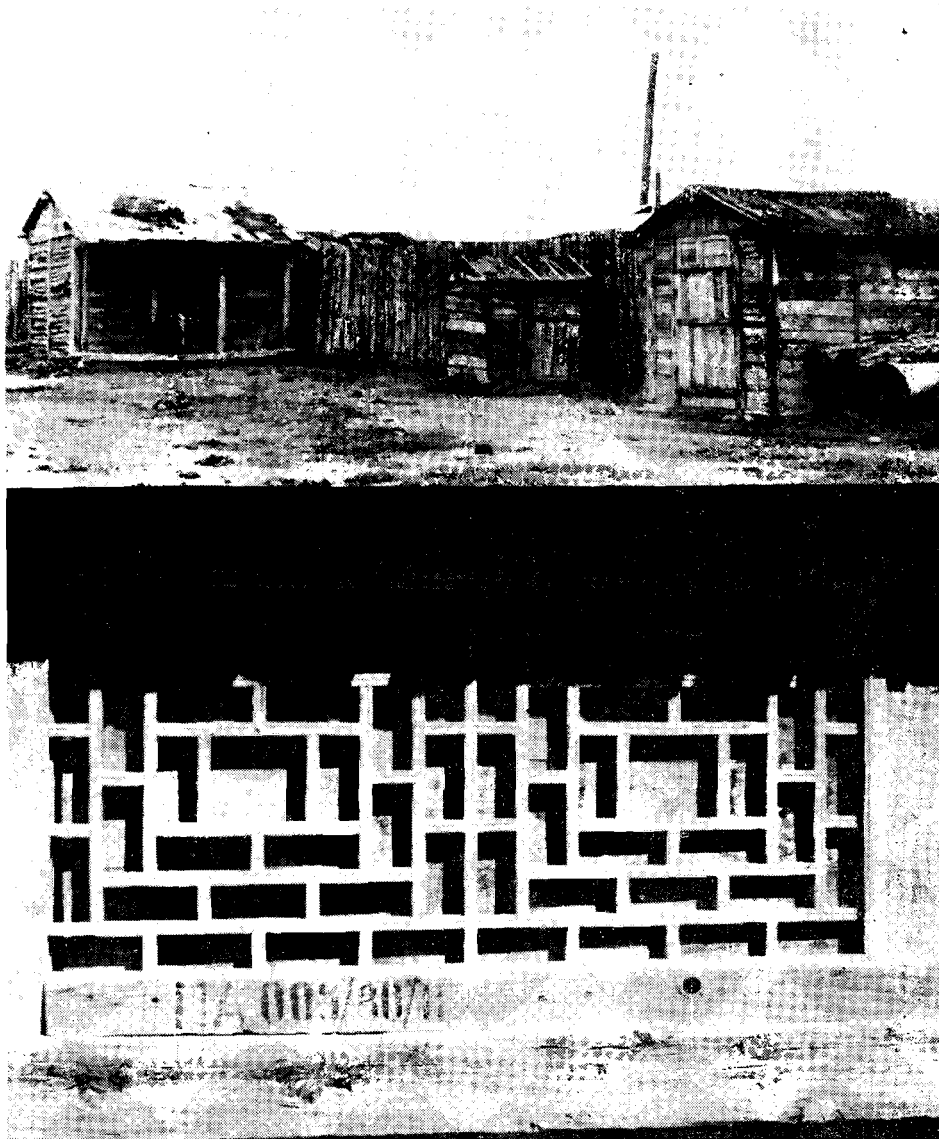
Z lewej strony — na skrzynce z przyborami aptecznymi — dwa obrazki: Dari Ech i Burchan Bagsz; tygły ofiarne; młynek modlitewny oraz figury myszy i barana (symbole dostatku).
Z prawej strony — ekran ze zdjęciami rodzinnymi. Somon Bajan

Fot. J. Olędzki

brycznej, elektryfikacji, gastronomii itp., itd. — co bywa określane mianem „urbanizacji stepu”⁸.

Ogromna ilość świątyń, a także budynków klasztornych (czy raczej pojedynczych, drewnianych domów niewielkich rozmiarów, w których bytowali lamowie) oraz zabudowań ośrodków służby feudalnej (świeckiej)

⁸ Dynowski, *Współczesna Mongolia*, s. 130 i n.; D. Markowska, Z. Sokolewicz, J. Olędzki, *Niektóre zmiany w tradycyjnym inwentarzu kulturowym pasterzy mongolskich*, „Etnografia Polska”, t. XII: 1967, s. 199-252; D. Markowska, S. Szynkiewicz, *Spółdzielnia pasterska*, [w:] *Studia mongolskie*, s. 55-79; S. Szynkiewicz, *Współczesna rodzina pasterska. Niektóre cechy charakterystyczne*, *Studia ...*, s. 129-139.



Ryc. 3. Spichrz (mong. *pin*), przystosowane do nowych celów mieszkanie lamy.
U góry — ogólny widok obejścia na zapleczu jurty; *na dole* — fragment wystroju (okno)
 dawnej budowli. Somon Charchorin

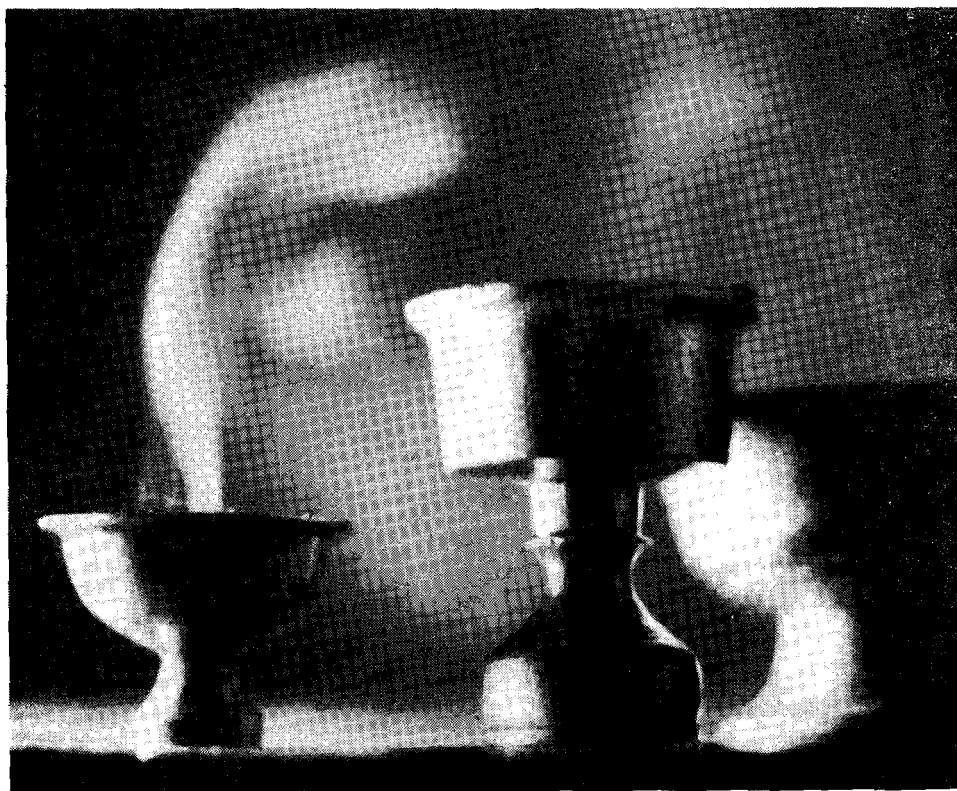
Fot. J. Ołędzki

uległa zniszczeniu⁹ lub w swoisty sposób adoptowana została do wspomnianej struktury nowych warunków bytu — osiadłości. W pasterskich

⁹ Nieprawdą jest jakoby: „Większa część klasztorów nie stanowiła zabytków historycznych, jako że były budowane według prymitywnych szablonów

osiedlach przy centrach somonowych (osiedla te tworzą osobne układy zabudowań wyodrębnione od całości ośrodka) dawne mieszkania lamów stały się swego rodzaju spichrzem czy składem (mong. *pin* lub *modon baj-szin*), przylegającym do określonej jurty, tworząc z nią pewien typ zagrody. Sama też jurta i ów *pin* uzyskały na prowincji rangę jedynych miejsc przechowywania dewocjonałów, przedmiotów kultowych i dokonywania praktyk o charakterze religijnym (ryc. 3).

Tradycyjne usytuowanie ołtarza to — jak już mówiliśmy — górna powierzchnia skrzyń tych, w których przechowywane jest mienie pasterzy. Skrzynie te do dzisiaj sytuowane są w miejscu zaszczytnym, przy ścianie na wprost wejścia. W tym też miejscu przy skrzyniach sadza się zaszczytnych gości, tu zwykł siadać co dzień najstarszy domownik, zawsze mężczy-

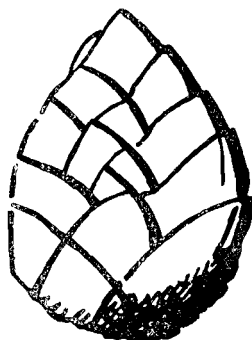


Ryc. 4. Tygle ofiarne

Fot. J. Olędzki

[podkreślenie — J. O.] bez żadnej wartości artystycznej i nie różniły się wiele jedne od drugich. Kojio, *op. cit.*, s. 122; por.: N. M. Szczepietielnikow, *op. cit.* s. 31, 75-138, 230 i n.

zna. Tak więc zaszczytność tego miejsca jakby emanowała na osobę znajdującą się najbliżej. Dzisiaj zwyczaj sadzania osób zaszczytnych na wprost wejścia jest regułą nawet wówczas, gdy nie ma już w jurcie ołtarza. Ołtarz bowiem został przeniesiony w pobliże wezłowania łóżka starszej kobiety, a więc do części najmniej poczesnej w jurcie, bądź też jak i przedmioty kultu ukryty poza mieszkaniem, w spichrzu. Dodać należy, że dzisiejsze praktyki kultowe wokół ołtarza są znacznie uboższe aniżeli przed kilkudziesięciu jeszcze laty. Wówczas to do stałych obowiązków domowników należała codzienna ofiara bogom — *burchan tachich*. Łączyła się z tym pierwsza częstka z potrawy porannej (przed rozpoczęciem posiłku przez ludzi). Ofiarę tę nazywano — *deedż*. Było też w zwyczaju regularne palenie ognia z masła w specjalnym tyglu (ryc. 4). Nazwano tę czynność *dzulyn cögc*. Składano na ołtarzu domowym potrawy takie np. jak ciasto pieczone w kształcie szyszki — *borcog* (ryc. 5). Warto tu dodać, że była



Ryc. 5. Ofiara z pieczonego ciasta (mong. *borcog*).

Somon Bajan

Rys. J. Oleńdzki

to misternej roboty ofiara z łoju wzorowana na klasztornej *balinie* (ryc. 6). *Caagalaga to ryż*, rodzynki oraz twaróg kładzione na specjalnej misce lub czarce. Jest to zwyczaj kultywowany do dziś. Z okazji głównych świąt, takich jak np.: okresowe *Dzasaa* składano ofiarę — *tachil*. Był to cały baran pieczony. W czasie tego święta wlewano w ogień masło, by „wysoko ogień buchał”. Nazywano tę ofiarę *szartos* (masło). Do ognia cisłano również kawałek mięsa z karku zwierzęcia — *golla-mach*.

Do stałych ofiar w czasie uboju barana należało składanie przed ołtarzem obgotowanych wnętrzności — koniuszka serca, kawałka płuca oraz części głównej kiszki (ryc. 7-8). Informatorzy zwyczaj ten tłumaczą w sposób mniej więcej taki: „oto dowód [owe ofiary], że jest nam na tym padole dobrze. I takiego dobra oczekujemy w przyszłym wcieleniu. Chcielibyśmy być po wsze czasy pasterzami. A jeśli nimi będziemy, składać będziemy jak teraz ofiary z najsmaczniejszych części barana [...]”. Zasadniczo inaczej tłumaczą tę ofiarę lamowie. Korzystam z informacji lamów praktykujących na Gandanie. Otóż stwierdzają oni, że Bóg spożywa z tych ofiar jedynie mistyczną substancję. Tym też sposobem (darząc go ofiarą) dokonuje się mistycznego aktu adoracji.

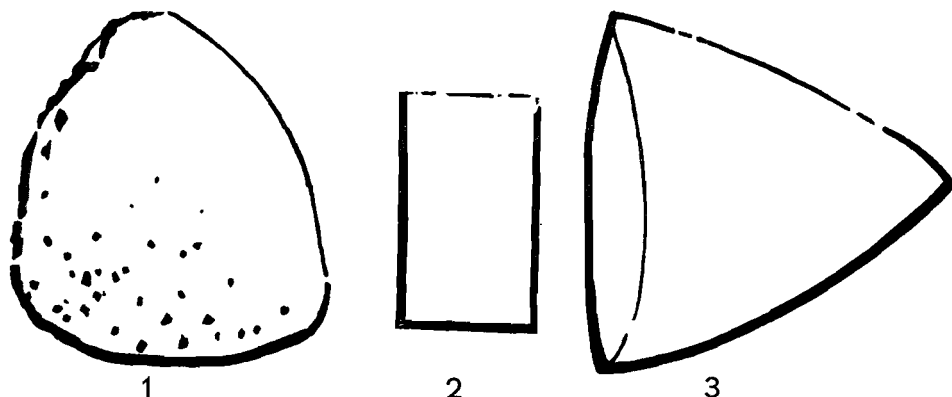
Te wszystkie ofiary należą dziś do rzadkości. Najczęstszą postacią ofiary przed ołtarzem domowym jest palony ogień tuż przed zmierzchem oraz złożony w mosiężnym tyglu *suutej caj* („biała” herbata). Ofiara z serca barana należy dziś do prawdziwych rzadkości.



Ryc. 6. Ofiara z prosa i łośu (mong. *balin*).
Gandan w Ulan Bator

Fot. J. Olędzki

Spróbujmy z kolei rozważyć szczegółowiej treści aktualnych wierzeń omawianej społeczności, biorąc pod uwagę przede wszystkim rodzaj i sposób interpretowania określonych wyobrażeń religijnych (głównie obrazów, rzeźb), jakie eksponowane są na ołtarzach domowych. Przed tym jednak konieczna jest następująca uwaga. Wielość i różnorodność owych wyobrażeń nie zawsze pozostaje w bezpośredniej relacji z postawą jednostki, którą

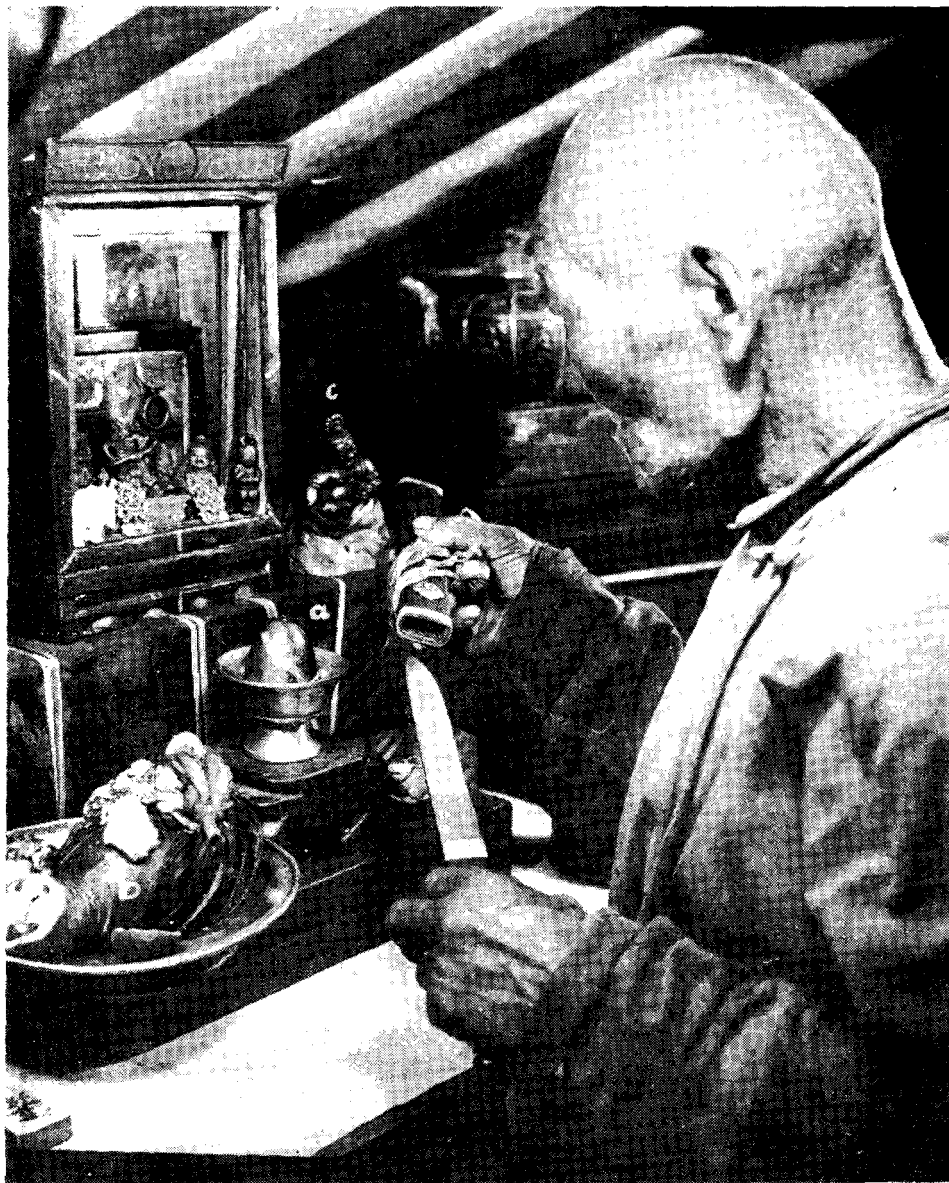


Ryc. 7. Ofiara z wnętrzości barana.

1 — serce; 2 — kiszka; 3 — płuco.
Somon Bajan

Rys. J. Olędzki

zwykło się potocznie określać jako zaangażowaną i zarazem związaną z światopoglądem fideistycznym. Nie do rzadkości należy dziś w Mongolii fakt, aby cieszący się wielkim autorytetem byli wysoki dostojnik społeczności lamów — sędziwy starzec, który zachowuje nadal więzi z mnichami spełniającymi praktyki w jedynym klasztorze Gandan, miał na swoim ołtarzu jurtowym tylko jeden niewielkich rozmiarów wizerunek *Burchan Bagsz*. Osoba, o której mowa, w praktykach religijnych ogranicza się wyłącznie do odmawiania różańca. W ciągu dnia odmawia 15000 razy *om mani padme chum*. Jednakże wielość ta nie jest czymś wyjątkowym. Natomiast inny reprezentant tej samej społeczności, były wojewódzki sekretarz partii, nie odmawia wprawdzie różańca, ale studiuje książki religijne. Jest ich wielkim miłośnikiem i kolekcjonerem. Na ołtarzu domowym były sekretarz przetrzymuje aż 26 różnych wyobrażeń bóstw panteonu lamaistycznego. Jednocześnie z wyobrażeniami tymi występują w bezpośrednim sąsiedztwie wizerunki dostojników politycznych Suche Batora i Czojbałsana. Informator Gonczigdambil wyróżnia się wyjątkową wprost troskliwością w dopełnianiu wszelkich tradycyjnych form ofiary, w szczególności stałego (nie tylko o zmierzchu) palenia ognia na ołtarzu. W tym celu musi przygotowywać zapas około kilkudziesięciu tygli z masłem i umieszczonymi w nich ręcznie skręconymi knotami z bawełny. Na pytanie, czemu przypisać tę jego dbałość, odpowiada z humorem, że dzięki przygotowywaniu licznych tygli z masłem może znaleźć „czas dla siebie”. A zatem wielość i różnorodność wyobrażeń w ołtarzach, jak też praktyki czynione przy nich nie potwierdzają stereotypowej reguły. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że osoby, które w najmniejszej mierze można by podejrzewać o przekonania fideistyczne są ich wyznawcami i głęboko zaangażowanymi orędownikami treści religijnych. Jednakże są również



Ryc. 8. Składanie ofiary z wnętrzności barana.

a — ofiara w tyglu; b — obgotowane wnętrzności na tacy, przeznaczone do spożycia.

