

LECH MRÓZ, JACEK OŁĘDZKI

WIZERUNEK DOBREGO PASTERZA.
PRZYCZYNEK DO SPOSOBÓW ZAJMOWANIA PRZESTRZENI
PRZEZ PASTERZY MONGOLSKICH

Celem tej pracy jest próba opisanie pewnego rodzaju wzoru osobowości, jaki ukształtował się w dziejach Mongolii. Przyjęliśmy określenie „dobry pasterz” uświadamiając sobie zawarty w nim sens szerszy i głębszy, aniżeli tylko dosłowny. W pojęciu dobrego pasterza, obdarzonego szacunkiem przez znaczny krąg społeczności, kryje się bowiem nie tylko postać hodowcy umiejętnie obchodzącego się ze stadami, który uzyskuje ekonomiczne efekty wyższe niż inni, ale także człowieka o ustalonych walorach duchowych i etycznych. Te cechy, jakie waloryzowane są przez mieszkańców stepu, tworząc pewien model osobowości (lub jak wolimy to prościej nazwać — wizerunek), stanowią zasadniczy przedmiot naszych zainteresowań. Czynnikiem mającym zasadniczy wpływ na charakter wizerunku pasterza jest stosunek mongolskich mieszkańców stepu do przestrzeni i sposób sytuowania się w niej. Dlatego wizerunek pasterza interesuje nas nie jako oderwana, sama w sobie i zamknięta całość, ale wyłącznie w odniesieniu do warunków w jakich egzystują pasterze, do rozległych przestrzeni stepu i swojego rodzaju mikrokosmosu czyli jurty. Tym też należy tłumaczyć podtytuł tej pracy.

Ukształtowane w Europie pojęcie „dobrego pasterza” nawiązuje — jak wiadomo — do idei filozoficzno-etycznych, religijnych, jakie zrodziły się w kręgu starożytnych kultur śródziemnomorskich. Najpełniejszym rozwinięciem tych idei stał się Dobry Pasterz oznaczający samego Jezusa Chrystusa; symbolizuje go również Baranek Boży (Agnus Dei), zoomorfizacja wizerunku Człowieka-Boga. Związek ten przedstawiają rzeźby ukazujące mężczyznę trzymającego na ramionach jagnię. W Azji Centralnej takiego archetypicznego związku człowieka i zwierzęcia nie odnajdujemy. W pasterskiej *par excellence* kulturze Mongolii pasterz jest zawsze jeźdźcem. Jeśli cokolwiek cięższego przenosi, korzysta z pomocy konia, nigdy też pieszo nie podąża za stadem.

Europejski (chrześcijański) wizerunek Dobrego Pasterza ma wymiary mistyczne, boskie. Zawierają się w nim wyobrażenia o grzechu pier-

worodnym, winie, odkupieniu i zbawieniu wiecznym. W zakresie postulatycznym sens tego pojęcia określa Dekalog czy też nakaz umiłowania bliźniego. Azjatycki (mongolski) wzorzec „dobrego pasterza” odwołuje się do pojęć etycznych, bardziej — jak można sądzić — materialistycznych. We wzorcu tym również występuje uznanie marności ludzkiej, jednakże nie tylko w wymiarach samego rodzaju ludzkiego, lecz zgodnie z wyobrażeniami reinkarnacyjnymi w powiązaniu z całym światem istot żywych, a więc naturą, środowiskiem naturalnym. Jest ono też wartością samą w sobie, wartością, która spowodowała zrodzenie się zakazów nawet rolniczego przeobrażenia otoczenia. Jest to sakralizacja ziemi — pastwiska, lecz nie pola.

Ustalenia te mają dla naszych dalszych rozważań zasadnicze znaczenie. Wydaje się bowiem, że azjatycka odmienność symbolizacyjna „dobrego pasterza” stała się czynnikiem urealnijającym sens pojęcia pokory, sprowadzającej się w mongolskich tradycjach nie tyle do uznania grzeszności natury ludzkiej, ile niedoskonałości, czy też względności ludzkiej dominacji w świecie, a w konsekwencji względności ludzkich dokonań, bezrefleksyjnej aktywności życiowej, aktywności cywilizacyjnej. O tej odmienności można mówić w odniesieniu do późnych dziejów stanowiących jakby rekapitulację wcześniejszej, niezwykle burzliwej przeszłości ludów, zamieszkujących Azję Centralną.

Nasz przyczynek do sposobów zajmowania przestrzeni, sposobów jej zagospodarowania, wykorzystywania środowiska naturalnego w Mongolii jest zarazem próbą ukazania krytyki, jaka zrodziła się w kulturze tego kraju w stosunku do europejskich koncepcji przemian społecznych.

Podjęty temat analizujemy przede wszystkim na podstawie materiałów gromadzonych na przestrzeni kilkunastu lat przez ekspedycję etnograficzną Polskiej Akademii Nauk do Mongolii kierowaną przez prof. dr. Witolda Dynowskiego. Materiały te pochodzą głównie z somonu Bajan w ajmaku Centralnym, gdzie przez wiele lat były prowadzone kompleksowe badania o charakterze monograficznym i dużym stopniu szczegółowości, i do którego to somonu odnosimy w zasadzie naszą wypowiedź. Korzystamy jednak także z danych porównawczych, zebranych w somonach sąsiadujących: Bajan Dzurch, Bajan Dżargałan, Bajan Cagaan, Sumber i Sergelen, oraz w somonach ajmaku chubsugulskiego (Rinczin-Lhumbe, Tunel) i ajmaku kobdowskiego (Bułgan), wreszcie z licznych miejsc znajdujących się na szlakach odbytych podróży.

UWAGI NAD KOCZOWNICZYM PASTERSTWEM W MONGOLII

Zastanawiając się nad jakością procesów osadniczych w Mongolii współczesnej chcemy zatrzymać się przez chwilę przy określeniu „koczownictwo mongolskie” czy nawet tylko „koczownictwo w Mongolii”. Zrozumienie tego ma istotne znaczenie dla sposobu widzenia Mongołów

przez Europejczyków i uświadomienia sobie specyfiki i mechanizmów kształtujących odrębność mongolskich wzorców etycznych i egzystencjalnych.

Uwagi rozpoczniemy od zastanowienia się nad miejscem, jakie w teoretycznych propozycjach systematyzujących zjawiska określane takimi mianami jak: koczownictwo, nomadyzm itp., zajmują Mongołowie z ich sposobem życia, wypasem stad i sezonową zmianą miejsc pobytu. Właściwie żaden ze znanych z dotychczasowej literatury schematów klasyfikujących zjawiska migracji nie nadaje się bez zastrzeżeń do umieszczenia w nim również Mongołów. Autorzy wszystkich bardziej znanych koncepcji posługiwali się — jak można wnosić — pewnymi uproszczonymi stereotypami myślenia. Zarówno przedstawiciele dziewiętnastowiecznej nauki, jak i ci, którzy współcześnie próbują wypracować ogólną teorię i systematykę migracji, skłaniają się ku sugestii, że wszystkie lub prawie wszystkie formy życia koczowniczego, nomadycznego, pasterskiego etc., wynikają z niższego poziomu rozwoju kultury i prawie zawsze kończą się osiedleniem wtedy, gdy zachodzą zasadnicze modernizujące daną społeczność zmiany. Wystarczy nawet niezbyt dokładna znajomość koczownictwa poszczególnych społeczności azjatyckich, żeby z pełnym przekonaniem sprzeciwić się tak upraszczającemu myśleniu.

Wśród bardziej znanych w literaturze propozycji wspomnieć należy o schematach Fairchilda, Ravensteina, a przede wszystkim Habermego¹. Jedyną do ostatnich niemal lat koncepcją, na którą warto zwrócić uwagę jest mało znana lub raczej zapomniana propozycja, której autorem jest polski antropolog Feliks Gross². Jest oczywiste, że od przedstawienia przez Grossa jego teoretycznej koncepcji stan wiedzy dość wydatnie się rozszerzył. Ale ważne jest, że Gross — jako chyba jedyny — próbuje uwzględnić zarówno historyczny, etnologiczny, jak i socjologiczny punkt widzenia. Dzięki temu jego schemat daleko pełniejszy jest niż jakikolwiek wcześniejszy i współczesny mu, a nawet i późniejszy.

W latach powojennych rozważania nad zjawiskami migracji i próby uporządkowania ich podejmowało szereg autorów. Głównie socjologów, jak np. Rossi, Mac Donald, George, Bogue³. Jednakże ich teoretyczne

¹ E. G. Ravenstein, *The Laws of Migration*, "Journal of the Royal Statistical Society", 48 (June 1885); 52 (June 1889); H. P. Fairchild, *Immigration: A World Movement and Its American Significance*, New York 1925; R. Heberle, *Theorie der Wanderungen; Soziologische Betrachtungen*, "Schmollers Jahrbuch", LXXV/1: 1955.

² F. Gross, *Koczownictwo*, Warszawa 1936.

³ D. J. Bogue, *Internal migration*, [w:] P. M. Hauser and O. D. Duncan, *The Study of Population*, University of Chicago Press, 1961; P. George, *Types of Migration of the Population According to the Professional and Social Composition of Migrants*, [w:] C. J. Jansen, *Readings in the Sociology of Migration*, Oxford 1970 J. Mac Donald, *Migration versus non-migration: regional mi-*

propozycje dotyczą wyłącznie zjawisk migracji we współczesnych społeczeństwach industrialnych, jak migracje ze wsi do miast, migracje zarobkowe etc.; zatem tylko pewnych wybranych form migracji. Chcielibyśmy natomiast zwrócić uwagę na pracę Petersena⁴. Ponieważ jest to w tej chwili najpełniejsza próba kategoryzacji zjawisk migracji, uwzględniająca przy tym w miarę pełnie zakres jej różnorodności i form, a także czynników odgrywających istotną rolę i decydujących o migracji dawniej i współcześnie, wydaje się nam uzasadnione przedstawienie tego schematu.

Schemat zjawisk migracji wg Petersena

Relacja	Siła migracyjna	Rodzaj migracji	Typ migracji	
			konserwatywna	innowacyjna
Natura i człowiek	nacisk ekologiczny	prymitywna	wędrowka	ucieczka z ziemi
			koczownictwo (włóczęgostwo)	
Państwo (lub odpowiednik) i człowiek	polityka migracyjna	przymusowa	przesiedlenie	handel niewolnikami
		narzucona (bodźcowa)	ucieczka	handel siłą roboczą
Człowiek i jego formy	wyższe aspiracje	wolna	grupowa	pionierska
Zachowanie zbiorowe	pęd społeczny	masowa	osiedlenie	urbanizacja

Nowością schematu Petersena w stosunku do wcześniejszych propozycji jest m. in. zwrócenie uwagi na innowacyjny bądź konserwatywny charakter pewnych ruchów migracyjnych. Najbardziej podstawową kategorią jest migracja prymitywna — wynik starcia z przyrodą i presji ekologicznej; jest to najistotniejsza dla nas tutaj forma migracji. „Migracja prymitywna nie określa wędrówek ludów prymitywnych, lecz ruch spowodowany nieumiejętnością człowieka stawiania czoła siłom przyrody”⁵. Jest to dość nowatorskie w literaturze spojrzenie na problem migracji i jej przyczyny, spowodowany konfliktem człowiek-przyroda. Stąd też można zrozumieć, dlaczego w kategorii „migracje prymitywne” zawarł Petersen także „ucieczkę od ziemi”; słabym punktem takiego zaszeregowania jest to, że ucieczka od ziemi może być spowodowana także innymi względami, np. chęcią poprawy sytuacji materialnej i — jak współcześnie — stałymi poborami miesięcznymi oraz

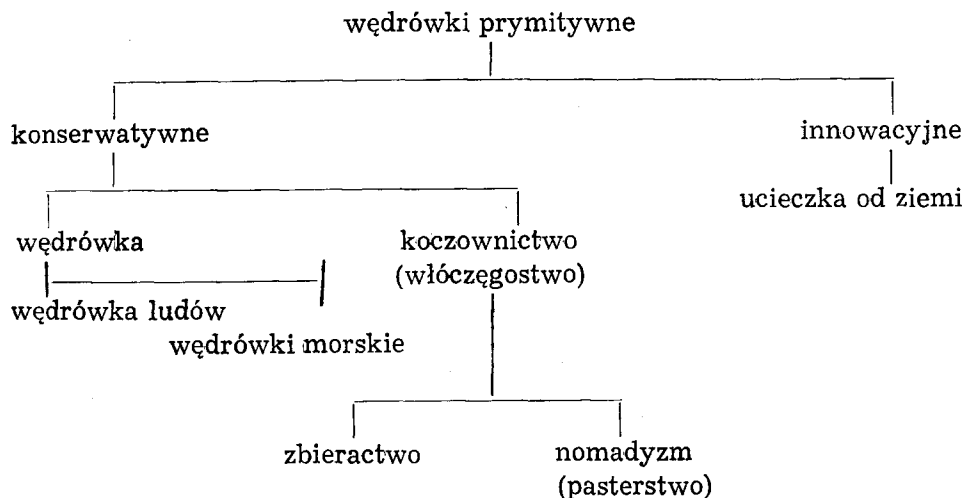
gration differentials in rural Italy, [w:] *International Population Conference 1961*; P. Rossi, *Why Families Move: Study in the Social Psychology of Urban Residential Mobility*, Free Glencoe Press, 1955.

⁴ W. Petersen, *A General Typology of Migration*, [w:] Jansen, *Readings in the Sociology...*

⁵ Petersen, *op. cit.*, s. 55.

dysponowaniem czasem wolnym, a nie tylko niemożliwością ujarzmnienia przyrody (co wszakże nie podważa innowacyjnego charakteru ucieczki od ziemi).

Pośród konserwatywnych typów migracji prymitywnej czyni Petersen dalsze uściślenie, wyróżnia tutaj: wędrówki ludów, wędrówki morskie, zbieractwo, nomadyzm (w sensie pasterstwa). Tym samym kategoria migracji określana przez Petersena jako „wędrówki prymitywne” przedstawia się następująco:



Przez określenie wędrówki (ludów i morskie) Petersen rozumie przemieszczanie się dużych formacji (grup, narodów) na znacznych stosunkowo przestrzeniach, po lądzie lub morzu, w poszukiwaniu nowej ojczyzny. W odróżnieniu koczownictwo — zarówno zbieractwo jak i pasterstwo — ma znacznie skromniejszy charakter, przemieszczenia dokonują się na znacznie mniejszym obszarze, a celem jest poszukiwanie codziennej porcji pożywienia dla ludzi i karmy dla zwierząt. Grupa liczy z reguły znacznie mniej osób — jest to wędrująca rodzina czy ród, nie zawsze nawet plemię: ruch odbywa się wtedy „na oślep tam i z powrotem, po swoim terenie”⁶.

Mongolskie pasterskie koczownictwo można przyporządkować kategorii seminomadyzmu okresowego, jednosiedzibowego wg koncepcji Grossa lub określić jako nomadyzm — typ koczownictwa będący konserwatywną formą wędrówek prymitywnych odwołując się do Petersena. Każde z tych określeń zastosowane do mongolskiego pasterstwa budzi wątpliwości, ale gdyby próbować zastanowić się, które jest bliższe, to jednak chyba bardziej odpowiednia wydaje się terminologia zastosowana przez Grossa. Wprawdzie stałość zimowych siedzib jest także w pewnym sensie względna i niejednokrotnie zimowe pastwiska nie pokry-

⁶ Petersen, op. cit., s. 56.

wają się z terenem zimowych siedzib, co ma na myśli Gross mówiąc o seminomadyzmie, ale można w zasadzie przyjąć, że zimowanie części stad, a przede wszystkim ludzi dokonuje się w stałym, ściśle określonym miejscu — obecnie najczęściej centrum brygady lub somonu. Tam też przechowywane są w specjalnych pomieszczeniach — magazynach zimowe jurty oraz część sprzętów; w momencie odkoczowania wraz ze stadami wiosną na pastwiska dobytek pozostaje w owych magazynach. Współcześnie o poszczególnych przekoczowaniach, a także o miejscu zimowania nie decyduje sam pasterz, lecz władze somonowe. Jednakże i dawniej przekoczowania — zarówno w czasie jak i przestrzeni — także nie zależały wyłącznie od pasterza, warunkowane były decyzjami idącymi od nojonów bądź klasztornych zwierzchników (jak w przypadku szabinarów). Miejscami zimowisk były niejednokrotnie analogicznie do dzisiejszych somonów centra administracyjne — miejsca, gdzie znajdowały się klasztory; tam bowiem zarazem znajdowało się zazwyczaj administracyjne centrum jamyn i miejsce pobytu lokalnego feudała, centrum handlowe a czasami także rzemieślnicze. Tak więc można w zasadzie przyporządkować mongolskie koczownicze pasterstwo terminowi Grossa seminomadyzm okresowy, jednosiedzibowy.

Znacznie więcej zastrzeżeń budzi w przypadku pasterstwa mongolskiego określenie Petersena. Mimo iż jest to — jak wspominaliśmy — jedna z najnowszych i najpełniejszych współczesnych teorii, zaszeregowanie form pasterstwa koczowniczego w Azji Centralnej (a także — jak się wydaje — w Afryce Płn.) do konserwatywnej formy wędrówek prymitywnych jest naszym zdaniem niewłaściwe. W przypadku pasterstwa mongolskiego błąd takiego klasyfikowania uwidacznia się jeszcze bardziej. Zastrzeżenie budzi przede wszystkim przyjęte założenie, że pasterstwo (w tym oczywiście także mongolskie) jest wynikiem niemożności poradzenia sobie przez człowieka z naturą, warunkami geograficznymi, klimatycznymi etc., wynikiem presji ekologicznej. Wniosek nasz jest w przypadku koczownictwa pasterzy mongolskich dokładnie przeciwny. Pasterstwo mongolskie nie jest wynikiem niemożności poradzenia sobie z naturą, ale wynikiem optymalnego dostosowania się do natury, najlepszego wykorzystania możliwości ekologicznych i możliwości jakie daje natura w tej części świata. Nad koncepcją Petersena, podobnie jak prawie wszystkich innych teoretyków zjawisk migracji, ciąży punkt widzenia człowieka osiadłego, przede wszystkim przedstawiciela społeczności prowadzącej osiadły tryb życia i trudniącej się uprawą ziemi, lub innymi podobnymi zajęciami. Tym samym autorzy nieświadomie przyjmują ów wzór życia jako najdoskonalszą formę, a stopień zbliżenia koczowników i innych społeczności nierolniczych oraz migrujących do ich wzorca decyduje o pozycji w prezentowanych teoriach i schematach. Mamy tutaj wyraźnie do czynienia z wartościowaniem, z postawą, którą określilibyśmy jako agrocentryzm. (Nie jest to ter-

min stosowany lub choćby znany w naukach społecznych, ale wydaje się nam, że możemy go zaproponować dla określenia opisanej wyżej postawy wartościującej.)

Jeszcze większe zastrzeżenia budzi zaliczanie wędrowek pasterskich — zwłaszcza jeśli ma się na uwadze wędrowki pasterzy mongolskich — do migracji konserwatywnych. Według cytowanego wyżej określenia Petersena, migracje konserwatywne to te, które są powodowane chęcią zachowania dotychczasowego (tradycyjnego) sposobu życia. Przekształcenia, jakie obserwujemy we wzorze mongolskiego pasterstwa wyraźnie mówią, że nie chodzi tutaj o zachowanie wzorca tradycyjnego, nie mamy zatem do czynienia z postawą konserwatywną. Jest to modyfikacja, ale w obrębie modelu sposobu życia i gospodarki, nie naruszająca go, lecz zmieniająca zgodnie z rozwojem techniki, nauki, zgodnie z postępem. I nie trzeba aż „ucieczki od ziemi”, by dostrzec innowacyjne zmiany związane z koczowniczym pasterstwem w Mongolii.

Kończąc tę część naszych rozważań chcielibyśmy zwrócić jeszcze uwagę na pewną zasadniczą — naszym zdaniem — cechę koczownictwa pasterskiego różniącą je od nomadyzmu. (Przeciwstawiamy bowiem te dwa terminy i przyjmujemy założenie, że koczowanie jest sposobem życia związanym często z pasterstwem bądź podobnymi zajęciami i wynikającym z warunków ekologicznych, nomadyzm zaś — permanentną wędrowką i życiem nastawionym na stałą zmianę).

Dla tych społeczności, które prowadzą życie osiadłe, koczownictwo jest swobodnym przemieszczaniem się, nieskrępowaniem przestrzeni. Faktycznie jednak granice, w obrębie których mogą się poruszać są dla koczowników równie określone jak granice przebywania społeczności osiadłych — choć rzecz jasna obejmują one znacznie większy obszar w kilometrach. Jakiegokolwiek zaburzenie w tym rytmie, zmiana rejonów koczowania, prowadzi do sytuacji równie niepokojących arata jak konieczność zmiany ustalonego rytmu pracy w polu w przypadku osiadłej ludności rolniczej. Względna stabilność koczowników wyraża się w rozwiniętym zespole wierzeń i wyobrażeń dotyczących domostwa, w skomplikowanej symbolice, rytuałach obowiązujących podczas budo-
wy jurty. Potwierdzeniem mogą być badania prowadzone przez Wasilewskiego na temat symbolicznej roli jurty i publikowane przez niego wnioski. Ten sam autor przy analizie roli kamieni podkładanych pod trójnóg, na którym ustawiano kocioł w trakcie przygotowywania posiłków zwraca uwagę na gest odsunięcia jednego z nich w kierunku nowego koczowiska (gest wykonywany jest w momencie przygotowań do zmiany miejsca pobytu) wyjaśniając zarazem: „jest w tym skromnym geście zamiar paradoksalnego pogodzenia konieczności zmiany miejsca i pragnienia jego stałości czy kontynuacji”⁷.

⁷ J. S. Wasilewski, *Kategoria przestrzeni w kulturze koczowniczej. Analiza przestrzenna jurty mongolskiej*, „Etnografia Polska”, t. XIX: 1975, z. 1, s. 112.

Termin nomadyzm proponujemy stosować tylko do tych społeczności, dla których wędrówka i przemieszczanie jest podstawową cechą życia, warunkującą całokształt ich kultury. Nastawienie na permanentny ruch, na reperkusję w stosunku do przestrzeni oraz samego faktu przemieszczania, uwidacznia się m. in. w braku wykształconego zespołu wierzeń dotyczących domostwa; domostwo bowiem — namiot, szałas, wóz itp. — pełni tylko rolę osłony przed niepogodą, miejsca do spania etc., a nie punktu w kosmosie — mikrokosmosu we wszechświecie, jak np. u koczujących pasterzy mongolskich. Jeśli przyjąć taką tezę, zrozumiałe stanie się stwierdzenie wypowiedziane przez jedną z przedstawicieli koczujących pasterzy, Torgutkę z Mongolii: „pasterze nie lubią się przenosić”⁸ — tj. przemieszczają się z uwagi na stada, ale w pewnym sobie znanym dobrze obszarze i nie jest taki fakt traktowany, jak zmiana miejsca, jak przenosiny. Przenosiny poza obręb znanego, swego terytorium, dalsza migracja traktowana jest tak samo niechętnie, jak niemile widziana jest konieczność zmiany miejsca pobytu i zamieszkania u przedstawicieli społeczności osiadłych.

POWSTANIE SOMONU BAJAN

Powstanie somonu Bajan i struktura ludności w chwili jego tworzenia, istnienie miastotwórczych ośrodków, jakimi były klasztory, pozostają w bezpośredniej zależności od najważniejszych momentów historii Mongolii i od procesów, jakie dokonywały się w czasach dawniejszych. Momentem istotnym dla historii Mongolii i dla sytuacji w jakiej znajdowała się w chwili uzyskania autonomii a potem w czasie rewolucji jest data 1691. Rok, w którym Mongołowie na kilka stuleci utracili nawet pozorną samodzielność. Jednym z efektów przyłączenia do Chin było wprowadzenie stosunkowo szybko nowego podziału administracyjnego; podział ten zachował się jeszcze po rewolucji 1921 r. Dzisiejszy Bajan somon leżał na terenie Beesijin choszuu przemianowanego w 1911 r. na Darchan czyn Wangijn choszuu. Terytorium obecnego somonu Bajan stanowiło południowy skrawek choszuu Darchan czyn wana, Tuszetuchańskiego ajmaku. Dokładniej dawny podział administracyjny na choszuuny, somony i mniejsze 10-jurtowe zespoły, przetrwał niezmieniony aż do śmierci ostatniego bogdogegena i proklamowania republiki. Dopiero w 1931 r. gdy urguntowały się nowe zasady organizacji państwa przeprowadzony został nowy podział administracyjny; przetrwał on w zasadzie do dzisiaj. Ponieważ somony zostały jednocześnie — w latach pięćdziesiątych, w okresie uspołdzielczenia — uznane za spółdzielnie, powołano w ich obrębie mniejsze komórki: brygady; centra brygad stano-

⁸ Badania prowadzone w somonie Bułgan ajmaku kobdoskiego w 1975 r.; L. Mróz, *Rytm torguckiego koczowania*, „Etnografia Polska”, t. XXI: 1977, z. 1.



