

KAROLINA SZMIGIELSKA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”
Uniwersytet Warszawski

URIANCHAJOWIE – PASTERZE „PEPOWINĄ ZWIĄZANI Z AŁTAJEM”. KRAJOBRAZ JAKO ŹRÓDŁO TOŻSAMOŚCI MONGOLSKICH NOMADÓW¹

Wprowadzenie

Urianchajowie są jedną z najliczniejszych grup ojrackich² żyjących na terenie ajmaku³ Chowd⁴ w Mongolii Zachodniej. Współcześnie ich liczbę szacuje się na około 26 tys. osób. Urianchajowie od pokoleń prowadzą koczowniczy tryb życia. Jako nomadzi, hodujący krowy, owce, kozy oraz jaki, każdego roku niestrudzenie przemieszczają się z miejsca na miejsce w poszukiwaniu wody i strawy dla swoich zwierząt. Latem wybierają koczowiska położone w najwyższych partiach gór, natomiast jesienią, gdy robi się chłodno, a dzieci idą do szkoły – schodzą w doliny. Tylko nieliczni nomadzi zimę spędzają w niewielkich murowanych siedzibach; większość przez cały rok mieszka w jurtach.

W trakcie corocznych wędrówek przemierzają dziesiątki, a czasem nawet setki kilometrów. Trasy ich przekoczowań nie są jednak zupełnie przypadkowe, Urianchajowie zawsze bowiem poruszają się dobrze znanymi szlakami. Wędrowanie w obrębie „pasterskiego krajobrazu” powinno wszakże odbywać się według określonych reguł (por. Humphrey, Sneath 1999; Mróz 1977; Mróz, Olędzki

¹ Artykuł powstał w ramach grantu MNiSW „Krajobraz jako źródło tożsamości mieszkańców Mongolii” (kier. Ł. Smyrski), nr umowy 0941/B/H03/2010/38.

² Ojracy (mong. *Ojrad*) stanowią jedną z grup Mongołów Zachodnich. Uważa się, że wywodzą się z okolic gór Altaju. Wśród Ojratów wyróżnia się wiele pomniejszych grup etnicznych, m.in. Bajatów, Choszutów, Czorosów, Derbetów, Eletów, Kałmyków, Mjangatów, Torgutów i właśnie – Urianchajów. Obecnie grupy ojrackie zamieszkują m.in. tereny Mongolii, Rosji oraz Chin (zob. Birtalan 2003; Szmigielka 2012).

³ Ajmak – jednostka podziału administracyjnego w Mongolii, odpowiednik polskiego województwa.

⁴ Chowd (w literaturze polskojęzycznej znany także jako Kobdo) – peryferyjny ajmak, będący niegdyś obszarem ścierania się wpływów rosyjsko-mandżurskich; handlowe, urzędnicze i administracyjne centrum Mongolii Zachodniej. Dziś ajmak ten znany jest ze swego zróżnicowania kulturowego, etnicznego i religijnego.

1980; Sneath 2007). Choć jako koczownicy Urianchajowie nie są ściśle przypisani do konkretnego terytorium, to jednak ich domem są niewątpliwie góry Ałtaju. Góry, z którymi łączy ich coś więcej niż tylko styl życia czy sentyment. Każda kolejna podróż jest tutaj postrzegana jako wielkie wydarzenie, którego znaczenie dalece wykracza poza zwykły rytm codziennych obowiązków. Moment przekoczowania musi zostać wcześniej skrupulatnie określony. Zazwyczaj już kilkanaście dni przed wyjazdem, wieczorem, wszyscy domownicy, skupieni wokół *gal golomt*⁵ (piecyk w centrum jurty), starannie konsultują informacje i wskazówki zawarte w „tradycyjnym” pasterskim kalendarzu. Jedni zaznaczają, że nie chcą przekoczowywać w dniu psa⁶, inni upewniają się, czy oby na pewno następny dzień owcy nie wypada we wtorek. Urianchajowie zgodnie jednak podkreślają, że w tym szczególnym dniu należy założyć najlepsze, odświętne ubrania. Moment przekoczowania jest wszakże wyjątkowy – Ałtaj „przygląda się” wówczas ludziom ze szczególną uwagą.

Wydaje mi się, że to właśnie owa niezwykła relacja z Ałtajem sprawiła, że za każdym razem, gdy w trakcie trzech miesięcznych wyjazdów badawczych (pomiędzy lipcem 2009 r. i wrześniem 2011 r.) odwiedzałam pasterzy żyjących w najwyższych partiach gór (w regionach Duut i Mönchhajrchan), miałam wrażenie, że czas się dla nich zatrzymał. Gdyby nie wszechobecne baterie słoneczne, koreańskie kosmetyki i talerze satelitarne, dzięki którym pasterze wieczorami oglądają słynne mongolskie *choszin szog* (kabarety) oraz rosyjskie seriale kryminalne, mogłabym uznać, że Urianchajowie żyją w „bezczasowości”, nie niepokojeni przez transformacje ustrojowe czy konsekwencje przemian ekonomicznych, z którymi współcześnie boryka się Mongolia. I to właśnie specyficzna więź tej grupy z górami stała się głównym przedmiotem mojego zainteresowania.

W niniejszym artykule analizuję urianchajskie praktyki przestrzenne, a także charakter relacji, jakie łączą pasterzy z Ałtajem. Szczególną uwagę przywiązuję do urianchajskich koncepcji krajobrazu i przyrody oraz wpływu, jaki koncepcje te wywierają nie tylko na konstruowanie indywidualnych oraz zbiorowych tożsamości, ale także na wytworzenie specyficznego poczucia jedności, wspólnotowości i współodpowiedzialności wśród pasterzy, a także pomiędzy nimi a innymi bytami „zamieszkującymi” ałtajski krajobraz. W celu nakreślenia charakteru

⁵ W artykule stosuję zasady transliteracji współczesnego języka mongolskiego opracowane przez Jana Rogalę – mongolistę z Zakładu Turkologii i Azji Środkowej Uniwersytetu Warszawskiego (Rogala 2007).

⁶ „Tradycyjny” mongolski kalendarz jest oparty na dwunastoletnim cyklu zwierzęcym, w którym kolejnym latom zostali przypisani „zwierzęcy opiekunowie”. Poszczególne lata kalendarzowe noszą nazwy zwierząt. Mamy zatem: rok zająca, smoka, węża, konia, owcy, małpy, kury, psa, świni, myszy, byka i tygrysa. Do nazw zwierząt dołącza się zazwyczaj nazwy pięciu elementów (drzewo, ogień, ziemia, żelazo, woda), pięciu barw (niebieska, czerwona, żółta, biała, czarna) lub pięciu kierunków (wschód, południe, środek, zachód, północ). W analogicznym cyklu następują po sobie dni (dwunastodniowy cykl roczny) oraz godziny w ciągu doby. Kalendarz ten, który Mongołowie przejęli od Chińczyków i zaadaptowali w XIII w., został w 1941 r. oficjalnie zastąpiony kalendarzem gregoriańskim. Nadal pozostaje jednak niezwykle istotnym elementem codziennego życia Mongołów (Bawden 1994; Berzin 1996).

owych zależności oraz odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób przyroda może stać się źródłem tworzenia identyfikacji, analizuję najpierw samo zjawisko koczowania – ruchu, który z perspektywy urianchajskich pasterzy mógłby zostać określony mianem „bezruchu”.

Ruch, który jest bezruchem

O uroczystym charakterze przekoczowania pisał między innymi Sławoj Szynkiewicz (1986). Ujął to następująco:

W dniu wyjazdu młodzi mężczyźni urządzają zawody – rywalizują ze sobą, popisując się umiejętnościami jeździeckimi, śmiałością i walecznością. Kiedy tylko ktoś zauważy taką przemieszczającą się karawanę, szybko biegnie do jurty, aby przygotować herbatę. Wynosi ją na zewnątrz i częstuje podróżnych. Oto i dowód gościnności. Ci, którzy są w drodze, stają się gośćmi każdego, kto mieszka w stepie. Można powiedzieć, że rytuał ten jest negacją fundamentalnej zasady koczowniczego trybu życia – jest zaprzeczeniem zmiany. Rytuał wyraża ciągłość, wyidealizowaną stałość i trwałość miejsca zajmowanego w przestrzeni (Szynkiewicz 1986: 19).

