

SŁAWOJ SZYNKIEWICZ

TORGUCI MONGOLII

Uwagi na tle pierwszych badań etnograficznych wśród Torgutów altajskich

Polska ekspedycja etnograficzna w Mongolii przeprowadziła w roku 1975 wstępne badania terenowe wśród Torgutów altajskich, który to fakt zasługuje na szczególne odnotowanie, gdyż były to badania pionierskie. Torguci, jedna z grup ojrackich, zamieszkują na terenie MRL w somonie Bułgan ajmaku kobdoskiego¹ wspólnie z pewną liczbą Choszutów. Odgrózeni od reszty kraju pasmem Altaju Mongolskiego, sąsiadują na zachodzie z Zachczinami, na północy zaś z Urianchajami i Kazachami, którzy zresztą w ostatnich dziesięcioleciach dość licznie poczęli koczować także na terenach torguckich. Torguci bułgańscy stanowią część Torgutów altajskich rozdzielonych granicą państwową z Chinami i jednocześnie część szerszej społeczności obejmującej Torgutów Sinkiangu. Jeśli uwzględnimy, że Torguci stanowili główny element etnogenetyczny współtworzący narodowość kałmucką, dojdziemy do wniosku, że należą oni do ważniejszych i szeroko rozprzestrzenionych grup mongolskich.

W literaturze istnieją fragmentaryczne relacje o charakterze etnograficznym dotyczące Torgutów Sinkiangu. Dostarczyły ich zwłaszcza prace Potanina, Iwanowskiego, Grumm-Grzymajły, Todajewej, Haslunda i Ramstedta. Natomiast Torguci altajscy stanowią, jak dotąd, białą plamę na mapie naszego poznania. Dotyczy to badań etnograficznych, gdyż językoznawcze prowadził wśród nich w latach 60-tych mongolski uczony

¹ Ponadto bliżej nie określona, lecz niezbyt wielka liczba Torgutów i Szar Torgutów znajduje się także na terenie somonu Tosoncengel w ajmaku Dżawchańskim, C. Szagdarsüren, *Mongolyn cergijn zachion baiguulaltaas üüsen dörrwön owog*, [w:] *Studia Archaeologica Instituti Historiae Ac. Sc. R. P. Mongolici*, t. V, Ułanbator 1972, s. 181. Przypuszczalnie są oni, podobnie jak Eleci w Archan-gaju, uciekinierami z Dżungarii z czasów podboju mandżurskiego. Mogli zatem niegdyś stanowić wspólnotę z obecnymi Torgutami altajskimi przed krótkotrwałym pobytem tych ostatnich nad Wołgą. Potwierdzałby to etnonim Szar Torgut, który koresponduje z nazwą rodu Szar (Szaras, Szarnuud) występującego właśnie u Torgutów altajskich, podczas gdy brak go u Torgutów tarbagatajskich.

Łuwsanbałdan². Należą oni do tych nielicznych mniejszości w Mongolii, o których braknie w literaturze skrótowej choćby informacji etnograficznej. Przewalski, którego śladami przemierzała nasza ekspedycja Altaj Mongolski, pozostawił w zasadzie tylko opis krajobrazu, Potanin zaś i Władimircow — jedynie listę rodów zaczerpniętą z drugiej ręki i wymagającą, w świetle naszych informacji, poprawek. W tej sytuacji ekspedycja nasza podjęła się etnograficznego opisu tej społeczności z zamiarem odtworzenia integralnego obrazu pewnych dziedzin jej kultury. Początkowy etap badań uzasadnił, jak się wydaje, słuszność wyboru z uwagi na kulturową i historyczną specyfikę Torgutów.

Od komunikatu na temat orientacyjnych badań na zupełnie nowym terenie nie należy oczekiwać uogólnienia zebranego materiału, toteż ograniczę się do przedstawienia wstępnych wniosków, które mogą mieć znaczenie dla dalszych studiów. Wydaje się jednak celowe poprzedzić je kilkoma informacjami historycznymi i refleksjami płynącymi z zestawienia tych informacji z obserwacjami terenowymi.

INFORMACJE HISTORYCZNE

Torguci pojawiają się na scenie historycznej pod koniec XVI wieku jako jedno z najsilniejszych ugrupowań kształtujących sytuację polityczną w zespole ojrackim, obok Choszutów, Czorosów, Derbetów i Chojtów. Wkrótce utrwała się ich podział na dwie grupy kierowane przez dwie gałęzie tej samej rodziny arystokratycznej. Grupa północna prowadzona przez Cho Örlöka separuje się od podstawowego trzonu ludów ojrackich i odkoczowuje na tereny zachodniej Syberii, w dorzecze górnego Obu, Irtyszu i Iszimu³. Miało to miejsce na przełomie wieków XVI i XVII⁴,

² Badania te nie były publikowane. Dr Łuwsanbałdan udostępnił nam wgląd w swoje materiały terenowe, za co zespół ekspedycji jest mu szczególnie wdzięczny.

³ Były to wówczas wolne obszary w sąsiedztwie terytorium zajętego przez Ojratów. Pod koniec XVI w. Ojraci okazali się szczególnie zagrożeni od wschodu przez Mongołów Chałcha (por. wojna 1587 roku), od zachodu zaś przez uaktywniających się Kazachów. Toteż dysydemom ojrackim pozostawała wędrówka na południe lub północ. Oba te kierunki zostały wykorzystane, przy czym najwcześniej południowy (przez Torgutów zwanych później kuku-norskimi). Był on wykorzystywany także i później, w drugiej ćwierci XVII w. przez Guszi-chana, który usadowił się również w okolicach Kuku-noru tworząc organizm nazywany niekiedy chanatem choszuckim, a także podjął próbę podbicia Tybetu. Tak więc wędrówki Ojratów kierunkowane były przyczynami zewnętrznymi, te zaś ostatnie miały również pewien wpływ na decyzje o podjęciu wędrówki. Nie wydaje się zatem usprawiedliwiona przedstawiona przez Złatkina ostra krytyka poglądu Kotwicza, iż terytorialna ciasnota powodowana była głównie naciskiem z zewnątrz (I. J. Złatkin, *Istorijsk Dżungarskogo chanstwa*, Moskwa 1964, s. 115 przyp.). Autor ten jedyną przyczynę wędrówek upatruje w zapotrzebowaniu na pastwiska, co jest niewątpliwie również uproszczeniem i wydaje się nie mieć zastosowania do Dżungarii.

⁴ Pierwszy znany raport o obecności Ojratów nad Obem pochodzi z 1598 r., Złatkin, *op. cit.*, s. 123.

od 1627 r. zaś Cho Örlök prowadzi w stepy nadwołżańskie tychże północnych Torgutów oraz część Choszutów i Derbetów, razem 50 tys. rodzin, czyli 250 tys. osób⁵. Południowa grupa Torgutów podzieliła się na dwie części, z których jedna jeszcze w XVI wieku odkoczowała poza Sinkiang w rejon Kuku-noru, druga zaś pozostała w Tieńszaniu, zwłaszcza w dolinie rzeki Ili. Żadna z tych grup zdaje się nie odgrywać poważniejszej roli w powstającym właśnie państwie dżungarskim. Torguci usuwają się na margines walki o przywództwo w świecie ojrackim, która prowadzi do skoncentrowania władzy w rękach arystokracji czoroskiej przewodzącej ugrupowaniu Dżungarów.

Niemniej azyl, który Torguci wyrobili sobie nad Wołgą w postaci chanatu kałmuckiego, nie izolował ich od ojczyzny. Uczestniczyli oni w przygotowaniu kodeksu praw z 1640 r., wymieniali wizyty, podtrzymywali związki małżeńskie z Dżungarami, bezustannie podróżowali do Tybetu, próbowali wpływać na przebieg spraw w dawnej ojczyźnie. Powracali też kilkakrotnie większymi grupami, stali się ważnym przedmiotem politycznych przetargów, oni też sprawili, że dwór chiński zdecydował się wysłać misję dyplomatyczną do Europy, by skłonić chana Kałmuków do ostatecznego powrotu. Fakt, że Kałmucy są lamaistami, mimo iż ruszyli na zachód przed uznaniem lamaizmu za oficjalną religię Ojratów, również wskazuje na silne związki z pozostałymi ojrackimi grupami.

