


Wojciech Poleć*

 <https://orcid.org/0000-0001-7353-9785>

„HORYZONTY TOŻSAMOŚCI” BURIACKIE SPOŁECZNOŚCI LOKALNE W MONGOLII

Abstrakt. W niniejszym artykule skupiam się na buriackich społecznościach lokalnych we wschodniej Mongolii. Poruszam kwestię roli społeczności lokalnych i lokalnych miejsc kultu dla budowania tożsamości na poziomie mezostrukturalnym, który można uznać za podstawowy poziom odniesień tożsamościowych. Podstawą niniejszych rozważań są badania o charakterze jakościowym przeprowadzone w lipcu i sierpniu 2019 r. w mongolskim ajmaku wschodnim w czterech buriackich społecznościach lokalnych. W moich rozważaniach staram się pokazać, że zastosowanie kategorii społeczności lokalnych jako punktu wyjścia analiz jest owocną strategią w przypadku analiz umiejscawiających badane społeczności w szerszych kontekstach społecznych, kulturowych i politycznych. Artykuł jest próbą zastosowania kategorii związanych z pojęciem społeczności lokalnych do opisu buriackich społeczności w Mongolii i wskazania, w jaki sposób pozaeuropejskie przykłady społeczności lokalnych mogą wzbogacić socjologiczną refleksję nad tego rodzaju grupami i różnymi poziomami tożsamości. Tytułowe „horyzonty tożsamości” są nawiązaniem do dorobku antropologii krajobrazu, której perspektywa stała się inspiracją w przygotowaniu tej pracy.

Słowa kluczowe: Buriaci, Mongolia, społeczności lokalne, wierzenia religijne, tożsamość, szamanizm, buddyzm, *oboo*, *nutag*.

1. Wprowadzenie

Idąc na wschód wzdłuż pięćdziesiątego równoleżnika, na którym znajdują się mniej więcej czeska Praga, a dalej Kraków, zauważymy miejsce, gdzie stykają się granice Rosji, Chin i Mongolii. Rosja zajmuje tu pozycję północną, Mongolia zachodnią, a Chiny – wschodnią. Obszar wokół tego miejsca, przecięty współcześnie granicami państwowymi, jest terenem zamieszkiwanym przez Buriatów.

* Dr, Katedra Socjologii, Instytut Nauk Socjologicznych i Pedagogiki, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, ul. Nowoursynowska 166, bud. 4, 02-787 Warszawa, e-mail: wojciech_polec@sggw.edu.pl

W niniejszym opracowaniu skupiam się na tych Buriatach, którzy mieszkają po mongolskiej stronie granicy. Patrząc z dzisiejszej perspektywy geopolitycznej, są oni potomkami uciekinierów z Rosji ogarniętej rewolucją październikową, którzy przekroczyli pobliską rosyjsko-mongolską granicę, by znaleźć schronienie przed represjami, jakie miały miejsce na obszarze, który miał się stać częścią Związku Radzieckiego. Ta geograficznie niedaleka migracja i późniejsze szczelne zamknięcie istniejących już wcześniej granic uczyniły z Buriatów zamieszkujących dzisiejszą północno-wschodnią Mongolię specyficzną grupę lokalną, która ma silne związki historyczne z Buriatami zamieszkującymi w Rosji (i była w latach 20. XX w. uważana przez Rosję za jej obywateli), ale przez Mongołów traktowana jest jako mongolska grupa lokalna (i obywatele Mongolii), gdyż Buriaci postrzegani są jako część szeroko rozumianego narodu mongolskiego (Ojuntungałag 2016). Z mongolskiego punktu widzenia są więc mongolscy Buriaci mniejszością etnograficzną, a ich migracja mogłaby być rozpatrywana w kontekście reemigracji czy też repatriacji. Przez Buriatów z Rosji uważani są oni z kolei za część narodu buriackiego.

W północno-wschodniej Mongolii Buriaci zamieszkują w dwóch ajmakach (odpowiednikach polskich województw) – chentejskim i wschodnim. W moim opracowaniu skupiam się na ajmaku wschodnim, w którym prowadziłem badania w 2019 r.¹, ale nawiązuję również do sytuacji Buriatów z ajmaku chentejskiego, których poznałem w 2014 r. podczas innego projektu badawczego.

Ważne dla dalszych rozważań jest to, że Buriaci tworzą w północnej części wyżej wymienionych ajmaków społeczności lokalne, które określane są (również z mongolskiego punktu widzenia) jako społeczności buriackie. Są to zwarte grupy dające się wyodrębnić z całości społeczeństwa mongolskiego nie tylko pod względem historycznie ukształtowanego składu demograficznego czy pewnych cech kulturowych i etnograficznych, ale również pod względem tożsamościowym. Istotną częścią moich dociekań jest właśnie to, w jaki sposób wyodrębniane są lokalne buriackie społeczności i jak negocjowane i interpretowane są charakteryzujące je cechy.

Moje badania nakierowane były przede wszystkim na problematykę współczesnego szamanizmu buriackiego, ale dostarczyły również ciekawego materiału badawczego odnośnie do tożsamości mongolskich Buriatów i tworzonych przez nich społeczności lokalnych, na czym skupiam się w tym opracowaniu. Jednym z ważnych aspektów moich badań było znaczenie lokalnych miejsc kultu, które w języku buriackim nazywane są *oboo*, zaś w języku mongolskim *owoo*. Niniejszy artykuł wypływa z mojego zainteresowania ekstensywnymi funkcjami kultu *oboo* w rozumieniu, które przyjmuję w sposób zbieżny do tego, jaki w socjologii religii stosowany jest dla opisu funkcji parafii w różnych płaszczyznach życia społeczności lokalnych. Poprzez funkcje ekstensywne rozumie się funkcje wychodzące poza czysto religijną rolę parafii, wskazując przede wszystkim na jej

¹ Badania odbyły się w ramach grantu NCN Miniatura 2 DEC- 2018/02/X/HS6/01283.

rolę więziotwórczą (Firlit 2018). W warunkach mongolskich nie można oczywiście mówić o takich parafiach jak w chrześcijaństwie, ale można mówić o społecznościach lokalnych, w których podobną, przynajmniej pod pewnym względem, funkcję pełnią kultury o charakterze szamanistycznym i buddyjskim (można też mówić o parafiach buddyjskich – w języku buriackim *żyndag*). Celem tego opracowania nie jest jednak etnograficzny opis kultury *oboo* obejmujący dyskusję z szeregiem prac antropologicznych poświęconych syberyjskim i mongolskim wierzeniom, który pozostawiam do odrębnego opracowania. Jest nim próba zastosowania kategorii związanych z pojęciem społeczności lokalnych do opisu buriackich społeczności lokalnych w Mongolii i wskazanie, w jaki sposób pozaeuropejskie przykłady tego typu grup mogą wzbogacić refleksję nad społecznościami lokalnymi i różnymi poziomami tożsamości. Tytułowe „horyzonty tożsamości” są nawiązaniem do dorobku antropologii krajobrazu, której perspektywa, szczególnie w wersji zaproponowanej przez Łukasza Smyrskiego (2018), stała się inspiracją w przygotowaniu tej pracy.

2. Społeczności lokalne i tożsamość narodowa

O ile poziom mezostrukturalny bywa w socjologii kłopotliwy w różnorodnych rozważaniach teoretycznych, a czasem nawet w zastosowaniach empirycznych, szczególnie w kontekście przemian współczesnych społeczeństw zachodnich, o tyle wydaje się on świetnie skrojony do analiz społeczności buriackich w Mongolii. W ich przypadku łatwiej jest ująć wymiar lokalny, relacje horyzontalne niż przeprowadzić analizę w kategoriach poszczególnych poziomów tożsamościowych łączących poszczególne jednostki ze zbiorowościami o charakterze narodowym (Nowicka 2016; Wyszyński 2010) czy też religijnym (Nowicka, Połec 2019). O ile „buriackość” na poziomie społeczności lokalnych jest łatwo uchwytna (co nie znaczy, że jednowymiarowa), o tyle wymyka się ona jednoznacznym ujęciom wraz z oddalaniem się od tego poziomu zarówno w kierunku tożsamości zbiorowych wyższego rzędu, jak i w niektórych aspektach na poziomie jednostkowym (Bulag 1998).