Wprawdzie niniejszy cytat wskazuje na szczególny charakter momentu przekoczowania, niemniej znacznie bardziej istotne wydaje mi się to, co mówi nam on o charakterze samego ruchu. Szynkiewicz pisze bowiem, że zwyczaj dotyczący częstowania karawany herbatą jest w istocie swego rodzaju zaprzeczeniem zmiany – wyraża „trwałość miejsca zajmowanego w przestrzeni”. Caroline Humphrey (1995: 142-144) w jednym ze swych artykułów także powołuje się na powyższy fragment, zaczerpnięty z pracy polskiego badacza. Analizując go, uznaje, że mamy tutaj do czynienia ze zrytualizowaną podróżą, która sama w sobie jest czymś w rodzaju przestrzennej fazy liminalnej. Choć bowiem pasterze opuścili już znane sobie miejsce (pastwiska, na których przebywali do tej pory), to nie wkroczyli do „inności”. Badaczka zaznacza, że aby lepiej to zrozumieć, powinniśmy przyjrzeć się egocentrycznej wizji świata, którą sama uznaje za charakterystyczną dla „władczego krajobrazu” (ang. *chiefly landscape*). Istotną rolę odgrywa tutaj niebo (mong. *tenger*, staromong. *tenggri*) – źródło światła, ciepła, deszczu, ale także pomyślności oraz przeznaczenia (mong. *zaja*)⁷. O tym, jak

⁷ W literaturze mongolskiej można znaleźć wiele przykładów poświadczających, że chanowie mongolscy często prosili *tenger* o pomoc i błogosławieństwo. O. Purev oraz O. Purvee Gurbadaryn piszą, że każde powodzenie Czyngis-chana było przypisywane wstawiennictwu, jakie władca ów otrzymał od *tenger* (Purev, Purvee Gurbadaryn 2008: 157-158). W okresie panowania dynastii Czyngisydów wiara w niebo stała się jakoby podstawowym elementem mongolskich wierzeń. W *Tajnej Historii Mongołów* (2005: 29-32) czytamy, że narodziny Czyngis-chana były aktem woli Nieba. Zgodnie z kroniką, Czyngis narodził się z polecenia i woli Niebios. Wielu mongolskich arystokratów wierzyło, że także mają boskie

wielkie znaczenie przydaje się mu w kulturze mongolskiej, pisałam już w innym miejscu (Szmigielska 2012). Mongołowie do tej pory w chwilach podniosłych określają siebie mianem *tengerlig ard tümen*, co oznacza „niebiański lud”. Samo *tenger* jest potężną siłą sprawczą. Co najważniejsze jednak – jest wieczne (mong. *mönch*, staromong. *mönke*), a jako takie pozostaje symbolem stałości i niezmienności. Związek z niebem był zawsze dla Mongołów – przynajmniej tych żyjących w stepie – niezwykle istotny (Bira 2004, 2006; Czinbat 2009). Oyunge-rel Tangad zauważa, że pasterze często mówią o sobie, iż są *deeszee charctaj chümiis* – „ludźmi ze wzrokiem skierowanym do góry” (Tangad 2013: 82). Każdy kolejny przystanek podczas koczowania – jak pisze Humphrey – rozpoczyna się zatem od ponownego ustanowienia relacji pomiędzy nomadami a niebem. Egocentryczna wizja świata charakteryzująca to, co badaczka określiła mianem „władczego krajobrazu”, miałyby zatem opierać się na przekonaniu, że dla danej rodziny pasterskiej „środek” przestrzeni/świata będzie znajdował się zawsze tam, gdzie jej jurta/domostwo. Badaczka stwierdza: „każde gospodarstwo, jako ulokowane w centrum kosmosu, staje się *axis mundi*” (Humphrey 1995: 143). Jego łączność z niebem ma symbolizować pionowa stróżka dymu unosząca się z *gal golomt* oraz drewniane żerdzie (mong. *bagana*) podtrzymujące konstrukcję jurty. Tak rozumiane „centrum” nie odnosi się zatem do konkretnego punktu na horyzoncie – chodzi tutaj raczej o centralność wyznaczaną przez pojęcie pionowości, dla którego samo położenie na ziemi nie ma większego znaczenia. Relacja z *tenger* – bez względu na to, gdzie dana rodzina aktualnie przebywa – jest zawsze ustanawiana tak samo. Można więc powiedzieć, że jurta i jej domownicy są w tej perspektywie ruchomym „środkiem” – ruchomym *axis mundi* (Humphrey 1995: 142). Jakie konsekwencje ma takie ujęcie dla postrzegania krajobrazu?

Wydaje się, że Szykiewicz, pisząc, iż zwyczaj częstowania podróżnych herbatą „wyraża ciągłość, wyidealizowaną stałość i trwałość miejsca zajmowanego w przestrzeni”, wskazuje na to, że koczowanie w Mongolii to taki rodzaj podróży, które tak naprawdę podróżowaniem nie jest. Humphrey, dla wytłumaczenia owego zjawiska, nakreśliła niezwykle ciekawą koncepcję środkowości, której podstawą ma być relacja łącząca ludzi z *tenger*. Chciałabym jednak zaznaczyć, że nie wszędzie w Mongolii *tenger* odgrywa tak istotną rolę. W trakcie rozmów, które przeprowadziłam z Urianchajami, „niebo” pojawiał się raczej sporadycznie, mimochodem, i było wspomniane właściwie jedynie przez tych pasterzy, którzy koczują w niższych partiach gór – w bliskim sąsiedztwie Chałchasów, Mjangatów oraz obszarów stepowych. Nomadzi żyjący bliżej ośnieżonych szczytów, pytani o to, komu ofiarowują *deedź* (ofiary z pierwszej herbaty zaparzonej tuż po przybyciu na nowe pastwiska), częściej wygłaszali tego rodzaju opinie:

pochodzenie – są synami Nieba, Niebiańskimi Posłannikami. Koncepcja ta miała wielkie znaczenie dla tworzenia poczucia jedności Mongołów (Purev, Purvee Gurbadaryn 2008: 98).

Po urianchajsku (...) to mówimy tak: „*Altaj Delchij, Altaj Delchij sawdag, minij Altaj Delchij ba tünij sawdag* [O *Altaj Delchij*⁸, o *sadwagu* (duchu opiekuńczy) *Altaj Delchij*, o mój *Altaj Delchij* i jego *sawdagu*], zwróćcie na nas uwagę, otoczcie nas opieką, ochrońcie nas! My od zawsze was szanujemy i zawsze oddajemy wam cześć”. A tacy pół-Urianchajowie to jeszcze proszą *tenger*. Kazachowie z kolei mówią *Kudaj – Kudaj Sachtaj Dziuwsan* [?]. Kazachowie obowiązkowo włączają niebo, u nich obowiązkowo musi być włączone niebo – niebo, ziemia i *sawdag* – te trzy pojęcia łączą w jedno jako całość. Nazywają to *Kudaj*. A dla nas, prawdziwych Urianchajów, najważniejsza jest ziemia i góry – Ałtaj (mężczyzna, ok. 50 l.).

Słowa te wypowiedział mężczyzna, który przez bardzo długi czas mieszkał wśród Kazachów w ajmaku Bajan-Ölgij. Z jego wypowiedzi wynika, że za prawdziwych Urianchajów uznaje on jedynie tych, którzy oddają cześć Ałtajowi i jego *sawdagowi* (tnz. duchowi opiekunowi, patrz: Szmigielska 2011). To właśnie od nich należy bowiem „wyprosić” ziemię po przybyciu na nowe koczowiska, i to tylko oni mogą udzielić pozwolenia na jej użytkowanie. Ci nomadzi, którzy po postawieniu jurty i przygotowaniu świeżej mlecznej herbaty kropią ją także dla *tenger*, są przez mojego rozmówcę określani mianem pół-Urianchajów. Ciekawe wydaje się także to, że gdy wspominał on o „kropieniu dla” nie miał raczej na myśli kierunku, bowiem sam akt ofiarowania zawsze – bez względu na to, czy ma on miejsce u Urianchajów, Darchatów czy Chałčasów – wygląda podobnie: kobieta nabrawszy herbaty na *cacal* (dziewięciootworową drewnianą łyżkę), zamaszyście pryska nią przed siebie, kierując rękę lekko ku górze. Obserwatorowi może wydawać się, że ofiara ta jest zawsze kierowana do nieba. Z rozmów przeprowadzonych z Urianchajami wynika jednak, że tak nie jest. Pierwszeństwo przydają oni bowiem Ałtajowi.

Humphrey, pisząc o „władczym krajobrazie”, zaznaczyła, że taka wizja świata jest – jej zdaniem – charakterystyczna przede wszystkim dla obszarów stepowych – terenów rozległych, przestrzennych i równinnych. Dotyczy ona zatem takich miejsc, w których człowiek staje oko w oko z bezkresem, a niebo rozciąga się aż po horyzont. Moi rozmówcy natomiast mieszkają w bardzo wysokich partiach Ałtaju – potężne czterotysięczniki, góry z wiecznym śniegiem, strome przełęcze, zbocza oraz pagórki stanowią nieodłączny element tamtejszego krajobrazu. Doświadczenie wynikające z koczowania po terenie górskim istotnie wpłynęło na sposób, w jaki Urianchajowie postrzegają swoje relacje z *bajgal* (naturą/przyrodą) oraz zamieszkującymi ją istotami (w tym także „duchami”).