Trwały nie tylko kontakty dyplomatyczne, rodzinne i religijne, lecz także w stałym pogotowiu znajdowała się prężność migracyjna Kałmuków, mimo iż korzystali oni bez większych ograniczeń z dobrych pastwisk. Około 1644 r. rozważano plan powrotu do Azji⁶, władcy kałmuccy stali posłów do Pekinu z daniną⁷, chociaż formalnie znajdowali się pod protektorem rosyjskim. Syn chana Ajuki Sanczdżaw przenosi się do Dżungarii z 15 tys. rodzin⁸, nieco później Ajuka zabiera część uprowadzonych przez syna Torgutów⁹, a znowuż w 1724 r. arystokracja kałmucka śle do

⁵ *Kałmyckije istoriko-litieraturnyje pamjatniki w russkom pieriewodie*, Elista 1969, s. 50; D. Gongor, *Chowdyn churaanguj tüüch*, Ulanbator 1964, s. 45.

⁶ Gaban Szaraw, *Skazanije ob ojratach*, [w:] *Kałmyckije...*, s. 157-158.

⁷ Tak to przynajmniej przedstawiają źródła chińskie. Szukur-dajczin wyprawił posłów do Pekinu w latach 1655-1657, zaś chan Ajuka w 1716 r., a jego wnuk Donrob-raszi w 1766 r. (*Men-gu-ju-mu-csi. Zapiski o mongolskich koczewjach*, S-Pietierburg 1895, s. 144). Poselstwo Ajuki datowane jest różnie, np. Łytkin mówi, iż miało ono miejsce w 1700 r. (*Kałmyckije...*, s. 71 przyp.), zaś Złatkin (*op. cit.*, s. 339) ustala datę na 1709 r. Chan Ajuka interweniował w Pekinie na rzecz zwolnienia Arawdżura, arystokraty kałmuckiego, zatrzymanego w drodze powrotnej z pielgrzymki do Tybetu. Misja okazała się bezskuteczna i Arawdżur z towarzyszącymi poddanymi pozostał w granicach Chin tworząc w regionie Ningsia enklawę torgucką (tzw. Torguci Edzijn-golscy).

⁸ Gaban Szaraw, *op. cit.*, s. 150.

⁹ Batur-Ubuszi Tiumen, *Skazanije o dierbien-ojratach*, [w:] *Kałmyckije...*, s. 71.

Dżungarii poselstwo dla omówienia ewentualnego powrotu ¹⁰. Zamiast tego jednak, następna migracja odbywa się w kierunku zachodnim. W roku 1756 lub 1758 Ceren tajdži (Szeren w wersji miejscowej) wraz z 10 tys. rodzin torguckich (a także derbeckich, choszuckich i chojckich) ucieka przed Mandżurami z doliny rzeki Ili nad Wołgę ¹¹. Wreszcie ostatnia wielka migracja z 1771 roku — powrót tegoż Cereny oraz kałmuckiego Ubasziego, który do Kotliny Dżungarskiej poprowadził połowę Kałmuków (jedynie przypadek — odwilż na Wołdze — miał uniemożliwić ucieczkę całemu narodowi). Był to sukces dyplomacji chińskiej i jednocześnie tragedia Kałmuków, gdyż spośród 170 tys. osób na miejsce dotarła tylko połowa wskutek głodu i konieczności przebijania sobie drogi przez nieprzyjazne okolice Azji Środkowej w czasie wędrówki trwającej 8 miesięcy ¹².

Mandżurowie dokonali następującej lokacji przybyszów. Kałmucy, którzy zdecydowali się porzucić granice Rosji, otrzymali rozległe koczowiska w Tieńszaniu oraz Tarbagataju. Podzieleni zostali na 10 choszunów wchodzących w skład sejmu „Prawowiernych” *Unen süsegtejn czuulgan* i powrócili w Sinkiangu do etnonimu Torgut ¹³. Z kolei poddani Cereny, którzy kilkanaście lat wcześniej opuścili Tieńszań, otrzymali stojące pustką tereny podałtajskie — doliny rzek Bułgan, Cagaan i Czin-

¹⁰ Złatkin, *op. cit.*, s. 334.

¹¹ Aż trzy różne daty podaje *Men-gu...*, s. 144, 154, 155. Por. także Gongor, *op. cit.*, s. 45; Grumm-Grzymajło, *Zapadniaja Mongolija i Urjanchajski kraj*, t. III cz. 1, Leningrad 1926, s. 186-187. Przekazywane przez tego ostatniego autora przypuszczenie, że Ceren był Chojtem, nie może się ostać w świetle faktu, że po powrocie był on władcą choszunu torguckiego (o takiej zaś kwalifikacji decydowało pochodzenie władcy, a nie poddanych) oraz powtarzającej się w źródłach jego konkretnej pozycji w genealogii władców torguckich (m. in. *Men-gu...*, s. 145, 154; H. Haslund, *Men and gods in Mongolia*, New York 1935, s. 307).

¹² *Men-gu...*, s. 453.

¹³ Przewodnictwo sejmem spoczywało w rękach chana Ubasziego, który zainicjował migrację znad Wołgi, po jego śmierci zaś pozostało w jego linii genealogicznej. Torguci wchodzący w skład tego sejmu nazwani zostali „starymi” i dzielili się na 4 ajmaki, których obiegowe nazwy pochodzą od nazw zajmowanych terenów. Torguci Char-szar stanowią grupę najliczniejszą (4 choszuny, 54 somony) i mają koczowiska w Tieńszaniu, zwłaszcza w dolinie rzeki Ili. Torguci Chür-charus (2 choszuny, 7 somonów) oraz Tsin-ho (1 choszun, 4 somony) koczują na północ od Tieńszaniu w stronę Tarbagataju. Pozostały ajmak, drugi pod względem liczebności (3 choszuny, 14 somonów) zajął okolice Chowog-sair w górach Tarbagataju. Ludność tych czterech ajmaków nazywa się często Torgutami Ili-Tarbagatajskimi. Do sejmu „starych” Torgutów włączono także formalnie małą grupkę (1 somon) znad rzeki Edzijn, która stanowi byłych poddanych Arawdżura (por. przyp. 7).

Całkowicie odrębną grupę stanowią Torguci kuku-norscy, którzy jeszcze w XVI wieku odkoczowali z Dżungarii na południowy wschód. Liczą oni 12 choszunów. Prawdopodobnie w okresie późniejszym część ich powróciła do doliny Ili, skąd ok. 1757 r. wyemigrowała na krótko do Kałmuków. Po powrocie zajęli oni koczowiska podałtajskie. Pozostali Torguci kuku-norscy nigdy nie opuszczali Azji. Ich kontakty z Torgutami Sinkiangu były stosunkowo słabe.

gel. Utworzyli oni ajmak złożony z dwu choszunów. Jeden z nich znajdował się pod przewodnictwem Cereny, który otrzymał tytuł *wanga*, władcą drugiego zaś został Szarchuchen z tytułem *bejse*. Ten ostatni był najprawdopodobniej bratankiem Cereny. Poddani obu choszunów nazywani byli Torgutami „nowymi” albo bułgan-golskimi (termin „altajscy” rozpowszechnił się w literaturze rosyjskiej), przy czym jest bardzo prawdopodobne, że objęto tym terminem również nietorguckie narodowości, które wraz z Cerenem opuszczały Dżungarię i wraz z nim powróciły¹⁴. W 1773 r. na tereny Bułganu przykoczował choszun Choszutów z Tieńszaniu, którym kierowała wdowa po jego władcy, będąca siostrą Szarchuchena. Trzy wymienione choszuny tworzyły sejm „Serdecznie oddanych” (w domyśle: dworowi cesarskiemu) *Czin setgeltijn czuulgan*, kierowany przez wanga Cereny.

Zarysowana wyżej sytuacja stanowiła ramy funkcjonowania społeczności bułgańskiej w naszych czasach. Społeczność ta dzieliła się i dzieli nadal, w świadomości starszego pokolenia, na Torgutów wanga i Torgutów beela (co oznaczałoby podwyższenie rangi drugiego władcy w stosunku do wyjściowego *bejse*). Od roku 1945 koczuje na terenie Bułganu około 170 rodzin przybyłych z Chowog-sair¹⁵ w Tarbagataju (a więc byłych Kałmuków). Tworzą oni trzecią zasadniczą grupę w strukturze miejscowej. Występuje ponadto jeszcze grupa Tajdżijn będąca rezultatem podziału choszunu *bejse-beela* na dwa somony. W ten sposób Torguci bułgańscy dzielili się w początkach XIX wieku na 3 somony — wanga, *bejse* (później *beela*) i *tajdżi*. Źródła z końca XIX wieku mówią o 5 somonach¹⁶, co oznacza, że już wówczas w ramach choszunu wanga wyodrębniły się dodatkowe dwa somony *Awdżijn* i *Bagszijn*, notowane w naszych materiałach terenowych. Mimo iż zachowała się pamięć o nich, nie wpłynęły one zasadniczo na konfigurację grupową społeczeństwa, w którym obecnie wyróżnia się trzy grupy autochtoniczne: Torgutów Wangjin (w wersji miejscowej *Ongijn*, najliczniejsi i przodujący prestiżowo, co jest spadkiem po dawnej hierarchii administracyjnej), *Beelijn* (bardziej zasiedziali na obecnym terenie somonu Bułgan), *Tajdżijn* (grupa najuboższa), oraz grupę torguckich przybyszów z Chowog-sair, dawnych Kałmuków. Choszutów należałoby uznać również za grupę autochtonicz-

¹⁴ Dotyczyłoby to przede wszystkim Chojtów i Derbetów, gdyż Choszuci, którzy towarzyszyli Cerenowi, powrócili do Sinkiangu bez zmiany etnonimu (por. *Men-gu...*, s. 147-148, 156).