Podobnie rzecz ma się w płaszczyźnie religijnej, która w społecznościach lokalnych rozciąga się między szamanizmem i buddyzmem, z trudem mieszcząc się w ramach zewnętrznych kategorii wyznaczających granice między tymi wyznaniem, w ramach etykiet takich jak wierzenia synkretyczne czy religie etniczne (Wach 1961), nie wspominając o wypracowanych w XIX w. i wciąż powtarzanych podziałach na animizm i politeizm, kult przodków i kult przyrody, którym to podziałom wymykają się buriackie wierzenia. Programowo powstrzymuję się w tym opracowaniu od dyskusji na temat tych wielowątkowych zagadnień religijnych, o których częściowo pisałem już w innych pracach (por. np. Połec 2019), by skupić się na kwestiach związanych z tożsamością i społecznościami lokalnymi.

W ujęciach teoretycznych dotyczących tożsamości zbiorowych zakłada się niekiedy, często *implicite*, że tożsamość narodowa na poziomie makro jest ważniejsza niż tożsamość na innych poziomach i w innych płaszczyznach. O ograniczeniach takiego podejścia pisała już Antonina Kłoskowska (2005). Wciąż możemy się jednak spotkać z pracami, w których wyjaśnieniem staje się przyporządkowanie do ogólniejszej kategorii narodowej, etnicznej czy też religijnej, spór idzie o różnorodne „-ości”, „polskość”, „rosyjskość”, „buriackość”, „buddyjskość”, bez dostatecznego uwzględnienia „lokalności” jako poziomu odniesień tożsamościowych. Moim zdaniem jest to wyraźnie widoczne u wielu autorów (por. np. Radzik 1999) przywołujących koncepcje Stanisława Ossowskiego (1984), ale również w pracach nowszych, których przegląd daje na przykład Zbigniew Bokszański (2005). Ich analiza musiałaby być odrębnym studium teoretycznym, do którego niniejsze opracowanie może być jedynie przyczynkiem i empirycznym przykładem. Moją intencją nie jest również stworzenie pracy polemicznej z poglądami innych badaczy. Dla przedstawianej tutaj problematyki kluczowe wydają się rozważania Ossowskiego (2001) dotyczące „»nieuświadomionych« członków grup ideologicznych” zawarte w jego *Wielogłowym Lewiatanie* umieszczonym w rozważaniach *O osobliwościach nauk społecznych*. Wydaje mi się, że przynajmniej część czytelników tego tekstu nie zauważa, że sformułowanie „nieuświadomieni” pojawia się w cudzysłowie już u Ossowskiego. Szczególnie istotna jest tutaj różnica między dystrybutywnym i kolektywnym rozumieniem grup społecznych i powiązanych z nimi identyfikacji z grupą. To między innymi w tym zakresie zaznacza się problem przejścia między poziomem lokalnym, na którym dominujące może być dystrybutywne postrzeganie identyfikacji jednostki z grupą, nawet jeśli przypisujemy owej identyfikacji charakterystykę skłaniającą nas do traktowania jej kolektywnie, jak ma to miejsce w przypadku wielu koncepcji dotyczących narodu czy też przynależności religijnej. To dopiero w tym drugim przypadku naród jawi się przede wszystkim jako „wspólnota wyobrażona” (Anderson 1997), rytuały stają się „tradycją wynalezioną” (por. np. Smyrski 2012), a na mapie można naszkicować „pejzaż etniczny” (Lewandowski 2004). Problem ten objawia się z różnym nasileniem zależnie od kontekstu, ale staje się palący przy okazji spisów powszechnych, gdy trzeba „właściwie” przypisać członków mniejszości etnicznych i narodowych (Łodziński 2005), powiedzieć, „kim są” Ślązacy, Rusini (Bokszański 2005), Buriaci i Hamniganie (Nowicka, Zhanaev 2020) czy wreszcie mieszkańcy Mashpee (Clifford 2000), by odnieść się jedynie do najbardziej znanych kontekstów.

Poza tym możliwe jest jednak spojrzenie wychodzące od dystrybutywnego rozumienia grup społecznych. W realizacji tego celu najbardziej owocne wydaje się zastosowanie kategorii społeczności lokalnych jako punktu wyjścia do analiz umiejscawiających badane społeczności w szerszych kontekstach społecznych, kulturowych i politycznych.

3. Teren i metody badawcze

Podstawą niniejszych rozważań są badania przeprowadzone w lipcu i sierpniu 2019 r. w mongolskim ajmaku wschodnim (mongolskie Дорнод, ang. Dornod Province) we wszystkich czterech somonach², w których mieszkają w zwarty sposób Buriaci. Dodatkowo badania zostały przeprowadzone w stolicy ajmaku wschodniego – mieście Czobjalsan i jego okolicach oraz w stolicy Mongolii Ułan Bator. Te dwa miasta są celami migracji Buriatów z tradycyjnych miejsc zamieszkiwania, rozwija się w nich buriackie życie kulturowe i religijne, a także działają buriackie organizacje pozarządowe.

Buriackie somony w ajmaku wschodnim to Bajandun, Bajanuul, Daszbalbar i Cagan-Owoo. W ramach wyjazdu badawczego zaplanowano badania w każdym z wymienionych somonów. Jednym z celów takiej strategii było zidentyfikowanie miejsc i społeczności, które w przyszłości mogłyby zostać objęte kolejnymi intensywnymi badaniami terenowymi. Najdłuższy i najbardziej owocny pobyt badawczy miał miejsce w somonie Daszbalbar. Przeprowadzono tam długie wywiady pogłębione z najbardziej poważanymi szamanami i szamanami, w tym z szamanem, który jest uważany przez miejscową ludność za najważniejszą postać w lokalnym szamanizmie (w dwóch przypadkach w rozmowach uczestniczyły też osoby będące asystentami szamanek, szamanów), z przedstawicielem miejscowego duchowieństwa buddyjskiego, z przedstawicielami miejscowej administracji, pracownikami szpitala, domu kultury, przedstawicielami stowarzyszenia seniorów, miejscowymi działaczami sportowymi uprawiającymi tradycyjne buriackie dyscypliny sportowe, rzemieślnikiem kultywującym tradycyjne rzemiosło, jak również z innymi osobami, które polecono nam na miejscu jako ludzi mających duży wpływ na społeczność lokalną lub też odznaczających się dużą wiedzą na jej temat. Poza wywiadami przeprowadzono obserwacje miejsc kultu *oboo*, za każdym razem z miejscowym przewodnikiem, który nie tylko wskazywał nam dany obszar, ale również wyjaśniał związane z nim tradycje. Przeprowadzono również obserwacje przygotowań do lokalnego buriackiego festiwalu „Tontoo”, o którym piszę poniżej. Sporządzono także dokumentację fotograficzną w miejscowym muzeum.

Drugim somonem objętym badaniem był somon Bajandun. Pobyt tam udało się tak skoordynować, by objąć obserwacją lokalny festiwal „Tontoo”, którego motywem przewodnim są dawne buriackie zwyczaje związane z narodzinami dziecka i obrzędami przyjmowania go na łono rodziny polegającymi na rytualnym pogrzebaniu łożyska (buriackie *tontoo*). Miejsce, gdzie tego dokonywano,

² Somon to najmniejsza jednostka administracyjna będąca odpowiednikiem polskiej gminy, choć w literaturze przedmiotu można się spotkać ze stwierdzeniami mówiącymi, że jest on bliższy polskiemu powiatowi, ajmak jest zaś jednostką administracyjną odpowiadającą w przybliżeniu polskiemu województwu.

stawało się dla osoby, której dotyczył rytuał, „ojczyzną prywatną” w rozumieniu bliskim temu zaproponowanemu przez Stanisława Ossowskiego. Wspomniany festiwal jest przejawem prób wskrzeszenia dawnych buriackich tradycji w nowej formie, mającym szeroki oddźwięk wśród mongolskich Buriatów. Oprócz obserwacji festiwalu udało się przeprowadzić wywiady z jego organizatorami oraz krótkie rozmowy z uczestnikami. Ważną częścią pobytu w Bajandun był pogłębiony wywiad z miejscową szamanką oraz z przedstawicielem najstarszego pokolenia Buriatów zbierającym i opisującym miejscowe tradycje oraz swoistości lokalnej odmiany języka buriackiego, a także z pracownikami miejscowego domu kultury.

