

pasterze reniferów mongolskiej tajgi



pasterze reniferów  
mongolskiej tajgi

# PASTERZE RENIFERÓW MONGOLSKIEJ TAJGI





Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

# PASTERZE RENIFERÓW MONGOLSKIEJ TAJGI

pod redakcją Jerzego S. Wasilewskiego  
z fotografiami Lecha Mroza



Warszawa 2008



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511/P-DUN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą nauki

CIP — Biblioteka Narodowa  
Pasterze reniferów mongolskiej tajgi / pod red.  
Jerzego S. Wasilewskiego z fot. Lecha Mroza ;  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytetu Warszawskiego. – Warszawa : Instytut  
Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu  
Warszawskiego : Wydawnictwo DiG, 2008

Wydanie publikacji dofinansowane  
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja: Grażyna Raj

Opracowanie graficzne: Beata Gratys

Projekt okładki: Michał Kaczkowski

© Copyright by Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytetu Warszawskiego & Wydawnictwo DiG, 2007

© Copyright by photos Lech Mróz, 2007

ISBN 9788371815263

Skład i łamanie:



01-524 Warszawa, Al. Wojska Polskiego 4  
tel./fax: (0-22) 839 08 38  
e-mail: [biuro@dig.pl](mailto:biuro@dig.pl); <http://www.dig.pl>

Druk: PPHU RYKO



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511/P-DUN/2016 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę

# Spis treści

JERZY S. WASILEWSKI, <i>Smutek Sajanów. Raport o ginącej mniejszości</i> . . . . .	7
LECH MRÓZ, <i>Kształtowanie tuchalarskiej grupy etnicznej w Mongolii</i> . . . . .	22
Korzenie etniczne i przyczyny migracji . . . . .	22
Polityczne i ekonomiczne zmiany docierają do tajgi . . . . .	33
Konsolidacja etniczna grupy . . . . .	37
Nieostrość czynników odniesienia tożsamości . . . . .	43
Okres przejściowy. Sposoby przetrwania . . . . .	55
Dylematy przyszłości. . . . .	59
Czy kształtowanie nowej grupy? . . . . .	63
JERZY S. WASILEWSKI, <i>Kilka tuchalarskich portretów</i> . . . . .	64
MARCIN MINKOWSKI, <i>Tradycyjna i dzisiejsza gospodarka Tuchalarów</i> . . . . .	73
Sezony prac gospodarskich . . . . .	73
Domostwa . . . . .	83
Nowe formy ekonomiczne . . . . .	85
Gospodarka planowa . . . . .	87
Białe Jezioro . . . . .	89
Ciemne strony demokracji . . . . .	90
Nadzieja na przyszłość . . . . .	101
JERZY S. WASILEWSKI, <i>Między szamanizmem, magią i obrzędem.</i>	
<i>Kulty, wierzenia, praktyka</i> . . . . .	104
Nowe pajzaże, stare tradycje . . . . .	104
„Ongony są wszędzie...” . . . . .	111
Seter — zwierzę uwolnione . . . . .	114
Ofiara z pierwszego mleka . . . . .	115
Stary i nowy szamanizm . . . . .	116
Władcy deszczowego kamienia . . . . .	129
Magia — zagubiony światopogląd, trwająca praktyka . . . . .	131
Okruchy systemu — drobne wierzenia magiczne. . . . .	136

Magia myśliwska i etos polowania . . . . .	137
Zabijanie rena . . . . .	138
Święta cyklu rocznego — <i>Cagaan Sar</i> i <i>naadam</i> . . . . .	140
W cyklu życia — narodziny, wesele, pogrzeb . . . . .	143
Wewnątrz szalasu . . . . .	150
Przekoczowanie . . . . .	153
Duma Tuwy — śpiew gardłowy . . . . .	156
<b>JERZY TULISOW, <i>Tuchalarzy w oczach orientalisty</i></b> . . . . .	
Z dziejów Tuchalarów . . . . .	158
O języku tuchalarskim uwag kilka . . . . .	163
Gdy powracam pamięcią . . . . .	173
<b>TOMASZ RAKOWSKI, <i>Tuchalarzy na skraju nędzy</i></b> . . . . .	181
<b>OYUNGEREL TANGAD, <i>Caatanowie opowiadają o swoich gościach</i></b> . . . . .	203
<b>LECH MRÓZ, <i>Zapisy rozmów</i></b> . . . . .	208
Opowieści biograficzne . . . . .	212
Opowieści o pochodzeniu ludzi i zwierząt, o ucieczce z Tuwy, o ongotach, szamanach i drzewie szamańskim, o turystach, o przyszłości . . . . .	241
<b>BIBLIOGRAFIA</b> . . . . .	259

Jerzy S. Wasilewski

## Smutek Sajanów. Raport o ginącej mniejszości

Północna Mongolia, obrzeża Kotliny Darchackiej, bezpośrednio na zachód od „małego Bajkału” — jeziora Chubsugul. Tu zaczyna swój bieg rzeka Szichszid, która dalej na północ będzie się nazywać Jenisej, ale zanim przetoczy się przez granicę z Rosją, a ściśle z południowsyberyjską Tuwą, musi przepłynąć przez pasmo Sajanów Wschodnich. W pokrywającej ich stoki tajdze zamieszkuje grupa znana w dzisiejszej Mongolii jako *Caatan* — „ludzie renifera”. Nazwa ta oddaje to, co najbardziej ich wyróżnia w oczach mongolskiej większości stepowych pasterzy bydła i owiec i co stanowi dziś o ich egzotycznej atrakcyjności. Są górkimi pasterzami rena, niemongolskiego pochodzenia. Ich własny język, który na naszych oczach ulega zapomnieniu, należy do innej rodziny — języków tureckich, czy też — jak się je ostatnio nazywa — turkijskich. Nie mieszkają w jurtach, ale w namiotach–szałasach, wyglądających zupełnie jak indiańskie tipi. Lepiej niż gdzie indziej zachował się tu archaiczny szamanizm; okolice te zawsze uważane były za „kraj szamanów”, a miano to jest szczególnie trafne dziś, kiedy po latach prześladowania wyraźnie widać jego renesans.

Ta ziemia nosiła niegdyś nazwę Kraju Urianchajskiego. Była obszarem rywalizacji Rosji i Chin w ich wielkiej grze o hegemonię w Azji, w której chodziło o przeciągnięcie Mongolii i południowej Syberii z osi azjatyckiej na europejską. Ani granice, ani różnice między ludami i kulturami nie były tu nigdy jasne. Nazwy grup pojawiały się w źródłach historycznych i znikaly, tak jakby ludy wchodziły i schodziły z areny na zasadzie nagłego wyroju. Stąd bierze się wielość mylących etnonimów, wędrujących przez historię i przestrzeń. Nie tylko początkującemu badaczowi łatwo zgubić się w płątaninie nazw własnych, używanych wymiennie dla grup małych — rodowych i wielkich — plemiennych; nazw nie tylko



miejscowego pochodzenia, ale też nadawanych w ciągu wieków mieszkańcom leśno-stepowego pogranicza przez Mongołów, Rosjan i Chińczyków: Urianchaj, Ujgur, Sojot, Tuwa (w miejscowej wymowie także *Tucha* lub *Ducha*), wreszcie Caatan. Choć pod tą ostatnią, mongolską nazwą są dziś najlepiej znani, sami mają co do niej wątpliwości; w gruncie rzeczy „ludzie rena” nie wybrali sobie dotąd jednego miana. Chyba najczęściej chcą się nazywać *Tucha* (l. mn. *Tuchalar*) i to właśnie miano pozwalamy sobie stosować w poniżej prezentowanych tekstach jako ich polską nazwę. Jeśli odbiegamy w ten sposób od przyjmującej się obecnie w językach zachodnioeuropejskich formy *Ducha* (*Dukha*), to opieramy się na zdaniu naszego kolegi językoznawcy, Jerzego Tulisowa, który swym wytrawnym uchem nie wychwytywał tego udźwięcznienia w wymowie naszych rozmówców.

Tuchalarzy — tak ich zatem na razie nazwijmy, pozostawiając złożone kwestie historii, języka i autoidentyfikacji do rozpatrzenia w szczegółowych studiach składających się na tę książkę — to grupa pograniczna, przyjmująca jednostki różnego pochodzenia, ale w swym obecnym trzonie tuwińska (lub, chciałoby się rzec, „paratuwińska”). Ich bliskimi pobratymcami, często krewnymi, są mieszkańcy sąsiedniej Tuwy (wchodzącej w skład Federacji Rosyjskiej), zwłaszcza ci z hodującej renifery podgrupy Todża. Tuchalarzy mieszkający na terenie Mongolii byli do 1985 r. najbardziej wysuniętą na południe grupą syberyjskich pasterzy renifera; po administracyjnym przesunięciu o sto kilometrów na północ muszą zwrócić ten tytuł swoim pobratymcom z Tuwy (Wheeler 2000, s. 4).

Tak czy owak stanowią w ten sposób dolne ramię pewnego układu geograficznego południowosyberyjskich grup pasterzy rena, który nazywa się czasem „krzyżem sajańskim”. Autorem tego celnego określenia jest Daniel Plumley — badacz tych społeczności, a także aktywista ruchów pomocowych dla nich, twórca zasłużonej fundacji Totem, o której będzie jeszcze mowa (Plumley 2003). W skład owej czwórki (na temat możliwych pokrewieństw w jej obrębie patrz Diószegi 1961) wchodzi obok Tucharów Mongolii i tuwińskich Todżyńców/Todżów także Tofalarowie (dawniej Karagasi) obwodu irkuckiego, Sojoci z Doliny Tunkińskiej w Buriacji, zwani też okijskimi oraz Ewenkowie południowej Syberii, sięgający w rozproszeniu aż po północny czubek Chin. Skądinąd należy pamiętać, że użycie czasu teraźniejszego może być dziś zbytnim optymizmem, zważywszy na kłopoty wszystkich tych grup po przemianach lat 90.

Nie są to bowiem ci znani z północnych obszarów Eurazji pasterze wielkich stad renów wędrujących po tundrze. To mieszkańcy strefy przejściowej między centralnoazjatyckim Wielkim Stepem a południowosyberyjską tajgą, w której systemy gospodarowania konkurują ze sobą i przenikają się. Hodowla reniferów służyła tu jako pomoc w prowadzeniu leśnego myślistwa, dostarczając — poza mlekiem — raczej pomocnych w tajdze zwierząt wierzchowych i jucznych niż mięsa. Dziś, gdy polowania są reglamentowane przez władze, reny z konieczności

stają się pożywieniem. Nic też dziwnego, że ich liczba maleje, a wraz z tym i liczebność pasterzy, odchodzących do zajęć alternatywnych. Na całym omawianym obszarze sajańskim nie doliczylibyśmy się pewnie i tysiąca osób, bezpośrednio utrzymujących się z wypasu reniferów, a pogłowie zwierząt nie przekracza zapewne kilku tysięcy — wszystko to są zaledwie ułamki wielkości sprzed kilkunastu lat (Donahoe 2003).

Bo przecież Sajany to wcale nie peryferie obszaru występowania rena — to wręcz przeciwnie — jego historyczne centrum. Przypomnieć trzeba, że wśród licznych hipotez wyjaśniających, gdzie i kiedy dokonało się udomowienie renifera, są i takie, które wskazują właśnie na ten rejon. Miało ono następować stopniowo, poczynając od początków naszej ery, za sprawą mieszkającej tu ludności samodyjskiej („samojedzkiej”), która opuszczając te tereny pod naciskiem ludów turkijskich, zaniósła hodowlę rena na północ. Do ostatecznego uformowania się kompleksu sajańskiego pasterstwa rena, w jego turkijskiej (tuwińskiej) postaci — a więc obejmującego nie tylko transport juczny i udój, ale też jazdę wierzchem — doszło zapewne dopiero w XIV–XVI w. (Vajnsztejn 1970–1971).

Dzisiejsi Tuchalarzy/Caatanowie stanowią ostatnią, najmłodszą falę ludności, która przekoczyła z Tuwy. Ale ich krewniacy, tuwińscy pasterze bydła, docierali znacznie dalej na południe. Zapewne już w XVIII w. na obszarze Ałtaju Mongolskiego, a potem na przyległych terenach chińskiego Sinkiangu pojawili się przybysze z północy, którzy do dziś zachowali pewną odrębność i świadomość tuwińskiego pochodzenia. Co ciekawe, o ile na terenie Mongolii ulegli oni daleko idącej językowej mongolizacji (dziś są to głównie tzw. Urianchajczycy), o tyle w Sinkiangu zachowali żywą pamięć języka i kultury, choć przeszli już na osiadły, rolniczo–hodowlany tryb życia. Występują tu pod nazwą Monczak, znaną też w zachodniej Mongolii i Kazachstanie. I choć nie są oficjalnie wyróżnieni wśród 55 chińskich mniejszości (wlicza się ich do Mongołów Sinkiangu), to przecież istnieją jako kilkutyśieczna grupa z własnym, dobrze funkcjonującym językiem. Przyszłość pokaże, czy Tuchalarzy podziela los swoich pobratymców w Chinach, czy raczej tych w zachodniej Mongolii (Mongush 1995; Diószegi 1962).

Pora zasygnalizować jedną z najtrudniejszych do rozwikłania kwestii historyczno–etnograficznych: od jak dawna trwa obecność Tuchalarów na południowych, mongolskich stokach pogranicznego pasma Sajanów. Etnolog, zwłaszcza ukąszony ponowoczesną ironią, nie może nie odczuwać satysfakcji, gdy z ust samych Tuchalarów słyszy, że datują oni swoje pojawienie się w Mongolii na połowę XX w. Jakiż to skok czasowy wobec popularnych datowań podróźniczych i archaizujących epitetów typu „ludzie z paleolitu”! Nie znaczy to, że pasterze rena nie wiedzą o swych wcześniejszych penetracjach i pobytach na tym terenie; sporadycznie pamiętają przecież o żyjących tu przed wojną krewniakach, o których wspomniała też prasa mongolska lat 30. Ale obecność większości z nich jest

względnie świeżej dacie. Nasi rozmówcy dość jednolicie datowali jej początek na lata 1944–1953, kiedy to uciekali z radzieckiej Tuwy w małych grupkach rodzinno-sąsiedzkich. Przybysze pochodzili głównie z rejonu Todży we wschodniej Tuwie, w mniejszej liczbie z położonych bardziej na południowy zachód okolic miejscowości Kungurtug i jeziora Tere.

I tu, odbiegając na chwilę od dziejów naszych bohaterów, nie sposób nie zamyśleć się nad meandrami historii, zarówno tej dawnej, jak i najnowszej. Oto bowiem właśnie ten drugi obszar, wokół jeziora Tere — zagubiony w niedostępnej, błotnistej tajdze, ledwie zaznaczany na mapach — zyskuje dziś międzynarodową sławę z racji prac archeologicznych, prowadzonych na wyspie Por-Badżyn. Odkopywane są tam pozostałości imponującej twierdzy (a może klasztoru, buddyjskiego lub manichejskiego) z czasów trzeciego kaganatu ujgurskiego z VIII–IX w. Sama twierdza była znana od dawna, ale nowy wymiar sprawie nadają plany władz, i to tych kremlowskich: mówi się o jej rekonstrukcji z zamiarem stworzenia tam ośrodka nauk orientalnych, duchowości i sportu, który stałby się „rosyjskim Szaolinen” — patrz [www.por-bajin.ru](http://www.por-bajin.ru).

A wracając do losu uchodźców z Tuwy, ponieważ obie ich podgrupy nie miały wcześniej ze sobą żadnych kontaktów (obszary te znajdowały się w odległości 150–200 km od siebie), a przybywszy do Mongolii, zajęły oddalone od siebie państwa, podział ten legł u podstaw późniejszego administracyjnego rozdzielania Caatanów na dwie grupy — wschodnią i zachodnią oraz przypisania im odmiennych siedzib i zajęć w ramach kołchozowego podziału pracy. Jednocześnie jednak trwały procesy integracyjne, które stopniowo doprowadziły do powstania homogenicznej całości.

To wręcz paradoksalne, że grupa o archaicznej kulturze, z którą kojarzą się stereotypowo wyobrażenia o odwiecznej autochtoniczności, sama podkreśla, iż jest stosunkowo młodym przybyszem, przynajmniej w swoim obecnym składzie ludnościowym. Impuls do owej wędrówki można datować na 1944 r. Mało kto pamięta, że istniała tam wtedy Republika Tannu Tuwy, wciśnięta między ZSRR a Mongolię. Oficjalna niepodległość tego satelitarnego bytu politycznego była kontynuacją dziwnej sytuacji tych terenów w okresie wcześniejszym: czysto formalnej przynależności do Cesarstwa Chińskiego w ramach Mongolii Zewnętrznej przy jednoczesnej realnej dominacji żywiołu rosyjskiego i traktowaniu tego obszaru jako rosyjskiej strefy wpływów (Forsyth 1992, s. 279–281).

Niezależność Tannu Tuwy, uznana przez ZSRR w 1925 r., stawała się z biegiem lat coraz bardziej symboliczna. W miarę tego, jak traciły na znaczeniu ewentualne obiekcje mongolskie czy chińskie, mijał też czas porewolucyjnego przyzwolenia na eksperyment niepodległościowy. W późnych latach 30. niezależność sprowadzała się już chyba tylko do własnych, specyficznych znaczków pocztowych (znane filatelistom trójkąty i romby, przedstawiające pasterzy i dojarki przy

owcach, krowach i wielbłądach). Kiedy pod koniec wojny Stalin ostatecznie przyłączył Tuwę do ZSRR, pasterze ze znaczków, stojący w obliczu nieuchronnej kolektywizacji, zaczęli stopniowo, w grupach rodzinno-sąsiedzkich, uciekać przez granicę. Najłatwiej było to zrobić małym grupkom hodowców renifera, którzy już wcześniej penetrowali górskie pogranicze.

Po paru latach ich przymusowych powrotów i powtarzanych ucieczek kilkuset Tuwińczykom pozwolono zostać w Mongolii, w 1956 r. przyznano im obywatelstwo, a później rozpoczęto politykę adaptacji, która przerodziła się w akulturację czy wręcz asymilację. Koczowniczych pasterzy ze wschodniej części grupy osiedlono w położonej nad jeziorem Dood osadzie (załążek dzisiejszego centrum somonowego Cagaan Nuur), przemieniając ich w rybaków i robotników zakładu rybnego (szumnie zwanego „kombinatem”), a warto przypomnieć, że Mongołowie rzadko łowili dotąd ryby, niechętnie je też jedli. Pasterzom z podgrupy zachodniej wyznaczono rolę skolektywizowanych hodowców rena.