Somon Bajan

Fot. J. Olędzki

jednostki, które zdecydowanie określają swoją ateistyczną postawę, manifestując to w wypowiedziach, jak również tym, że nie mają jakichkolwiek obiektów sakralnych. Oto wypowiedzi reprezentantów takiej postawy:

Ü. Cewegdordż, ur. w 1886 r. w Arsand-Chamrus w okolicy somonu Bajan. Jako szabi służył w młodości na dworze Bogdo-gegena. Zamieszkuje z rodziną syna w jednym z budynków murowanych w Bajan Somonie. W mieszkaniu nie ma żadnych obiektów kultowych. „Nie mam bogów, bo przyszły takie czasy, że nie należy ich mieć”.

N. Luwsandżame, ur. w 1898 r. w Chowgno (ajmak Chentejski). W młodych latach pracownik Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, aktywny działacz partyjny, walczył z kontrrewolucją. W okresie kultu Czobjalsana usunięty z partii, aresztowany i skazany na 8 lat więzienia. W dalszych latach był nauczycielem (w Gurwan Bajan — ajmak Chentejski), a następnie palaczem. Obecnie zajmuje się w somonie Bajan (w brygadzie pomocniczej) wyrobem części drewnianych do jurt i ogrodzeń dla owiec. W jurcie swojej nie przetrzymuje żadnych dewocjonalistów. „Nie są mi one do niczego potrzebne, jestem niewierzący”. Szczyci się umiejętnością biegłego czytania, pisania, w szczególności zaś liczenia.

A oto jak przedstawiają się mniej lub bardziej kompletne ołtarze we współczesnych jurtach mongolskich.

D. Dondogdulam, ur. w 1875 r. w okolicach Czoir (Wschodniogobijski ajmak), ośrodka administracyjnego Cecenwana w Öldzijtijn-tal. Pochodzi z rodziny szabi. Jej rodzina koczowała na rozległych obszarach. W celach religijnych (pątnicznych) odwiedzała liczne klasztory, również tybetańskie. W dawnej Urdze była 15 razy, każdorazowo w celach religijnych. Obecnie modli się o rychłą śmierć. Jeśli ma czas (opiekuje się dziećmi syna) „odmawia” różaniec (mong. *erech*) — powtarzając po tysiąckroć *un maa ni bad mi chum* (ryc. 9). Intencją tych słów jest wspomniana prośba. Kieruje ją do *Burchan Bagsz, Dari Ech*, „licznych swoich nauczycieli lamów” (wymienia miana dwóch) oraz „bogów 10 stron”. W jurcie obok swego posłania (nie w miejscu centralnym) przechowuje na skrzyni drewnianą kapliczkę, w której znajdują się 3 obrazki małych rozmiarów (ok. 5×8 cm): *Burchan Bagsz, Dari Ech* oraz lamy-powiernika. Przed kapliczką stoją drewniane figury barana i myszy, symbolizujące bogactwo i dostatek. Informatorka poza „odmawianiem” różańca żadnych innych praktyk religijnych nie wykonuje.

G. Doldżinsuren, ur. w 1883 r. na terenie Bajan somonu i jej syn Dz. Czimidordż, ur. w 1904 r. również na terenie Bajan somonu. W jurcie znajduje się kapliczka odziedziczona po starszym bracie kobiety. Kapliczka ustawiona jest w prawej części jurty na skrzyni u wezłowia łóżka Doldżinsuren. Za kapliczką na niskim stolczku leżą dwie księgi *Altangerel*. Przed kapliczką — młynek modlitewny, trzy naczynia do palenia ognia (puste) oraz jedno naczynie (wyższe od pozostałych) z *suutej caj*. Bywa, że Doldżinsuren do naczynia tego nalewa *ajrag* lub kładzie „pierwszą część” z potrawy zgotowanej rano dla całej rodziny. Czynność tę nazywa *deedż*. Niekiedy kładzie przed kapliczką *borcog* — pieczywo w formie szyszki. W kapliczce znajduje się ogółem pięć obrazków oraz jedna fotografia Bogdo-gegena. Fotografia umieszczona jest centralnie. Ponad fotografią znajduje się obrazek o wym. 1,5×2 cm — *Dżangrajseg* (jest to lokalna nazwa *Awalokiteśwary*, tyb. *Pyanras-gzigs*, mong. *Nidjuberjudzekszi*). Obrazek ten został wykonany na specjalne zamówienie jej starszego brata, który cierpiał na bóle oczu. Informatorka potwierdza wielkie, opiekuńcze możliwości tego boga. Obok wyobrażenia *Dżangrajseg* — również małych rozmiarów — dwa przedstawienia (od lewej i od prawej strony) *Burchan Bagsz*. Na dole nieco większych rozmiarów obrazki: *Nogoon Darich* i *Cagaan Darich*. Postacie nazywane przez informatorkę (a także przez jej syna)

Ryc. 9. Różaniec (mong. *erech*).

Gnadan w Ulan Bator

Fot. J. Ołędzki

Darich trzymają miecze i zaopatrzone są w atrybut — księgi. Są to w istocie wyobrażenia nie *Tary*, lecz *bodhisattwy Mańdżuśri* — „zaszczepiającej chęć poznawania prawdy” (mong. *Mandżuszri*, tyb. *Jam-dpal*).

R. Dendew, ur. w 1884 r. na terenie somonu Bajana. W swojej jurcie przechowuje część sakraliów odziedziczonych po ojcu. Na *chana* jurty (szkielecie dREW-

nianym) zawieszony jest obrazek Buddy, który nazywa *Awid* (nazwa lokalna, oznaczająca „ojca siły” lub energii). Jest to wyobrażenie i nazwa popularna na wielu terenach Mongolii (opracowania poświęcone ikonografii lamaistycznej jej nie wymieniają, prawdopodobnie jest to przetworzenie sanskryckiej nazwy *Amitabha*, tyb. *Oddpag-med*). Obrazek *Awid* przechowywany jest za szkłem w ramkach. Tłem tego obrazu jest malunek większych rozmiarów (15×20 cm) *Cagaan Öwgön* wśród różnych zwierząt oraz dzieci. *Cagaan Öwgön* — „Biały Starzec” (tyb. lHa-č' é-n-t'se-ring — „wielkie wieczne bóstwo”; znany również pod nazwą mongolską *Lhacincere* — „uosobienie całej przyrody”). Informator z wyobrażeniem *Awid* wiąże nadzieję „długowieczności”, przeżycia wielu lat. O „Białym Starcu” mówi, że był to w jego rodzinie obraz otaczany szczególną czcią. Miał przynosić wszechstronne powodzenie w pasterstwie, koczownictwie. Chronił stada, a także dzieci (szczególnie wówczas, kiedy z małymi dziećmi wieczorem zmieniano koczowisko). Stwierdza na koniec, że pewnie miałyby inne jeszcze obrazki (być może całą kapliczkę), gdyby mu ich nie skradziono ze spichrza. Obecnie — jak twierdzi — żadnych praktyk kultowych nie odprawia.

A. Dendew, ur. w 1888 r. w Awdar Bajan (Sergelen). W centralnym miejscu jurty ustawiona jest na skrzyni prostokątna kapliczka drewniana (wym. 30×70 cm). Przesłania ją jedwabna zasłona *choszog*. Jak twierdzi, odsłanianie ją tylko w czasie święta *Dzasaa* i niekiedy na *Cagaan-sar*. Wewnątrz kapliczki umieszczone są figury — jedna z drewna, druga z gliny. Miał je wykonać wędrowny lama w krótkim czasie, „nim otrzymał posiłek”. Kapliczkę odziedziczył po ojcu. Figura gliniana to postać *sachiusa* na kozie, nazywa ją *Damdin* (w Mongolii nazywają tę postać również *Dandzin* lub *Damdin-Czojdzia*; tyb. *Dam-can rDor-legs*). Druga figura to według jego słów *Dzamsaraj* (w tej samej okolicy inni nazywają tego boga *Namsaraj*; tyb. *rNam-sras* — „książę całkowicie czysty w znaczeniu duchowym”, duch opiekuńczy bogactwa, utożsamiany z Indrą). Informator o żadnej z tych postaci nie potrafi powiedzieć (por. wywiady z S. Gonczigdambil i N. Badzar). Na prośbę mego przewodnika, aby obdarował go kapliczką, Dendew chętnie się z nią rozstaje.

B. Mordordż, ur. w 1886 r. w Awdarbajan somon przy klasztorze Bambogor Torwij (ajmak Centralny). W jurcie byłego lamy, osoby głęboko religijnej, znajdują się u wezłowia łóżka (umieszczono je w centralnym miejscu jurty, pod ścianą) niedużych rozmiarów obrazki *Burchan Bagsz*, *Dari*, dwa młynki modlitewne, kadzielnica oraz stale płonąca lampka (*dzulyn cögc*). Przy skromności wyobrażeń bogów zwraca uwagę staranność w podtrzymywaniu ognia. Tłumaczy: „Kładzenie drobnych ofiar [przed burchanami] to zwyczaj pospolity. Pałę tylko ogień, aby wskazać, że człowiekowi dobrze, dostatnio i że oczekuję takiego samego dobra w innym wcieleniu”. Prawdopodobnie taki sceptycyzm, w połączeniu z brakiem zainteresowania, odnosi się do licznych wyobrażeń panteonu lamaistycznego. Informator dziwi się bardzo, że jego najbliższy sąsiad łączy z wieloma bóstwami różnorodnie i szeroko pojęte powinności. Mordordż, kiedy mu pokazuje obraz panteonu, rozpoznaje na nim tylko zasadnicze figury. Jurtę jego odwiedzają często (w okresie letnim) lamowie z Gandan. Cieszy się niewątpliwie dużym autorytetem. Oprócz palenia ognia i niekiedy kadzidła, stale odmawia różaniec. Stara się odmówić — podczas jednego dnia 15 000 *Om mani pad me chum*.

S. Czimidceren, ur. w 1893 r. na terenie somonu Bajan. Po mężu (lamie) dziedziczy większą ilość sakraliów. Przeważają wśród nich dużych rozmiarów (60×100 cm) cenne obrazy. Większość z tych obrazów przechowuje w spichrzu. Jeden z takich dużych obrazów, na podszyciu jedwabnym, ma zawieszony w po-

blizu swego posłania po prawej stronie jurty. Na obrazie wyobrażenie *Ajuusz* (jest to *Amitabha, Amitājus* — „niezmierzony żywot” — boski Budda, tyb. *Tshe-dpag-med*). Z wyobrażeniem tym łączy Czimidceren pojęcia o „długoletności”, „rozwoju”. Oprócz obrazu głównego znajdują się dwa małych rozmiarów (w ramkach, za szkłem): *Dżanrajsag* — jak mówi — „burchan 1000 oczu i 6 rąk” oraz *Cagaan Darchi*. Przed obrazami stoi wygasła lampka. O licznych obrazach przechowywanych w spichrzu niewiele potrafi powiedzieć. Rozpoznaje wśród nich wyobrażenia *Sachiusa Gombo, Bogd Lach, Nagoon Darchi, Gowijn Lcha* (pięć jego różnych wyobrażeń na jednym obrazie) i in.

G. Luwsandendew, ur. w 1895 r. w Awdar w sąsiedztwie somonu Bajan. 20 lat przebywał w klasztorze. Po matce odziedziczył obraz *Cogszin*. Wykonał go na specjalne zamówienie jego matki lama-malarz w dawnej Urdze. Obraz ten, zazwyczaj zwinięty w rulon i ukryty w tekturowym tubusie, przechowuje na zapleczu kapliczki. *Cogszin* rozwijano (i nadal tak czynią) tylko w czasie świąt *Cagansar, Dzulyń* i *Dżasaa*. Na płótnie o wym. 75×130 cm przedstawione zostały — wokół wyobrażenia centralnego *Dzonchawy* — strefy świata i działalności licznych bogów (*Burchan*) oraz ludzi. Jest to rodzaj panteonu. Informator wyróżnia w nim 9 stref: a) centralną, z wyobrażeniem *Bogd Dzunchuw* trzymającego na piersiach *Burchan Bagsz* — jest to „Bóg służący interesom wszystkich ludzi, wszystkich stron”; b) prawą górną, pagodę *Burchan Bagsz*; c) pagodę *Majdar* — jest to „Bóg tej ważności co *Burchan Bagsz*, zajmuje się sprawami ogólnymi”; d) między wyobrażeniami słońca i księżyca, na środku u samej góry — *Dordżczan* — „Bóg od wszystkiego”; e) liczne wyobrażenia postaci w trzech strefach, ponad i po bokach *Dzonchawy* — „uczniowie” *Dzunchuw*; f) w górnej części elipsoidalnie rozmieszczonych postaci pod figurą centralną — *Macharandz Dżalczinszin* — „czterech stróży — zaszczytna straż bogów”; g) środek elipsy — „rodzina bogów *Jadam*”, są oni — według informatora — przywódcami kolejnej grupy; h) dolna partia elipsy — *changal Czojdzin surmaa* — „ogół groźnych czojdzinów”; i) w dolnym prawym rogu — wyobrażenie człowieka na klęczkach ze złożonymi dłońmi — „wierzący, niosący bogom ofiary”; j) w lewym dolnym rogu — postacie ludzi i zwierzęta, krajobraz górski i morze — „władcy ziemskich stref, gór i wód”. Luwsandendew wymienia ponadto ogółem 26 nazw poszczególnych wyobrażeń, tylko czterech nie potrafi rozpoznać. Każdą z postaci stara się skomentować. O grupie *Jadam* mówi: „Oni są z żonami, z żonami, tak z żonami. Jeśli między ludźmi z takich związków rodzą się niekiedy dobrzy ludzie, to chyba również bogom taki związek służyć może do pomnażania szeregów niebiańskich” (ryc. 10). W jurcie Luwsandendewa oprócz obrazu *Cogszin* — na jednej ze skrzyń w „zaszczytnej” części — znajduje się: 1) oprawiony w srebrne ramki obraz *Bogd Dzuchuw*, 2) przed obrazem drewniana figura konia, dwie aluminiowe figury koni oraz podobna do ostatnich — *goroos* — gazela, „[...] są to ofiary, stawiamy je z myślą o stałym przybywaniu mięsa, bydła, koni, owiec — nie tylko w tym życiu, lecz po wieczne czasy. Konie doimy 7-9 razy, a chcielibyśmy doić je wiecznie”, 3) metalowe naczynia na ofiary, 4) młynek, 5) kadzielnica, 6) księgi — nad całością, zawieszona u stropu, 7) *Bundchorloo* — diagram astrologiczny, który zastępuje informatorowi kalendarze na wszelkie lata. Obok tych sakraliów znajduje się budzik i stałe miejsce na kapelusze.

O. Dandzan, ur. w 1890 r. w Awdar Bajan. Posiada kapliczkę z czterestoma obrazkami (niewielkich rozmiarów). Pośród wyobrażeń bogów tylko sześciu potrafi zidentyfikować (dwa wyobrażenia *Burchan Bagsz*, dwa *Darich* (*Nagoon* i *Cagaan*), *Gombo* oraz *Czadraabał* (nazywanego również *Namsaraj*). „Miałem więcej obrazków i figur. Oddałem je na Gandan — tam ich najlepsze miejsce”. Infor-



Ryc. 10. Fragment obrazu Cagszin, wyobrażenia grupy bogów Jadam.
Wyrób rodzimy, druga poł. XIX w. Somon Bajan

Fot. J. Oleński

mację tę uzupełnia stwierdzeniem, że owe sakralia „przeszkadzały mu w czasie koczowania”.

D. Somdanrdża, ur. w 1898 r. na terenie ajmaku Średniogobijskiego oraz wspomniany wcześniej S. Gonczigdambil (syn), ur. w 1918 r. w Dzuun Czoir. W jurcie, którą zamieszkują, znajduje się sporych rozmiarów szafka („po stronie żeńskiej”), na wierzchu kapliczka i figury różnego rodzaju. Szafka jest oszklona (spoza szyb widać portrety Suche Batora i Czojbalsana), wewnątrz szafki przechowywane są tygły do palenia ognia (kilkadziesiąt sztuk) oraz inne przedmioty związane z kultem religijnym. Ogółem „oltarz” w tej jurcie to 26 różnorodnych wyobrażeń bóstw z panteonu lamaistycznego. Somdanrdża zajmuje się (przy tym „oltarzu”) składaniem ofiar mięsnych w czasie uboju barana. W specjalnym tygłu składa koniec obgotowanego serca, kawałek kiszki i płuca (ryc. 7-8). Gonczigdambil zajmuje się natomiast dopilnowywaniem, aby przed kapliczką stałe płonął ogień. Gonczigdambil o każdej z postaci namalowanej czy wyrzeźbionej potrafi powiedzieć jak o figurze *Namsaraj*: „Jest to bóg wielkiej siły i wielkich bogactw. Strzegą ich myszy. Mysz [którą ten bóg trzyma zazwyczaj w lewej ręce — J.O.] jest symbolem bogactwa, pomyślności. Ona pluje drogocennymi kamieniami. *Namsaraj* to bóg dostatku pieniędzy, jedzenia, bydła...” Przed kapliczką stoi wyeksponowane na pierwszy plan *Tunbaszi* — symbol przyjaźni i pokoju (słoń, zając, małpa i ptak). Wśród licznych ksiąg religijnych w tej jurcie, oprócz *Altangerel* i *Dzadamba*, znaj-



Ryc. 11. Jedna z rycin w księdze tybetańskiej Gugerwaa

Fot. J. Olędzki



Ryc. 12. Czytanie książki tybetańskiej Altangerel.
Somon Bajan

Fot. J. Ołędzki

duje się *Bidergaraw* — czytana i oglądana z wielkim zainteresowaniem (zawiera ogromną ilość wyobrażeń, w tym demonów *dogszi*; ryc. 11-12).

N. B a d z a r, ur. w 1902 r. w ajmaku Centralnym. Posiada kapliczkę z kilkoma wyobrażeniami bogów. Najwyżej ceni *Darchi* — „[...] była dziewczyną o złej duszy,

niemiłosierną [...] *Burchan Bagsz* [aby ją ukarać — J. O.] zabrał jej syna [...] nie-szczęsną matkę wrona naprowadziła na ślad [...] *Burchan Bagsz* postawił warunek — odda syna, jeśli stanie się dobrą [...] I tak stała się *Darchi* wszechdobrocią po wsze czasy dla wszelkich ludzi, a najbardziej dla biednych [...]”. Ważną również rolę przypisuje wyobrażeniu boga na kozie, nazywa go *Damdinczojdz*a (tyb. *Dam-can*)



Ryc. 13. Wyobrażenie *Damdin Czojdzal*

Wyrób miejscowy, XIX w.

Fot. J. Olędzki

rDor-legs), inni w tej okolicy nazywają go *Damdin* lub *Damdzin*. Powszechnie przyjmuje się, że jest on kowalem. Podobnie sądzi Badzar: „Damdi to kowal [wskazuje przy tym na jego atrybuty, które określa jako młot i miech — J. O.], majster, gospodarz, wojownik-bohater. On chroni całe gospodarstwo [a pośrednio — J. O.] państwo, ojczyznę. Nie może być w państwie ładu bez szacunku dla Damdi” (ryc. 13-14).



Ryc. 14. Obrazek z ołtarza jurtowego, wyobrażenie Cagaan Dari Ech, „Biała Matka Dari” (Tara).