Trzecim w kolejności odwiedzin był somon Bajanuul (Bayan-Uul), w którym w latach 90. swoje badania prowadziła między innymi Manduhai Buyandelger (2013). Na terenie tego somonu mieści się znane w całej Mongolii centrum szamanistyczne, które opiera się w swej działalności przede wszystkim na szamanizmie buriackim. Centrum to ma charakter półzamknięty, znajduje się poza obszarem miejscowości, a dostęp do niego wymaga zgody kierujących nim szamanów. Otrzymaliśmy podobną zgodę na pobyt w centrum, obserwacje i rozmowy, niestety nie dotyczyła ona jakichkolwiek zapisów elektronicznych, to znaczy nagrywania wywiadów bądź też robienia fotografii, z tego też powodu dokumentacja tej części badań ogranicza się do tradycyjnych notatek i szkiców. Na terenie centrum przeprowadzono obserwacje kluczowego, wielowątkowego szamańskiego obrzędu wyświęcenia *szanar* oraz wywiady z szamanami na stałe pracującymi w centrum i przybyłymi czasowo na obrzędy. Uwagę poświęcono również bardzo ciekawym pod kątem współczesnych przemian szamanizmu budynkom kultowym, w tym przede wszystkim wyjątkowej pod względem architektonicznym i akustycznym „świątyni dziedzictwa”, która została zbudowana tak, by odwiedzająca ją osoba doznawała niecodziennych wrażeń wzrokowych, a przede wszystkim słuchowych. Poza centrum szamanistycznym w somonie Bajanuul przeprowadzono również wywiady z przedstawicielami miejscowej administracji i duchowieństwa buddyjskiego, a także pracownikami domu kultury oraz szkoły.

W czwartym somonie, Cagan-Owoo, oprócz wywiadów z miejscowym szamanem, przedstawicielami administracji i domu kultury przeprowadzono także dokumentację bardzo ciekawego miejscowego muzeum oraz lokalnych miejsc kultu. We wszystkich czterech somonach badanie zostało przeprowadzone zgodnie z takimi samymi założeniami, z uwzględnieniem jednak lokalnej specyfiki i uwarunkowań. Podczas wszystkich wywiadów obecna była osoba mówiąca biegle po buriacku oraz osoba mówiąca biegle po mongolsku, więc wywiady odbywały się w języku ojczystym badanych.

Choć głównym tematem badania był współczesny szamanizm buriacki, wszystkie wywiady były prowadzone w ten sposób, by umiejscowić szamanizm w szerszym kontekście społecznym i kulturowym, by zobaczyć, jakie miejsce zajmuje on w życiu społeczności lokalnych. W wywiadach nie uciekano więc od

tematów, które nie są bezpośrednio związane z szamanizmem w wąskim rozumieniu, dzięki czemu zebrany materiał pozwala również na szersze spojrzenie na życie buriackich społeczności lokalnych w Mongolii.

4. Buriaci w Mongolii – postrzeganie zewnętrzne

W dużym przybliżeniu Buriatów traktować możemy jako lud wywodzący się z mongolskiego kręgu kulturowego, który ostatecznie ukształtował się na terenie syberyjskiej Rosji na przestrzeni kilku ostatnich wieków. Etonim „Buriaci” wiązany jest z pojawieniem się w XVII w. Rosjan u brzegów jeziora Bajkał. Francuska badaczka Roberte N. Hamayon przyjmuje tę wersję pochodzenia nazwy „Buriaci”, która związana jest ze słowem „bratskie”, a które miało określać mówiące zbliżonym do mongolskiego językiem ludy zamieszkujące na zachód i wschód od Bajkału. Według tej wersji z czasem przyjąć się miała forma „Buryat” (stąd polscy Buriaci), która to nazwa została ostatecznie przyjęta w XIX w. przez rosyjską administrację (Hamayon 2006: 15). Etonim ten miałby więc bezpośredni związek z rosyjską kolonizacją. Inna, również dyskusyjna, wersja pochodzenia słowa Buriat opiera się na tym, że słowo takie występuje już w trzynastowiecznej *Tajnej historii Mongołów*. Obie wersje nie wykluczają się wzajemnie, ale ta ostatnia wskazuje na dłuższe dziedzictwo Buriatów i ich związki z dawnymi Mongołami.

Wśród rosyjskich uczonych przeważa opinia o odrębności Buriatów w stosunku do Mongołów, przy czym niekiedy podkreśla się, że współcześni Buriaci są potomkami zarówno plemion mongolskich, jak i tunguskich. W podobny sposób piszą o tym Ewa Nowicka i Robert Wyszynski, którzy stwierdzają, że:

[b]iologicznie Buriaci są mongoloidami, choć odznaczają się znacznym zróżnicowaniem antropologicznym, głównie z powodu bardzo dużego przemieszania etnicznego. Przez wiele wieków Buriaci żyli wymieszani z plemionami tunguskimi, pierwotnymi mieszkańcami obszarów leśnych wokół Bajkału oraz turkojęzycznymi przybyłymi z południowego zachodu (Nowicka, Wyszynski 1996: 17).

Na temat pochodzenia Buriatów wysuwano wiele różnych hipotez, nie zawsze popartych pogłębionymi badaniami (por. np. Zapaśnik 2014: 22).

Wśród polskich mongolistów wyraźne jest traktowanie Buriatów jako ludu mongolskiego. Stanisław Kałużyński pisał:

Określenie „Mongoł” czy „mongolski” nie jest, ściśle biorąc, do dziś jednoznaczne, choć używamy go głównie w stosunku do mieszkańców Mongolskiej Republiki Ludowej. [...] Obok Chałcha-Mongołów czy Chałchasów żyją w tym samym państwie oraz gdzie indziej w Azji, a nawet w Europie, inne ludy mongolskie. Są to Buriaci na Syberii, Kałmucy nad Wołgą i ich najbliżsi krewniacy Ojraci w zachodniej części Chin i północno-zachodniej Mongolii, liczne grupy mongolskie na obszarze dawnej Mongolii Wewnętrznej (CHRL) zwani Mongołami Południowymi (Öwör Mongoł) oraz pomniejsze enklawy w Mandżurii, w chińskich prowincjach Kansu i Cinghaj, a także w Afganistanie (Kałużyński 1983: 13).

Wyraźnie widzimy tutaj dwa rozumienia, jedno odnoszące się do Mongołów w węższym sensie, czyli do Chałcha-Mongołów, oraz rozumienie szersze odnoszące się do wszystkich ludów mongolskich. Szeroko pisał o tej kwestii Uradyn Bulag (1998), zwracając szczególną uwagę na różnorodność pojmowania tego, kto jest Mongołem w różnych regionach zamieszkałych przez Mongołów, oraz na zmiany, jakie zachodzą współcześnie w tym zakresie w Mongolii.

Nawet jednak traktowanie Buriatów jako części szeroko rozumianego etnosu mongolskiego nie umniejsza znaczenia tego, że Buriaci zamieszkujący współcześnie w państwie mongolskim oraz na terenach Chin są traktowani przez Buriatów w Rosji jako potomkowie emigrantów z terenów dzisiejszej Federacji Rosyjskiej. Przykładem takiego podejścia mogą być słowa buriackiej badaczki Tujany Dugarowej, która pisze, iż obecność Buriatów w Mongolii oraz na terenie Chin w Mongolii Wewnętrznej jest efektem późnych migracji, które były możliwe w wyniku przenikalności granic pomiędzy Rosją a Mongolią i Chinami. Podaje ona różnorodne przyczyny migracji wychodźczych Buriatów z terenów Rosji w XIX i XX w., które odpowiadają poszczególnym ich falom (Dugarowa 2012: 5). W przypadku społeczności buriackich we wschodniej Mongolii możemy mówić o ich ukształtowaniu się w latach 1917–1920 w wyniku ucieczek przed zmianami związanymi z kształtowaniem się Związku Radzieckiego (Ojuntungałağ 2016). Zauważmy, że z tego punktu widzenia Buriaci nie stanowią zbiorowości transgranicznej czy też pogranicznej, a ich grupy w Mongolii i Chinach traktowane są jako zbiorowości pomigracyjne (Szmyt 2012), choć Buriaci nie są oczywiście w tych krajach jedynymi grupami mongolskimi.