Leśna kultura była czymś wstydliwym dla postępowej władzy, a już szczególnym kamieniem obrazy był dla niej pierwotny szamanizm. Pewnie dlatego trzymano tę grupę pod swego rodzaju politycznym kloszem; niechętnie pozwalano cudzoziemskim badaczom odwiedzać te okolice, czego sami doświadczyliśmy, przyjeżdżając do Darchacji w składzie prowadzonej przez prof. Witolda Dynowskiego ekspedycji etnograficznej Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN przez trzy sezony w połowie lat 70. Wśród Caatanów nie zdążyliśmy nawet rozpocząć badań; zgubiła nas czujność kołchozowych stróżów, widzących nasze sylwetki przy pracy nocą, przy świecach — najwidoczniej w ukryciu wywoływaliśmy szpiegowskie negatywy filmowe. Oskarżenia, że jesteśmy agentami wywiadu, pracującymi za japońskie pieniądze, okazały się skuteczne i musieliśmy opuścić teren. Więcej szczęścia w potyczkach z lokalnymi władzami miał kilka lat wcześniej mongolista Jerzy Tulisow. To jemu należy się palma pierwszeństwa w eksploracji mongolskich Caatanów — do swej wizyty sprzed pół wieku wraca we wspomnieniu, zamieszczonym poniżej.

Wydarzenia ostatnich lat zmieniły mentalność decydentów, zarówno centralnych, jak i miejscowych. Polityczny parasol zwinięto, a przygraniczny obszar otworzył się zupełnie nie tylko dla badaczy i turystów, lecz także dla wszystkich fortunnych i niefortunnych konsekwencji przeobrażeń systemowych. Pozbawiony dotacji zakład rybny nareszcie zbankrutował (skoro nikt nie jadł ryb), kołchoz reniferowy rozwiązano, zdążywszy przed prywatyzacją wyrznąć więcej niż połowę stada. Skończyło się finansowanie wszystkiego co niedochodowe, co jednak dawało zatrudnienie i zapewniało egzystencję w znośnych warunkach kilkudziesięciu rodzinom. Ustało subsydiowanie kolektywnego pasterstwa, znikły środki na budowę domów i zagród, na pomoc weterynaryjną. Pośpieszna prywatyzacja sama w sobie omal nie doprowadza do upadku hodowli — stada renów były wy-

rzynane albo oddawane w niewłaściwe ręce. Załamało się wreszcie powszechne szkolnictwo podstawowe, państwo nie było w stanie zapewnić elementarnej opieki zdrowotnej, upadła organizowana działalność kulturalna itd.

W tych warunkach zaczął się nieuchronny regres do tradycji jako jedynej możliwej formy przetrwania. Podstawą utrzymania stał się rodzinny wypas niewielkich stad reniferów — z reguły po 20–40 sztuk — w trybie całorocznego koczowania na górskich pastwiskach. Wobec mnożących się zakazów i ograniczeń dawne myślistwo zaczęło przyjmować postać kłusownictwa; zbieranie i przerób skromnych produktów tajgi stały się dodatkowym źródłem gotówki. Tuchalarzy zatonęli pełny krąg. Do życia znów muszą im wystarczyć szałas, tyle że dziś nie są one kryte brzozą czy modrzewiową korą ani też skórą łosia i rena, ale podziurawionym brezentem. I równie skromne szczątki tradycji, duchowości, szamanizmu, stanowiące oparcie dla rodzących się procesów nowej identyfikacji.

Wszystko to są zjawiska dobrze znane na całym poddanym ustrojowej transformacji Wschodzie. Ale niektóre standardowe zjawiska procesu wychodzenia z komunizmu i następującego odrodzenia etnicznego wyglądają w tej kilkusetosobowej grupie zupełnie inaczej niż wśród większych, silniejszych etnosów Syberii. Jak pokazują choćby prace naszych kolegów instytucjonalnych, u Buriatów, Ałtajczyków i Jakutów mamy do czynienia z ożywieniem poczucia tożsamości etnicznej czy świadomości narodowej, a przynajmniej wysiłkami elit zmierzającymi do ich skonstruowania (*Pierwsze narody* 2002; *Wielka Syberia...* 2000). Towarzyszą temu wzrost aktywności społecznej, odrodzenie duchowości i tradycyjnej obrzędowości, praca nad formowaniem nowej kultury popularnej, która czerpie z własnej tradycji, oraz dyskusje nad wartościami kultury rodzimej. Szczególnie widoczne są procesy ideologicznego dowartościowania lokalnego środowiska naturalnego i tradycyjnego trybu życia, który pozostaje w związku z naturą. Następuje idealizacja i sakralizacja miejscowej ekumeny, gloryfikacja pasterstwa i myślistwa. Rodzą się najróżniejsze ruchy ekologiczne — od racjonalnych, walczących z zanieczyszczeniami związanymi z wydobyciem ropy naftowej czy produkcją celulozy, aż po religijno–duchowe, szukające mistycznego promieniowania ziemi, np. w górach Ałtaju.

W niewielkiej, pozbawionej elit i liderów grupie Tuchalarów próżno by szukać podobnego fermentu. Oczywiście, zaniechanie represji politycznych wpłynęło na ożywienie duchowości, odrodzenie niektórych form obrzędowości, prawdziwy rozkwit zakazanych dotąd praktyk szamańskich. Ale jednocześnie przyjmowane w nowych, trudnych warunkach strategie przetrwania prowadzą do utraty odrębności językowej, tożsamościowo–etnicznej i kulturowej; mówiąc brutalnie — wiedzą nieuchronnie do mongolizacji. Nasuwają się więc pytania o dalszy przebieg tych procesów w warunkach, które stawiają pod znakiem zapytania szanse przetrwania tej społeczności, jej unikatowego trybu życia i kultury.

Nie byliśmy, to oczywiste, pierwszymi polskimi badaczami tego ludu. Jak zawsze w etnografii tej części świata, zacząć trzeba od nazwisk zesłańców jako *nolens volens* pionierów eksploracji. Skazany na zesłanie po powstaniu styczniowym Ludwik Niemojowski prowadził rozległą penetrację okolic nadjenisejskich, pozostawiając opisy scen z codziennego życia „Sajańców” (Niemojowski 1875). Warto też przypomnieć Feliksa Kona, zesłańca z następnego epoki (i innej orientacji politycznej), autora dużo precyzyjniejszych obserwacji etnograficznych, m.in. z zakresu „sojockiego” szamanizmu, świetnie przy tym zapisanych (Kon 1903, 1935, 1969). Jeśli jednak w polskiej masowej wyobraźni zaistniała urianchajska tajga, to na pewno za sprawą Ferdynanda Antoniego Ossendowskiego, który przemierzywszy kraj „zwierząt, ludzi i bogów” w okresie szczególnego zamętu po 1917 r., zmitologizował go w swym światowym bestsellerze (Ossendowski 1925); podobnym szlakiem „przez Urianchaj i Mongolię” przeszedł inny uczestnik popaździernikowej zawieruchy i wojny domowej, również przysły literat, Kamil Giżycki (Giżycki 1929). Wszystkie te książki do dziś dnia inspirują do wypraw w Sajany romantycznych poszukiwaczy polskich śladów, młodych eksploratorów i traperów (w tej kolejności: Michałowski 2004; Ostrowski 1999; Uryn 2001).

Wysunięta najbardziej na południe na kuli ziemskiej grupa pasterzy renifera, bardziej atrakcyjna dla świata, bo mimo wszystko słabiej skołchozowana niż jej pobratymcy na północy, staje się dla Mongolii sztandarową atrakcją turystyczną. Wprawdzie docierają do niej na razie tylko szczególnie uparci poszukiwacze egzotyki, ale znakiem czasu jest, że pod swoimi dwiema nazwami — w zanglicyzowanej formie *Tsaatan* oraz *Dukha* — ma ona już setki odsyłaczy internetowych.

Nie ma jednak powrotu do rzeczywistości sprzed stulecia. Etnolog ma mniej złudzeń od turysty. Widzi, że ten „powrót do Natury”, do tradycyjnych sposobów gospodarowania i dawnych instytucji kultury, to raczej regres, wymuszony rozpadem form nowoczesnych, kryzysem państwa i jego służb. Musi jednak być ciekaw, jak daje sobie radę grupa skazana na uprawianie archaicznego trybu życia, nieprzystającego do nowoczesnej gospodarki rynkowej, która funkcjonuje bez opieki państwowej i na próżno dopomina się o status „gatunku zagrożonego”. Etnolog ma też obowiązek utrwalić to, co jeszcze zachowało się w pamięci: biografie, ślady przeszłości, znajomość tradycji. Chce wiedzieć, jak przebiegają zmiany, jak grupa reaguje na nowe otwarcie, jak formuje się jej tożsamość. Jakie strategie przetrwania stosują sami Tuchalarzy i czy my możemy coś zrobić, by uniknęli losu tylu małych grup, znikających z etnicznej mapy świata?

Aby się o tym przekonać, wróciliśmy do Kotliny Darchackiej. Teraz już wolno było myśleć o ekspedycyjnych badaniach etnograficznych w tajdze Sajanów. Rozpoczęliśmy w 1995 r. od zwiadu grupy ówczesnych studentów etnologii (Mariusz Chojnowski, Marcin Minkowski, Tomasz Rakowski, Oyungerel Tangad, którzy tam później jeszcze wrócili); w 2000 r. wyruszyli Lech Mróz i Jerzy Wasilewski —

pracownicy Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego oraz Jerzy Tulisow z Instytutu Orientalistycznego UW. Korzystaliśmy z pomocy językowej oraz organizacyjnej studentów i badaczy mongolskich, spośród których naszymi równoprawnymi partnerami było dwoje profesjonalnych etnografów: wspomniana Oyungerel Tangad i jej ojciec, Tangad Danadzaw, dobrze nam znany z dawnych prac ekspedycji PAN w Mongolii.

Badania prowadziliśmy do 2003 r., każdego lata lub jesieni, przez miesiąc–półtora. W teren wyruszaliśmy sporą grupą, w osiem–dziesięć koni: czwórka, czasem nawet szóstka badaczy (po dwóch lub trzech polskich i mongolskich) i dwóch przewodników pomagających znaleźć drogę między rozrzuconymi obozowiskami. I jeszcze konie juczne, obładowane jedzeniem dla nas i dla gospodarzy, tak by naszą obecnością nie zmuszać ich do zabijania renów dla wykarmienia gości. Oprócz mąki, ryżu, konserw i herbaty w ceglach były też podarunki: latarki, szczyryki, świece, niezamarzające liny do wiązania renów, drobiazgi dla mężczyzn i kobiet. Wieźliśmy też lekarstwa (Tomasz Rakowski jest z wykształcenia także lekarzem i swoje wywiady etnograficzne łączył z oględzinami pacjentów). Wszystkiego przydałoby się więcej, pytani o swe potrzeby pasterze prosili o buty dla dzieci, rękawice, nie mówiąc o wiecznie brakującym nowym brezencie na pokrycie szałasów.

Punktem wyjścia, w którym dokonywaliśmy ostatnich przygotowań — poszukiwania przewodników, koni, siodeł, informacji o aktualnych koczowiskach w tajdze — była stolica somonu (powiatu) Cagaan Nuur (il. 1), położona nad jeziorem Dood. Ta mała drewniana osada nosi oficjalną nazwę Gurwansajchan, czyli „Trzy piękne” (w domyśle: szczyty potrójnego wzgórza nieopodal). To może jeszcze nie koniec świata, ale na pewno ostatni stały punkt przed wyjściem w tajgowe i wysokogórskie siedziby Tuchalarów. Koczowiska pasterzy renifera ciągną się w dwóch niezależnych obszarach, zwanych „tajgami”, położonych o jeden–dwa dni drogi konno od osady, odpowiednio na północny wschód i na zachód od niej, aż do granicy. Są one ujmowane jako dopełniające się części, stąd ich antytetyczne nazwy, typowe dla mongolskiej onomastyki: Baruun Tajga czyli Tajga Zachodnia oraz Dzuun Tajga, tzn. Tajga Wschodnia.

Pierwszy obszar może być Czytelnikowi znany pod nazwą Czerwonej Tajgi (Ulaan Tajga), która pojawiła się np. w poświęconym pasterzom rena filmie dokumentalnym Szymona Wdowiaka pod tym właśnie tytułem z końca lat 70. Trzeba jednak pamiętać o późniejszym, wspomnianym już, przesunięciu tej grupy na północ. Dziś ma ona swe centrum na koczowisku Menge Bułag (il. 25), położonym w górnym biegu strumienia, płynącego na północ do znacznie większej Szichszid goł. Współrzędne geograficzne tego miejsca wg GPS to: N 51°10. 932, E 98° 55.728. Tu, na wysokości 2200 metrów, spędza lato kilkanaście rodzin sta-

nowiących trzon grupy zachodniej; w pozostałych porach roku koczują one oddzielnie, indywidualnie wykorzystując pozostałe pastwiska.

Druga grupa, zamieszkująca Tajgę Wschodnią, koczuje w trzech–czterech oddzielnych zespołach po kilka rodzin każdy; ich jądro tworzy najliczniejszy latem zespół dziesięciu szałasów w miejscu Örtöö (przybliżone współrzędne: N 51°50, E 99°40). W trakcie badań ustaliliśmy, że mieszkańcy tej grupy to uciekinierzy ze wschodniotuwińskiej Todży, podczas gdy w części zachodniej mieszkają przybysze z okolic jeziora Tere. Szybko okazało się też oczywiste, że te dwie grupy nie miały pierwotnie ze sobą wiele wspólnego, a pytanie o to, jak przebiega ich połączenie, stało się jedną z podstawowych kwestii badawczych.

W oba przeciwległe obszary dociera się z somonowej osady, początkowo jedzie się wyraźną dolinną drogą przez step, który stanowi północny skraj Kotliny Darchackiej. Dziesięć kilometrów od osady rozciąga się grupa ostatnich mongolskich jurt (w większości darchackich, ale w kilku mieszkają też Tuchalarzy); to koczowisko Charmaj. Podobnie jak pierwsze trzydzieści kilometrów w stronę Tajgi Wschodniej, do ostatniego jurtowiska Chogrog, tę drogę można jeszcze pokonać gazikiem. Dalej są już tylko ścieżki dla koni — wąskie, ale rozpoznawalne, bo stale ktoś z miejscowych pokonuje tę trasę, by sprzedać jakieś produkty tajgi, przywieźć ze sklepu w osadzie worek mąki czy tylko odwiedzić krewnych. Droga przez modrzewiową tajgę (jednodniowa do Menge Bułag, dwudniowa do Örtöö) jest piękna, ale potrafi być uciążliwa. W ciągu tych kilku miesięcy roku, w których z reguły pracowaliśmy, tajga zmienia swój charakter. W lipcu i sierpniu ma kolor zielony, we wrześniu żółknie i czerwienieje, a już w październiku bieleje: trzytysięczniki Sajanów pokrywa wtedy śnieg, temperatura zaś — zwłaszcza nocą — spada sporo poniżej zera. Konie łatwo się płoszą, stąpając po oblodzonych ścieżkach i taflach zamrzniętych strumieni, ale za to nie grzęzną w „czarnej wodzie”, która latem tak utrudnia poruszanie się po tajdze. Są to przecież obszary wiecznej zmarzliny, której nieprzepuszczalna skorupa pod powierzchnią mokrego gruntu utrudnia odpływ wody, powodując tworzenie się grzęzawisk. Ze żmudnie pokonywanych, położonych coraz wyżej przełęczczy rozciągają się widoki na zastygły pejzaż. Ani śladu człowieka — gołe, kopulaste i skaliste szczyty, poniżej kilometrów modrzewiowej tajgi albo rozległe pustacie suchych, trawiastych dolin. Nawet meteoryt tunguski nie zrobiłby tu wrażenia.

Z rzadka napotyka się oznaki ludzkiej obecności: *owoo* — sterta gałęzi z owiniętymi pasemkami włosów wyrwanych z grzywy konia albo rena i śladami ofiar dla duchów tych miejsc; *chadag* — niebieska szarfa zawieszona na gałęzi świętego drzewa (a niekiedy jako znak, że gdzieś w pobliżu zostały złożone na ziemi ludzkie zwłoki); końska czaszka, umieszczona tam, by nadal rodziły się dobre wierzchowce. Tu i ówdzie widać, że nadal trwają niektóre szamanistyczne praktyki i wierzenia. Sporadycznie można natrafić na drzewo szamańskie, gęsto obwieszono-



ne wstążkami, przed które przychodzą z ofiarą ci, którzy mieli szamana w rodzinie. Pierwszą zapowiedzią bliskości obozowiska są krążące stada renów. Niektóre z nich mają u szyi kolorowe wstążki: to zwierzęta poświęcone, wyłączone z najcięższej eksploatacji, których nie wolno dosiadać kobietom. Wstążki — podobnie jak te, które wiszą na honorowym miejscu w szałasie, jako domowe świętości — są siedliskiem duchów opiekuńczych rodziny, a reny są ich nosicielami.

Renifer jest zwierzęciem świętym, ale to bynajmniej nie znaczy, że jego pozycja w tuchalarskich realiach jest niezagrożona. Wręcz przeciwnie, od lat trwa tendencja spadku pogłowia stad. Przy mizernych zasobach finansowych na zakup innych artykułów spożywczych mięso rena staje się — poza mlekiem — praktycznie jedynym pożywieniem pochodzącym z własnego gospodarstwa. Duża rodzina potrzebuje mięsa z 5–6 sztuk rocznie, co oznacza ubytek ze wszystkich stad łącznie około 80 sztuk, a to już wielkość trudna do odrobienia przy obecnym pogłowiu renów, wobec słabych reproduktorów i dodatkowych strat, np. powodowanych przez wilki i niedźwiedzie.

To jest pierwszy wielki problem tych ludzi, dylemat — bić reny czy też nie bić. Kilkusetosobowa społeczność tuchalarska ze swą specyficzną kulturą przetrwa pod warunkiem, że nie wybije ich do końca. Stado od lat się zmniejsza, obecnie liczy (wedle danych na koniec 2002 r.) prawie dokładnie 700 sztuk, a brak świeżej krwi skazuje na chów wsobny i wszystkie jego negatywne konsekwencje.

Na dodatek zwierzęta są osłabione rabunkowym obcinaniem poroża. Odrastające corocznie rogi renifera są wiosną jeszcze miękkie, bo obficie ukrwione, i w takim stanie — podobnie jak słynne panty syberyjskiego jelenia plamistego — od wieków wykorzystywane w chińskiej, a od niedawna także w europejskiej medycynie. Z początkiem lata pojawiają się zatem w okolicy chińscy kupcy (zresztą przez cały rok działa tutejszy faktor), którzy nie pogardzą też niedźwiedzimi skórami i niektórymi produktami tajgi, np. grzybami, a w zamian dają pieniądze, szybko przekładające się na wódkę. W tych warunkach pojawia się pokuśa ponownego ścinania rogów odrastających jesienią, co wyjątkowo osłabia zwierzęta, prowadzi do zakażeń i degeneracji poroża. W rezultacie coraz więcej jest w stadach zmarniałych sztuk, bardzo odbiegających od bajkowego wyobrażenia, jakie mają o tych zwierzętach turyści.