Ryc. 1. Wycobrażenie Mongoła z czasów Czyngis-chana (Według C. Arthaud, F. Hébert-Stevens, *Dans steppes de Gengis Khan*, Paris 1958)

wią obecnie najniższe jednostki władzy terenowej. W obrębie poszczególnych brygad istnieją zespoły rodzin tzw. suiry, które razem koczują i wykonują pracę dla spółdzielni. Suiry istniejące na zasadach więzi rodzinnych są jednocześnie jedynymi nieformalnymi zespołami gospodarczymi, zespołami kultywującymi zarazem pewien tradycyjny zespół treści i więzi rodzinnych⁹.

W społeczności, gdzie większość koczowała przemieszczając się na kolejne — w zależności od pory roku — pastwiska i gdzie także wraz z dworami koczowali nojonowie a nawet część lamów, stałe klasztory stanowiły siłą rzeczy jedyne trwałe punkty w stepie, przekształcające się stopniowo w ośrodki typu miejskiego. Przy klasztorach znajdowały się szkoły, zespoły rzemieślników, funkcjonowały jamyny choszunowych ksiąząt. Tam też tworzyły się skupiska handlowe; jest zatem oczywiste, że klasztory wraz z całym towarzyszącym kompleksem stanowiły miejsce ciężenia aratów a z czasem stały się zaczątkami osiedli typu miejskiego¹⁰. Uwidocznili się to zwłaszcza po rewolucji — dawne zespoły klasztorne stały się ośrodkami nowej administracji i nowych władz.

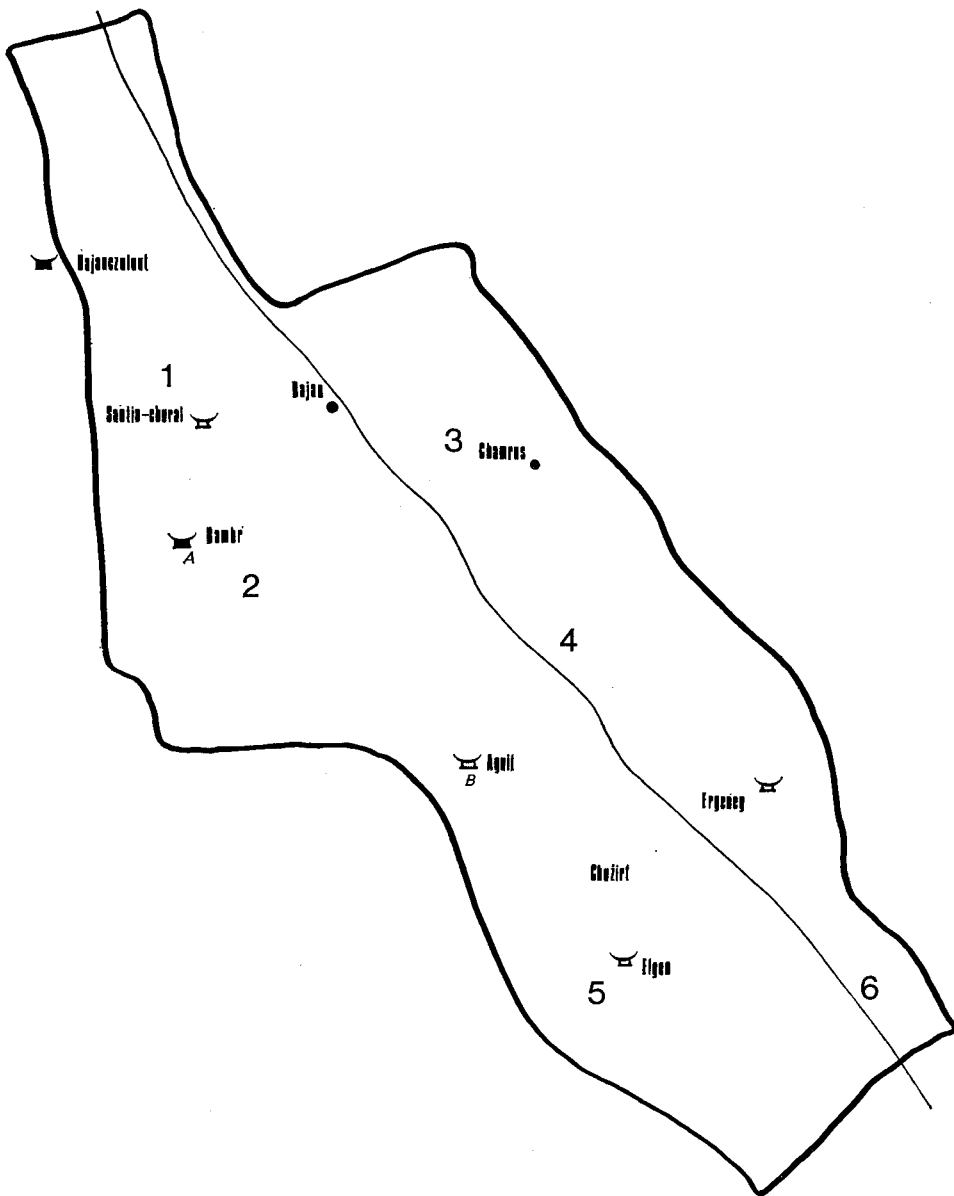
Somon Bajan w obecnych granicach terytorialnych powstał w 1922 r. a zatem w rok po rewolucji mongolskiej. Centrum administracyjne somonu zlokalizowane zostało wówczas w pobliżu rzeki Chamrus w kotlinie o tej samej nazwie; znajduje się ona przy wschodniej granicy, prawie w środkowej części bardzo wydłużonego terytorium somonowego. Pierwsze centrum somonu składało się z kilkunastu zaledwie jurt oraz paru niewielkich drewnianych budynków a raczej komórek o przeznaczeniu gospodarczym. Także w jurtach mieściły się instytucje takie jak administracja somonu, szkoła, biblioteka, sklep oraz zespół lekarski. W Chamurs mieszkali kilkanaście rodzin pracowników centrum.

Bezpośrednio po rewolucji nadal utrzymywała się dawna struktura feudalnej władzy duchowej. Podstawy jej stanowiło kilkanaście zespołów mniejszych i większych klasztorów oraz związane z nimi osiedla, złożone z niewielkich budynków drewnianych zamieszkiwanych przez lamów oraz jurt ludności pasterskiej — szabinarów. Szabinarzy od dawna zamieszkiwali na terenie dzisiejszego somonu Bajan; część z nich została w XIX w. przesiedlona z innych obszarów.

Na terytorium Bajan somonu znajdowało się sześć zespołów sakralnych świątynno-klasztornych. W części północnej, przy samej zachodniej granicy — w Bajan czuluut — znajdowała się wielka kamienna świątynia a przy niej duże osiedle przyklasztorne składające się z drewnianych budynków i jurt (prawdopodobnie nosiła nazwę Tawind). Również przy zachodniej granicy w środkowej części somonu znajdował się — koło

⁹ Problemy te omówiono dokładnie w pracy: W. Dynowski, *Współczesna Mongolia*, Wrocław 1968, s. 148-189.

¹⁰ Dynowski, *op. cit.*, s. 57.



Plan I. Ludność zamieszkująca terytorium somonu Bajan w okresie poprzedzającym rewolucję

1 — terytorium gdzie zamieszkiwali Barguci, 2 — terytorium zamieszkiwane przez szabinarów, poddanych świętego lamy Bambar-Erdeni, 3 — terytorium zamieszkiwane przez poddanych Darchan czyn wana, 4 — Cajdam, w pobliżu którego zamieszkiwali szabinarzy cajdamskiego bagu, otoku Ceben-nima, 5 — terytorium, gdzie żyli szabinarzy z otoku Erchiijn, 6 — terytorium zamieszkiwane przez szabinarów z otoku Bubyn. A — duże osiedla klasztorne istniejące do końca lat trzydziestych XX w., B — pojedyncze niewielkie świątynie i domy modlitewne lamów, występujące do końca lat trzydziestych XX w. (Wszystkie plany: L. Mróz, J. Olędzki)

Ebur cagaan czuluut — klasztor świętego lamy Bambar-Erdeni; zespół klasztorny liczył siedem świątyń kamiennych i drewnianych oraz dużych rozmiarów osiedle przyklasztorne. Nieopodal dzisiejszego centrum somonowego — w Santin churał — znajdowała się niewielka świątynia drewniana i osiedle bliżej nieokreślonej wielkości (prawdopodobnie była to świątynia o nazwie Junsz). Przy granicy zachodniej, w kierunku południowym znajdowała się drewniana świątynia Agujt a przy niej niewielkie osiedle. W tej samej części somonu, ale przy granicy wschodniej stała drewniana świątynia Ergenek, przy niej niewielkie osiedle. I wreszcie na samym południu terytorium Bajan somonu mieścił się zespół dwóch drewnianych świątyń i trzecia większa kamienna — Elgen; przy nich także znajdowało się osiedle. Te przyklasztorne osiedla to często tzw. dżasy — „gospodarstwa klasztorne”, gdzie zamieszkiwała służba klasztorna.



Ryc. 2. Obmywanie dziecka w łożu baranim po pierwszych ostrzyżynach. Somon Bajan 1968 r. (Wszystkie fotografie: L. Mróz, J. Olędzki)

Największym skupiskiem ludzkim był oczywiście Bamar, samych mnichów przy zespole klasztornym zamieszkiwało podobno aż 2 tys. W innych świątyniach ilość mnichów była mniejsza, w Bajan czuluut kilkuset, a w pozostałych ośrodkach jeszcze mniejsze skupiska, liczące dwadzieścia czy tylko kilkanaście osób. Mimo tak znacznego zróżnicowania była to ogółem znaczna społeczność, przewyższająca swą liczebnością całość ludności pasterskiej zamieszkującej obecne terytorium tego somonu.

W trzydziestych latach wszystkie wyliczone wyżej klasztory i osiedla przyklasztorne zostały zniszczone; dzisiaj nie ma po nich żadnych śladów. Być może, oprócz skupisk klasztornych znajdowały się na obszarze dzisiejszego somonu Bajan jakieś inne dawne ośrodki administracyjne — związane z feudalną władzą świecką, w której posiadaniu znajdowała się większość tutejszych pastwisk, wodopojów itd. Niestety nie udało się zlokalizować istnienia w przeszłości takich ośrodków. Albo zatarła się o nich całkowicie pamięć albo znajdowały się one w innych miejscach, w bliskim nawet sąsiedztwie lecz poza granicami somonu.



Ryc. 3. Opasywanie deli pasem jedwabnym, ochraniającym jeźdźca przed wstrząsami w czasie jazdy na koniu. Somon Bajan 1966 r.

Po zniszczeniu w latach trzydziestych klasztorów, centrum administracyjne w Chamrus było przez kilkanaście następnych lat jedynym trwałym osiedlem na obszarze całego somonu Bajan. Zamieszkująca

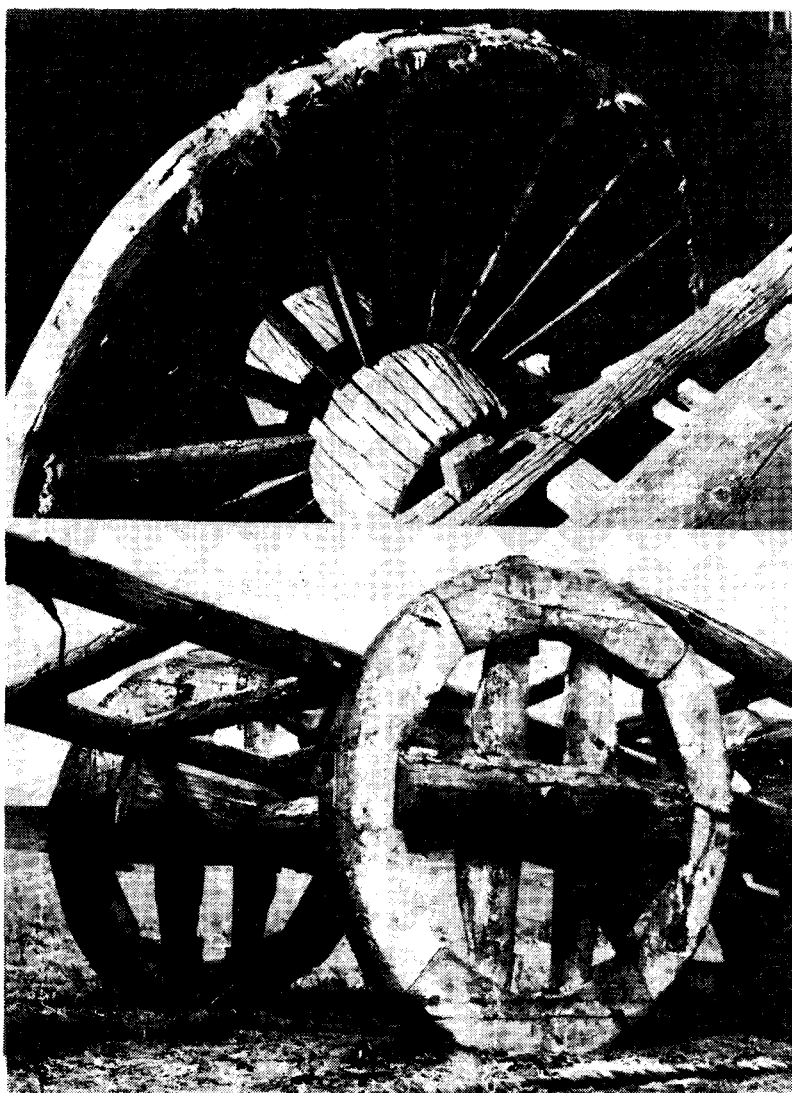
w Bajan ludność pasterska zmieniała miejsca pobytu zgodnie z tradycją koczowniczą. Można jednak już mówić o zmianach a nawet o pewnych zasadniczych ograniczeniach. Zanikły całkowicie okresowe, dalekie wędrówki do sławnych klasztorów, zaprzestano również przekoczowań do dalszych żyznych pastwisk, chociażby w pobliże rzeki Kerulen. Obowiązywały surowe zakazy opuszczania granic macierzystego somonu — znane były one zresztą i z czasów dawniejszych, przedrewolucyjnych, kiedy opuszczenie granic choszunu możliwe było tylko za przyzwoleniem choszunowego zwierzchnika; teraz jednak obszar koczowania został jeszcze bardziej zawężony. Był to etap kształtowania nowych zasadniczo rygorów, ograniczających dawną ruchliwość pasterzy, przysposabianie do ściślejszych więzi z administracyjnie wyznaczonym terenem.



Ryc. 4. Pozycja jeźdźca na koniu (jeździ się na nogach wyprostowanych). Somon Bajan 1966 r.

Bezpośrednio po II wojnie światowej przez terytorium somonu zaczęto budować odcinek kolei Ulan Bator — Pekin, który przeciął południkowo somon na całej długości. Wzniesiono przy stacji kolejowej Mant (usytuowanej w środkowej części somonu), spore osiedle domów murowa-

nych, magazyny kolejowe, budynki administracyjne, elektrownię, parowozownię, piekarnię i sklepy. Prace wykonywane były głównie przez więźniów, a projektowane i nadzorowane przez specjalistów radzieckich. W 1957 r. ekipy te opuściły somon Bajan przekazując władzom mongolskim całe mienie osiedla kolejowego i budynków nadzoru. W tym roku centrum administracyjne z Chamrus przeniesione zostało do opuszczonych budowli w pobliżu osiedla kolejowego i stacji kolejowej Mant. Od tego czasu datuje się powstanie trwałego centrum administracyjnego i zarazem osady Bajan.



Ryc. 5. Dwa rodzaje konstrukcji kół stosowanych w wozach. Krawędź koła ze szprychami obita sierścią. Somon Bajan 1964 r.

Chcielibyśmy jeszcze kilka słów poświęcić samej tradycji pasterskiej i trwałości wzorca koczowniczego życia. Najprawdopodobniej żywa nadal jego aktualność bierze się z doskonałości, z zasad i form, które określone zostały już w bardzo odległej przeszłości. Jest zadziwiające i godne specjalnego podkreślenia, że mimo rozmaitych sytuacji w ciągu historii Mongołów, mimo przekształceń zapoczątkowanych rewolucją zasadnicze elementy pasterskiej kultury trwają niezmienione niemal od wielu stuleci. Podstawowy zrąb pasterskiej kultury aratów uformował się już około XIII w., a może nawet nieco wcześniej. Pomieszczeniem mieszkalnym Mongołów XIII-XIV w. była — tak jak i współcześnie — wołokowa jurta. „Domy ich są okrągłe, na podobieństwo namiotu, wykonane z prętów i cienkich pałek, u góry, pośrodku budowli znajduje się okrągłe okno, którym wpada światło, a także wychodzi dym, dlatego że w środku palą zawsze ogień; ściany i dach pokryte są wołokiem, drzwi także zrobione z wołoku” — pisze Carpini¹¹ w relacji ze swojej podróży do Azji Centralnej i ziem imperium mongolskiego. Nawiasem mówiąc



Ryc. 6. W wizerunku „dobrego pasterza” w Mongolii nie ma gestu obejmowania owcy. Somon Bajan 1966 r.

¹¹ P. Carpini, cyt. za *Istorijs Mongolskiej Narodnoj Respubliki*, Moskwa 1967, s. 135.

jeszcze współcześnie można napotkać także wołokowe drzwi w jurtach mongolskich, zwłaszcza u tych aratów, którzy zamieszkują z dala od centrów somonowych w bardziej oddalonych rejonach kraju. Informacja Carpiniego wskazuje także na fakt opanowania i powszechnej umiejętności u trzynastowiecznych Mongołów obróbki sierści i produkcji wołoku. Koczownicze pasterstwo i hodowla zwierząt ukształtowały swoisty jadłospis aratów. *Cagaan ide* — białe jedzenie (produkty mleczne), którym podejmowany jest gość wchodzący do jurty i które stanowi poważną część diety współczesnych pasterzy jest także bardzo starym elementem w tradycji mongolskiej. „Ze źródeł wyraźnie wynika, że Mongołowie w tym czasie (XIII w.) przygotowywali wyroby mięsne i mleczne prawie tak, jak robią to teraz. Do tych mlecznych produktów należą kumys (*czige*), mało (*cagaan tos*), suszony twaróg (*churut*)” stwierdza *Historia Mongolii*¹². Także wzór spędzania czasu i forma świętowania wykazuje zadziwiającą trwałość, jak podaje bowiem cytowana praca już w XIII w. najbardziej Mongołowie lubili organizować „trzy męskie konkurencje” (*erijn gurwan naadam*) — zapasy, strzelanie z łuku i zawody konne¹³.

Gospodarka aratów miała charakter samowystarczalny. „Głównym zajęciem mongolskiego narodu była ekstensywna koczownicza hodowla. Bogactwo kraju stanowiły stada bydła, owiec, wielbłądów, tabuny koni. Araci koczowali niewielkimi grupami ailów, przechodząc z jednego miejsca na drugie w zależności od pory roku w poszukiwaniu pastwisk dla zwierząt. Każda grupa aratów przemieszczała się w granicach ściśle wyznaczonego rejonu, znajdującego się we władzy feudała, do ziemi którego araci byli przywiązani i skąd nie mieli prawa odkoczować”¹⁴. Używanie pastwisk i regulowanie wypasu na nich zależało od nojona, właściciela tych pastwisk. Należy dodać, że jeszcze w okresie wspólnoty pierwotnej pastwiska stanowiły własność rodów, dopiero po uformowaniu się społeczeństwa mongolskiego stały się one własnością feudałów — chociaż zimowe pastwiska (których było mniej niż letnich i które stanowiły niezmiernie ważny element w gospodarce aratów) jeszcze przez wiele stuleci były dziedzicznie przekazywaną własnością poszczególnych rodów. W wielu przypadkach dopiero rewolucja i zmiany spowodowane powstaniem nowego państwa przerwały ten ciąg tradycji dysponowania zimowymi pastwiskami.

ŚRODOWISKO NATURALNE

Obszary somonu Bajan znajdują się w strefie stepów, które zajmują 26,1% powierzchni Mongolskiej Republiki Ludowej. Obszary te są re-

¹² *Istorijskaja Mongolskoj...*, s. 135.

¹³ *Istorijskaja Mongolskoj...*, s. 136.

¹⁴ *Istorijskaja Mongolskoj...*, s. 147.

prezentatywne w stosunku do najważniejszego zróżnicowania geograficznego Mongolii¹⁵. Zapewniają one warunki dla rozwoju najczęstszego modelu mongolskiej gospodarki hodowlano-pasterskiej lub, mówiąc ogólniej, kultury pasterskiej. Dodajmy przy tym, że jest to zarazem model kultury najliczniejszej populacji etnicznej w Mongolii, ludności chałchaskiej¹⁶. Dlatego mówiąc o niewielkiej terytorialnie przestrzeni somonu Bajan możemy przybliżyć się do poznania spraw ogólniejszych, dotyczących wielkich obszarów Mongolii. W wielkim przybliżeniu terytorium somonu przypomina swym kształtem wydłużony prostokąt zorientowany krótszymi bokami w kierunku z północno-zachodniego na południowo-wschodni. To położenie wyznacza szlak dawnej drogi ajmacznej z Dzun mod do Czoiren i Mandał gobi oraz — począwszy od lat pięćdziesiątych — połączenie kolejowe Ułan Batoru z Pekinem, przebiegające przez całą długość terytorium somonu. Dzięki takiemu położeniu wydłużonemu z północy na południe, na ogólnej (352 772 m²) powierzchni somonu występuje wyraziste zróżnicowanie rzeźby terenu, gleb i roślinności odpowiadające generalnym typom krajobrazowym, które na całym obszarze MRL mają układ równoleżnikowy. Według podziałów geograficznych przeprowadzonych przez Murzajewa terytorium somonu Bajan zaliczyć należy w części północnej do regionu changajsko-chentyjskiego, czyli krainy średnio wysokich gór, a w części środkowej i południowej do falisto-pagórkowatej równiny środkowochałchaskiej¹⁷.

W pobliżu pojedynczych wyniesień rozpościerają się szerokie, przeważnie suche doliny i rozległe równiny. Zdarzają się również zamknięte kotliny, wąwozy, łożyska wyschniętych rzek, szczeliny i załomy skalne mające ogromne znaczenie zabezpieczające dla stad. W południowej i środkowej części somonu występuje duża ilość sołoneczaków¹⁸. Mię-

¹⁵ Jest to strefa rozleglejsza od stepów górskich i lasostepów, liczących 25,2% powierzchni MRL i nieco mniejsza od najrozleglejszej strefy pustynno-stepowej, obejmującej 27,1% powierzchni tego kraju. E. Murzajew, *Mongolia. Opis fizyczno-geograficzny*, Warszawa 1957, s. 246.

¹⁶ Stanowi ona 76,2% ogółu mieszkańców MRL. B. G u n d a a d a s z, *Mongolska Republika Ludowa*, Warszawa 1971, s. 81.

¹⁷ Wzniesienia części północnej wynoszą od 1884 do 1465 m wysokości bezwzględnej, a części południowej od 1520 do 1286 m wysokości bezwzględnej. W partii środkowej znajduje się góra Bajan o wysokości 1618 m. Krajobraz części północnej charakteryzują wyżyny grzędowe, faliste i pagórkowate. Wyżyny te mają łagodne stoki, zaokrąglone wzniesienia, przejście od wklęsłych do wypukłych form następuje stopniowo. Pokrywa glebowa jest rozwinięta. Skały macierzyste leżą niezbyt głęboko, często na garbach i wzgórzach ukazują się na powierzchni. Podobny krajobraz występuje w części środkowej tego terytorium. Natomiast na południu wyniesienia mają jeszcze bardziej łagodne i zatarte formy. Patrz M u r z a j e w, *op. cit.*, s. 290-292.

¹⁸ Według Murzajewa obszary somonu Bajan zaliczyć należy w północnej części do stepu północnomongolskiego o glebach ciemnokasztanowych. Graniczy on

dzy strefą północną i południową występuje również wyraźne zróżnicowanie szaty roślinnej. Roślinność terenów od strony północnej zaliczana jest do podalpejskiej, trawiastej, ziołoroślowej stepów górskich. Natomiast im bardziej na południe, tym bujniejszy step ostnicowy, piłczatkowo-ostnicowy i piołunowo-ostnicowy. Ponadto w części tej występuje roślinność charakterystyczna dla słonych kotlin, terenów przylegających do okresowych jezior solonczaków¹⁹.

Poza niewielkim skrawkiem północnym, dokąd sięgają połacie lasów sosnowych i pojedynczych brzoź, cały pozostały obszar somonu Bajan jest bezdrzewny²⁰. Rozległe stepy, łagodne wyniesienia, brak drzew to najbardziej charakterystyczne cechy krajobrazu w tych stronach Mongolii. Poza wspomnianymi solonczakami i niewielką rzeką Chamrus przepływają przez północno-wschodnią część somonu Bajan i stałymi lub okresowymi potokami pórskimi, nie ma tu innych zbiorników wodnych. Rzeką Chamrus tak jak większość rzek mongolskich przez pół roku pozostaje skuta lodem. Jej wody wzbierają również jak w większości rzek tego obszaru nie na wiosnę, lecz w lecie. W pobliżu gór znajdują się nieliczne źródła, na pozostałych, przeważających obszarach, wodę uzyskuje się ze studni. Są to studnie wody gruntowej, płynącej kilka metrów pod powierzchnią oraz znacznie głębsze specjalnie chronione kamiennymi cembrowinami. Te płytsze często zamarzają w czasie zimy. Podstawowym źródłem gospodarki wodnej stają się w tych okresach studnie głębokie (niekiedy na kilkadziesiąt metrów), przede wszystkim jednak lód zdobywany na miejscu i dowożony z terenów sąsiednich.