Wyrób rodzimy, druga poł. XIX w. Somon Bajan

Fot. J. Ołędzki

Treść i forma kultu „ołtarzy domowych” wskazują, że z rozbudowanej doktryny lamaistycznej przejęte zostały przez szersze rzesze społeczeństwa tylko pewne, powtarzające się treści. Uosobieniem ich jest Tara, a na-



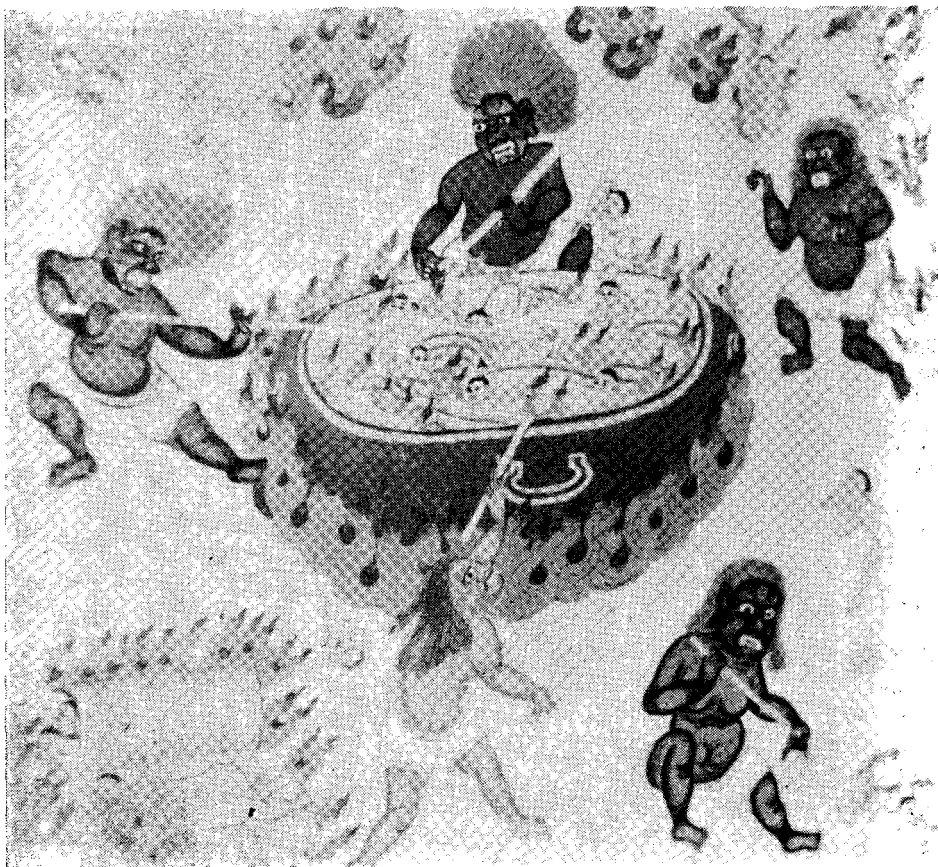
Ryc. 15. Obrazek z ołtarza jurtowego, wyobrażenie władców cmentarza Chochimoi (tyb. *Dur-k'rod-bdag-po*), sług boga śmierci Erlik Nomynchaan (sansk. *Dharma-radža*).

Wyrób rodzimy, 2 połowa XIX w., Somon Bajan

Fot. B. Sowilski

stępnie sam Budda, którego różne wyobrażenia często utożsamiane są nieślusnie z odrębnymi bóstwami. Różnorodni *sachijusowie* i *dogszitowie* uzyskali swoście przetworzone znaczenie, odpowiadające wyobraźni społeczności, której podstawą bytową jest hodowla. Na szczególną uwagę zasługuje recepcja z idei buddyzmu pełnej afirmacji życia doczesnego — chęci powtarzania go w kolejnych wcieleniach. Według relacji informatorów, afirmacją tą objęte jest zawsze życie o charakterze pasterskim.

Podobnie jak w innych społecznościach (np. wśród ludności chłopskiej w Europie), tak i w Mongolii nie przyjęły się te treści religijne, które odnoszą się do mąk piekielnych, sądu ostatecznego. Ani razu nie udało się odnaleźć wśród licznych zazwyczaj wyobrażeń — jakie występują w jurtowych kapliczkach — postaci boga śmierci *Erlika* lub inaczej zwanego *Damdżin Czojdzal*. Jeśli nawet przyjęła się sama nazwa (*Damdżin Czoj-*



Ryc. 16. Wyobrażenie piekieł, barwny rysunek z początków XX w.
Czojdzin-Lamyn-sum w Ulan Bator

Fot. J. Ołędzki

dzał), to jako określenie bóstwa o zasadniczo innych powinnościach (por. obszerną wypowiedź o *Damdżinie* informatora Badzara). Znanie wyobrażenie z „tańca śmierci” pary szkieletów *Chochimoi*, *Odagwa* lub *Durtdagwa* — związanych z otchłaniami mąk piekielnych boga *Erlika*, uzyskały w środowisku pasterskim znamię talizmanu czy amuletu (a przynajmniej *sachijusa*) chroniącego przed kradzieżami (ryc. 15).

Ad. II. Kształtowanie się współczesnych praktyk komemoratywnych.

a) Opinie na temat losów człowieka po śmierci

D. Dondogdulam, ur. 1875 r.: „Po śmierci człowiek rodzi się na nowo jak to dziecko [informatorka pokazuje na dziecko trzymane na rękach]. Dlatego tak dużo u nas teraz małych dzieci [...] Modłę się do bogów, aby się urodzić ponownie — wszystko jedno kim: kobietą czy mężczyzną. Modłę się, aby jak najszybciej trafić do nieba [raju — J. O.] i stamtąd powrócić na ziemię. Chciałabym umrzeć jak najszybciej; mam już za sobą to życie. [...] Modłę się do swoich nauczycieli lamów [wymienia tu imiona dwóch lamów — J. O.], do bogów dziesięciu stron. Modłę się też do *Burchan Bagsz* i do *Darchi*... Prosić będę, aby zbudowano mi grób, lecz trumny niechaj nie przysypują ziemią! Jak tak można pod ziemią? [...]”.

R. Dendew, ur. 1884 r. na terenie somon Bajan. Informator mimo pełnego uznania dla nowych zwyczajów rozstawania się ze zmarłymi twierdzi, że: „Po śmierci dusza przechodzi w nowe istnienie ludzkie. Dowodem tego jest to, że u nas tak dużo rodzi się dzieci”. Na pytanie, czy dusza zmarłego nie wciela się w niższego typu organizmy, odpowiada: „Wiele [potem dodaje „nigdy” — J. O.] się nad tym nie zastanawiałem”.

M. Dendew, ur. 1885 r. w rejonie Elgen przylegającym do somonu Bajan. „Jeśli człowiek grzeszył, to jego dusza trafia w przepaść ciemną, w przepaść. A jeśli czynił człowiek wiele dobrego dla innych, dla wszystkich ludzi, to trafia [dusza zmarłego — J. O.] do raj, świata *Burchanów*”. — Co zaś dzieje się z duszą człowieka, który niezbyt grzeszył i niezbyt wiele dobrego uczynił innym? „Może odrodzi się wtedy w innym człowieku. Też i grzesznik, jeśli odbył męki [w owej „ciemnej przepaści” — J. O.], to może odrodzić się i nawet trafić do świata bogów, wcielić się w boga. Ja sam wierzę, że niczego złego nie należy czynić na tym świecie, albowiem można odrodzić się w człowieku lub bogu [...] Umarłego lepiej też zostawić odkrytego w stepie. Wtedy szybko jego ciało przepada. Nie rozumiem, jak to może być, aby tak zakopywać ciało”. — Pozostaje wówczas coś, co pomaga rodzinie: „Nie wiem. Ja będę prosił, aby mnie pozostawili na stepie w ciepłym, słonecznym miejscu!”

B. Mördördź, ur. w 1886 r. w somonie Awdarbajan przy klasztorze Bam-bogor Torwii lub też zwanym Bambar (ajmak Centralny). B. Mördördź, jako lama, piastował w tym klasztorze ważne funkcje, do dziś uchodzi w najbliższej społeczności za człowieka głęboko religijnego: „Dusza zmarłego przebywa okresowo w jakimś zwierzęciu, ale zawsze odradza się w innym ludzkim wcieleniu. Opuszczenie przez duszę ciała zezwala na zniszczenie ciała [...] Dlatego zostawianie człowieka [zmarłego — J. O.] na powierzchni ziemi jest zgodne z tradycją przodków, a najważniejsze — to znalezienie dla niego miejsca najodpowiedniejszego, by rozniósł go zwierzęta. Najlepiej jest, jak już na drugi dzień [ciała — J. O.] nie ma. To jest najlepsze rozwiązanie. A niedobrze jak gnije człowiek w ziemi [...] Dawniej po-

szukiwano właściwego miejsca dla umarłego. Teraz — bez różnicy — kładą wszystkich na jedno miejsce. Jest to polityka partii i nic o tym nie mogę powiedzieć”.

A. Dendew, ur. w 1888 r. w Awdarbijan. A. Dendew należy do bardzo nielicznych (w społeczności Bajan somonu bodaj jedyny) „wróżbitów” z łopatki barana. W jurcie jego przestrzegane są z niezwykłą pieczołowitością rzadko już zdarzające się zachowania magiczne. Warto również odnotować fakt, że w odróżnieniu od pozostałych mieszkańców Bajan z wielką starannością zachowuje obyczaj dawnego wyglądu pasterza — w stroju i sposobie strzyżenia włosów (osobliwy kosmyk długich włosów na potylicy, przy reszcie krótko ostrzyżonej). Oto jego poglądy w interesującej nas sprawie: „Co się z człowiekiem dzieje po śmierci, nie wiem i nie chcę wiedzieć. Ważne jest tylko, abym miał co zjeść, aby mięsa było pod dostatkiem... Kiedy już opuszczę swoją jurte, wszystko mi jedno, jak mnie pochowają”.

G. Luwsandendew, ur. w 1895 r. w Awdar w sąsiedztwie somonu Bajan. Od 8 do 28 roku życia przebywał w klasztorze Bambaryn Chijd (Oncorpułtien Chijd). Jak już była mowa, należy do bardzo nielicznych w społeczności Bajan somonu, którzy znają nazwy i role ogromnej rzeszy bóstw panteonu lamaistycznego. Szczyci się też wiedzą astralną, znajomością szczegółową religijnych świąt dorocznych. Mimo to, a może właśnie dlatego, jest wyrazicielem poglądów nader współczesnych w omawianych warunkach: „Nie miałbym bogów [ogromnej ich kolekcji w jurcie — J. O.], gdybym nie wierzył [...] Ale nie wiem, co z człowiekiem dzieje się po śmierci. Nowy sposób żegnania zmarłych jest lepszy niż starszy [tradycyjny — J. O.]. Każdy boi się trupów [...] Nie wiem, dlaczego dawniej były inne prawa”.

B. Bazarwan, ur. w 1895 r. w okolicach jezior północno-zachodniego rejonu prowincji mongolskiej w ChRL (dawna Barga). „Sądzę, że obecne zwyczaje zakopywania zmarłych są mądrzejsze, lepsze niż dawniejsze, ponieważ dla krewnych pozostają jakieś ślady [...] W tym nowym obyczaju uczestniczą władze somonu, kolektyw spółdzielni. Jest obiad wydany przez rodzinę [...] To wszystko łagodzi ból. A przecież duszy żadnej nie ma”. Bazarwan chwali również zwyczaj sytuowania cmentarzy daleko od osad ludzkich. „To dobra tradycja. Dawniej też wynoszono zwłoki daleko w step. Nieprzyjemnie żyć blisko zmarłych”.

N. Dolgor, ur. w 1893 r. w somonie Bajan. Wdowa po pisarzu nojona Darchanczinwana, osoba głęboko religijna, chociaż nie znająca w sposób pełniejszy prawd wiary. Składa regularnie ofiary przed obrazkami bóstw poświęconych swoim bliskim zmarłym. „Światło u mnie [w jurcie przed kapliczką — J. O.] płonie i dla bogów i dla drogich mi osób [zmarłych — męża i matki — J. O.]. Jak byłby mąż, to każdego rana dałabym jemu pierwszemu czarce *suutej caj*, ale tak [...] daję tu [...]”. Dolgor każdego wieczoru obchodzi jurte swoją i sąsiadów (w tym sekretarza partii), niosąc na rękach święte księgi. Zabieg ten tłumaczy obawą przed gromami i pojawieniem się duszy zmarłych. Jednakże sądzi, że „oni na pewno są już w raju”, mimo to zapytuje: „Jest możliwe, aby przychodziły dusze bliskich do jurty?” Wydaje się jej, że tradycyjny zwyczaj rozstawiania się ze zmarłymi był „lepszy”. Jej zaś osobiście wszystko jedno, jak zostanie pochowana. Chociaż dopuszcza, że: „ludzie mogliby się lękać jej ciała pozostawionego na wierzchu”. I dlatego uważa, że chowanie ciał w ziemi ma swoje uzasadnienie.

N. Luwsandzamac. Godzi się, aby pochowano go w ziemi — „to kulturowy zwyczaj”. Wolałby jednak, aby ciało jego spalono. Dawnego zwyczaju roz-

stawania się ze zmarłymi nie akceptuje. Jego najgorszą stroną — stwierdza — jest to, że „potem zostaje czaszka, czaszka poniewiera się w stepie; psy, wilki wszystko rozwlóczą oprócz głowy; głowy nie ruszają”.

Sz. Luwsancodow, ur. w 1899 r. w Malchyntal w Bajan Dzargalant, mąż — A. Chorłoo, ur. w 1900 r. w Elgen na terytorium somonu Bajan. Pasterze, rodzice dwu córek — robotnic w ośrodkach miejskich. Religijni, dopełniający podstawowych czynności kultowych, w tym składania ofiar w kapliczce jurtowej. On — „Co z duszą zmarłego się dzieje [...]? — Dawniej mówili, że duch człowieka żyje wiecznie. Są ku temu powody [...] Rodzą się wszak dzieci z tymi samymi piętami, jakie dzieciom zmarłym pozostawili ich rodzice. Zmarłe dzieci piętowano czarną sadzą [...] Teraz Partia mówi, że duch nie istnieje, tylko materia. Tak więc już zupełnie zdurniałem, wszystko pokręciło mi się w głowie”. Dlatego nie potrafi, jak twierdzi, osądzić, który ze zwyczajów — dawniejszy, czy nowszy jest słuszniejszy. Natomiast jego żona przyznaje rację obyczajowi tradycyjnemu. Ale to dlatego, że proces „szczęnięcia zwłok (*algaboloh arilach*) jest szybszy”.

D. Manla, ur. w 1902 r. na terenie somonu Bajan. Starszy *suiru*, wdowiec, ma dwóch synów, jednego w Ułan Bator, u którego chciałby spędzić starość. „Kiedy umrę, chciałbym, aby tutaj mnie [w somonie Bajan — J. O.] pochowano, aby syn tutaj przywiózł moje ciało i pochował nowym zwyczajem — to będzie zgodne z przepisami [obowiązującymi — J. O.]. Wolałbym jednak, aby ciało moje pozostawiono na odkrytym miejscu”. Jakie losy czekają zmarłego, nie wie i nic na ten temat nie potrafi powiedzieć.

S. Szarawdordż, ur. w 1906 r. w Awdar Bajan. Potomek *szabi*, służył lamom i *nojonom*, zajmował się różnymi pracami fizycznymi, nigdy pasterskimi. Żyje samotnie. „Jestem niewierzący. Wszystko mi jedno, gdzie mnie pochowają, jeśli umrę w szpitalu, to niechaj w szpitalu [...] Ukrywanie człowieka zmarłego [w mogile — J. O.] to zwyczaj mądrzejszy niż zostawianie go na wierzchu ziemi. Kiedyś i u nas chowano zmarłych w ziemi, potem dopiero zaczęto porzucać ciała w stepie [...]”.

S. Gombodżaw, ur. w 1910 r. w okolicy Elgenij uuł (somon Bajan), mąż: M. Dedźid, ur. w 1906 r. w Bucht (somon Bajan). Małżeństwo bezdzietne, adoptowali chłopca. On starszy *suiru*, przodujący pasterz, ona członkini władz spółdzielni (aktywistka). On: „Byłem kiedyś wierzącym, obecnie odzwyczaiłem się”. Ona — podziela jego stanowisko, wskazując na rolę propagandy w zmianie ich przekonań. W jurcie nie mają żadnych przedmiotów kultowych. W zestawie zdjęć rodzinnych trzymają wyeksponowane portrety Czojbałsana i Stalina. „Nie wierzymy w życie po śmierci i w istnienie w człowieku duszy (*suns*)... Lepiej jest chronić zmarłych w grobach — jest to uwiecznienie człowieka, uwiecznienie przez wybudowanie umarłemu grobu i schronienie do niego przedmiotów, które były bliskie człowiekowi za życia: nowa odzież, nóż, czarka do kumysu. Widzieliśmy [kładzione na grób lub do trumny — J. O.] cukierki, monety [...] Ale sami byśmy nie kładli, tak jak nie kładlibyśmy noża i czarki. Kładlibyśmy tylko nową odzież[...]”. Mimo to rozumieją postępowanie innych (ryc. 17).

b) Cmentarze somonowe i cmentarz w Ułan Bator

Cmentarz w Charchorin (dawne Karakorum). Najprawdopodobniej założony nie wcześniej aniżeli pod koniec lat pięćdziesiątych XX w. Nie jest jednak wykluczone, że cmentarz ten powstał jeszcze później (na początku

lat sześćdziesiątych). Cmentarz ukryty jest w dolinie pasma wzgórz otaczających osadę od strony południowej. W jego pobliżu usytuowano wielkie śmietnisko. Na szczytach gór i przy drodze przez przełęcz (przełom Orchonu) znajdują się trzy *owoo*. Cmentarz nie jest ogrodzony. Widocznych jest kilkanaście miejsc pochówkowych. Używam tego określenia, ponieważ tylko część tu pochowanych osób ma mogiły. Są one rozproszone nierównomiernie w odległościach nieraz kilkudziesięciu metrów od siebie. Dwa pudła drewniane, wydłużone, otwarte. Wewnątrz podściółka. W jednym z nich u węższego boku pusta butelka po perfumach, na ziemi przy skrzyni butelka zakorkowana z jakąś cieczą. Podobnie w trzech innych przypadkach. Kilka trumien z grubych bierwion. Proste, podłużne leżą bezpośrednio na ziemi. Wieka zabite. W jednym przypadku wieko uchylone. W środku podściółka, u węższego boku słoik z resztkami jadła. Osobno leżą resztki herbatników. W jakimś zagłębieniu resztki odzieży i grzechotka plastikowa. Oprócz tych śladów po zmarłych i trumien stojących na powierzchni ziemi znajdują się groby. Zwraca uwagę wzgórek ułożony z kamieni (w podobny sposób jak stawiane są *owoo*), który otacza ogrodzenie z prętów żelaznych (jest to żelazne łóżko przystosowane do tego nowego celu). Gdzie indziej wewnątrz takich samych ogrodzeń-łóżek płyty cementowe. Do ogrodzenia przywiązana tabliczka z fotografią zmarłego i napisem (imię, data urodzenia oraz śmierci). Ponad całością zamontowane śmigło wentylatora samochodowego. Jest to grób kierowcy. Części metalowe pomalowane na brązowo i żółto. W innym miejscu prawie identyczny grób (traktorzysty). W pobliżu grzbietu wyniesienia zamyka to cmentarzysko mogiła z drewna. Nagrobek w kształcie stożka trójściennego, wysokości 1,5 m. Podstawa i stożek zbite z desek, całość pomalowana na błękitno. Poza grzbietem wyniesienia (na stoku którego rozpościera się cmentarz) głęboki parów i w dali jurty oraz tuż przy nich kolejne pasmo gór. Na stoku jednej z nich ślady kilku kamiennych obramowań ujugurskich kurhanów. Tu poprzez jar sąsiadują dwa cmentarzyska w górach, nad którymi wznoszą się *owoo*. Niniejszy opis sporządzony został w 1966 r.

Cmentarz w somonie Bajan. Położony jest pośrodku wyniesień, na zachód od centrum w oddaleniu ok. 2 km. Pomiędzy dwoma wzgórzami (na których znajdują się *owoo*) rozpościera się na stoku doliny. Stok ten nachylony jest w kierunku południowym. W głównym skupieniu grobów uszeregowanych w kilkunastometrowych i mniejszych odstępach — wzdłuż prostej — rozpoznać można wyraźną tendencję sytuowania zmarłych twarzą zwróconą w kierunku południowo-wschodnim. Udaje się ustalić, że na cmentarzysku tym odbyło się ogółem 30 ceremonii. Najwcześniejszej dokonano w 1964 r., ostatniej w 1967 r. Oto sposoby pozostawiania i chowania na tym cmentarzu zmarłych: a) w płytkim zagłębieniu (ok. 20-40 cm) o wymiarach odpowiadających wzrostowi zmarłego. Ziemia rozsypana

wzdłuż dłuższych boków — całość o kształcie prostokąta; b) w trumnach z desek sosnowych, nieostruganych, płasko sklepionych, lekko zwężających się z jednej strony, ustawionych bezpośrednio na powierzchni ziemi; c) pod nagrobkami usypanymi z kamieni lub tylko z ziemi, o wydłużonych niestaranych kształtach; d) pod płytami cementowymi lub wzgórkami z tego tworzywa. W jednym przypadku nagrobek starannie pobielony, również w jednym ogrodzony ceglami i także w jednym — prętami metalowymi. Bywają na powierzchni cementu przystroje z kamyków lub tłuczonego szkła. Na grobie Chińczyka wpuszczony w zaprawę cementu — talerz, słoik i butelka.