W obrębie „władczej wizji krajobrazu” wiele miejsc, jakie nomadzi napotykać na swej drodze, jest traktowanych jako podobne i niezróżnicowane jakościowo. Wydaje się, że nie ma większej różnicy, czy karawana zatrzyma się w punkcie „x”, czy może raczej siedem kilometrów dalej. Centralność, a co za

⁸ Pojęcie to wyjaśniam w dalszej części artykułu. Wszystkie dopiski w cytatach umieszczone w nawiasach kwadratowych pochodzą ode mnie.

tym idzie waga i znaczenie miejsca, które ludzie wybiorą na postawienie jurty, są bowiem ustanawiane poprzez ich relację z *tenger*. Natomiast w krajobrazie zamieszkiwanym przez Urianchajów dominują potężne szczyty; pełno jest jednak tutaj także szczelin, przełęczy, skał, urwisk, źródeł czy strumyków. Nie brakuje również dolin, w których pojawiają się jaskinie, jeziora oraz wodospady. Heterogeniczność owych miejsc (i zamieszkujących je istot) sprawia, że altajscy pasterze każde z nich traktują jako jakościowe inne. Świadczy o tym chociażby bogactwo nazw, jakich tamtejsi nomadzi używają dla określenia poszczególnych części dolin (doliny mają swoje usta, oczy, uszy, łokcie, plecy, drzwi etc.) Choć wspomniane dwa środowiska znacznie się od siebie różnią, moim zdaniem jest jednak coś, co łączy opisaną przez Humphrey „władczą wizję krajobrazu” oraz praktyki przestrzenne Urianchajów. Mam na myśli podejście do koczowania jako do ruchu (przemieszczania), który jednak właściwie jest bezruchem.

Altajscy nomadzi w ciągu roku co najmniej kilkakrotnie zmieniają miejsce swego pobytu. Nie przemieszczają się jednak w obrębie nijakiej, bezładnej przestrzeni. Nie do końca mogę zatem zgodzić się z tezą Humphrey, że koczowanie może być określone mianem przestrzennej fazy liminalnej. Z pastwisk, które odwiedzają Urianchajowie, dawnymi czasy korzystali także ich rodzice i dziadkowie. To właśnie w ich towarzystwie moi rozmówcy poznawali góry, to od nich uczyli się ujarzmić konie oraz wypasać stada, i w końcu – to właśnie przodkowie przekazywali im wiedzę o poszczególnych miejscach w Duut i Mönchhajrchan. Urianchajowie znają niemalże każdy kamień i każdą przełęcz w obrębie owych somonów (odpowiednik powiatów). I choć koczowników zwykło się niekiedy postrzegać jako tych, którzy nie mają swego miejsca w świecie, których dom jest w ciągłej drodze – moi rozmówcy do takich na pewno nie należą. Ich domem jest Altaj, który postrzegają jako wielkie miejsce obdarzone mocą. Z tego też powodu – jak sądzę – dla określenia sposobu, w jaki Urianchajowie przemieszczają się w obrębie krajobrazu, można posłużyć się pojęciem ukutym przez Edwarda S. Caseya (1996) – „poruszanie się w miejscu” (ang. *moving within the place*). Co to jednak znaczy, że Altaj jest „miejscem”?

Nutag – mała ojczyzna lokalna

Urianchajowie, wśród których prowadziłam badania, zamieszkują dwa somony w ajmaku chowdowskim: Duut i Mönchhajrchan. Warto jednak zauważyć, że choć większość pasterzy koczuje w obrębie wspomnianych jednostek administracyjnych, to z codziennych z nimi rozmów wynika raczej, że ich „mała ojczyzna lokalna” nie zamyka się w granicach somonów. Zresztą przebieg tych ostatnich granic dla wielu pasterzy wcale nie jest tak oczywisty, jak mogłoby się wydawać. Pytani o to, gdzie zaczyna się i gdzie kończy na przykład Mönchhajrchan, zwykle nakreślają obszar, który znacznie wykracza poza sztywne ustalenia admi-

nistracyjne. Podczas pierwszego wyjazdu w góry Altaju wypowiedzi tego typu zupełnie mnie nie dziwiły. Uznawałam je za zrozumiałe – w końcu trudno wymagać od osób, których doświadczenie krajobrazu ma przede wszystkim charakter praktyczny, aby na pamięć znały podział administracyjny swego ajmaku. Kiedy jednak po raz drugi przyjechałam do Mongolii, dostrzegłam szerszy kontekst tego zjawiska. Spędziwszy długie godziny w księgarniach w Ułan Batorze dostrzegłam, że na tamtejszych półkach dominują pozycje z dwóch dziedzin: pierwszą była historia, drugą – literatura dotycząca poszczególnych *nutagów* (małych ojczyzn lokalnych). Zaskoczyła mnie wielka liczba książek zatytułowanych na przykład: *Aaw, eedž nutag* („*Nutag* rodziców”), *Minij sajchan nutag* („Mój cudowny *nutag*”), *Gow'-Altaj nutag* („*Nutag* gobi-ałtajski”), *Nutgijn energi* („*Energia nutagu*”), *Minij nutgijn chamgijn czuchal uul* („Najważniejsze góry mojego *nutagu*”). Wertując poszczególne książki nie mogłam oprzeć się wrażeniu, że *nutag* jest dla Mongołów czymś niezwykle istotnym. Na jego temat powstawały bowiem nie tylko opracowania historyczne czy przyrodnicze, ale także prace naukowe, filozoficzne rozprawy pisane przez wysokich rangą lamów, poradniki zdrowotne, eseje w czasopismach popularnonaukowych czy tomiki poezji. Choć już wcześniej znałam to słowo, które przecież wielokrotnie pojawiało się w trakcie moich rozmów z Urianchajami, dopiero wspomniana kwerenda uzmysłowiła mi, jak szeroki może być zakres użycia owego terminu. Czułam, że podczas poprzedniego wyjazdu coś mi umknęło. Nie myliłam się.

Nutag, w dużym uproszczeniu, można nazwać „małą ojczyzną lokalną”. Nie pokrywa się ona jednak z zasięgiem somonu, w obrębie którego dana osoba koczuje. Wydaje się bowiem czymś znacznie rozleglejszym – czymś, czego nie sposób zamknąć w ustalonych przez mongolski Wielki Churał (parlament) granicach administracyjnych. Można zresztą powiedzieć, że sam *nutag* nie ma granic – „rozwijają się” i „rośnie” wraz z konkretnym człowiekiem i jego doświadczeniami. Nie oznacza to jednak, że w pewnym momencie owego „rozwoju” swym zasięgiem mógłby on objąć cały kraj lub kontynent. Choć niektórzy pasterze zwykli mówić, że z perspektywy Ułan Batoru ich *nutagiem* byłoby Chowd, a z perspektywy całej Azji – Mongolia, wydaje się, że tutejsze pojęcie małej ojczyzny opiera się na tak osobistej i głębokiej więzi, jaką można nawiązać jedynie z konkretnym – choć nie wydzielonym granicami – miejscem. Świadczyć mogą o tym także wypowiedzi tych osób, które wyjechały z Chowd jeszcze w czasach socjalistycznych. Bardzo często można od nich bowiem usłyszeć: „Opuściłem swój *nutag* ponad trzynaście lat temu, myślę o nim jednak codziennie” (mężczyzna, ok. 70 l.) lub: „Dawno już nie byłam w swoim *nutagu*, bardzo chciałabym w tym roku tam pojechać” (kobieta, 67 l.). Tęsknota za ową małą ojczyzną jest tematem, który bardzo często pojawia się w tego typu narracjach. Warto jednak zwrócić tutaj uwagę na jeszcze jedną kwestię.

Za każdym razem, gdy pytałam Urianchajów o ich *nutag*, czynili rozróżnienie pomiędzy *törsön nutag* a *unasan nutag*. Pierwsze pojęcie odnosi się do miejsca

urodzenia czy – jak powiadają pasterze – „miejsca, w którym człowiek upadł na ziemię / miejsca, w którym upadła jego pępowina”. Drugie z kolei oznacza okolicę, w której dana osoba się wychowała. *Unasan nutag* to dosłownie „ziemia, której wody piłem”. Obszar ten pokrywa się zwykle z pastwiskami, które koczownicy odwiedzają podczas corocznej wędrówki. Rozróżnienie to wydaje mi się niezwykle ważne. Wynika z niego bowiem, że tak zdefiniowany *nutag* byłby czymś na wskroś osobistym, indywidualnym. Tak jest w istocie. Niemniej, z drugiej strony, koncepcja *nutagu* opiera się także na pewnego rodzaju poczuciu wspólnotowości. Choć Urianchajowie powiadają niekiedy, że „mała ojczyzna” rodziców nie pokrywa się z „małą ojczyzną” ich dzieci (nie jest to wszakże regułą), to jednak dosyć częste jest wśród nich przekonanie, że ludzie mogą podzielać ten sam *nutag*. Nazywa się ich wówczas *nutgijn chümüs* – „ludźmi jednego *nutagu*”. O tym, jak wielkie znaczenie przydaje się temu w nawiązywaniu relacji, świadczy choćby fakt, że pierwszym pytaniem, jakie Mongołowie, po zwyczajowej wymianie pozdrowień, zadają nowo poznanej osobie, jest: „Skąd przyjechałeś?”/„Skąd jesteś?” (mong. *Czi chaanaas irsen be?*). Miejsce odgrywa tutaj kluczową rolę. Kilkakrotnie byłam świadkiem tego, jak dwie osoby, dowiedziawszy się o tym, że są dla siebie *nutgijn chümüs*, padały sobie w ramiona. Spotkawszy się w Ułan Batorze, tacy ludzie zwykle trzymają się razem, nie szczędzą sobie serdeczności, pomagają i zwracają się do siebie: *minij ach* (starszy bracie), *minij egez* (starsza siostrze) bądź *minij düü* (młodszy bracie/młodsza siostrze).