Klimat w somonie Bajan, podobnie jak na przeważających obszarach Mongolii, jest suchy, kontynentalny²¹. Mimo surowego klimatu i niezbyt

na terytorium Bajanu od południa ze stepem strefy gobijskiej o glebach kasztanowych i jasnokasztanowych pokrytych żwirem. Są to gleby dla upraw rolnych prawie nieprzydatne, wysiewać tutaj można jedynie rośliny trawiaste. Murzajew, *op. cit.*, s. 256.

¹⁹ Murzajew, *op. cit.*, s. 264.

²⁰ Zadrzewienie skrawka części północnej ma też dosyć swoisty wygląd. Drzewami pokryte są tylko północno-zachodnie stoki wyniesień, natomiast stoki południowo-wschodnie pozostają odkryte lub porasta je roślinność stepowa. Taki rodzaj zadrzewienia wiąże się z przenikaniem wilgotnych prądów powietrznych od północy, zachodu i północnego zachodu. W niedalekiej stosunkowo odległości od granic somonu, ok. 100 km na północ, rozpościerają się już zwarte obszary limbowo-modrzewiowe, bory sosnowe na piaskach oraz lasy sosnowo-brzozowe i modrzewiowo-brzozowe.

²¹ Charakteryzują go długie, trwające sześć miesięcy mroźne, ubogie w śnieg okresy zimowe, w czasie pory wiosennej brak odwilży, bardzo krótkie skwarne lato i nagle pojawiająca się przenikliwie wietrzna jesień. Z nadejściem jesieni występują gwałtowne, mroźne wiatry wschodnie, będące największym zagrożeniem stad. Zimowy, wschodni wiatr *dzud* zaliczany jest do najstraszliwszych klęsk żywiołowych. Docierają tu w okresie letnim podmuchy burz piaskowych znad obszarów gobijskich. W tym też okresie staje się zagrożeniem nocne obniżanie

wydawałoby się atrakcyjnego krajobrazowo środowiska geograficznego somon ma nazwę Bajan, co znaczy bogaty. W nazwie tej wyraża się specyficzna dla Mongołów skala czy sposób wartościowania przestrzeni, środowiska, naturalnych warunków bytowych. Nazwa Bajan samodzielnie lub z różnymi dodatkami (*cagaan* — biały, *dżargałant* — szczęście, *möngche* — wieczny, *uła* — góra, *tołgoj* — szczyt, *boro* — deszcz, *nuru* — grzbiet górski, *chuduk* — studnia, *goł* — rzeka itd). występuje niezwykle często na całym obszarze Mongolii. Jest to nazwa wykorzystywana do oznaczania rzeźby terenu (wzniesień, rzek, jezior, dolin itd)., jak też miejsc zagospodarowanych przez człowieka (studnie, oazy, siedliska, klasztory, całe terytoria o określonej przynależności). Wydaje się, że złożony sens nazwy bayan łączy się z rozróżnieniem najważniejszych stref geograficznych, jakiego Mongołowie dokonują posługując się nazwami „changaj” i „gobi”. Murzajew mówi, wykorzystując materiały własne i wiadomości zgromadzone przez innych badaczy, „że oprócz znaczenia rzeczownika *changaj* w sensie krajobrazu gór o średniej wysokości, z dobrą paszą dla bydła, terenów obfitujących w wodę i lasy, w języku mongolskim istnieje jeszcze imiesłów: *changaj* — zadowalający, nasycający”. Autor stwierdza następnie, że „changaj jest przeciwstawieniem gobi — terenów równinnych, pokrytych rzadką, półpustynną lub pustynną roślinnością, gdzie brak rzek, gdzie woda zwykle jest tylko w studniach lub bardzo rzadkich źródłach, gdzie gleby są kamieniste, gliniaste, piaszczyste, miejscami zasolone”²².

Nazwa bayan bliska jest swą treścią nazwie changaj. Ma również zdecydowanie sens afirmatywny, w szerszym jednak zakresie, albowiem służy nieraz do oznaczania miejsc podobniejszych do surowszego środowiska gobi. W stosowaniu nazwy bayan wyraża się rozmiłowanie, niezwykle uczuciowe odnoszenie się ludów mongolskich, do ziemi ojczystej, bez względu na to, jaka jest ta ziemia. Wywyższanie jej rzeczywistych walorów poprzez kwalifikacyjne nazwy w rodzaju bayan jest też raczej zjawiskiem znacznie bardziej lokalnym aniżeli uniwersalnym. W warunkach europejskich często się zdarza postawa odwrotna, pomniejszania w nazwach geograficznych rzeczywistych walorów ziemi, szczegółów charakteryzujących dany krajobraz. Mówiąc o szczególnym stosunku Mongołów do ziemi można wspomnieć, że charakteryzuje go bodaj najwyższy stopień uczuciowości, przewyższający uczucia w stosunku do najwyższej cenionych zwierząt a nawet ukochanych osób. Zwraca uwagę chociażby taki fakt, że najliczniejszą i najczęściej wykorzystywaną w rozmaitych sytuacjach grupą dawnych pieśni w Mongolii są te, które sławią

temperatury. Na pastwiskach pojawia się szron, utrzymujący się nieraz długo po wschodzie słońca. Na równinach stepowych i rozległych falistych wyżynach dotkliwie odczuwane są wiosenne i letnie wyładowania atmosferyczne, połączone z wichurą, cyklonem, ulewą i gradobiciem.

²² Murzajew, *op. cit.*, s. 287.

urodę określonych krain, pieśni o stepie, rzekach i górach. Na dalszym miejscu znajdują się pieśni o stadach, zwierzętach, przede wszystkim o koniu.

Nazwę bajan można by więc uznać za symboliczną dla tradycyjnych postaw Mongołów. Okoliczności i sposób jej stosowania określa postawę więcej niż afirmatywną czy aprobowaną w stosunku do środowiska rodzimego, niezależnie od tego, czy jego walory, głównie fizyczne i gospodarcze — zgodne są z dosłownym znaczeniem tej nazwy. Bardzo specyficzny sens nazwy bajan, jej popularność, stanowią ważną cechę kultury sprzężonej z tradycją koczowniczą. Cechę tę uwzględniać należy z całą jej doniosłością również w próbach śledzenia procesu kształtowania w Mongolii warunków życia osiadłego.

W tradycyjnej gospodarce pasterskiej właściwości danego środowiska geograficznego, sposoby jego należytego wykorzystywania były przez doświadczonych starszych aratów dobrze na ogół znane. Oto jedna z wielu na ten temat wypowiedzi pasterza A. Baldana, urodzonego w 1887 r. na terenie somonu Bajan:

„Jako arat, człowiek hodujący bydło, cenię sobie najbardziej step. Obszary równe, a nie góryste. Ten, co mówi, że w zimie tylko w górach znajdzie odpowiednie warunki dla zwierząt, słabo poznał tutejsze możliwości. W górach wiatr kręci się i wzmacnia chłód. Natomiast w stepie jest ciepło. Bo jeśli w stepie wieje wiatr, to równomiernie. Nie kręci się, tak jak w górach albo w dolinach. Dla hodowców wielbłądów, nie ma nic gorszego jak pastwiska położone w górach. Wprawdzie wielbłąd potrafi wejść na wysoką nawet górę, ale ciężko mu jest z niej zejść, bo takie potężne ma ciało [...] Niektórzy sądzą, że najlepiej wypasąć bydło w czasie lata w dolinach rzek. Jest to postępowanie całkowicie błędne, bo wtedy właśnie znajdują się w dolinach ogromne ilości much. Zwierzęta nie pasą się tam spokojnie. I dlatego w czasie lata należy zwierzęta wypaszać na stokach oraz na szczytach niewielkich wzgórz. Natomiast jesienią również na stokach, lecz nie nasłonecznionych. Jako że wtedy, tłuszczy się w nich nie topi i mięso zwierząt nie staje się czarne [...] Są tacy, którzy uważają, że dla owiec albo wielbłądów, jak też dla krów i koni najdogodniejsze są miejsca, gdzie znajduje się dużo wody. To świadczy o niezrozumieniu gospodarki pasterskiej. Na przykład pustynia stwarza lepsze nieraz warunki hodowli. Zwierzęta piją tam wodę umiarkowaną a jedzą najpożywniejsze trawy, dzięki temu mają najlepsze mięsa”.

Doświadczony pasterz Baldan uzupełnia wypowiedź takim stwierdzeniem:

„U arata najwyżej sobie cenię delikatność w stosunku do zwierząt. Arat nigdy nie powinien bić zwierząt. Na drugim miejscu stawiam troskę o chore zwierzęta, a na trzecim wiedzę o zasadach wypasania stad [...] Słaby to pasterz, który poszukuje wiedzy w książkach, ślęczy za stołem, poznaje rzeczy nic nie mające wspólnego z praktyką. Nie cenię sobie również tych pasterzy, którzy potrafią tylko popędzić stada w step, nie zapoznawszy się z trawami odpowiednimi dla określonego rodzaju zwierząt [...] Znam ogółem trzy tysiące łoś (traw i roślin) przydatnych dla hodowli zwierząt [...] Podam dla przykładu, choch budargan to roślina ulubiona przez wielbłądy, ulaan budargan jest podstawowym pożywieniem wszelkich zwierząt, taan lubią krowy. A chömol jedzą nawet ludzie. Również gogot

i mangir jedzą ludzie [...] Natomiast chers cenią sobie przede wszystkim wielbłądy, a jesienią także krowy. Temen tawagu, chociaż to „łapa wielbłąda”, wielbłądy nie jedzą, ale jedzą ją owce, kozy i konie. Natomiast koński chiąg bardzo lubią konie”.

Baldan kończy tę wypowiedź znamiennej osądem:

„Dzisiejsi ludzie nie mają żadnego rachunku, nie cenią tugryków. Dzisiejsi ludzie nie jedzą żołądków bydłych, baranich. Ich zawartości nie chronią, chociaż zawartość ta uratować może zwierzęta głodujące w zimie. Te cenne żołądki wyrzucają precz. Dzisiejszym ludziom zbyt dobrze się powodzi”²³.

W tym miejscu ujawnia się z całą ostrością problem dawnej kultury Mongołów, której nie sposób charakteryzować w kategoriach pojęcia lenistwa czy niezaradności i dążeń do wygodnego, pełnego uciech życia.

SPOSOBY ZAJMOWANIA PRZESTRZENI

„Jurto biała, co stoisz gotowa,
Jak drogi kamień lśniąca, czysta”²⁴

Przystępując do analizy sposobów zajmowania przestrzeni na terytorium somonu Bajan, należy szczegółową uwagę poświęcić samej jurcie, która ściśle się wiąże z trybem życia koczowniczego i uzyskuje nieraz cechy domostwa o znacznie szerszym zakresie funkcji, wykraczających poza tradycje pasterskie.

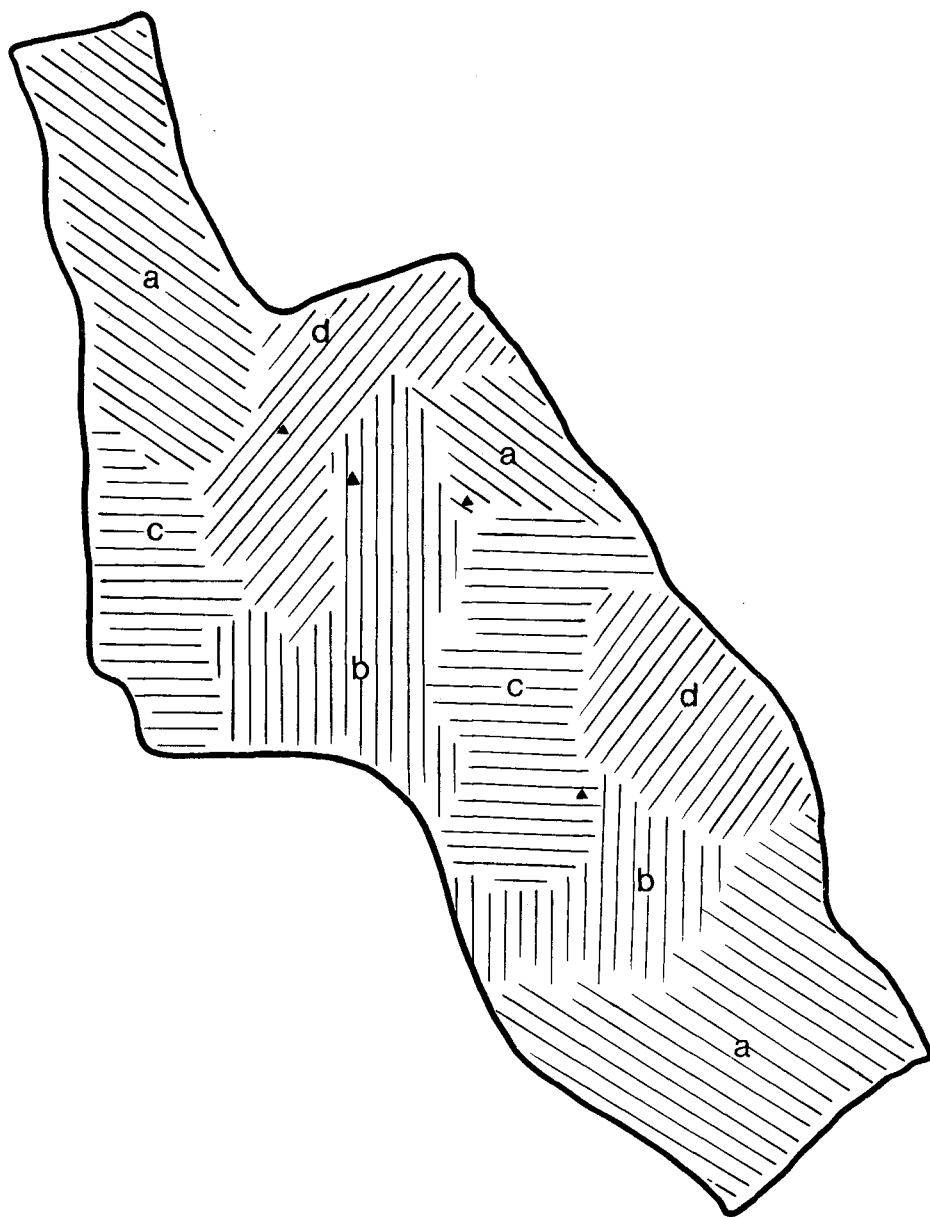
Jurta jest wzorem domostwa mającego wszystkie ważne cechy przemożnego mieszkania. Porównując jurtę z innymi rodzajami domostw pasterskich uznać należy za najwyższe w tym zakresie osiągnięcie myśli technologicznej, konstrukcyjnej, a także wiedzy o zasadach życia rodzinnego i społecznego. Jest też jurta do tego stopnia doskonałym pomieszczeniem, że z łatwością może być wykorzystywana w warunkach bytowania nie tylko sezonowo osiadłego, lecz również osiadłego na sposób trwały. Dalej można podać jeszcze inne jej cechy.

1. Wykonywana jest z surowców szlachetnych, wprost komfortowych (wojłók z owczej wełny); trwałych (drewno, rzemienie i powrozy) oraz — co jest bardzo ważne — materiałów dostępnych, naturalnych czy specjalnie wytwarzanych w powiązaniu z podstawowym; tradycyjnym zajęciem gospodarczym, jakim jest pasterstwo.

2. Konstrukcje drewniane ścian składanych, odrzwi i drzwi oraz składanego stropu są przejawem bardzo wysoko rozwiniętej techniki ciesielsko-stolarskiej. Stanowią również przejaw formy doskonałej architektonicznie, mocno związanej z krajobrazem, harmonijnej w prostocie brył (walec przechodzący łagodnie w obło zakończoną formę stożkową),

²³ Wypowiedź zanotowana w grudniu 1975 r.

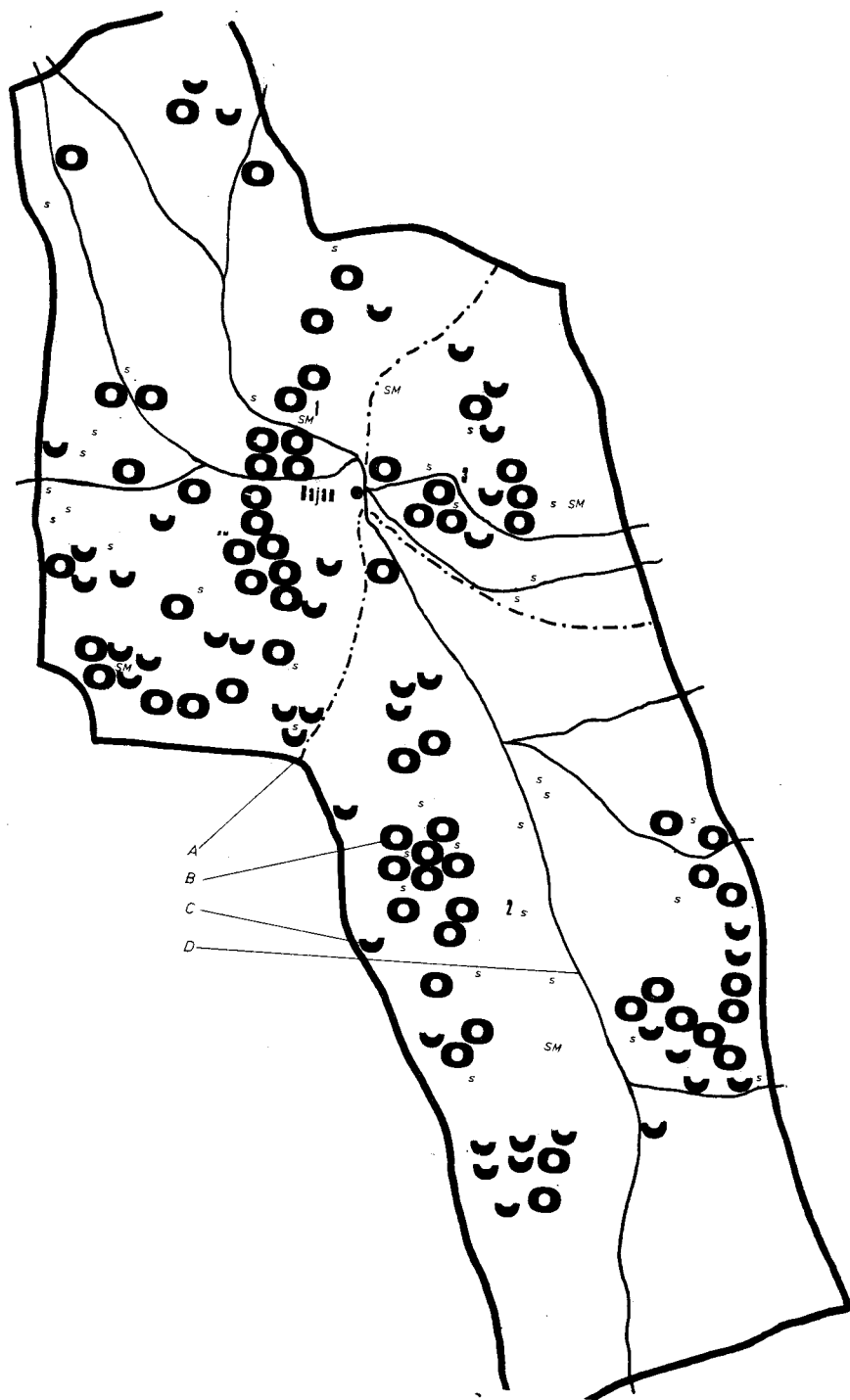
²⁴ A. Róna-Tas, *Mongolia. Śladami nomadów*, Warszawa 1965, s. 322.



Plan II. Pastwiska na terytorium somonu Bajan

a — *öwoldžöö*, pastwiska zimowe, *b* — *namardžaa*, pastwiska jesienne, *c* — *chawardžaa*, pastwiska wiosenne, *d* — *dzuslan*, pastwiska letnie, *A* — centra administracyjne somonu i trzech brygad Spółdzielni Pasterskiej somonu Bajan

wzbogaconej w swej jednolitej wołkowej czy płócienniej powierzchni akcentami dekoracyjnych drzwi, prześwitów żerdek w otworze szczytowym (będącym oknem i wylotem dymu) oraz rytmicznie przebiegającym opasaniem ścian.



Plan III. Budowle i urządzenia pasterskie na terytorium somonu Bajant
 A — schroniska dla zwierząt kryte dachami, B — schroniska odkryte, S — studnie, SM — studnie mechaniczne, C — granice trzech brygad pasterskich, D — drogi

3. Dostosowanie do niezwykle skróconego w czasie montażu, trwającego (zależnie od wielkości jurty i warunków) od jednej do dwóch godzin, oraz demontażu trwającego zaledwie kilkanaście minut.

4. Stosunkowo niewielki ciężar i to, że składa się z osobnych elementów pozwala na transport nawet bez użycia specjalnych środków lokomocji, chociażby bezpośrednio na grzbietach zwierząt.

5. Wprost maksymalne wykorzystanie przestrzeni, głównie dzięki kołystemu kształtowi i odpowiednio dostosowanej budowie sprzętów (m. in. kunsztownych, pojemnych, lekkich skrzyń; zgrabnych niewielkich stołków i stolików, rozkładanych posłań) oraz standartowym kombinacjom w ich rozstawieniu.

6. Ściśle przestrzegana zasada podziału jurty na części męską i żeńską oraz dziecięcą. Reguły wyznaczające miejsca zaszczytne i mniej zaszczytne, ustalające obyczaj przyjmowania gości. Sakralizacja pomieszczenia, w szczególności obiektów znajdujących się od progu, poprzez ognisko,



Ryc. 7. Głowa barana przygotowana na uroczystość wyrobu wojłoku. Somon Ba-jan 1968 r.

po ołtarz jurtowy, w pasie dzielącym część męską od żeńskiej. Zasada gwarantująca optymalizację ładu w życiu rodzinnym, w przebywaniu na bardzo ograniczonej powierzchni wielu nieraz osób. W czasie spotkań towarzyskich mieści się w dużych jurtach nawet kilkadziesiąt osób przy zachowaniu rygorów nastroju uroczystego, rekreacyjnego, rzeczowego, a także nastroju nie przerywanej na te okazje pracy.

7. Jurtą dostosowaną jest do warunków koczowniczych i osiadłych. Przede wszystkim dzięki wspomnianym już walorom technologiczno-konstrukcyjnym czy estetycznym, jak też możliwościom adaptacyjnym do zmiennych warunków klimatycznych, sanitarnych, bądź bytowych. Jurtę można ogrzewać najbardziej dostępnym opałem (argalem), a przez zamontowanie pieca — węglem czy elektrycznością lub gazem. Dzięki dużym właściwościom izolacyjnym wołłoku i szczelności konstrukcji możliwe jest utrzymywanie w zimie wysokiej temperatury wnętrza. Nato-



Ryc. 8. Składanie runa owczego: pierwsza czynność przy wyrobie wołłoku. Somon Bajan 1968 r.

miast w okresach skwarnych istnieje możliwość uzyskania nawet chłodu, dzięki walorom izolacyjnym ścian i stropu oraz wentylacji (podwijanie dolnych partii ścian krytych w lecie tylko brezentem). Wreszcie dobudowywanie osobnego pomieszczenia przy wejściu umożliwia rozszerzenie funkcji mieszkalnych jurty o bardziej komfortowo wykonywane czynności higieniczne.

Ostatni z wymienionych szczegółów, charakterystyczny dla jurt stawianych współcześnie w osiedlach somonowych, a także w pobliżu osiedli o zabudowie wielkomiejskiej, świadczy o możliwościach adaptacyjnych tego tradycyjnego, a nawet archaicznego pomieszczenia do warunków wysoko zaawansowanej w rozwoju cywilizacji przemysłowej.