Wokół wszystkich tych miejsc znajdują się butelki. Przy jednym grobie aż 5. Przy grobie najnowszym butelka z mlekiem, kawałek chleba, cukierki, monety. W jednym z zagłębień *chadag* rozciągnięty przez całą długość wykopu. Na rogach *chadag* przyciśnięty kamieniami. Ponad wykopem rozrzucone strzępy odzieży. W innych miejscach obok podobnie rozrzuconych strzępów odzieży czaszka dziecka, gdzie indziej szczeka dorosłego człowieka.

Zwłoki na powierzchni		Mogily		
dzieci	dorośli	dzieci	dorośli	nie zidentyfikowani
5	1	1 wzgórek ogrodzony	3 wzgórki	12 różnego rodzaju wzgórków
		3 wzgórki nieogrodzone	3 trumny na powierzchni ziemi	
		1 płyta cementowa	1 płyta cementowa (Chińczyk)	
5	1	5	7	12
Razem 30				

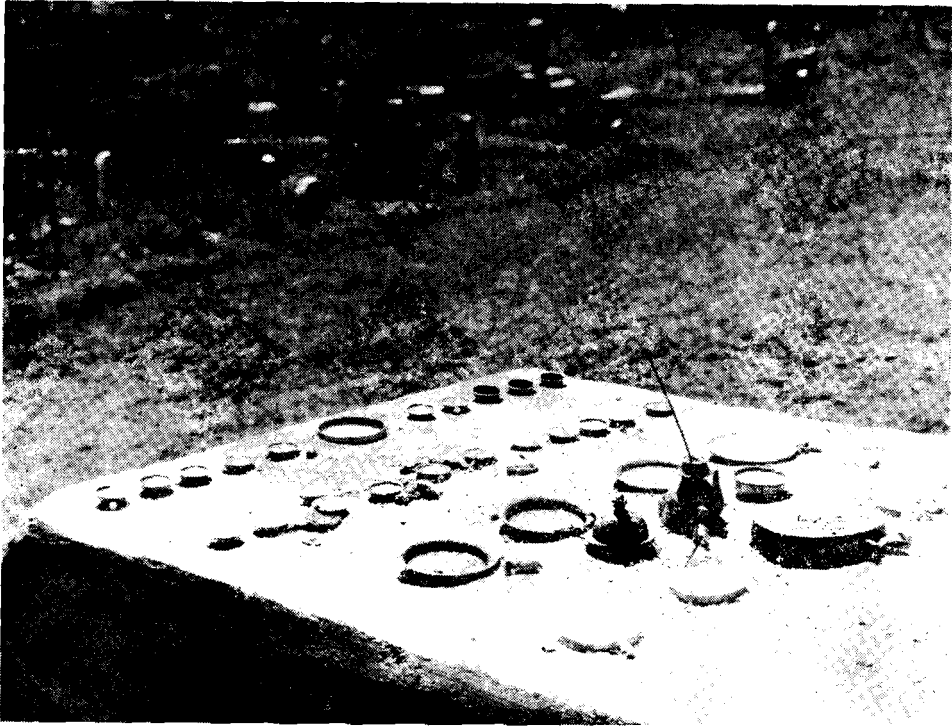
Cmentarz w Ułan Bator. Podobnie jak poprzednio opisane oddziela go od osiedli pasmo gór. Położony jest na zachód od miasta, na stokach zwróconych w kierunku wschodnim. Obejmuje przestrzeń ok. 3 km². Na szczytach otaczających go wzgórz znajdują się wzgórki *owoo*. Na cmentarzu tym nie spotyka się śladów pozostawiania ani zwłok, ani trumien na powierzchni ziemi. Najstarszy grobowiec pochodzi z drugiej połowy XIX w. Jest to okazałych rozmiarów murowany, otynkowany i pomalowany na żółto pięciościan. Usytuowany jest w górnej partii stoku w odosobnieniu, ponad kilkutysięcznym zbiorowiskiem innych mogił. Ów grobowiec, wyróżniający się z całości, kryje szczątki jednego z wyższych dostojników duchownych. Na powierzchni grobowca ustawiono 27 mosiężnych miseczek (w miseczkach tych znajduje się woda, *suutej caj*, ryż i rodzynki); 5 okrągłych suchych serów (na jednym garść prosa); 1 ozdobny *balin* oraz 1 miedziane naczynie przeznaczone do wody święconej i pawiego pióra



Ryc. 17. Dary składane na grobach, cukierki i monety.

Cmentarz w Ulan Bator

Fot. J. Ołędzki



Ryc. 18. Dary na grobie lamy.

Cmentarz w Ułan Bator

Fot. J. Olędzki

(tyb. *mansajn* — do, mong. *togosyn öd*). Pomędzy tymi naczyniami o zdecydowanie liturgicznym charakterze rozsypano cukierki (ryc. 18).

Odosobniony grób lamy góruje nad całością cmentarzyska. Od strony miasta i jakby wejścia na cmentarz (wzdłuż drogi) znajdują się współczesne najokazalsze grobowce osób zasłużonych. Grobowce te przypominają rodzaj kaplic. Zaopatrzone są w nisze, w których eksponuje się wizerunki umarłych (rzeźby, malowidła, fotografie). Jeden z takich grobowców wieńczy dużych rozmiarów gwiazda 5-ramienna i znicz-pochodnia (ryc. 19). Nie opodal tych grobowców, które można uznać nieraz za przejaw swoistej sztuki (bywają one zdobione i malowane żywymi barwami), znajdują się mogiły sławnego piłkarza (dużych rozmiarów kula, symbolizująca piłkę, eksponowana na cokole), muzyka (wycięta z blachy lira, eksponowana na ogrodzeniu z prętów żelaznych), pisarza (wycięte z blachy wyobrażenia pióra i gałązek laurowych), eksponowane podobnie jak w poprzednim przypadku (ryc. 20). Tak jak na cmentarzach w Bajan czy Charchorin i tu znajdują się mogiły zwieńczone skrzydłami wentylatorów samochodowych.



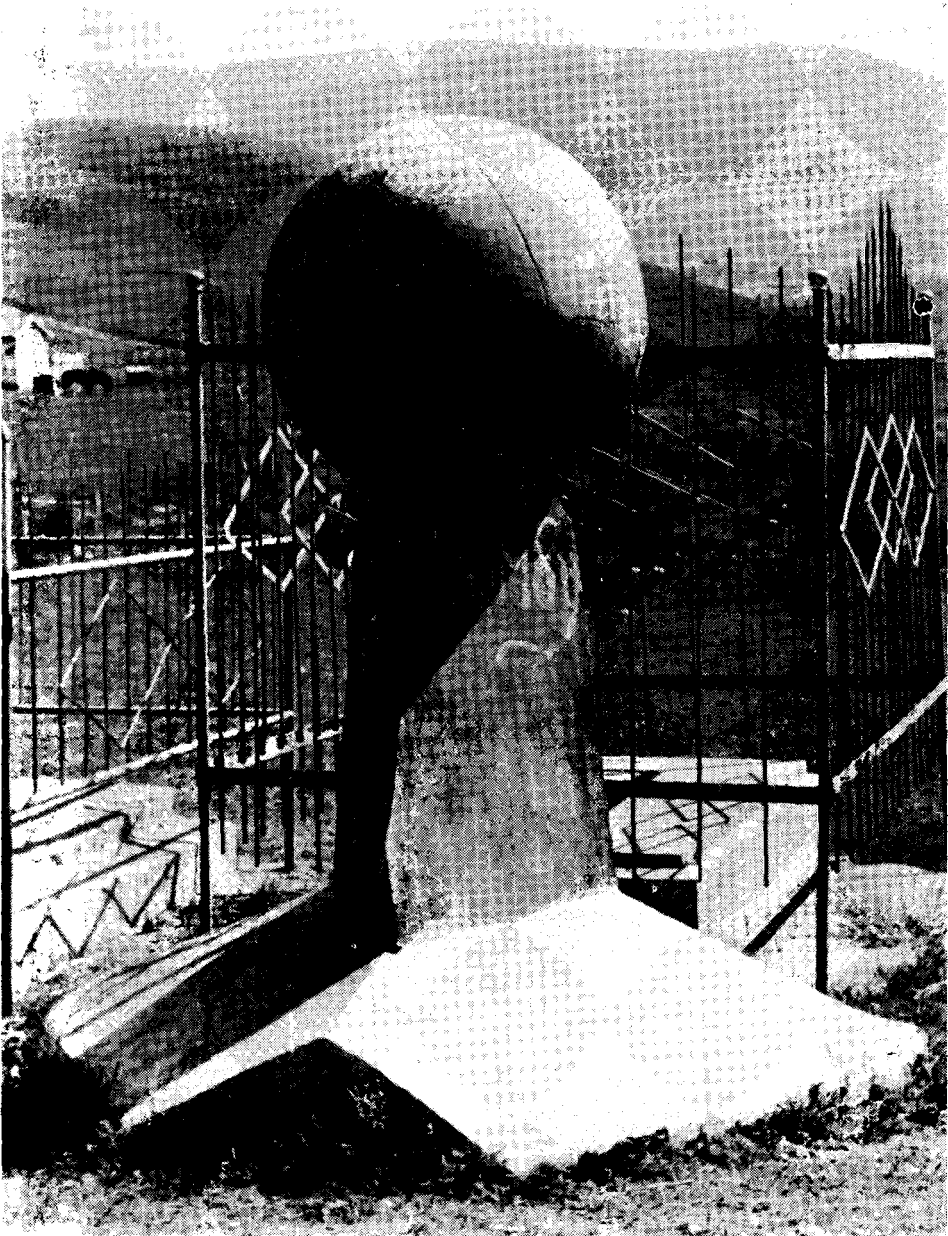
Ryc. 19. Współczesne groby osób zasłużonych.

Cmentarz w Ulan Bator

Fot. J. Olędzki

Przedstawione wyżej grobowce o charakterze reprezentacyjnym stanowią znikomą część wielotysięcznych mogił skromnych i bardzo skromnych. Te ostatnie to tabliczki (z danymi o zmarłym: imię, data urodzenia i śmierci) montowane na słupkach lub wykonane z cementu stele wysokości ok. 0,5-1 m, wkopane w ziemię lub związane z płytą (również cementową) nakrywającą wykop. Na stelach z reguły umieszczane są dane o zmarłym. Ogromna większość tych mogił jest starannie ogradzana prętami metalowymi lub listwami z drewna. Zwraca uwagę wielość tych ogrodzeń, a zwłaszcza to, że u podstawy są kwadratowe, nie zaś prostokątnie wydłużone. Przy wielu mogiłach znaleźć można dary z cukierków i drobnych monet. Kwiaty (zresztą sztuczne) zdarzają się tylko przy grobowcach w alei zasłużonych osobistości.

W kilku przypadkach ponad ogrodzeniami mogił zamontowano na wysokich prętach wiatrem poruszane młynki modlitewne, zapewne wypełnione zwojami inskrypcji na papierze o treściach prześlagałych.



Ryc. 20. Grób piłkarza.
Cmentarz w Ulan Bator

Fot. J. Olędzki

c) Wzorcowe ceremonie pogrzebu świeckiego

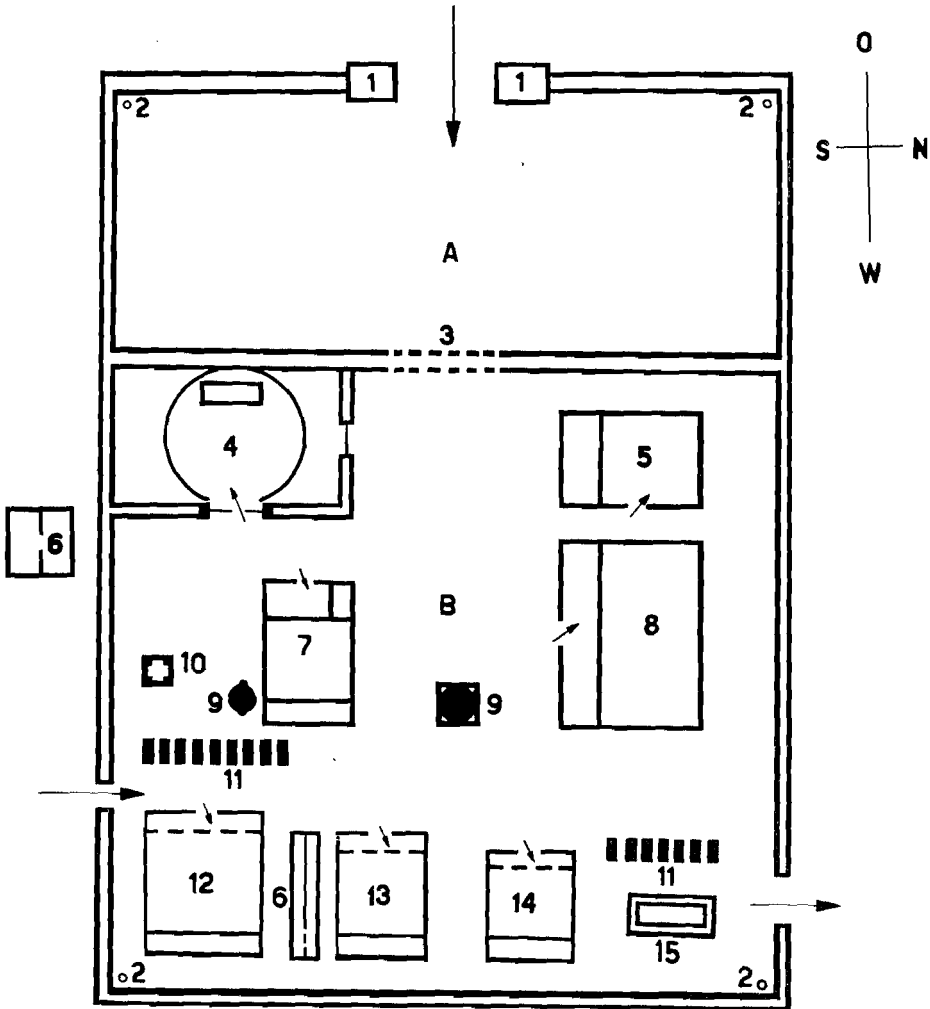
Ceremonia pogrzebowa w somonie Bajan zastępcy sekretarza partii w 1967 r. Złożenie ciała do trumny. Usytuowanie jej na platformie samochodu ciężarowego. Kondukt: władze somonu, rodzina, ciężarówka z trumną. Dotarcie na miejsce chowania zmarłych w somonie Bajan. Przemówienia nad trumną. Zakopanie trumny nie głębiej niż 1,5 m. Powrót do centrum. Wystawny obiad z udziałem rodzin i władz somonu. (Według relacji przypadkowych rozmówców.)

Ceremonia pogrzebowa w Ulan Bator sekretarza Ambasady Mongolii w Moskwie w 1967 r. Kremacja ciała w ZSRR. Kondukt obserwowany przez piszącego te słowa. Muzyka żałobna. Dostojny marsz oparty na krótkich motywach melodycznych powtarzanych miarowo. Na czele konduktu (przemierzającego główną ulicą miasta) osoby niosące wieńce ze sztucznych kwiatów niezwykle barwnych. Za nimi czterech mężczyzn trzyma drążki, na których złożono skrzynkę z prochami okrytą mongolskim sztandarem. Dalej kilkadziesiąt osób (nikt nie przyodziany w jakieś swoiste szaty żałobne), orkiestra wojskowa i na końcu ciężarówka. Na odkrytej platformie ustawiony stół przykryty czerwoną materią i kilka krzeseł. Kondukt nie budzi sensacji pośród przechodniów, na krawężnikach chodnika przystają pojedynczy ludzie. Na cmentarzu następuje zdjęcie z platformy stołu i krzeseł. Przy stole zasiadają organizatorzy pogrzebu. Gra orkiestra. Następuje wmurowanie skrzynki z prochami do niszy grobowca-kapliczki. Jeden z organizatorów wygłasza przemówienie stojąc za stołem. Po złożeniu wieńców i odegraniu przez orkiestrę hymnu państwowego żałobnicy powracają do miasta.

Przytoczone wyżej dwa przykłady ceremonii grzebalnej nie są reprezentatywne dla szerszego kręgu społeczności mongolskiej, niemniej stanowią oficjalnie propagowane wzory zachowań. Korzystanie z ciężarówki (najczęściej przeznaczonej do przewiezienia trumny) to zwyczaj, który przyjął się w Mongolii powszechnie. Jednakże wielu z moich rozmówców żaliło się, że nie zawsze władze lokalne dokładają starań, aby rodzinie zmarłego użyć tego pojazdu. W przypadkach nieuzyskania samochodu rodzina zmarłego, jak dawniej, korzysta z *terek* — dwukołowego wozu.

d) Żywotność i rozwój zachowań lamaistyczno-synkretycznych

W obrębie dziedzińca klasztoru Gandan znajdują się pomiędzy dwoma spośród trzech świątyń (*süm-dugan*) — w wąskim przejściu między tymi świątyniami — trzy specjalne konstrukcje, w których zamontowano kilkanaście blaszanych bębnow modlitewnych, młynków (mong. *chüüd*). Wewnątrz bębnow znajdują się zwoje modlitw pisanych w języku tybetańskim. Natomiast na ich powierzchni przyklepione są przez wiernych róż-

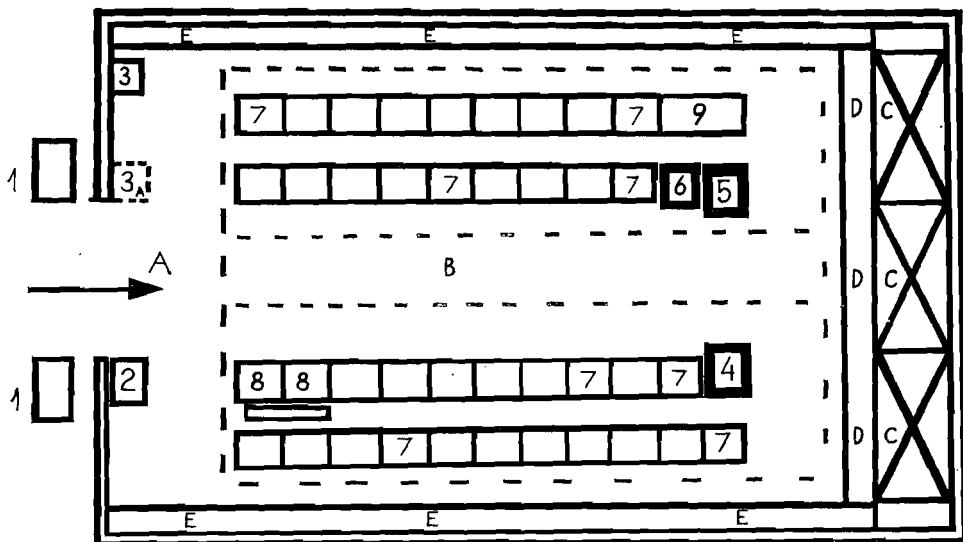


16 ○

Ryc. 21. Klasztor Gandantegcinlin w Ulaan Bator.

A — dziedziniec zgromadzeń; B — dziedziniec główny. 1 — wejście chronione przez posąg lwów (mong. *arslaan-ow*); 2 — słupy zwieńczone buńczukami (mong. *dżancan*); 3 — brama (mong. *jampaj*); 4 — jurta przeora; 5 — kuchnia; 6 — młynki modlitewne (mong. *chürd*); 7 — kancelaria; 8 — biblioteka; 9 — kadzielnice (mong. *bojpor*); 10 — podest do ogłaszania modlitw (mong. *szat-inder*); 11 — deski modlitewne (mong. *mörgö-lijn-mod*); 12-14 — świątynie (mong. *süm-dugan*); 15 — posąg Dzonchawy; 16 — ocalały słup z sąsiedniego zespołu klasztornego

Rys. J. Olgęzki



Ryc. 22. Jedna z trzech świątyń na Gandanie w Ulan Bator.