Można zatem powiedzieć, że *nutgijn chümüs* łączy pewnego rodzaju bliskość, podobieństwo. Wielokrotnie zastanawiałam się nad charakterem owej relacji. Gdy pytałam o nią moich rozmówców, zwykle słyszałam, że jest to po prostu rodzaj więzi wynikającej z zamieszkiwania tego samego *nutagu*. Większość pasterzy w ogóle nie miała na ten temat przemyśleń – odpowiadała odruchowo. Bywały jednak wyjątki. Z pewnością należała do nich pochodząca z Chowd szamanka Dulam. Kiedy podczas rozmowy, powodowana chęcią bliższego zrozumienia relacji pomiędzy *nutgijn chümüs*, zapytałam ją, czy istnieje jakiś związek pomiędzy człowiekiem a jego *nutagiem*, odpowiedziała:

Trzeba pamiętać, że kiedy człowiek się rodzi, to nie jest tylko sprawa połączenia kości i mięsa. Człowiek powstaje wówczas, kiedy jakaś *süns* [dusza], która trwała wcześniej w jakimś porządku, w jakiejś przestrzeni, wchodzi do ciała człowieka (...). Dusza, która przez cały czas czeka właśnie na ten jeden moment – odżywia się zapachem, smakiem, oddechem *bajgal*, powietrzem. Tym właśnie się żywi, raduje się tym. Owa dusza, która czeka właśnie na poczęcie, która jest pochłonięta w przyrodzie, w powietrzu – kiedy ona wchodzi w ciało człowieka, zawiera już w sobie sposób, w jaki potem ten człowiek będzie się kontaktował ze światem zewnętrznym. Bo ona nie żywi się byle jakim zapachem czy smakiem! To jest zapach z *nutagu* przodków! Rozumiesz? I właśnie tego rodzaju łączność jest warunkiem późniejszego związku człowieka z przyrodą. Tę relację nazywamy *chüijn cholboo* – „związek przez pępowinę” (kobieta, ok. 50 l.).

Wypowiedź ta jest bardzo ciekawa z kilku względów. Po pierwsze, jej autorka daje do zrozumienia, że zanim dusza „odrodzi się” w ciele konkretnego człowieka, pozostaje niejako roztopiona w przyrodzie. *Süns* odżywia się wówczas powietrzem – smakiem i zapachem *bajgal*. Wydaje się, że na tym etapie dusza i przyroda są jednym. Nie ma między nimi jasnej różnicy. Mongołowie bardzo często posługują się językiem, którego bliższa analiza wskazuje, iż oni sami nie postrzegają siebie jako wydzielonych z *bajgal* (Szmigielska 2012). Człowiek jest traktowany jako immanentna część przyrody. Może podstawy takiego myślenia należy upatrywać właśnie w zaprezentowanej powyżej koncepcji duszy? Po drugie – choć *süns* została przez szamankę określona mianem „pochłoniętej w przyrodzie”, nie oznacza to jednak, że powinna być ona rozumiana jako swego rodzaju metaforyczna energia czy siła. Z dalszej rozmowy z *udgan* (szamanką) wynika bowiem, że *süns* – choć zespolona z *bajgal* – jest jednak obdarzona swą własną świadomością. Dzieci rodzące się w danej rodzinie „otrzymują” dusze z *nutagów* swych przodków. *Süns* przed pojawieniem się ciała, w którym przyjdzie jej się odrodzić, żywi się powietrzem, smakiem i zapachem ziemi, stanowiącej „małą ojczyznę” jej rodziców, dziadków czy krewnych. A zatem można powiedzieć, że pomiędzy *nütgijn chümüis* istnieje także swego rodzaju „więź psychofizyczna” – „duchowa łączność” wynikająca z tego, że ich *süns* były niegdyś „roztopione” w *bajgal* tego samego *nutagu*. I w końcu – pisałam już o tym, że bardzo trudno byłoby wyznaczyć granice czyjejs „małej ojczyzny”, gdyż ta ostatnia wydaje się bardzo elastyczna i zmienna w czasie. Nie wspomniałam jednak o tym, że choć *nutag* jest do pewnego stopnia „bezkresny”, ma mimo wszystko swój środek, swoje centrum. Dla jednych będzie nim miejsce, w którym się urodzili, dla innych – to, w którym zakopano ich pępowinę (w przypadku wielu osób jest to jedno i to samo miejsce).

Wśród Urianchajów znany jest zwyczaj nakazujący, aby w trzy dni po narodzinach noworodka wybrać punkt, w którym „ziemia zostanie zerwana”. Po przeproszeniu lokalnych *sawdagów* (duchów opiekuńczych) za naruszenie ich spokoju, ojciec dziecka kopie w ziemi jamkę o głębokości około 40-50 cm, a następnie okadza ją dymem z jałowca (mong. *arc*). Do jamki tej wkłada później tak zwanych dziewięć drogocенności (do których Mongołowie zaliczają m.in. srebro, złoto, koral, turkus lub ich zamienniki – np. nitkę złotego koloru) oraz pępowinę zawiniętą w biały materiał. Całość jest delikatnie zasypywana ziemią. Na powierzchni nie zostawia się jednak – przynajmniej na tyle, na ile mi wiadomo – żadnych znaków. Są one niepotrzebne. Miejsce to już samo w sobie jest szczególne. Urianchajowie powiadają bowiem, że w ten oto sposób człowiek pozostaje *chüjn cholbootoj* („związany przez pępowinę”) z *nutagiem* i Altajem. Dla wielu będzie to oznaczało, że ich pępowinę zakopano na terenie *nutagu*, natomiast dla innych, iż po prostu została tam odcięta – „upadła na ziemię”. Warto przy tym zaznaczyć, że określenie „związany przez pępowinę” nie odnosi się po prostu do samego zwyczaju, ponieważ nie mamy tutaj do czynienia z metaforyczną wię-

zią, symbolizowaną poprzez wspomnianą powyżej czynność „zrywania ziemi”. Związek, o którym mowa jest na wskroś fizyczny. Można powiedzieć, że w ten sposób człowiek i jego *nutag* stają się jednym. To, co dzieje się z *nutagiem*, ma wpływ na zdrowie i samopoczucie człowieka. To, co dzieje się z człowiekiem, odbija się na kondycji konkretnego *nutagu*.

Urianchajowie (i Mongołowie w ogóle) bardzo często podkreślają, że zawsze wówczas, gdy człowiekowi jest źle, gdy choruje, napotyka w życiu na trudności, ogarnia go lęk – powinien pojechać w miejsce swego urodzenia, do *törsön nutag*. Wydaje się, że takie opinie dominują przede wszystkim wśród tych, którzy na stałe opuścili swą „małą ojczyznę”. Oto wypowiedź pewnej urodzonej w Chowd kobiety, która już od kilkunastu lat mieszka w Ułan Batorze:

Jest taki sposób leczenia poprzez odwiedzanie swego *törsön nutag*. (...) jakiś czas temu bardzo mocno chorowałam. Byłam w szpitalu, robili mi różne badania, ale niczego nie mogli zdiagnozować. Nikt nie wiedział, co mi jest. Poszłam więc do lamy, a on powiedział, że muszę jechać w moje miejsce urodzenia. Bardzo ciężko było mi jechać tak daleko, bo byłam strasznie chora, ale po trzech wizytach w *törsön nutag* moja choroba ustąpiła! Już nie ma po niej śladu. Moja siostra z kolei w ogóle nie choruje, ale to dlatego, że ona tam mieszka na stałe. Cały czas jest bardzo blisko swego *törsön nutag* (kobieta, ok. 70 l.).