Wszyscy to niby rozumieją, ale tak jakoś się składało, że w każdej odwiedzanej grupie szałasów natrafialiśmy na świeże mięso, a na głowach reniferów na miejscu rogów widać było krwawiące rany.

Tuchalarów nie jest wielu — na koniec 2002 r. ich liczba, zanotowana przez administrację somonu, wynosiła 493 osoby (240 mężczyzn, 253 kobiety). Liczba rzeczywistych ludzi tajgi, którzy hodują w górach renifery, jest znacznie mniejsza i wynosi 207 osób; 42 rodziny to praktycznie jedyni „prawdziwi” Caatanowie. Warto zwrócić uwagę, że już prawie tyle samo, bo 36 rodzin tuwińskiego pocho-

dzenia pozostawiło (przynajmniej na jakiś czas) renifery i przeszło na pasterstwo w stylu mongolskim: na niższych terenach hodują bydło i owce, porzucając szałas na rzecz wołokowych jurt. Kolejne 36 rodzin mieszka w somonowej osadzie i nie zajmuje się już zasadniczo pasterstwem. Coraz częstsze są małżeństwa mieszane (na ogólną liczbę 114 rodzin jest ich 32), zwłaszcza takie, w których tuchalarzski mężczyzna żeni się z Mongołką (z pobliskiej grupy Darchatów). W warunkach małej liczebności jest to błogosławiony dopływ świeżej krwi, ale nie można zamykać oczu na fakt, że takie pary po paru latach życia w tajdze schodzą często na dół. Okresowe przerzucanie się na mongolski tryb życia (choćby przez część rodziny) to jedna ze strategii przetrwania grupy.

I to jest drugi wielki problem Tuchalarów — zachowanie odrębności kulturowej, językowej i własnej etnicznej tożsamości. Nie mając kontaktu z Tuwą, przechodzą powoli, nawet w gronie rodziny, na mongolski — język szkoły i oficjalnego komunikowania. Nie ma wśród nich takiej elity, która rzuciłaby hasło do nowej, radykalnej samoidentyfikacji etnicznej. W małej grupie pojedyncze starsze osoby mogą być autorytetami, ale nie są liderami, którzy pokazaliby innym sposób połączenia starego z nowym i dbali o utrzymanie resztek tradycji.

Słabnie świadomość etnicznej odrębności. Tuchalarzy/Caatanowie wiedzą, że są Tuwińczykami, ale przecież prawdziwi *Tuwa* są tam, za granicą. Gdy samych siebie nazywają „ludźmi tajgi”, *tajgynchan*, to w ten sposób, bez używania nazw etnicznych, przeciwstawiają się wszystkim żyjącym w Kotlinie „ludziom rzeki” (możliwe jest też rozumienie „ludziom centrum”), *gołynchon*.

Pozrywały się związki z krewniakami w Tuwie. „Jak piszemy listy po mongolsku, to tamci nie rozumieją, jak oni odpisują po rosyjsku — to my nie rozumiemy” — mówi kobieta ze średniego pokolenia. Od dziesięciu lat nie ma kontaktów lokalnych, granica jest szczelnie zamknięta. Zaprzestano akcji wymieniania reniferów, ustał dopływ nowej krwi, a dotyczy to tak samo zwierząt, jak i ludzi. Górskie, przygraniczne odludzia to nie są okolice bezpieczne. Zdarzają się wyprawy rabunkowe spoza kordonu — zdesperowani pokolchozowi pasterze, pozostawieni sami sobie, muszą jakoś zdobywać konie i bydło. A kilka lat temu mówiło się po cichu (wtajemniczeni powoływali się nawet na raporty amerykańskiego Departamentu Stanu), że przez Tuwę idzie przemyt rosyjskiej broni do muzułmańskich Ujgurów w chińskim Sinkiangu.

Mimo że karmiące się porostami reny wymagają pastwisk górskich, bo w dolinach chorują, a do tego częściej padają łupem wilków, pozostałe okoliczności siłą rzeczy sprowadzają ludzi tajgi na dół. Coraz silniej w tym kierunku będzie też działać obecność turystów, docierających tu z biurami podróży z Ułan Bator, bo nie wszyscy z nich mają czas na długą drogę w góry. Nic zatem dziwnego, że jedna czy druga rodzina decyduje się przenieść na lato aż na południowy brzeg jeziora Chubsugul, w teren odległy o dobre 200 kilometrów i nigdy wcześniej przez Tu-

chalarów nie zamieszkiwany. To przecież tu, nad mongolski *baby Baikal* przybywają zachodni turyści, którym można pozować przed szafasem do zdjęć z renami albo (tego akurat Tuchalarzy jeszcze nie robią, ale Mongołowie już tak) zorganizować skróconą do pół godziny imitację szamańskiego seansu.

Do Tucharów docierają od kilku lat zagraniczne akcje charytatywne takich organizacji, jak: działającego w Mongolii stowarzyszenia „Przyroda Tajgi” i organizacji „Totem”, ponadto włoskiego „Soyombo”, różnych narodowych organizacji Czerwonego Krzyża, koreańskich i amerykańskich fundacji związanych z Kościołami protestanckimi, np. „Chajryn Budaa — Love of God”. Nawiasem mówiąc, to tylko drobna część owego strumienia finansów, którymi świat zachodni wspiera dziś Mongolię — stabilną demokrację parlamentarną, co nieczęste na tym obszarze Eurazji. Mało kto jest świadom, że pod względem wysokości pomocy na jednego mieszkańca Mongolia zajmuje piąte miejsce w skali globu, acz można mieć wątpliwości, czy wielkie instytucje finansowe uszanują specyfikę unikatowej kultury koczowniczo–pasterskiej i społeczeństwa (Rossabi 2005).

Niezależnie od negatywnych aspektów takiej interwencji wydaje się, że wsparcie idące ze świata jest konieczne, by ta mała grupa ludzi swą odmiernością nadal wzbogacała paletę jego barw. Nie trzeba przecież wiele — trochę mąki, by nie zabijano renów, brezent na szafasy, by nie uciekano do jurt i drewnianych domków w osadach, pomoc weterynaryjną w odbudowie stada, elementarną opiekę zdrowotną. I świat zaczyna to rozumieć.

Może, paradoksalnie, to właśnie przybysze z zewnątrz — badacze, podróżnicy, turyści — są ostatnią szansą ludzi tajgi na zachowanie własnej kultury? Któż inny przekona Tucharów, że opłaca się zachować niektóre elementy dotychczasowego stylu życia — szafasy, reny, szamanizm? I kto — działając w drugą stronę — zanieś na Zachód komunikat, że skoro już mamy taki kaprys, by zobaczyć ludzi idących ścieżką tak trudną i odmienną od naszej, to wszyscy powinniśmy ich w tym wesprzeć?

\*

Nasze badania miały ambicje ratownicze w dwojakim sensie. Po pierwsze, chcieliśmy zebrać, opisać, ocalić przed zapomnieniem jak najwięcej dawnych, ginących treści kulturowych — tradycji, przekazów, biografii. Po wtóre, byliśmy krytycznymi obserwatorami procesu modernizacji, dostrzegaliśmy jego zagrożenia i opierając się na doświadczeniach terenowych, występowaaliśmy z rekomendacjami dotyczącymi akcji pomocowych.

Notowaliśmy zatem zachowane resztki wiedzy na temat dawnego systemu rodzowego, zapamiętaną historię migracji na nowe tereny, dynamikę ich zasiedlania, przebieg eksploatacji gospodarczej i adaptacji duchowej (symbolicznej). Pytaliśmy o pamięć o dawnej ojczyźnie i o nowo powstałe święte miejsca na dzisiaj

zajmowanym terytorium, o mitologię swojskiej ekumeny. Widzieliśmy, jak odradzają się zaniedbane ceremonie religijne, zwłaszcza kult świętych gór i niecodzienne, dość ezoteryczne praktyki magiczne. Uczestniczyliśmy w przekoczowaniach, tych małych świętach społeczności nomadycznej, by obserwować nadzieję i niepewność, towarzyszące każdej zmianie. Obserwowaliśmy odradzające się rytuały ofiarne, takie jak codzienne poranne kropienie świeżym mlekiem, przeznaczonym dla duchów otaczających miejsc. Jak bodaj zawsze etnografowie, pytaliśmy o obrzędy doroczne i obrzędy cyklu ludzkiego życia. Bo np. współczesne wesela to nowość dla Tuchalarów, którzy w tradycji znali w zasadzie tylko skromne małżeństwo przez uprowadzenie panny młodej. Dziś, kiedy żenią się z Mongołkami, przejmują obce formy, dostosowane do zgoła innych realiów kulturowych: mongolskie domostwo — wojłokowa jurta — to zupełnie inne universum symboliczne niż tutejszy szałas.

Rozmawialiśmy z szamanami i szamankami (jest ich w tej grupie co najmniej czworo, nie licząc tych żyjących poza tajgą, bezpośrednio wśród Mongołów), ludźmi, którzy wyszli z ukrycia po latach administracyjnych prześladowań. Uczestniczyliśmy w całonocnych seansach, odbywanych z konkretną intencją leczniczą w razie choroby i ogólnoterapeutyczną, gdy komuś się w życiu nie wiedzie. W trakcie pobytu wśród pasterzy byliśmy krytycznymi obserwatorami procesu otwierania się na wpływy zewnętrzne. Mamy zastrzeżenia dotyczące akcji modernizacyjnych, które wychodzą z nierealistycznych oczekiwań (np. sugestie, że Tuchalarzy powinni zakładać spółki z własnym wkładem kapitałowym — podczas gdy oni nie radzą sobie z ideą prywatnego władania terenami w tajdze). Domyślaliśmy się istnienia swoistego „biznesu charytatywnego”, który rozwija się tam, podsycany przez egzotyczne wyobrażenia chwytliwe dla sponsorów, nierzadko rozmiijając się z prawdziwymi potrzebami na miejscu.

Obserwowaliśmy zatem na gorąco proces niekonsekwentny, wielokierunkowy, wręcz paradoksalny. Z jednej strony na naszych oczach powstaje nowa grupa etniczna, wśród członków której krzepnie świadomość przynależności (tożsamości) i uciera się — z trudem — nowa samonazwa. W grupie złożonej z dwóch odrębnych składowych, wywodzących się z różnych części Tuwy (a na dodatek z przybyszów z mongolskiej peryferii) trwają procesy integracyjne, które stopniowo prowadzą do powstania homogenicznej całości. Z drugiej strony zobaczyliśmy, że w podstawowych strategiach przetrwania przyjętych przez Tuchalarów kryją się zagrożenia, które mogą doprowadzić do ich zniknięcia.

W trakcie tych obserwacji rodził się nasz etnologiczny „raport mniejszości”.

\*

Nie mogliśmy stać z boku i patrzeć, jak ginie pewna kultura, nie byliśmy też w stanie udzielić pomocy materialnej, która miałaby więcej niż symboliczny wy-

miar. Mogliśmy tylko zapisać to, co ważne i ciekawe w tuchalarskich dziejach, obyczajach, dzisiejszych perypetiach, i przedstawić to Czytelnikom.

Zanim oddam głos Tuchalarom, słowo wytłumaczenia. Wszyscy nasi rozmówcy występują na tych kartach pod swymi prawdziwymi imionami, co dziś nie jest bynajmniej oczywistością w publikacjach etnologicznych. A zatem wypada zapewnić, że pytaliśmy ich o pozwolenie i otrzymywaliśmy ich świadomą zgodę. Nie było przecież w ich wypowiedziach nic, czego mogliby się wstydzić czy obawiać — wręcz przeciwnie, zawsze towarzyszyła im intencja przekazania innym i utrwale-  
nia wiedzy o własnym istnieniu, przeszłości i niepewności jutra. Kiedy więc Czytelnik weźmie tę książkę do ręki, wielu z nich nie będzie już w tajdze. To oni prosili nas o przekazanie wiadomości o sobie, byli wręcz dumni, widząc swoje zdjęcia w publikacjach, jakie im przywoziliśmy. Jak zatem można było zamieszczać prawdziwe portrety opatrzone fałszywymi tożsamościami?

Niech teksty etnografów, którzy dniami i tygodniami mieszkali i koczowali razem z górskimi pasterzami, będą spłatą długu wdzięczności zaciągniętego w czasie badań. To nasze ostatnie podziękowanie za ciepłe przyjęcie i życzliwość, jaką nas obdarzali. Może w pewien sposób przyczyniliśmy się do utrwalenia ginących tradycji; w naszej obecności młodzi wysłuchiwali relacji starych, docierały też do nich nowe, nasze informacje, przytaczane dla weryfikacji — wszystko to pewnie trochę zmieniało świadomość rozmówców. A skądinąd, jakież to temat dla samokrytycznych rozważań: antropolog jako nowe medium przekazu kulturowego, jako — nawet bezwiedny — twórca nowych znaczeń, interpretacji, artefaktów. Ostatniego słowa używam niestety w tym złym (z metodologicznego punktu widzenia) znaczeniu — nie tak jak funkcjonuje ono w archeologii, ale jak w fizyce: są to te efekty badania, które zostały wniesione przez badającego.

Byłoby też błędem — malowaniem fałszywego obrazu wszelkich, także naszych, badań etnograficznych — gdybym sugerował, że zawsze byliśmy mile widziani, że o wszystkim nam chętnie opowiadano, że gromadziliśmy tylko wartościowy materiał. Ta mała grupka, która doświadczyła przejścia przez wieloletni kulturowy hiatus i utraciła część i tak niebogatego repertorium kulturowego, nie składa się bynajmniej z samych tylko kompetentnych, dobrze znających tradycję bardów. Wypowiedzi na temat współczesności też były często manifestacją apatii, frustracji i rozgoryczenia, a nie komunikowaniem treści kulturowych. Etnograf musi spojrzeć prawdzie w oczy i zauważyć powszechne w takich grupach zjawisko: zmęczenie obcymi przybyszami, nie tylko turystami, ale i ludźmi nauki, którzy niby współczują i rozumieją, ale w życiu miejscowych nic się przecież od tego nie zmienia.

Potężny niegdyś szaman Gost, człowiek wielkiego, acz trudnego charakteru, który za swoją wieloletnią działalność płacił pobytami w więzieniu, z góry wykluczył mówienie o sprawach, które wiązałyby się z jego praktyką. Jeśli chciał z nami

w ogóle rozmawiać, to — jak wyraźnie stwierdzał — tylko po to, byśmy zanieśli w świat wiadomość, w jakim rozpaczliwym położeniu znajdują się dziś Tuchalarzy.

Zapewne nie wszyscy tak źle oceniają swój los, ale w wyobrażeniach przyszłości dominuje niepewność. Większość zapytywanych o to, jak widzą własne perspektywy, odpowiadała, że o siebie się nie martwią; renifery nie wyginą jeszcze przez 10, może 15 lat, a więc ich życie nie zmieni się już radykalnie na gorsze. Nie wiedzą natomiast, czy jakąś przyszłość mają przed sobą ich dzieci.

\*

A zatem „smutek Sajanów”... Pora wyjaśnić, że tytuł tego wprowadzenia do naszych studiów nad losami Tuchalarów jest aluzją podwójną. Bardziej aniżeli parafrazą etnologicznej klasyki sprzed pół wieku jest on — co już mniej dla Czytelnika oczywiste — wspomnieniem pewnego niezrealizowanego projektu naszego mistrza. Witold Dynowski (1903–1986), który dawno temu powiódł polskich etnografów — w tym i dwóch z nas — do Mongolii, długi czas nosił się z zamiarem napisania wspomnień z lat swojej młodzieńczej eksploracji Azji Centralnej i Syberii. Sam urodzony na Dalekim Wschodzie, odbywał z „polskiego” Charbina podróże, w trakcie których widział, jak odchodzą w przeszłość archaiczne kultury małych ludów syberyjskiej Północy. Wspominał je z melancholią i zamierzał ująć w tomie reminiscencji pod tytułem „Smutek Arktyki”. Niech nasze przyczynki będą — na swój sposób — cząstkową realizacją jeśli nie Jego zamierzeń, to płynących z tamtych wspomnień inspiracji.

Lech Mróz

# Kształtowanie tuchalarskiej grupy etnicznej w Mongolii

## Korzenie etniczne i przyczyny migracji

Przypomnijmy na wstępie, że w okresie ostatnich dwustu lat obszar, na którym żyją mongolscy Tuchalarzy i Tuwińczycy dzisiejszej Tuwy, był terenem politycznych zabiegów, sporów i działań kolonizatorskich Rosji i Chin. Większość terenów, na których żyją dziś tuwińscy pasterze reniferów, podlegała Mandżurii. Gdy na początku XX w. Cesarstwo Chińskie nie było w stanie nadal hamować rosyjskiego parcia w Azji, a zarazem powstrzymać tendencji do większej samodzielności, doszło do przyznania autonomii Mongolii. Księstwa wchodzące dziś w skład Tuwy uzyskały niezależność od Chin, połączono je w jeden organizm — Kraj Urianchajski. W 1914 r. Rosja rozciągnęła protektorat nad Krajem Urianchajskim, włączając go do guberni irkuckiej, czyli faktycznie go inkorporując. Kilka lat później, w rezultacie rewolucji bolszewickiej w Rosji i rewolucyjnych niepokojów w tej części Azji, powstała na obszarach tzw. Mongolii Zewnętrznej Republika Mongolska; w tym samym czasie Kraj Urianchajski stał się niezależnym bytem państwowym. W 1921 r. powstała Tuwińska Republika Ludowa — Tannu Tuva (*Istoria Tuwy*, t. 2, s. 18 i nast.).

Dla dzisiejszej sytuacji mongolskich pasterzy reniferów te odległe dzieje — intrygujące może badaczy — nie mają istotnego znaczenia. Ale ich reperkusje, tj. powstanie niezależnego państwa tuwińskiego, a potem jego wchłonięcie przez państwo radzieckie, wywarły zasadniczy wpływ na formowanie się grupy, która nas tutaj interesuje. Zachowane dokumenty świadczą, że zarówno przedstawiciele dawnych elit — nojonowie, jak i aktywiści, liderzy rewolucyjni, początkowo zabiegali o przyłączenie Tuwy do Mongolii. Powoływali się na wspólnotę kulturo-

wą — co tylko w części było prawdą — i wspólne dzieje. Istotnym argumentem było też to, że klasztory lamajskie w Tuwie podlegały Bogdo-gegenowi, zwierzchnikowi lamaizmu w Mongolii. W Tuwie, w klasztorze górnoczańskim, największym *churee*, rezydował *daa-lama*, przedstawiciel Bogdo-gegena. Rola klasztorów lamajskich była istotna — stanowiły centra życia duchowego, ale też studiów filozoficznych, matematycznych, praktyki medycznej, posiadały również własne gospodarstwa. Rosjanie takiego wariantu nie zaakceptowali.