Jak widzimy, ambiwalencje i rozbieżności w sposobach definiowania tego, kim są Buriaci, dotyczą przede wszystkim poziomu makro, kwestii związanych z historią i pochodzeniem całości narodu buriackiego, jego statusu jako odrębnego narodu czy tylko ludu bądź części narodu mongolskiego, jego związków z syberyjską Rosją i ich charakterystyki na tym terenie zarówno w wymiarze historycznym, jak i w wymiarze narodowym czy państwowym. Mamy tutaj do czynienia z wielką różnorodnością określeń i stanowisk z perspektywy zewnętrznych obserwatorów, którzy nie zawsze brali pod uwagę punkt widzenia samych zainteresowanych oraz różnorodność sytuacji w obrębie „świata mongolskiego”. Każda ze stron zgadza się jednak co do tego, że na poziomie społeczności lokalnych w północnwschodniej Mongolii mamy do czynienia ze społecznościami buriackimi i to może się stać punktem wyjścia do dalszych rozważań.

5. Społeczności lokalne Buriatów w Mongolii

Kategorie analizy społeczności lokalnych wypracowane zostały na podstawie badań społeczności osiadłych, rolniczych w obrębie cywilizacji zachodniej i ich użycie w odniesieniu do społeczności o silnych tradycjach pasterskich i noma-

dycznych w kręgu kultury mongolskiej może wydawać się ryzykowne. Na pierwszy rzut oka mówienie o społeczności lokalnej w przypadku grup koczowniczych może sprawiać wrażenie błędu ze względu na konotacje z określonym terytorium, jakie wiążą się z tym terminem. Należy jednak podkreślić, że również w przypadku grup koczowniczych możemy mówić o bliskich związkach z terytorium koczowania (nawet jeśli będą one wyglądały pod pewnymi względami inaczej niż w przypadku społeczności w pełni osiadłych). Można by wręcz zaryzykować tezę, że to, co w przypadku społeczności osiadłych jest narzucającą się więzią „naturalną”, niewymagającą refleksyjnego, kulturowego opracowania, w przypadku społeczności koczowniczych wymaga większego kulturowego nacisku i refleksyjności. Z drugiej zaś strony również w badaniach nad społecznościami lokalnymi daje się wyodrębnić nurt kładący nacisk na wspólnotowość, w którym akcentuje się zagadnienia tożsamości społecznej, znaczenia bezpośrednich kontaktów i trwałych więzi między jednostkami, a terytorium jako takie odgrywa rolę drugoplanową i nie jest traktowane jako warunek konstytutywny (Herudziński 2016: 5). W przypadku społeczności buriackich możemy mówić o wyraźnie wyodrębnionym terytorium własnym już w czasach prowadzenia koczowniczego trybu życia. Dodatkowo należy zwrócić uwagę na to, że tradycje pasterskie nie są jedynym elementem konstytuującym kulturę buriacką, o czym piszę niżej. Z pewnością możemy mówić również o Tönniesowskiej „wspólnocie krwi”, a więc stosunkach pokrewieństwa i powinowactwa, która jest jedną z cech definicyjnych wspólnot lokalnych. O złożoności tej problematyki u Buriatów szeroko pisał Ayur Zhanaev (2019). Ogólnie można tutaj powiedzieć, że stosunki pokrewieństwa mogą sprzyjać tworzeniu więzi lokalnych, a więź lokalną można symbolicznie wyrażać w postaci „więzów krwi” (nawet jeśli w świecie mongolskim pojawia się w tym kontekście również metafora kości). Tu Buriaci nie są z pewnością jedynym przypadkiem, zwłaszcza że, w przypadku Buriatów w Mongolii, połączyła ich historia migracji, w wyniku której wytworzyły się nowe buriackie społeczności lokalne.

Pewną trudność w analizie przypadku Buriatów we wschodniej Mongolii stanowi pomigracyjny charakter tych społeczności, wprowadzający nowe czynniki, które trzeba wziąć pod uwagę w analizach. Mam tutaj na myśli przede wszystkim odniesienia do przedmigracyjnej „ojczyzny”, w której losy Buriatów rozwijały się inaczej niż w Mongolii, ale również późniejsze modyfikacje wynikłe z przemian w obrębie społeczeństwa mongolskiego, takie jak kolektywizacja, promowanie osiadłego trybu życia, modernizacja typu radzieckiego oraz współczesne zmiany związane z demokratyzacją społeczeństwa mongolskiego i przejściem do gospodarki rynkowej, które dotyczyły również buriackich społeczności lokalnych w ich już stuletniej historii na obecnym terytorium zamieszkania.

Dużą część zmian, o których wspominam powyżej, raczej upodabnia jednak buriackie społeczności lokalne do tych, które znamy z innych miejsc, niż zwiększa różnice między nimi a społecznościami lokalnymi w społeczeństwach o przeważających tradycjach rolniczych. Procesy zmian związane z mongolską kolekty-

wizacją i tworzeniem trwałych ośrodków zamieszkania sprawiły, że „terytorium” może być wyodrębnione również w kategoriach bliskich myśleniu europejskiemu między innymi ze względu na istnienie jednostek administracji terytorialnej takich jak somony (odpowiedniki gmin/powiatów) czy ajmaki (odpowiedniki województw), ale także ze względu na tworzone w ramach kolektywizacji *negdele* będące w przybliżeniu odpowiednikami kołchozów (Tangad 2013). Narzucającym się współcześnie podobieństwem jest również poziom narodowy i państwowy związany z mongolskim obywatelstwem badanych Buriatów.

Podkreślić należy, że Buriaci mają w społeczeństwie mongolskim dużo większe tradycje „osiadłego” trybu życia, które przynieśli ze sobą w momencie migracji. Buriackie społeczności lokalne wyróżniają się wizualnie już na pierwszy rzut oka. W centrach somonów można wprawdzie dostrzec gdzieś jurty, ale są one ustawione obok trwałych drewnianych czy też murowanych domów na wyraźnie wyodrębnionych płotami posesjach. Ta różnica jest wyrazista zwłaszcza dla osób znających buriackie miejscowości po rosyjskiej stronie granicy. Wjeżdżając do buriackiego somonu w Mongolii, ma się wrażenie zbliżania się do wiosek, jakie można spotkać na terenach kilkadziesiąt kilometrów na północ, które nosić już będą miano Syberii, a nie Mongolii. Niektórzy mieszkańcy buriackich somonów pokazują również z dumą swoje przydomowe ogrody, czasami z inspektami, w których w porze letniej rosną pomidory i ogórki, jakich nie powstydziliby się polski rolnik.

Centra somonów, o wielkości i zaludnieniu typowym dla wsi w skali europejskiej, strukturalnie mają charakter miniaturowego miasteczka. Podział na miasto i wieś jest nieadekwatny w przypadku małych miejscowości w Mongolii. Jeśli jednak spojrzymy z perspektywy „obszarów wiejskich” reprezentowanych przez przestrzenie stepowe i obszarów zwartej zamieszkania, jakimi są centra somonów, zauważymy w tych ostatnich wiele elementów przypominających miasto i miejskie życie.

Centra somonów są oczywiście siedzibami lokalnej administracji, są w nich umiejscowione szkoły, sklepy, szpitale czy też ośrodki zdrowia, domy kultury, biblioteki, muzea, oddziały banków, małe punkty gastronomiczne, warsztaty rzemieślnicze czy stacje benzynowe. Wszystko to są elementy zbliżające charakter życia do warunków miejskich, a z pewnością są one częścią osiadłego trybu życia i nie wynikają z koczowniczych tradycji. Przedstawianie więc współczesnych buriackich społeczności lokalnych jako społeczności koczowniczych bardziej zaciemnia obraz, niż pozwala na wyjaśnienie ich sytuacji. Sprawia to też, że możemy o nich, moim zdaniem, mówić jako o społecznościach pomigracyjnych nie tylko w sensie dosłownym, ale również metaforycznym, odnoszącym się do przejścia od koczowniczego do osiadłego trybu życia. Ta metaforyczna migracja, powiązana często z rzeczywistą migracją z obszarów wiejskich do miasta (przede wszystkim do Ułan Bator) jest zresztą współcześnie doświadczeniem coraz większej części społeczeństwa mongolskiego (Chimidtsiye, Połec 2019). Buriaci

byli w tym zakresie raczej pionierami niż ariergardą, przynajmniej w lokalnej skali. W Mongolii pasterstwo związane z przemieszczeniami przestrzennymi współgra z osiadłymi lokalnymi centrami i często zawiera się w wyznaczanym przez nie obszarze.