W podobnym tonie wypowiadał się także, pochodzący z Chowd, pracownik jednego z ułanbatorskich uniwersytetów:

Co roku jeżdżę w miejsce swojego urodzenia (...). Rozbieram się tam do naga (...) i turlam się po ziemi (...) Wymyśliłem nawet takie przywitanie „*Tamyg medrech, charsandaa bi bajarladź bajn, minij chajrchan*” [O, mój drogi! Jakże się cieszę, że cię widzę i że mogę cię poczuć]. Kiedy już tam jestem, od razu znajduję to miejsce, gdzie stała jurta, kiedy się rodziłem... no i... turlam się. Co roku. Dzięki temu, mimo że mam ponad 70 lat, nie choruję, jestem zdrowy! (mężczyzna, ok. 72 l.).

Tego typu wypowiedzi powtarzały się bardzo często. Wynika z nich, że odwiedzanie miejsca urodzenia jest zalecane zarówno przez buddyjskich mnichów, jak i szamanów. Urianchajowie, przyjechawszy do *törsön nutag*, zwykle modlą się, palą jałowiec, turlają się po ziemi, składają ofiary z wódki, mlecznych produktów, cukierków, a niekiedy po prostu siedzą i rozmyślają. Kiedy „małą ojczyznę” odwiedza mnich, zazwyczaj dodatkowo „oczyszcza” on dane miejsce poprzez rytuał *san tawich* – czyta sutry i pali kadzidła. Szamani z kolei kamłają oraz robią *tachilga* (specjalny rodzaj ofiary) z baraniego mięsa. Nie ma tutaj zatem jednego „odpowiedniego” wzorca zachowań. Relacja z *törsön nutag* ma bowiem bardzo indywidualny charakter. Należy przy tym zauważyć, że oczywiście nie każdy „chory”, usłyszawszy od lamy, wróżbity czy szamana radę, aby odwiedzić miejsce swego urodzenia, może nagle, z dnia na dzień, ruszyć w podróż do miej-

scowości oddalonej o dziesiątki, setki, a czasem nawet tysiące kilometrów. Moi rozmówcy zgodnie jednak twierdzą, że w trudnych chwilach wystarczy niekiedy po prostu pomyśleć intensywnie o *törsön nutag*, a wówczas otrzyma się „wsparcie” (jeden z Urianchajów określił je mianem „energii, która – choć niewidzialna – działa”). Autorami najbardziej sentymentalnych opowieści o *nutagu* byli zazwyczaj ci, którzy z niego wyjechali na stałe. Można by zatem przypuszczać, że powodowała nimi tęsknota za miejscem, w którym spędzili swoje dzieciństwo i młodość. Chciałabym jednak podkreślić, że nie wystarczy powiedzieć, że poszczególne osoby, opuściwszy „małą ojczyznę”, tęsknią za nią. Ona sama i zamieszkujące ją istoty również mogą pragnąć spotkania z konkretnymi ludźmi oraz ich bliskości. Przede wszystkim jednak są w stanie wpływać na nich na odległość. Wielokrotnie słyszałam o tym, że *sawdagowie* danej okolicy przywołują swych *nutgijn chüimis*. Oto jedna z opowieści:

Urodziłam się w somonie Manchan, tam, gdzie teraz mieszkają Zachczynowie. Moja matka była Zachczynką, a tata Urianchajem (...). W mojej rodzinie (...) rozdzielili się sami synowie, kiedy tylko urodziła się dziewczynka – zaraz umierała. I w końcu urodziłam się ja – córka. Przez dwa miesiące po narodzinach ciągle płakałam, płakałam i chorowałam. Moi rodzice już nie wiedzieli, co mają robić. Tak bardzo chcieli mieć choć jedną córkę. Moja babka kazała im iść do lamy. Ja mam na imię Galtömör [Ogniste żelazo] [śmiech], a Galtömör to imię, jakie zwykle daje się chłopcom. Pewien *mergen* [mądry] lama poradził im [rodzicom], aby zmienili miejsce i dali córce, czyli mi, męskie imię. I właśnie dlatego oni przenieśli się do somonu Duut. Oni przenieśli się do Duut, bo mnie wołał(y) *Manaj Duutyn Urianchaj sawdag* [sawdag(owie) Urianchajów mieszkających w Duut]. A zatem wówczas, gdy miałam dwa miesiące, wzywali mnie urianchajscy *sawdagowie* z Duut, dlatego właśnie tak płakałam, tęskniłam do nich. A one do mnie. Stąd była moja dusza, z Urianchaj *nutag* (kobieta, 60 l.).

Opowieść Galtömör jest niezwykle ciekawa przede wszystkim dlatego, że sama autorka wskazuje, iż w jej przypadku jednak nie samo *törsön nutag* (miejsce znajdujące się w obrębie somonu Manchan) odgrywa główną rolę. Kobieta uznaje bowiem, że jako dwumiesięczna dziewczynka nie mogła zaznać spokoju, gdyż „tęskniła” za urianchajskimi *sawdagami*. Mimo tego, iż przebywała wówczas w okolicy miejsca swego urodzenia (ziemie zamieszkiwane przez Zachczynów), nie czuła się tam w pełni szczęśliwa – „pragnęła” bowiem powrócić w okolicę, z której „pochodzi” jej dusza – do Duut. Jej przodkowie ze strony ojca byli Urianchajami, ona sama czuła i czuje się Urianchajką, jej *süins* w oczywisty sposób pozostaje zatem związana z urianchajskim *nutagiem*. Choć zatem *törsön nutag* jest dla pasterzy czymś niezwykle istotnym, niekiedy – tak jak w przypadku mojej rozmówczyni – ważniejsze pozostaje „miejsce pochodzenia duszy”. Wydaje się, że podobne zdanie na ten temat ma także szamanka Dulam:

Mongołowie wyjeżdżają, emigrują do bardzo różnych miejsc na świecie. (...) dla takiego dziecka, które narodzi się w Nowym Jorku, dla którego szpital w Nowym Jorku będzie *törsön nutag*, nie oznacza wcale, że jego dusza pochodzi z tej nowojorskiej *bajgal*. Tak nie jest! Każdy z nas zachowuje swoje *udam* [przodków, korzenie, tradycję] – geny swoich przodków. Mówi się, że *nutagiem* duszy jest *nutag* rodziców. Dlatego wspominając o *nutagu* używamy słów: *udam* [przodkowie, korzenie, tradycja], *ugsaa* [pokolenie, pochodzenie, korzenie], *garal* [pochodzenie]. Na przykład, jeśli ktoś urodził się w Ułan Batorze, a ojciec pochodzi z Chowd, to pisząc swoją genealogię, jak napisze? Że jest z Chowd! Że jego *nutagiem* jest Chowd! Uważa się więc, że dusza zachowuje energię przodków ojca, zachowuje energię *nutagu* ojca, *am'* [siłę życiową] z tamtej *bajgal*. (...) Tak więc nie jest tak, że dusza siedzi na kamieniu i czeka na odrodzenie. Chodzi za swoimi potomkami, opiekuje się nimi, pilnuje ich (kobieta, ok. 50 l.).

Tutaj pojawia się jeszcze jedno zagadnienie, które należy rozwinąć. Galtömör, tłumacząc przyczyny, dla których jej rodzice musieli przeprowadzić się do Duut, wspomniała, że jej dusza „pochodzi” z urianchajskiego *nutagu*. Czyżby zatem istniało coś takiego, jak *nutag* wspólny dla wszystkich Urianchajów? Oni sami, pytani o tę kwestię, zwykle po prostu zaczynają mówić o Ałtaju.

***Altaj Delchij* – świat w jednym miejscu czy jedno miejsce w świecie?**

Wspomniałam już o tym, że gospodyni jurty codziennie rano po przebudzeniu parzy świeżą mleczną herbatę, a następnie przy pomocy łyżki o dziewięciu otworach (*cacal*) kropi nią na cztery strony świata. Pytana o to, komu ofiarowuje tę *deedź* (ofiara z pierwszych kropel), najczęściej odpowiada, że składa ją dla lokalnych *sawdagów* albo po prostu dla *Altaj Delchij* (Świata Ałtaju). Ten ostatni może być rozpatrywany na dwóch różnych poziomach. Z jednej strony *Altaj Delchij* to pasmo Ałtaju – wysokie, majestatyczne góry o wiecznie ośnieżonych szczytach. Z drugiej jednak, to coś znacznie więcej. Z wypowiedzi moich rozmówców wynika bowiem, że *Altaj Delchij* powinien być także rozumiany jako pewnego rodzaju potężna siła czy byt o charakterze „duchowym” (por. Halemba 2006). Problemem (dla badacza) nie jest to, że Urianchajowie myślą o Ałtaju albo jako o paśmie górskim albo jako o swoistym bycie, ale fakt, iż *Altaj Delchij* jest dla nich zarówno jednym, jak i drugim. A zatem – pasterze w różnych momentach i kontekstach, niekiedy nawet jednocześnie odwołują się do dwóch wspomnianych „wymiarów” *Altaj Delchij*. Warto przy tym zaznaczyć, że oni sami nie wprowadzają tego typu rozróżnień. Wydaje się, że choć Ałtaj jest dla nich i jednym i drugim, w istocie pozostaje jednością. Owa jedność z kolei nie może „zostać zaznaczona ołówkiem na mapie”, *Altaj Delchij* nie jest bowiem tożsamy

z górami. Mimo że je obejmuje, to znacznie wykracza poza granice tego, co geografowie zwykli nazywać Altajem Mongolskim⁹.