Niezależnie od zmieniających się w XIX i XX w. podziałów administracyjnych Tuwińczycy osiedlali się na terenach koło jeziora Chubsuguł — na północy Mongolii. Poza tym wspólnota dziejów, powiązania ekonomiczne i kulturowe — mimo odrębnych języków — powodowały, że kontakty Mongołów i Tuwińczyków w tym rejonie były czymś naturalnym. Można więc dość łatwo zrozumieć przyczyny zabiegów lokalnych tuwińskich liderów, by Tuwa przyłączyła się do Republiki Mongolskiej. Zapewne istotne znaczenie miała sytuacja gospodarcza nowo powstałego państwa. Ówczesne źródła mówią o powszechnej biedzie, a brak bogactw naturalnych i stosownej infrastruktury nie dawały widoków rychłej zmiany. Połączenie z Mongolią niosło nadzieję na względną poprawę sytuacji. Ale niemałe też znaczenie miała obawa przed Rosją, mimo iż była to już Rosja rewolucyjna. Mieszkańcy tych ziem, a na pewno wyżsi statusem, zarówno świeccy, jak i duchowni Tuwińczycy, pamiętali zapewne, że „od zawsze” byli obiektem ścierania się wpływów Chin i Rosji i że wyzwolenie się spod zależności chińskiej nie gwarantuje pełnej niezależności, miejsce państwa chińskiego bowiem z pewnością zajmie państwo rosyjskie. Późniejsze dzieje Tuwy i Mongolii całkowicie to potwierdzają. Dopiero zmiany początku lat 90. XX w. i rozpad Związku Radzieckiego dały Mongolii niezależność od Rosji; Tuwa nadal jest częścią Federacji Rosyjskiej.

To, że istniały związki pomiędzy Tuwińczykami a Mongołami i że odnotowywano przypadki osiedlania się Tuwińczyków w okolicach jeziora Chubsuguł, nie oznacza, że byli to pasterze renów. Gospodarka tuwińska niewiele różniła się charakterem od mongolskiej; podstawą utrzymania ludności było pasterstwo — bydła, owiec, kóz i koni, także rybołówstwo. Podstawą egzystencji mieszkańców tajgowej, górzystej części kraju była hodowla reniferów i myślistwo. Tak więc pojawianie się Tuwińczyków na obszarze Mongolii nie zawsze oznaczało, że byli to pasterze renów.

O bytności Tuchalarów w Mongolii w latach 80. XIX w. wspominał rosyjski badacz Grigorij Potanin (Potanin 1881–1883). Pierwsze liczniejsze migracje pasterzy reniferów do Mongolii nastąpiły dopiero w latach 30. XX w.; zatem już w okresie istnienia Republiki Tuwińskiej. Przyczyną zasadniczą był głód. O biedzie i głodzie w Tuwie wiadomo już od XVIII w.; na początku XX w. i później w latach 30. sytuacja jeszcze się pogorszyła (Vajnsztejn 1961, s. 18). Nie wystar-



czało zwierząt, konieczne było uzupełnienie zasobu żywności produktami wymiany — mąką i ryżem. Produkty mleczne oraz mięso renów i dzikich zwierząt, a także skóry stanowiły podstawę utrzymania i wymiany handlowej. Jeśli warunki atmosferyczne nie sprzyjały i zwierzęta padały, biologiczna egzystencja pasterzy była zagrożona. Prawdopodobnie to było głównym powodem migracji do Mongolii tuwińskich pasterzy w latach 30. Także obawa przed rekwizycjami zwierząt na potrzeby państwa w jakiejś mierze stanowiła czynnik wpływający na podjęcie decyzji wędrówki. Moskalenko, autor wydanej stosunkowo niedawno pracy o historii Tuwy, twierdzi, że w latach 30. większość Tuwińczyków prowadziła życie koczownicze; tylko nieco ponad 10% stanowiły rodziny osiadłe. Jednakże — stwierdza dalej — w latach 30. powstała w ZSRR specjalna komisja do spraw osiedlania ludności koczowniczej i półkoczowniczej „i choć Tuwa oficjalnie nie wchodziła w skład ZSRR, to w tym okresie obrany był tam kurs na przeprowadzenie kolektywizacji i przejście na osiadłość” (Moskalenko 2004, s. 129). Musiał ten „kurs na przeprowadzenie kolektywizacji” być realizowany dość brutalnie, skoro w 1933 r. — jak pisze wspomniany autor — kierownictwo tuwińskiej partii TNRP przyznało się do błędów i podjęło myśl rozwiązania kolchozów, które utworzono z naruszeniem zasady dobrowolności. Takich gospodarstw była w tym czasie większość. Moskalenko zaznacza, że naciski na aratów, by wstępować do kolchozów, dawały nierzadko rezultaty przeciwne. Autor nie wyjaśnia, co ma na myśli. mówiąc o „przeciwnych rezultatach”; być może właśnie ucieczka była tym „przeciwnym rezultatem” i próbą uniknięcia włączenia do kolchozu i odebrania zwierząt.

W pamięci naszych rozmówców niewiele zachowało się informacji na ten temat, jak i w ogóle na temat dawniejszych migracji. Choć niektórzy nie zapomnieli handlowych wędrówek z Tuwy do Mongolii swoich rodziców, jak i kontaktów Tuwińczyków z Mongołami, osiedlania się Mongołów na północ od Sajanów, na terenie Tuwy, i mieszanych mongolsko–tuwińskich małżeństw. Wspominają o tym w rozmowach Bat, Sandż, Nordoo, Orosbaj (2003) i inni (patrz: *Zapisy rozmów* w tym tomie).

Wcześniejszym kontaktom pasterzy mongolskich i tuwińskich sprzyjało także niezbyt wyraziste ustalenie granicy oddzielającej Tuwę od Mongolii. Przemieszczanie się zatem w początkach XX stulecia i później, nawet po powstaniu Tanu Tuwa, nie musiało mieć charakteru ucieczkowego. Pasterze tuwińscy przemieszczali się okresowo na południe, czasami nawet bez towarzyszących rodzin i stad, w celu wymiany handlowej, podobnie jak Mongołowie przesuwali się ku północy. Czasami przyczyną przemieszczenia się pasterzy reniferów ze stadami było poszukiwanie lepszych pastwisk, gdy na terenach, gdzie zwykle przebywali, zaczynało brakować paszy. Dopiero od lat 30. przemieszczenia pasterzy mogły wiązać się z przymusowym tworzeniem w Tuwie kolchozów.

Właściwie więc o tym, że Tuchalarzy stali się uciekinierami, a nie po prostu pasterzami zmieniającymi koczowisko w poszukiwaniu karmy dla zwierząt, w jakimś stopniu zdecydował fakt wynikający z zasad ideologii i polityki wewnętrznej — tworzenie kolchozów i wyraźne ustalenie granic — podzielenie mieszkańców tych rejonów na tych, którzy są obywatelami Tuwy, potem Rosji Radzieckiej, i obywatelami Mongolii. O tym, że dzisiejsze pogranicze było terenem wypasowym, wspomina wielu rozmówców — choć terenem nie przez wszystkich mongolskich Tuchalarów użytkowanym. Dla tych, którzy żyli dalej, w głębi Tuwy, faktycznie Mongolia i pastwiska w Sajanach stały się ojczyzną i obszarem nowego życia po ucieczce przed represjami lub w wyniku obawy przed polityką wewnętrzną ZSRR.

Ucieczki lat 40. miały nie tylko ekonomiczne przyczyny. Tuwa nie była jeszcze formalnie w składzie ZSRR, ale od wybuchu wojny niemiecko-radzieckiej obawa przed poborem do wojska i wysyłką na front stała się ważną przyczyną ucieczki do Mongolii. Takie wyjaśnienie powtarza się w wielu wypowiedziach. Wymuszone kontyngenty żywności dla wojska przyczyniły się do kolejnego głodu. Wprowadzenie podobnych jak w ZSRR zasad gospodarczych, powrót do tworzenia kolchozów i włączanie do nich prywatnych stad — co dotychczasowi właściciele traktowali jako zabór — to kolejne przyczyny powodujące, że część pasterzy renów zdecydowała się na ucieczkę. Także ideologiczna ofensywa zagrażała bezpośrednio dotychczasowemu sposobowi życia pasterzy. Koczownictwo uznano za archaiczną formę życia i gospodarowania; osiedlanie pasterzy traktowane było więc jako wyraz postępu i ideologiczny nakaz.

Decyzja polityczna parlamentu tuwińskiego z 15 sierpnia, poparta 11 października 1944 r. przez Radę Najwyższą, o wejściu republiki w skład ZSRR, była czynnikiem decydującym. Konsekwencją zajęcia Tuwy przez ZSRR było też ustalenie granicy państwowej, daleko bardziej rygorystycznie strzeżonej niż w czasie istnienia Republiki Tuwińskiej. Granica przecinała tradycyjne pastwiska renów, pasterze przepędzający na nie nadal zwierzęta karani byli przez władze radzieckie z powodu nielegalnego przekroczenia granicy (Minkowski 2000, s. 54).

Jak to się stało, że tuwińscy pasterze reniferów, żyjący zwykle daleko od stałych osad, byli tak dobrze zorientowani w dokonujących się przemianach i towarzyszących im zagrożeniach ich dotychczasowego sposobu życia? Wyjaśnień tego stanu rzeczy jest zapewne kilka. W Mongolii stali się grupą zamieszkującą dalekie peryferia państwa, ale w Tuwie znaczne obszary były użytkowane przez pasterzy reniferów. Należy też pamiętać, że podobnie jak w Mongolii pasterze reniferów kontaktowali się co pewien czas z innymi pasterzami, wypasającymi na niżej leżących pastwiskach bydło i owce, schodzili też do stałych osad. Celem była wymiana handlowa — produktów hodowli renów i skór upolowanych zwierząt na potrzebne towary (materiały na ubrania, mąkę, ryż, herbatę). Tym sposobem mogła

docierać do nich wiedza o zagrożeniach; zapewne także byli u nich przedstawiciele administracji państwowej i młodzi, gorliwi działacze, wyedukowani w ZSRR, którzy starali się nakłaniać do osiedlania. Zachwalali zmiany, jakie dzięki temu nastąpią w ich życiu, nowe idee ekonomiczne i polityczne, które dla pasterzy kontynuujących tradycyjny sposób życia przodków musiały brzmieć nie tylko obco i niezrozumiale, ale też groźnie<sup>1</sup>.

Mimo ruchliwości koczowników i życia w rozproszeniu, w niezbyt licznych grupach — czego wymagała gospodarka pasterska, presja władz musiała być skuteczna, a represje dotkliwe, skoro w stosunkowo krótkim czasie utworzono kołchozy. Do idei tworzenia kołchozów powrócono znowu w końcu lat 40. i na początku 50., kiedy Tuwa była już częścią RSFSR. Według oficjalnych danych już w 1953 r. 93% wszystkich gospodarstw pasterskich było skolektywizowanych i przeszło na osiadłość. Zakończenie tego procesu traktowano jako podstawowy czynnik „budowy socjalizmu” — pisze Moskalenko (Moskalenko 2004, s. 126, 172). Jednak nie tylko nowa polityka ekonomiczna, tworzenie kołchozów i zabór stad oraz brak zrozumienia dla idei „budowy socjalizmu” przyczyniły się do ucieczki części pasterzy do Mongolii.

Największa ucieczka nastąpiła w 1944 r., już po włączeniu Tuwy w skład ZSRR. Rozmówcy podkreślali, że bardzo ważnym motywem ucieczki były prześladowania szamanów — w ramach walki z religią i instytucjami religijnymi, a zapewne także dlatego, że szamani cieszyli się znacznym autorytetem w społecznościach tuwińskich. A to także nie było przez nowe władze dobrze widziane.

Jeszcze w maju 1928 r. Mały Churał ustanowił prawo o religii państwowej, zabraniając zarazem prowadzenia działań i propagandy antyreligijnej. Lamaizm został uznany za religię Tuwy. Wzrosła liczba klasztorów i duchownych. Jednakże niewiele później stosunek do religii zmienił się gruntownie. Już na przełomie lat 20. i 30. XX w. władze rozpoczęły walkę z religią. Zabroniono lamom uczestniczyć w pracach administracji państwowej i struktur partyjnych, potem przyszedł czas konfiskaty gospodarstw klasztornych, a w końcu i likwidacji samych klasztorów. Bardzo szybko liczba lamów zmniejszyła się z ponad 3,5 tys. do nieco ponad 750 — zlikwidowano szkoły przyklasztorne, prawdopodobnie wielu lamów wysłano do pracy w gospodarstwach kołchozowych (Moskalenko 2004, s. 103–113).

<sup>1</sup> Wiele lat wcześniej, nim Tuwa została włączona do ZSRR, przygotowywano kadre młodych aktywistów, szkolonych w Leningradzie i w Uniwersytecie Pracujących Wschodu im. Stalina w Moskwie. Austriacki uczony Otto Menchen-Helfen pisał: „Na Starym Placu [...] stoi nieładny piętrowy budynek, budynek, w którym fabrykują ludzi-bomby. Setki młodych ze wschodu — Jakuci, Mongołowie, Tuwińczycy, Uzbegy, Koreańczycy, Afgańczycy, Persowie edukują się w ciągu 3 lat, aby u siebie w ojczyźnie wysadzić w powietrze wszystko przeszłe. W ciągu trzech lat szamaniści stają się ateistami, wyznawcy Buddy — wyznawcami traktora. Ci chwalebni młodzieńcy ze skąpą znajomością języka rosyjskiego, nafaszerowani bojowymi słowami i hasłami, nastroszeni równie fanatycznie, jak tego wymagano od misjonarzy, otrzymują zadanie przesunąć swoich rodaków w 21 wiek”. Relacja Menchen-Helfena zawarta w: „Tuwińska Jaka Prawda” z 16 lutego 1990, za: Moskalenko 2004, s. 144.

Walka z religią nie ograniczała się do likwidacji klasztorów. Władze prześladowały szamanów (a właśnie szamani cieszyli się wśród pasterzy reniferów szczególnym szacunkiem), dokonywano także kontroli w domostwach, rekwirując przedmioty kultu. Jednakże lamaizm i szamanizm były mocno zakorzenione i walka z religią musiała iść opornie i prowadzić do napięcia społecznego, a także mogła być impulsem ucieczek do Mongolii<sup>2</sup>.

Ucieczki trwały aż do początku lat 50. (na pewno do 1954 r.). O prześladowaniach szamanów i walce z religią wspomina wielu rozmówców. Szczególnie wątki te są widoczne w wypowiedziach Bata i Sandża (2003).

Ucieczka trwała wiele dni, trzeba było pokonać wysokie pasmo granicznych gór, wiele zwierząt padało, nie wytrzymując jej trudów. W pościg za uciekinierami ruszało wojsko i administracja kołchozowa; we wspomnieniach rozmówców przetrwała nie tylko pamięć trudów ucieczki, śmierć ludzi i zwierząt, także pamięć o żołnierzach radzieckich, którzy przychodzili za nimi do Mongolii i zabierali z powrotem. Nie wiemy, jak liczne były to przypadki, czy schwytanych uciekinierów więziono, wydaje się, że najczęściej konsekwencją był wymuszony powrót do Tuwy, niektórzy bowiem po pewnym czasie ponownie uciekali do Mongolii. Najważniejszym motywem późniejszych ucieczek, tych w latach 50., było wymuszone osiedlanie i obowiązek wstąpienia do kołchozu, a z tym wiązała się utrata zwierząt.

Szczególnie drastyczny przypadek gorliwości rosyjskich milicjantów, którzy zmusili kilkanaście rodzin do powrotu do Tuwy, stosując przymus fizyczny, pojawia się w wypowiedziach kilku rozmówców (było to w 1951 r.). Wprawdzie skończyło się to swoistym happy endem — milicjanci zostali potem ukarani, ale ich postępowanie stało się fragmentem pamięci zbiorowej grupy (patrz: opowieści Bata i Mönsöö – 2003 zamieszczone w *Zapisach rozmów*). To że szczególnie aktywni byli Rosjanie (a w każdym razie identyfikowani jako Rosjanie), wynika nie tylko z takiej właśnie identyfikacji naszych rozmówców, ale także z wyraźnego podkreślenia, że nie byli to miejscowi, choć towarzyszyli im ludzie miejscowi. Można oczywiście sądzić, że jeżeli ktoś dopuszczał się takiego postępowania, to musiał być obcy, nie swój. Jest bardzo prawdopodobne, że ludzie z tych stron, Tuwińcy, nawet ci, którzy współpracowali z władzami i wierzyli w nowe idee, byli połączeni różnymi więzami — rodzinnymi, przyjacielskimi, a te z kolei miały wpływ na ich postawę i działania.

---

<sup>2</sup> „Wojna z lamami, konfiskaty, konfiskata miejscowych majątków lamajskich idzie opornie. Na przykład w Czadanie aresztowali wszystkich lamów i szamanów, potem wypadało ich wypuścić. Władze miejscowe, wypełniając życzenia partii, w czynie przodowniczym chodziły po jurtach i zabierały wszystkie bożki, a kiedy ich za to podkręcili, to oni zaczęli znów roznosić je po jurtach” — to fragment pisma członka ówczesnych władz Tuwy, Dreminga (za: Moskalenko 2004, s. 113).

Z desperackimi próbami opuszczenia Tuwy i wypasania renów po stronie mongolskiej łączyły się jeszcze inne trudne decyzje, zwłaszcza związane z rozdzieleniem rodzin. W wypowiedziach naszych rozmówców znajdujemy tak tragiczne wspomnienia, jak to, że ucieczka nastąpiła wtedy, gdy jedno z dzieci zostało zabrane do szkoły i przymusowo umieszczone w internacie. Mówiąca to Öldzij (2003) dodaje, że nigdy już nie zobaczyła siostry i nigdy rodzicom nie było dane, by pozostawiona w Tuwie córka połączyła się z rodziną.

Przybysze próbowali zalegalizować swój pobyt, zwracając się o to do władz mongolskich. Dopiero jednak w 1958 r. zostało zawarte porozumienie pomiędzy władzami ZSRR i Mongolii, legalizujące ich pobyt i nadające obywatelstwo mongolskie. Wówczas też włączono ich do mongolskich gospodarstw spółdzielczych — negdeli.