A — przedsionek; B — przejścia dla wiernych; C — ołtarz; D — ofiary; E — kapliczki, obrazy i figury. 1 — figury lwów; 2 — siedzenie głównego strażnika (mong. *ichn-gesguj*); 3-3a — aktualne i pierwotne siedzenia pomocniczego strażnika (mong. *baga-gesguj*); 4 — *chambalam*; 5 — *ded-chamba*; 6 — *undzad*; 7 — lamowie; 8 — muzycanci (kotły, muszle, dzwonki, trąbki); 9 — trębacze

Rys. J. Olędzki

nego rodzaju napisy odręczne na papierze (ryc. 23). Treścią tych napisów są często prośby o szczęśliwy los dusz zmarłych osób. W 1966 r. przeważały teksty związane z losami tragicznie zmarłych w czasie powodzi, która nawiedziła Ulan Bator i okolice. Oto wybrane teksty:

„Drogi mój ojczu, niech dobrym będzie twoje przerodzenie. Omanipadmechum Omanipadmechum Omanipadmechum”.

„Droga moja matka schwyciła swoje lata, o bogactwo dla niej proszę. Um manyni badnij chum”.

„Drogi bracie Rowczich, który zginął w wodzie, my życzymy ci wszystkiego dobrego w Twojej drodze. Twój bracia i siostry”.

„1966.7.20. Drogi bracie Baldzinnjam, proszą dla was o dobry spokój po śmierci. Om maanij badny chaa. Twoje siostry Daszdawa i Dowdaj”.

„Baatar z nazwiskiem Darima 1965. 9 miesiąca 19 dnia złapała swoje 21 lata. Niech będzie jej Um manij pad mi chum”.

Tłumaczył: Adam Latusek

„Syn mój Dordzpurew zmarł 1966 roku 8 miesiąca 5 dnia w Gospodarstwie Państwowym w somonie Dżargalan. Um bajny badny chaa”.

„Za [mojego] syna Batdordża. Um maanij bad mi chum...” (dalej następuje pięciowerszowa modlitwa tybetańska).



a



b

Ryc. 23. Młynki (a) i deski (b) modlitewne.
Gandan w Ulan Bator

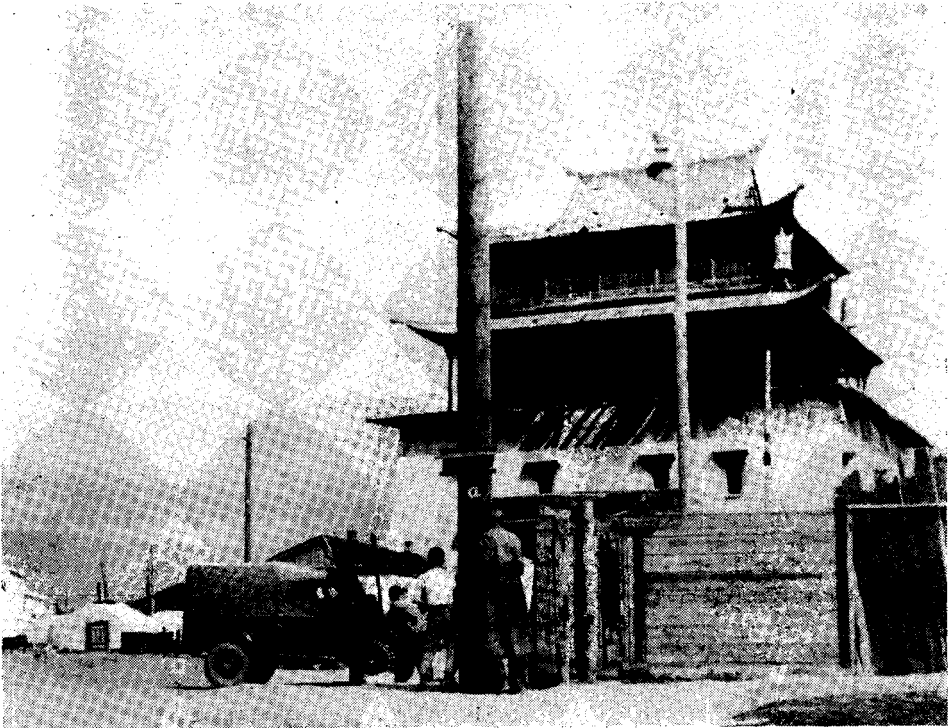
Fot. J. Olędzki

„Pasterz 1-ej brygady somonu Sumber ajmaku Wschodniogobijskiego córka Tuwaana, 36-letnia Dolgorsüren zmarła na skutek ciężkiej choroby. Um maanyij badnij chum”.

Tłumaczył: Jerzy Tulisow

Na początku lat sześćdziesiątych omawiane tu zjawisko nie występowało. Porównaj Lumir Jisl, *Umeni starého Mongolska* (Praha 1961, tablica 35). Znajduje się tam fotografia omawianych młynków modlitewnych. Na bębnach nie ma żadnych kartek z napisami. Dziś jednakże, obserwując zachowanie wiernych przybywających na dziedziniec Gandanu, odnosi się wrażenie, że największą aktywność wyrażają oni w uruchamianiu owych młynków modlitewnych, na których są świadectwa najgłębszych przeżyć wielu z tych wiernych.

Drugim pod względem ważności miejscem kultowym w obrębie Gandanu, gdzie manifestowane są w sposób bezpośredni przez wiernych ich uczucia komemoratywne, jest „święty maszt” (nazwa mongolska — *dżancan*). Maszty takie to kilkunastometrowej wysokości potężne słupy zwieńczone rzeźbionym walcem, wyobrażającym buńczuk. Maszty te usytuowane



Ryc. 24. Słup w sąsiedztwie klasztoru Gandan w Ulan Bator.

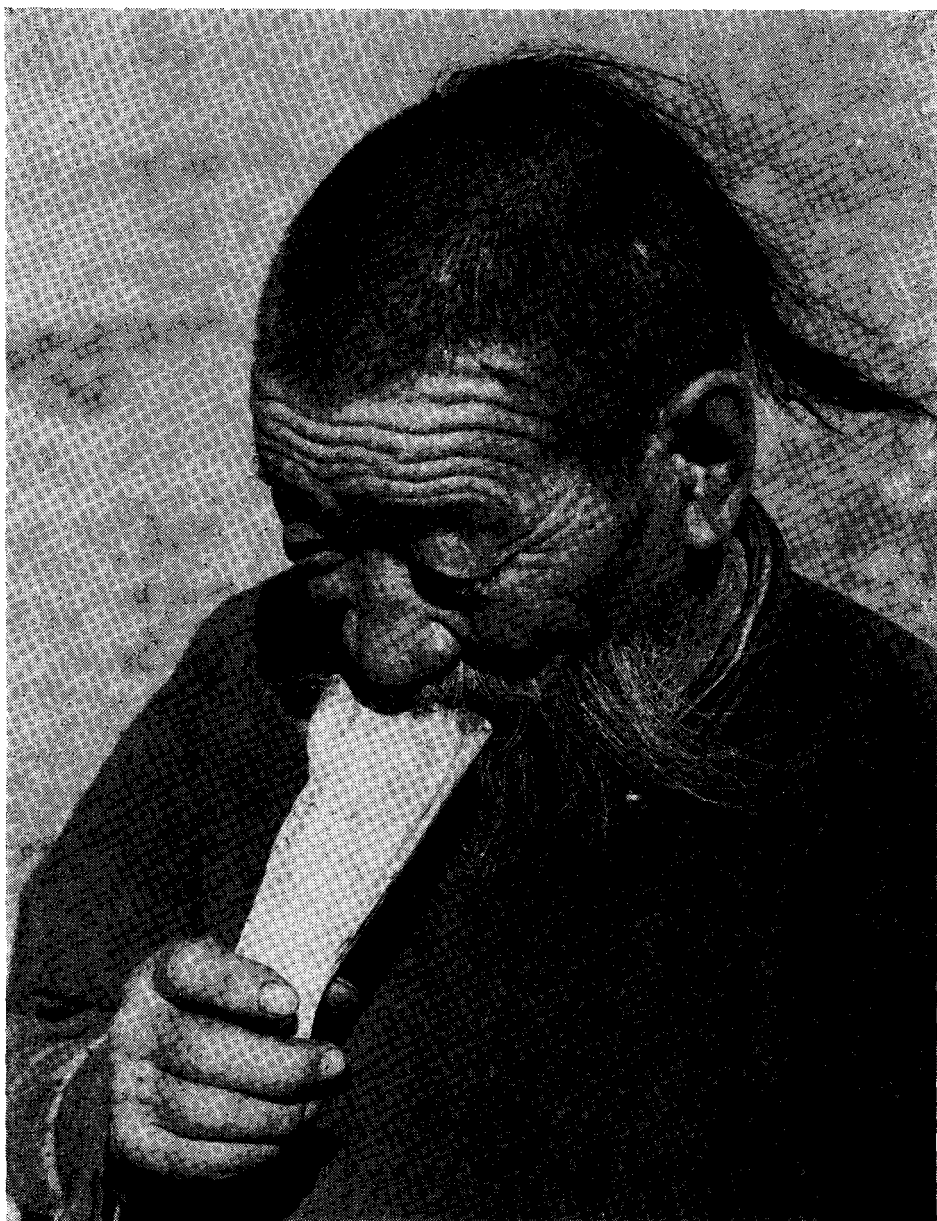
Fot. J. Ołędzki

są przy czterech węglach ogrodzenia klasztoru. Maszt, o którym mowa, to jedyny ocalały spośród czterech, jakie znajdowały się nieopodal dzisiejszego zespołu czynnych świątyń, chroniąc wielką budowlę *siim-dugan* poświęconą bogowi *Džanrajsekowi*. Na omawianym maszcie (zaopatrzoną w tabliczkę z napisem *om mani padme chum*) wierni zawieszają różnobarwne strzępy materii (jest to obyczaj powszechny, obejmujący najrozmaitsze miejsca kultu, m. in. kult *owoo*) oraz łopatki baranie. Sens owych darów z łopatek jest wieloraki. Ale — jak się wydaje — ma on obecnie założenie komemoratywne. Przypuszczenie potwierdzają opinie lamów. Niezależnie od darów maszt otaczany jest szczególnym kultem. Wierni obchodzą go po wielokroć, zdarza się też ocieranie chorych miejsc o powierzchnię tego słupa (ryc. 24).

Zastępca przeora klasztoru lama *D o m b a d a r d ż a* powiada: „Na łopatkach wypisuje się święte słowa. To wypisywanie świętych słów po tybetańsku (co wskazywałoby, że wiernych wspomagają w tym mnisi) służy oddziaływaniu na drogę w zaświatach dusz bliskich zmarłych. Jest to działanie zapobiegające trwaniu tych dusz w ciałach niskich stworzeń. Jest to zabieg pomagający tym duszom w dotarciu do nieba”. Lama *Dombadardża* wskazuje zarazem, że praktyki takie nic wspólnego nie mają z zasadami religii, której służy.

Lama *D. Sambalchundew*, ur. w 1898 r. (malarz — *dzuruchczin*): „Dzisiaj zabraniamy wieszać te łopatki ze względów sanitarnych. Bywała bowiem ich duża ilość i to z resztkami mięsa. To są ofiary, ich sens jest złożony. Składane są z myślą o zmarłych, którzy przebywają we wcieleniach zwierząt. Ofiary z łopatek mają być przypomnieniem i prośbą kierowaną do boga. Są dowodem wstawiennictwa żyjących w sprawach ich bliskich zmarłych [...], aby szybciej dotarli do nieba, szybciej stali się bogami. Po to składane są ofiary z łopatek”.

Współlistnienie dwóch zasadniczo odrębnych systemów informacji, jakimi są: z jednej strony zapis zwięzłych danych na kartce papieru (tak jak w przypadku owych prośb na młynkach modlitewnych) i z drugiej notacja w obcym ogólnym języku na powierzchni kości zwierzęcej (tak jak w przypadku ofiar z łopatek baranich) — tłumaczyć może chociażby częściowo zasób wyobrażeń społeczeństw pasterskich przypisywanych kościom, w szczególności baranom, wśród których łopatka ma wyjątkowe znaczenie. Oto stosunkowo zwięzły i niepełny rejestr znaków odczytywanych podczas wróżenia z łopatki poddanej zabiegowi: a) tchnienia nań pytań wróżbity i b) opalenia jej w ogniu (ryc. 25). Korzystam tu z informacji przekazanych mi przez pasterza *A. D e n d e w a*, ur. w 1888 r. w *Awdar Bajan* (obecnie *Sergelen*): „Mówili starsi, że łopatka zna 72 języki i tym samym wszystko może powiedzieć”. Poprzez pojęcie „języki” informator rozumie zarówno różne odmiany mowy ludzkiej, jak też wskazania przekazywane przez łopatkę — mong. *dalar mergelech* (wróżby z łopatki). Oto spośród tych 72 wskazań — 16 najważniejszych (ryc. 26).



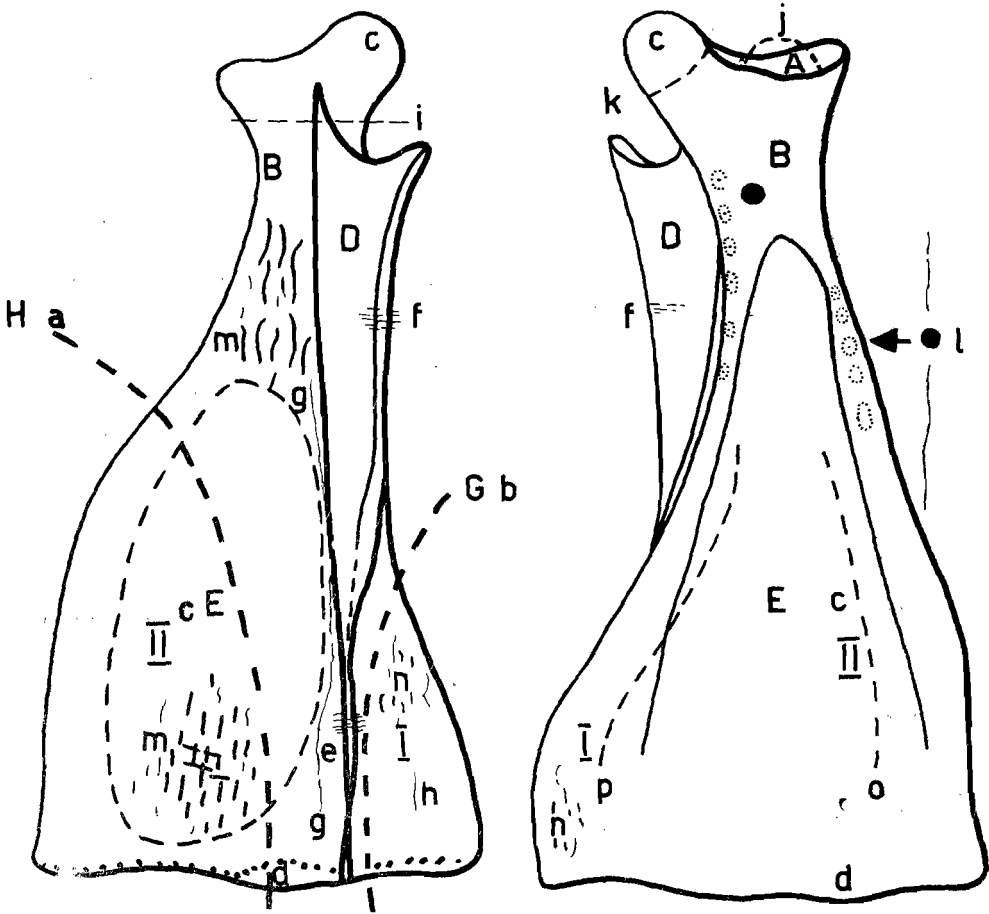
Ryc. 25. Wrózenie z łopatki (szeptanie pytań).

Somon Bajan

Fot. J. Ołędzki

Część łopatki — A — czaszka, mong. *togoo*;
 B — szyja, mong. *chüdzüü*;
 C — kciuk, mong. *erchij*;

D — nos, mong. *chamar*;
 G — środek, mong. *dund*;
 H — dół, mong. *chormoj*;
 I — strona gorąca (bliska, rodzinna), mong. *chaluun-tal*;
 J — strona chłodna (cudza), mong. *chüjten-tal*.



Ryc. 26. Znaki wróżebne i części łopatki.

A — czaszka; B — szyja; C — kciuk; D — nos; E — środek; F — dół (nogi); G — strona gorąca; H — strona chłodna.

Zakresy informacji: I — „z mojej jurty”, II — „z cudzej jurty”.

Informacje szczegółowe:

- (a) — odpadnięcie tej części — wróżba zła;
- (b) — odpadnięcie tej części — wróżba dobra;
- (c) — wykruszenie się tej części — niepomyślność;
- (d) — wykruszenie się tej części — „wiadomości tak dobre, jak i złe”;

- (e) — 3 pęknięcia w poprzek „nosa” — „wielka radość”;
- (f) — 2 pęknięcia w poprzek „nosa” — „pewna nadzieja” (np.: rzecz zagubiona — odnajdzie się);
- (g) — wydłużona rysa — „nic się nie wydarzy”, zakończenie wszelkich działań interwencyjnych, bezczynność;
- (h) — jedno krótkie pęknięcie (szczelina) — „krzepkie życie”, „mocna dusza”; jeśli to pęknięcie jest wydłużone — „słabe życie”, zaś „dusza szczeźnie”; natomiast dwa pęknięcia (krótkie czy długie) — „sama radość”, „samo dobro”;
- (i) — pęknięcie w poprzek „szyi” to — „pętla na szyi”, czyli „schwytasz [pojdziesz] konia”, prawdziwa i pewna nadzieja;
- (j) — pęknięcie „czaszki” — to „w czaszce tłuszcz”, dobry znak, dobrobyt, wiedza, zaradność, „strat żadnych nie będzie”, jeśliś „cokolwiek zgubił” lub „ci uciekło” — „wnet się zwróci” lub „odnajdzie”;
- (k) — pęknięcie wokół „kciuka” — „kciuk się rusza” — bardzo dobry znak na wszelkie okazje;
- (l) — na krawędzi tej znajduje się małe wgłębienie — „dziurka”, jeśli zarysowało się dodatkowo pęknięcie dochodzące do tej „dziurki” — to znak pełnej pomyślności w zwalczaniu zła (np.: „złodziej został schwytany”), jeśli zaś owo pęknięcie nie dotarło do „dziurki” — to znak pomyślności nie całkiem pewnej (np.: „złodziej zapewne zostanie schwytany”);
- (m) — odpryski „na chłodnej stronie” — to groźba niepowodzenia, straty mienia;
- (n) — odpryski na „gorącej stronie” — to sukces, „zdobycz”, „odzyskanie mienia”;
- (o) — rysa na „chłodnej stronie” — zły znak;
- (p) — rysa na „gorącej stronie” — dobry znak.