Dodać też można, że nie są znane z innych stron świata (Europy, Ameryki czy Afryki) przypadki współistnienia z zabudową wielkomiejską współczesną rodzimych doświadczeń w zakresie budownictwa zdecydowanie pasterskiego, koczowniczego. Rozległe dzielnice jurtowe występu-



Ryc. 9. Na płachcie starego wojłoku, zwanej matką, rozłożone runo nazywane córką. Poświęcanie wojłoku mlekiem, kawałkami sera i cukru. Trzykrotne obchodzenie i wypowiedanie błogosławieństwa. Somon Bajan 1968 r.

ją w największych miastach Mongolii, w Ulan Bator, Cecerlegu, Czoibał-sanie, Murenie i Kobdo. Jest to zjawisko mające ogromne znaczenie społeczno-kulturowe. Bywa ono często zupełnie niesłusznie oceniane w kategoriach zacofania, niedostosowania itd. Jest natomiast korzystne w różnych aspektach, przede wszystkim interesów samych mieszkańców tych osiedli, którzy wypowiadają się niezwykle pozytywnie o walorach bytowania w jurcie niezależnie od miejsca jej ustawienia. Osiedla jurtowe w wielkich miastach mongolskich są tych miast urbanistycznym wzboga-



Ryc. 10. Wielokrotne wałowanie wojłoku owiniętego w skórę bydlęcą (u góry), zwaną ojcem, oraz matę z rogożyny (na dole). Wałowanie za pomocą konia, somon Bajan, i ręcznie, okolice Kobdo 1969 i 1975 r.

ceniem nie kolidującym w niczym z zabudową wielkomiejską, systemem miejskiej komunikacji, warunków sanitarnych itp. Powstanie osiedli jurtowych wiąże się niewątpliwie z trudnościami rozwiązywania w dużych miastach gwałtownie rosnących potrzeb mieszkaniowych. Ale jest też świadectwem wymienionych wyżej uniwersalnych walorów jurty. Fakt istnienia takich osiedli świadczy również o charakterze postaw prestiżowych współczesnych Mongołów. Postawy te w mniejszej mierze niż w innych częściach świata — np. w niektórych krajach Europy, szczególnie w Polsce wśród ludności chłopskiej — uległy żywiołowym, bezrefleksyjnym procesom przewartościowania, prowadzącym do znanej niechęci czy wprost awersji do mieszkania w wiejskim budownictwie tradycyjnym; towarzyszyło temu nawet niszczenie cennych zabytków architektury wiejskiej. To, co obserwujemy wśród Mongołów w ich stosunku do własnej tradycji bytowania w jurcie, bliskie jest nieraz świadomym, głęboko motywowanym tendencjom, znanym przede wszystkim z Finlandii (wykorzystanie w nowoczesnym budownictwie miejskim rodzimych osiedli chłopskich).

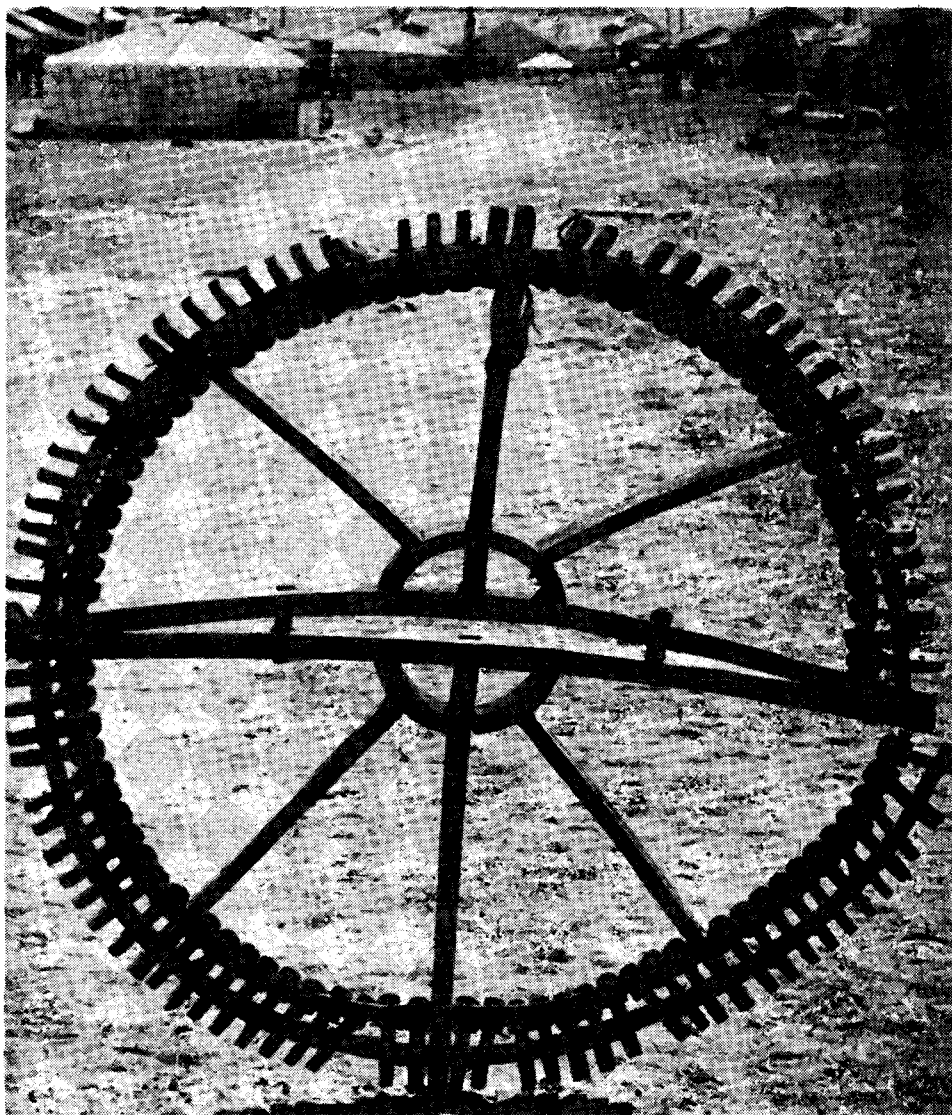


Ryc. 11. Uczta przed nowym wojłokiem-córką. Somon Bajan 1968 r.

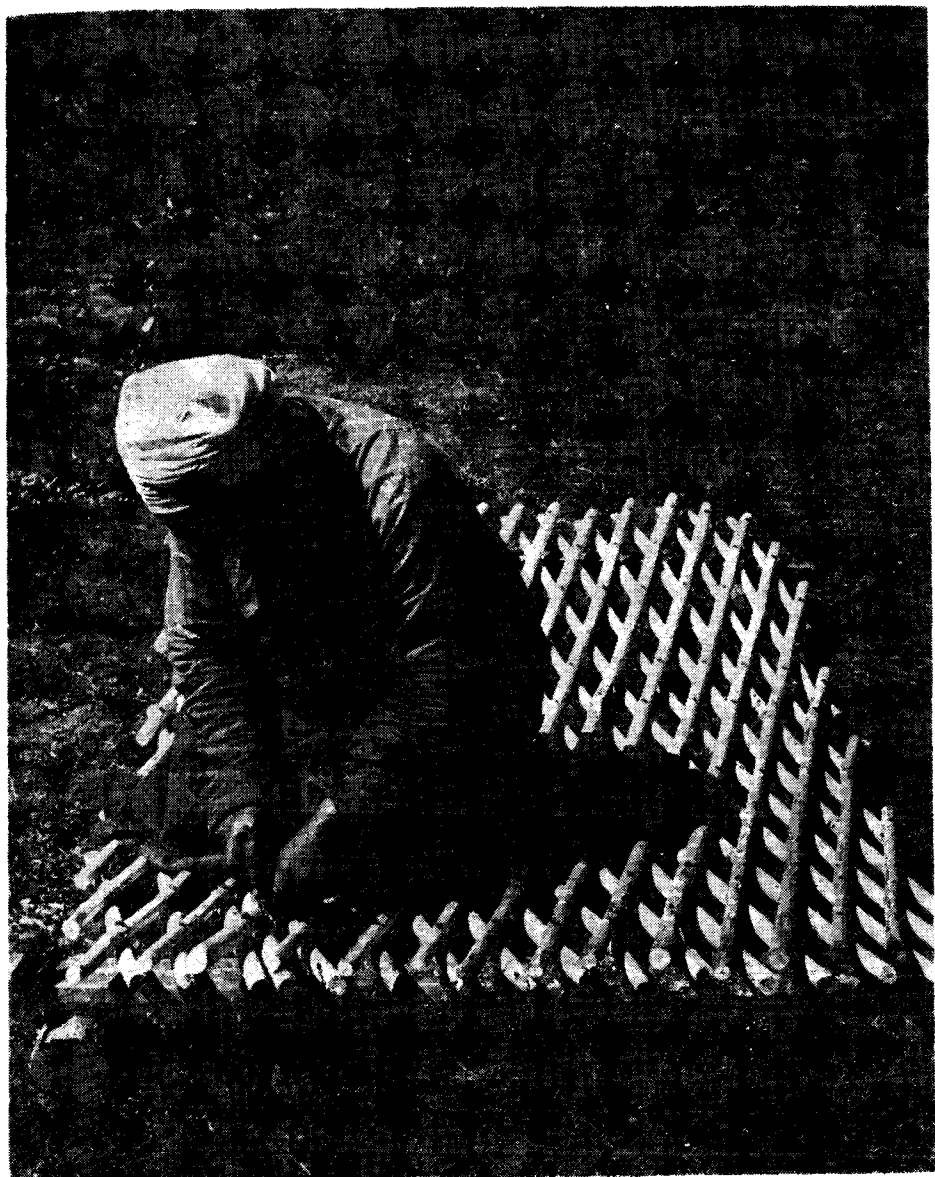
Dodać jednakże należy, że jurta nigdy w tradycji jej użytkowania nie uzyskala — tak jak chata — walorów domostwa wyłącznie ludności zaliczanej do najniższych czy najuboższych warstw społecznych. Z jurt korzystali w przeszłości nie tylko pasterze, lecz również możni feudał-

wie. Analizując inwentarz kultury materialnej poszczególnych warstw społecznych — przede wszystkim aratów i nojonów — odnajdujemy w przeszłości znacznie więcej różnic ilościowych aniżeli jakościowych, a więc takich, które decydowałyby o odmiennym wzorcu bądź stylu bytowania (sposobie mieszkania), odżywiania się, ubierania, ogólnego zachowania).

Przestrzenne i użytkowe walory jurty spowodowały, że jej forma

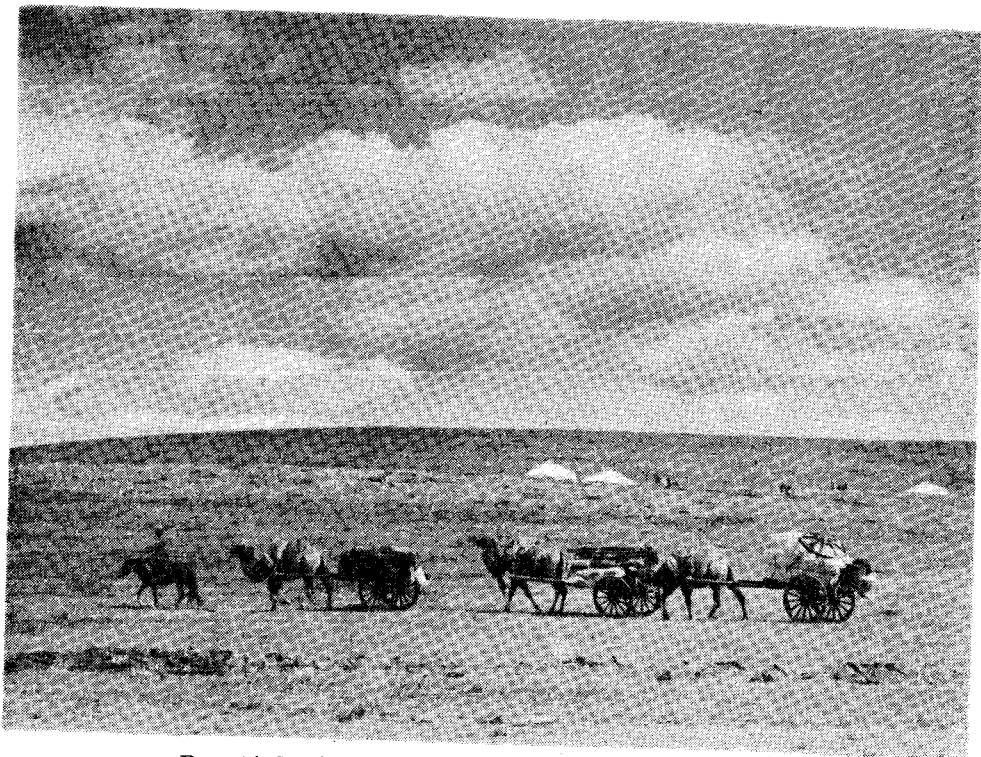


Ryc. 12. Jedna z najstarszych form kręgu — tono, stropowej części drewnianej konstrukcji jurty. W czasie transportowania jurty krąg jest składany na dwie części. Somon Bajan 1963 r.

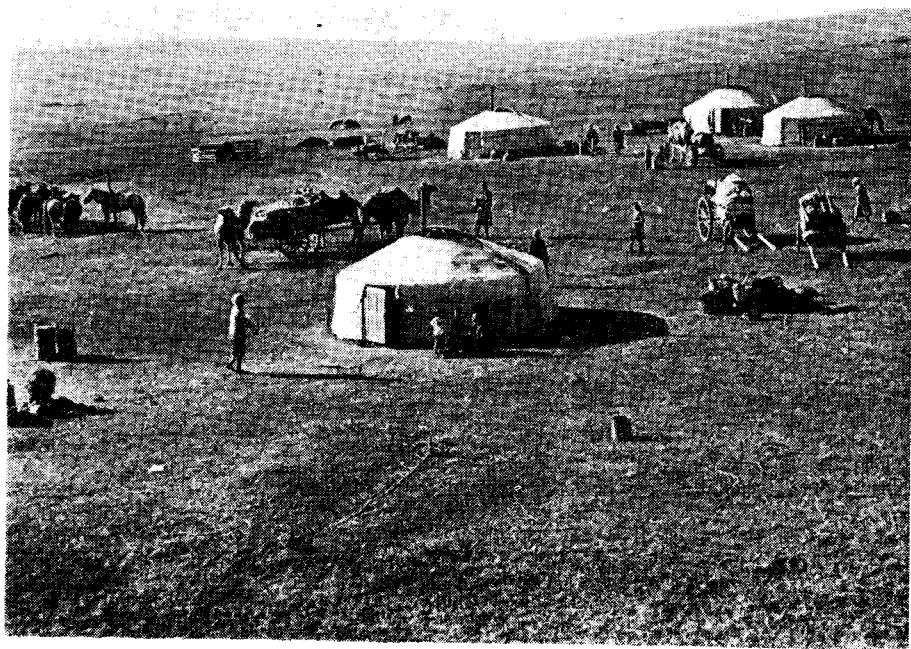


Ryc. 13. Wyrób składanych ścian jurty — chana. Somon Bajan 1963 r.

została przejęta w niektórych rejonach Mongolii (np. w okolicach Kobdo) do budownictwa stałego — domostw budowanych z suszonych na słońcu cegieł. Tradycyjnie zaś uznane i cenione zalety wojłoku jako materiału izolacyjnego powodują, że jest on używany współcześnie do uszczelniania domostw drewnianych — nawet w nowoczesnych ośrodkach przemysłowych.



Ryc. 14. W drodze na pastwisko. Somon Bajan 1966 r.



Ryc. 15. Powrót z pastwiska w rejon stałego osiedla jurtowego w somonie Ba-
jan, 1967 r.

„Chodząc wśród zabudowań kopalni — pisze Róna-Tas — przekonałem się, że najlepszym materiałem izolacyjnym jest tu wołok, i niechętnie wyzbywanie się przez Mongołów jurty wołokowej nie jest bynajmniej równoznaczne z zaco-faniem. Szpary między belkami domów mieszkalnych, zbudowanych na wzór sy-beryjski, pozatykane są wołokiem, a widziałem nawet drewniane chałupy obite wołokiem wewnątrz. To jest najlepsza ochrona przed silnymi wiatrami, dlatego w zimie pracownicy kopalni najchętniej mieszkają w takich właśnie domach”²⁵.

Być może obijanie domostw drewnianych wewnątrz ma jeszcze inny sens niż wyłącznie izolacyjny — na przykład nadanie ścianom charakteru, faktury i kolorytu do jakiego przywykło się, a może nawet uświęcenie obcego a nie tradycyjnego wnętrza — przestrzeni, w której przebywa człowiek.

Szczegółowa analiza osiedla powstałego w centrum somonu Bajan do-



Ryc. 16. Wór do wyrobu i przetrzymywania kumysu — ajryku. Somon Bajan 1968 r.

²⁵ Róna-Tas, *op. cit.*, s. 45.

starcza danych potwierdzających tezę o pewnych zbieżnościach w postawach określających stosunek do tradycji mieszkalnych i zarazem budowlanych. Zbieżności te zachodzą niezależnie wśród społeczności zamieszkujących bardzo odległe miejsca na świecie — pośród ludności różniącej się nieraz zasadniczo swym rodowodem i statusem społecznym. Tę wspólnotę postaw można by określić jako poczucie wygód (rozumianych w dostatecznie szerokim znaczeniu), niezmaconych poprzez fałszywe aspiracje prestiżowe. I można by tę podstawę przeciwstawiać pozornie zwiększonym wymaganiom wygód (np. wyłącznie higienicznych) przy jednocześnie niezwykle silnie wzmożonej potrzebie prestiżu społecznego.

Jak już mówiliśmy, centrum somonowe Bajan powstało w latach dwudziestych w okolicach góry i rzeki zwanej Chamrus. Było to wówczas osiedle wyłącznie jurtowe. Pod koniec lat pięćdziesiątych centrum to przeniesione zostało w pobliże stacji kolejowej Mant. Wokół stacji wybudowano specjalne osiedle, składające się z kilkudziesięciu domów parterowych dwu- i wielorodzinnych. Projektanci radzieccy nadali osiedlu charakter europejski; domy w regularnej zabudowie, murowane i tynkowane lub szalowane deskami, dachy dwu- i czterospadkowe kryte czerwoną dachówką, ozdobne obrzeżenia okien i drzwi, w niektórych budynkach podcienie narożne lub werandy. W osiedlu tym zamieszkali



Ryc. 17. Warzenie mleka na ser. Na pierwszym planie kosz z argałem, suchym nawozem służącym jako opał. Somon Bajan 1967 r.

pracownicy kolei oraz nieliczni urzędnicy centrum administracyjnego somonu, m. in. przewodniczący spółdzielni pasterskiej i główny księgowy. W tym czasie jeszcze oddziaływały silnie momenty prestiżowe związane z faktem zamieszkiwania w tymże osiedlu. Z czasem sytuacja się zmieniła dosyć zasadniczo. Nieopodal, w sposób prawie samorodny czy żywiołowy, powstało osiedle nieprojektowane, składające się z jurt i drewnianych budyneczków gospodarczych. Zasady powstawania tego osiedla można bliżej tak określić:

1. Kontynuacja doświadczeń tradycyjnych w rozstawianiu większej ilości jurt. Stawianie ich w wyrównanym rzędzie w nieznacznych odstępach (od kilku do kilkunastu metrów), zwróconych wejściem na południe, przy jednoczesnym nie stosowaniu ogrodzeń (tak samo jak to było i jest w zwyczaju stawiania jurt na pastwiskach).

2. Dostosowanie się do układu przestrzennego między zastanymi w centrum somonowym zespołami osiedlowymi i pojedynczymi budynka-



Ryc. 18. Tradycyjny sposób transportowania wody. Somon Bajan 1966 r.

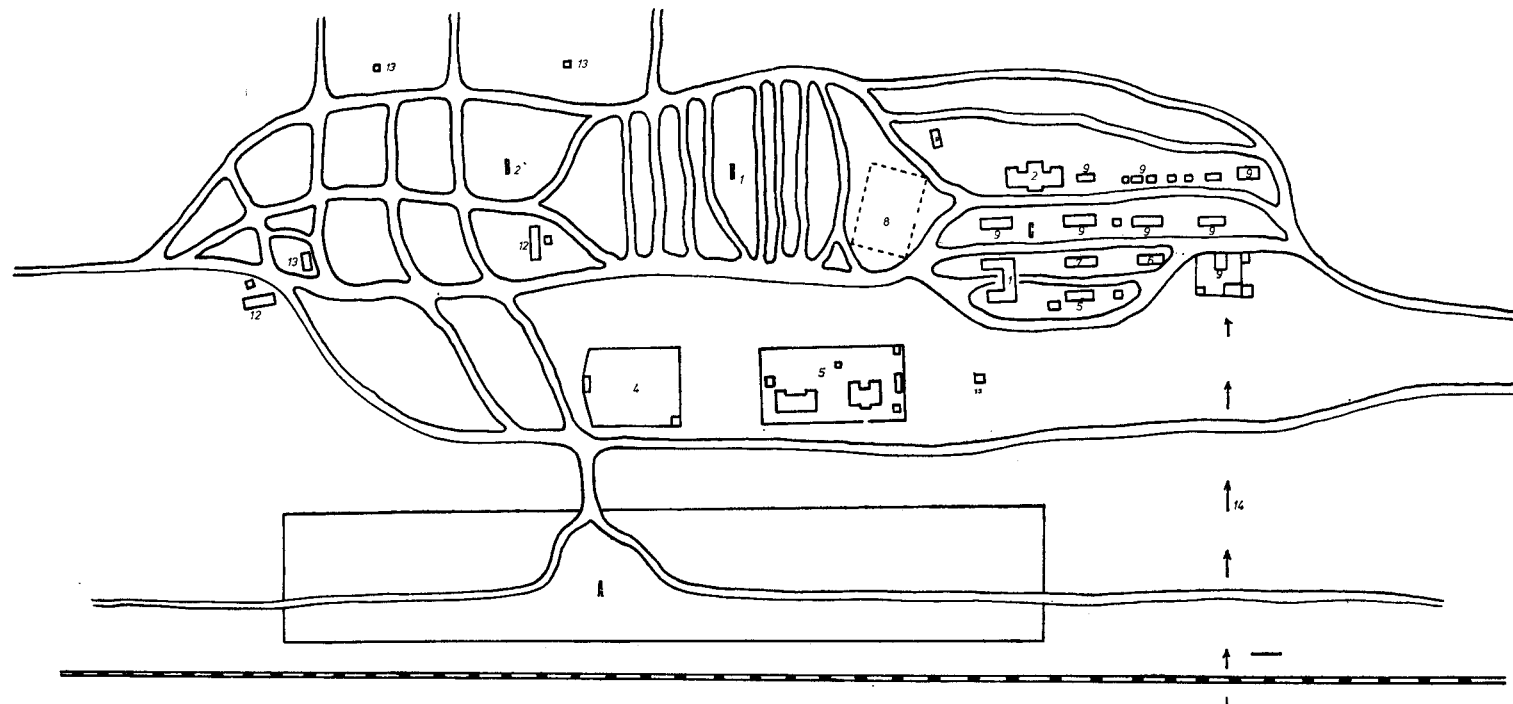
mi zaprojektowanymi w związku ze stacją kolejową Mant. Dostosowanie się do powstałych instytucji, takich jak zarząd spółdzielni, zajazd, sklepy, ambulatorium, ogródek chwały, szkoła i żłobek. Dostosowanie się do powstałego wcześniej szlaku drogowego biegnącego z północy na południe (przez centrum somonowe) oraz szlaków łączących poszczególne instytucje. Szlaki te stworzyły ramy orientujące i dokładnie określające przestrzeń osiedla jurtowego.

I tak zgodnie z tradycją ustawiony został na początku jeden, dosyć długi wyrównany rząd kilkunastu jurt, zwróconych wejściami na południe. Za tym pierwszym rzędem stawiano w odległościach kilkunastu metrów następne, stopniowo wydłużające się do ponad dwudziestu jurt, a w partii końcowej osiedla zmniejszające się ponownie do kilkunastu.



Ryc. 19. Koczownicy z somonu Bułgan, 1975 r.