¹⁵ Polskie nazewnictwo geograficzne proponuje pisownię *Hebukesai* rosyjskie zaś *Kobuk-saur*, my jednak będziemy używali pisowni fonetycznie najbliższej oryginalnej.

¹⁶ *Gongor*, *op. cit.*, s. 47, przypuszcza, że jest to pomyłka wynikająca z zaliczenia do Torgutów dwu somonów choszuckich. Choszuci jednak nie tworzyli dwu somonów, co byłoby warunkiem arytmetycznej prawidłowości wnioskowania. Ponadto miejscowa ludność wyraźnie odróżnia 5 somonów torguckich od somonu Choszutów.

ną w tym samym sensie, w jakim autochtonicznymi są bułgańscy Torguci. Pastwiska podałańskie zajęli oni bowiem w tym samym mniej więcej czasie, to znaczy w latach 70-tych XVIII wieku, jakkolwiek później przez kilka lat koczowali na terenach położonych bardziej na północ. Stopień odrębności Choszutów od całego wymienionego zespołu nie wydaje się przekraczać odrębności występujących wewnątrz zespołu, co sprawia, iż niekiedy zaciera się poczucie obcości samego etnonimu, sprowadzając go do rzędu pozostałych wyróżnień grupowych.

Powyższe uwagi nie wyczerpują bynajmniej problemu historii Torgutów. Istniejące źródła umożliwiają dokładniejsze jego przedstawienie, co wydaje się potrzebne w kontekście słabo dotąd opracowanej historii wszystkich Ojratów. Naszym celem było wskazanie na trzy kwestie o niewątpliwym znaczeniu dla badań etnograficznych.

Po pierwsze, wielka ruchliwość przestrzenna Torgutów nie mająca, jak się wydaje, odpowiedników u nowożytnych Mongołów wschodnich. Ruchliwość ta, na poziomie wyższym niż zwykle gospodarcze koczowanie pasterzy — nazwijmy go poziomem politycznym, winna znaleźć odbicie w kulturze. Należałoby zatem poszukiwać ideologicznych uzasadnień ruchliwości, jej ewentualnych kulturotwórczych konsekwencji (tak w zakresie zmiany, jak też petryfikacji lub tworzenia instytucji) oraz mechanizmów przystosowawczych. Z punktu widzenia historii społecznej ważne byłoby określenie ośrodków inicjatywy, sposobów przekazywania informacji i stopnia swobody decyzji, zwłaszcza przy podejmowaniu migracji przez część zainteresowanej społeczności.

Po drugie, wewnętrzne zróżnicowanie badanego zespołu wywodzące się z feudalnych podziałów administracyjnych (trzy grupy odpowiadające dawnym somonom torguckim). Społeczne i kulturowe konsekwencje takich podziałów u ludów pasterskich nie są dobrze zbadane, chociaż kryją one interesujące możliwości interpretacyjne.

Po trzecie, stosunek badanego zespołu do świata zewnętrznego złożonego z Torgutów o odmiennych losach historycznych, z innych narodowości ojrackich, z Mongołów Chałcha, wreszcie z ludów obcych etnicznie i kulturalnie. Kryteria zróżnicowania, sposób samookreślenia, ustalenie stosunku do grup obcych oraz względnych odległości społecznych w ramach tego etno-uniwersum winny stać się tu łatwiej uchwytnie niż w przypadku społeczności bardziej koherentnych, o rzadszej sieci więzi wychodzących na zewnątrz grupy.

Szczególne okoliczności sprawiły, iż na terenie altajskiego somonu Bułgan znalazł się zespół ludzki spełniający warunki kompetentnego zbioru potencjalnych informatorów w zakresie wymienionych kwestii.

Podejmiemy obecnie jeden z aspektów problemu trzeciego, mianowicie podstaw samookreślenia i relacji do innych grup ojrackich, znowuż zresztą w ujęciu historycznym.

ETNOGENEZA TORGUTÓW

Zagadnienie to nie jest dotąd wyjaśnione. Kroniki prezentujące ideologię przywódców feudalnych wskazują na kereickiego Wang-chana lub członka jego rodziny jako protoplastę linii panującej. Nie udało się nam znaleźć powszechniejszego odbicia tego w tradycji ludowej. Orientacja polityczna kronikarza ma tu istotne znaczenie, gdyż znany jest przekaz o pochodzeniu zarówno Torgutów, jak i samego Czyngis-chana od mandżurskiego domu panującego¹⁷. Jedna z późniejszych genealogii wywodzi arystokrację torgucką od władców indyjskich, co zgodne jest z ogólnomongolską tendencją towarzyszącą umacnianiu się wpływów lamaizmu i tym tylko się od niej różni, że nie adoptuje postaci Czyngisa do kluczowej linii, lecz konsekwentnie podtrzymuje obcość w stosunku do Czyngisidów¹⁸. Jednak nawet w tej genealogii występuje imię Wang-chana, chociaż w skażonej postaci.

Badacze mongolscy dopatrują się występowania etnonimu *torgut* już w *Tajnej historii*¹⁹. Ramstedt przytacza etymologię ludową zanotowaną u Torgutów w Tieńszaniu — nazwa ma wywodzić się od *turug-utu* „szczupli i dludzy”, sam zaś ogranicza się do wskazania tureckiego źródłosłowa²⁰. Łytkin wyjaśnia znaczenie nazwy jako „przyczyniający trudności”, co także może być etymologią ludową²¹. Z kolei w naszych materiałach terenowych etymologia bułgańska kojarzy (choć nie wyjaśnia) termin z nazwami trzech charakterystycznych dla tej ziemi przedmiotów — *torcog* (czapeczka kobiety zamężnej), *tookun* (buty filcowe) i *tooroy* (drzewo gobijskie): *torcog malgataj*, *tookun gutaltaj*, *toorcj modtoj torguud*.

Dość rozpowszechniony w literaturze jest pogląd, że nazwa wywodzi się z występującego w *Tajnej historii* określenia gwardii dziennej Czyngisidów²², skąd niedaleko już do wniosku o genetycznej tożsamości substratu ludzkiego tej gwardii oraz plemienia Torgutów. Koncepcja taka ma historyczne analogie i nosi cechy prawdopodobieństwa, ale nie wykluczone, że powstała ona późno jako środek integracji dysydentów ojrackich, którzy pragnęli pozostać na marginesie walki o władzę w Dżungarii. Tezę tę spróbujemy uprawdopodobnić w dalszym ciągu wywodu.

¹⁷ Informacja ustna dr. Łuwsanbałdana.

¹⁸ Por. wyjątek kroniki przytoczony przez Haslunda, *op. cit.*, s. 306.

¹⁹ Szagdarsüren, *op. cit.*, s. 181.

²⁰ G. I. Ramstedt, *Etimologija imieni ojrat*, [w:] *Sbornik w czest 70-letija G. N. Potanina*, S-Pietierburg 1909, s. 556. Koresponduje to z przytoczoną przez Haslunda (*op. cit.*, s. 307) z kroniki Torgutów Char-szar etymologią wywodzącą etnonim od wyrazu *turrelluk biyetai* „wysokiego wzrostu, wyniośli”.

²¹ *Kałmyckije...*, s. 50 przyp.

²² Opinię tę powtarzają również G. G. Stratanovich, V. E. Erdniev, *An analysis of social terms*, Moskwa 1964, s. 15 (referat na VII Międzynarodowy Kongres Nauk Antropologicznych i Etnologicznych w Moskwie).

O Torgutach po raz pierwszy wspomina kronika *Szara Tudži* wymieniając ich wśród innych ludów ojrackich, z innych zaś kronik XVII-wiecznych czyni to jedynie *Erdene Tobczy Sagan Seczena*. Inne kroniki przemilczają ich, nawet jeśli mówią o pozostałych Ojratach. Sam etnonim pojawia się według Złatkina²³ dopiero w 1567 r., czyli na około 40 lat przed pierwszą masową migracją Torgutów na tereny Rosji. Data ta nie może być wprawdzie uznana za dowód na późne pojawienie się Torgutów, z tej przyczyny, że wcześniejsze pisane źródła mongolskie są bardzo rzadkie. Niemniej można przyjąć hipotezę, że sam etnonim jest stosunkowo późnego pochodzenia.