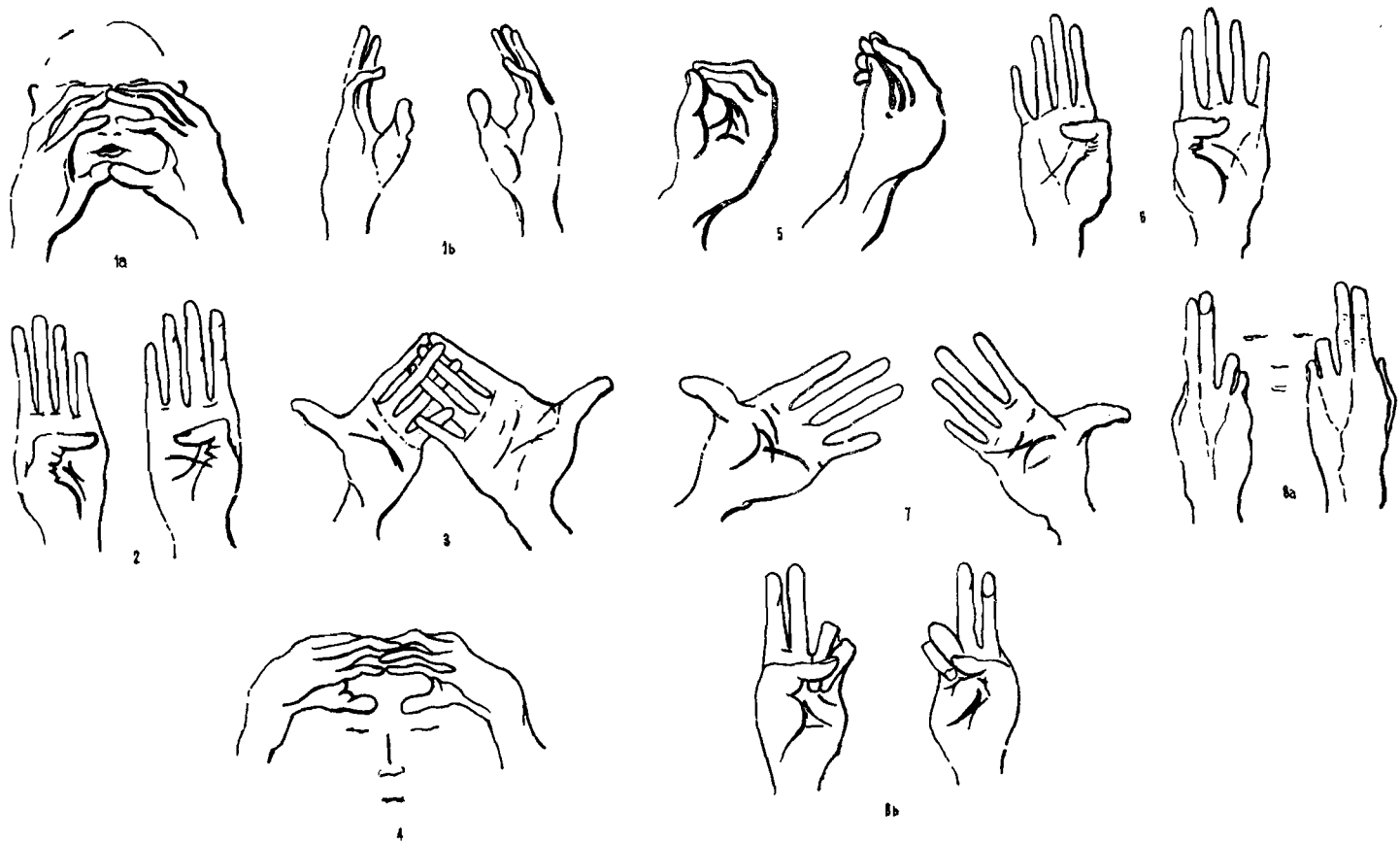
Wrózenie z łopatki służyło rozwiązywaniu przede wszystkim spraw związanych z gospodarką pasterską. Niemniej informacje uzyskiwane przy jej pomocy odnosiły się również do oddziaływania na losy człowieka (por. wiadomości oznakowane literą h). e) Nabożeństwo za duszę zmarłego na Gandanie¹⁰. Oto najważniejsze momenty tej ceremonii (mong. *gunreg*): Wczesna pora dnia (ok. 7 godz.). Rodzina zamawiająca nabożeństwo minęła przejście strzeżone przez lwy, bramę (dzielącą dwa dziedzińce — mong. *jampaj*) i kieruje się w stronę kadzielnicy (mong. *bojpor*). Naprzeciw wychodzi z kuchni klasztornej mnich-sługa (*geik*), niosąc na łopacie węgle do kadzielnicy. Zebrała się przy niej gromadka ludzi, wśród nich rodzina zmarłego. Węgły zostały ułożone, mnich posypał na nie zmielone gałązki tui. Zebrani ustawiają się tak, aby owiewał ich dym z kadzielnicy. Mężczyźni zdejmują kapelusze. Niektórzy „łapia” w kapelusze dym i wnet nakrywają głowy. Kobieta wkłada do kadzielnicy małe dziecko i wyjmuje je po chwili. Ktoś inny (z rodziny zmarłego) wkłada w oczyszczający dym pościel — poduszkę, kołdrę.

¹⁰ Por. zapis filmowy *Böö-Lam* z roku 1967/1968, realizacja J. Ołędzki, S. Szynkiewicz, Archiwum Zakładu Etnografii IHKMPAN w Warszawie.

Z podestu na czterech ośmiometrowych palach (całość przypomina ambonę, mong. *szat-inder*) dwóch mnichów dmąc w muszle ogłasza rozpoczęcie nabożeństwa. Bocznymi wejściami weszli na drugi dziedziniec mnisi. Zebrali się przy drzwiach do świątyni, żartują, śmieją się. Śmiechy cichną, do niewielkiej świątyni wchodzi 60 mnichów. Zajmują wyznaczone miejsca. Przy wejściu na specjalnych podwyższeniach siedzą dwaj nadzorcy (mong. *ichn-gesguj* i *baga-gesguj*), w pobliżu ołtarza — przeor i jego zastępca (*chamba-lam* i *ded-chamba*) oraz „przewodnik” — intonujący modlitwy (mong. *undzad*). Wzdłuż przejścia — od wrót do ołtarza — w czterech rzędach siedzą pozostali mnisi. Lamowie z tytułami mają na głowach czarne szpiczaste czapki ze złocistymi wyłogami, pozostali mnisi — żółte. Odkryli głowy, wyjęli zza pazuch księgi modlitewne, aby rozłożyć je przed sobą na pulpity. Mają w rękach znamiona duchownych powinności — w prawej — berełko *oczir*, w lewej — dzwonek *chonch* (ryc. 28). Z zamkniętymi powiekami, ze złożonymi przed sobą dłońmi dokonują aktu kontemplacji — kontaktu z bogiem. Cisza. Zabrzmiała modlitwa i dzwonki. Przewodnik intonuje modlitwę śpiewaną. Głos jego, jakby wydobywał się z głębi trzewi, jest niski, chrypiący. Innych mnichów zawrozdzenie — cichsze — dostrojone jest do tonu, jaki nadaje przewodnik.

Lamowie wzmagają natężenie modlitwy. Dłonie ich zmieniają kolejno figury ustalonego alfabetu gestów. Jest to symboliczna ceremonia ofiary (tyb. *p'yaq* — *rgyá*). Palce falują bezustannie, dłonie są płynnie odmykane i zamykane. Chwilami — jakby dla zaakcentowania rytmu modlitwy — następuje gest rozłożenia dłoni, ich wyciągnięcia, albo wzniesienia. *Crescendem* gestykulacji i śpiewu jest wzmagający się dźwięk dzwonek, a na koniec bicie w wielki bęben (*ich-chengereg*) i dęcie w muszle (*dung*) oraz w trąbkę z kości ludzkiej (*lawaj*). Kiedy milkną instrumenty, lamowie sciszają i zwalniają brzmienie modlitwy. Wyczuwa się, że są jakby zmęczeni — stan ten akcentują zbiorowym westchnięciem, chrypliwym „uuuuu”. Nastaje chwila ciszy. Wierni obchodzą w tym czasie lamów, dotykają czołami ołtarza i pulpity przed dostojnikami tego zgromadzenia. Niektórzy wierni składają na ołtarzu ofiary z pieniędzy, kładą pudełka z zapalnikami, dolewają — z przyniesionych ze sobą mosiężnych czajniczek — masła do płonących lampek. Starsze kobiety obdarowują lamów zawiniątkami. Są w nich zapalniki, a także jedzenie — suchy ser, placki, rodzynki.

Stan „omdlenia” minął — lamowie rozmawiają, wymieniają między sobą tabakierki, zażywają tabaki. Od strony kuchni klasztornej pojawiają się posługacze. Wnoszą do świątyni miedziane wiadra wypełnione zupą mięsną, ryżem z baraniną oraz herbatą. Lamowie pilnujący porządku wypraszają wiernych z świątyni.



Ryc. 27. Gestykulacja modlitewna.

1a-1b — przywołanie boga (mong. *dzalbiral*, tyb. *talczir*); 2 — powitanie wodą, obmycie nóg (mong. *us örgöch*); 3 — powitanie kwiatami lotosu (mong. *ceceg örgöch*); 4 — owianie wonią kadzidla (mong. *unerten örgöch*); 5 — powitanie światłem (mong. *gerel örgöch*); 6 — namaszczenie wonnymi olejkami (mong. *unert us örgöch*); 7 — ugoszczenie (mong. *idee örgöch*); 8a-8b — muzyka (mong. *chögdzim örgöch*).

Rys. J. Olędzki

Ci gromadzą się przy deskach modlitewnych (mong. *mörgölijn-mod*). Rytuał zachowań jest następujący: Wzniesienie złożonych dłoni nad głową, dotknięcie nimi czoła, piersi i rozpostarcie rąk przed sobą z jednocześnie wykonywanym przyklęknięciem. Ruch ten poprzedza położenie się na desce; przypomina to leżenie krzyżem, ale różni się od niego dynamiką, stałym powtarzaniem kolejnych czynności. Deski zwrócone są w kierunku świątyni i zarazem lamów.

Kończą oni w tym czasie posiłek. Wrota zostają otwarte. Wierni stają skupieni u wejścia, niekiedy siadają w zadumie. Słychać zbiorowe czkanie lamów.

Rozpoczyna się druga część nabożeństwa. Składa się z części wstępnej przypominającej zachowania z pierwszej, jest to „cicha modlitwa” (mong. *czojniszcz*) oraz „błogosławieństwa” (mong. *danrag*). W czasie *danrag* fundatorzy nabożeństwa żałobnego klęczą rzędem przed pulpitem przewodnika lamów. Dokonuje on nad ich głowami ceremoniału błogosławieństwa i oczyszczenia z grzechów. Pawim piórem, wyjętym ze smukłego czajnika kropi ich cudowną wodą. Następnie roznieca w mosiężnej czarce ogień i zapala *balin* — trzy świeczki z łoju i ziarna jęczmienia. Płonącym *balinem* zatacza trzy kręgi ponad głowami klęczących. Tym sposobem następuje „przejęcie” na płynący łoż i ziarno grzechów, i nieczystości. *Balin* zostanie wyrzucony poza ogrodzenie klasztoru, tym samym szejną grzechy ludzkie. Fundatorzy nabożeństwa biją czołami o krawędź pulpitu. Lama-przewodnik, kończy tę ceremonię uderzeniem każdego z osobna *oczirem* (berelkiem) w czubek głowy. Lama twarzy swej nie stara się utrzymywać w powadze. Można nawet odnieść wrażenie, że duchowny wyczuwa nadmiar rytualnych zabiegów. Jednego z gorliwszych uczestników ceremonii obdarzył mocniejszym uderzeniem.

Lamowie skończyli czytanie modlitw tybetańskich. Z pośpiechem zbierają liturgiczne przedmioty. Trzepią futrzane „szyszaki”, aby je nałożyć na głowy. Szybko opuszczają świątynię. Wierni zaś, wśród nich rodzina zmarłego, rozchodzą się powoli. Starsi po trzykroć obchodzą na dziedzińcu posąg *Dzonchawy* oraz każdą z trzech znajdujących się tu świątyń. Odmawiają przy tym różaniec. Młodszy uruchamiają młynki.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że walory artystyczne nabożeństwa są podstawą przeżyć duchowych rekompensujących swoistą trywialność, aby nie powiedzieć obojętność mnichów w stosunku do intencji komemoratywnych, z jakimi przychodzi rodzina zmarłego do klasztoru. Pomijam już sam nastrój świątyni — miejsca szczególnego, w którym zgromadzono niezliczone ilości dzieł malarskich, rzeźbiarskich, gdzie płonie wiele lampek ofiarnych, unosi się przejmująca woń kadzideł, a na ołtarzach zgromadzono kunsztowne figury wielobarwnych *balin* z baraniego łoju. Chodzi wyłącznie o zachowania mnichów, ich modlitwę-śpiew,

muzykę, przede wszystkim zaś niezwyklego wprost kunsztu gestykulację. Należy wziąć tu pod uwagę fakt, że wśród szerokich rzesz pasterzy istnieją głęboko zakorzenione zachowania ludyczne, w których gry takie, jak: *szuu, choa, dembee, szagaj, mor uraldach, njaslach, lund-churuu-ooch,*



Ryc. 28. Przywołanie Boga (mong. *dzalbiral*).

Gandan w Ulan Bator

Fot. J. Ołędzki

ajl. basz, gon choolaj, char cheree i wiele innych polegają na zręczności dłoni i palców. Jednakże są to wszystko gry swawolne. Gestykulacja mnichów to — popis zręczności mistycznej u każdego budzący podziw i uznanie. Wydaje się, że wzrasta on u reprezentantów kultury, w której gest w powiązaniu z artykulacją i śpiewem odgrywa doniosłe znaczenie w systemie informacji oraz więzi społecznych.

Do niniejszych danych załączony jest rysunek poszczególnych gestów-figur, mających ustaloną postać i nazwę. Rysunki nie ukazują gestów będących przejściowymi fazami zmieniania układu dłoni. Zmiana ta jednakże również dokonywana jest w sposób ustalony, nie zaś dowolny. Powtarza się w ruchu płynność, elastyczność, łagodność — spokój. Ruch dłoni zawsze podporządkowany jest rytmowi modlitwy. Dłonie akcentują momenty ekstazy w modlitwie, jak też określone treści — konkretne zdania. Służy temu osłabienie lub natężenie dynamiki ruchów, a także zatrzymanie dłoni w określonej figurze — gestu. Należy jeszcze dodać, że elastyczności i płynności ruchów, jak też swoistej dekoracyjności rysunku tych figur sprzyja wysoki u Mongołów stopień giętkości palców, władanie nimi w wielu kierunkach. Mało na ogół władny palec serdeczny spełnia w tych gestach ważną rolę i jest poruszany — jak pozostałe — z całą swobodą (ryc. 28).

Figura 1. (1a-1b). Uniesione na wysokość brody złożone dłonie z rozpostartymi szeroko palcami lub (odmiana tej figury) dłonie rozdzielone i nieco niżej trzymane. Nazwa tej figury: tyb. *talczir*, mong. *dzalbiral*. Figurze tej towarzyszy skupienie, silna kontemplacja — oczy zamknięte. Cisza — jest to znak przywołania boga z nieba na ziemię — prośba o zstąpienie do grona modlących się.

Figura 2. Dłonie wyciągnięte przed siebie, kciuki dociśnięte do wnętrza, zgięte. Palce złożone. Dłonie w pewnym oddaleniu od siebie wyprostowane sterczą przed piersią lamy. Nazwa tyb. *argal*, mong. *us örgöch*. Gest ten oznacza, że bóg zstąpił i wita się go wodą na dłoniach w celu obmycia mu nóg.

Figura 3. Dłonie w pozycji poprzecznej, lecz splecione końcami palców, kciuki odgięte. Nazwa tyb. *boswij*, mong. *ceceg örgöch*. Figura ta oznacza ofiarowanie bogu kwiatów lotosu.

Figura 4. Dłonie uniesione nad głową z rozdzielonymi palcami, końcami splecione. Nazwa tyb. *dujwij*, mong. *unerten örgöch*. Figura ta oznacza ofiarowanie wonnych kadzideł.

Figura 5. Dłonie przed sobą skłębnięte, kciuki dociśnięte do pozostałych palców. Nazwa tyb. *aligij*, mong. *gerel örgöch*; ofiarowanie ognia — światła (w znaczeniu jasności).

Figura 6. Dłonie w pozycji pionowej (nie poziomej, jak w przypadku figury 2) w przegubach zgięte na wysokości ramion; kciuki odgięte na zewnątrz. Nazwa tyb. *tandi*, mong. *unert us örgöch*.

Figura 7. Dłonie płasko dotykają się końcami palców. Kciuki odgięte. Nazwa tyb. *niwdi*, mong. *idee örgöch*. Figura ta oznacza ofiarowanie pożywienia.

Figura 8. Dłonie uniesione przed sobą z wyciągniętymi prosto dwoma palcami, pozostałe palce ściśnięte, zgięte od wewnątrz. Nazwa tyb. *giawdaa*, nazwa mong. *chogdzim örgöch* (ofiarowanie miłych Bogu dźwięków muzyki). Rozwinięciem albo raczej zaakcentowaniem tej figury jest dwu- lub trzykrotne (na przemian z przekręcaniem dłoni) skrzyżowanie wyciągniętych palców.

Osobnym zestawem gestów modlitewnych jest krążenie dłońmi przed sobą. Polega to na miarowym, jakby wachlowaniu rozpostartymi, to znów złożonymi palcami przy ich wysuwaniu i cofaniu (do wnętrza i na zewnątrz dłoni)¹¹. Oto jak lama-malarz interpretuje ten rodzaj modlitwy: „Jest to krążenie palcami od serca przed siebie. Od serca człowieka ulatuje pięciobarwna światłość i jak tęcza dociera ona do nieba, gdzie żyje wielu bogów i bogiń. Oni przyjmują moje wyznanie wiary...”. (Inf. Lamy D. Sambalchundew, ur. w 1898 r. w okolicach Arwajcheree.)

Jako dopełnienie gestów związanych ze śpiewem i modlitwą należałoby dołączyć jeszcze parę informacji o niezwykle sugestywnych czynnościach magicznych w czasie nabożeństwa. Czynności te wykonuje przodownik *ichngesgaj*. Są one związane z nabożeństwem poświęconym duszy zmarłego. Lama bierze w trzy palce prawej ręki (palce: wskazujący, środkowy i kciuk) ziarna rośliny zwanej *jungar* [nazwa tybetańska — J. O.]. Następnie trzykrotnie ciska je przed siebie. Wsunięciu dłoni przed siebie towarzyszy każdorazowo wytrzymanie — jakby ugodzenie w cel. Czynność ta tłumaczona jest jako zabieg magicznego zniszczenia przeciwników wiary i wszelkich złych demonów. Podobny sens zawiera krążenie przed sobą wysuniętym na dłoni specjalnie sporządzonym w tym celu *balinem*. (Por. zapis filmowy *Böö-Lam*.) Jest wreszcie zabieg końcowy o charakterze oczyszczającym — towarzyszy on modlitwie zbiorowej (jak w omawianym nabożeństwie żałobnym) i indywidualnej. Lama pawim piórem (nazwa tyb. *mansajn-do*, mong. *togosyn öd*) wykonuje określone ruchy nad głową swoją i fundatorów nabożeństwa. Pióro pawie przetrzymywane jest w kunstownym naczyniu miedzianym ze święconą wodą.

Dane, jakie przedstawione zostały w tej grupie wskaźników, wydają się być najbardziej symptomatyczne dla przeobrażeń dokonanych w Mongolii. Przejście od tradycyjnej do nowej formuły rozstawania się ze zmarłymi dokonało się w niezwykle krótkim czasie. Jak wiadomo, podobne przeobrażenia w dziejach różnych społeczeństw następowały poprzez stulecia, budząc każdorazowo zrozumiałe opory natury niekoniernie ideologicznej, lecz czysto psychicznej. „Nobilitacja materii” ciała zmarłego (a pośrednio jego życiowych dokonań), bo taki jest sens nowych ceremonii, budzi refleksję o sprawnym dokonaniu przemian w wyobrażeniach społecznych. Jednocześnie rodzi się zaduma, czy i w jakiej mierze — dzięki nowym zwyczajom — nastąpiło „poszerzenie” pola społecznej wyobraźni, czy zwyczaje te istotnie sprzyjają rozwojowi osobowości, przynajmniej w wymiarze poczucia własnej godności. Na pytania te, niestety, trudno byłoby poszukiwać odpowiedzi.

Nowe zwyczaje rozstawania się ze zmarłymi wpłynęły w sposób bez-

¹¹ Por. zapis filmowy *Dzuruchczin*, realizacja J. Olędzki, A. Latusek, Archiwum Zakładu Etnografii IHKM PAN w Warszawie.

pośredni na ożywienie i rozwój nie znanych wcześniej form zachowań kultowych. Mogą one przypominać w jakiejś mierze europejskie treści uczuć komemoratywnych, zamieszczane w nekrologach i epitafiach. Ale mimo takiego podobieństwa zachowuje się wybitnie lokalny charakter prezentowania owych treści, zespolony z tradycją praktyk w obrębie samej świątyni. Swoistości doktrynalne lamaizmu, wyrażające się m. in. w tym, że społeczność lamów w o wiele większej i zdecydowanie przeważającej mierze, aniżeli sami wierni, uczestniczy w ceremoniach, powodują z jednej strony intensyfikowanie się tradycyjnych zachowań (pokłony, obchodzenie przedmiotów kultu, składanie ofiar, okadzanie itp.) i z drugiej wyraźnie rysujący się niedosyt praktyk o charakterze kontemplatywnym w istocie nabożeństw i wszelkich ceremonii. Tym też należy chyba tłumaczyć charakterystyczne w świątyni na Gandanie uczestnictwo społeczności przy modlitwach lamów, w których miesza się skupienie i zaduma, ale nieraz również coś z pogranicza żartu, to znowu zawodu — niespełnienia.