Moi rozmówcy, pytani o to, co wchodzi w skład *Altaj Delchij*, najczęściej odpowiadali, że są to: ziemia, góry, zwierzęta, ludzie, wszelkie rzeki, jeziora, strumienie oraz tak zwanych trzynaście Altajów. Te ostatnie są zwykle rozumiane jako trzynaście największych altajskich szczytów. Część pasterzy wymienia wśród owej trzynastki najbliższe, okoliczne góry (na terenie Duut i Mönchhajrchan), inni natomiast wskazują, że chodzi tutaj także o te *chajrachany*¹⁰, które „od zawsze” opiekowały się Urianchajami, a które obecnie znajdują na terenach zamieszkiwanych przez Kazachów (m.in. Bajan Ölgij), Mjangatów czy Chałchasów (m.in. inne somony w Chowd). Jeszcze inni wśród trzynastu szczytów wymieniają nawet te, które obecnie znajdują się na terenie Chin; są i tacy, którzy dodatkowo wspominają o Biełusze – najwyższej górze Republiki Altaju¹¹. Można zatem uznać, że choć każdy z moich rozmówców ma swoją własną „małą ojczyznę”, to jednak trzynaście Altajów wyznacza coś, co moglibyśmy nazwać wielkim *nutagiem* wszystkich Urianchajów. Sądzę, że jest on postrzegany jako pewna transcendentna całość, którą każdy, w zależności od potrzeby, okoliczności i własnych doświadczeń, definiuje nieco inaczej. Trzynaście Altajów – jak mi się wydaje – to tak naprawdę kolejna odsłona *Altaj Delchij*. A ten ostatni jest rozpatrywany nie tylko w kategoriach geograficznych, ale przede wszystkim duchowych, nie może mieć zatem ściśle wyznaczonych granic.

Temat granic był już nieraz poruszany przez badaczy zajmujących się nomadyzmem. I tak na przykład Morten Axel Pedersen (2003) w jednym ze swych artykułów, opierając się na materiale zebrany wśród Caatanów¹², pisze, że koczownicy, których życie w znacznej mierze warunkuje wymóg nieustannego przemieszczania się, postrzegają swój krajobraz jako sieć znaczących miejsc: świętych gór, kopców *owoo*, źródełek, czczonych drzew, jaskiń, rzek etc. Uznaje przy tym, że przestrzeń oddzielająca te miejsca jest „pusta” i „nijaka” – sama w sobie „pozbawiona znaczenia”; stanowi jedynie coś na kształt platformy, w obrębie której zachodzi ruch. Co więcej, autor zauważa, że Caatanowie nie mają zwyczaju wyznaczania granic przestrzennych, z czego wyprowadza wniosek, że jedną z głównych cech „nomadycznego pejzażu” jest jego bezkres (Pedersen 2003: 245-246). Choć artykuł Pedersena jest godny uwagi, także dlatego, że zarysowane w nim rozróżnienie pomiędzy sposobami widzenia krajobrazu wśród społeczności osiadłych i koczowniczych może posłużyć jako użyteczne narzędzie

⁹ Podobne obserwacje poczynił T. Huber (1999) w trakcie swoich badań wśród Tybetańczyków.

¹⁰ Honoryfikatywny sposób mówienia o górach.

¹¹ Autonomiczna republika wchodząca w skład Federacji Rosyjskiej.

¹² Caatanowie, czyli „ludzie renifera”, liczący ok. 280 osób, mieszkają w północnej Mongolii – na obrzeżach Kotliny Darchackiej. Trudnią się hodowlą reniferów i koni, i w przeciwieństwie do Urianchajów nie mieszkają w jurtach, lecz w namiotach-szałasach (mong. *orc*). Uważa się, że Caatanowie są grupą niemongolskiego pochodzenia. Posługują się własnym językiem, należącym do grupy języków tureckich, który obecnie powoli ulega zapomnieniu (por. Wasilewski, red., 2008).

analityczne, uznają jednak, że badacz ten pominął pewną istotną kwestię. Kreśląc dość ogólną teorię nomadyzmu, nie wziął pod uwagę tego, że pasterze mongolscy zwykle nie postrzegają siebie jako wyodrębnionych z *bajgal*. Obserwacja ta może się wydać mało znacząca, szczególnie czytelnikom zaznajomionym z pracami Brunona Latoura (2009, 2011) i Philippe’a Descoli (2013) – badaczy zgodnych co do faktu, że użyteczne niegdyś pod względem analitycznym dychotomie: natura – kultura, ciało – umysł, człowiek – środowisko, nie tylko przestały pełnić swą funkcję teoretyczną, ale jako jałowe poznawczo nie uwzględniały wielości aktorów oraz heterogeniczności relacji, dzięki którym tworzą się „światy społeczne”. Pominięcie tej kwestii w istotny sposób wpływa jednak na koncepcję „nomadycznego krajobrazu”.

Nie tylko Urianchajowie, ale w ogóle Mongołowie podkreślają, że każdy element otoczenia (budynki, przedmioty, technologie) oraz każdy składnik *bajgal* posiada swój własny potencjał (mong. *czadal*), siłę (mong. *am’*) i majestat (mong. *sur*). Niektóre z nich mogą dodatkowo stać się siedzibą dla istot, które, w wielkim uproszczeniu, można nazwać duchami. Istoty te mają nie tylko realny wpływ na ludzkie życie, ale niekiedy pozostają w tak silnym i złożonym związku z poszczególnymi osobami, iż trudno precyzyjnie wydzielić ich autonomiczne pola sprawczości (Szmigielska 2012; por. Balogh 2010; Diemberger 1996, 1997). Co więcej, Urianchajowie pozostają fizycznie połączeni z miejscem swojego urodzenia i zamieszkującymi je bytami, a charakter tej więzi w znaczący sposób wpływa na to, jak nomadzi postrzegają krajobraz, relacje przestrzenne, a także sam ruch.

Twierdzenie Pedersena, że przestrzeń, w obrębie której poruszają się koczownicy, może być traktowana jako – oczekująca na uformowanie i nazwanie – nijaka, bezładna i bezkresna materia, nie sprawdza się w przypadku Urianchajów. Tym bardziej, że zwykle koczują oni w obrębie swoich *nutagów*, których nie postrzegają jako pozbawionych granic. *Altaj Delchij* nie jest dla nich jedynie siecią miejsc rozdzielonych nijaką przestrzenią. *Altaj Delchij* sam jest miejscem, *nutagiem* i siłą zarazem.

Urianchajowie bardzo często, mówiąc o Ałtaju, posługują się językiem wskazującym na to, że traktują go jako żywą istotę. I tak na przykład, z ich wypowiedzi wynika, że Ałtaj obserwuje poszczególnych ludzi i słucha ich rozmów. Więcej nawet – może wnikać w ich serca, poznając tym samym ich prawdziwe myśli i intencje wobec innych ludzi, zwierząt, roślin i różnorodnych innych bytów zamieszkujących krajobraz. Ałtaj ma także swoje żyły oraz specjalne miejsca, z których wydobywa się jego oddech. Tymi pierwszymi są zazwyczaj podziemne rzeki i strumienie, uznawane przez moich rozmówców za potężne źródła siły (mong. *am’n bulag*). Zachowanie w takich miejscach jest ściśle określone, a ci pasterze, którym przypadkowo udało się je odkryć, uznają siebie za wielkich szczęśliwców. „Żyły” bowiem ukazują się jedynie nielicznym, ale jeżeli ci nie potrafią o nie zadbać – zasklepiają się. Poza tym, w okolicy niektórych wielkich,

czczonych gór ukryte są specjalne „lustra”¹³, które – jak twierdził jeden z moich rozmówców – stanowią coś w rodzaju źrenicy Ałtaju. Powiada się, że ten, który w nie zajrzy – a nie każdy może to uczynić – pozna przyszłość. Zazwyczaj wybrańcami są ludzie *ordostoj* (dosłownie: „ci, którzy mają zmysł”), posiadający wyjątkowy instykt, który sprzyja kontaktowaniu się z istotami zamieszkującymi *bajgal*. Należy także wspomnieć o tym, że *Altaj Delchij*, gdy „jest mu dobrze” – rośnie, jeśli jednak coś dzieje się nie po jego myśli – okrywa się chmurami, a w okolicy pojawiają się burze i śnieżyce. Słyszałam również opowieści o tym, że sam Ałtaj może „przemawiać” – radzić ludziom, jak mają postąpić lub informować ich o konsekwencjach, jakie będzie miało takie czy inne zachowanie. Słuchając tego rodzaju wypowiedzi nie mogłam oprzeć się wrażeniu, że *Altaj Delchij* to coś więcej niż tylko góry i pewnego rodzaju niewidzialna siła. Jak wyjaśniło się, ma on także swego gospodarza, opiekuna, który pojawia się wśród ludzi między innymi wówczas, gdy ci „zapraszają” go na śpiewanie eposu:

Każdy epos urianchajski musi się rozpocząć od inwokacji do Ałtaju. To jest tutaj najważniejsze – koniecznie trzeba zacząć od słów skierowanych do gór, ziemi – do *Altaj Delchij*, do Ałtaju (...). O śpiewaniu eposu mówi się *tuul' chailach* [„roztapiać” poprzez śpiewanie eposu]. Dlaczego śpiewak musi zacząć śpiewać epos od Ałtaju? Bo Ałtaj ma swego gospodarza, ma swego *edzena* [gospodarza, opiekuna] – jest nim *sawdag*. Jak chwalisz *edzena* Ałtaju, to *edzen* przychodzi do twej jurty i się cieszy. Z tego też powodu *tuul'cz* [śpiewak, bard] powinien rozpocząć śpiewanie eposu od zwrotu skierowanego do *sawdaga*, bo właściwie to dla niego jest to śpiewanie, do niego zanosimy prośby. Koniecznie podczas wychwalania Ałtaju trzeba także kropić mlekiem. To chwalenie nazywa się *magtach* [chwalić, komplementować, wywyższać] (...). Raz zaczętego eposu nie można jednak przerwać. Znam ludzi, którzy zaczęli śpiewać epos, ale z jakiegoś powodu go nie kończyli. Tak nie można, to całkowicie zabronione!!! To tak jakby zaproszonego *sawdaga* wygnać w połowie przyjęcia! (...) Kiedy *tuul'cz* zaczyna śpiewać epos, przychodzi *edzen* Ałtaju i siada obok zgromadzonych. Jeśli go nie dokończysz – on się obrazi. Jak dokończysz – trawa będzie bogata, zielona, soczysta, zwierzęta będą grube, połowy udane (mężczyzna, ok. 55 l.).

Tradycja śpiewania eposu jest bardzo stara. Oczywiście nie każdy może zostać śpiewakiem *tuul'cz*. Takich wybrańców „naznacza” zwykle sama natura, muszą być to bowiem takie osoby, które potrafią nawiązać szczególną relację z *Altaj Delchij* i jego *sawdagiem*. Jak wspomniał mój cytowany wyżej rozmówca, wykonywanie eposu jest przez Urianchajów określane mianem *tuul' chailach*, co oznacza „roztapianie poprzez śpiew”. Wielokrotnie słyszałam, że *tuul'* (eposu) się nie śpiewa (mong. *duulach*), a właśnie „roztapia”. *Tuul'cz*, zaintonowawszy

¹³ Warto wspomnieć, że lustro bardzo często pojawia się także w wyobrażeniach szamanistycznych (Wasilewski 1985: 132).

pieśń, ztraca się w niej, tak jakby nagle przestawał być człowiekiem. Od tego, jak ją wykona, zależy przychylność *Altaj Delchij* i jego *sawdaga*. Warto zauważyć, że choć obecność *tuul'cza* w dolinie stanowi niewątpliwą atrakcję, osoby te są zazwyczaj wzywane wówczas, gdy miejscowi borykają się z jakimiś trudnościami, zmartwieniami czy chorobami. Na przykład, śpiewaka zapraszają rodziny bezdzietne, gospodarze, których stada w zeszłym roku ucierpiały w wyniku bardzo srożej zimy, a także ci ludzie, którzy mają poważne problemy zdrowotne. Uznaje się bowiem, że Ałtaj potrafi pomóc w takich sytuacjach. Odpowiednio przyjęty – wychwalony, ułaskawiony, „poczęstowany” cukierkami, ciastkami i produktami mlecznymi – będzie bardziej przychylny i zapewne nie zostawi swych *nutgijn chümüs* w potrzebie. Można jednak zadać pytanie: do kogo właściwie zwracają się Urianchajowie – do samego Ałtaju, czy może raczej do jego gospodarza, *edzena*? Kim jest ów *edzen*?

Mongolskie słowo *edzen* znaczy tyle, co „gospodarz”, „pan”, „właściciel”, „opiekun”. Jest używane w różnorodnych kontekstach i sytuacjach, funkcjonuje na różnych poziomach. Można je zastosować na przykład do nazwania „władcy” – księcia, króla bądź cesarza panującego na danym terytorium, a także konkretnych właścicieli jurty czy koczowisk. Niedawno pojawił się jeszcze jeden kontekst użycia owego terminu. Na przełomie XX i XXI wieku, kiedy w Mongolii rozpoczęto proces prywatyzacji gospodarki, wprowadzono prawo umożliwiające obywatelom nabycie ziemi na własność¹⁴. Osoby, które skorzystały z owej sposobności, zaczęto wówczas nazywać mianem *gadzarijn edzen* – „pan/właściciel ziemi”. Jest to o tyle ciekawe, że do tej pory termin ten był zarezerwowany jedynie dla duchów opiekunów danego miejsca, od których pasterze musieli wcześniej uzyskać pozwolenie na korzystanie z ziemi, wód i pastwisk znajdujących się w okolicy. *Edzenowie*¹⁵, którzy – jak powiadają Urianchajowie – są gospodarzami poszczególnych gór, rzek, strumieni, źródeł, drzew czy jaskiń, dysponują pewnego rodzaju siłą. Choć dla większości pasterzy pozostają niewidzialni, mogą w znaczący sposób wpływać na ich życie. Moi rozmówcy wielokrotnie powtarzali, że dobre relacje z lokalnymi *edzenami* zapewniają im powodzenie, zdrowie, dobrą pogodę, płodność zwierząt i szczęście rodzinne. Z drugiej jednak strony – każdy kto rozgniewa (w szczególności umyślnie) owe *genius loci*, naraża się na ich gniew. Jego konsekwencje mogą być doprawdy tragiczne (Szmigielska 2011).

Urianchajowie znają wiele opowieści o wyglądzie *edzenów*, ich cechach charakterologicznych, ulubionych potrawach czy miejscach, w których najczęściej można je spotkać. Z zacytowanej powyżej wypowiedzi na temat eposu wynika, że sam Ałtaj także ma swego *edzena*, *sawdaga*. Jedni opisują go na podobieństwo

¹⁴ Sam proces jest bardzo skomplikowany i do dziś wywołuje różne, nieraz skrajne opinie.

¹⁵ Mongolska forma liczby mnogiej od słowa *edzen* to *edzed*, niemniej dla wygody czytelnika posługuję się formą utworzoną zgodnie z zasadami języka polskiego – *edzenowie*.

człowieka, uznając, że wygląda jak dostojny, długowłosy pasterz dosiadający gniadego konia albo jak młoda, piękna kobieta odziana w zielony *deel* (chałat), lub też jak starzec z długą, siwą brodą. Inni z kolei mówią, że *edzen* może niekiedy ukazywać się w postaci dzikiego zwierzęcia: ptaka, kozicy, sarny lub wilka. Chociaż Urianchajowie przytaczają takie przykłady, przyznając jednocześnie, że nieraz na własne uszy słyszeli barwne opowieści o tych, którym było dane spotkać *edzenów*, sądzę, że traktują ich raczej jak pewnego rodzaju siłę sprawczą, która rzadko przyjmuje konkretną postać. *Altajin edzen* („gospodarz”, „pan” Ałtaju) zdaje się być manifestacją *Altaj Delchij*.

Zakończenie

W koncepcji *Altaj Delchij* łączy się niemal wszystko to, czego – jak mogłoby się wydawać – połączyć nie sposób: jedność i wielość, ruch i bezruch, indywidualność i zbiorowość, stałość i zmienność, materialność i duchowość. *Altaj Delchij* – jako duch opiekuńczy, potężne miejsce obdarzone mocą oraz *nutag* wszystkich Urianchajów – pozostaje całością, której granice zmieniają się i „wędrują” wraz z poszczególnymi *nutgijn chümüs*. Badacz, który chciałby je wyznaczyć, musiałby zatem podążać za meandrami ludzkiego doświadczenia. Każdy Urianchaj „nosi” bowiem część *Altaj Delchij* w sobie. Należy jednak podkreślić, że związek łączący poszczególnych pasterzy z *nutagiem* opiera się na czymś więcej niż tylko więź emocjonalna czy duchowa. Jest to silna relacja *chüijn cholbootoj* – „związek przez pępowinę”, który generuje jedyne w swoim rodzaju poczucie wspólnotowości i współzależności między ludźmi, miejscem (Ałtajem) oraz różnymi bytami zamieszkującymi ałtajski krajobraz (zwierzętami, duchami przodków, duchami opiekuńczymi). Zrozumienie charakteru tej relacji wydaje się kluczowe dla uchwycenia tego, co moi rozmówcy rozumieją pod pojęciem „urianchajskiej tożsamości”, bowiem to przede wszystkim „związek przez pępowinę” definiuje Urianchajów jako ludzi gór – pasterzy z Ałtaju.