Interesujące, że najbardziej kompetentna w sprawach ojrackich *Szara Tudži* postacie historyczne, znane nam skądinąd jako przywódcy Torgutów, identyfikuje jako należące do *omoku* (linii pochodzeniowej) Kereit²⁴. Zbieżność z Kereitami Wang-chana jest oczywista. Z kolei Gaban Szaraw, autor o stulecie późniejszy i należący do arystokracji torguckiej, twierdzi, że część bliskich przodków Cho Örlöka (inicjatora kałmuckiej migracji) nazywano Machaczin Keriatai (Kereitami)²⁵. Tak poważne źródło jak *Men-gu-ju-mu-tsi* (z racji dostępu do nie zachowanych już kronik torguckich) twierdzi, że w przeciwieństwie do pozostałych głównych narodowości ojrackich, pochodzenie rodowe Torgutów (konkretniej: ich przywódców) jest nieznane²⁶.

Mamy prawo sądzić, że Torgutom zależało na uznaniu ich pełnej przynależności do etnosu mongolskiego, czemu przeszkadzała kereicka tradycja. (Do dziś jeszcze istnieje niepewność, czy Kereiici byli ludem mongolskim, czy też tureckim). Wyrazem tego pragnienia jest podkreślenie przez Gaban Szaraw, że „Torguci autentycznie [pochodzą] z rodu ojrackiego”²⁷. Z kolei arystokrata choszuicki, jeszcze w początkach XIX wieku kontynuuje — jak się wydaje — opinię przeciwną, iż „Torguci

²³ Złatkin, *op. cit.*, s. 72.

²⁴ Dotyczy to Mergen-Tumenego, inicjatora przyjęcia lamaizmu przez Ojratów, niewątpliwego Torguta i kuzyna 2-go stopnia innego przywódcy torguckiego Cho Örlöka, który prowadził migrację nad Wołgę. Por. *Szara Tudži, mongolska letopis XVII wieku*, Moskwa 1957, s. 169.

²⁵ Chodzi o pięciu młodszych braci dziada Cho Örlöka, Gaban Szaraw, *op. cit.*, s. 141. Torgucka linia rządząca niewątpliwie traktowała owych Machaczin Keriatów jako bliskich krewniaków (por. *tamże*, s. 154). Nie jest wykluczone, że „Machaczin” jest pomocniczym etnonimem wyróżniającym linię boczną od głównej linii Kereit (bez przymiotnika) reprezentowanej zgodnie z zasadą senioratu przez starszych braci znanych jako rządząca linia torgucka. Sprawę komplikuje fakt, że etnonim ma charakter patronimiczny, przodek zaś imieniem Machaczin był (w przeciwieństwie do sugestii Gaban Szarawa) pradziadem w prostej linii Cho Örlöka, co wskazywałoby, że to główna linia arystokracji torguckiej zrezygnowała z etnonimu Kereit, który zresztą rzeczywiście przestał być stosowany. (O Machaczim wspominają jedynie genealogie wykorzystane w dwu, skądinąd bardzo kompetentnych źródłach, *Szara Tudži...*, s. 160 i *Men-gu...*, s. 133.)

²⁶ *Men-gu...*, s. 115, 133.

²⁷ Gaban Szaraw, *op. cit.*, s. 140.

przyłączyli się do Ojratów”²⁸. Nie byłoby zatem nic dziwnego w tym, że część ambitniejszych Kereitów odrzuciła tę nazwę posługując się patronimem Machaczin lub przyjmując nazwę Torgut, być może z inspiracji *Tajnej historii*, czy zbliżonego do niej źródła. Ten ostatni etnonim utwierdził się z czasem w praktyce społecznej, Kereit zaś pozostał w postaci nazwy jednego z rodów torguckich (ale występuje też w tej funkcji u innych ludów)²⁹. Według informacji Ramstedta Torguci Sinkiangu mieli zachować pamięć o tym, jakoby kilkakrotnie zmieniali nazwę³⁰.

Sugerowana tu zmiana miała jednak szersze, niż tylko terminologiczne, znaczenie. Towarzyszyła jej także, jak się wydaje, zmiana symbolicznej funkcji etnonimu. Przypuszczalnie Kereit odnosiło się jeszcze (zgodnie ze średniowieczną tradycją rodową, którą w *Szara Tudzi* szczerunkowo reprezentuje określenie *omok*) do członków linii arystokratycznej, a więc lineażu wywodzącego się od określonego protoplasty. Kiedy zaś w wieku XVI Ojraci poczęli tworzyć pluralistyczne społeczeństwo polityczne złożone z mniej lub bardziej niezależnych udziałów feudalnych *ułusów*, kryterium rekrutacji społeczności takiego *ułusu* nie było już krewnicze, chociaż u Ojratów dłużej niż u Chałchasów zachowały się grupy o cechach rodu. Kryterium tym była solidarność grupy zorganizowanej na zasadach wspólnoty interesu, która integrowana była środkami ekonomicznymi i przymusu zbrojnego. Kierowała nią rodzina arystokratyczna należąca do lineażu o określonej nazwie, nazwą zaś *ułusu*, symbolem integrującym poddanych wokół władcy, mogła być właśnie nazwa jego lineażu lub też zupełnie inna, utworzona dla tego celu. Wydaje się, że takim ogólnospołecznym czy politycznym etnonimem był „Torgut”. Nie był to też, jak się wydaje, przypadek izolowany. Podobnie można interpretować relację między terminami Udżeit — Choszut³¹ oraz Czoros — Dżungar i Czoros — Derbet. Niemniej przypadek Torgutów z jednego punktu widzenia wydaje się szczególny. Otóż jest bardzo prawdopodobne, że wspólnota interesów, która *ex definitione* miała integrować *ułus* torgucki, polegała na opozycji wobec idei państwa dżungarskiego. W procesie formowania się narodowości kluczową rolę odegrał program polityczny odwołujący się do tradycji rozdrobnienia feudalnego (jakkolwiek by paradoksalnie taki wniosek nie brzmiał). Przypuszczenie to można budować na wyjątkowo konsekwentnej polityce separowania się Torgutów od władzy centralnej, tym bardziej zresztą konsekwentnego, im bardziej Torguci rośli w siłę, co oznacza powiększanie się ich liczebności wskutek napływu nowych zwolenników ich izolacjonistycznej platformy politycznej.

²⁸ Batur-Ubuszi, *op. cit.*, s. 26.

²⁹ Grumm-Grzymajło, *op. cit.*, s. 188-189 przyp.

³⁰ Ramstedt, *op. cit.*, s. 556.

³¹ Według *Szara Tudzi*, s. 169, przywódca Choszutów Bajbagas należał do *omoku* Udżeit.

Tworzenie narodowości w ramach politycznej jedności *ulusu* wymagało kultywowania tej jedności, czyli dłuższej stabilizacji. Ponieważ jednak *ulusy* powstawały w wyniku działań spontanicznych, linie podziałów utrwaliły początkową mozaikę. Czytelna jest ona z listy nazw rodowych w składzie poszczególnych narodowości. Tytułem przykładu posłużmy się listą rodów notowanych u Torgutów i Choszutów ałtajskich oraz Torgutów Chowog-sair. Występuje w nich co najmniej 5 rodów o nazwach identycznych z etnonimami *ulusów* czy narodowości funkcjonujących samodzielnie w nowszym okresie (Bagatuud, Barga, Chatamuud, Chojt, Chuszuut)³². Ponadto w dwu wypadkach występuje zbieżność nazw rodowych u Choszutów i Torgutów (Chottuud i Szarnuut). Z kolei, dla podkreślenia spontaniczności procesu formowania się narodowości trzeba wskazać na różnice występujące między ałtajską i tarbagatajską gałęziami Torgutów. Otóż na 19 różnych nazw rodowych występujących w obu grupach razem wziętych, tylko 2 są wspólne (Chuszuut i Merkit)³³. Jest to dokładnie taki sam wskaźnik zbieżności, jaki występuje między Choszutami i Torgutami ałtajskimi. Zatem stopień różnicowania w ramach tej samej narodowości może być taki sam jak poza jej granicami. Są to oczywiście tylko formalne kryteria różnicowania, kulturowe mogą dać obraz odmienny. Przemawiają one jednak silnie na rzecz wniosku o początkowym chaosie charakteryzującym formowanie się narodowości na etapie związków politycznych oraz na rzecz tezy, że dopiero stabilizacja polityczna, poczynając od XVII wieku dała możliwość tworzenia się stosunkowo stałych i jednorodnych społeczności jako desygnatów istniejących etnonimów. Ponieważ jednak stabilizacja ta nie była trwała, proces był kontynuowany, choć w zwolnionym tempie. Jest przecież znamieny brak pewności, czy Derbeci i Chojci, którzy ok. 1757 r. uciekli z Dżungarii wraz z Torgutami Cerena, powrócili jako Torguci, czy też oddzielnie³⁴. Podobnie Kalmucy pod wodzą Ubasziego, którzy nad Wołgą składali się prócz Torgutów co najmniej z Choszutów oraz Derbetów, osiedleni zostali w Sinkiangu jako Torguci, źródła zaś mandżurskie nie wspominają nic o odrębnych rozwiązaniach administracyjnych dla innych narodowości.