Ad. III. Odwaga i bojaźń.

A. D e n d e w, ur. w 1888 r. w Awdar Bajan (obecnie Sergelen). „Kiedy biją gromy wołamy pomocy, wołamy *chün bajna* — jest człowiek”. Szczegółowszy opis tego zachowania w: *Oszukiwanie Boga — na manowcach europocentryzmu* („Współczesność” XIV: 1969, nr 10, s. 6). Jeśli nadchodzi burza, szukają schronienia w jurcie. W czasie burzy zamykają szczelnie okno i drzwi. Z zawołania tego korzystają również wówczas, gdy burza zastanie ich w stepie z dala od jurt, względnie przy jurtach, w przypadku konieczności pozostawania na dworze — mimo burzy i ulewy — aby dopełnić jakichś nie cierpiących zwłoki starań przy stadach. W jurcie D e n d e w a *chün bajna* wołają wszyscy członkowie rodziny: żona (najprzerazliwiej), synowie (nie tak przeraźliwie), sam D e n d e w (niezbyt głośno) — „wołamy *chün bajna*, aby bogowie niebiańscy myśleli, że jesteśmy z rodu nojońskiego lub rodu szamanów. Bo tylko oni mieli śmiałość odzywiania się do sił mocarnych”. Z dalszych relacji informatora wynika, że wołanie adresują do *Luu*. Jest to „mocarna istota, przebywająca pośród bogów niebiańskich”. Inni informatorzy (patrz niżej) określają *Luu* jako smoka lub gryfa z ognistym ogonem.

Do zabiegów zapobiegawczych przeciw porażeniu gromem D e n d e w zalicza również mieszanie mleka lub kumysu. „Dobrze też jest mieszać [...], bogowie cieszą się wówczas. Cieszą się, że jest *ajrag* (kumys) i mleko. Dobrze też jest spryskać mlekiem otoczenie jurty, a także pryskać w kierunku, skąd nadchodzi burza — bogom na ofiarę”. Przedstawiony zestaw zachowań jest najpełniejszym pośród około setki innych, ograniczających się najczęściej do bierności i lęku.

A. C h o r l o o, ur. w Elgen (na terenie somonu Bajan). „*Luu* — to złowieszcze stworzenie, przypomina smoka. Stwór ten, miotając ogonem, wywołuje błyskawice [...]”. Informatorka mówi o swej wielkiej bojaźni w czasie bicia piorunów. Nie korzysta z zabiegów magicznych (wołania *chün bajna* i pryskania mlekiem). Wydaje się, że w pewnym stopniu pomniejsza jej bojaźń przeświadczenie, że trzyma w swej jurcie bogato wyposażoną kapliczkę i dopełnia przy niej praktyk ofiarnych.

D. M a n l a, ur. w 1902 r. na terenie somonu Bajan. „Jeśli jest burza krzyczę

głośno (*chiün bajna*, J. O.) i pryskam mlekiem w tę stronę, skąd nadchodzi”. Pryska jeden raz.

S. Gombodżaw, ur. w 1910 r. w okolicy Algenij uuł i żona jego: M. Dedżid, ur. w 1906 r. w Bucht (na terenie somonu Bajan). Ona: „Mówią, że to smok w niebiosach żyjący. *Luu* — nie wiem, czy istnieje naprawdę. Jak byłam dzieckiem, to starcy pokazywali miejsce, gdzie spadł z niebios sam *Luu*. Ale sądzę, że leżały tam zwęglone kości wielbłąda”. On: „Kiedy grzmi i biją pioruny, boimy się oczywiście. Powiadają, że są to wyładowania atmosferyczne [...], ale jak to się tam w niebie dzieje, nie wiem”. Gombodżaw i Dedżid nie odwołują się do żadnych zaklęć i zabiegów magicznych, związanych z przeciwdziałaniem porażeniu gromem.

Wywiad zbiorowy z grupą pasterzy (kilkanaście osób w wieku od 25 do 60 lat) sprowokowany faktem śmierci zastępcy sekretarza partyjnego w somonie Bajan. Sekretarz porażony został piorunem w pobliżu jurty, w której szukał schronienia w czasie burzy. Na pytanie moje, jak odczuli to zdarzenie, spotkałem się z opiniami, które cechowała znaczna obojętność w stosunku do tragicznej śmierci. Jeden z najstarszych wśród zgromadzonych wypowiedział słowa, które przyjęte zostały przez pozostałych z aprobatą. Słowa starszego człowieka były bezpośrednią odpowiedzią na moje pytanie: — Czy mogła to być kara boża? — „Jaka kara? Radzieliśmy już od dawna, aby na naszej górze [jedyna w okolicy — J. O.] założyć piorunochron. Nie założyli, zaniedbali”. Szersze omówienie tego zdarzenia *Margasz — laicyzacja po mongolsku* („Argumenty”, XIV: 1969 nr 1, s. 9).

Omawiane tu zachowania wskazują na przysłowiową mądrość ludów. W naszym przypadku wyraża się ona w formie *o s z u k i w a n i a n i e o s z u k u j a c* — pozwalającej człowiekowi uzyskać poczucie bezpieczeństwa. Wydaje się, że współczesne zachowania są kontynuacją refleksyjności, myślenia tradycyjnego, którego niewątpliwie symbolem jest w Mongolii zawołanie *chiün bajna*.

Ad. IV. Trwałość przesądu.

A) Nowe przejawy magii związane z praktykami przy *owoo*. Badaniem objęto kilkadziesiąt *owoo* w różnych rejonach Mongolii. Z badań tych wynika, że tradycyjnie składane w tych miejscach głowy koni, nieraz kilkadziesiąt czaszek (ryc. 29), oraz dewocjonalia (ksylograficznie drukowane na płótnie i papierze modlitwy, wizerunki, malowidła, a także sztampowe płaskorzeźby tłoczone w glinie) zastąpione zostały wielością zasadniczo innych przedmiotów. Rejestr ich obejmuje to wszystko, co łączy się z pojęciem współczesnych dóbr materialnych. Dla przykładu można wymienić te, które zdarza się spotykać na *owoo* najczęściej:

Przedmioty metalowe (puszki po konserwach, naczynia kuchenne i części samochodowe), z plastyku lub celuloиду (grzebień, szczotki do zębów, grzechotki, zabawki), ponadto butelki po napojach wysokowych, drobne monety, części odzieży (pojedyncze buty czy tylko podeszwy), pęczki włosia końskiego, *argał* (w puszkach od konserw na *owoo* w Charchorin) i kawałki drewna. Ponieważ większość z tych przedmiotów utraciła użytkowe znaczenie (naczynia dziurawe, buty zniszczone, zużyte części samochodowe), należałoby traktować je jako swoiste symbole war-



Ryc. 29. Owoo.

Somon Bajan

Fot. J. Ołędzki

tości pierwotnej. Wszystko to wskazuje, że wchodzi w grę zabieg magiczny. Nie spotkałem się z przypadkami traktowania owoo jako śmietnisk czy tylko zwykłych znaków rozpoznawczych w stepie. Wypowiedzi osób, które udało mi się zapytać w chwili kładzenia jakiegoś przedmiotu na owoo, potwierdzają przypuszczenie

o utrzymywaniu się magicznego rozumienia tej czynności, a pośrednio o rozwoju współczesnej magii. Kładący kawałek drewna motywuje swoją czynność zbliżaniem się zimy, trudnościami w zdobyciu opału (węgla). Przywiązujący pęczek włosa końskiego do kamienia stwierdza: udało mi się dopędzić stado bez strat (do stacji przeladunkowej), chciałbym, aby i w następnym roku mi się powiodło. Kobieta ciskająca zużyty grzebień mówi, że chciałaby mieć zawsze włosy w porządku. Podobnych motywacji można by podać więcej.

B) Jeśli w praktykach przy *owoo* uczestniczą zarówno pasterze, jak i przebywający w podróży mieszkańcy miast, to zabiegi, jakie poniżej przedstawię, odnoszą się najprawdopodobniej głównie do zbiorowości miejskiej i to samego Ułan Bator. Wieczorem w centrum miasta, w pobliżu wyodrębnionego zespołu osiedli jurtowych można spotkać się z przypadkami malowania sadzą kreskę na czołach małych dzieci. Dzieci bawią się do późnych godzin w pobliżu ulicy, gdzie jak wszędzie grozi niebezpieczeństwo. Wiadomości zebrane na temat owego malowania sadzą odnoszą się do złowrogiej, przynoszącej nieszczęście działalności — kiedy zapada zmrok — dwóch istot: *czötgöra* i *sawdaga*. Są to znane na całym terytorium Mongolii legendarne demony. *Czötgör* przybiera postać człowieka, chociaż przezierają przez jego skórę wnętrze. Jeździ na białym wielbłądzie. Zradza go „brak cienia” oraz wielbłądzia lub zajęcza wargę. Na ziemi śladów nie pozostawia. Bywa, że wzniesie pożogi na stepie, przysiadając jeźdźcom na zadzie konia lub pęta mu przednie nogi w sposób niewidoczny. *Sawdag* przebywa tylko w niektórych okolicach, przeważnie górzystych, lecz i wodnistych. Mało o nim wiadomo poza tym, że należy do najbardziej nieprzyjaznych człowiekowi istot.

Wymalowanie sadzą kreski w poprzek czoła dziecka ma je upodobnić do zająca. Zabieg ten powinien zmylić każdego z demonów, bo właśnie zając ma na czole charakterystyczne zgrubienie w kształcie wydłużonego pionowo piętka.

Fakt, że właśnie w mieście, a nie na terytoriach pasterskich zdarza się owo piętnowanie dzieci sadzą, pozwala przypuszczać, że idea *czötgöra* czy *sawdaga* odżywa w szczególnych okolicznościach — zbyt nagłego znalezienia się w mieście przybyszy z zewnątrz. Być może współcześni mieszkańcy Ułan Bator (w szczególności zwarty osiedli jurtowych w tym mieście) nie czują się tak bezpieczni jak w stepie.

Wskaźniki uzyskane z analizy *owoo* i zachowań zabezpieczających dzieci sprowadzają się do przekonania o trwałości i stałym odradzaniu się przesądu, o jego „niewinności” czy „nieszkodliwości” społecznej. Niewątpliwie pewna kategoria przesądu (a do takich zalicza się „zabezpieczanie” dzieci czy nowe dary na *owoo*) sprzyja pluralistycznemu odczuciu rzeczywistości, a przynajmniej świadczy o istnieniu potrzeby takiego odczucia.

Ad. V. Społeczno-ideowa działalność instancji partyjnych.

A) Instytucja *ulaan bulan* to w większości ośrodków samonowych specjalnie wygospodarowana osobna izba lub część pomieszczenia administracyjnego. Na ścianach demonstrowane są wyróżnione prace uczniów szkół podstawowych (wyszywanki, aplikacje, malowidła, rzeźby). W pracach tych wyrażany jest program nauczania szacunku dla rodzimych tradycji kulturowych (przywiązania do pasterstwa,

obyczaju, stroju narodowego). W *ulaan bulan* propagowane są wzory współczesnych zachowań społecznych. Dotyczą one głównie potrzeb o charakterze bytowym, konsumpcyjnym czy cywilizacyjnym. Wykorzystywane są doświadczenia z zakresu higieny, odżywiania, wyglądu zewnętrznego (przedmioty służące pielęgnacji niemowląt, przedmioty toaletowe, kosmetyki). Propaguje się tu również urządzenia ułatwiające pracę w gospodarstwie domowym (maszyny do szycia, grzejniki elektryczne, termosy, a ostatnio pralki mechaniczne). Wymienione obiekty, a także specjalne plansze (np. modnych fryzur damskich) stanowią stałe wyposażenie wielu *ulaan bulan*. Są one albo samoistnym tylko symbolem dóbr materialnych, albo też wykorzystują je prelegenci w czasie instruktażowych spotkań z pasterzami¹².

B) Mongolska Partia Ludowo-Rewolucyjna — niezależnie od środków masowego przekazu (prasy, radia i od 1967 r. telewizji), a także systematycznego szkolenictwa — korzysta z najprostszych form pracy partyjnej. Jedną z nich dobrze — jak sądzę — charakteryzują wędrowne brygady agitatorów partyjnych. Od czerwonego namiotu, który rozbijają w miejscach spotkań, nazywa się ich *ulaan majchan*. Przyjeżdżają nawet do niedostępnych części kraju, gdzie żyją dwie, trzy rodziny pasterskie. Brygady Propagandowe Komitetu Centralnego wędrują z ogromnym zestawem nowoczesnych urządzeń (magnetofonów, projektorów filmowych, epidioskopów). Przy pomocy tych urządzeń starają się przekazać aktualne informacje dotyczące życia krajów socjalistycznych, działalności partii rodzimej i innych bratnich z całego świata. Obserwowałem pracę jednej z takich brygad w czasie wydarzeń sierpniowych w Czechosłowacji. Na miejsce, gdzie żyło zaledwie kilkunastu pasterzy, dotarła brygada późnym zmierzchem. Nocne spotkanie w dalekim od stolicy stepie rozpoczął młody człowiek (artysta plastyk, który ukończył studia w ČSRS). W czasie 5 minutowego wystąpienia naświetlił stanowiska partii krajów socjalistycznych wobec wydarzeń czechosłowackich. Po krótkim komunikacie pokazano pasterzom — trwający 2 godziny — film dokumentalny z pobytu Tito w Mongolii. Tito przyjmowany był w tym kraju z gościnnością szczególną. Do filmu o Tito dołączono jeszcze dwa inne — historię batalionu czołgistów mongolskich, którzy w 1945 r. dotarli do Berlina oraz opis życia, pracy i perspektyw rozwoju społeczno-gospodarczego jednego z ajmaków. Po filmach wygłoszono pogadankę (ilustrowaną przeżroczami) o nowych zasadach gospodarki hodowlanej w stepie. Zakończono ten program o 3 godzinie w nocy, aby już o świtaniu śpiewem i grą na harmonii witać ponownie pasterzy w *ulaan majchan*. Agitatorzy zapraszali do siebie na partię szachów. Obok zaś lekarka — towarzysząca zazwyczaj tym brygadam, przyjmowała pacjentów.

C) Ogrody „zabaw i chwały”. Należą do równie popularnych, jak poprzednio wymienione instytucje. Są to ogrodzone place w ośrodkach somonowych i ajmacznych. W swoim założeniu stanowią zapewne jakiegoś rodzaju przetworzony zamysł ogrodu jordanowskiego czy tylko zielenca miejskiego. Na skutek trudnych warunków klimatycznych tylko w bardzo nielicznych „ogrodach” udało się wyhodować roślinność; pozostają zatem ogrodzone place. Mimo to należą one do ważnych miejsc w zabudowie osiedla. Dzięki usytuowaniu na węglach ogrodzenia lub wewnątrz swoistych pomników zwierząt oraz wspomianej prezentacji przodowników pracy (nieraz pod dachami tradycyjnych „bram” czy „wrót” przejętych ze świątyń) ich fotografii, obrazów i innych rodzajów wizerunków ogrody są urbanistyczno-ideową kompozycją, często korzystnie związaną z otoczeniem.

¹² Por. szersze omówienie D. Markowska, Z. Sokolewicz, J. Olędzki, *op. cit.*, s. 199 i n.

D. *Nadaam*. Jak wiadomo, repertuar tradycyjnych igrzysk dorocznych *nadaamu* składa się z zawodów jeździeckich dzieci na koniach oraz popisów dorosłych w zapasach i strzelaniu z łuku. Konkurencje te nawiązują do podstawowej dziedziny życia gospodarczego kraju — pasterstwa. Reguły walki wyrażają istotne cnoty społeczne, powszechnie akceptowane w narodzie. Oto najważniejsze momenty: Zapaśnicy „zastygają” bardzo często na wiele minut w pozach zmagania się — wytrzymywania przeciwnika. Niedynamiczne i wydawałoby się nieatrakcyjne sytuacje oglądane są przez tłumy z niesłabnącą uwagą — cierpliwie — podobnie, jak w bezruchu zastygają na długo zawodnicy. Zwycięzca odtańcowuje swój sukces, udając ruchy legendarnego ptaka *Chaan-Garid* (sanskryt. *Garuda*, „boski orzeł”; łączono go z wczesną już postacią Wisznu; w lamaizmie popularny motyw — *Garid* z wężem w dziobie, „zwycięstwo nad wężem”, symbolizującym gniew; ryc. 30).



Ryc. 30. *Garid—chaan*. Rzeźba z brązu nad wejściem do świątyni.

Erdene Dzu w Charchorin

Fot. J. Oleźdki

Lucznicy nie strzelają do celów na wysokości serca człowieka! Nie wypuszczają strzał wprost, lecz napinają łuki w kierunku nieba. Ale ich pociski upaść mają na ziemię i trafić w cel przed stopami sędziów (sic. celem są stopy sędziów lub jeszcze ściślej mówiąc przerwa między stopami dwóch sędziów). Wymowa tego sposobu walki jest jednoznaczna — „pokora w zręczności”. Wreszcie jeźdźcy-dzieci. Zamysł pierwotny prawdopodobnie utylitarny, być może widziany nawet w kategoriach celów militarnych — wyławianie ze stad najlepszych koni; dzieci zaś, to jeźdźcy ułatwiający takie zadanie. Obecnie wymowa tych dziecięcych czy młodzieżowych (zawsze obojga płci) zawodów wzbudza u każdego poczucie najszlachetniejszej dumy i uznanie dla tradycyjnych umiejętności, umiłowanych w narodzie. Dzieci-zwycięzcy śpiewają w czasie tych igrzysk prastarą pieśń *Gin-goo*. Cała zaś

zbiorowość zwycięzców (zjawisko ma wyjątkowo masowy charakter) wyraża rozumiane alegorycznie pojęcie sukcesu rewolucji, bowiem stadion igrzysk jest miejscem święcenia socjalistycznych uroczystości państwowych w Mongolii.

E) Somonowy sekretarz partii. Działalność Mongolskiej Partii Ludowo-Rewolucyjnej opiera się na systemie organizacji podstawowych, których najliczniejszą i zarazem najważniejszą sieć tworzą organizacje somonowe. Lokalizacja tych organizacji w centrach somonowych, jak też fakt, że podstawą życia środowiska jest gospodarka hodowlana i rolnicza określają charakter głównych zadań tych organizacji. Jest on w swoim zrębie ludowy, aracki związany z interesami społeczno-bytowymi najliczniejszej rzeszy społeczeństwa mongolskiego — pasterzy, obecnie członków spółdzielni pasterskich i państwowych gospodarstw produkcyjnych. Wybierany przez członków organizacji somonowej sekretarz partii jest w tych środowiskach realizatorem dyrektyw ideowych Biura Politycznego KC. Działalność sekretarza generalnego, aktualnie Dż. Cedenbała, jest wzorcem propagowanym i jak się wydaje spełnianym dosyć powszechnie. Cechy tego wzorca to przede wszystkim bezpośrednia, uczestnicząca więź z masami. Za przysłowiowe już uznano akty bezpośredniego angażowania się osoby generalnego sekretarza w działania kampanijne, w prace stale programowane wśród społeczeństwa, a także w zdarzenia losowe (np. uczestnictwo w 1966 r. Cedenbała w brygadach ratowniczych przed skutkami powodzi). Bezpośrednia obecność sekretarzy somonowych na stanowiskach pracy brygad pasterskich, organizowanie tej pracy, nieraz w stopniu podstawowym czy wstępnym (np. rozdzielanie narzędzi, wskazywanie zadań, zachęcanie do ich wykonania słowem i czynem), to fakty, które stwierdza się powszechnie na całym terytorium Mongolii. Jest to niewątpliwie ideał więzi przywódcy z masami postulowany przez partie innych również krajów socjalistycznych. W naszym przypadku ideał ten jest realizowany jak by w sposób naturalny bez widocznych oporów ze strony kierującego (przywódcy), jak i kierowanych.