Uciekinierzy pochodzili z dwóch rejonów Tuwy i oddzielnie też zajęli pastwiska w Mongolii. Na północny wschód od rzeki Sziszchid — uciekinierzy z rejonu Todża<sup>3</sup> (członkowie rodu Urat i Bałgasz<sup>4</sup>). Pozostać w Mongolii udało się kilkunastu rodzinom. Pastwiska zwane Ulaan Tajga (Czerwona Tajga) zajęli przybysze z okolic Jeziora Tere — na południowym wschodzie Tuwy (wywodzili się z dwóch rodów: Sojon i Bałygczy<sup>5</sup>). Ostatecznie około 20 rodzinom udało się pozostać w mongolskiej tajdze. Pastwiska, na których wypasali Todża z rodu Urat, znajdowały się niezbyt daleko od granicy z Mongolią. Jezioro Tere dzieli od granicy około 50 km w linii prostej. Tak więc odległości nie były duże, ale trud wędrówki i niebezpieczeństwo wiązały się przede wszystkim z przekraczaniem granicznego pasma Sajanów. Po przybyciu do Mongolii pasterze zajęli pastwiska leżące dalej od granicy — pasterze z Todży bardziej na południe od dzisiejszych pastwisk, w okolicach Rinczinlchümbe, a pasterze przybyli z okolic jeziora Tere — na południowy wschód od dzisiejszych pastwisk, w okolicach Ulaan Uul (il. 2). Tereny dzisiejszych wypasów obie grupy zajęły dopiero w połowie lat 80., po utworzeniu nowego somonu w Cagaan Nuur i przydzieleniu ich do tamtejszej spółdzielni. Po ucieczce z Tuwy zapewne woleli być nieco dalej od granicy, podczas gdy dzisiejsze pastwiska (letnie) znajdują się w terenach przygranicznych. Kontakty z Tuwą przerwane zostały w momencie ucieczki. Tym samym dalsze losy obu części rodów — tych, którzy zostali, i tych, którzy uciekli do Mongolii — biegły już odrębnymi torami.

<sup>3</sup> Północną i wschodnią część Tuwy zamieszkują tzw. Tuwa-Todża, są to głównie pasterze reniferów (Vajnsztejn 1961, s. 32–33).

<sup>4</sup> Tereny przygraniczne z Mongolią (do rzeki Sziszchid na południu) zamieszkiwali w XIX w. Tuwa-Todża z rodu Urat — twierdzi Vajnsztejn (1961, s. 32–33). Ród Bałgasz nie był w ogóle wówczas wymieniany.

<sup>5</sup> W XIX w. tereny te były użytkowane przez kilka rodów, m.in. Sojan, których badacze także zaliczali do Tuwa-Todża (Vajnsztejn 1961, s. 32–33). Ród Bałygczy nie jest wymieniany przez Vajnsztejną, ale z jeziora Tere wypływa rzeka Bałygtyg — być może nazwa rodu urobiona została później od nazwy rzeki.

W wypowiedziach kilkorga rozmówców znajdujemy wiadomość, że ich rodzice wypasali reny nad rzeką Tengis, czyli na obszarze dzisiejszego pogranicza mongolsko–tuwińskiego. Były to pastwiska, z których korzystali najprawdopodobniej sezonowo i być może nieregularnie. Świadczyłoby to jednak, że dla niektórych Tuwińczyków–Tuchalarów ucieczka do Mongolii nie była zupełną zmianą terenów wypasowych — jak to było w przypadku większości lub znacznej części uchodźców z Todży.

Przy porównaniu wiadomości zawartych w literaturze z opowieściami naszych rozmówców jeszcze jedna kwestia zwraca uwagę. W relacjach tych ostatnich pojawiają się nazwy rodów, których nie znajdujemy w istniejących opracowaniach. Być może były to niegdyś odłamy lub podrody Urat lub Sojon. Trudno to dzisiaj wyjaśnić; jednak w zbyt wielu relacjach i u różnych rozmówców — uchodźców i z Todży, i z jeziora Tere — pojawiają się te nazwy, by uznać to za przypadek czy pomyłkę.

Trwałe przemieszczenie się i zajęcie pastwisk w Mongolii zburzyło dotychczasowy porządek, zarówno w sensie przestrzennym, jak i społecznym. Zmieniły się nie tylko obszary wypasu, geografia i rytm sezonowych przekoczowań, ale także kierunki i rodzaje więzi z innymi Tuwińczykami, którzy nie hodują renów, z centrami administracyjnymi i gospodarczymi. Zmieniła się płaszczyzna kontekstu kulturowego, zwłaszcza językowego. Ponieważ do Mongolii zbiegła tylko część pasterzy reniferów, należąca do różnych rodów (podczas gdy większość członków tych rodów pozostała w Tuwie), obecne odczytanie struktury pochodzenia i dawnej przynależności jest ogromnie trudne, nieomal niemożliwe (zresztą też chyba mało przydatne w omawianiu zjawisk współczesnych). W części zapewne jest to rezultatem wymieszania, jakie dokonało się już w Mongolii, zwłaszcza od czasu utworzenia odrębnej jednostki terytorialnej, grupującej wszystkich pasterzy renów. Z tą kwestią wiąże się także zupełne odejście od dawnych, przestrzeganych do czasu ucieczki z Tuwy, zasad zawierania związków małżeńskich (w tym reguł określających możliwości koligacenia się i przypadków zakazu zawierania małżeństwa). Pamięć nazw rodów przetrwała, choć sami rozmówcy nie są niejednokrotnie pewni tych nazw i ich znaczenia. Dlatego warto przytoczyć tu fragment pracy Badamchatana, który prowadził badania pośród Tucharów pod koniec lat 50. XX w., czyli wkrótce po ich przybyciu do Mongolii i nieomal pół wieku przed nami.

„Na przełomie XIX–XX wieku Kraj Urianchajski należał do mandżurskiej dynastii [...] Caatanowie z Todży dzielili się na 4 somony: Hel, Ak, Har, Czugok. W somonie Hel mieszkają poniższe rody: ak–todu, kara–todu, sojon, kyrgyz, hanaczi, maat, tarhat (darchad), shahar; w Ak somonie: ak czodu; w Kara somonie (Har) czodu. Oprócz tego każdy somon dzieli się na dziesiątki — *arbany* w zależności od liczby populacji. [...] Na przełomie XIX–XX w. w gospodarce Caatanów pomimo stosunków feudalnych zachowały się też elementy rodowego ustroju, szczególnie w sferze obrzędów i tradycji. Należąc do mandżurskiej

administracji terytorialnej, tereny do koczowania i polowania Caatanów były ograniczone do terytorium somonowego. Natomiast wewnątrz somonu można było koczować i polować w dowolnym miejscu.

Na początku XX wieku na jedną rodzinę przypadało ok. 30–50 renów, choć rodziny zamożne posiadały nawet 200–500 sztuk. Według relacji starych ludzi posiadanie stada [składającego się] z ponad 100 renów wymaga wiele pracy, dużego wysiłku i w przypadku niezbyt licznej rodziny jest duże prawdopodobieństwo, że reny będą uciekały” (Badamchatan 1960, s. 10).

Porównanie powyższego fragmentu z wypowiedziami naszych rozmówców budzi zakłopotanie. W żadnej z wypowiedzi nie znajdujemy tej wiedzy, którą przekazuje nam Badamchatan. Jest bardzo możliwe, że znaczna część informacji, które podaje Badamchatan, uległa zapomnieniu (jego rozmówcami mogli być ludzie starzy, którzy już dawno zmarli). Dlaczego jednak właściwie nic z tego, co pisze o rodach, nie znajdujemy w wypowiedziach naszych rozmówców, choć pamiętają oni — przynajmniej niektórzy — wiele innych fragmentów przeszłości. Trudno to dziś wyjaśnić i zrozumieć tę rozbieżność — wiedzy zawartej w pracy Badamchatana i płynącej z rozmów, jakie prowadziliśmy w latach 2001–2003.

Od przybycia do Mongolii aż do 1958 r. Tuchalarzy żyli właściwie jako ludzie wolni. To musiał być trudny czas. W wielu wypowiedziach pojawia się pamięć głodu i biedy; niewielka liczba renów zmuszała do polowania, aby przeżyć. Każda z tych dwóch małych społeczności żyła wówczas własnym życiem, a kontakty między nimi były rzadkie, podobnie jak kontakt z mieszkańcami dolin. Zdaniem części rozmówców, mowa obu tych grup pasterzy różniła się; ślady tej odmienności jeszcze teraz są zauważalne. Nieco odmienne było słownictwo, zwroty wyrażające pewne ustalone treści (np. pozdrowienia), intonacja — mówią o tym Bat, Colnoj i inni. Kontakt pasterzy z mieszkańcami dolin był rzadki, żyli we własnym świecie. Obszary ich rodzinnych koczowisk w Tuwie znajdowały się w odległości 150–200 km jedno od drugiego. Bezpośredniego kontaktu zapewne zatem wcześniej nie mieli lub był on sporadyczny. Na ten temat opinie rozmówców są zresztą rozbieżne. Niektórzy twierdzą, że kontakty takie były, a nawet zdarzały się przypadki małżeństw (patrz np. wypowiedzi Bata i Sandża — 2003), inni — że dopiero w Mongolii zetknęli się z tymi, którzy w Tuwie żyli na tym drugim obszarze.

W sierpniu 1958 r. władze Mongolii i ZSRR podpisały porozumienie, które regulowało kwestię pobytu i statusu Tuchalarów–Caatanów, otrzymali także wówczas obywatelstwo mongolskie (Bafurow 1980, s. 326–329). W 1959 r. zaczęto masowo tworzyć spółdzielnie, włączając pasterzy i ich zwierzęta w ramy socjalistycznych form gospodarczych. Tuchalarzy z Ulaan Tajga włączeni zostali do gospodarstwa spółdzielczego w Ulaan Uul, ci, którzy koczowali na prawym brzegu rzeki Sziszchid — do spółdzielni w somonie Rinczinlchümbe. Podział Tuchalarów był więc podtrzymywany także administracyjnie, ponieważ każda z grup zo-

stała włączona do innego somonu. Być może władze sądziły, że w ten sposób łatwiej i szybciej dokona się proces ich kulturowej adaptacji, a potem i mongolizacji.

Na początku 1960 r. sytuacja zmieniła się. Większość pasterzy włączonych do somonu Rinczinlchümbe skierowano do pracy w gospodarstwie rybackim nad jeziorem Dood — przy osadzie Cagaan Nuur, do wyrębu lasu, zbierania roślin leśnych, jagód i szyszek limby syberyjskiej oraz do prac budowlanych. Jednym z argumentów takiego podziału ról było to, że nazwa rodu, do którego należało wielu przybyszów z Todży — Bałgasz — pochodzi od ryby. Także część pasterzy włączonych do somonu Ulaan Uul zatrudniono przy pracach ciesielskich i zbieraniu płodów leśnych. W ich przypadku jednak więcej rodzin mogło zajmować się pasterstwem i koczować wraz z renami. O ile prace przy wyrębie, czy zbieraniu owoców leśnych były im znane, o tyle prace budowlane, a zwłaszcza praca przy obróbce ryb wymagała przyuczenia. Wkrótce władze postanowiły osiedlić pasterzy renów. Był to rezultat wizyty przedstawicieli najwyższych władz partyjnych i państwowych. W obu centrach somonowych — Ulaan Uul i Rinczinlchümbe — wybudowano drewniane domy dla wszystkich rodzin i w 1962 r. polecono im w nich zamieszkać. Tylko kilka rodzin mogło pozostać w tajdze z renami.

Liczebność grup była niewielka — wynosiła odpowiednio nieco ponad 20 rodzin w Ulaan Uul i nieco ponad 30 w Rinczinlchümbe; dodatkowo były one wewnętrznie powiązane już w momencie przybycia więzami przynależności do tych samych rodów. Wkrótce po przybyciu uciekinierów do Mongolii pojawił się problem braku partnerów małżeńskich. Prowadziło to początkowo do ożenków osób blisko ze sobą spokrewnionych. Jeszcze dziś można usłyszeć, że rezultatem takich związków było rodzenie się osób kalekich, słabego zdrowia, które umierały młodo. Są to opinie nie-Tuchalarów. Rozmowy na temat związków rodzinnych i próby ustalenia powiązań krewniaczych, zwłaszcza w tym początkowym okresie pobytu w Mongolii, są chyba najtrudniejszym tematem do badania i najwięcej kłopotów sprawia uzyskanie odpowiedzi. Działalność przemytnicza, kradzieże koni, nielegalne polowania, zbyt częste obecnie obcinanie rogów reniferów — prowadzące do osłabienia zwierząt, czy alkoholizm, a nawet wiedza na temat magii nie są tak ukrywane, jak powiązania rodzinne, będące rezultatem ożenków w niewielkim kręgu. Zapewne postrzegane jest to jako coś, czego należy się wstydić, jako złamanie obowiązujących dawniej zasad.

Uregulowanie statusu uciekinierów, nadanie obywatelstwa, próba osiedlenia i przypisanie pasterzy reniferów do poszczególnych somonów przybliżyły Tuchalarów–Caatanów do żyjących poniżej tajgi i wypasających tzw. mongolskie zwierzęta Darchatów. Wówczas też rozwiązał się po części problem braku partnerów małżeńskich. Choć wiąże się z tym także początek procesu zmiany kulturowej i mongolizacji Tuchalarów, mieszane związki małżeńskie bowiem w tym czasie zwykle wiązały swoją przyszłość z hodowlą zwierząt mongolskich i osiedlaniem



się w pobliżu centrów somonowych. Rozmówcy nasi nie wspominają, by Darchatki lub Darchaci przyżeniali się do rodzin tuchalarskich i przenosili się do tajgi, podejmując hodowlę reniferów. To Tuchalarzy przyżeniali się do rodzin darchackich, przejmując ich wzory życia. Być może — choć trudno to zweryfikować — większy wpływ na proces osiedlania i mongolizacji miały w tym okresie kłopoty z poszukiwaniem partnerów małżeńskich i mieszane związki tuchalarско-darchackie niż działania podejmowane przez państwo. Może z wyjątkiem utworzenia gospodarstwa rybnego i zatrudnienia tam Tuchalarów z Tajgi Wschodniej, po przejściu przez negdel znacznej części ich stad.

Wymiana partnerów małżeńskich pomiędzy rodzinami z obu grup rozpoczęła się być może już w latach 60., ale chyba na większą skalę dopiero w latach 70. Trudno to dzisiaj ustalić i nasi rozmówcy nie byli pewni, od kiedy datują się związki małżeńskie pomiędzy pasterzami Baruun Tajga i Dzüün Tajga.

W tamtym okresie małżeństwa z osobami nietuchalarskiego pochodzenia były nadal rzadkie i dotyczyły tylko tych osób, które zaprzestały w ogóle hodowli renów, podejmując inne zajęcia i osiedlając się w centrum somonowym. Nawet próba osiedlenia pasterzy w wybudowanych z myślą o nich drewnianych domkach, w centrach somonowych Rinczinlchümbe i Ulaan Uul, nie zmieniła zasadniczo sytuacji. Domki nie zostały w pełni zasiedlone, zamieszkiwali w nich krótko, przez jedną zimę — jak wspominają ten czas Öldzij, Gombaa i inni. Pasterze wykorzystywali je jako składy-magazyny albo jako domostwa czasowe — np. w okresie, gdy dzieci chodziły do szkoły. Mongołowie z Ulaan Uul wspominają, że Tuchalarzy-Caatani mieszkali w nich krótko, żyli wówczas tak, jak w swoich szałasach (*urc*), paląc na środku pomieszczenia ognisko i przy nim pracując i spędzając czas. Widziane przez nas w latach 70. domostwa w Rinczinlchümbe były zupełnie puste, jedynie drewniane budynki magazynowe, usytuowane poza osadą, wykorzystywano jako składziki na rzeczy, które są zbyteczne w czasie letniego koczowania.

Nie jest jasne, jakiego rodzaju dystans istniał pomiędzy obiema społecznościami pasterzy przybyłych z Tuwy. Nie wiemy, czy właśnie to było przyczyną, że wymiana partnerów nie była praktykowana od początku, od chwili przybycia uciekinierów. Ale nawet gdy wymiana stała się normą, stosunkowo szybko wszyscy stali się jedną grupą krewnych. Liczba rodzin bowiem w obu somonach nie przekraczała wtedy pięćdziesięciu; do tego można doliczyć kilkanaście rodzin, które zdecydowały osiedlić się w centrach somonowych (przede wszystkim mieszanych małżeństw darchacko-tuchalarskich).

Zachowane spisy z 1960 r. wykazują, że w obu somonach żyło około 60 rodzin Tuchalarów, ale nie wszystkie zajmowały się wypasem reniferów (Minkowski 2000, s. 80). Do tej liczby zapewne należy dodać jeszcze kilkanaście rodzin, które żyły wówczas w sąsiednim somonie Chanch lub od dawna osiadły w centrach so-

monowych. Byli to przybysze jeszcze z lat 30. XX w. Nie sposób dzisiaj ustalić, czy byli to tuwijscy pasterze bydła czy reniferów.

Dopiero utworzenie w 1985 r. nowego somonu w Cagaan Nuur i połączenie administracyjne obu grup pasterzy w tej samej jednostce terytorialnej i administracyjno–gospodarczej zbliżyło ich. Zgrupowanie wszystkich pasterzy renów w utworzonej tam spółdzielni miało istotne konsekwencje dla Tuchalarów. Nowo utworzony somon powstał częściowo na ziemiach somonów Ulaan Uul i Rinčinlchümbe, i części somonu Chanch. W konsekwencji zmienili też Tuchalarzy niektóre pastwiska na leżące bliżej granicy i używane do dzisiaj.

Ten stan względnego ustabilizowania trwał do połowy 1995 r. Obie grupy pozostawały na swoich pastwiskach w tajdze, choć tylko część z nich mogła żyć w sposób zbliżony do tradycyjnego i zajmować się stadami reniferów; łączyła je przynależność administracyjna — do somonu Cagaan Nuur. Produkty hodowli (głównie suszony ser), skóry, panty, a także owoce leśne wysyłano samochodem do centrum ajmaku. Za pracę w gospodarstwie rybnym, przy wyrębie, prace ciesielskie, otrzymywali wynagrodzenie. Ten czas nasi rozmówcy wspominają dobrze — niezależnie bowiem od wielkości stad i pomyślności w gospodarce, od przychylności przyrody, ich egzystencja była zapewniona.