Wydaje się zatem, że nie można obecnie dać precyzyjnej odpowiedzi na pytanie o etniczne komponenty procesu etnogenezy Torgutów, poza wskazaniem, że były to różne grupy Ojratów. Wydaje się jednak nie-

³² Bagatuud, ród choszucki i zarazem *omok* ojracki poświadczony w *Szara Tudzi*. Chadamuud, ród choszucki i zarazem lud wymieniony przez Batur-Ubushi (*op. cit.*, s. 47) w jednym rzędzie z Choszutami i Chojtami. Chuszuut, ród torgucki jednobrzmiący z etnonimem Choszut.

³³ Opieram się na porównaniu własnych materiałów terenowych z informacjami Potanina i Władimircowa.

³⁴ Ta druga ewentualność nie oznacza jednak zachowania odrębności, gdyż nie ma żadnego śladu ich samodzielnego istnienia wśród azjatyckich Ojratów (por. przyp. 14). Jeśli zatem powrócili, to tylko w składzie Torgutów albo Choszutów

mał pewne, że proces ten rozpoczął się niewiele wcześniej niż w wieku XVI, nie zaś w czasach funkcjonowania dziennej gwardii Czyngisidów. Wskazanie proporcji udziału poszczególnych narodowości ojrackich w etnogenezie Torgutów musiałoby podlegać odrębnemu postępowaniu dowodowemu dla każdej niemal z 7 ich grup terytorialnych (pomijając Kałmuków). Dzieli je bowiem nie tylko przestrzeń, lecz także koleje losów, kompozycja rodów oraz odmienne stosunki z sąsiadami. Wystarczy powiedzieć, że tylko w ostatnich dwu stuleciach Torguci ałtajscy współżyli bardzo blisko (ze znamionami akulturacji) z sąsiednimi Choszutami, utrzymywali też ściśle związki z Zachczinami i Urianchajami. Pozostałe grupy torguckie współżyły bliżej — prócz Choszutów — również z Eletami, Derbetami a także Czacharami. Północni Torguci sąsiadowali z Kazachami, południowi zaś między innymi z Ujgurami, co również nie pozostało bez wpływu na pewne dziedziny kultury. Towarzyszy temu także silne zróżnicowanie antropologiczne wykazane przez Iwanowskiego³⁵.

Przedstawiony powyżej wniosek o pochodzeniu Torgutów nie pojawia się po raz pierwszy. Sformułował go już Grumm-Grzymajło, ograniczając wprawdzie proces etnogenezy do średniowiecza. Według jego opinii Torguci to „grupa narodowa powstała w epoce mongolskiej z fragmentów rozlicznych narodowości”³⁶. Świadomi go są także Ojraci, którzy nazywają Torgutów *cochor*, czyli „pstrymi, zróżnicowanymi”³⁷. Co więcej, świadomość ta nie obca jest samym Torgutom, którzy zgodnie z zasadą socjocentryzmu przymiotnikiem *cochor* obdarzają inną grupę torgucką, zaś *dżinken* „prawdziwy, autentyczny” odnoszą do własnej³⁸.

W źródłach nie znajdujemy bezpośrednich stwierdzeń o wypadkach zlania się Torgutów z innymi narodowościami ojrackimi. Natrafiamy jednak na wskazówki, że niejednokrotnie istniały po temu sprzyjające warunki. Tak więc część Torgutów kuku-norskich wchodziła w skład choszuny Choszutów i celem przerwania tego stanu rzeczy grożącego asymilacją, zdecydowała się na uznanie zwierzchnictwa chińskiego uzyskując mecenat dla odrębności administracyjnej³⁹. Dokładnie niemal odwrotna sytuacja wystąpiła w Bułganie zagrażając integralności Choszutów, którzy jako pół somonu wchodzili w skład choszuny torguckiego *beela* Szarchuchena. Kiedy związek ten zaczął naruszać interesy Choszutów, uzyskali oni zgodę władz mandżurskich na opuszczenie terytorium Bułganu pod pretekstem okrucieństw popełnianych przez *beela*. Powrócili do Bułganu dopiero, gdy uzyskali możliwość uformowania od-

³⁵ Opieram się na relacji przekazanej przez Grumm-Grzymajło, *op. cit.*, s. 185.

³⁶ *Tamże*, s. 186.

³⁷ *Tamże*.

³⁸ Zanotowane przez naszą ekspedycję we wzajemnych relacjach pomiędzy Torgutami ałtajskimi i chowog-sairskimi.

³⁹ *Men-gu...*, s. 133.

rębnego choszonu⁴⁰. O Choszutach z Char-szar integrujących się z tamtejszymi Torgutami, przynajmniej w formie wspólnej organizacji wojskowej, pisze Haslund⁴¹. Mimo iż nie możemy przytoczyć konkretnych przykładów definitywnej asymilacji, o ich istnieniu świadczy kompozycja rodowa poszczególnych narodowości ojrackich oraz historia Eletów, którzy uformowali się później od Torgutów, wchłaniając stopniowo różne grupy, zwłaszcza zaś Dżungarów.

KULTURA A DZIEJE SPOŁECZNE

Proponując wyżej uznanie tezy, iż narodowość torgucka rozwinęła się i umocniła w XVI wieku jako ośrodek dysydentów wobec nowych tendencji politycznych lub raczej zwolenników *status quo*, przyjąłem pogląd, że Torguci nie mieli ambicji politycznych i pozostawali na uboczu walki o przywództwo wśród Ojratów, która toczyła się głównie między Czorosami i Choszutami. Dlatego też opuścili Dżungarię przekształcającą się z republiki udzielnych panowań w centralistycznie rządzony chanat. Paradoksalnie, owo dążenie do partykularyzmu miało sprawić, że Torguci utworzyli organizm polityczny nad Wołgą i kierowali nim jako przywódcy Kałmuków. Wiemy też, że utrzymywali aktywne kontakty z resztą Ojratów.

Jeśli z powyższego zechcemy wyciągnąć wniosek, że cechą Torgutów jest pragnienie pozostawania na peryferiach w stosunku do ośrodka prezentującego dynamikę rozwojową, to ich współczesne położenie, zarówno w Mongolii, jak też w Sinkiangu czy sąsiadujących z nim prowincjach Chin, zdawałoby się to potwierdzać. Kontynuowany jest jednocześnie paradoks aktywnego marginalizmu, które to pojęcie stosuję na oznaczenie odrzucenia zaściankowości i uczestniczenia z dystansu w ważnych wydarzeniach. Podałtajski, głęboko kresowy somon torgucki, mógłby być pokazowym przykładem pozytywnych zmian zachodzących obecnie w Mongolii. Wystarczy wspomnieć wielką badawczą stację sadowniczo-ogrodniczą (jedną z czterech w kraju), dzięki której Bułgan zyskał sławę oazy; rolnictwo — wprowadzie o dawnej tradycji — lecz współcześnie sprawnie zorganizowane i posługujące się maszynami; przemysł terenowy na skalę większą niż w innych znanych nam somonach; wreszcie urbanistyczne planowanie centrum somonowego. Somon sprawia wrażenie bogatego i wszechstronnie wykorzystującego możliwości awansu, jakie stworzyło państwo.

Kontrastuje to zarówno z przeszłością, jak też ze współcześnie ukształtowanym modelem zmiany kulturowej. Pierwszy kontrast sprowadza się do prostej opozycji: dostatek — ubóstwo. Przełom wieków XIX i XX

⁴⁰ *Tamże*, s. 156.