Gdy przyrzeć się ekspozycjom muzealnym w lokalnych muzeach w buriackich somonach, ale również w muzeach regionalnych czy Muzeum Narodowym w Ułan Bator, można zauważyć, że Buriaci przedstawiani są w nich jako wyróżniający się wśród innych mongolskich grup nie tylko szczegółami folklorystycznymi, ale również różnicami technologicznymi związanymi z odmiennym (w tym rolniczym) trybem życia, jaki wiązał się z wpływami rosyjskimi na Syberii. Te różnice w czasach socjalistycznych były odbierane najczęściej jako świadectwa „wyższego poziomu rozwoju”, a więc miały raczej pozytywne konotacje. Pokazywały jednak również pewną odmienność Buriatów od Chałcha-Mongołów. Okres socjalistycznej modernizacji wedle wzorów radzieckich różnice te w pewnym stopniu zatarł, ale nadal są one podkreślane jako cecha charakterystyczna Buriatów. Z drugiej zaś strony Mongolia, a w niej buriackie społeczności lokalne są z pewnością traktowane jako ojczyzna przez mieszkańców tam Buriatów. Warto jednak przyrzeć się, jak budowane i rozumiane jest pojęcie ojczyzny wyznaczające rdzeń identyfikacji tożsamościowych.

6. *Owoo* i *nutag* w kulturze mongolskiej

Charakterystycznym elementem krajobrazu Mongolii są miejsca zwane po buriacku *oboo*. Są to miejsca uważane za święte zarówno przez wyznawców szamanizmu, jak i buddyźmu. Sławoj Szynkiewicz podawał następującą definicję *oboo*, który to termin zapisywał jako *owoo* zgodnie z mongolską (chałchaską) pisownią³: „wzgórek usypany z kamieni lub podobna do szałas konstrukcja z gałęzi i żerdek. Stoi najczęściej na szczycie góry lub wzniesienia i jest miejscem kultu ducha opiekuńczego terytorium. Istnieją również o. przydrożne poświęcone duchom konkretnego miejsca” (Szynkiewicz 1981: 257). W dosłownym tłumaczeniu jest to więc stos kamieni, ale *oboo* to zawsze miejsce, które ma znaczenie symboliczne i jest powiązane z lokalnymi wierzeniami akceptowanymi, choć czasami w odmiennej formie, przez wyznawców szamanizmu i buddyźmu. Mongolski badacz Bilegsaikhan Tamirjavyn zwraca uwagę na to, że termin ten oznacza nie tylko samą konstrukcję będącą rodzajem ołtarza, ale również cały obszar świętej góry, świętego miejsca, a także święty byt, gospodarza danego miejsca (Bilegsaikhan 2017). Nasuwającym się tłumaczeniem w tym ostatnim kontekście byłoby stwierdzenie, że chodzi tutaj o ducha danego miejsca czczonego

³ Ze względu na to, że niniejszy artykuł dotyczy przede wszystkim Buriatów, przyjmuję tutaj buriacką pisownię *oboo*.

w ramach kultu buddyjskiego czy też szamańskiego. Nie oddaje to jednak dobrze mongolskiego sposobu rozumienia tego rodzaju bytów, więc bezpieczniej jest tłumaczyć w tym kontekście *oboo* jako patronów, gospodarzy miejsca czy właśnie „byty ponadnaturalne” (ang. *supernatural entities*), którego to określenia używa Bilegsaikhan⁴. By precyzyjniej wytłumaczyć nasuwające się tutaj trudności, trzeba by zagłębić się w zagadnienia mongolskiej kosmologii i teologii buddyjskiej oraz szamanistycznej, na co nie mam tutaj miejsca. W literaturze przedmiotu znaleźć można zresztą długą i wielowątkową dyskusję dotyczącą tego, czy *oboo* to miejsce szamanistyczne, czy też buddyjskie.

Drugą powiązaną kategorią, znaczenie której podkreśla się w analizach społeczeństwa mongolskiego, jest słowo *nutag*, „ojczyzna”, bliższe kategorii ojczyzny prywatnej niż ideologicznej w rozumieniu Ossowskiego, a zatem odpowiadające swym zakresem bardziej społeczności lokalnej niż społeczeństwu na poziomie państwa narodowego. Smyrski podkreśla, że przestrzeń *nutagu* odpowiada przestrzeni wpływu lokalnych „duchów opiekuńczych”, jakie czczone są w ramach kultu *oboo* (Smyrski 2020: 52), ale pokrywał się on również z przestrzenią życiową wyznaczaną przez obszar koczowania danej osoby, rodziny. Badacz zwraca uwagę, że obszary te mogą pokrywać się współcześnie z jednostkami administracyjnymi takimi jak somony, ale jest to jedynie ich cecha wtórna.

Kult *oboo* można więc rozpatrywać jako kult budujący i podtrzymujący więzi z ojczyzną prywatną, ze społecznością lokalną, a wtórnie również z ojczyzną ideologiczną, szczególnie od momentu wprowadzenia ogólnonarodowego kultu wybranych *oboo* w Mongolii (por. Smyrski 2020; Nowicka, Zhanaev 2020)⁵. To lokalny poziom kultu dał jednak wzór dla kultu na poziomie narodowym, który to wykorzystuje do swoich celów już istniejące kategorie, rozszerzając je do poziomu narodowego i państwowego, a nie odwrotnie. *Nutag*, ojczyzna prywatna związana z miejscem urodzenia, zamieszkania, tworzy emocjonalną więź, która może zostać następnie rozszerzona. W tym zakresie kategorie te wydają się intuicyjne i zbieżne z kategoriami znanymi od czasów Ossowskiego.

Na tym poziomie w przypadku Buriatów mieszkających w Mongolii pojawia się pewne napięcie ze względu na tradycyjne rodzinne miejsca kultu, które znajdują się również poza Mongolią. Być może jest to jednak napięcie istniejące tylko z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora. Smyrski świetnie pokazuje bowiem, że kult *oboo* na poziomie narodowym wprowadza napięcie również w kontekście innych grup mongolskich, których miejsca święte znajdują się w granicach Mongolii. Narodowy charakter obrzędów jest nowością, zmianą,

⁴ Łukasz Smyrski (2018) używa kategorii „podmioty nie-ludzkie”, która zdaje się lepiej oddawać umiejscowienie duchów-gospodarzy w mongolskiej kosmologii niż europejskie określenie „duch”, sugerujące rozróżnienie na to, co materialne i duchowe.

⁵ Smyrski zwraca uwagę, że od 2004 r. możemy mówić o oficjalnych obrzędach na poziomie państwowym, wprowadzonych dekretem prezydenta Mongolii w dziesięciu miejscach, które uzyskały tym samym status narodowych *oboo* (Smyrski 2020: 45).

która burzy dotychczasowe sposoby kultu i kategorie, jakie on wytwarzał (por. Smyrski 2020). W mongolskich kategoriach kulturowych dotyczących *oboo* należy wziąć pod uwagę działania samego gospodarza miejsca kultu, który nie jest traktowany jedynie jako symbol, ale aktywny podmiot nie-ludzki. Dobrymi przykładami są tutaj opisy, jakie na podstawie materiałów z południowej Mongolii proponuje Bilegsaikhan Tamirjavyn (2017), a na podstawie materiałów z zachodniej Mongolii Smyrski (2020). Kult *oboo* w tradycyjnej formie był nie tylko kultem budującym więzi na poziomie lokalnym czy też na poziomie rodziny rozszerzonej, z naciskiem na kult przodków, ale był do pewnego stopnia kultem wykluczającym osoby „z zewnątrz”, nie tyle nawet ze względu na wyznaczanie granic, ale na koncepcje przynależności, które powiązane są również z prawami do „ziemi”, do życia na danym terytorium. Rozszerzający, przenoszący na poziom państwowy czy też poziom narodowy kult *oboo*, który włącza z konieczności nowe, szersze kręgi osób (choćby takie jak prezydent państwa niebędący częścią danej społeczności lokalnej), burzy dotychczasowe kategorie. Problem ten jest przedstawiany, jak wskazują cytowani autorzy, poprzez strach przed potencjalnym gniewem gospodarza miejsca, ale wyraża on pewną nieadekwatność nowej formy kultu wobec poziomu więzi, którym służył w tradycyjnej formie.