Urianchajskie praktyki przestrzenne oraz charakter więzi, jaka łączy pasterzy z górami Ałtaju, nakreślają niezwykle ciekawą koncepcję krajobrazu i przyrody. Nie wystarczy jednak powiedzieć, że w koncepcji tej brak jasnego rozróżnienia pomiędzy naturą i kulturą oraz człowiekiem i środowiskiem (por. Descola 2013; Ingold 2000, 2011; Latour 2011; Tilley 1994). Należy podkreślić, że wypracowane w społeczności urianchajskiej poczucie wspólnotowości i współodpowiedzialności między różnymi osobami i bytami zamieszkującymi krajobraz wskazuje, że Urianchajowie mają niezwykle inkluzywną koncepcję „świata społecznego”, w którym sprawczością zostają obdarzone nie tylko poszczególne rzeki, góry i jeziora, ale całe doliny, pasma górskie, a nawet regiony (por. Humphrey, Mongush, Telengid 1993). Co więcej, poszczególne elementy *bajgal* oraz zamieszkujące ją istoty mają możliwość realnego i intencjonalnego oddziaływania na ludzi. Jest

to możliwe, między innymi, dzięki niezwyklej, fizycznej więzi łączącej pasterzy z górami Ałtaju. Stała się ona dla Urianchajów nie tylko źródłem tworzenia indywidualnych i grupowych identyfikacji, ale wręcz platformą do budowania poczucia regionalnej jedności i solidarności, obejmującej zarówno ludzi, jak i inne byty obdarzone sprawczością. Uważam, że ukazanie przykładu społeczności urianchajskiej może stać się cennym w głosem w rozważaniach na temat wpływu przyrody/środowiska na procesy tożsamościowotwórcze.

Słowa kluczowe: Mongolia, nomadyzm, koczownicy, krajobraz, tożsamość, Urianchajowie, antropologia krajobrazu

LITERATURA

- Balogh M.
2010 *Contemporary Shamanism in Mongolia*, „Asian Ethnicity” 11: 2, s. 229-238.
- Bawden Ch.R.
1994 *Confronting the Supernatural: Mongolian Traditional Ways and Means*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Berzin A.
1996 *Astrologia tybetańsko-mongolska i karma* (wykład wygłoszony na konferencji w Monachium 13.06.1996 r.), www.berzinarchives.com/web/pl/archives/study/tibetan_astrology_medicine/astrology/tibeto_mongolian_astrology_karma.html (14.03.2012).
- Bira Sh.
2004 *Mongolian Tenggerism and Modern Globalism. A Retrospective Outlook on Globalism. A Lecture Given at the Royal Asiatic Society on 10 October 2002*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 14, s. 3-22.
2006 *The Mongolian Ideology of Tenggerism and Khubilai Khan*, w: H.G. Schwarz (ed.), *Mongolian Culture and Society in the Age of Globalization*, Bellingham: Western Washington University, s. 13-26.
- Birtalan Á.
2003 *Oirat*, w: J. Janhunen (ed.), *The Mongolic Languages*, London: Routledge, s. 210-228.
- Casey E.S.
1996 *Embracing Lococentrism*, „Human Studies” 19: 4, s. 459-465.
- Czinbat Dz.
2009 *Ongod tengerijn dzaraalaar*, Ulaanbaatar: Munch.
- Descola P.
2013 *Beyond Nature and Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Diemberger H.G.
1996 *Political and Religious Aspects of Mountain Cults in the Hidden Valley of Khenbalung: Tradition, Decline, Revitalization*, w: A.M. Blondeau, E. Stein-

- keller (eds.), *Reflections on Mountain: Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, Vienna: Verlag de Österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 219-232.
- 1997 *Beyul Khenbalung, the Hidden Valley of Artemisia: On Himalayan Communities and Their Sacred Landscape*, w: A. Macdonald (ed.), *Mandala and Landscape*, New Delhi: South Asia Books, s. 287-334.
- Halemba A.E.
2006 *The Telengits of Southern Siberia*, New York: Routledge.
- Huber T.
1999 *The Cult of Pure Crystal Mountain. Popular Pilgrimage & Visionary Landscape in Southeast Tibet*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Humphrey C.
1995 *Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia*, w: E. Hirsch, M. O'Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford: Clarendon Press, s. 135-162.
- Humphrey C., Mongush M., Telegid B.
1993 *Attitudes to Nature in Mongolia and Tuva: A Preliminary Report*, „Nomadic Peoples” 33, s. 51-61.
- Humphrey C., Sneath D.
1999 *The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*, Durham: Duke University Press Books.
- Ingold T.
2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London: Routledge.
2011 *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, London: Routledge.
- Latour B.
2009 *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa: Krytyka Polityczna.
2011 *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, przeł. M. Gdula, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mróz L.
1977 *Rytm torguckiego koczowania*, „Etnografia Polska” 21: 1, s. 137-153.
- Mróz L., Ołędzki J.
1980 *Wizerunek dobrego pasterza. Przyczynek do sposobów zajmowania przestrzeni przez pasterzy mongolskich*, „Etnografia Polska” 24: 1, s. 211-282.
- Pedersen M.A.
2003 *Networking the Nomadic Landscape: Place, Power and Decision Making in Northern Mongolia*, w: A. Roepstorff, N. Bubandt, K. Kull (eds.), *Imagining Nature: Practices of Cosmology and Identity*, Aarhus: Aarhus University Press, s. 238-259.
- Purev O., Purvee Gurbadaryn O.
2008 *Mongolian Shamanism*, Ulaanbaatar: Munkhijn Uceg.
- Rogala J.
2007 *Słowotwórstwo czasownika we współczesnym języku mongolskim*, Warsza-

wa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Sneath D.

- 2007 *Ritual Idioms and Spatial Orders: Comparing the Rites for Mongolian and Tibetan „Local Deities”*, w: U.E. Bulag, H.G.M. Diemberger (eds.), *Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003*, vol. 9, *The Mongolia-Tibet Interface: Opening New Research Terrains in Inner Asia*, Leiden: Brill, s. 135-158.

Szmigielska K.

- 2011 *Koczując z duchami – etnograficzne refleksje na temat krajobrazu w Mongolii*, „Lud” 35, s. 281-293.
- 2012 *Koczując z duchami. Etnograficzne refleksje na temat Urianchajów i ich związków z górami Altaju Mongolskiego* (niepubl. praca magisterska – w archiwum IEiAK UW).

Szynkiewicz S.

- 1986 *Settlement and Community among the Mongolian Nomads: Remarks on the Applicability of Terms*, „East Asia Civilizations” 1, s. 10-44.

Tajna historia Mongołów

- 2005 *Tajna historia Mongołów. Anonimowa kronika mongolska z XIII wieku*, przeł., wstępem i koment. opatrzył S. Kałużyński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Tangad O.

- 2013 *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku*, Warszawa: Trio.

Tilley Ch.

- 1994 *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*, Oxford, Providence: Berg.

Wasilewski J.S.

- 1985 *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Wasilewski J.S. (red.)

- 2008 *Pasterze reniferów mongolskiej tajgi*, Warszawa: DiG.

Karolina Szmigielska

URIANKHAI – NOMADS ‘TIED TO THE ALTAI MOUNTAINS
BY AN UMBILICAL CORD’. LANDSCAPE AS A SOURCE OF IDENTITY
OF THE MONGOLIAN NOMADS

(Summary)

Nomads are often perceived as people who do not have their own place in the world and who would nowhere feel at home because their home is in constant movement. However, starting from the analysis of the spatial practices within ‘the shepherd’s landscape’, in this article I point out that for Uriankhai people – nomads living in the Mongolian Altai

– moving is such a kind of travelling that de facto is not travelling. Here, we are dealing with movement, which actually could be called ‘lack of movement’ because it is based on a constant circulation within one space that is called *Altaj Delchij* (the World of the Altai).

From the statements given by Uriankhai people, *Altaj Delchij* could be analysed on two levels: as a mountain range (high, majestic mountains with snow-capped peaks) and as a powerful ‘force’ or a ‘spiritual entity’. What is crucial is the fact that the relationship between nomads and *Altaj Delchij* becomes a source of what I characterise as ‘Uriankhai identity’. It should be emphasised that Uriankhai people remain bound to Altai ‘by an umbilical cord’. This unusual relationship generates a unique sense of community and interdependence between people, place, and various entities and beings that inhabit ‘the Altai landscape’.

Key words: Mongolia, nomadism, nomads, landscape, identity, Uriankhai people, anthropology of landscape

Karolina Szmigielska
Institute of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Warsaw
4 Żurawia Street
00-503 Warszawa, Poland
karolina.szmigielska@student.uw.edu.pl