W 1961 r. było w osiedlu jurtowym Bajan dziesięć zwartych rzędów jurt i zarazem ulic, w 1968 — osiemnaście, a w 1975 — trzydzieści sześć. Osiedle to rozwijało się w kierunku północnym, oddalając się stopniowo od centrum administracyjnego i usługowego somonu, przybliżając się natomiast do zakładów cegielni i więzienia, położonych w tej części somonu. Nastąpił też wyraźny podział wśród mieszkańców osiedla na związanych pracą z centrum administracyjnym i spółdzielnią pasterską oraz na odrębną grupę pracowników cegielni i więzienia. Pierwszych osiem-



Plan IV. Centrum administracyjno-osiedleńcze somonu Bajan

A — rejon zabudowy kolejowej przy dworcu Mant, B₁ — osiedle jurtowe powstałe w latach pięćdziesiątych, B₂ — osiedle jurtowe powstałe pod koniec lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych, C — centrum administracyjno-gospodarcze, D — kierunek usytuowania cmentarza; 1 — budynek władz administracyjnych, 2 — kino, świetlica, biblioteka, 3 — szkoła, 4 — przedszkole, 5 — szpital, 6 — stołówka i zajazd, 7 — urzędy Spółdzielni Pasterskiej, 8 — „ogród zabaw”, 9 — magazyny, 10 — stacja meteorologiczna, 11 — stacja weterynaryjna, 12 — budynek murowany zamieszkały przez członków czwartej brygady zwanej pomocniczą, 13 — szalety, 14 — sieć elektryczna

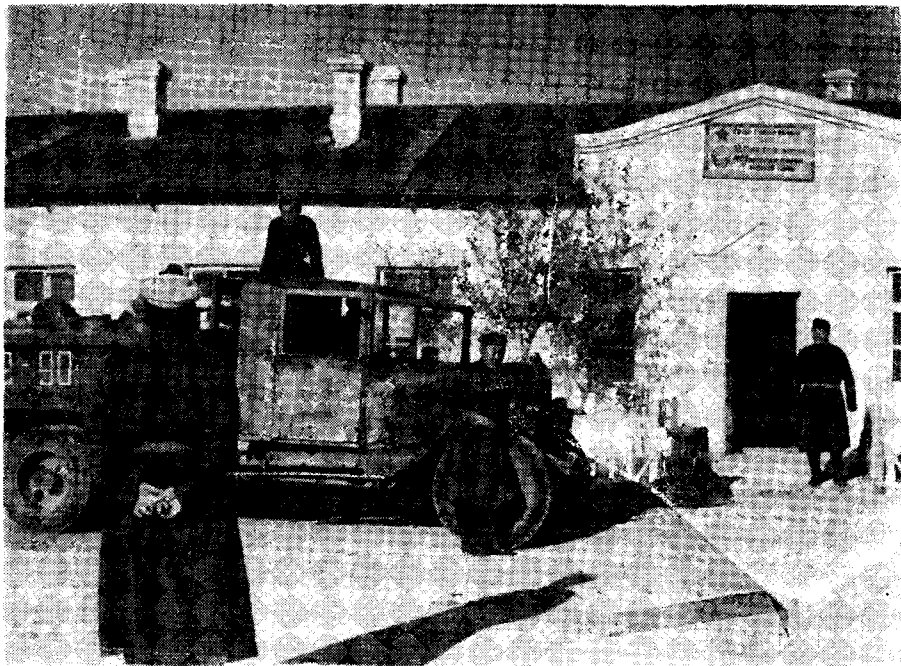
naście ulic zamieszkiwała pierwsza grupa, dalsze — druga. Całe osiedle obwiedzione zostało na zewnątrz soczewkowato rozszczepionym szlakiem drogi z Ulan Bator do Czoir, przebiegającej przez centrum somonowe. Na zamieszczonym obok planie ukazana jest sytuacja w 1968 r., kiedy nie było jeszcze drugiej dzielnicy w tymże osiedlu. To rozszczepienie drogi powstało już w momencie ustawienia pierwszych rzędów jurt. Pomiedzy biegnącymi z zewnątrz traktami kształtowały się równoległe, poprzeczne przejścia — ulice, prowadzące ze wschodu na zachód. Niezależnie od nich rozwijał się ciąg wąskich przejść dla pojedynczych osób między obejściami poszczególnych jurt. Przejścia te ukierunkowane zostały z południa na północ.

Na początku lat sześćdziesiątych jurty zelektryfikowano, w pobliskim stepie pobudowano klozety, w wielu obejściach pojawiły się osobne pomieszczenia służące jako umywalnie, w samych zaś jurtach — nowe sprzęty: metalowe łóżka, biblioteczki, zakrywane szafki kuchenne, stoliki do nauki oraz radia i pralki.

W miarę upływu czasu w osiedlu tym tworzyły się coraz silniejsze więzi, głównie towarzysko-sąsiedzkie oraz związki bądź zależności oparte na różnych wzajemnych usługach, często rzemieślniczych (szewskie, krawieckie, stolarskie, fryzjerskie).

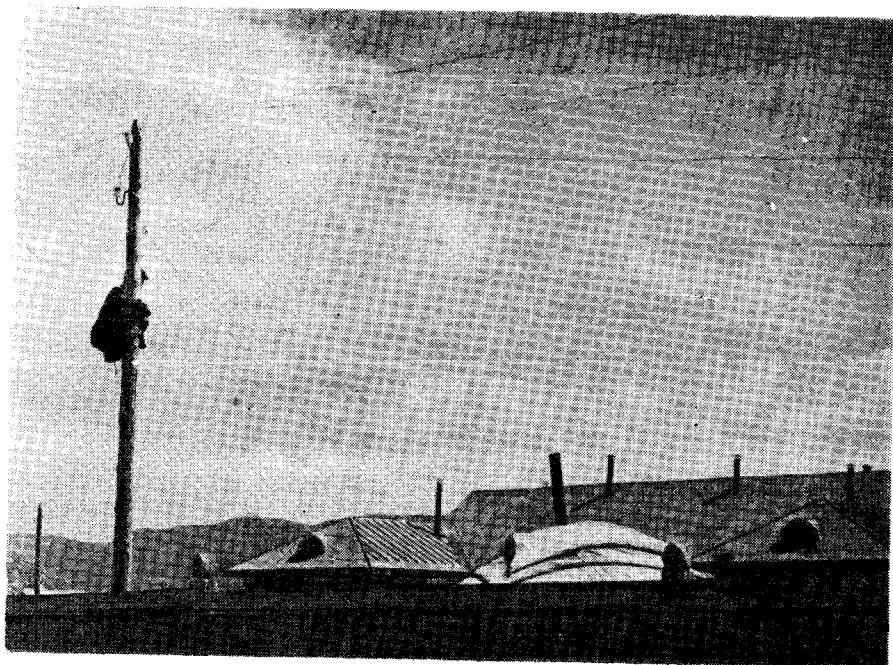


Ryc. 20. Drogi stepowe. Okolice Ulan Bator 1963 r.

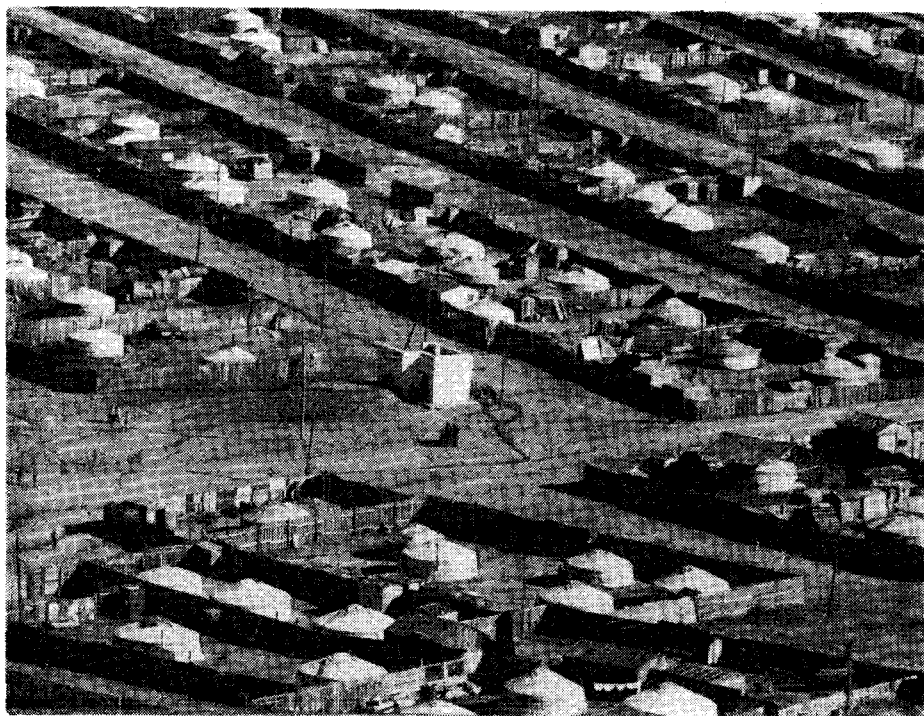


Ryc. 21. Budynek władz administracyjnych w centrum somonu Bajan, 1966 r.

Na początku — jak już mówiliśmy — poszczególne obejścia tworzyła jurta, nieraz dwie i trzy jurty, jeden lub więcej budyneczków gospodarczych, a obejść nie ogradzano. Była to sytuacja charakterystyczna dla tradycji pasterskich, zgodnie z nią Mongołowie stawiali jurty w pobliżu pastwisk nie korzystając ze specjalnych ogrodzeń, zabezpieczających domostwo bądź stado. Takie ogrodzenia lub osłony budowano tylko dla młodych zwierząt. Nie korzystano jednak z koszarów w czasie dojeżdżania owiec, co jest dosyć powszechną praktyką pasterzy. Zastępowano ogrodzenia łatwym do transportowania wiązadłem — długim powrozem. Te tradycyjne elementy osiadłości, bez posługiwania się ogrodzeniem, określały istniejące poczucie bezpieczeństwa, zaufania — swobody. Były one też długo widoczne w ogólnym obrazie kształtującego się osiedla jurtowego w Bajan. Z czasem jednak poszczególne obejścia zaczęto ogradzać z niezwykłą wprost starannością i, co jest ważne, szczelnymi płotami wysokimi ponad wzrost człowieka. Fakt ten trudno łączyć z jakąś szczególną sytuacją wynikłą w stosunkach społecznych w tymże osiedlu. Takie ogrodzenia z wysokich ściśle przylegających palisad znane są od niepamiętnych czasów w wielu krajach azjatyckich, w tym również w samej Mongolii. Stosowano ogrodzenia takie w osiedlach klasztornych, a także w osiedlach chińskich rzemieślników i kupców — majmaczenach — były w ten sposób ogradzane budowle dworskie i administracyjne. Przyczyną groduńców obejść jurtowych w Bajan były głównie względy utyli-



Ryc. 22. Instalowanie elektryczności w osiedlu jurtowym Ulan Bator 1963 r.



Ryc. 23. Widok ogólny osiedla z jurtami

tarne, zabezpieczenie mienia (w czasie sezonu wypasu niektóre obejścia były niezamieszkałe). Ale wchodziły tu również w grę względy estetyczne. W siedemdziesiątych latach zaczęto nagminnie malować te ogrodzenia na żywe, wesołe kolory (różowy, błękitny, zielony, buraczkowy). Na wrotach specjalnie wznoszonych bram pojawiły się malowidła, nawiązujące do dawnej symboliki znaków szczęścia i powodzenia, plecionki, naczynia z drogocенnościami, szarfy, czarki z kumysem. Prace te wykonywano korzystając z umiejętności zdolniejszych członków rodziny albo



Ryc. 24. Jurty w somonie Bulgan, ajmak kobdowski 1975 r.

znajomych. Niektórzy mieszkańcy osiedla zatrudniali jednak do tych dekoratorskich zabiegów specjalistów, zawodowych malarzy. Dzięki jednemu z nich pojawiły się nowe motywy, np. imponujących rozmiarów scena (pokrywająca całą powierzchnię wrót bramy), ukazująca jelenia i łanię na łące wśród kwiatów. To malowanie plotów, przyozdabianie bram uznać można za wyrazisty przejaw stabilizacji, akceptacji bytowania w nowych warunkach.

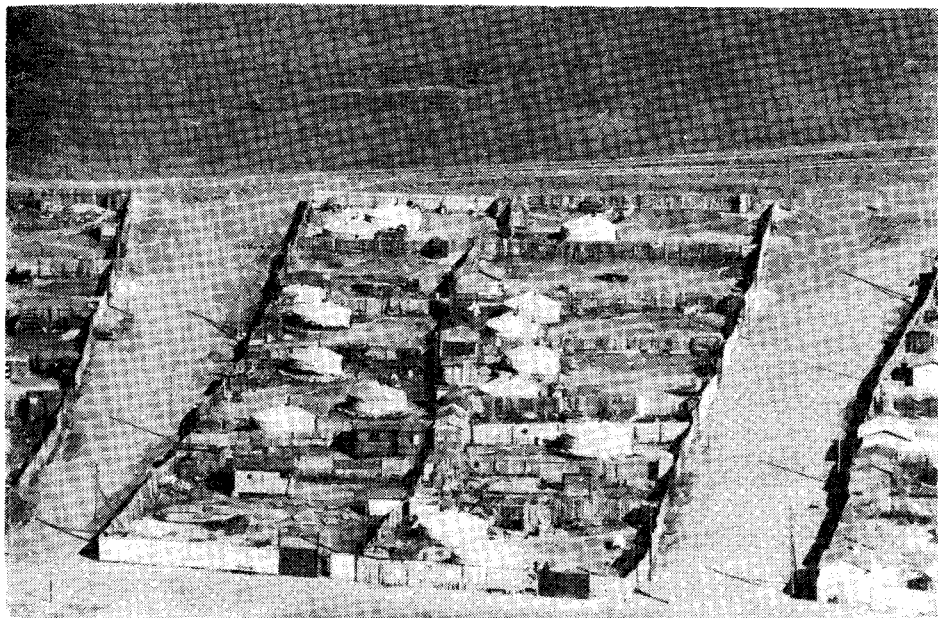
W 1974 r. nowy przewodniczący spółdzielni zrezygnował z możliwości mieszkania w osiedlu domów murowanych. Swoją jurte ustawił w pierwszym rzędzie tego samorodnego osiedla. Już znacznie wcześniej podobną decyzję podjął księgowy i sekretarz partii. Natomiast osiedle „kolejowe” domów murowanych, od początku swego istnienia nie wykorzystane w pełni, uległo zniszczeniu i zaniedbaniu. W miarę upływu



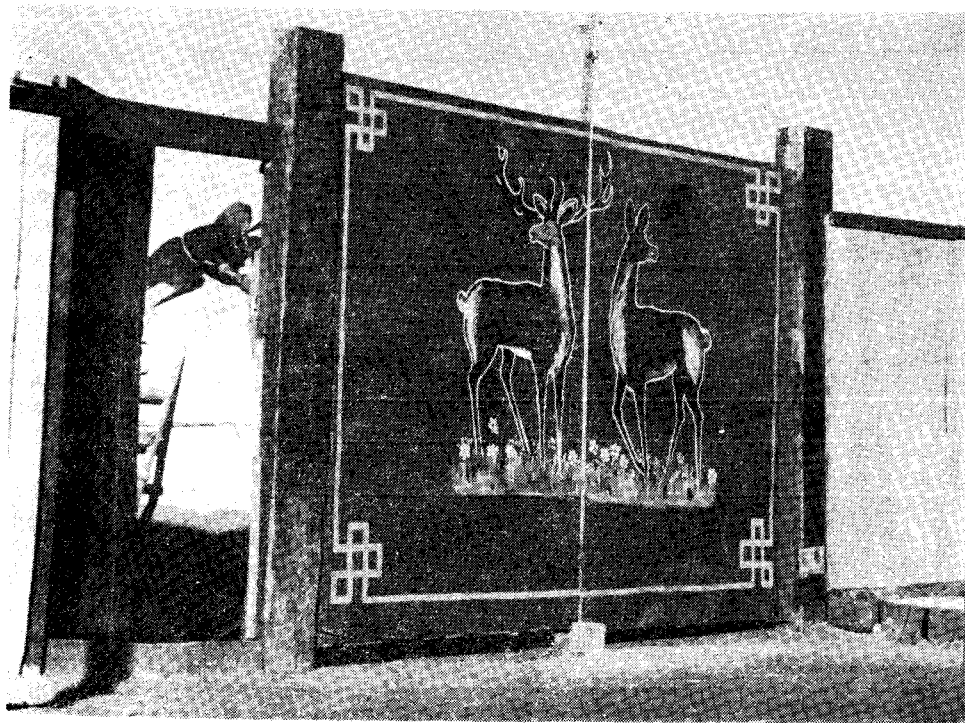
Ryc. 25. Centrum administracyjne i osiedla jurtowe, 1972 r.

lat wiele domów opuszczono. Rzucające się w oczy zaniedbanie jest najbardziej dowodzącym świadectwem niechęci tutejszej społeczności do bytowania w budynkach. Jest zarazem niezbitym dowodem ogromnego przywiązania do tradycyjnego mieszkania — jurt.

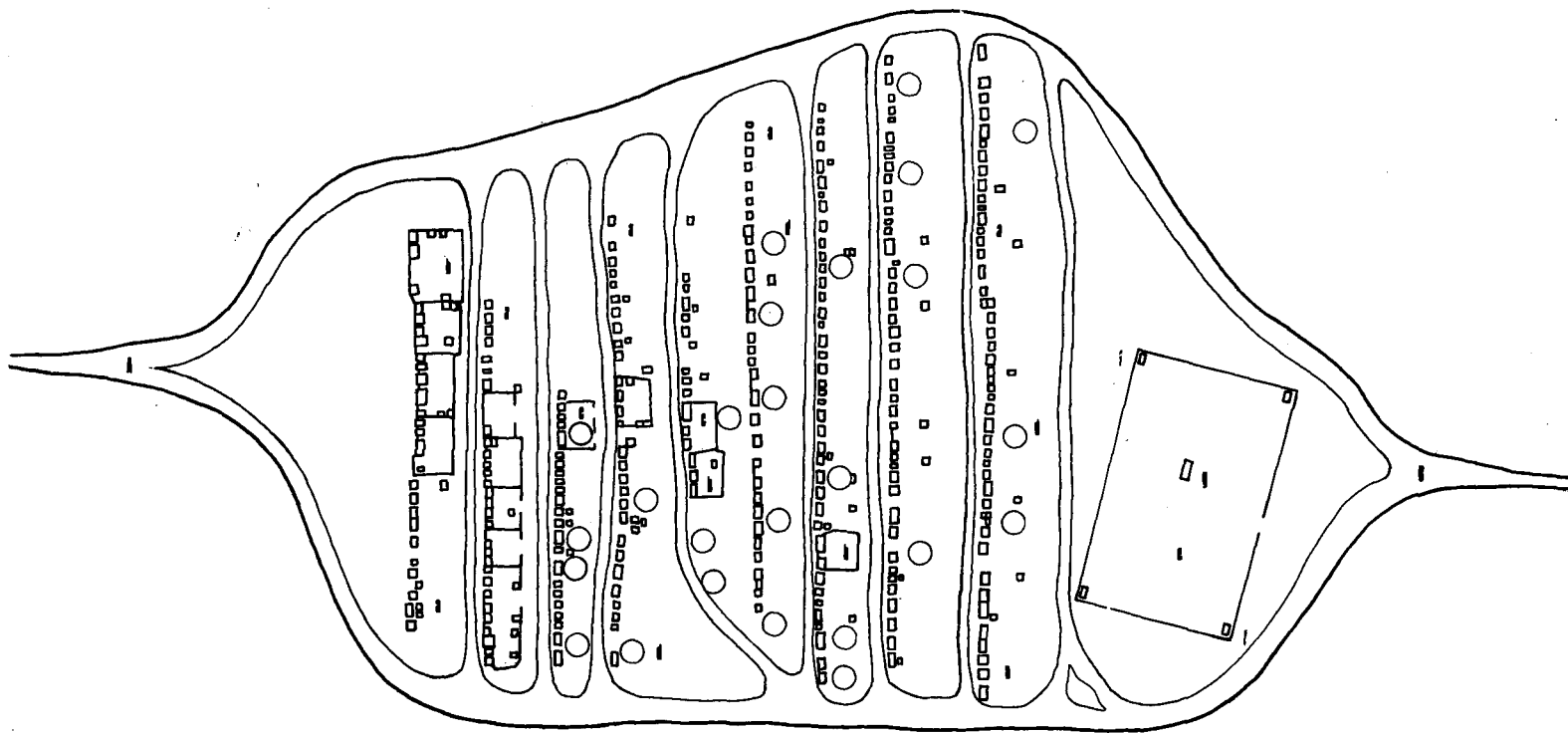
Próbując dalej określić stosunki osiedleńcze w somonie Bajan, należy przedstawić związki głównego osiedla i samego centrum administracyjnego z osiedlami tworzącymi się na terenie trzech brygad pasterskich oraz z zespołami jurt, znajdującymi się na zmienianych sezonowo miejscach hodowli zwierząt czy też w pobliżu prowadzonych prac polowych (głównie wysiew traw i zbiórka siana). Zaczniemy od tego, że samo osiedle jurtowe w centrum somonu różni się zasadniczo w zależności od pory roku. Tylko w sezonie zimowym poszczególne obejścia wypełnione są jurtami. Natomiast już z nadejściem wiosny, szczególnie skwarne lata wiele jurt (nieraz 2/3 stanu ogólnego) znajduje się poza osiedlem. Opuszczających je można podzielić na dwie zasadnicze grupy — ludność czynnie związaną z pracami hodowlanymi bądź polowymi oraz pracowników centrum administracyjnego i tzw. czwartej brygady nazywanej pomocniczą lub gospodarczą (dozorcy, sprzątaczkę, kucharki, stolarze i cieśle, rzeźnicy, kurierzy, woźni i inni). Pierwsi opuszczają osiedle przenosząc jurtę daleko od centrum do miejsca przebywania stad lub prowadzonych prac polowych. Natomiast urzędnicy i członkowie czwartej brygady przenoszą jurtę w pobliży step, na nieznaczną odległość w kregu niespełna kilometra od centrum. Ten drugi przypadek szcze-



Ryc. 26. Zagrody jurtowe w osiedlu somonu Bajan, 1966 r.



Ryc. 27. Brama ogrodzenia zagrody jurtowej. Przez drzwi widoczna kobieta omiatająca jurtę ze śniegu. Somon Bajan 1976 r.



Plan V. Osiedle jurtowe powstałe w latach pięćdziesiątych i na początku lat sześćdziesiątych

A-B — droga z Ulan Bator do Pekinu wzdłuż linii kolejowej; a — budynki gospodarcze, w których przechowywane jest mienie pasterzy przebywających na koczowiskach, b — budynki gospodarcze, jak powyżej, ogrodzone płotem lub palisadą, c — zagroda z jurtą, d — jurta z zapleczem gospodarczym bez ogrodzenia, e — „ogród zabaw”, f — cementowe figury — pomniki czterech podstawowych zwierząt hodowlanych. konia, wielbłąda, krowy i owcy, g — rodzaj muru-pagody, na którym wywieszane są zdjęcia przodków pracy

gólnie charakterystyczny, świadczy niewątpliwie o potrzebach kontaktu ze środowiskiem naturalnym, przebywania w warunkach mniejszego zagęszczenia, nawet kosztem rezygnacji z tych udogodnień, jakich dostarcza osiedle (dostęp do energii elektrycznej, zaplecza gospodarczego itp.). Ci, którzy pozostają w osiedlu, to często ludzie starsi, ale również młodszy, lecz ceniący sobie stałe miejsce przebywania.

Oto jeden szczegółowy przypadek najlepiej charakteryzujący tę postawę. Reprezentuje ją rodzina Gonczigdambila, człowieka cieszącego się powszechnym autorytetem i wielkim uznaniem. Gonczigdambil był mnichem w klasztorze w Czoir, miejscowości położonej na południe od somonu Bajan. W czasie rewolucji wcielony do armii, uczestniczył w obrobie wschodniej granicy przed japońską interwencją. Za bohaterskie czyny odznaczony został dwukrotnie orderem Wielkiej Gwiazdy. Przyjęto go do partii i w krótkim czasie mianowano sekretarzem ajmaku centralnego. W latach trzydziestych pozbawiono go tej funkcji. Osiedlił się wówczas z rodzicami w somonie Bajan. Kiedy powstała w tym somonie spółdzielnia pasterska, został jej członkiem uzyskując przydział do pracy w czwartej brygadzie na stanowisku dozorca mienia somonowego w centrum administracyjnym. Był ze swoim ojcem inicjatorem sprowadzenia z klasztoru w Czoir do Bajanu opuszczonych domków mieszkalnych i modlitewnych tamtejszych lamów. Domki te stały się podstawą gospodarczej zabudowy osiedla jurtowego. Mówiliśmy o nich używając określenia budyneczki gospodarcze, w oficjalnej jednak nomenklaturze uzyskały nazwy z rosyjskiego: *ambar* i *sklad*. To działanie o motywach zdecydowanie gospodarczych jest jednakże świadomym aktem, jedynym z możliwych, uratowania zabytków dawnej architektury drewnianej, na poły sakralnej. O pełnej świadomości tego działania niech świadczą inne fakty. Oto budując szkołę w Chamrus użyto jako kamienia węgielnego figury Buddy, cennego zabytku sztuki. Po wzniesieniu szkoły Gonczigdambil figurę tę wykopał spod budowli i schronił w załomach skalnych na terenie somonu. W budyneczkach gospodarczych w swoim obejściu gromadził uratowane księgi liturgiczne oraz rozmaite zabytki związane z lamaizmem. Stało się zwyczajem w somonie, że rodziny zmarłych, którzy pozostawili kapliczki, oddawali je pod opiekę Gonczigdambilowi. Jego zbiory stały się prawdziwym muzeum dawnej kultury Mongołów. Oprócz tej pasji zbieracza zabytków zajmuje się Gonczigdambil — jak mało kto w somonie — bardzo rozległym zakresem rozmaitych prac. Jest głównym specjalistą od budowy ogrodzeń i bram w osiedlu, razem z ojcem zajmował się drobnymi naprawami samochodów. Przez cały rok szkolny jedną z dwóch jurt, jakie posiada, przeznacza na rodzaj stacji dla uczniów i uczennic, których rodzice przebywają w stepie. W jurcie tej czyta, przegląda dawne księgi i ryciny. Przez wiele lat był organizatorem obchodzonych z wielkim splendorem w Bajan różnych uroczy-

stości, w szczególności Nowego Roku. W uroczystości tej organizowanej głównie dla dzieci występował jako Dziadek Mróz. Do kreowania tej postaci wykorzystał wielką maskę camowską Białego Starca. Nie interesuje się zupełnie pracami pasterskimi. Jest całą swoją duszą związany z życiem osiadłym w somonie Bajan.