⁴¹ Haslund, *op. cit.*, s. 220.

charakteryzował się według słów Grumm-Grzymajły oraz naszych informatorów katastrofalnym położeniem gospodarczym, które zmusiło administrację chińską do ulg podatkowych, z zwłaszcza zniesienia uciążliwej służby pocztowej⁴². Dla bezpośredniego obserwatora oczywista jest radykalna zmiana sytuacji, przynajmniej w skali ogólnej, jeśli nie wszystkich jednostek.

Drugi kontrast dotyczy konsekwencji zmian modernizacyjnych dla miejsca kultury tradycyjnej w systemie wartości. W wielu rejonach kraju notuje się drastyczny spadek autorytetu wartości tradycyjnych, które — z pewnymi wyjątkami — pojmują się jako stojące w sprzeczności z procesem współczesnych przemian, co odbija się także na stosunkach między poszczególnymi pokoleniami. W przypadku Torgutów nie stwierdziliśmy pojawienia się takiej opozycji, co nie oznacza, że tradycyjna kultura funkcjonuje tam w niezmienionej postaci. Zmiany w świadomości sprawiły, że straciła ona swą funkcjonalność, jednak pamięć o niej akceptowana jest jako element określenia własnej tożsamości grupowej. W tej sytuacji nie dochodzi do zerwania ciągłości przekazu kulturowego, ani też do przerywania kontaktu między pokoleniami.

Pojawić się może pytanie o stopień zachowawczości kultury torguckiej. Należałoby stwierdzić, że najprawdopodobniej nie sprawdzą się oczekiwania Grumm-Grzymajły, który pisał:

„Ałtajcy (tzn. Torguci ałtajscy) winni reprezentować inny stopień bytowania niż ich współplemieńcy, którzy oddzielili się od nich w pierwszej połowie XVII wieku, ponieważ będąc grupą poddaną mniejszym wpływom obcym ewoluowała słabiej i w mniejszym stopniu podlegała przekształceniom, winna też zachować bardziej pierwotne, podstawowe cechy życia społecznego...”⁴³

Faktem jest, że spotkaliśmy się z żywą jeszcze pamięcią o wielu cechach kultury tradycyjnej, które wśród Chałchasów nie tylko przestały funkcjonować, lecz nawet nie wchodzi już do zasobu wiedzy o własnej przeszłości. Dotyczy to przede wszystkim sfery wierzeniowej, a przyczyna tkwi chyba w znacznie słabszym oddziaływaniu lamaizmu, który nie zdołał zniszczyć pewnych praktyk należących do etapu wcześniejszego. Natomiast porównanie, które sugerował Grumm-Grzymajło, to znaczy z innymi grupami torguckimi, nie dałoby przypuszczalnie spodziewanego przezeń obrazu. Na podstawie wstępnego zestawienia Torgutów miejscowych z chowog-sairskimi można przypuszczać, że właśnie tym ostatnim należałoby przypisać większą zachowawczość, tak w zakresie stroju, uczesania i obrzędowości (przynajmniej według stanu bezpośrednio po ich przybyciu pod Ałtaj).

Niemniej w jednej ważnej dziedzinie Torguci bułgańscy zachowali, wprowadzając już tylko pamięć interesującego kompleksu obrzędowego, który wydaje się mieć zresztą znacznie szerszy geograficznie zasięg, jak-

⁴² Grumm-Grzymajło, *op. cit.*, s. 194.

⁴³ *Tamże*, s. 193-194.

kolwiek właśnie byli Kałmucy utracili go. Mam tu na myśli funkcję obrzędu weselnego polegającą na symbolicznym odtwarzaniu wczesnego stadium procesu formatywnego społeczeństwa i jego kultury. Jeśli u innych ludów Środkowej Azji centralnym punktem obrzędu weselnego będzie inscenizacja bohaterskich wydarzeń historycznych, to u Torgutów wydaje się nim być demonstracja cyklu ewolucyjnego domostwa. (Nie był to wprawdzie wątek eksponowany, tkwił on niejako w tle obrzędu, jakkolwiek był obowiązkowy). Nowo powstająca rodzina miała obowiązek rozpocząć życie w *dżołom* — pomieszczeniu będącym prymitywniejszą formą jurty (pozbawionej pionowych ścian), w którym stawiano dodatkowo rosochaty maszt symbolizujący jeszcze wcześniejszą formą domostwa — szalas. Ognisko domowe inicjowano pomiędzy kamieniami podtrzymującymi kocioł. Ta demonstracja filogenezy domostwa, a pośrednio i rodziny, trwała przez czas obrzędu weselnego jedynie, miała więc charakter rytuału. Kwalifikacji tej nie zmienia fakt, że w przeszłości bardzo wiele rodzin z powodu ubóstwa kontynuowało życie w *dżołomie* przez czas dłuższy. Jeśli jednak odpadały ograniczenia materialne, wówczas nowa jurta, o możliwie wysokim standardzie, oczekiwała zakończenia obrzędu powtarzającego jej cykl rozwojowy, by przejąć swe funkcje. W ten sposób społeczeństwo odnawiające się biologicznie przez zawieranie małżeństw, odnawiało też stale proces kreowania się jako instytucji przez symbolizujące ją równanie: domostwo + ognisko domowe = rodzina → społeczeństwo. Wystąpienie takiej funkcji w obrzędzie weselnym ludów mongolskich, wraz z rudymenarną interpretacją, zanotowane zostało po raz pierwszy, co przypuszczalnie zawdzięczamy żywotności dawnych elementów w kulturze Torgutów, jak też zachowanej przez nich samych, przynajmniej częściowo, umiejętności widzenia własnego życia społecznego i duchowego w kategoriach systemu uniwersalnego. Wydaje się, że ślady tej umiejętności dostrzec można również w interpretowaniu przez nich własnej mobilności.

Historia Torgutów, jak wskazywaliśmy na to wcześniej, obfituje w przykłady dynamizmu przestrzennego. Również ta cecha jest kontynuowana. Wystarczy wskazać na trzy wielkie migracje w czasach nowożytnych. Rok 1922 — Torguci Wangijn odbywają drogę do Tieńszaniu (ok. 600 km w linii prostej) po to, by po 20 z górą latami powrócić. Podobnie, tylko w innym czasie, wędruje część Torgutów Beelijn. Rok 1945 — niemal 200 rodzin Torgutów tarbagatajskich przesiedla się pod Ałtaj (ok. 460 km w linii prostej). Ruchy mniejszych grup na krótszych nieco trasach trwają stale, powodowane naporem Kazachów lub innymi przyczynami. Do lat 40-tych Sinkiang charakteryzujący się brakiem stabilności politycznej stanowił dużą siłę przyciągającą. W późniejszym okresie, po zamknięciu granicy państwowej, dynamiczni Torguci zwrócili swoją uwagę ku rozwijającym się ośrodkom przemysłowym samej Mongolii, migrując do nich dla podjęcia pracy zarobkowej. Cokolwiek

dałoby się powiedzieć o motywach tej ruchliwości, na pewno nie była ona spowodowana koniecznością ekonomiczną w sensie makrospołecznym — mianowicie potrzeby mieszkańców tej ziemi nie wykraczały poza możliwości środowiska. To ostatnie bowiem dostarcza obszernych i wydajnych pastwisk, które zawsze są w stanie wchłonąć dodatkowych użytkowników, o czym świadczy przykład Choszutów, przesiedleńców z Targataju, czy licznych kazachskich przybyszów. Nie zamierzam bynajmniej sugerować istnienia nieokreślonej immanentnej potrzeby ruchliwości przestrzennej u koczowników, chciałbym raczej wskazać na rolę czynnika ideowego jako poważnej siły motywacyjnej w życiu pasterzy będących przedmiotem niniejszej relacji.

Przyjrzyjmy się przykładom przytaczanym uprzednio. Choszuci (gdy w 1773 r. przenieśli się pod Ałtaj) oderwali się od współplemieńców rzekomo w proteście przeciwko ich postawie w jakimś zatargu i po to, by zadośćuczynić pragnieniu swej przywódczyni połączenia się z krewnymi, zrywając zresztą tego samego typu więzi całej grupy. Po rewolucji, mieszkańcy doliny Bułgan opuścili kraj pod wpływem motywacji politycznej, prowadzeni nie przez własnego władcę, lecz przez urianchajskiego mnicha-demagoga. Ci sami uciekinierzy powrócili między innymi w rezultacie misji propagandowej zorganizowanej przez lokalne władze bułgańskie. Z kolei Torguci Chowog-sair zdecydowali się opuścić zajmowane tereny w wyniku sporu z żoną zmarłego przywódcy na tle jej nieudolności oraz ulegania wpływom chińskim i wybrali Bułgan wskutek ideowego oddziaływania nowego wzoru życia społecznego w ludowej Mongolii, przekazanego im umiejętnie przez oficerów politycznych.