## Polityczne i ekonomiczne zmiany docierają do tajgi

Ważniejsze były społeczne skutki utworzenia wspólnej jednostki spółdzielczej i administracyjnej. Centrum somonowe stało się rzeczywistym miejscem spotkań obu społeczności Tuchalarów. Wymiana partnerów małżeńskich, kontakty towarzyskie, faktyczne przemieszanie ludzi i dialektów dokonały się w tym okresie, zapoczątkowanym utworzeniem somonu caatańskiego. Nie ma dzisiaj ani w Tajdze Zachodniej, ani we Wschodniej rodziny, która nie miałaby najbliższych krewnych w tej drugiej części; większość rodzin (a być może wszystkie) ma też krewnych w osadzie — w centrum somonu. Wiele jest przypadków czasowego zamieszkiwania w tej drugiej części pastwisk — jeśli wymaga tego sytuacja rodzinna, np. starość rodziców któregoś ze współmałżonków — a potem powrót na własne, czy raczej poprzednie, pastwiska. Nawet w trakcie naszych pobytów spotykaliśmy osoby, które — żyjąc we Wschodniej Tajdze — przyjechały na pewien czas do Tajgi Zachodniej z odwiedzinami do dzieci, bliskich krewnych, oraz takie, które najpierw koczowały w Tajdze Zachodniej, a potem przeniosły się do Tajgi Wschodniej. Tak więc czas od utworzenia wspólnej jednostki administracyjno–gospodarczej dla wszystkich Tuchalarów jest czasem faktycznego formowania wspólnoty. Jednej grupy — choć przebywającej w dwóch obszarach wypasowych — połączo-

nej silnymi bezpośrednimi więzami krewniczymi, więziami ekonomicznymi i towarzyskimi, wspólnotą języka (mimo nadal zauważalnych różnic — w każdym razie widzą je starsi nasi rozmówcy). Wymaga natomiast zastanowienia kwestia tożsamości i poczucia przynależności etnicznej.

Zmiany polityczne i gospodarcze, jakie rozpoczęły się w 1990 r., a zwłaszcza prywatyzacja, przyniosły rodzinom tuchalarskim możliwość przejęcia majątku państwowego i spółdzielczego. Ponieważ nie od razu podjęto decyzję o prywatyzacji stad, pasterze nie wiedzieli, co zrobić z otrzymanymi kuponami. Tylko nieliczni wykupili drewniane domostwa, wybudowane przez spółdzielnię w Cagaan Nuur. Większość zawierzyła powstającym w centrum ajmaku prywatnym bankom i spółkom. Kusily one obietnicami wysokich procentów i korzystnych lokat. Szybko, bo w ciągu kilku miesięcy, ogłosiły one upadłość. Posiadane przez pasterzy kupony przepadły. Nikt nie odpowiada za oszustwa, pasterze nie wiedzą, co stało się z pieniędzmi.

W czerwcu 1995 r. delegaci Tuchalarów i władz ajmaku zdecydowali wspólnie o prywatyzacji reniferów. Wszystkie zwierzęta państwowe i spółdzielcze postanowiono sprzedać pasterzom. Ceny ustalono od 600 tugrików (czyli około 1 USD — według ówczesnego kursu) za rena. Sprzedano 968 sztuk zwierząt — decydowały możliwości finansowe rodziny, a zapewne i inne czynniki, mniej oficjalne.

Od tamtej pory gospodarczo Tuchalarzy muszą liczyć przede wszystkim na siebie i skromną pomoc ze strony państwa lub organizacji niemongolskich. Ponieważ cały system zależności i powiązań istniejący w ramach spółdzielni rozpadł się, Tuchalarzy nie są obciążeni powinnościami, ale nie otrzymują też wynagrodzenia. Płody lasu oddawali do spółdzielni, dziś tylko sporadycznie udaje się je sprzedać kupcom, jeśli pojawią się w Cagaan Nuur. Dodatkowy zarobek uzyskać można polując, a potem ze sprzedaży skór kupcom w centrum somonu. Teraz jest to jednak nieomal zabronione, jedynie polowanie na wiewiórki nie grozi karami. Drugim źródłem pieniędzy, obecnie właściwie głównym, jest sprzedaż krwawych rogów — pantów — kupcom przybywającym z Chin. Rogi tradycyjnie obcinano raz do roku, w początkach czerwca. Potrzeba gotówki — przede wszystkim wynikająca z konieczności zaopatrzenia rodziny w niektóre środki żywnościowe (mąkę, ryż, herbatę), czasami także słabość do alkoholu powodują, że rogi ścinają dwukrotnie w ciągu roku (drugi raz jesienią, we wrześniu). To w istotny i już zauważalny sposób wpływa na jakość stad, na to, że zwierzęta są słabsze, chlerlawe. Od pewnego czasu poważnym problemem społecznym Tuchalarów jest alkoholizm. W trakcie pobytu badaczy z naszej grupy zdarzyło się, że gospodarz — głowa jednej z rodzin — obciął rogi już w sierpniu tylko dlatego, że przybyły na pastwisko cudzoziemiec bardzo chciał sfotografować tę czynność i mógł za tę „uprzejmość” ofiarować butelkę wódki. Wódka skłoniła właściciela do narażenia zwierząt na zakażenie, które grozi wtedy, gdy rogi obcinane są zbyt wcześnie. Podo-

bną opinię wyraża Erdene w trakcie rozmowy prowadzonej w Caagaan Nuur w sierpniu 2003 r.:

„jest Caatanem i głupio mu o tym mówić, ale wie, że Caatani dużo więcej piją niż Darchaci. Caatani z Baruun Tajga i Dzüün Tajga te pieniądze, co dostają, w 70% przeznaczają na wódkę”<sup>6</sup>.

Jednak nie można obciążać winą za pijaństwo Tuchalarów cudzoziemców — choć dość częsta jest wśród nie-Tuchalarów opinia, że to pieniądze dawane przez turystów cudzoziemskich i kupców, głównie chińskich, są przyczyną zwiększonego spożycia alkoholu przez pasterzy reniferów. W trakcie pobytu na letnich pastwiskach Menge Bułag w Baruun Tajga w 2003 r. mogliśmy się przekonać, że to mongolscy kupcy przyjeżdżają na pastwiska górskie z jukami wypełnionymi butelkami wódki i tu sprzedają lub wymieniają alkohol na różne miejscowe produkty. Mówi zresztą o tym procederze Bat (2003), jeden z najbardziej interesujących naszych rozmówców (patrz: *Zapisy rozmów*).

Od kilku lat na pastwiska przybywają cudzoziemcy. Są to turyści, najczęściej grupy, przywożeni przez biura organizujące turystyczne pobyty w Mongolii, czasami dziennikarze i badacze. Tuchalarzy–Caatani, za których nie tak dawno władze mongolskie wstydziły się, teraz są atrakcyjnym obrazkiem. Na turystyce zarabiają głównie właściciele biur i pośrednicy, pasterze mają z tego niewiele. Wprawdzie władze somonowe opracowały cennik, zgodnie z którym za jedno zdjęcie powinni otrzymywać 5 USD, ale w praktyce Tuchalarzy nie potrafią wyegzekwować tych stawek (choć uskarżają się na natrętność fotografujących). Turyści raczej odwiedzają się podarunkami lub drobniejszymi kwotami. Od kilku lat zaczęli też pasterze wyrabiać z myślą o turystach drobne przedmioty z rogu renifera — małe pudełka, rzeźby (najczęściej przedstawiające zwierzęta i sceny z polowań), także torebki ze skóry rena i naczynia z kory brzoźowej. Przed kilkunastu czy kilkudziesięciu laty takie naczynia i torby wyrabiali na własne potrzeby. Z rogu wykonywano rękojeści noży i haki na potrzeby gospodarstwa domowego. Potem, kiedy mieli częsty kontakt z osiedlami somonowymi i dysponowali pieniędzmi, zaczęli kupować naczynia i sprzęty takie, w które zaopatrywała się ludność mongolska. Aspirowanie do posiadania dóbr uznawanych za „nowoczesne” (nawet jeśli był to tylko termos, czy garnek lub plastikowy pojemnik) nieuchronnie prowadziło do stopniowej mongolizacji i zrzucania kolejnych elementów bagażu kulturowego, z jakim przybyli z Tuwy.

Aby oszczędzić turystom wysiłku wielogodzinnej jazdy konno, a także zapewnić zmniejszyć koszty własne i zwiększyć zysk (za wynajem koni i przewodników

<sup>6</sup> Przytaczane wypowiedzi rozmówców uznajemy za reprezentacyjne dla omawianej grupy. Ich autorami są ludzie starsi, cieszący się autorytetem, głowy rodów i liderzy. Wiedza młodych jest nie tylko uboższa, ale i ich pozycja w grupie słabsza, a głos ma dużo mniejsze znaczenie. Spoistość tej niewielkiej grupy także uzasadnia traktowanie cytowanych wypowiedzi nie jak opinii jednostkowych, ale reprezentatywnych.

trzeba płacić miejscowym) właściciele biur nakłonili kilka rodzin, by wraz ze zwierzętami — to dla nich pojawia się tutaj wielu cudzoziemców pragnących mieć zdjęcie z reniferem — zeszli z górskich pastwisk i spędzili lato w pobliżu bazy turystycznej nad jeziorem Chubsuguł. Jeden z naszych rozmówców, który tam przekoczywał na sezon turystyczny dla zarobku, żalił się po powrocie, że więcej stracił, niż zarobił. Bo wprawdzie za fotografowanie jego i reniferów otrzymywał pieniądze, ale zbyt wysoka temperatura i brak odpowiedniej paszy spowodowały, że jego zwierzęta chorowały, a jedno padło.

Turystyka zatem staje się źródłem zarobku. Ale turyści cudzoziemscy poza gotówką ofiarowują niekiedy radioodbiornik, odzież, pozostawiają prezenty — mąkę, ryż, świece, papierosy. Wprawdzie nie jest ich wielu (w latach 2001 i 2002 było tylko kilkanaście osób), ale to, co pozostawiają, zaczyna już znaczyć w budżecie rodzin.

„Zostawiają ryż i mąkę, pytają o mity i dawne opowieści i płacą za to albo robią zdjęcia i za to też płacą, i to jest nasz dochód” (Chürenbaldan 2002, patrz *Zapisy rozmów*).

Pojawienie się turystów oddziałuje w jeszcze inny sposób — to istotny czynnik formowania się tożsamości etnicznej.

Możliwość odwiedzenia niedostępnych przez dziesięciolecia rejonów Mongolii czy ZSRR spowodowała nie tylko pojawienie się badaczy i turystów. Nie wielkie ludy zamieszkujące północnosyberyjskie obszary Federacji Rosyjskiej intrygowały badaczy, którzy dopiero teraz mogą przyjrzeć się zmianom, jakie dokonały się w ciągu dziesięcioleci panowania komunizmu i zamknięcia tych rejonów przed kontaktem z cudzoziemcami. Programy badań i ochrony małych ludów północy (w tym pomocy materialnej) od lat realizowano w krajach skandynawskich, w Kanadzie i USA, teraz mogły one objąć opieką także północ azjatyckiej części Federacji Rosyjskiej. Podobnie dzieje się z mongolskim pasterzami reniferów. Nimi także zainteresowali się badacze — choć szczęśliwie niezbyt licznie — bo biorąc pod uwagę wielkość grupy mogłoby zdarzyć się to, co znane jest z innych części świata, że liczba tych, co badają, jest podobna do liczby samych badanych.

Tuchalarami zainteresowały się fundacje — głównie dzięki niemieckiemu lekarzowi weterynarzowi, który przez kilka lat pomagał pasterzom uporać się z chorobami zwierząt. Dzięki temu i władze państwowe poczuły się w obowiązku zwrócenia uwagi na Tuchalarów i ich kłopoty. Lekarz wyjechał — skończyły się przeznaczone na jego działalność fundusze niemieckie, władze są przychylnie, ale oszczędne w pomocy. Dary fundacji europejskich i amerykańskich są przeznaczone nie tylko dla Tuchalarów (choć to oni są obiektem szczególnej troski) — korzystają z niej Mongołowie Darchaci i być może inni — łańcuch pośredników jest bowiem długi. Według wypowiedzi rozmówców z obu części tajgi, w 2000 r. otrzymali w ramach pomocy mąkę, ryż, brezent, rok później już tylko koce i tro-

chę żywności. Większość darów, ich zdaniem, została przez władze lokalne rozdysponowana pomiędzy pasterzy stepowych — Mongołów.

Upadek spółdzielni pozbawił ich stałego dochodu, zainteresowanie fundacji pomocowych i władz mongolskich prowadzi do pewnego specyficznego zjawiska — uczenia się nie tyle niezaradności, ile przekonania, że powinno się otrzymywać pomoc (patrz: wypowiedź przewodniczącego somonu Cagaan Nuur — 2001 r. w: *Zapisy rozmów*). Powrót do dawnej formy gospodarowania i wypasu własnych zwierząt przypomina zapomniane umiejętności, a także niektóre wierzenia, sposoby lecznicze, zastosowanie sprzętów i ich wyrób. Zarazem pojawienie się organizacji pomocowych wpaja przekonanie, że inni powinni troszczyć się o przetrwanie Tuchalarów w nie mniejszym stopniu, niż oni sami. Towarzyszy temu nieufność wobec państwa i władz oraz przekonanie, że jeśli pomoc zagraniczna nie dociera do nich, to dlatego, że została rozdana Mongołom albo rozkradziona. Sposób przeprowadzenia prywatyzacji, a zwłaszcza straty, jakie ponieśli przez oszukańcze operacje i przepadek ich obligacji, sprzyja takiemu myśleniu i podejrzeniom, że ktoś przywłaszczył tę pomoc. Przekonanie, że powinno się im pomagać, nie jest tylko wygodną formą myślenia. To także rezultat doświadczenia i pamięci zbiorowej, przechowującej obrazy niedoli doświadczanej w Tuwie, podczas ucieczki i w pierwszych latach pobytu w Mongolii. Nie tylko najstarsi mogą stwierdzić, że choć dezintegracja kulturowa, mongolizacja w zakresie języka i kultury mają związek z niewielką liczebnością i słabością ekonomiczną grupy, to w dużym też stopniu są rezultatem działania miejscowych władz. Również skutkiem prób osiedlenia i włączenia do spółdzielni, obowiązku wykonywania różnych prac niezwiązanych z hodowlą reniferów, przymusu szkolnego i przebywania dzieci w ciągu roku szkolnego w internatach, nauki w języku mongolskim i braku chociaż jednego nauczyciela języka tuwińskiego. Także praktyki miejscowej służby zdrowia, która nowo narodzonym dzieciom tuchalarskim, rejestrowanym w aktach stanu cywilnego, nadawała imiona mongolskie, bo to lekarz odbierający poród lub urzędnik decydował o imieniu, a nie rodzice. Jest to wprawdzie zgodne z tradycją mongolską, ale dla Tuchalarów oznacza kolejny szczebel utraty swojej tożsamości (wypowiedź Erdene 2003, patrz *Zapisy rozmów*).

## Konsolidacja etniczna grupy

Rozważmy teraz kwestię konsolidacji i formowania się grupy Tuchalarów–Caatanów w Mongolii oraz aktualnego stanu tożsamości etnicznej. Nic właściwie nie wiemy o charakterze świadomości etnicznej pasterzy reniferów w okresie poprzedzającym ucieczkę z Tuwy. Można przypuszczać, odwołując się do analogii mongolskiej, że rodzaj hodowanych zwierząt i związany z tym sposób życia, towarzyszące pasterstwu myślistwo, warunki i środowisko geograficzne powodowały, że

mimo bliskości językowej z pasterzami żyjącymi w stepie lub ludnością trudniącą się rybołówstwem i rolnictwem właśnie gospodarcze podstawy i hodowane zwierzęta, wsparte podziałami rodowymi, były podstawowymi wyznacznikami świadomości etnicznej i poczucia więzi, a także wyznacznikiem granic swojskości i obcości. Niewiele wiemy o ich — Tuchararów — sąsiadach; grupami odniesienia, „znaczącymi innymi”, mogli być tuwińskojęzyczni mieszkańcy stepu poniżej lasu tajgowego — pasterze bydła, koni, owiec i kóz, ale także pasterze reniferów należący do innych rodów.

Odległość przestrzenna, brak bezpośredniego kontaktu (poza — być może — sporadycznymi przypadkami) zapewne wpływały na to, że mimo podobnego sposobu życia i typu prowadzenia gospodarki zarówno pasterze reniferów z Todży, jak i z okolic jeziora Tere nie znali się nawzajem. Stanowili dwie różne, żyjące w odległości około 200 km od siebie społeczności pasterzy reniferów.

W wypowiedziach kilkorga starszych rozmówców powtarzała się informacja, że jeszcze w latach 30. wędrowali niekiedy na pastwiska w tajdze mongolskiej, w pobliżu dzisiejszej granicy (choć były to pobyty krótkotrwałe, najczęściej chyba powodowane chęcią zmiany pastwiska lub niedostatkami paszy na ich stałych pastwiskach w Tuwie). Rozmówcy nie są w stanie dokładnie podać motywacji tych przemieszczeń — byli wówczas dziećmi. Niektórzy najstarsi Tuchararzy pamiętają, że uciekając z Tuwy w latach 40., przybywali na pastwiska znane im z wcześniejszych pobytów. Niektórzy wspominają też o handlowych wyprawach swoich rodziców do Mongolii.

Nie jest możliwe ustalenie dzisiaj, czym można tłumaczyć to, że w podobnym czasie przybyli ci z Todży i ci z Tere (jak twierdzą nasi rozmówcy). Nie wiemy, czy jedni i drudzy dotarli dokładnie w tym samym czasie, czy też dzielił te wędrówki jakiś odstęp czasu. Zmiany, jakie dokonywały się w Tuwie, musiały być zauważane i odczuwane przez rozmaite grupy ludności. Jednak tylko niektórzy pasterze reniferów zdecydowali się na ucieczkę, i w dodatku zrobili to w podobnym czasie, mimo że w Tuwie żyli osobno, w dość znacznej odległości od siebie. Dlaczego? Być może nasilenie akcji tworzenia kolchozów po włączeniu Tuwy do ZSRR jest częściowym wyjaśnieniem, w pełni jednak nie da się tego dzisiaj zapewne wyjaśnić.

Wiadomo, że ostatecznie udało się pozostać w Mongolii tylko niewielu — 50–60 rodzinom. Nie wiemy, jaka to część tych, którzy podjęli ucieczkę. Wiadomo też, że wojsko i przedstawiciele administracji kolchozowej ścigali ich i pędzili z powrotem do Tuwy i tylko części uciekinierów udało się pozostać. Nie sposób dzisiaj ustalić, jaka to była część. Jest też możliwe, że nie wszyscy podejmujący ucieczkę zdołali dotrzeć do Mongolii; jest prawdopodobne, że niektóre rodziny przechwycono, jeszcze zanim przebyły góry i przekroczyły granicę.