Mówiąc o postawach mieszkańców osiedla, o ich przywiązaniu do osiadłego trybu życia, warto jeszcze przytoczyć inny zupełnie przypadek reprezentowany przez wielokrotnego przodownika w hodowli, wspomnianego już wcześniej Baldana. Starzec ten całe swoje życie poświęcił pasterstwu, wyspecjalizował się w hodowli wielbłądów. Od dzieciństwa do starości był koczownikiem w południowych rejonach somonu i ziem sąsiednich. Po śmierci żony sprzedawał swoje prywatne stado i przeniósł się do centrum somonu zmieniając całkowicie dotychczasowy tryb życia. Bardzo dbając o stan i wygląd swej jurty, wiele czasu spędza w niej samotnie lub przyjmuje gości. Utrzymuje liczne kontakty towarzyskie. Jest miłośnikiem audycji radiowych. Uznał, że w życiu dokonał już wszystkiego czego pragnął, korzysta w wielkiej pogodzie ducha z pełni zasłużonego żywota bez trosk materialnych. I co jest charakterystyczne obecnie jest on zdecydowanie domatorem.

Wreszcie postać byłego sekretarza partii w tutejszej spółdzielni, obecnie pracującego jako wychowawca w pobliskim więzieniu. Jest to mężczyzna czterdziestoparoletni o wielkim uroku osobistym. Wspominamy go z następującego powodu: mimo pochodzenia z rodziny pasterskiej jest jednym z dwóch konsekwentnych jaroszków w całej społeczności zamieszkującej Bajan. Dodajmy, że utrzymywanie diety bezmięsnej w warunkach mongolskich jest sprawą niezwykle trudną. Otóż wymieniony przez nas jarosz docenia wprawdzie znaczenie gospodarcze hodowli zwierząt, niemniej nie darzy osobiście przyjaznymi uczuciami zajęć pasterskich. Między innymi dlatego też wybrał pracę w więziennictwie, aby nie mieć do czynienia z hodowlą, ubojem itd. Ceni sobie jednakże uroki stepu i zdarzyło się w minionych latach, że jurtę swoją wystawiał w lecie poza obrębem osiedla wybierając pięknie położone miejsce w pobliżu stoków gór ²⁶.

W rozmowach z wierzącymi, głównie starszego pokolenia, na pytania związane z reinkarnacją, wielu rozmówców wypowiadało życzenia ponownych narodzin w tym samym statusie pasterzy, jakimi byli w życiu dotychczasowym. Ale spotkliśmy się również z przypadkami — wprawdzie bardzo nielicznymi — życzenia sobie ponownych narodzin w innych zasadniczo warunkach, „gdzie mięso nie jest podstawowym pożywieniem, gdzie nie zabija się tylu zwierząt”. Mówimy o tym, aby uprzytomnić fakt istnienia w tej społeczności w pełni zindywidualizo-

²⁶ Rozmowy z wymienionymi prowadzone były w grudniu 1975 i styczniu 1976.

wanych postaw określających stosunek do bytu pasterskiego, a pośrednio do problemu koczownictwa i osiadłości.

W osiedlu jurtowym zamieszkuje wielu ludzi podobnych w swoich postawach do Gonczindambila i Baldana, nie korzystających z możliwości przestawiania swych jurt nawet na te najbliższe położone obszary stepu. Tęsknota do bezpośrednich kontaktów z naturalnym środowiskiem, życiem w pobliżu stad, albo dawno już temu u nich zanikła, albo zanika, czy to pod wpływem wielu absorbujących zajęć w samym osiedlu, czy możliwości przebywania w warunkach większego odczucia wygód, bezpieczeństwa poprzez stałe więzi sąsiedzko-towarzyskie, tudzież korzystanie z usług takich instytucji jakimi są zajazd ze stołówką, sklepy, ambulatorium, biblioteka, kino, poczta.

Odrębną zupełnie kategorię ludności stanowią ci, którzy stale lub prawie stale przebywają w stepie w pobliżu stad. Często można od nich usłyszeć wyznania pełne afirmacji dla takiego właśnie sposobu życia. Ludzie ci utrzymują oczywiście kontakty z centrum administracyjnym i usługowym somonu, chlubią się jednakże tym, że nie muszą stale przebywać w zagęszczeniu osiedlowym. Spotkać można przypadki — jakie stanowi chociażby małżeństwo studziennego w pierwszej brygadzie. Małżeństwo to z drobnymi dziećmi mieszka w samotnej jurtce z dala od innych jurt pasterzy. Oboje małżonkowie bardzo sobie ten fakt cenią.

Zbliżone warunki do rodziny studziennego reprezentują ci członkowie spółdzielni pasterskiej, którzy wykonują prace kierownicze i nadzorcze w poszczególnych trzech brygadach. Należą do nich przewodniczący brygad i ich zastępcy oraz dozorczy. Wszyscy oni są związani ze stałym na ogół miejscem przebywania. Jurty ich ustawione są w niewielkich zespołach (kilka lub kilkanaście) w pobliżu centrum brygady. Studnie zmechanizowane, budynek gospodarcze w obejściach jurtowych, składy paszy oraz zagrody dla zwierząt (gromadzonych w czasie weterynaryjnych przeglądów) są w tych miejscach dobrem materialnym tworzącym podstawę dla rozwoju w przyszłości trwalszych organizmów osiedleńczych. Obecnie mają one ustalone już nazwy: pierwsza brygada — Cant, druga brygada — Bajan, trzecia brygada — Cawczyr, od znajdującego się w pobliżu źródła o tej samej nazwie. Poszczególne brygady uzyskały również własne określenia od rodzaju hodowanych zwierząt i ogólnych walorów gospodarczych. Na przykład o drugiej i zarazem najbogatszej (nie przypadkowa nazwa Bajan) mówi się wielbłądzia. O brygadzie pierwszej powiada się, że jest sianokośna.

Przejdźmy wreszcie do przedstawienia najliczniejszej grupy mieszkańców somonu, właściwych pasterzy prowadzących koczowniczy tryb życia. Należy jednak już na wstępie zaznaczyć, że współczesne koczownictwo w Mongolii ma od czasów stworzenia administracji somonowej, a następnie powołania spółdzielni pasterskich zasadniczo nowe elementy. To nowe koczownictwo charakteryzuje się ścisłym reżimem dosto-

sowania w każdym sezonie do ustalonych na trwałe miejsce wypasania zwierząt. W koczownictwie tym zanikły całkowicie elementy ryzyka, przygody, jakie miawały wędrowki ze stadami w czasach wcześniejszych. Wprawdzie już w okresie mandżurskiego zaboru obowiązywały również rygory korzystania z miejsc znanych czy ustalonych. Jednak w większej mierze mogli pasterze wybierać miejsca wypasania stad. Z tą możliwością wyboru łączyło się tym samym ryzyko czy właśnie przygoda.

Od połowy lat sześćdziesiątych całe terytorium somonu podzielone zostało szczegółowo na rejony odpowiadające poszczególnym sezonom hodowlanym. Rejony te w zależności od pory roku, w jakiej przebywają na niej stada, nazwane zostały (zgodnie z nazwą sezonu) — *owoldżoo*, *chawardżaa*, *dzuslan*, *namardżaa*. Wydzielono je na podstawie zgromadzonych dokładnych wiadomości na temat ich walorów geograficznych, środowiskowych. Przedsięwzięcie to jest dobrym świadectwem doceniania tradycyjnych doświadczeń pasterskich, w których ważne znaczenie miało korzystanie z naturalnych warunków środowiska geograficznego, a co z tym się wiąże, wędrowanie ze stadami zależnie od pory roku. Załączony obok plan sezonowych pastwisk sporządzony został na podstawie informacji uzyskanych od przedstawicieli kierownictwa spółdzielni i zweryfikowany przez dane zgromadzone w terenie.

W każdym rejonie pastwisk *owoldżoo* znajdują się specjalne schroniska dla zwierząt — zimowiska. Są to różnego rodzaju budowle, tradycyjne i mniej lub bardziej współczesne, nieraz sporządzone według fachowych projektów. Wśród tych tradycyjnych zwracają uwagę najprostsze budowle w rodzaju osłon czy też zagród, budowane z tafli i brył nawozu. W miejscach gdzie zwierzęta były przetrzymywane przez wiele sezonów zimowych, wytworzyły się ponad metrowej grubości pokłady twardego nawozu. Stanowi on tam, niczym złoża gliny, doskonały surowiec budowlany. W tych tradycyjnych schroniskach wykorzystywano również jako budulec kamienie i odłamki skał. Schronisko budowane z nawozu czy kamieni to trzy lub tylko dwie ściany ustawione przy wyniesieniach skalnych z odkrytym na całej swej długości wejściem dla zwierząt. Przed tym wejściem wznoszono prostokątną zagrodę z żerdzi; niekiedy tylko samo schronisko nakrywano dachem, głównie z dranic. Drewno trzeba było sprowadzać z dalszych okolic, gdzie występowały lasy. Współczesne schroniska różnią się przede wszystkim rodzajem użytego materiału. Z reguły nie jest on już naturalny, a więc np. cegła, papa, eternit, blacha i deski. Mają te schroniska większe rozmiary. Ale jedno i drugie zachowują cechę osłon, a nie szczelnych budowli, takich jak europejskie obory. Tylko dla bardzo młodych zwierząt wznoszono budowle szczelniej czy dokładniej chroniące je przed mrozem. Były to jednak konstrukcje niskie i niewielkich rozmiarów. Problemem bowiem zawsze było zdobycie dranic na pokrycie dachu

i zbudowanie drzwi. Korzystano natomiast ze specjalnych wołokowych okryć, którymi osłaniało grzbiety i boki cieląt lub źrebiąt. Najślabsze zwierzęta przetrzymywano nieraz w jurtach.

Na obszarach wiosennego i jesiennego wypasania zwierząt również wznosi się obecnie schroniska. Tylko na letnich pastwiskach nie ma tych budowli. Załączony obok plan ukazuje rozmieszczenie poszczególnych schronisk. Występują one najczęściej w sąsiedztwie studzien, zwykłych, dawniejszych i nowoczesnych, mechanicznych.

Przede wszystkim jednak dawne i współczesne pasterstwo Mongolii opiera się na hodowli zwierząt swobodnie wypasanych i przetrzymywanych w stepie. Zwierzęta zachowały też wiele samodzielności — chronienie się przed surowym klimatem wietrznych zim i skwarnych dni w lecie. Przy niedostatku zbiorników wodnych, wielkich odległościach między wodopojami, okres upałów szczególnie dokuczliwie daje się we znaki owcom. Kiedy zbliża się najskwarniejsza pora dnia, zbiegają się w zbite stado, tak aby powierzchnia narażona na działanie promieni słonecznych ograniczona została do minimum. Z opuszczonymi głowami, ukrytymi pod brzuchami sąsiadów, stoją jakby zamarłe. Wielbłądy schodzą się wtedy w niewielkie gromady. Jedne stoją, a inne leżą w ich cieniu; stoją przeważnie samce, podobnie kłaczę chronią źrebięta.

Niewielkie stada koni przemierzają nieraz znaczne odległości, aby odnaleźć miejsca w miarę przewiewne. Wspinają się na wyniesienia, niekiedy nawet na większą górę. Tam na jej szczycie, gdzie wieje wiatr, stoją nieruchomo. Wędrując przez step często się widzi te nieruchome sylwetki koni.

W czasie nawalnic — burz piaskowych — ogarnięte popłochem stada tracą orientację. Zdarza się wówczas, że pierzchające w bezładzie zwierzęta organizowane są w zwarty tabun przez swoich przodowników, ogiery. Przodownicy tabunu nie pozwalają zgubić się pojedynczym zwierzętom, popędzają je, aby dobiły do stada.

Instynkt stadny spełnia swą rolę najsilniej w czasie długiej w tych stronach pory zimowej. Wtedy też brak pomieszczeń dla zwierząt odczuwa się często jako straszliwy w skutkach pomór wyczerpanych ostatecznie — zmarzniętych i wygłodniałych — wielotysięcznych stad. Konie broniąc się przed lodowatymi wiatrami zbierają się w wielkie, zbite gromady. Ale poszczególne zwierzęta nie stoją dłużej w jednym miejscu. W tych wielkich stadach konie „krążą”, „roją się”, zmieniają stale pozycję. Tym sposobem następuje wymiana poszczególnych osobników z pozycji najniebezpieczniejszych na zaciszniejsze, chronione masą pozostałych zwierząt. Po jakimś czasie konie ze środka stada muszą ustąpić miejsca tym, które chroniły je przed wiatrem z zewnątrz.

Tradycyjne sposoby osiedlania się z jurtami w miejscach wypasania zwierząt, na tak zwanych otarach, sprowadzały się do następujących zasad. Jurty były zwrócone wejściem zawsze na południe. Stawia-

no je w nieregularnych zgrupowaniach, w wyrównanym rzędzie lub rzędach oraz na planie kręgu wokół placu, na którym znajdowała się zagroda z jagniętami i kozłętami oraz stado owiec i kóz. Ten ostatni, kołisty sposób zgrupowania jurt — związany głównie z ludnością bargudzką zamieszkującą terytorium dzisiejszego somonu Bajan (stosowany jest także w innych częściach Mongolii, np. u Torgutów) — nazywano *chot*, a samo zgrupowanie kilku rodzin *chotail*. Chotail był instytucją zrzeszającą od trzech do pięciu rodzin²⁷. Okrężne stawianie jurt — *chot*, służyło głównie zabezpieczeniu drobnych zwierząt przed drapieżnikami, przede wszystkim wilkami. Stado znajdujące się w otoczeniu jurt było też chronione przed wiatrem i chłodem. Bliskie sąsiedztwo zwierząt sprzyjało wypełnianiu zajęć hodowlanych. Jest rzeczą niezmiernie ważną i charakterystyczną, że to praktyczne, okrężne ustawianie jurt wokół stada zanikło obecnie w zasadzie całkowicie. Może warto dodać, że *chot* — tak przynajmniej, jak stwierdziliśmy, było u Torgutów — odzwierciedlał zarazem powszechną tradycyjną zasadę wartościowania miejsc i przestrzeni widoczną w jurcie. Jurtta starszego *chotu* sytuowana była w części północno-zachodniej okręgu, blisko osi północ-południe; tylko czasami, gdy wewnątrz okręgu trzymano młode zwierzęta jurtta starszego znajdowała się w części południowo-zachodniej u wejścia do okręgu. Dodajmy, że zanikło również prawie całkowicie przetrzymywanie słabych, drobnych zwierząt w jurtach.

Na wyrównanych terenach jurty stawiane były i są w rzędzie lub w rzędach, dwóch a nawet trzech. W miejscach o zróżnicowanej rzeźbie terenowej jurty stawiano i stawia się nieregularnie, tak, aby wykorzystać naturalne cechy krajobrazu. Stoki wzgórz, kotliny, wyschnięte koryta rzeczne itp., służą wówczas jako naturalna osłona przed wiatrem. Te dwa sposoby grupowania jurt uznane zostały oficjalnie jako

²⁷ „Podstawą zrzeszenia było nie pokrewieństwo lecz zależność ekonomiczna. W większości przypadków bogaty arat, który nie był w stanie dopilnować swych zwierząt, skupiał wokół siebie uboższych, dysponujących wolną siłą roboczą [...] Członkowie chotajlu wspólnie budowali zagrody, zwozili i przygotowywali drzewo do tego celu, wykonywali remonty. Zagrody traktowane były jako wspólna własność członków chotajlu. Niekiedy istniał podział pracy przy wytwarzaniu wyrobów mlecznych, to znaczy poszczególne rodziny specjalizowały się w jakimś produkcie, po czym następowała wymiana i wspólne użytkowanie. W przypadkach losowych chotajl udzielał pomocy. Gdy ktoś stracił jurte, budowano mu ją; gdy w rodzinie zabrakło osób zdolnych do pracy, opiekowano się pozostałymi oraz bydłem [...] Istniała również pomoc wzajemna w zakresie transportu, jeśli ktoś był pozbawiony jego środków — odnosiło się to do zmiany koczowisk i zwózki argału z odległych miejsc. Wiąż wzajemna członków chotajlu była silniejsza niż w istniejących obecnie ogniwach spółdzielni. Dawniej można było liczyć na pomoc w grupie, dziś można tylko oczekiwać zabezpieczenia socjalnego od spółdzielni”. Badania prowadzone przez S. Szynkiewicza; m. in. wywiad z Damdinem, starym pasterzem z 2 brygady w somonie Bajan, z sierpnia 1968 r. — w archiwum ZE IHKM PAN.

właściwe, obowiązujące członków spółdzielni. Natomiast określone stawianie jurt i przetrzymywanie w nich zwierząt było tępię administrcyjnie i zwalczane poprzez różne działania propagandowo-oświatowe. Chodziło o polepszenie warunków sanitarnych w miejscach bytowania pasterzy. Ale działania te miały też związek z kształtowaniem nowego wzorca osobowego pasterza i odejściem od tradycji, przy czym jakby mimochodem, w sposób niezamierzony, następowało strywalizowanie więzi człowieka ze stadami, pozbawienie tych więzi elementów emocjonalnych czy wprost ideowych, tych, które tak silnie krzewione były w koncepcjach reinkarnacyjnych lamaizmu.

Tak więc, biorąc pod uwagę sposoby zajmowania przestrzeni i tym samym rodzaje bytowania, można obecnie wyróżnić jego następujące wzorce:

1. Niewielkie zgrupowania jurt pasterzy. Sezonowy typ osiadłości i związanej z tym nowej formy koczownictwa w ściśle wyznaczonych rejonach pastwisk w miejscach stałych budowli gospodarczych służących hodowli.

2. Niewielkie zgrupowania jurt; trwalsze przejawy osiadłości w centrach administracyjnych poszczególnych brygad oraz w miejscach znajdowania się studni mechanicznych i składów pożywienia dla zwierząt.

3. Znacznych rozmiarów osiedla jurtowe; trwałe rodzaje osiadłości w miejscu wyznaczonym przez centrum somonu, zespół współczesnych instytucji administracyjnych i użyteczności publicznej (przedszkole, szkoła, świetlica, kino, szpital, sklepy i inne).

Ważnym przejawem osiadłości, o którym dotychczas nie wspominaliśmy, są w każdym układzie społeczno-kulturowym miejsca chowania lub rozstawiania się ze zmarłymi. Społeczność somonu Bajan — tak jak inne terytoria Mongolii — dziedziczy szamanistyczno-lamaistyczną koncepcję niegrzebania zwłok w jakimś jednym ustalonym miejscu. Jak wiadomo do rewolucji obowiązywały w tym kraju zasady pozostawiania zmarłych w stepie w miejscach albo wyznaczonych trwale, albo każdorazowo określanych przez odpowiednie zabiegi magiczne dokonywane przez lamów. Jeśli istniały nawet miejsca odpowiadające pojęciu cmentarza, to nie były one odwiedzane, a ciało zmarłego nie czczone przez jakiegoś rodzaju procedury (znaczenie miejsca, wnoszenie mogiły czy grobowca). Grobowce były wyróżnieniem jedynie dla pewnej, szczególnej kategorii społeczeństwa, głównie wyjątkowo świętobliwych lamów, mających wysoką rangę w hierarchii kościoła lamaistycznego. Po rewolucji wprowadzona zostaje w całym kraju zasada grzebania zwłok w miejscach administracyjnie wyznaczonych. W somonie Bajan na początku lat sześćdziesiątych powstał cmentarz na wzór europejski. Obecnie znajduje się na nim kilkadziesiąt trwałych grobowców. Cmentarz ten jest jednakże oddalony od centrum osiedleńczego somonu o kilka kilometrów. Usytuowano go w miejscu z dala prawie niewidocznym,

pośród gór. Należy przy tym dodać, że niezależnie od tego oficjalnego cmentarza, w miejscach nie pokazywanych osobom z zewnątrz znajdują się na terytorium somonu inne jeszcze miejsca grzebania i, jak twierdzą informatorzy, tradycyjnego pozostawiania zwłok na powierzchni ziemi. Takich miejsc jest kilka (podobno aż trzy). A zatem tak jak społeczność somonu w różnych formach zasiedla całe jego terytorium, tak również sakralizuje to terytorium miejscami chowania zmarłych, nie w jednym oficjalnym miejscu, lecz w paru i to mniej lub bardziej sekretnych.

Proces przemian w sposobach zajmowania przestrzeni w Mongolii w czasach po rewolucji nazwany został w literaturze przedmiotu urbanizacją stepu; określenia tego użyła po raz pierwszy Markowska²⁸. Wydaje się nam, że określenie to nie uwzględnia charakterystycznej w całym tego słowa znaczeniu i jedynej tego rodzaju, w pełni rodzimej dla Mongolii sytuacji. Konstatuje zjawiska powszechnie znane, lecz tak, jakby nie podlegały one w Mongolii bardzo istotnym przetworzeniom. Wyznacznikiem specyficznej sytuacji mongolskiej jest przede wszystkim przywiązanie społeczności tego kraju do domostwa par excellence pasterskiego, jakim jest jurta. Stanowiła ona i nadal stanowi symbol pewnej postawy społecznej, utrwalonego, nie podlegającego zasadniczym zmianom systemu wartościowania. Sprowadzić go można głównie do kwalifikowania więzi z naturą, tradycją i do samodzielności życia wyłącznie wśród najbliższej rodziny jako sposobu bytowania bardziej dobroczynnego, niż dostatecznie skuteczna izolacja zabezpieczająca od otaczającego świata w sztucznych układach mniejszych lub większych zbiorowisk ludzkich, żyjących w stosunkach takiej czy innej anonimowości.

Procesy przesiedleńcze, i związane z nimi modernizacyjne, życia społecznego w Mongolii bliższe są już pojęciu rustyfikacji. Przyjęcie tego określenia oznaczałoby zarazem konstatację wyboru w Mongolii takiej formy bytowania, która nie tylko w tym kraju, lecz także wszędzie indziej pozwala na inne niż w przypadku miasta warunki rozwoju społecznego. Ale i to określenie procesów, jakie dokonały się w Mongolii, nie ma pełnego uzasadnienia. Dlatego że rustyfikacja zakłada bezwzględne przyporządkowanie do stałego miejsca przebywania — wioski, tak jak to widzimy chociażby w rejonach góralsko-pasterskich Europy. Próby przyporządkowania jednemu miejscu osiedleńczemu pasterzy były przeprowadzane również w Mongolii. Zamieszkali na stałe w jednym miejscu pasterze dojeżdżali do stad, aby po wypełnieniu zadań w ramach ośmiogodzinnego dnia pracy powracać do osiedla — niby wioski, niby miasta. System ten nie przyjął się zupełnie w spółdzielniach pa-

²⁸ D. Markowska, *Urbanizacja stepu*, [w:] *Studia mongolskie*, Wrocław 1969.

sterskich. Jeśli nawet jest praktykowany w Mongolii, to tylko w niektórych państwowych gospodarstwach rolniczo-pasterskich. Dlatego w najlepszym przypadku to, co obserwujemy w przemianach sposobów zajmowania przestrzeni w Mongolii współczesnej, można by określać jako rustyfikację połowiczną. Dodajmy przy tym, że Mongołom doskonale jest znane z własnych dziejów i rozpoznawania w różnych okresach historycznych wielkich i odległych krajów zarówno to, czym jest wieś, jak i miasto, wiejskość i miejskość — dwa jakby archetypiczne sposoby istnienia, zawsze w taki czy inny sposób kwestionowane. Mongołowie odnaleźli w czasach najnowszych rozwiązanie oryginalne, własne, łączące doświadczenia tradycyjne z licznymi usprawnieniami nowoczesnymi. Mamy tu na myśli głównie system więzi, jakie wprowadzone zostały między tych, którzy koczują, sezonowo przebywając na odległych pastwiskach, a tymi, którzy na stałe mieszkają w osiedlu somonowym.

O nieprzyjęciu się w Mongolii pozornie nowoczesnych (urbanistycznych) form bytowania pasterzy zdecydowały oczywiste względy gospodarcze (większa rentowność gospodarstw kultywujących tradycyjne zasady wędrowania pasterzy ze stadami). Ale niezwykle pomocny był też inny niż europejski system wartości, obligujący społeczeństwo mongolskie. Należy od razu powiedzieć, że w tym kraju nie obserwuje się tak ostro występującego zjawiska, jak w krajach chociażby Europy Wschodniej, szczególnie zaś w Polsce, masowej emigracji mieszkańców wsi do miast i związanej z tym potrzeby zmiany statusu społecznego za wszelką cenę.

MOTYWACJE ETYCZNE

Przybliżyliśmy się w tym momencie do istoty interesującego nas zagadnienia, funkcjonujących w społeczeństwie mongolskim pojęć etycznych, tak elementarnych jak próżność, fałszywy splendor, cenień sobie rzeczy zewnętrznych, najłatwiej określających potrzeby o charakterze prestiżowym. Analiza przede wszystkim różnych dziedzin tradycyjnej kultury materialnej, w tym artystycznej, szczególnie podatnej na ujawnianie takich prestiżowych potrzeb, wykazuje, że nie odgrywają one ważnej, a już na pewno decydującej roli. Ludność Chałcha nie korzystała w tradycyjnych strojach z agresywnej, wielobarwnej kolorystyki, a także kolorowej ornamentyki haftów lub innych podobnych zdobień. W wystroju jurty pojawiała się malarskie zdobnictwo (mebli i części drewnianych jurty) nieraz nawet wyszukane i bogate, ale jednocześnie — i to jest niezwykle charakterystyczne — nie występowała znana innym, zazwyczaj mniejszym grupom ludnościowym w Mongolii barwna, wycinankowa aplikacja wojłoków — zdobnictwo niezwykle efektowne, łatwo rzucające się w oczy. Natomiast były i zdarzają się dzi-

siaj jeszcze wytwarzane przez ludność Chałcha wołłoki zdobione tylko wzorami wyszytymi nicią niebarwioną (zazwyczaj z wełny ciemniejszej niż ta, jakiej użyto do wyrobu samego kobierca). Są to wołłoki niezwykle pracochłonne o wyrafinowanej ornamentyce geometrycznej. W niczym nie przypominają tych łatwo wpadających w oko wołłoków z barwnymi aplikacjami.