Odwołajmy się do werbalizacji przyczyn podobnych decyzji. Wielka migracja nad Wolgę rozpoczęła się, ponieważ książę Cho Örlök „nie chciał wyniszczenia swoich poddanych, gdy w czasie zamieszek Ojraci dzungarscy zabijali się nawzajem”⁴⁴. Współorganizator i przywódca migracji Torgutów Chowog-sair do Bułganu podaje jako bezpośrednią przyczynę dezercję oddziału rekrutów torguckich, przestraszonych źle zrozumianym sygnałem trąbki żołnierzy chińskich i obawę przed skutkami tej dezercji. Człowiek, który to mówi, zdaje sobie jednocześnie sprawę ze wzmożonego ucisku, jaki zastosowały władze mandżurskie wobec Torgutów oraz zagrożenia ze strony kazachskich band nacjonalisty Osmana. Nie przeszkadza mu to jednak interpretować historię, którą sam tworzył, na wzór mitu o powrocie Kałmuków do Dżungarii w wyniku poruszenia spowodowanego harcami konia, którego sierść zajęła się ogniem.

Nie proponuję traktować reakcji emocjonalnych — nawet jeśli rzeczywiście występowały — jako przyczynowej siły w dzianiu się historii. Miały one bowiem głębsze podłoże i w nim dopiero tkwią mechanizmy określające losy zainteresowanych społeczności. Niemniej, warto zwrócić uwagę na to, że myślenie historyczne kronik mongolskich (ale przecież

⁴⁴ Batur - Ubuszi, *op. cit.*, s. 50-51.

nie tylko autorów tych kronik) opiera się na mitologizacji zgody lub niezgody między przywódcami, operuje błahym nieraz sporem czy nieporozumieniem jako wartością objaśniającą wydarzenia. Dzięki temu zagadkowo dla nas brzmią w *Tajnej historii Mongołów* spór Temuczyna z Begterem czy rozejście się tego pierwszego z Dżamuką oraz wiele innych sytuacji. Dzięki temu też władcy ojraccy w dążeniu do ładu politycznego porozumiewają się co jakiś czas, by nie działać sobie na przekór, tłumacząc napięcia powstające w świecie ojrackim wzajemnym nieposzanowaniem swego arystokratycznego statusu⁴⁵. Gdy „rozchodzą się myśli” grozi konflikt. W omawianych warunkach konflikt mógł dotyczyć tylko udzielnych książąt, realizował się jednak jako konflikt społeczny lub polityczny. Mamy tu zatem do czynienia z koncepcją społeczeństwa jako uniwersum grup reprezentowanych przez przywódców, w którym chaos powstaje tylko wówczas, gdy w jednoczącym ich kręgu idei — myśli, czyjaś myśl opuści tor naturalny i zmieniając kierunek zderzy się z inną. W konsekwencji powstaje naruszenie porządku społecznego, powodujące wojnę lub zespolową zmianę koczowisk. Ta ostatnia jest bowiem również przejawem chaosu, mimo iż dotyczy nomadów. Ład społeczny ma więc w znacznym stopniu odzwierciedlać ład kosmiczny, byty zaś tworzące jego strukturę pochodzą z koncepcji feudalnej.

Wniosek, że migracja nomadów jest stanem chaosu dla zainteresowanej społeczności nie tylko z punktu widzenia organizacji życia, lecz także w ogólniejszym wymiarze kulturowym, zasługuje na podkreślenie. Zbyt często bowiem zdarza się rozumieć ją odwrotnie — jako stan naturalny. Torguci bułgańscy dostarczają możliwości odpowiedzenia na wynikające z tego wniosku pytania. Przemieszczenia ludności, które przeżywali, nie mogą być traktowane w jednej płaszczyźnie z przekoczowaniami sezonowymi jako zjawisko podlegające wyjaśnieniom ekonomicznej natury. Różni je bowiem nie tylko skala wydarzenia. Jak widzieliśmy, mają one swoją ideologię i mitologię, mogą mieć także specyficzną obyczajowość, zwyczajowe mechanizmy ułatwiające przystosowanie się do nowych warunków w nowym otoczeniu. Byłyby to mechanizmy ustalane przez kulturę, nie zaś wynikające bezpośrednio z nawyku — uogólnionego praktycznego doświadczenia, gdyż rzadko migracje takie zdarzają się częściej niż raz w jednym pokoleniu. Materiały ekspedycji pozwalają stwierdzić, że w pewnych sytuacjach migranci stosują w intencji magicznej odwrócony schemat podziału wewnętrznego jurty, przypominający ten, jaki przejściowo wprowadza się na wypadek śmierci domownika. Zmiana ma charakter stały, utrwała ona akt zwyczajowy powołany dla podkreślenia wagi przejścia w inny stan, przemiany porządku rzeczy. Stabilizuje niejako stan chaosu potwierdzając prawidłowość przyjętej tu interpretacji.

⁴⁵ *Tamże*, s. 32-33.

Mówiąc wyżej o tworzeniu się mitów migracyjnych oraz o ludowych interpretacjach bodźców migracji dotknęliśmy sprawy subiektywizmu w traktowaniu wydarzeń przez ludową historiografię. Postawa taka zdaje się charakteryzować wiele aspektów stosunku człowieka do historii. Torguci są zwolennikami zasady zgodności między współczesnością a przeszłością. Postawa taka, która każe zdobywać doświadczenie (lub motywację) w historii nie jest w świecie mongolskim ograniczona tylko do Torgutów, jednak w MRL została przytłumiona wtargnięciem w życie społeczne doświadczeń urbanizacji. Te ostatnie nadały przeszłości wymiar diachroniczny, nakazując traktować ją z szacunkiem wprawdzie, lecz także z czasowym i intelektualnym dystansem. Natomiast tradycyjny stosunek do przeszłości miał charakter synchroniczny, przybliżający, narzucający bardziej intymną reakcję na wydarzenia dawne i wymagający jednocześnie uznania związku przyczynowo-skutkowego między przeszłością i współczesnością⁴⁶. Zachował się on jeszcze w pewnym stopniu wśród przedstawicieli starszego pokolenia Torgutów.

Należałoby wyróżnić przynajmniej dwa typy aktywnych historiozofów, będących jednocześnie w swojej społeczności nauczycielami (a po części twórcami) tradycji kulturowej. Typ rzadszy — kreatywny; pobudzony intelektualnie, niekiedy kontrowersyjny, „proroczy”, tworzy i przetwarza interpretacje wydarzeń, uczestniczy w powoływaniu do życia herosów kulturowych. Ekspedycja zetknęła się z ostatnim w badanej grupie przedstawicielem tego gatunku, który m. in. lansował księcia Cerena (o nim patrz część historyczna artykułu) na twórcę jurty. Istnieje także zrównoważona wersja tego typu — dożywającego swych lat działacza, twórcy wydarzeń, którym obecnie przydaje interpretację. Należą tu przypadki organizatora migracji Torgutów chowog-sairskich oraz członka misji mającej zachęcić do powrotu z Sinkiangu grupę porewolucyjnych uciekinierów.

Typ drugi, częstszy — odtwórczy, reinterpreterujący dawne autorytety, w tym także księgi historyczne. Ludzi takich tworzyły zwykle sprzyjające warunki, a mianowicie dostęp do źródeł wiedzy — dworu książęcego i przechowywanych tam ksiąg. Zarówno relacje Torgutów bułgańskich jak też chowog-sairskich mówią o istnieniu *Historii Torgutów*⁴⁷

⁴⁶ Ilustruje to napotkany przez nas przypadek abstynencji od alkoholu uzasadnianej nakazem Czyngis-chana.