Te dwa niewielkie skupiska rodzin, którym udało się zostać w Mongolii, były tak małe, że ich egzystencja biologiczna była zagrożona — nikt nie wiedział, czy

przetrwają i rozrodzą się jako nowa w Mongolii grupa etniczna. Określić je można jako izolaty — małe społeczności izolowane kulturowo i społecznie. Ich niewielka liczebność i niepewna sytuacja, status grupy marginalizowanej powodowały zapewne, że bariery dzielące ich od Mongołów Darchatów nie były zbyt mocne, a dystans etniczny prawdopodobnie znacznie silniejszy ze strony Mongołów wobec pasterzy reniferów niż odwrotnie. Czas ich funkcjonowania jako dość samodzielnych społeczności lokalnych nie był tak krótki — od ucieczki i przybycia do Mongolii do uregulowania ich statusu i przyznania praw obywatelskich, a zaraz potem włączenia do spółdzielni w Ulaan Uul i Rinczinchümbe. Przez 12–14 lat (od ucieczki do włączenia do spółdzielni) żyli w znacznej izolacji, jako dość samodzielne, zamknięte grupy. Podstawą egzystencji były zwierzęta — hodowane renifery i upolowana zwierzyna leśna. Uzupełnieniem stały się jagody i rośliny zbierane w tajdze i w górach.

Głód, ubóstwo zmuszały do oddawania niekiedy rodzinom mongolskim żyjącym poza tajgą dzieci do pracy za wyżywienie i zapewne jakąś formę wynagrodzenia rodzicom. Ten kilkunastoletni okres wydaje się ważny dla procesów przekształceń świadomości etnicznej. Obie wspólnoty żyły osobno, kontakty były nieliczne, wymiana partnerów małżeńskich sporadyczna, a ożenki następowały w obrębie kilkunastu rodzin. Różniła ich mowa, nie na tyle jednak, aby były kłopoty z porozumieniem się. Podobne różnice mogły istnieć też jeśli chodzi o wierzenia i kulturę duchową. Materialne formy egzystencji zapewne mniej różniły się z uwagi na charakter gospodarki i hodowane zwierzęta. Jest to okres — jak można sądzić — kiedy każda ze społeczności pasterskich koncentruje się na sobie; odcięcie od innych grup tuwińskich czyni, że „znaczącymi innymi”, tymi, wobec których określa się swoją grupę i kulturę, stają się mongolskojęzyczni Darchaci — pasterze bydła, koni, owiec. Tuchalarzy zaś stają się światem zapomnianym.

Jest to zapewne także czas rozchwiania czy niedookreślenia i malej wyrazistości tożsamości etnicznej. Włączenie do spółdzielni i obowiązek szkolny oznaczają zmianę systemu edukacji społecznej z realizowanej w rodzinie, w społeczności własnej i w języku tuwińskim, na państwowo–mongolską. Dalszym etapem są podejmowane przez państwo próby osiedlenia koczowników. To w tym okresie częste są małżeństwa mieszane, a współmałżonkowie tuchalarscy przyjeżdżają do rodzin darchackich. Nie odnotowaliśmy ani jednego przypadku z tego czasu (w odróżnieniu od okresu najnowszego), aby osobą przyjeżdżającą się był Darchat czy Darchatka i aby to oni dołączali do pasterzy reniferów. Kierunek ciężenia był wyraźnie jeden — od Tuchalarów ku Mongołom Darchatom. Aspirowanie do kultury mongolskiej, ku ośrodkom mongolskim (na poziomie osiedla somonowego) wyraźnie pokazuje słabość kulturową i społeczną uciekinierów z Tuwy, choć trzeba także pamiętać jak silne bodźce i formy nacisku ze strony lokalnej administracji oddziaływały na Tuchalarów i ich kulturę.



Powszechnym określeniem, pod jakim znani są w mongolskiej literaturze i w dokumentach jest słowo „Caatan”. Obecnie obserwujemy częste przypadki niechęci wobec tego etnonimu, co wynika z przekonania, że ma on charakter pejoratywny, a w każdym razie deprecjonujący. W literaturze anglojęzycznej migranci z Tuwy (nie tylko ci, o których mówi ten tekst) określane są jako: Tuvan, Tuvinians (Mongush 1995, s. 545). Podobnie nazywa ich literatura rosyjska. Określeniem Tucha lub podobnym posługiwali się tylko pomiędzy sobą, w obrębie języka tuwińskiego. Do momentu ucieczki zapewne koniecznym uzupełnieniem endoetnonimu „Tucha” było odwołanie się do rodu. Poza tym życie związane z pasterstwem reniferowym i myślistwem jako podstawą egzystencji było istotnym wyróżnikiem spośród innych mieszkańców Tuwy, którzy hodowali bydło i owce lub trudnili się rybołówstwem. Nasi rozmówcy widzą różnicę między nimi a innymi grupami żyjącymi w Tuwie.

„Najwłaściwsze określenie to Tuwa albo Tucha. [...] Tucha — to po tuwińsku; po mongolsku Tuwa. Najwłaściwsze jest Tucha. A inne: Caatan, Urianchaj, Ujgur to używają na nich inni i tak już jest. Ale oni sami są Tucha” (Puncal 2002, *Zapisy rozmów*).

Nie podejmując rozważań nad prawomocnością każdego z tych określeń, przyjmujemy za naszym rozmówcą, starszą kobietą imieniem Puncal (il. 5), że Tucha jest najwłaściwszym określeniem własnym — endoetnonimem. Nie jest pewne, jak wyglądała kwestia tożsamości, właśnie ze względu na słabość kulturową i niewielką liczebność. Być może początek pobytu w Mongolii to kilkudziesięcioletni okres tożsamości niezbyt wyraziście określonej — co zapewne wynikało z faktu, że postrzegani byli jako grupa marginalna, separowana od zmian dokonujących się zarówno w Tuwie, jak i w Mongolii. To zapewne czas, którego najbardziej wyraźnym okresem jest przełom lat 50. i 60. do przełomu lat 80. i 90. W tym trzydziestolecie mamy do czynienia z sytuacją, kiedy pasterze reniferów zdani są na przydział tożsamości.

Po raz pierwszy określenie „Caatan” pojawiło się w 1935 r., użyte przez autora artykułu gazetowego poświęconego tym przybyszom, pojawiającym się — choć rzadko i nielicznie — w pejzażu ówczesnej Mongolii (Badamchatan 1960, s. 2), ale dopiero w okresie przynależności do spółdzielni stało się etnonimem powszechnie stosowanym, określeniem wskazującym na rodzaj przydzielonej tożsamości i stosowanym w urzędowych dokumentach. Wypowiedzi niektórych starszych osób, zwłaszcza żyjących niegdyś w granicach somonu Rinczinlchümbe, świadczą, że tę przydzieloną tożsamość przyswajali sobie sami pasterze. Aspirowanie do kultury grupy otaczającej wskazuje, że sposób postrzegania Tuchalarów przez Mongołów został w części przyswojony przez samych Tuchalarów–Caatanów jako element samooceny. Tym można po części wyjaśnić fakt zarzucenia wielu elementów własnej tradycji — np. ubieranie się zgodnie z tradycyjnymi wzorami mongolskimi, a także przyjęcie zwyczajów, form świętowania itd. Dzisiejsze we-

sela pasterzy reniferów niewiele różnią się od wesel Mongołów Darchatów, podobnie jak obchodzenie Nowego Roku (*Cagaan Sar*). Pytaniem, na które nie znamy jeszcze odpowiedzi jest — czy traktowane jest to w kategoriach awansu społecznego, czy jako rezultat niewystarczającej obrony własnej spuścizny kulturowej. Wyraźne różnice zachowały się natomiast w sferze wierzeniowej. Mimo że religia była prześladowana, a praktyki szamańskie zabronione, jednak instytucja szamana przetrwała u Tuchalarów, a ich szamani cieszyli się także szacunkiem pośród Darchatów.

Niezmiernie istotne dla formowania świadomości etnicznej było utworzenie jednostki administracyjnej w Cagaan Nur. Wszyscy Tuchalarzy znaleźli się razem, ich kontakty stały się teraz naturalne i częstsze, nastąpiły zbliżenia obu społeczności uciekinierów — nie tylko przestrzenne. Wymiana partnerów małżeńskich stała się normą, w ciągu niewielu lat wytworzyły się silne związki rodzinno-krewniacze. Kiedy któreś z rodziców chorowało, lub nie było w stanie podołać obróbce zwierząt, dzieci wżenione do drugiej grupy przenosiły się (z reguły ze współmałżonkiem i własnymi dziećmi) na pastwisko, gdzie koczowali rodzice. Na dawne miejsce wracali czasami dopiero po latach. Wymiana partnerów małżeńskich powodowała, że dawniejszy podział na rody na terenie każdej społeczności skomplikował się, te same rody i podrody występują w obu obszarach wypasowych — Baruun Tajga i Dzüün Tajga. Nie tylko młodzi rozmówcy (którym starsi często zarzucają zapomnianie języka), ale i starsi stwierdzają, że obecnie nie ma różnic językowych pomiędzy mieszkańcami Dzüün Tajga i Baruun Tajga albo, że są one nieznaczne, ograniczają się do kilku słów czy zwrotów i tempa mówienia. Jeśli gdzieś zachowały się dawne odmienności, to nie pomiędzy poszczególnymi obszarami tajgi, ale pomiędzy osobami czy rodzinami niezależnie od tego, na których pastwiskach stoją ich szałas. Jednak nadal, jak się wydaje, potomkowie przybyszów z Todży bardziej związani są z pastwiskami Wschodniej Tajgi, a przybysze z okolic jeziora Tere z pastwiskami Zachodniej Tajgi.

Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest oczywiście zanik dystansu pomiędzy mieszkańcami Baruun Tajga i Dzüün Tajga. W tych właśnie latach ukształtowało się poczucie wspólnoty wszystkich Tuchalarów–Caatanów niezależnie, czy oni sami lub ich przodkowie przybyli z Todży, czy z rejonu jeziora Tere. Jest też jasne, że grupą odniesienia dla całości pozostali Mongołowie Darchaci. Wypowiedzi przedstawicieli ówczesnej administracji świadczą, że Mongołowie uważali Tuchalarów stale za ludzi prymitywnych (Minkowski 2000, s. 58)<sup>7</sup>. Niedopuszczanie cudzoziemców do kontaktu z nimi wskazuje, że obawiano się, by sposób życia tej społeczności nie popsuł wizerunku Mongołów. W myśleniu Mongołów (idzie o przedstawicieli lokalnej administracji) autostereotyp miał — taka zresztą zwyk-

<sup>7</sup> Por. wypowiedź Anchbajar z 2003 r. — Darchatki przyżenionej do rodziny tuchalarskiej i żyjącej w Zachodniej Tajdze (patrz: *Zapisy rozmów*).

le jest natura wizerunku własnego — wyraźnie charakter pozytywny. Grupą, która potwierdzała pośrednio to przekonanie i stan wiedzy o sobie i innych, byli Tuchalarzy–Caatani. Zawstydzanie, deprecjonujące opinie, z jakimi spotykali się, mogły prowadzić do niskiej samooceny i przejmowania coraz większej liczby elementów kultury mongolskiej.

Upadek spółdzielni i całego systemu polityczno–ekonomicznego wprawdzie postawił ich w sytuacji niekorzystnej, ale zarazem przymusił do większej samodzielności, do pełniejszej samowystarczalności ekonomicznej. Szczęśliwie żyli jeszcze starsi członkowie społeczności, którzy mogli przypomnieć zapomniane sposoby gospodarowania, wyrobu sprzętów, polowania. Daleko natomiast ważniejsze dla naszych rozważań jest to, w jaki sposób nowa sytuacja wpłynęła na świadomość grupy, na poczucie wspólnoty — już nie w poszczególnych rodzinach i grupach uchodźców, ale społeczności pasterzy reniferów jako całości, oraz czy i jak to z kolei zmieniło ich stosunek do Mongołów.

Nasza wstępna teza zakładała, że mamy do czynienia z grupą marginalną, mniejszościową, która żyjąc na peryferiach państwa mongolskiego jest zagrożona kulturowo, nie była bowiem objęta żadnym programem ochrony (brak możliwości edukacji w języku macierzystym, brak kontaktu z kulturą tuwińską itd.). Badania terenowe pokazały, że sytuacja przedstawia się inaczej, że należy rozpatrywać te dwie społeczności uciekinierów z Tuwy rozłącznie, a dopiero od czasu stworzenia wspólnej jednostki administracyjnej i zmian, jakie się w wyniku tego dokonały, można mówić o jednej grupie Tuchalarów, choć rozmieszczonej w dwóch, oddalonych o około 100 do 150 km rejonach. Wypowiedzi naszych rozmówców — odwoływaliśmy się do nich już wcześniej — mówią wyraźnie, że pomiędzy tymi dwiema częściami, zamieszkującymi Baruun Tajga i Dzüün Tajga nie ma obecnie znaczących różnic językowych, dystansów etnicznych, barier pomiędzy rodzinami, odmienności zwyczajów, uprzedzeń związanych z pochodzeniem. W wypowiedziach najstarszych osób można znaleźć ślady zachowanych w pamięci różnic z czasów przed ucieczką do Mongolii. Ale wyraźnie jest widoczne, że dotyczy to odległych czasów (np. pamięć odmiennych form pochówków — o czym wiadome jest też z literatury dotyczącej Tuwy i o czym wspominał Sandzim, w trakcie rozmowy prowadzonej latem 2002 r.).

Powrót do bardziej tradycyjnej, naturalnej gospodarki niewątpliwie pogłębił związki pomiędzy rodzinami z obu części tajgi i wyraźniej uwidocznił dystans w odniesieniu do Mongołów. Można też sądzić, że od rozpadu spółdzielni i powrotu do tradycyjnej formy gospodarowania (choć oczywiście różniącej się wieloma elementami od tej z przełomu lat 40. i 50.) nasiliły się procesy integracyjne, a zarazem kwestia, kim się jest, stała się znacznie bardziej istotna. Wkrótce po zmianach politycznych i gospodarczych, po prywatyzacji stad, po otwarciu się Mongolii dla cudzoziemców, zaczęli przybywać do Kotliny Darchackiej, nad je-

zioro Chubsuguł, w góry Sajany i w tajgę grupy turystów, ale też naukowcy. Przybywali nie do Darchatów, ale przede wszystkim do Tuchalarów. Pojawienie się turystów i naukowców pokazało mieszkańcom tajgi, że są obiektem zainteresowania, że ich kultura przyciąga uwagę, że ich zwierzęta — renifery są turystyczną atrakcją, a za zdjęcia można od cudzoziemców otrzymać pieniądze, że przybysze pytają o ich dzieje i otaczający świat.

## Nieostrość czynników odniesienia tożsamości

Zmiany, jakie dokonały się w ostatnich latach, łącznie z pojawieniem się cudzoziemców, nie są jednak wystarczająco silnymi bodźcami, by zdynamizować proces konsolidacji etnicznej i pobudzić myślenie kategoriami etnosu, odmiennego niż mongolski.

Ilekróć obserwujemy współcześnie zjawiska formowania się lub integracji grup i etnosów, będące rezultatem procesów o podłożu etnicznym, zachodzących w obszarach postradzieckich, czy szerzej — postkolonialnych, pojawia się problem interpretacji historii. Chodzi tu o pobudzenie pamięci nie tyle, by przypomnieć ulegające zapomnieniu dzieje, lecz by przywołać (a może raczej wymyślić) taką wizję przeszłości, która by mogła odgrywać rolę integracyjną, rolę idei, czy nawet ideologii etnicznego odrodzenia. Opisywany i omawiany przez nas przypadek nie spełnia tego warunku. Istotną i zapewne niejedyną przyczyną jest to, że omawiana przez nas grupa tuchalarska nie wydała spośród siebie wyraźnych jednostek przywódczych — liderów politycznych (choćby na skalę polityki lokalnej i kontaktów z Mongołami). Ich odrębność opiera się przede wszystkim na odmienności podstawy egzystencji — hodowli innych zwierząt i eksploracji innych terytoriów wypasowych, a nie na konfrontacji polityczno–narodowej i historii. Nie sposób odpowiedzieć, czy przyczyną takiego stanu rzeczy jest niedostatek edukacji (w potocznym rozumieniu tego słowa), w tym także edukacji etnicznej i stopnia świadomości etnicznej, czy też brak, lub raczej słabo zarysowane płaszczyzny konfliktów z sąsiadami — Darchatami.

Częstymi przyczynami konfliktów etnicznych są spory o ziemię, aspirowanie do tych samych terytoriów. W tym przypadku odmiennosc podstaw gospodarczych, a ściślej różne zwierzęta, których hodowla jest podstawą egzystencji, nie dają powodów do sporów terytorialnych. Tzw. mongolskie zwierzęta (wielbłądy, konie, jaki, owce, kozy) wypasane są poniżej lasu tajgowego, w obszarach wprawdzie wyżynnych, ale stepowych. Renifery — zwierzęta Tuchalarów — wypasane są w tajdze i na wysokogórskich pastwiskach. Być może zatem jeśli nie najważniejszą przyczyną, to istotnym czynnikiem powodującym, że Tuchalarzy nie wykształcili sobie przywódców politycznych, jest właśnie ograniczoność płaszczyzn konfliktu z darchackim otoczeniem. Nie znaczy to, że w obu obszarach tajgi nie

istnieją autorytety lokalne — osoby darzone większym niż ogół szacunkiem, wyróżniające się. Są nimi na pewno Bajaraa (il. 8), Sandzim, Sujaan w Tajdze Zachodniej i Gombo (il. 7, 24), Puncal, Cend (il. 41) w Tajdze Wschodniej. Do nich zwracają się współmieszkańcy tajgi — Tuchalarzy o poradę, także ci zamieszkali w centrum somonowym — Cagaan Nuur. To oni mają głos decydujący w sprawach przekoczowań i w innych kwestiach o znaczeniu podstawowym. Ale pozostaje znaczny obszar spraw codziennego bytowania, które zależą po prostu od głów rodzin i są kwestiami indywidualnego wyboru i decyzji. Ci „tradycyjni” starsi cenieni są z uwagi na swoje doświadczenie — nie są liderami politycznymi, przywódcami „narodowego odrodzenia”, który to rodzaj politycznego przywództwa nie musi wynikać ani z doświadczenia, ani z wieku.

Brak takiego przywództwa ma istotny wpływ — jak sędzę — na stosunek do przeszłości, na opowiadaną historię. Wszyscy nasi rozmówcy mają świadomość swoich tuwińskich korzeni i ucieczki z Tuwy. Ale opowiadane historie są opisem indywidualnych przypadków. Ich zestawienie pokazuje, że poszczególne wersje nie tylko różnią się, ale są sprzeczne, inaczej usytuowane czasowo i przestrzennie (nawet w relacjach — opowieściach bliskich krewnych czy członków tej samej rodziny). Nie istnieje jedna, heroiczna czy tragiczna, ale wspólna wersja dziejów, jaka mogłaby stać się historią grupy, ideologią integrującą Tuchalarów w Mongolii. Pamięć przeszłości jest płytka, historia jest za mało „wymyślona”, by stać się ideologią etniczną; jest to zapis pamięci jednostkowej, a nie zbiorowej. To także powoduje, że historia opowiadana może być zmieniana, że jest sprzeczna wewnętrznie, zapomniana, że stosunek do niej jest mało emocjonalny — nawet jeśli rozmówca przytacza bardzo tragiczne epizody. Właśnie dlatego właściwsze będzie przytoczenie tych opowieści poszczególnych rozmówców (patrz: *Zapisy rozmów*) niż próba tworzenia własnej — badacza — wizji historii początkowej Tuchalarów w Mongolii.