Wszystkie z wybranych pięciu wskaźników w ostatniej z analizowanych grup wskazują na pewną prawidłowość rozwojową przemian, które można scharakteryzować następująco: Ogólny model ideałów socjalistycznych realizowany jest w Mongolii z widocznym powodzeniem. Wyraża się to z jeszcze większą jaskrawością, gdy konstatujemy w tym modelu również rozwój w pełni oryginalnych, narodowych form realizacyjnych. Wchodzi tu w grę świadome, oficjalne nawiązanie do zachowań, potrzeb i dążeń tradycyjnych czy swoiście uwarunkowanych odrębnością życia społeczności u podstaw pasterskiej (*nadaam*, pomniki zwierząt w ogrodach zabaw itp.). Może już nie tak stanowczy, albo też z świadomym pietyzmem rozwijany stosunek do tradycji obserwujemy wobec jej najnowszej postaci, a odnoszącej się do pierwszych, najprostszych form pracy organizacji partyjnych (działalność propagandowa *ulaan bulan* i *ulaan majchent*). Natomiast o wiele bardziej złożony jest proces funkcjonowania wzorców przywódcy ideowego, w naszym przypadku sekretarza somonowego partii. W przypadku tym dostrzegamy krzyżowanie się z jednej strony świadomie propagowanego postulatu więzi przywódcy z masami i z drugiej — ukrytych zależności tego wzorca z zespo-

łem praktyki historycznej, wyrażającej się w pewnych ustalonych nawykach i niewątpliwie również obowiązujących normach tradycyjnego w tym kraju systemu wartości. Należy przy tym odwołać się do faktów związanych z systemem ideowym, jaki poprzedził rewolucję w Mongolii. Mamy na myśli zespół wyobrażeń religijnych, lamaistycznych — buddyzm mongolski. Religia ta mimo wszelkie przeobrażenia i obce jej naleciałości — a może i dzięki temu — zachowała w tym rejonie kulturowym cenne składniki myśli — Buddy (Przebudzonego, Oświeconego), którego powszechnie nazywa się w Mongolii *Burchan Bagsz*, czyli Bóg Nauczyciel. Miano *Bagsz* w stosunku do Boga jest swoistością lamaizmu mongolskiego. Już sam ten fakt ma ważną wymowę. Wydaje się bowiem, że wybór przydomków dla określenia Boga, które nie zawierają pierwiastka mistycznego (jak w przypadku asceta, zbawiciel, odkupiciel itp. itd.) stanowi wskaźnik podstawowy recepcji idei i działalności jej posłanników. Społeczny, świecki sens miana Buddy w Mongolii to, jak się wydaje, wzorzec dydaktyki aktualnej i dzisiaj, której jakby rozwinięcie można by odnaleźć w działalności przywódców politycznych tego kraju.

Lecz istotniejszym chyba jeszcze jest wykształcony w lamaizmie model stosunków między duchowieństwem a wiernymi, a więc między przywódcami ideowymi a masami. Stosunki te są zasadniczo inne aniżeli znane nam z Europy albo szerzej — tradycji chrześcijańskiej. To porównanie jest konieczne, albowiem tylko w tak zasadniczo opozycyjnym zestawieniu potrafimy określić istotę interesującego nas zagadnienia. Otóż, należy stwierdzić, że w takim kontekście porównawczym wzorzec duchownego lamaistycznego wyróżnia się zachowaniem znacznie szerszej i bardziej bezpośredniej więzi z wiernymi. Jest ona szersza chociażby przez fakt, że lamom w większym stopniu przysługiwał pierwiastek czci, przy jednoczesnym nietraktowaniu nader gorliwie jako świętych obiektów sakralnych, a nieraz jako chronionych szczególnym namaszczeniem i szacunkiem zachowań religijnych, choćby podlegały wysokiemu stopniu rytualizacji. Owa znacznie szersza i bardziej bezpośrednia więź duchownego lamaizmu z wiernymi przewyższała wzorzec — wydawałoby się idealny w tej dziedzinie — jaki chrześcijaństwo wykształciło w stosunkach proboszcz wiejski — chłopska społeczność wiernych. Najbardziej zbratany z tym środowiskiem proboszcz wiejski reprezentował zawsze odmienny zakres potrzeb, domagających się również odmiennego stylu bycia i związanej z tym swoistej izolacji, istnienia na codzień z dala od życia wsi, w świecie plebanii. Natomiast lamowie, w szczególności zaś dosyć liczna w XIX w. ich odrośl *duldujczinowie* (lamowie wędrowni, ryc. 31-33), których posłannictwem, jak wszelkich kapłanów, czy sług danej religii, było głoszenie prawd wiary, nauki z nią związanej, nie wyróżniali się od ogółu ani poziomem potrzeb, stylem bycia — świadomo-



Ryc. 31-32. Dawni przywódcy ideowi, szaman i wędrowny lama (mong. *duldujczin*).
Według L. Forbatha



Ryc. 33. Somonowy sekretarz partii z rodziną.

Fot. J. Ołędzki

ścią odmienności prowadzącą do wspomnianej izolacji (nie chodzi tu o izolację tę szczególną w celu dokonywania praktyk liturgicznych w świątyniach). Wędrowni lamowie, dokonując w czasie swych podróży w *chüdüön* (odpowiednik naszego pojęcia teren czy miejsce odległe), zajmowali się nieraz wielodniowymi czynnościami religijno-magicznymi bezpośrednio przy pasterzach i stadach (np. czytanie ksiąg świętych, dyskursy, w czasie zaś kocenia się owiec owo czytanie zyskiwało dodatkowe znaczenie — oddziaływanie na pomyślny przebieg tak ważnego dla pasterza okresu hodowlanego). Bodaj jeszcze ważniejsze jest to, że wędrowni lamowie sypiali i jedli razem z pasterzami w jurcie, uczestniczyli w ich codziennych pracach, no i tak cenionych przez Mongołów rodzimych, rozmaitych formach rekreacji.

Zatem w tradycji mongolskiej przed rewolucją ukształtowany został skomplikowany i niewątpliwie głęboko mądry — trwały wzór zachowań, przywilejów i praw przywódcy ideowego, służących silnym, naturalnym więzom z szerszymi odłamami społeczeństwa. Nie podważa tego stwierdzenia, a nawet je wzmacnia, fakt swoistego wyłączenia w praktykach religijnych wiernych przez lamów, a też ścisłego podziału ról. W czasie nabożeństwa wiernych traktowano tylko jako obserwatorów z przedsiönka i dziedzica świątyni (ryc. 22).

Mówiąc o realizacji ideału więzi „wyższych” z „niższymi”, wspomnieć trzeba o dwu stronach teleologizmu, jakie dostrzec można w lamaizmie. Ideał religijny, lamaistyczny od strony swego społecznego oddziaływania wprowadzał szansę unikania zakłóceń czy skutecznego dochodzenia do świadomości mas słowa głoszonego przez lamów (przywódców, nauczycieli ideowych). I tak owa bezpośredniość kontaktów, brak dystansu obyczajowego między jednymi i drugimi, wreszcie fakt autorytetu uczestniczącego przywódcy (który zawsze bywa wówczas bardzo wysoki) prowadził — tak się zdaje — do słabszej aktywności mas, paraliżowanej cedowaniem się nieraz na to, co nazywamy aktem woli czy dyrektywą, oczywiście ze strony ideowego ośrodka dyspozycyjnego i jego sług.

Powiedzieliśmy o trwałych czy o nie kwestionowanych wartościach związanych z lamaizmem, o których można twierdzić, że i dziś w systemie ideowym zasadniczo innym stanowią pierwiastki aktualne. Ale zubożylibyśmy zagadnienie, nie wspominając o tym, co się nazywa barbaryzacją czy wulgaryzacją u mas najwznieślejszych idei. Wśród szerokich rzesz pasterskich Mongolii doktryna lamaistyczna przyjęła się w sposób przypominający nieraz do złudzenia percepcję przez lud doktryn innych religii światowych, chociażby chrześcijaństwa. Z treści głęboko filozoficznych, abstrakcyjnych przyjęto tylko niektóre, nadając im charakter realistyczny, ściśle pragmatyczny (interwencyjno-zapobiegawczy). Głęboko, kunsztownie rozwinięta doktryna lamaistyczna uproszczona została w wierzeniach szerszych rzesz do praktyk magicznych. Jednocześnie zwraca uwagę fakt, że z takiej swoistej koncepcji, jaką jest reinkarnacja, środowisko pasterskie wyłowiło wyłącznie treści realistyczno-optimistyczne. Można je dostrzec w tak częstej u badanej społeczności postawie afirmatywnej w stosunku do doczesności. I mimo możliwości (w reinkarnacji duszy) dotarcia do świata bogów, powtarza się pragnienie bycia po wieczne czasy pasterzem. I w tym przypadku trudno sobie odmówić sądu, że synkretyzm lamaistyczny jest ideologią, która do dziś wspomaga nową marksistowską koncepcję życia.

Przedmiot naszych rozważań dotknął w tym miejscu kardynalnego problemu zależności byt — świadomość. Unikaliśmy bowiem dotąd próby naszkicowania chociażby w najgrubszych zarysach stosunków ekonomicz-

nych, bytowych, jakie zespały się z okresem rozkwitu lamaizmu w Mongolii. Teraz należałoby chociaż wspomnieć o ograniczeniach i niedostatkach gospodarki pasterskiej w Mongolii przed rewolucją. Dostatecznie dużo napisano na ten temat. Wybierzmy z tego tylko stwierdzenie, że swoisty system gospodarki pasterskiej-koczowniczej o tyle miał w dziejach podstawy rozwojowe, o ile łączył się z ekspansją, a w najlepszym razie z szeroko prowadzoną wymianą towarową z ościennymi krajami. W warunkach zastopowania możliwości ekspansji, podbojów, zanikły szanse, aby pożytki czerpane z koczowniczego pasterstwa były wystarczające dla rozwoju ludów mongolskich. Lamaizm przeciwstawiający się owej ekspansywności kształcił zachowania bierne i chyba można powiedzieć kontemplatywne, nie wnikając w istotę bytowych utrapień pasterzy, w ich prymitywną formę działalności gospodarczej. Dysproporcje między bazą i nadbudową doprowadziły przy straszliwej pauperyzacji mas do powstania państwa teokratycznego, rozwiązłości w bogactwie najwyższych dostojników duchowieństwa, w szczególności samego Bogdo Gegena. Ta nader rozbudowana nadbudowa ideologiczna sprzyjała przyjęciu się najdrastyczniejszych form rewolucji, prowadzących do zmiany całokształtu stosunków społecznych. Dziś jednak w kraju, który drugi w kolejności po ZSRR rozpoczął realizację ideałów socjalistycznych, w kraju, który legitymować się może dostatecznie silnie ugruntowanymi podstawami tych ideałów, pojawił się resentyment do tradycji nie wyłączając treści religijnych. Jeśli dodamy wyłonienie się treści zachowań czy ogólnych koncepcji światopoglądowych, jakie w procesie budownictwa socjalistycznego starano się ominąć, swoiste wreszcie miejsce Mongolii w świecie, sprzyjające rozległym kontaktom, uzasadniony wydaje się sąd, że w kraju tym obserwujemy dziś (może bardziej wyraziście niż w jakimkolwiek kręgu kulturowym dalekowschodnim) kształtowanie się postaw wyrażających pluralizm światopoglądowy. Należałoby przy tym dodać, że często nie jest on dzielony między określone środowiska, grupy, lecz jednoczy się w wyobraźni konkretnych jednostek niezależnie od ich społecznego statusu. Nie musimy dodawać, że pluralizm światopoglądowy jest zawsze i wszędzie wyrazem wysokiego stopnia tolerancji ideowej, a pośrednio aktywności czy głębi w poszukiwaniach (chłonności) nowych form życia wewnętrznego, składającej się na charakter społecznej (narodowej) wyobraźni. Wydaje się też, że wiele z przytoczonych danych określa w jakiejś mierze charakter tej wyobraźni. Można by ją charakteryzować jako „otwartą” w przeciwieństwie do „zamkniętej”, jaka łączy się często z tradycjami kulturowymi innych kręgów religii światowych. Jeśli przyjąć ten wniosek, wówczas można by sugerować ciągłość kulturową, zachodzącą między aktualnym i poprzedzającym go układem zależności. Można by tu wymienić następujące układy odniesień strukturalnych:

1. Wielowątkowość treści lamaizmu a pluralizm światopoglądowy

współczesnego społeczeństwa, co wyraża się w znacznej tolerancji ideowej, chłonności i otwartości w stosunku do propozycji z zewnątrz odmiennych aniżeli treść życia duchowego współczesnych Mongołów.

2. Silne więzi społeczne w wymiarze najszerszym (naród, grupy terytorialne) i najwęższym (rodzina, jednostka), a wyrażające się w głębokim poczuciu godności, przywiązaniu do życia w surowych warunkach; mocne umiłowanie ziemi ojczystej, tradycji. Afirmacja doczesności.

3. Wysoko rozwinięty system refleksyjności zarówno w warunkach powszednich, jak i szczególnych w obliczu przeciwieństw naturalnych i cywilizacyjnych związanych z rzeczywistością najnowszą. Dystans do przeciwności losu. W sytuacjach krytycznych brak bojaźni. Realistyczny stosunek do rzeczywistości (*chün bajna*).

4. Trwałość przesądu jako przejaw stałych potrzeb ludzkich. W nowych warunkach wyraz dążeń nieszkodliwych społecznie, wzbogacających treść kulturową życia zbiorowości.

5. Swoistość statusu społecznego przewodnika duchowego (lamowie, w szczególności *duldujczini*). Niewystępowanie różnic kulturowych między jednostkami służącymi *sacrum* a rzeszą związaną z *profanum*. Podobny brak wyraźniejszych (jakościowych) różnic kulturowych między masami a współczesnymi przywódcami ideowymi. Integracja społeczna.

Wszystkie z wymienionych odniesień strukturalnych — jeśli ich nie zakwestionujemy — poświadczająby ciągłość kulturową, harmonijny rozwój. Momenty te stanowią warunek zawsze i wszędzie samoakceptacji w wymiarze światopoglądu osobistego jak też zbiorowego, wyrażając ideał najwyższej rangi, jakim jest poczucie wolności.

Faktem też jest, że Mongolia należy do tych nielicznych we współczesnym świecie krajów, w których zarówno tubylec, jak i przybysz z zewnątrz mają możliwości odczucia, jeśli nie stanu wolności, to przynajmniej swobody. Nie jest to wynikiem tzw. zacofania cywilizacyjnego ani też tego, że rozległe przestrzenie tego kraju są wyjątkowo słabo zaludnione. Wydaje się, że to poczucie swobody zawdzięczać należy dawniejszej i nowszej koncepcji życia tu wykształconej, ale też — jeśli nie przede wszystkim — samym ludziom, o których powiada Alfred Kubin, że „przeżyli swoje”. Dorzucmy do tych słów uwagę, że dziś Mongołowie mimo prawa do posiadania broni palnej, co nie zdarza się w innych krajach o podobnym ustroju społecznym, nie korzystają z niej w konfliktach międzyludzkich, albowiem takie konflikty występują w tym kraju bardziej niż sporadycznie, a w pewnych rejonach nie są znane. Nie zabijaj — nakaz w stosunku do najdrobniejszych stworzeń — jest w Mongolii normą moralną do dziś uznawaną powszechnie. I fakt ten mógłby posłużyć nam jako kolejny wskaźnik, szczególnie istotny dla naszych rozważań o ciągłości kulturowej, znaczenia poprzedniego systemu ideologicznego, jakim był lamaizm.

KHÜN BAYNA

Summary

Khün bayna — there is a man. With this phrase Mongolian shepherds call the legendary dragon Loo, the master of heaven who wields thunders. The exclamation *Khün bayna*, traditional with those shepherds, protects against being struck by a lightning. It epitomizes the system of thought formed in the middle part of the Asiatic continent. According with the verbal tradition, calling and talking to supernatural beings, and to Loo among them, has been a privilege of individuals occupying the highest positions in the stratification system of the old Mongolian society. Only people of noble descent, the noyons, and the shamans were expected to talk to Loo. The shepherds (*arats*) arrogated the privilege, cunningly violating the social norm. However, their cunning was in a way legitimate, for they observed the principle of not lying in deception. Besides, underlying such behavior was a proud feeling of individual dignity of the *arats*, situated by the prevailing system of privileges on the lowest social positions and refused the title to humanity.

The dialectic principle of thought of the *arats* as expressed in the *khün bayna* custom is considered by the author as a broad frame of reference in the search for structural relationships between the past and the dynamically changing Mongolian present. The changing scene involves the whole of the philosophy of life of vast groups of the essentially shepherd society.

In the introductory part, the vulgarly simplified criticism of Lamaism is rejected. In pre-revolutionary Mongolia, Lamaism offered a highly organized institutional framework for spiritual life of the large population and it produced permanently valid social and ideological values. Lamaism played an important role in the development of literature, art, abstract thought and ethical values. This opinion finds confirmation in the writings of one of the best experts on the subject, B. Rinchen. The most numerous class of the contemporary Mongolian nation, the *arats*, draw their feeling of dignity from a spiritual store accumulated by the lamaist religion.

In the analytical part of the work, the author considers some selected indices of ideological transformations occurring in contemporary life of the Mongolian people. He uses unpublished materials collected during five research expeditions of the Institute of Material Culture of the Polish Academy of Sciences. They have been working from 1963 to 1968 under the leadership of Prof. Witold Dynowski.

The analysed indices are classified into the following groups of problems: 1) The contents and form of the cult of yurta altars as a source of understanding of the functions and doctrines of Lamaism by the larger groups of Mongolian population today. 2) Formation of the contemporary commemorative ritual practices. 3) Courage and fear: former and present types of behavior related to natural phenomena (as exemplified by atmospheric discharges); permanence of the *khün bayna* custom. 4) Permanence of superstitions, exemplified by practices related to *ovoo* and by still vivid magical devices protecting against the demons (*chötgor* and *savdag*). 5) Contemporary institutions regulating the life of the masses: *nadaam*, *ulan bulan*, *ulan maykhan*. Activity of the party apparatus. The basis of authority of a party secretary in a *somon* as he takes part in the life of the shepherds. Case stories of successful communication with the masses by *duldooychins* (wandering lamas) and contemporary ideological leaders (*somon* party secretaries).

The author concludes that in contemporary Mongolia we can observe, perhaps more conspicuously than in any other Far Eastern setting the shaping of social attitudes expressing ideological pluralism. It has always been coupled with a high degree of tolerance and, indirectly, it motivates to active and profound search for new forms of inner life as underlying the essential traits of a national imagination. The Mongolian mind can be described as open, in opposition to close systems of thoughts and feelings typical for some of the cultures dominated by the inheritance of the main world religions, like Christianity or Islam. If we accept this assumption, we can suggest a relationship between the system of ideas actually prevailing in Mongolia and the system preceding it. Then, the following structural fields of reference could be proposed:

1. The multiple contents of Lamaism finds its counterpart in contemporary ideological pluralism of the Mongolian society as expressed in its notable tolerance. Outer influences, different from the officially promulgated spiritual values, are welcome.

2. There are strong social links, both in broad groups (the nation; groups inhabiting large territories) and in small ones (family; individuals). They are expressed by deep feelings of dignity, affection for the severe way of life in the wilderness, love for the motherland and for tradition, full affirmation of earthly life.

3. There is a highly developed system of reflexive attitudes to everyday affairs and to natural and civilizational emergencies. The Mongols can face hard facts with reasonable distance. They do not show fear in critical situations. Their attitude to reality is highly realistic, as it is reflected in the *khün bayna* custom.

4. The permanence of superstitions embodies the stability of human needs. In the new social conditions, the superstitions reflect pursuits which are socially innocent and apt to enrich the contents of formal collective behavior.

5. The social status of a lama as a spiritual leader, and in particular of a *duldooychin*, is quite peculiar. There are no qualitative social differences between the servants of the sacrum and the profane population at large. Similarly, there are no qualitative social differences between the masses and contemporary ideological leaders. There is a high level of social integration.

Contemporary spiritual life of the Mongolian nation has room for permanent ideological structures peculiar to it and closely related to the experiences of other Far Eastern cultural settings.

Translated by Piotr Graff