7. Znaczenie *oboo* dla Buriatów

W przypadku Buriatów możemy odczytywać kult *oboo* jako cechę wspólną w obrębie kulturowej wspólnoty mongolskiej, nawet jeśli kult ten ma swoją lokalną i buriacką specyfikę także na terenach zamieszkałych przez Buriatów poza terytorium państwa mongolskiego. Buriacką specyfikę kultu *oboo* rozważać można na dwóch poziomach. Pierwszym z nich jest specyfika etnograficzna i symboliczna wyrażająca się w różnicach w obrębie tego rodzaju kultu między Buriatami a Chałcha-Mongołami i innymi grupami mongolskimi. Drugim zaś jest swoistość sytuacji Buriatów w Mongolii, która wynika z pomigracyjnego charakteru ich społeczności lokalnych.

Etnograficzna problematyka kultu *oboo* jest bardzo szeroka i wielowątkowa. Nie sposób wyczerpać ją w tym opracowaniu. Z punktu widzenia celów niniejszego artykułu najważniejszymi sprawami jest tutaj rozróżnienie *oboo* jako miejsca i *oboo* jako kultu. Rytuály odbywają się wyłącznie na wybranych terenach, zaś miejsc, które nazywa się *oboo*, jest bardzo wiele nie tylko w krajobrazie Mongolii, ale również Syberii. Można wręcz zauważyć emiczną tendencję do rozszerzania zakresu znaczenia *oboo*, która jest podchwytywana przez część badaczy. Terminem *oboo* może być nazwane każde miejsce, którego forma wskazuje na jego religijny, symboliczny charakter. Jest to szczególnie widoczne na takich terenach, które są danej osobie mniej znane. Każda przestrzeń, z którą mamy mieć w jakiś sposób do czynienia, ma, zdaniem Buriatów, gospodarza, więc wypada uszano-

wać takie miejsce, nawet jeśli jego charakter nie jest w pełni jasny (por. Nowicka, Zhanaev 2020: 172).

Drugą sprawą jest kult *oboo* w momencie przeniesienia się na inny obszar zamieszkania, jak miało to miejsce w przypadku Buriatów w ajmaku wschodnim. Migracja z lat 20. XX w. nie była oczywiście pierwszą migracją w historii Buriatów mimo jej specyfiki związanej z zamknięciem granic państwowych na obszarze, który wcześniej stanowił przenikalną przestrzeń. Bair Gombojew opisując miejsca kultowe w Dolinie Barguzińskiej leżącej na wschód od Bajkału, stwierdza, że Buriaci, którzy pojawili się na badanym przez niego terenie w XVII w., zaczęli stosować swoje własne obrzędy w już istniejących miejscach kultowych stworzonych przez wcześniej zajmujących to terytorium Ewenków (Gombojew 2006: 130). Tego typu postępowanie wpisuje się we wspomniany przeze mnie światopogląd buriacki, w ramach którego należy oddawać szacunek sakralnym gospodarzom miejsc, w których znajdzie się dana osoba. Buriaci przenosząc się w nowe miejsce, zaczynają się więc wpisywać w nową geografii sakralną. Nie oznacza to jednak, że jest to proces automatyczny i bezrefleksyjny. W okolicy miasta Czobjalsan odwiedziliśmy buriacką rodzinę, która kilka lat wcześniej zamieszkała na terenie, gdzie przez wiele lat istniała opuszczona obecnie radziecka baza militarna. W pobliżu miejsca zamieszkania tej dobrze już zagospodarowanej rodziny znajdowało się opuszczone *oboo*. Jego stan wskazywał na to, że od dłuższego czasu nikt nie składał na nim żadnych ofiar. Gdy zapytaliśmy naszego gospodarza, dlaczego tak się dzieje, stwierdził on, że nie jest to „jego” *oboo*. Poza tym nawet te spośród *oboo*, które mają znaczenie dla konstruowania lokalnej tożsamości, nie są umiejscowione w „centrum” w zachodnim rozumieniu, czasami nawet nie będą one usytuowane bezpośrednio w pobliżu miejsca zamieszkania danej rodziny. Kult *oboo* łączyć można z kultem gór i rzeczywiście najczęściej miejsca takie położone są w okolicy jakiegoś wzniesienia, które uważa się za święte (Smyrski 2020; Abajew 2014). Dla społeczeństwa prowadzącego tradycyjnie koczowniczy tryb życia czy też osiadłego, ale żyjącego w pewnym rozproszeniu, nie musi się to wydawać niezwykle. Dopiero tworzenie stałych, zwartych miejsc zamieszkania uwypukla tę różnicę.

Święty obszar więc, choć jasno usytuowany geograficznie, nie zawsze jest bliski względem miejsca faktycznego zamieszkania jednostki. *Oboo* czczone przez rodzinę danej osoby (nawet jeśli kult taki nie ma wymiaru rodowego, lecz terytorialny) ma charakter symbolicznego punktu odniesienia do miejsca, które stanowi dla niej ojczyznę. Przestrzeń taka nie musi pokrywać się z miejscem zamieszkania ani państwem, którego jest się obywatelem.

Zobaczmy to na przykładzie zaczerpniętym z jednej z badanych społeczności buriackich. Większość mieszkańców Daszbalbaru stanowią agińscy Buriaci, których przodkowie przyjechali na te tereny w latach 1917–1920. Oprócz Buriatów agińskich jest tam również pewna grupa Buriatów choryńskich. Migracja Buriatów w tych latach nie była bardzo daleka. Większość z nich mieszkała w niewiel-

kiej odległości po rosyjskiej stronie granicy. Nawet najstarsi współcześni mieszkańcy Daszbalbaru urodzili się już w miejscu obecnego zamieszkania, a więc nie znają bezpośrednio terenów, z których przywędrowali ich przodkowie, co więcej, nie posiadają również dokładnych informacji, gdzie oni właściwie zamieszkiwali. Są jednak wśród nich tacy, którzy są w stanie podać przybliżoną lokalizację bądź wskazać *oboo*, które czciła ich rodzina (wywiad z 13 lipca 2019 r.). W początkowym okresie granica była łatwa do przekraczania i część członków rodziny zostawała po stronie rosyjskiej, część po mongolskiej. Po 1920 r. granica zaczęła być coraz lepiej strzeżona, co niejednokrotnie rozerwało więzi rodzinne i uniemożliwiło odwiedzanie miejsc kultowych po rosyjskiej stronie granicy. Współcześnie niektórzy Buriaci mieszkający w Mongolii odwiedzają rodzinne miejsca kultu *oboo*, które znajdują się na terenie Rosji. Jedna z mieszkank Daszbalbaru opowiadała nam, że wraz z mężem jeździ na ceremonię *oboo* do miejsca pochodzenia małżonka, ale odwiedza również swoje „panieńskie” *oboo*. Jednocześnie jej mąż podkreśla, że nie uznaje on tej przestrzeni jako miejsca rodowego w sensie, jaki nadają mu szamani, ale uważa je za *oboo* terytorialne, związane z daną miejscowością (wywiad z 13 lipca 2019 r.). Nawet więc jeśli *oboo* nie jest postrzegane jako miejsce, które łączy się bezpośrednio z rodowością, jest to terytorium szczególne nie ze względu na aktualne miejsce zamieszkania, ale miejsce pochodzenia, i to dość odległego, gdyż ojciec naszego rozmówcy miał trzy lata, kiedy przyjechał do Daszbalbaru. Kult *oboo* znajdującego się po rosyjskiej stronie granicy zdaje się nie wykluczać związku ze społecznością lokalną umiejscowioną w Mongolii, która stanowi *nutag* danej rodziny. Manduhai Buyandelgeriyn podkreśla, że granice między Mongolią a Rosją nie zostały utworzone przez miejscową ludność, tylko przez kolonialne rządy Rosji i Chin i stąd tylko wynika umiejscowienie pochodzenia duchów (*spirits*) Buriatów mieszkających we wschodniej Mongolii po „rosyjskiej stronie granicy” (Buyandelgeriyn 2007: 128).