Podobne uwagi nasuwają się przy analizie wyrobów ze srebra, funkcjonujących jako ozdoby strojów kobiet, rękojeści sztyletów, okucia pochew, specjalne dłubacze do fajek, krzesiwa, wreszcie jako przystrojenie uprząży (ozdobne guzy na siodle i uździe). Są to wyłącznie przedmioty o bardzo wyszukanej ornamentyce, zbliżonej stylistycznie do wystrojów występujących na przedmiotach użytkowanych w innych kulturach tylko przez przedstawicieli warstw uprzywilejowanych.

Wymienione cechy kultury artystycznej Chałcha mogły oczywiście kształtować się niezależnie lub w nikłym stopniu zależności od normotwórczych (uświadamianych przez zwerbalizowanie) postaw społecznych, etycznych. Taki czy inny rodzaj strojów, przystrojów itd., wynikał w dużej mierze z dostępnych wzorców, a przede wszystkim chyba oddziaływania wyrafinowanej kultury chińskiej, służącej Mongołom gotowymi wyrobami artystycznymi, kosztownymi materiałami i innymi dobrami. Dlatego niezwykle istotne było uzyskanie bezpośrednich wypowiedzi, które orientowałyby, czy wspomniane zachowania społeczne związane z dążeniami prestiżowymi są uświadamiane i w określony sposób kwalifikowane. Posłużyliśmy się tu pytaniem o charakterze testowym: co jest ważniejsze, wyżej cenione lub wyróżniane, „być” czy „mieć”.

Wcześniej prowadzone rozpoznanie tego zagadnienia w europejskich społecznościach ludowych, głównie na przykładzie Polski, dostarczyło danych, z których jednoznacznie wynika, że wartość, jaką stanowi „mieć” przedkłada się nad „być”. Często też samoistnie traktowane pojęcie „być” jest niezrozumiałe lub w najlepszym razie zrozumiałe, lecz jako wartość nierealna. Wówczas też łączone jest „być” z „mieć” warunkującym wystąpienie wartości pierwszej.

Z Mongolii dysponujemy kilkudziesięcioma wypowiedziami zgromadzonymi wśród ludności głównie starszego pokolenia zamieszkującej somon Bajan. W wypowiedziach tych „być” jest pojęciem jak najbardziej zrozumiałym i bliskim; występuje samoistnie, niezależnie od „mieć”. „Być” to credo starszych Mongołów. Młodsze pokolenie niekiedy podważa to credo refleksją znaną dobrze z Europy, zgodnie z którą warunkiem bycia jest posiadanie. Możliwe, że to rozumowanie rozwinie i upowszechni się jeszcze bardziej. Ale jednocześnie mamy podstawy, aby sądzić, że tradycyjne doświadczenia mongolskie, wyrażające się w wywyższaniu wartości „bycia” (z czym wiąże się „bycie sobą”, „czucie się sobą”) ponad posiadanie we wszelkich postaciach, zakresach, a także przejawach, łącznie z tymi najbardziej zewnętrznymi, presti-

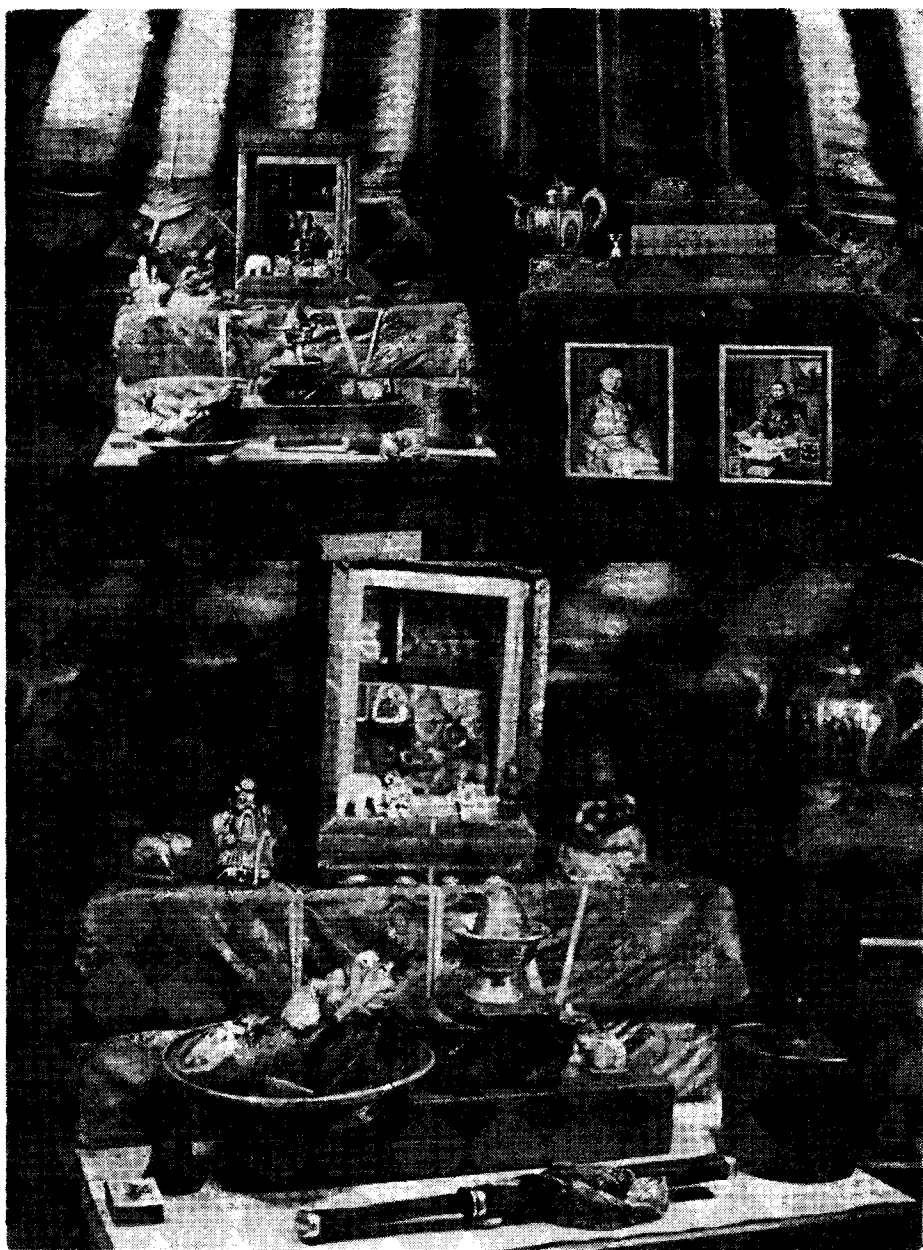
żowymi, nie ulegną zanikowi. Są to doświadczenia zakorzenione głęboko w kulturze, chronione poprzez cały zespół wynikających z nich przyzwyczajęń, potrzeb itp. Wywyższanie „bycia” nad „posiadanie” było cnotą powszechną. Można przypuszczać, że stanowiła ona również komponent wizerunku dobrego pasterza. W tradycyjnej kulturze Mongołów znane są też przypadki wcielania w życie założeń idei bycia, a nie posiadania. We wspomnianej instytucji zrzeszeń pasterskich *chot*, ubożsi korzystali z produktów mlecznych uzyskiwanych ze stada, które nie było ich własnością. W czasie pomoru zwierząt ci, którym ocalało stado, wspomagali dotkniętych klęską. Goszczenie nawet zupełnie nieznanych osób było świętym zwyczajem, który przetrwał do dzisiaj a w celebrowaniu spotkań towarzyskich widać całkowity brak pozorności, nie przypisywanie znaczenia rzeczom drugorzędnym, formalnym. Stąd też zwy-



Ryc. 28. Gotowanie wnętrzości baranich. Somon Bajan 1968 r.

czaje rytualnych, zbiorowych posiłków; były one okazją do zacieśniania więzi społecznych, okazywania szacunku innym, a także sobie. Wiązało się z tym również takie dysponowanie czasem, by w niczym i nigdzie nie ujawnić pośpiechu, uwłaczającej formy zachowań w stosunku do drugiego człowieka.

Przy próbie rozpoznania w sposób najbardziej generalny norm etycz-



Ryc. 29. Kapliczka na ołtarzu jurtowym obok biblioteczki (w szafce). Na drzwiach wizerunki Czojbałsana i Suche Batora. Na zbliżeniu (zdjęcie dolne) w tygłu przed kapliczką ofiara z serca barana. Somon Bajana 1968 r.

ných obowiązujących w społeczności pasterzy mongolskich — dodajmy zagadnienia niezwykle trudnego, albowiem nie ma dotychczas żadnych opracowań w literaturze przedmiotu — interesował nas przede wszystkim stosunek do podstawowego zajęcia, jakim jest pasterstwo, pośred-

nio zaś stosunek do hodowanych zwierząt. Przyjęliśmy, że tradycyjne sposoby odnoszenia się do zwierząt uznać można za wzorcowe i normotwórcze; upoważniają do takiego założenia następujące fakty:

1. Na pytania ankiety poświęconej cechom dobrego i złego człowieka (wymienić 3 cechy człowieka dobrego i 3 złego) niezwykle często akcentowany jest stosunek do zwierząt. Człowiekiem dobrym był dawniej ten, który nie bił zwierząt, łagodnie się z nimi obchodził, opiekował się słabymi i chorymi jednostkami, wyszukiwał najlepsze pastwiska dla stad itd.

2. Przetrwały zachowania związane z udomawianiem zwierząt, wymagające (jak w przypadku wielbłądów) tkliwych wprost zabiegów. Współczucie zwierzętom osieroconym, pocieszanie matek, które utraciły potomstwo. Nakłanianie opornych zwierząt przy wykorzystywaniu ich reakcji na śpiew i muzykę (np. granie na morin churze).

3. Najwyższego rzędu skuteczność i sprawność w oswajaniu zwierząt do celów jeździeckich i pociągowych. W przypadku koni siodłanie



Ryc. 30. Gra dambaa przed ołtarzem jurtowym. Na ołtarzu porcelanowa figura Białego Starca, symbolizująca nieustającą pogodę ducha i pomyślność. Somon Bajan 1968 r.



Ryc. 31. Gra w kości. Somon Bajan 1968 r.

jednostek dzikich bez uprzedniego długotrwałego trenowania, a przy ćwiczeniu wierzchowców korzystanie z umiejętności dzieci.

4. Opieka nad zwierzętami, przyzwalająca na ich obecność w jurcie oraz nakłaniająca do chronienia najbardziej nieodpornych zwierząt osłoniętych z jurt stawianych na kręgu (chot).

5. Zabijanie zwierząt według reguł najbardziej humanitarnych. Rytualizacja sposobu zabijania owiec. Głęboka moralna i uczuciowa motywacja tego rytuału. Unikanie zabijania psów i koni.

6. Niejedzenie mięsa końskiego, przy jednocześnie niezwykle oszczędnym i starannym spożytkowaniu składników odżywczych z owiec. Traktowanie jako przysmaków wnętrzności, nie marnowanie owczych żołądków, a nawet ich zawartości (gromadzenie i suszenie na paszę dla zwierząt w czasie zimy).

7. Niekorzystanie z nazw zwierząt jako przezwisk i niestosowanie pejoratywnie brzmiącej nomenklatury dla określania poszczególnych aktów w życiu zwierząt.

8. Ślady majoryzacji świata zwierząt nad ludzkim, a nawet formy sakralizacji zwierząt w twórczości literackiej (przypowieści, przysłowia itd.) oraz w pieśniach, muzyce i działaniach o charakterze plastycznym (przedstawianie szczegółowo-realistyczne czy nawet naturalistyczne zwierząt, przy schematyzacji przedstawień człowieka).

9. Komemoratywne wierzenia szamanistyczne związane z koniem (składanie czaszek końskich na owo) oraz — lub przede wszystkim — wierzenia lamaistyczne wyznaczające zwierzętom określoną (ważną) rolę w koncepcjach reinkarnacyjnych.

W omawianym czasie przemian wskaźniki te podlegają mniej lub bardziej wyrazistej zmianie. Stosunek do zwierząt zmienił się najbardziej zasadniczo w odniesieniu do jego przejawów przedstawionych w punktach w 4, 5, 6, 8 i 9 oraz już w mniejszym stopniu w punktach 1 i 7, na koniec w stopniu najmniejszym w punktach 2 i 3. Dobrą ilustracją zmian, jakie dokonały się w zakresie wierzeń, szczególnie w najistotniejszym ich zespole, bo dotyczącym reinkarnacji (punkt 9), może być wyznanie starszej kobiety, dodajmy głęboko wierzącej, która powiedziała nam, że chciałaby się ponownie narodzić w takim świecie, gdzie nie mięso, lecz jarzyny i owoce są podstawą pożywienia. Wypowiedź tej kobiety — mieszkanki Bajan somonu — stanowi bardzo wysublimowany, szczegółowy fakt, albowiem inni wierzący nadal najczęściej deklarują życzenia ponownych narodzin w tych samych warunkach, w jakich żyli, i w statusie pasterza. Są jeszcze inne wskaźniki określające te nowe przekonania, a w rezultacie zachowania. Stało się już regułą nieszanowanie zmarłych zwierząt, w tym również koni. Zaprzestano gromadzenia głów (czaszek) tych zwierząt w miejscach uświęconych na owo. Zmarłe konie pozostawia się w przypadkowych miejscach. Jest to jeden z wyrazistszych symptomów nieładu, obojętności wyrażający się obecnie w monstrualnych nieraz na stepie śmietniskach kości zwierzęcych, rogów, skór i wnętrzności — sztuk, które padły, lub były masowo zabijane²⁹.

W odniesieniu do punktu 5 odnotowujemy następujące zmiany szczegółowe. Mięso oraz skóry z psów stały się ważnym dla Mongolii surowcem eksportowym. Psy, które stanowiły w Mongolii wartość utylitarną jedynie jako stworzenia żyjące (pomocnik człowieka, tropiciel, strażnik stad i mienia), dostarczają dziś niezwykle cenionych w ZSRR futer do

²⁹ Dosyć reprezentatywna dla tych zjawisk jest wypowiedź starego pasterza, byłego lamy, Dzama z Bajanu. „Jacy są moi synowie — mówi Dżam — jeden (lekarz) nic nie wie o ziołach, a ja tu w somonie wyróżniam około 200 roślin, które nadają się do leczenia. Drugi syn — jest brygadzystą i nie przejmuję się myszami. A u nas myszy jest dużo, trudno pracować przy zwierzętach. Mówię mu — trzeba walczyć z myszami, jakieś środki są potrzebne, ale takie, żeby zwierzętom nie szkodziły. Mówię mu: ty brygadzysta — u ciebie zwierzęta bez trawy zostaną!” Wywiad z sierpnia 1968 r.

wyrabiania obuwia dla lotników. Tabuny koni eksportowane są za granice Mongolii na ubój z przeznaczeniem surowcowym do produkcji konserw mięsnych. Te i inne przejawy cywilizacyjne musiały odbić się na charakterze stosunku mongolskich pasterzy do czczonych czy szanowanych zwierząt, a w ostateczności na zachowaniach pospolitych, przede wszystkim sposobach zabijania (punkt 5), ale też sposobach traktowania zwierząt (punkt 1).

Pod wpływem tych przemian wytworzył się w społeczności jaką staniowią mieszkańcy terytorium somonu Bajan stan, który można określać rozchwianiem lub zamętem w obowiązujących tradycyjnie normach zachowań dotyczących zwierząt. Utrzymujący się jednak nadal trwale w tej społeczności autorytet człowieka starszego — Mędrca, szacunek wyrażany bez europejskiej uniżoności ludziom sprawującym władzę, stwarza podstawy istnienia refleksji, zadumy, znajdującej komentarz w obiegu społecznym. Pozwala to mniemać, że dawne doświadczenia i mądrość tej społeczności owocować mogą w przyszłości.

Prócz zachowań dotyczących zwierząt ankieta dostarczyła informacji jakie cechy winien posiadać człowiek dobry. Wymienianą na pierwszym miejscu cechą dobrego człowieka jest optymizm, na drugim spokój wewnętrzny, łagodność usposobienia, zdolność do rozważnego (refleksyjnego) rozstrzygania spraw codziennych. Odpowiednio główną cechą człowieka złego jest pesymizm, dalej gwałtowność usposobienia, nerwowość. Być może to zdecydowanie, łatwe formułowanie pojęć dychotomicznych (dotyczących dobra i zła, ostre rozróżnianie tych wartości) wynika ze szczególnie trudnych, już na poziomie naturalnym, przyrodniczym warunków egzystencji pokoleń Mongołów — stepowców Centralnej Azji. Ale wchodzi tu również w grę percepcja myśli buddyjskiej, a wcześniej związanie z szamanizmem. W obydwu ideologiach pojęcie dobra i zła jest rozgraniczane ze szczególną ostrością.

Wyodrębnienie optymizmu i rozwagi jako cnót naczelnych jest skonkretyzowaniem tradycyjnej postawy etycznej Mongołów. Postawa ta jest racjonalistyczna od początku do końca. I nic nie wskazuje na to, aby w dzisiejszych czasach mogła ona ulec jakimś zasadniczym przeobrażeniom.

Chcielibyśmy jeszcze powiedzieć parę słów o wskaźniku wymienionym w punkcie 8. Synteza artystyczna postaw etycznych w relacji człowiek — zwierzę była taka, jak próbowaliśmy ją scharakteryzować w tym właśnie punkcie, odnosiła się jednocześnie do tradycyjnych środków wyrazu. Jak natomiast przedstawia się ta relacja we współczesnych przejawach różnych manifestacji artystycznych? Można by zacząć od rysunków-malunków, aplikacji i rzeźb dzieci wykonywanych przez nie w szkołach mongolskich. Jest wprost zdumiewające, że w tych realizacjach najczęściej występują zwierzęta, oczywiście te, które są tradycyjnie hodowane w tym kraju. Nie ma w tych rysunkach wyobrażeń

kur i gęsi, tak jak nie ma królików, zajączków i kotków. Nie ma też świń, chociaż zwierzę to, tak jak kury, zaczęto w tym kraju hodować. Dzieci mongolskie fascynuje baran i koń, krowa, wielbłąd i sariyk, ale nade wszystko jurta, w swym pasterskim sztafażu. Jest zaskakujące, że na kilkaset rysunków dzieci ze szkoły w Bajan somonie, zaledwie kilkanaście razy ukazany jest człowiek, chłopiec pasący stado lub jeździec przewodzący karawanie. Dodajmy, że wyobrażenia ludzi — od strony formalnej — nie dorównują biegłości czy staranności w ukazywaniu zwierząt. Charakterystyczne też jest, że zadane albo zasugerowane tematy, np. „wielcy przywódcy” (Lenin, Suche Bator), a nawet „przodownicy pracy socjalistycznej” są rysowani i malowani za pomocą kalkowania. Nie byłoby to zadziwiające, gdyby nie fakt, że propozycja przedstawienia Mongołki, Mongoła spotyka się u dzieci z wyrafinowanymi wprost zabiegami kolażowymi, aplikacyjnymi. Nie można tutaj mówić tylko o bardziej trafnym ukazywaniu treści znanych, raczej o treściach akceptowanych jako bardzo bliskie.

Do programu zajęć rysunkowych w szkołach mongolskich — w takich nawet miejscach jak Bajan somon — przeniknął, albo też świadomie został przyjęty religijny temat o rodowodzie buddyjskim — *tumbaszi*, symbol przyjaźni. Jest to przedstawienie czterech zwierząt — słonia, małpy, zająca, ptaka — stojących na sobie pod drzewem owocowym. W tym współdziałaniu główną rolę odgrywa nie słoń zrywający trąbą owoce czy też zręczna małpa, lecz ptak, podający dziobem zerwane z drzewa przez swych współtowarzyszy przysmaki. W tych dziecięcych wyobrażeniach *tumbaszi* zwraca uwagę, że zarówno słoń jak i małpa — zwierzęta nie występujące na obszarach Mongolii, a więc nie widywane w rzeczywistości, przedstawiane są z ogromnym znawstwem, zawsze realistycznie, a nieraz wprost naturalistycznie.

Natomiast w przedstawieniach pojedynczych zwierząt hodowanych w stepie, bądź w przypadku tematu „pięć zwierząt najważniejszych”, stanowiących podstawę gospodarki pasterskiej, szczegółowość i sprawność obrazowania bywa wprost niewiarygodna. Jest to obrazowanie pokrewne niezwykle wnikliwym studiom graficznym zwierząt, jakie znamy z buddyjskich traktatów piśmienniczych — często bogato ilustrowanych. Rysunki czy też malunki, aplikacje lub płaskorzeźby są zawsze traktowane w sposób niezwykle poważny, na serio bez żartobliwości, która nierzadko wkrada się do wszelkiej twórczości dziecięcej.

W rysunkach mongolskich dzieci zwraca uwagę znajomość osobliwych realiów własnej ziemi, przede wszystkim płaskości obszarów stepowych (w rysunkach wyraża się to w ukazywaniu rzeczy jak gdyby w próżni), a przy przedstawianiu terenów górzystych zaciemnianie ich nienasłonecznionych skłonów północnych, tam gdzie rosną drzewa. Jednocześnie zawsze w tych pejzażach ukazywane jest słońce. W tych dziecięcych obrazkach występuje jeszcze coś, co stanowi dalszy istotny

rys kultury, w jakiej uczestniczą. Otóż powszechne jest u tych dzieci zafascynowanie najprostszymi urządzeniami pasterskimi (schroniska dla zwierząt, zagrody, studnie). Natomiast samochody, traktory czy nawet statki i helikoptery stanowią w tym repertuarze treść najbardziej epizodyczną. Nie ma więc w tych ważnych dokumentach ujawnienia przekonań (tych, które poznajemy w działaniach plastycznych i piśmiennych deklaracjach dzieci i młodzieży wychowywanej w miastach czy rejonach nieurbanizowanych innej części świata) o niepodważalnej roli samego człowieka, jego wynalazków cywilizacyjnych najnowszej doby. Trwanie w ścisłej więzi z naturą, w świecie zwierząt, przy poszanowaniu elementarnych zajęć pasterskich i powinności człowieka (jurta — życie rodzinne — związane z nim obyczaje) to treść zasadnicza twórczości najmłodszych reprezentantów współczesnego społeczeństwa mongolskiego.

Niewątpliwie o wiele bardziej zasadniczym dokumentem odnoszenia się ludzi do zwierząt i ich roli jest twórczość dorosłych artystów profesjonalnych i ludowych. Dobrym przykładem wyjściowym, zapoczątkującym to złożone zagadnienie, może być plastyczne ukazanie dobrodziejstw rewolucji na pomniku nagrobnym Suche Batora w Ułan Bator. Twórcy dzieła nie znamy. Oto najważniejsza tematyka plastycznej realizacji na tym pomniku-grobowcu: w scenie ukazującej budowanie fabryk i kopalni autor przedstawił karawanę transportową materiałów budowlanych. Zaakcentowane zostały przedstawienia zwierząt, wielbłądów i jaków. A tylko prawie marginesowo ukazane są ciężarówki. I jakkolwiek byśmy odczytywali to wyobrażenie przemian rewolucyjnych, dominuje w nim zwierzę i wóz koczowników. Jest to pełna afirmacja rodzimej tradycji. Dodajmy, powstała w czasach propagandy akcentującej znaczenie materialnych dobrodziejstw cywilizacji przemysłowej.

W okresie bezpośrednio po rewolucji, głównie w latach dwudziestych, ale też znacznie później, do lat pięćdziesiątych, propagowane były wśród pasterzy działania artystyczne, można byłoby to nazwać polityką kulturalną, mającą wyzwolić rodzime talenty. Pojawiło się wówczas sporo najrozmaitszych przedstawień plastycznych o charakterze zdecydowanie ludowym. Były to głównie aplikacje lub wyszywanki, nawiązujące do tradycyjnych w Mongolii środków wyrazowych, znanych nawet w czasach prahistorycznych, a rozwijanych później przez lamaizm — obok malowideł i grafik był to równorzędny sposób obrazowania treści religijnych. Interesujące nas przedstawienia — wykonywane przez aratów — miały wyłącznie tematykę świecką. I co jest charakterystyczne, dominowały w nich sceny z życia pasterskiego — najprostsze procedury hodowlane, krajobraz, jurty, i oczywiście zwierzęta. Sceny z zajęć w czterech porach roku stały się wątkiem przewodnim tych niezwykle wprost wartości, autentycznych wypowiedzi plastycznych. Niestety, naiwności formy czy też prostota ludowego obrazowania stały się powodem, że

w ostatnich latach zniszczono te dzieła, przynajmniej najważniejsze ich kolekcje. Jedną z nich można było podziwiać w muzeum w Cecerlegu, gdzie z omawianej kolekcji zachowała się bodaj tylko jedna aplikacja. Zdecydowała o tym jej tematyka — asfaltowe ulice, szkoła i autobusy na tle wyniosłej góry znajdującej się w tym mieście. Zniszczono obrazy o tematyce rustykalnej, pasterskiej, niezwyklej piękności przedstawienia zwierząt, na ich miejsce wprowadzono zaś wielkie malowane plansze wykonane przez biegłego specjalistę z Ulan Bator. W tych obrazach-planszach propagowany jest wizerunek pasterza skrzętnego, hodowcy, pokazywany w sposób poprawnie wystudiowany niczym religijne przedstawienia, po wielokroć kopiowane, wymierzone z całą znajomością antropologii człowieka, jego gestów i wyrazu twarzy, detali w stroju itp.