⁴⁷ W relacjach grupy Wangijn nazywa się ją *Torguutyn tüüch*, zaś grupy przybyłej z Chowog-sair *Mongol cajdzyn dewter*. Żaden z ich egzemplarzy nie zachował się na terenie MRL, tak w rękach prywatnych jak też w bibliotekach. Haslund, *op. cit.*, s. 306-307, mówi o podobnej kronice w posiadaniu chańskiego choszunu Torgutów Char-szar, przy czym podany przez niego tytuł kroniki *Torguutyn Rarelro* jest z pewnością skażony. Z przytoczonych przez Haslunda wyjątków wynika, że kronika powstała po migracji znad Wołgi. Czas powstania pozostałych nie jest znany. Szczegółowy materiał genealogiczny zawarty w *Men-gu-ju-mu-csi* wskazywałby, że jej autorzy mieli dostęp do kroniki starszej.

czytanej na dworach w publicznych seansach dla ograniczonego audytorium. Dwaj byli dworzanie, mogący przysłuchiwać się lekturze z racji pełnionych obowiązków, należeli do nielicznych przedstawicieli ludu, którzy byli w stanie zapoznać się pośrednio z księgami. Obecnie należą oni do autorytetów lokalnych, poważnie wpływających na kształtowanie opinii. Jeden z nich przeciwstawia się wynoszeniu Cerena na piedestał herosa kulturowego odnosząc początek kształtowania się instytucji targuckich do okresu nadwożańskiego⁴⁸, z czego też logicznie wynika uznanie Czyngischana za jednego z pierwszych reemigrantów do Dżungarii znad Wołgi (a zatem kontynuatora mitycznego porządku już na ziemi targuckiej). Drugi z tych ludzi był jedynym informatorem, który wymienił kereickiego Wang-chana jako protoplastę Torgutów, co należy przypisać wiedzy zaczerpniętej z kronik oficjalnych. Fakt ten zresztą został przetworzony tak, aby pozostawał w zgodzie z samoidentyfikacją Torgutów jako jednej z głównych gałęzi ludów mongolskich, mianowicie Wang-chan uznany został za syna Czyngisa. Przedstawiona tu sytuacja wskazywałaby, że tradycyjna kultura targucka nie miała zamkniętego systemu mitologicznego, że stale były do niego wnoszone poprawki i przesunięcia dzięki aktywności ludzi z kręgu interpretatorów i twórców tradycji. Wydaje się zatem, że w podobnych badaniach należy szerzej uwzględnić postulaty dynamicznego traktowania mitologii ludowej w procesie jej bezustannego tworzenia się i adaptowania do warunków.

Społeczność targucka podlega obecnie procesowi modernizacji w tempie szybszym niż wiele innych na terenie Mongolii. Obecność ludzi, o których wspomniano wyżej, jest szczęśliwym przypadkiem zapowiadającym interesujący przebieg zmiany kulturowej, a jednocześnie dostarcza etnografowi jednego z ostatnich już być może w Mongolii przykładów funkcjonowania kultury tradycyjnej, wprowadzcie w otwartym kontakcie ze światem zewnętrznym, ale za to — co cenniejsze — z udziałem jej aktywnych rzeczników. Jest to zjawisko rzadkie nie tylko dla Mongolii; nawet w tych częściach świata, gdzie występują jeszcze zamknięte społeczeństwa tradycyjne, nie zawsze dane jest etnografowi trafić na wybitnych funkcjonariuszy tradycji — jej twórców i interpretatorów ożywionych duchem misji, nie pojawiają się oni bowiem w każdym pokoleniu. Co frapuje w przypadku targuckim, to możliwość połączenia w jednym człowieku tego ducha z aktywnością społeczną i polityczną na rzecz zmian współczesnych. Znany jest nam także przykład odwrotny, nie można zatem przewidywać pełnego sojuszu tradycji z nowoczesnością i jest to jeden z argumentów za nieodkładaniem dalszych badań.

⁴⁸ Jest to wyraźnie inspirowane księgami historycznymi, gdyż człowiek głoszący tę opinię należy do tej grupy targuckiej, która pod przywództwem Cerena spędziła nad Wołgą jedynie kilkanaście lat.

Славой Шинкевич

ТОРГУТЫ, МОНГОЛИИ. ЗАМЕТКИ НА ФОНЕ ПЕРВЫХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ СРЕДИ АЛТАЙСКИХ ТОРГУТОВ

Резюме

Этнографические исследования среди булган-мангольских торгутов (ин. называемых алтайскими) не проводились еще до сих пор, и поэтому материалы, собранные в 1975 г. польско-монгольским исследовательским коллективом, заслуживают внимания. Статья стремится разобраться в нескольких вопросах, возникающих в связи с предварительными итогами исследований. Тот факт, что торгутское общество исследовалось впервые, заставлял исходить с установлений, касающихся прошлого.

В части, посвященной исторической информации, изложены факты, проливающие свет на следующие вопросы:

1. Большая миграционная подвижность торгутов по сравнению с другими монгольскими народами (наблюдающаяся с XVI в.). Это подвижность политического, а не экономического порядка, а потому и возникает вопрос о ее особом месте в культурной традиции, отличном от того, какое занимают сезонные перекочевки.

2. Дифференцированность торгутского этноса на 7 групп (не считая калмыков) с различными историческими судьбами и с специфическими междуетническими контактами. Следует, поэтому, ожидать подачи интересных ответов относительно их самоопределения как торгутов, и отдельно как общности булганских торгутов по отношению к остальным торгутским группам и к другим монголам.

3. Внутренняя дифференцированность булганского общества. Ее наличие делает возможными поиски последствий бывшего феодального административного деления для общественного сознания и для этнографических отличий. То же самое касается и результатов сожительства с торгутами, прибывшими из Тарбагатай, и с хошутами.

Во второй части статьи предпринята попытка привести в порядок накопленные до сих пор сведения об этногенезе торгутов, проблема о которой содержится в пункте 2 вышеуказанного перечня исследовательских вопросов.

Родословные владетельного дома Торгутов, ведущие его начало от кереитского Ванг-хана, не дают основания для высказываний о происхождении самого торгутского этноса. Владетельная ветвь еще до XVII в. пользовалась наименованиями кереит и махачин для определения собственного происхождения. Они носили печать чужеродности в монгольской среде, а потому и были покинуты в пользу этнонима торгут, появившегося, по всей вероятности, в XVI в. Некоторые исследователи ведут этимологию этого термина от дневной гвардии чингисидов. Если она окажется даже и верной, то это не может означать существования непрерывной последовательности между людским субстратом этой гвардии и торгутским обществом. Однако она может означать идеологическую попытку установить связь с чингисской традицией через чуждую по своему происхождению торгутскую аристократию. Автор полагает, что толчком для образования торгутской национальности вокруг двух или большего числа ойратских улусов были политические события XVI в. Торгуты могли зародиться как центр, сосредотачивающий диссидентов, которые не признавали тенденцию к централизации власти, приведшую к возникновению джунгарского ханства. Политическая программа торгутов, как их южной, так и северной ветви, состояла в последовательном обособлении от макрополитической структуры. Эта программа могла составлять идеологическую основу объединения в одно целое различных ойратских групп — в торгутскую национальность.

В третьей части статьи автор рассматривает некоторые из остальных вопросов сформулированной в начале проблематики. Торгутский изоляционизм, который можно было наблюдать в первый период их этнического бытия, сейчас не выступает. Торгуты сомоны

Булган активнее многих других сомонов МНР используют возможности, созданные государством, благодаря чему они — одно из самых зажиточных обществ с.х.о., само же население часто мигрирует на работу в индустрии и интеллигентских профессиях в городские центры страны. Это доказательство далеко продвинутого объединения с остальной частью общества Монголии.

Так как булганские торгуты происходят из южной, кукуновской группы торгутов, в литературе встречались мнения, что они могут представлять „более первобытные черты” в противоположность торгутам, составлявшим некогда часть калмыкской национальности (Грум-Гжимайло). Сегодня нельзя было бы поддерживать такое мнение потому, что произошли коренные преобразования, последовавшие после революции. Сравнение же с группой, прибывшей в сороковые годы из Тарбагатай (именно бывших калмыков), указывало бы на то, что в момент соприкосновения больше традиционных черт представляли пришельцы.

Тем не менее, всему торгутскому обществу свойственно уважение к собственной традиции и ко многим еще лицам, хранящим знание о ней (м.пр. в статье приведена систематизация таких „хранителей традиции”). Правда, это уже лишь историческое знание, но оно тем более ценно для этнографа. Благодаря тому было записано редкое сообщение о свадебном обряде, существенной частью которого являлся обычай показывать эволюционные стадии жилища как обрядовое оживление исторического процесса становления жилища, а тем самым возобновление общества в ходе обряда, согласно с единством триады: жилище, семья, общество.

Анализ примеров торгутских миграций указывает на то, что их сообщаемые причины имеют идейный характер — их, как правило, сочетают с конфликтом, особенно с конфликтом, вовлекающим феодального повелителя. Такой конфликт, толкуемый как нарушение правил общественного сожителства, вызывает в обществе хаос в смысле отхода от определенных культурой норм функционирования общества и его институтов. Он вместе с тем является и стимулом для миграции, понимаемой как стремление выйти из хаоса. Одновременно массовая миграция есть некое продолжение состояния хаоса (ей нельзя считать нормальным положением у кочевых народов) и сопутствуют ей некоторые обычаи, свойственные такому состоянию (например, реверсирование функционального плана юрты).

Более близкое изучение торгутской культуры должно внести много нового в толкование былой жизни кочевников Средней Азии и современных процессов социальных преобразований в МНР.