W kontekście analizy wierzeń Buriatów i konstruowania ich tożsamości za pomocą symboli religijnych nie można zapominać o tym, że buriacki system wierzeń ma charakter trudny niekiedy do intuicyjnego uchwycenia przez osoby pochodzące z kultur ukształtowanych przez wierzenia monoteistyczne, w których dodatkowo silnie rozdziela się poziom duchowy i materialny, a także sferę natury i kultury. Pojęcie natury (*bajgal*) istnieje oczywiście również w kulturze mongolskiej, ale jest rozumiane bardzo odmiennie niż w większości krajów europejskich. Zwraca na to uwagę między innymi badaczka innej mongolskiej grupy Karolina Szmigielska, pisząc:

Nie tylko Urianchajowie, ale w ogóle Mongołowie podkreślają, że każdy element otoczenia (budynki, przedmioty, technologie) oraz każdy składnik *bajgal* posiada swój własny potencjał (mong. *czadal*), siłę (mong. *am*’) i majestat (mong. *sur*). Niektóre z nich mogą dodatkowo stać się siedzibą dla istot, które, w wielkim uproszczeniu, można nazwać duchami. Istoty te mają nie tylko realny wpływ na ludzkie życie, ale niekiedy pozostają w tak silnym i złożonym związku z poszczególnymi osobami, iż trudno precyzyjnie wydzielić ich autonomiczne pola sprawczości (Szmigielska 2015: 244).

Łukasz Smyrski opisuje wręcz przypadki, gdy szamani nie tylko podają imię, ale również określają płeć gospodarza/gospodyni danego miejsca (Smyrski 2018: 357). Współczesny buriacki szaman Walentin Chagdajew działający na bajkalskiej wyspie Olchon również podkreśla, że szamanistyczne legendy mówią o tym, że gospodarzami miejsc mogą stać się dusze znanych szamanów. Kwestię tę łączy on bezpośrednio z pojęciem małej ojczyzny w szamanistycznym rozumieniu (Chagdajew 1998: 62).

Nie chodzi tu o bezpośrednie porównanie, ale podejście takie zbliżone jest, *toute proportion gardées*, do katolickiego kultu świętych w trzech jego aspektach. Po pierwsze, kult jednego świętego nie wyklucza kultu innego świętego, przy czym również katolicycy święci są opisywani jako mający pieczę nad jakąś sferą działalności człowieka, zawodem czy też terytorium. Po drugie, świętych uważa się za osoby, które kiedyś żyły życiem zwykłych ludzi, a po śmierci mogą w innej już płaszczyźnie nadal oddziaływać na materialny świat. Tutaj zbieżność jest jedynie cząstkowa w stosunku do wierzeń szamanistycznych i buddyjskich. O jej wykorzystaniu przez misjonarzy prawosławnych ciekawie pisała Veronika Belyaeva (2009). Po trzecie wreszcie, podobnie jak parafie mają często świętego, poprzez którego identyfikuje się daną społeczność lokalną, tak kult *oboo* pozwala na odniesienie się do określonej wspólnoty wyobrażonej (czy będzie to wspólnota o charakterze terytorialnym, czy też „rodowym”, powiązanym z identyfikacją wynikającą z genealogii danej osoby).

Najważniejszą konsekwencją tego typu rozumowania jest to, że istnienie jednego rodzaju kultu nie wyklucza (również na poziomie indywidualnym) innego jego rodzaju, co należy również wziąć pod uwagę, przechodząc od analiz na poziomie religijnym na poziom tożsamościowy. Musimy więc ograniczać tendencję do myślenia kategoriami zerojedynkowymi, które implikowałyby, że istnienie jednej tożsamości wyklucza z definicji inną tożsamość. Bardzo ciekawa jest w tym kontekście buriacka koncepcja *toonto*, miejsca urodzenia, które wyznaczone było przez miejsce rytualnego pogrzebania łożyska danej osoby. Terytorium to wyznaczało „indywidualną” ojczyznę danego człowieka. Jak już wspomniałem, współcześnie Buriaci we wschodniej Mongolii powracają do tej specyficznej dla nich koncepcji w sfolkloryzowanej postaci. Dawny rytuał trudny jest do odtworzenia w zmienionych warunkach zamieszkiwania i w obliczu współczesnej opieki medycznej (porody w szpitalach), ale może on być kultywowany na poziomie symbolicznym, łącząc jednostki z miejscami ich urodzenia i lokalnym rozumieniem ojczyzny, która nie jest wyznaczana przez granice, ale przez centrum świata przeżywanego.

8. Podsumowanie

Dla koczowników z pewnością odległa była koncepcja miedzy, która oddziela dwa pola uprawne, tak ważna w świadomości rolników. Nie była im jednak obca idea punktów odniesienia, w tym elementów krajobrazu takich jak góry bądź doliny rzek. Granice są zawsze między czymś a czymś, a więc w dużym stopniu są pochodną koncepcji własności ziemi i w wielu przypadkach mogą być określane jako kategorie kolonialne (por. Smyrski 2008: 178). Wśród całej różnorodności polskich terminów będących synonimami granicy (Nowicka, Zhanaev 2020: 15) w przypadku społeczności buriackich w Mongolii bardziej adekwatne niż wspomniana już miedza czy używane również w dyskursie naukowym terminy pogranicze, marginalność, rubież lub też kresy wydaje mi się pojęcie horyzontu zmieniającego się w zależności od punktu odniesienia i otwierającego się na różne strony narzuconych granic czy też „styku”, które odnieść można do tożsamości aktywizujących się w interakcjach i zależnych od tego, kim jest „inny”, z którym się spotykamy.

Przynajmniej w przypadku analizowanych tutaj społeczności lokalnych można się pokusić o stwierdzenie, że kategorie przynależności narodowej są wtórne w stosunku do kategorii przynależności na innych poziomach (Shimamura 2011). Granice państwowe oddzieliły Mongołów od Buriatów, ale także od tych Mongołów, którzy znaleźli się po chińskiej stronie granicy, tworząc podziały wedle zupełnie odmiennej państwowej logiki. Granice te oddzieliły też na długie dziesięciolecia Buriatów w Mongolii od Buriatów w pobliskiej Rosji, ale zbliżyły ich do Chałcha-Mongołów, których tożsamość również zmieniała się na przestrzeni ostatnich stu lat, między innymi ze względu na istnienie takich, a nie innych granic państwowych rozdzielających świat mongolski (Bulag 1998).

Z zewnętrznego, najczęściej europejskiego czy też szerzej – „zachodniego” punktu widzenia przyzwyczajeni jesteśmy do jasnych i jednoznacznych kategorii wyznaczających granice poszczególnych tożsamości. Oczekujemy, że dana jednostka da się przyporządkować jednoznacznie do jednej wyznawanej religii czy też do jednej grupy etnicznej bądź narodowościowej. Z pewnymi trudnościami udaje się nam pojąć i uznać to, że ktoś może w danym wymiarze charakteryzować się „podwójną”, „mieszaną”, wielowarstwową tożsamością. Do opisu takich przypadków ukuliśmy terminy synkretyczności wyznań, marginalności czy hybrydyczności tożsamości, których wspólną konotacją jest pewne odstępstwo od przyjętych reguł, zmieszanie gatunków, mówiąc językiem „postmodernistycznym”. Trudno jest nam czasem przyjąć to, że w obrębie społeczności lokalnych można z powodzeniem funkcjonować w ramach kategorii „swojskości”, „lokalności” czy też „ludzi stąd”, które nie oznaczają braku jakiegoś poziomu więzi czy też tożsamości, a wyznaczone są nie tyle poprzez granice, które mogą być płynne, zmienne i trudne do określenia, lecz poprzez wyznaczenie centrum, punktu odniesienia, względem którego orientuje się nasza tożsamość. Centra takie wyznacza-

ją oczywiście, jak pokazywał Stanisław Ossowski, pewne kręgi oddziaływania, które mogą na siebie nachodzić, ale kręgi te nie muszą się wiązać z wytyczaniem sztywnych granic. Według mnie jedną z funkcji kultu *oboo* jest wyznaczanie tego rodzaju centrów, względem których może się orientować jednostka i wspólnota lokalna. Rozumienie takie wydaje się w miarę intuicyjne, jeśli odniesiemy je do przestrzeni miejskiej czy też lokalnej parafii. Mają one oczywiście granice, współcześnie najczęściej bardzo dokładnie wytyczone, ale tym, co jest społecznie ważne, jest właśnie centrum, względem którego orientujemy się w przestrzeni miejskiej, kościół parafialny czy też inny obiekt kultu, a nie znak drogowy wskazujący na granicę terenu zabudowanego.