Interesuje nas jednakże nadal obrazowanie spontaniczne, które zrodziło się w czasach współczesnych w tym kraju. Można tu wspomnieć malowidła — obrazy w ramach — przystrajające zajazdy. Ukazywano na nich zwierzęta, najczęściej wielbłąda w stanie rui, ale także wielbłądzicę. Ten ostatni temat stał się do tego stopnia popularny, że zrodził się obrazek — podarunek, dawany przy różnych ceremonialnych okazjach. W sytuacjach oficjalnych wizerunek ten nazwany został „wielbłądzica przodownica w dostawie mleka”. Są to niewątpliwie groteskowe, graniczące z kiczem fascynacje zwierzęciem albo może czymś jeszcze zupełnie innym, dobrem materialnym sprowadzonym do samych korzyści. Zwierzę pozbawione zostało tu jego duchowej, czy ideowej wartości. zwulgaryzowane do poziomu najniższych odczuć.

Ale przetrwało coś, co jest prawdziwym ewenementem w kulturze świata. Mamy tu na myśli pomniki stawiane zwierzętom, co jest zjawiskiem ogólnokrajowym. Występują one przede wszystkim w somonach. Są to wykonane z cementu przedstawienia czterech podstawowych zwierząt hodowlanych, konia, wielbłąda, krowy i owcy. Zdarzają się również przedstawienia jaków i kóz. Rzeźby mają wielkość naturalną. Stanowią one — jak w somonie Bajan — oprawę ogrodzenia ogródka zabaw i chwały, miejsca, w którym centralnie usytuowany jest postument z wyeksponowanymi fotografiami przodowników pracy, sam zaś ogródek stanowi również miejsce zabaw dzieci. Do tych rzeźb nawiązują jeszcze inne, montowane przy bramach wjazdowych do somonów, a także pojedyncze figury głównie antylopy dzerenia i dzikiej kozicy stawiane na wzgórzach (zwykle w pobliżu uzdrowisk).

Wreszcie przypomnijmy, że na ogrodzeniach (głównie na bramach wejściowych) omawianych wcześniej osiedli jurtowych pojawiły się w ostatnich latach malowidła wykonywane z dużym nieraz nakładem środków. Najczęstszymi wprawdzie motywami są dawne symbole graficzne (*öldziyt*) szczęścia, powodzenia i gościnności. Ale m. in. w somonie Bajan pojawiły się również wyobrażenia zoomorficzne. Największą

uwagę zwraca tu sporych rozmiarów para zwierząt — jeleni i łania na ukwieconej łące. Nie jest to wprawdzie temat całkiem nowy (podobny pojawiał się wcześniej na skrzyniach jurtowych), lecz może właśnie dlatego zaskakujący. Występują te malowidła na ogrodzeniach współczesnych obejść rodzin arackich, robotniczych, urzędniczych. Dawniej nie było to praktykowane, nawet tam, gdzie wznoszono staranne ogrodzenia w osiedlach klasztornych bądź przy siedzibach nojonów.

Spróbujmy zatem dokonać wstępnej rekapitulacji przedstawionych spostrzeżeń, niewątpliwych faktów — mających ważne społeczno-kulturowe znaczenie w obrazie życia, w relacji człowiek-zwierzę-natura, istniejących na poziomie podstawowym, zachowań zbiorowości głównie pasterskich, albo mówiąc inaczej chudonowych, terenowych znajdujących się poza głównym stołecznym miastem. Mimo różnych prób sterowania tymi zachowaniami z zewnątrz, poprzez działania o charakterze modernizacyjnym bądź cywilizacyjnym, przetrwało spontaniczne odczucie, że nie sam człowiek, ale jego główne w tym kraju dobro — zwierzęta stanowić mogą nie tylko wartość materialną, lecz uczuciową, estetyczną, a także — jak niegdyś — ideową. Nie jest to już sakralizacja, choć jeszcze nie trywializacja czy zracjonalizowanie najbardziej prymitywne, znane nam z innych kultur, z krajów „wysoko rozwiniętych”.

Nie można jednak pominąć w tych rozważaniach innego aspektu zagadnienia, mianowicie jak przedstawia się ono w wydaniu najbardziej oficjalnym twórczości artystów profesjonalnych działających w Ulan Bator, kształconych w tamtejszej szkole plastycznej i za granicami kraju, oraz w działalności artystów zrzeszonych w spółdzielniach rzemiosła artystycznego w tym mieście. Prace tych artystów najczęściej są też wysyłane w świat jako właściwa i uznana reprezentacja sztuki współczesnej Mongolii³⁰. Rzecz sprowadza się obecnie do tego, że przy całej różnorodności i nagromadzeniu w owej sztuce tematów programowo-dydaktycznych, a odnoszących się do przemian społeczno-kulturalnych, jakie nastąpiły w Mongolii po rewolucji, tj. akcentowanie dobrodziejstw cywilizacyjnych, istnieje nadal fascynacja tym, co w całym tego słowa znaczeniu można nazwać rodzimością, szacunkiem dla tradycji tej właśnie, która oznacza umiłowanie ziemi ojczystej, jej walorów krajoobrazowych tudzież uświęconych zajęć pasterskich. Nierzadko samoistnym tematem są studia — przede wszystkim malarskie — dotyczące zwierząt. „Pory roku”, „kalendarz zajęć pasterskich”, wreszcie sceny iście rustykalne to stały już obecnie wątek tych prezentacji. Jeszcze do niedawna jeździec na koniu był jakiegoś rodzaju symbolem tych treści,

³⁰ J. Olędzki, *Native and Folk Elements in Contemporary Mongolian National Art*, [w:] *Poland at the 8th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Wrocław 1968; tenże, *Rodzimość i ludowość we współczesnej narodowej sztuce Mongolii*, [w:] *Studia mongolskie*, Wrocław 1969.

obecnie zaś nierzadko ukazywana jest Mongołka ujeżdżająca wielbłąda. Wydaje się to nam znaczącym przetransponowaniem pewnych stałych treści. Wśród pasterzy mongolskich czy tybetańskich istniał zwyczaj ujeżdżania zwierząt nie tylko przez mężczyzn, lecz również kobiety a nawet dziewczynki. I jak wiadomo, uczestniczą one razem z chłopcami w wyścigach koni podczas igrzysk nadaamu. W tym nie mającym żadnego precedensu w kulturach światowych zwyczaju można dopatrywać się prawdziwej apoteozy zwierzęcia, a najistotniejsze jest kultywowanie tego zwyczaju w czasach obecnych, co można zrozumieć jako oficjalną akceptację zachowań wyjątkowo osobliwych — tradycyjnych. Wizerunek dobrego pasterza jest w tym przypadku rozszerzony na całą reprezentację społeczną narodu, bez jakiegoś dążenia do wywyższania tylko osobników męskich. W tym szczegółowym przypadku dotknęliśmy niezwykle charakterystycznego rysu kultury Mongolii, mianowicie spowszednienia w tym kraju spraw hodowlanych w takim wymiarze, że udział człowieka, jego zabiegi i starania pozostają jak gdyby w cieniu istoty życia samych zwierząt. Ale jednocześnie zwierzę nie zostało wprowadzone — jak w kulturach miejskich chociażby Europy — do zaślępstwa, do falsyfikatu więzi plemiennych.

ZAKOŃCZENIE

Tak więc możemy obecnie uściślić poczynione dotąd uwagi na temat stosowanych kryteriów, określających „dobrego pasterza” w tradycyjnym i współczesnym systemie wartościowania w Mongolii.

Wydaje się, że na pierwsze miejsce wysuwa się tu stosunek do tradycji pasterskich, określonego sposobu bytowania, którego symbolem jest w Mongolii jurta — domostwo pierwotnie przenośne, służące najwyżej zespołowi rodzinnemu. Mimo zasadniczych przemian o charakterze społecznym, gospodarczym i wreszcie demograficznym (powstanie dużych społeczności miejskich i społeczności związanych z ośrodkami przemysłowymi) pozostała jurta domostwem nadal cenionym, którego nie kojarzy się wyłącznie z przeszłością, i to tą radykalnie zanegowaną, nie mającą swojej kontynuacji w teraźniejszości, a tym bardziej projektowanych powiązań z przyszłością. Jurta, sposób jej użytkowania, jest w Mongolii trwałym, materialnym łącznikiem między tymi różnymi, zmieniającymi się stale wymiarami czasu historycznego, a tym samym uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi. Różnice między nimi są łagodzone dzięki poszanowaniu i głębokiemu przywiązaniu do tradycyjnych sposobów bytowania. Można mówić tu o zdecydowanej ciągłości czy wprost stabilności kulturowej, stabilności najbardziej zasadniczego zespołu potrzeb i zachowań społecznych. Nigdzie chyba na świecie mieszkanie uważane za koczownicze nie weszło trwale do zasobu kulturowego współczesnych zbiorowości ludzkich. Jurta w Mongolii jest

zarówno mieszkaniem pasterzy koczujących, jak i ludzi osiadłych na stałe; jest istotnym elementem w procesie tworzenia centrów miejskich. Inna rzecz, że tradycja stałych osiedli jurtowych w skupiskach miejskiego charakteru na obszarach azjatyckich jest dość dawna. Widać to zarówno w wyglądzie dawnej Urgi, jak i w ważniejszych ośrodkach klasztornych (np. Erdeni Dzu). Jednakże dopiero w czasach współczesnych jurta uzyskała w świadomości Mongołów rangę domostwa uniwersalnego, dostosowanego do wszelkich sytuacji i konkurującego z najbardziej zaawansowanym w rozwoju typem budownictwa mieszkalnego. Jurta stała się domostwem ogólnonarodowym a jednocześnie symbolem odrębności kulturowej i świadomości historycznej przynależności do państwa.

Elementami najbardziej chyba wymiernymi w kształtowaniu wizerunku dobrego pasterza są te, które wiążą się z egzystencją i umiejętnością zapewnienia sobie i stadom nie tylko przetrwania, ale w miarę jak najlepszego życia. Warunki geograficzne i klimatyczne, w jakich żyją mongolscy araci, są na tyle odmienne nie tylko od warunków funkcjonowania społeczności rolniczych, ale także wielu społeczności koczowniczych i pasterskich, że wymagają specjalnej wiedzy i umiejętności. Zrozumiałe więc, że cechami cenionymi, podkreślanymi u tego, kto jest uważany za dobrego pasterza są umiejętności znalezienia się wobec różnych sytuacji jakie niesie życie w warunkach mongolskiego stepu, pustyń, obszarów górskich. Znajomość właściwości i walorów pastwisk będących rejonem zamieszkiwania i wypasu stad jakiejś rodziny, wiedza na temat traw, ziół, zasobów wody i możliwości zabezpieczania stad zimą, decyduje o efektach ekonomicznych, ale także określa stopień fachowości pasterza. Fachowość i wiedza na temat zwierząt, sposobu hodowli i umiejętność zabezpieczania stad na zimę, dokonanie wyboru odpowiednich miejsc wypasu, dbałość o zwierzęta i rozgłos, jaki wśród aratów przynoszą wyjątkowo piękne zwierzęta, są tymi elementami, które świadczą o człowieku i które określają go jako pasterza dobrego.

Rola tego rodzaju wiedzy widoczna jest zwłaszcza przy porównaniu wypowiedzi ludzi starszych i młodzieży. Kształcenie młodzieży według nowych zasad, istnienie w somonach specjalistycznych służb weterynaryjnych, zootechnicznych, fachowców od gospodarki mlecznej nastawionej na większą skalę, zdjęły wprawdzie z aratów obowiązek uniwersalności i konieczność radzenia sobie samemu, ale jednocześnie zubożyły ich ogólną wiedzę i osłabiły rodzaj emocjonalnego kontaktu ze zwierzętami. Przy tym zjawiska tak powszechne w wielu krajach i nierozzerwalnie — jak się wydaje — związane z kierunkiem współczesnych przemian, jak ucieczka do miast, są zauważalne i w przypadku aratów Mongolii. System nauki w szkołach, rozwój techniki, oddziaływanie informacji kolportowanych przez radio, wizyty w stolicy kraju sprzyjają

tworzeniu się nowych potrzeb i ambicji u sporej części przedstawicieli młodego pokolenia. Wynikiem jest podkreślane przez wielu rozmówców mniejsze zaangażowanie młodzieży w sprawy hodowli i próby poszukiwania innych możliwości egzystencji. Dla znacznej części młodzieży nie jest możliwe odejście od gospodarki hodowlanej — nie tylko dlatego, że ograniczone są możliwości zatrudnienia w mieście i ograniczona jest chłonność miasta, ale po prostu dlatego, że gospodarka hodowlana jest w przypadku Mongolii nadal warunkiem podstawowym funkcjonowania kraju. Niemniej szereg rozmówców średniego i starszego pokolenia stwierdza, że młodzież nie ma takiego serca do hodowli, jak mieli oni i ich ojcowie i mimo różnorodnych form zachęty zainteresowanie jej dla hodowli wyraźnie jest mniejsze.

Nowe formy gospodarki — jak uspołdzielczenie, innego rodzaju ekonomika i organizacja gospodarki, pociągają za sobą konieczność rozbudowy aparatu zarządzania, a to prowadzi niekiedy do zbiurokratyzowania a przede wszystkim do oderwania aparatu zarządzającego od samych działań hodowlanych. Zjawiska te powszechne na całym świecie — jako towarzyszące z reguły współczesnej gospodarce — są niejednokrotnie przedmiotem krytycznej oceny aratów, zwłaszcza starszych, traktujących stada w sposób znacznie bardziej osobisty, emocjonalny, a nie wyłącznie utylitarny. Stąd także i wizerunek dobrego pasterza ma dziś charakter już tradycyjny.

Mimo generalnych przeobrażeń cywilizacyjnych, w wyniku których doszło w Mongolii do odmitologizowania uświęconych procedurów pasterskich, a przede wszystkim przedmiotu hodowli — samych zwierząt (sprowadzenie istot żywych do kategorii wyłącznie rzeczy — surowców spożywczo-przemysłowych) zachowały się niektóre dawne formy czci okazywanej zwierzętom, a nawet rozwinęły się żywiołowo nowe jej przejawy (monumentalne pomniki figur zwierzęcych: także tematyka w różnych rodzajach twórczości artystycznej).

Ogromnie istotnym zespołem cech składających się na tradycyjny wizerunek dobrego pasterza są walory etyczne i duchowe. Mongołowie wykształcili rozbudowany system form zachowań i norm, jakie winny być przestrzegane przez każdego członka społeczności. Ten system niewerbalizowanych często symbolicznych zachowań, realizowany jest w postawach i stosunku do innych. Powszechne są nadal i starannie przestrzegane zasady gościnności, odnosi się to zarówno do najbliższych środowisk, jak również jest normą regulującą wszelkie stosunki w kategoriach swoi-inni-obcy. Jest to umiejętność określenia własnego miejsca w społeczności i w świecie, umiejętność zachowania w stosunku do ludzi, przyrody i sił nadprzyrodzonych: a do tego potrzebna jest znajomość tradycji i form bycia. Powściągliwość, umiar i takt są tymi zasadniczymi elementami, jakie winny cechować człowieka i jego zachowanie. Sprowadzić to można do dewizy: szacunek dla siebie i dla innych. Jednym

z istotnych przejawów postawy wyrażającej się w tej dewizie jest obojętność na dobra, jakie posiadają inni (niezależnie od ich atrakcyjności). Nie wynika to przy tym z braku ambicji i zasklepienia się na poziomie potrzeb minimalnych, ale jest — jak się wydaje — manifestacją postawy godnej, postawy człowieka mającego świadomość, że nie wszystko co widzi musi wziąć do ręki i nie wszystko musi być jego własnością. A mówiąc bardziej dobitnie jest to doświadczenie historyczne Mongolii, sprowadzające się do przedkładania bycia sobą nad posiadanie.

W zespole cech określających dobrego pasterza jest potrzeba moralnego postępowania wobec ludzi i świata przyrody. Zawiera się w tym przede wszystkim umiejętność właściwego zabicia barana a następnie taki sposób podziału tuszy, aby każdy — zależnie od wieku i pozycji — otrzymał przynależną mu część. Jest tu również brany pod uwagę czas, tak rozumiany, by nie ograniczał go pośpiech. Najlepiej ilustruje to celebrowanie spotkań, przez które wyrażany jest szacunek dla drugiego człowieka.

Jest wreszcie rzeczą nader charakterystyczną, że główne cnoty z dawnego kodeksu etycznego (optymizmu, pogoda ducha, wewnętrzny spokój, a nie gwałtowność czy nieposkromiona aktywność życiowa) są nadal uznawane przez znaczną część badanych społeczności. Cnoty te są propagowane przez ludzi starszych zachowujących nadal swój niepodważalny, uznany i powszechnie szanowany autorytet społeczny.

Lech Mróz, Jacek Olędzki

THE IMAGE OF A GOOD HERDSMAN. A CONTRIBUTION TO METHODS OF SPACE OCCUPATION BY MONGOLIAN HERDSMEN

Summary

This is an attempt at taking knowledge of a type of personality pattern which has been shaping in the history of Mongolia. We have accepted the definition of „a good herdsman” being conscious that its meaning is deeper and wider than the literal sense. The notion of a good herdsman, respected by a wide circle of the society, refers not only to a breeder who skilfully tends the herds and achieves higher economic effects than others, but depicts a man of defined spiritual and ethical values. These characteristics, appraised by inhabitants of the steppe, which constitute a certain personality model, represent the principal subject of our study. The chief factor which exerts an important influence on the type of a herdsman's image is the relation to space and the position in it. This is why the image does not interest us as a separate self-contained entity but only in relation to conditions surrounding herdsman — the wide expanse of the steppe.

It seems that the relation to herding traditions and a defined way of existence — the yurt being its symbol in Mongolia — take the foremost place there. Despite essential changes of a social, economic and also demographic character,

the yurt has remained an appreciated dwelling. The yurt and the way it is utilized is in Mongolia a permanent, material link between various, constantly changing dimensions of historical times and, hence, socio-cultural conditions.

Elements linked with the existence and the ability of ensuring oneself and the herd not only survival but also the best possible life, are probably most rational in the shaping of the image of a good herdsman. The knowledge of properties and values of pastures as the region of inhabitation and the pasturage of herds of a family, the knowledge of grass, herbs, water reserves and possibilities of sheltering herds in winter decide the economic outcome and, moreover, define the degree of a herdsman's competence. The knowledge of animals, breeding methods, the selection of appropriate pastures, taking care of animals and the repute won by *arats* who have bred exceptionally beautiful animals, represent elements attesting to man and define him as a good herdsman. The role of this type of knowledge is noticeable in particular in utterances of elderly and young individuals — several respondents of the middle aged and older generation declared that young people are not so keen on breeding, as they and their fathers were and that, despite various forms of encouragement, interest in breeding is obviously decreasing. This has been frequently critically assessed by *arats*, usually elderly people who treat herding in a much more personal, emotional and not only utilitarian manner. The image of a good herdsman is, therefore, at present of a traditional character.

Despite general changes in civilization resulting in Mongolia in a de-mythologization of sacred herding procedures and, above all, the subject of breeding — the animals themselves (reduction of live beings to the category of things — i.e., industrial-food raw material), there remained in Mongolia certain old forms of reverence shown to animals, there even developed spontaneously some new forms: monumental statues of animals and relevant subjects in all kinds of artistic work.

A most important group of characteristics making up the traditional image of a good herdsman includes ethical and spiritual values. The Mongols have created an extensive system of forms of behaviour and norms which should be followed by every member of the society. This system of non-verbalized, often symbolic behaviour is realized in attitudes and relations to others. This is the ability of defining one's own position in the society and the world, knowledge how to behave towards people, nature and supernatural forces. Restraint, moderation and tact represent these basic elements which should characterize man and his behaviour. This could be reduced to the device: respect for oneself and for others. One of the essential features of this attitude is an indifference to goods acquired by others (regardless of their attractiveness).

It is also very characteristic that the principal virtues of the former ethical code (optimism, cheerfulness, equanimity, instead of impetuosity or unrestrained vitality) are still recognized by the majority of the investigated population. These virtues are propagated by older people who have still kept their unshaken, recognized and generally respected social authority.

Лех Мруз, Яцек Олендзки

ОБРАЗ ХОРОШЕГО СКОТОВОДА. К ВОПРОСУ О СПОСОБАХ ЗАНИМАНИЯ ПРОСТРАНСТВА МОНГОЛЬСКИМИ СКОТОВОДАМИ

Резюме

Цель настоящей работы — попытка изучить некий образцовый тип личности, формировавшийся в истории Монголии. Принимая определение „хороший скотовод“, мы создаем, что в нем заключается более широкий и более глубокий смысл, чем только буквальный. Ибо в понятии хороший скотовод — пользующийся уважением широкого круга общестественности — кроется не только фигура пастуха, умеющего ухаживать за стадом и добивающегося эффектов больших чем другие, но также и человека с определенными духовными и нравственными качествами. Эти ценимые жителями степей качества, образуя известную модель личности, и составляют предмет нашего интереса. Фактором, оказывающим решающее влияние на характер образа хорошего скотовода, является отношение к пространству и способ находить в нем свое место. Поэтому образ скотовода интересует нас не как отвлеченное, самодовлеющее целое, но в отнесении лишь к условиям, в каких бытуют пастухи — к широким просторам степей.

Кажется, что здесь на первое место надо выдвинуть отношение к скотоводческим традициям и определенному образу жизни, символом которого является в Монголии юрта. Несмотря на коренные преобразования социального, хозяйственного и, наконец, демографического характера, юрта продолжает оставаться ценным домом. Юрта и способ пользования ею представляют собой в Монголии прочное материальное связующее звено между различными, постоянно меняющимися измерениями исторического времени и, тем самым, общественно-культурными условиями.

Пожалуй, наиболее измеримыми в создании образа хорошего скотовода являются элементы, связанные с бытом и умением обеспечить себе и стадам не только условия пережить, но и добиться в меру возможностей наилучших жизненных условий. Знание свойств и положительных качеств пастбищ, составляющих район проживания и выпаски скота данной семьи, знание трав, запасов воды и возможностей обеспечить необходимым стадо на зиму предпринимает экономические эффекты и вместе с тем определяет степень профессионального знания дела скотоводом. Знания, относящиеся к животным, животноводству, осуществление подбора соответственных мест для выпаски, заботливость о животных и, наконец, известность, какую в среде аратов приносят исключительно красивые животные — вот те элементы, которые свидетельствуют о человеке, определяют его как хорошего скотовода. Роль такого рода знаний особенно заметна при сравнении высказываний пожилых людей и молодежи — ряд собеседников среднего и старшего поколений подчеркивает, что молодежь уже не так расположена к скотоводству, как были они и их отцы, и что несмотря на различные формы поощрения ее интереса к скотоводству, он заметно падает. Это неоднократно является предметом критической оценки аратами, особенно старшими, относящимися к стадам с гораздо большей увлеченностью, эмоционально, а не лишь исключительно утилитарно. Отсюда также и образ хорошего скотовода сегодня имеет уже традиционный характер.

Несмотря на коренные цивилизационные преобразования, в итоге которых в Монголии произошла демифологизация освященных скотоводческих работ и, прежде всего, предмета животноводства — самих животных (низведение живых существ к категории только вещей — пищевого сырья), сохранились некоторые древние формы почитания перед животными и даже стихийно распространились его новые проявления (монументальные изваяния фигур животных; такая же тематика в разных жанрах художественного творчества).

Чрезвычайно существенным набором качеств, составляющих образ хорошего пастуха, являются духовные и нравственные достоинства. Монголами создана развернутая система форм поведения и норм, какие должны соблюдаться каждым членом общества. Эта система не вербализованных, часто символических поведений, осуществляется в манере держать себя в отношениях с другими. Это — умение определить свое место в обществе и в мире, умение вести себя по отношению к людям, природе и сверхъестественным силам. Сдержанность, умеренность и такт — вот главные элементы, какие должны быть свойственны человеку и его поведению. Это можно свести к девизу: самоуважение и уважение к другим. Одним из существенных проявлений позиции, выражающейся в этом девизе, является безразличие к благам, какими обладают другие (независимо от их привлекательности).

Характерно, наконец, то, что основные добродетели древнего нравственного кодекса (оптимизм, душевное спокойствие, а не несдержанность или неукротимая жизнедеятельность) продолжают признаваться значительной частью исследованной общественности. Эти добродетели популяризируются пожилыми людьми, которые по-прежнему сохраняют свой незыблемый, признанный, всеобщий авторитет.