Bibliografia

- Abajew N.W. (2014), *Tengrijskij kult swjaszczennyh gor i gieroiczeskij epos mongolo-burjat*, „Bagylnik” BSGroups Ltd., Ulan-Ude.
- Anderson B. (1997), *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Belyaeva V. (2009), *Szamani i lamowie w sercu Sajanów. Współczesny system wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław – Poznań.
- Bilegsaikhan T. (2017), *Some Remarks on Ovoo Worship among the Dariganga Mongols*, „Rocznik Orientalistyczny”, t. LXX(2), s. 261–273.
- Bokszański Z. (2005), *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bulag U.E. (1998), *Nationalism and Hybridity in Mongolia*, Clarendon Press, Oxford.
- Buyandelger M. (2013), *Tragic Spirits: Shamanism, Memory, and Gender in Contemporary Mongolia*, University of Chicago Press, Chicago, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226013091.001.0001>
- Buyandelgeriyn M. (2007), *Dealing with uncertainty: Shamans, marginal capitalism, and the remaking of history in postsocialist Mongolia*, „American Ethnologist”, t. 34(1), s. 127–147, <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.127>
- Chagdajew W.W. (1998), *Szamanizm i mirowyje religii*, Izd. GP „Irkutskaja obl. Tip”, Irkutsk.
- Chimidtsiye K., Połec W. (2019), *Mongolscy pasterze w erze globalizacji: zmiany w pasterstwie a kultura koczowników*, [w:] T. Herudziński, J. Wojnicki (red.), *Spoleczności lokalne – samorządność i inicjatywy oddolne w globalnym świecie*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa, s. 86–99.
- Clifford J. (2000), *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Dugarowa T.C. (2012), *Fienomenologija etniczeskogo samosoznaniija burjat*, Izdatiel'stvo BGU, Ulan-Ude.
- Firlit E. (2018), *Więziotwórcza rola parafii we współczesnych społecznościach lokalnych*, [w:] T. Herudziński, P. Swacha (red.), *Spoleczności lokalne. Konteksty przemian i innowacje*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa, s. 79–92.
- Gombojew B.C. (2006), *Kultowyje miasta Barguzinskoj doliny*, Izdatielsko-poligraficzeskij kompleks FGOU WPO WSGAKI, Moskwa – Ulan-Ude.
- Hamayon R.N. (2006), *A Challenging Technique Involving Imaginary Figures of Power among the Pre-Soviet West-Buryats*, [w:] D. Sneath (red.), *States of Mind: Power, Place and the Subject in Inner Asia*, Center for East Asian Studies, Western Washington University for Mongolia and Inner Asia Studies Unit, University of Cambridge, Cambridge, s. 15–46.

- Herudziński T. (2016), *Wprowadzenie. Społeczności lokalne jako przedmiot analizy socjologicznej*, [w:] T. Herudziński, P. Swacha (red.), *Społeczności lokalne wobec wyzwań współczesności*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa, s. 5–15.
- Kałużyński S. (1983), *Dawni Mongołowie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kłóskowska A. (2005), *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lewandowski E. (2004), *Pejzaż etniczny Europy*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa.
- Łodziński S. (2005), *Romowie w Narodowym Spisie Powszechnym 2002 w Polsce. Kwestie liczebności i tożsamości etnicznej*, [w:] E. Nowicka, B. Cieślińska (red.), *Wędrowcy i migranci. Pomiędzy marginalizacją a integracją*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 19–38.
- Nowicka E. (2016), *Korzenie altargany sięgają głęboko. Buriaci między Rosją, Mongolią i Chinami*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Nowicka E., Wyszynski R. (1996), *Lamowie i sekretarze. Poziomy więzi społecznej we współczesnej Buriacji*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Nowicka E., Połec W. (2019), *Religious Diversity for the Sake of Ethnic Unity? Shamanism and Buddhism in Creating Buryat Ethnic Identity*, „Polish Sociological Review”, t. 2(206), s. 237–247, <https://doi.org/10.26412/psr206.07>
- Nowicka E., Zhanaev A. (2020) *Po obu stronach Ononu. Buriaci na pograniczu rosyjsko-mongolskim*, Collegium Civitas Press, Warszawa.
- Ojuntungałag A. (2016), *Burjaty Mongolii*, Izd-wo „NowaPrint”, Ulan-Ude.
- Ossowski S. (1984), *O ojczyźnie i narodzie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ossowski S. (2001), *O osobliwościach nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Połec W. (2019), *Czyżby przedwczesny krzyk Minerwy? O renesansie syberyjskiego szamanizmu*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, t. 3(27), s. 79–96, <https://doi.org/10.14746/h.2019.3.6>
- Radzik R. (1999), *Od zbiorowości etnicznej do wspólnoty narodowej. Podstawowe pojęcia układu etniczno-narodowego w Europie środkowo-wschodniej w XIX i XX wieku*, „Studia Socjologiczne”, t. 2(153), s. 29–63.
- Shimamura I. (2011), *The Roots Seekers. Shamanism and Ethnicity among the Mongol Buryats*, Shumphusha Publishing, Yokohama.
- Smyrski Ł. (2012), *„Tradycja wynaleziona” w dyskursie etnicznym i postkolonialnym na Syberii*, [w:] M. Głowacka-Grajper, R. Wyszynski (red.), *20 lat rzeczywistości poradzieckiej. Spojrzenie socjologiczne*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 207–221, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323519911.pp.207-221>
- Smyrski Ł. (2018), *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, Oficyna Naukowa, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Smyrski Ł. (2020), *Sacred Mountains in The Context of Modern Nation: The Political Dimension of Landscape in Mongolia*, „Etnografia Polska”, t. 64(1–2), <https://doi.org/10.23858/EP64.2020.002>
- Szmigielska K. (2015), *Urianchajowie – pasterze „pępowiną związani z Altajem”*. *Krajobraz jako źródło tożsamości mongolskich nomadów*, „Lud”, t. 99, s. 231–251.
- Szmyt Z. (2012), *Azja u bram. Studium nad migracjami Buriatów w Rosji*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań.
- Szynkiewicz S. (1981), *Rodzina pasterska w Mongolii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław.
- Tangad O. (2013), *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa.
- Wach J. (1961), *Socjologia religii*, przeł. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Książka i Wiedza, Warszawa.

- Wyszyński R. (2010), *Narodziny czy śmierć narodu. Narodotwórcze działania elit białoruskich i buriackich po upadku ZSRR*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Zapaśnik S. (2014), „*Walczący islam*” w Azji Centralnej. *Problemy społecznej genezy zjawiska*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Zhanaev A. (2019), *The Human Being in Social and Cosmic Orders. Categories of Traditional Culture and the Problems of Contemporary Buryat Identity*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323540175>

„HORIZONS OF IDENTITY”. BURYAT LOCAL COMMUNITIES IN MONGOLIA

Abstract. The article is focusing on the Buryat local communities in eastern Mongolia and raises the issue of the role of local communities and local places of worship in building identity at the mesostructural level, which may be considered to be the basic level of identity references. These considerations are based on qualitative research conducted in July and August 2019 in eastern Mongolia in four Buryat local communities. The author tries to show that the use of the category of local communities as a starting point for analyses is a fruitful strategy for placing the studied communities in wider social, cultural and political contexts. The article is an attempt to use the categories related to the notion of local communities to describe Buryat local communities in Mongolia and to show how non-European examples of local communities can enrich sociological reflection on local communities and different types of identities. The title “Horizons of Identity” refers to the achievements of landscape anthropology, which inspired the author in the preparation of this work.

Keywords: Buryats, Mongolia, local communities, religious beliefs, identity, shamanism, Buddhism, *oboo*, *nutag*.