Tu zarazem uwidoczni się kwestia rozumienia i oceny dziejów. Przybysz etnolog postrzega i ocenia, starając się poznać i zrozumieć sytuację grupy Tuchalarów, mimowolnie posługując się swoimi, ukształtowanymi w innym kręgu kulturowym i geograficznym kryteriami i kategoriami. Dlatego możliwość rozumienia obserwowanego zjawiska jest — nawet przy najlepszej woli i autokontroli oraz samoświadomości badacza — ograniczona, a w każdym razie niepełna. Widzimy więc, że opowiadana historia jest ułomna, niekompletna, nie spełnia kryteriów historii — ideologii etnicznej (gdy porównamy z historiami znanymi np. na gruncie europejskim). Zarazem jednak zauważamy, że ta tak niepełna historia, tak pokawałkowana, odgrywa jednak rolę wyróżnika etnicznego, elementu świadomości własnej tej grupy.

W zanotowanych przeze mnie historiach jednostkowych pojawia się często wątek rodziny, która pozostała w Tuwie. Niekiedy rodziny bardzo bliskiej — ro-

dziców, sióstr czy braci, których opowiadający widział po raz ostatni w chwili ucieczki z Tuwy. Ale te tak tragiczne, w rozumieniu badacza, doświadczenia nie stały się podstawą tragicznej, martyrologicznej wersji dziejów. Są to elementy równoprawne, takie jak inne fragmenty opowieści — trudy wędrówki, osłabienie stada, głód, obawa pościgu. Jeżeli badacz nie chce popaść w błąd oceniania miejscowych ludzi i ich wrażliwości według swoich kategorii, według wzorca europejskiego, mechanicznie dopasowanego, to musi uznać, że nie w pełni rozumie dzieje i sposób przeżywania doświadczeń przez swoich rozmówców. Ale też winien uświadomić sobie, że historie, które słyszy, są daleko bardziej prawdziwe, niż gdyby opowiadano mu wersję uogólnioną, przykrojoną na potrzeby politycznych liderów i procesów opisywanych przez uczonych, czyli „historię wymyśloną”.

Kolejnym problemem i kłopotem w rozumieniu tego zjawiska, przeszłości i ubogiej, skromnej pamięci historii jest niezajomość mitów i zmitologizowanej wizji dziejów. Skoro skromna jest znajomość historii, to winna być głębsza znajomość mitologii — tak by się wydawało. Jednakże jeśli przyjmujemy, że mamy do czynienia dopiero z formowaniem się grupy, to także można zrozumieć brak powszechnej znajomości mitów genealogicznych. Przecież konsolidacja uciekinierów — przybyszów z Tuwy dokonuje się dopiero w Mongolii, i to od kilkudziesięciu zaledwie lat. Jest to proces powolny. Jedynie kilka starszych osób zna opowieści mitologiczne (które niekiedy można uznać za mity genealogiczne), a znają je z czasów młodości, opowiedziane przez starszych jeszcze w Tuwie lub niedługo po przybyciu do Mongolii, w okresie życia jakby na marginesie, kiedy nie zostali jeszcze uznani za obywateli Mongolii i nie włączono ich do gospodarstw kołchozowych. Opowiadane historie mityczne wiążą się z obszarami, które są poza Mongolią, z Tuwą, choć to niedaleko. Mówią one o początkach reniferów i ich udomowieniu, o początkowych dziejach — ale Tuwińczyków, a nie Tuchalarów mongolskich.

Jest możliwe, że proces regresu do tradycji nie osiągnął jeszcze takiego natężenia, by było potrzebne wydobywanie z niepamięci i przypominanie historii mitycznej i uczenie dzieci opowieści i mitów. Kiedy zastanawiamy się nad pamięcią przeszłości i skromnym dorobkiem badacza pytającego tuchalarskich rozmówców o przeszłość i dzieje grupy, sprowadzające się do dziejów rodzin, przypomina się konstatacja Sahlinsa:

„Różne porządki kulturowe mają swe własne tryby historycznego działania, świadomości i określenia — swą własną praktykę historyczną” (Sahlins 2003, s. 118).

W porównaniu ze skąpą znajomością opowieści mitologicznych dobrze zachowała się w pamięci, i co ważniejsze w praktyce, wiedza o charakterze zabiegów magicznych, leczniczych oraz wyobrażeń dotyczących tzw. sfery duchowej. Być może właśnie te obszary kultury Tuchalarów można uznać za najbardziej swoistą,

najlepiej zachowaną sferę ich tradycji (poza oczywiście pasterstwem reniferowym i związanym z tym sposobem gospodarowania).

Chciałbym tu natomiast zwrócić uwagę na pewne tylko wątki duchowej tradycji. W kilku relacjach dotyczących ucieczki z Tuwy i przyczyn takiej decyzji pojawia się postać szamana bądź informacja o praktykach związanych z wiarą w moc szamanów. Kilkoro rozmówców stwierdza, że ktoś z bliskiej rodziny był szamanem. Niektórzy byli nawet tak mocnymi szamanami, że mimo prześladowań (co wymieniane jest jako jedna z przyczyn ucieczki) byli w stanie wyzwolić się z pęt, czy powstrzymać pościg za uciekającymi. Wiara w moc szamanów była także silna u części przynajmniej ścigających, skoro zabiegi mające uchronić od pogoni, jakie wykonał przy tzw. drzewie szamańskim rodzic Bata spowodowały, że jeden z koni złamał nogę, co tak wystraszyło ścigających, że w rezultacie zrezygnowali z dalszej pogoni.

Pamięć szamanów jest więc ważnym elementem przeszłości. Także dzisiaj szamani tuchalarscy są dla grupy postaciami ważnymi, chociaż i tutaj widoczne są istotne zmiany. Nie wiemy — trudno to odtworzyć — jaka była rola Sujaan i Gosta w przetrwaniu społeczności tuchalarskiej w najbardziej niesprzyjających latach. Oboje byli uznawani za najważniejszych, obdarzonych największą mocą szamanów. Sujaan odprawiała obrzęd szamański nawet jeszcze w 2001 r. W latach 2002–2003 rzadko tylko opuszczała swój *urc*, miała sporo ponad 90 lat i nie była już w stanie sama włożyć swego szamańskiego ubioru. Gost zaprzestał całkowicie praktyki, zwątpiwszy w sens swojej wiary. Ci dwoje byli znanymi szamanami, do których zwracali się o pomoc także miejscowi Darchaci. Brat Gosta — który od niedawna jest praktykującym szamanem — nie ma tej charyzmy ani poważania. Syn Bata, żyjący w Cagaan Nuur, jest już szamanem zupełnie innego rodzaju. Mieszka na stałe w centrum somonu, często wyjeżdża do Ułan Bator, legitymuje się też certyfikatem wystawionym przez tamtejszą asocjację szamańską. Świadczy także usługi turystom i cudzoziemcom. Nie jest jednak osobą o autorytecie choćby zbliżonym do autorytetu tamtych dwojga. (Obszerniej przedstawia powyższe wątki w tym tomie J. S. Wasilewski.)

Przy skromnej pamięci mitów i nieznajomości historii grupy (poza historią bliską, własnej rodziny) pamięć i szacunek dla dawnych szamanów, przechowywanie ongotów przodków, pamięć pewnych praktyk i zabiegów magicznych jest istotnym obszarem własnego bagażu kulturowego Tuchalarów. Tylko czy jest to pamięć i wiedza wystarczająca, by stać się etniczną ideologią, by zastąpić niewymyśloną historię?

Spory o terytorium, aspiracje do wyłączności dysponowania nim, a także przekonanie o pierwotności związku z terytorium to istotne elementy integracji grupy i mentalnego związku — powiązania dziejów z terytorium. Z zanotowanych wypowiedzi wynika, że obszary, na których żyją obecnie w Mongolii Tuchalarzy, nie

były ich rodzicom całkowicie obce — zwłaszcza tym z Tajgi Zachodniej. Niektórzy pojawiali się ze swoimi stadami w granicznych górach i na pastwiskach leżących już po stronie mongolskiej. Bywały też przypadki małżeństw mieszanych wiele lat wcześniej, nim Tuchalarzy zostali włączeni do mongolskich spółdzielni i przypisani do somonów, a kontakt z Mongołami stał się oczywisty i dla wielu z nich codzienny. Jak wynika z wypowiedzi, do takich małżeństw mieszanych tuwińsko–mongolskich dochodziło zarówno na obszarach dzisiejszej Mongolii, jak i dawnej Tuwy (tam bowiem także żyli — choć nielicznie — Mongołowie). Pamięć rozmówców nie sięga tak daleko wstecz, by przekazać pełniejszy obraz tamtego czasu. Nie jesteśmy nawet w stanie zweryfikować, czy choćby odnieść się do wiadomości podanych przez Potanina z lat 80. XIX stulecia, o obecności Tuchalarów w rejonach, gdzie i dzisiaj koczują (patrz tekst J. Tulisowa zamieszczony w tym tomie). Warto natomiast zwrócić uwagę, że owi mieszkańcy tajgi — hodowcy reniferów, o których mówi Potanin, ubierali się po mongolsku, zatem nie tylko kontakt pomiędzy Tuchalarami a Darchatami (Tuwińczykami a Mongołami) ma długą tradycję, ale też i sam proces mongolizacji — przynajmniej w postaci zapożyczeń niektórych elementów kultury. Nie należy więc łączyć początków tego procesu z okresem po ucieczce z Tuwy i latami 50. czy 60. XX w.

W wypowiedziach kilkorga starszych rozmówców pojawia się informacja, że ich rodzice czy dziadkowie mieli kontakty handlowe z Mongołami — za mięso upolowanych dzikich zwierząt i skóry (zwłaszcza zwierząt futerkowych) nabywali żywność — ryż, mąkę, herbatę, a także mięso owiec. Jest bardzo prawdopodobne, że także na koczowiskach nad rzeką Tengis mogło dochodzić do spotkań z Mongołami Darchatami. Tak więc zapożyczenia czy oddziaływania kultury mongolskiej mają dłuższą tradycję. Mogły im sprzyjać także zdarzające się już dawniej, w początkach XX w., małżeństwa mieszane tuwińsko–darchackie. W kilku przypadkach, zarejestrowanych w trakcie badań, rozmówcy wspominają, że któreś z rodziców, dziadków lub bliskich krewnych było pochodzenia darchackiego.

Jeszcze na jedną kwestię chcę zwrócić uwagę. Potanin mówił o hodowcach reniferów, nie precyzując, o kogo bliżej chodzi. Mönsöö (il. 9), liczący dzisiaj nieco ponad 60 lat, powiedział (trudno niestety ocenić prawdziwość tej informacji), że spośród pasterzy żyjących we Wschodniej i Zachodniej Tajdze, a przybyłych z Todży i Tere Nuur, różnice językowe kiedyś były znaczne, takie jak między chałchaskim a darchackim (językiem dominujących w Mongolii Chałcha a Darchatami mówiącymi dialektem mongolskiego). Jego zdaniem, ci z Tere Nuur ciążyli także bardziej ku Mongołom; byli pośród nich i tacy, którzy nie mówili po tuwińsku tylko po mongolsku — już w momencie przybycia do Mongolii (Mönsöö, Iczinchorloo 2003, *Zapisy rozmów*). Poza tym Tuchalarzy mongolscy pamiętają, że są przybyszami — uciekinierami i że nawet jeśli ich przodkowie znali te tereny, to nie są to ziemie, gdzie stale i „od zawsze” żyli.



Jednym z istotnym wyróżników istnienia grupy etnicznej (dotyczy to także współczesnych procesów — jakie obserwujemy w byłym ZSRR i państwach satelickich — dokonujących się w wyniku zmian politycznych i ożywienia narodowego) jest istnienie granic terytorium uznawanego za własne. Nawet jeśli granica jest kwestionowana przez sąsiadów, wytyczenie obszaru terytorium etnicznego jest ważne przede wszystkim dla świadomości tych, którzy deklarują przynależność do danego etnosu. To zarazem wskazanie granic swojskości i wskazanie na sąsiadów — obcych, nie swoich. W przypadku Tuchalarów czynnik granicy nie może być elementem świadomości etnicznej. Pojęcie granicy występuje w relacjach rozmówców jedynie w kontekście linii oddzielającej Tuwę od Mongolii, czyli w sensie granicy państwowej. Wypas renów wyznaczały obszary odpowiednie dla tych zwierząt. Darchaci Mongołowie wypasają inne zwierzęta, a te żyć mogą tylko w obszarach poniżej lasu tajgowego. Kiedy Tuchalarzy przybyli do Mongolii, nie zajęli pastwisk innych hodowców reniferów, gdyż takich tu nie było. Nie można zatem mówić o kształtowaniu świadomości według zasad powszechnych u osiadłych rolników, a nawet wielu grup pasterzy. Rozłączność obszarów wypasu powoduje, że pastwiska nie były i nie są przedmiotem konfliktu, zatem i stosunki z Darchatami układały się raczej niekonfliktowo.

W wypowiedziach rozmówców na ten temat brak jest, zauważalnej w innych kwestiach, niechęci do sąsiadów — Darchatów. Także rozmówcy darchaccy nie okazywali niechęci wobec Tuchalarów; podkreślali, że nie ma poczucia wyższości czy pogardy wobec żyjących w tajdze pasterzy renifera (choć w latach minionych postawy niechętne, negatywny obraz Tuchalarów, były częste — wspomina o tym w swoim tekście zawartym w tym tomie M. Minkowski). Być może dopiero teraz zaistnieje podstawa do animozji — może się nią okazać pomoc zagraniczna. Kierowana jest ona szczególnie — jak już było mówione — do mieszkańców tajgi. Darchaci widzą to i kiedy mówią o tym, wyraźnie widoczna jest zawiść, że cudzoziemcy nie wspierają jednakowo także Darchatów, borykających się z podobnymi trudnościami ekonomicznymi. Mieszkańcy tajgi z kolei uważają, że kierowana do nich pomoc dociera tylko w części, państwo bowiem część z tej pomocy przeznacza dla Mongołów.

Świadomość granic, dystans wobec nie swoich i poczucie obcości wobec grup sąsiedzkich to istotne czynniki formowania tożsamości narodowej (etnicznej). W przypadku Tuchalarów te elementy nie mogą być istotnymi czynnikami pobudzenia etnicznego i kształtowania tożsamości grupy własnej.

„Skoro ludzie stają się najbardziej wrażliwi na swoją kulturę wtedy, gdy spotykają innych, to odpowiednim miejscem do odnalezienia ich postaw wobec własnej kultury [...] są jej granice” (Cohen 2003, s. 192).

To opinia, której potwierdzenie znajdujemy w wielu pracach autorów badających relacje interetniczne. W naszym przypadku jest z tym kłopot, jak już bo-

wiem zwracałem uwagę — jakiegokolwiek granice w przypadku Tuchalarów są nieostre, dość płynne, zarówno te przestrzenne, jak i kulturowe, a nawet językowe. Niektórzy badacze współcześni są zwolennikami tezy o pograniczu jako obszarze o specyficznej tożsamości i autonomicznej kulturze (nawet jeśli składają się na nią elementy zapożyczone, czy przyswojone z obszarów, które owa granica oddziela). Zapewne można znaleźć przypadki, w których ów pogląd może się sprawdzić, nie sądzę jednak, by można było uznać to za prawidłowość — zbyt wiele przykładów pokazuje, że jest inaczej.

Jeśli jednak wspominam o tym kierunku rozważań, to dlatego, że sam zadaję sobie pytanie, czy przypadkiem omawiana tutaj grupa tuchalarska nie jest takim właśnie przypadkiem. Chyba jednak nie jest. Sfery i elementy kultury przyniesionej z Tuwy mieszają się wprawdzie z zapożyczonymi z Mongolii, bądź nawet zostały wyparte i zastąpione przez zapożyczenia, ale nie doprowadziło to do wytworzenia jakiejś własnej, swoistej kultury i odrębnej tożsamości. Nie można bowiem za wyraz tej tożsamości uznać to, że nie uważają się za Tuwińczyków takich samych, jak żyjący nieodlegle, za granicą mongolską, w pobliżu której teraz żyją i kocują.

Jednakże i dalsza część stwierdzenia cytowanego wyżej Cohena nie bardzo znajduje potwierdzenie w omawianym przez nas przypadku:

„Jeśli strukturalne podstawy tych granic zostają naruszone lub osłabione w wyniku zmiany społecznej, ludzie w coraz większym stopniu uciekają się do symbolicznych zachowań mających na celu przywrócenie granicy” (Cohen, tamże).

Trudno dopatrzeć się w działaniach naszych rozmówców wspomnianego uciekania się w większym stopniu do zachowań symbolicznych. Nie sposób uznać za takie zachowanie produkcji gadżetów dla turystów. Chyba że taką niepodważalną granicą jest fakt, że jest się pasterzem reniferów, a Mongołowie hodują inne zwierzęta i że hodowane zwierzęta wyznaczają granicę.

„Ludzie w trakcie swego życia trwają w nieprzerwanym kontakcie ze swoim środowiskiem. Kontakt ten jest właśnie samym procesem życiowym. Właściwą perspektywą poznawczą dla antropologii ekologicznej jest zatem badanie charakteru wzajemnego współkształtowania się ludzi i ich środowiska w relacjach zachodzących podczas tego procesu” (Ingold 2003, s. 74).

Być może przyszłe badania (jeśli ktokolwiek je podejmie), poprowadzone według założeń antropologii ekologicznej, dostarczą lepszych możliwości zrozumienia przez nas badanego przypadku.

Ważnym motywem osadzenia w przestrzeni i poczucia związku z terytorium są groby przodków. Cmentarze zajmują niezmiernie ważne miejsce w świadomości wspólnoty etnicznej. To specyficzne osadzenie w przestrzeni i czasie w ciągu pokoleń jest zarazem uzasadnieniem prawa do terytorium — a ten element jest niezmiernie istotny dla formowania świadomości etnicznej. Spory o cmentarze to

ważny i częsty motyw w relacjach między narodami i etnosami. Jednak i ten, tak istotny, czynnik świadomości etnicznej (i wyznaniowej) w przypadku Tuchalarów nie odgrywa roli. Zgodnie z tradycją Tuchalarzy (podobnie jak niektóre inne koczownicze ludy Azji) pozostawiali swoich zmarłych w tajdze, a miejsce złożenia ciała zależało od indywidualnej decyzji rodziny lub woli wyrażonej za życia przez zmarłego. W wywiadach powtarza się, że miejsce złożenia zmarłego powinno być ładne. Nie tworzą cmentarzy, nie wydzielano specjalnego, odosobnionego miejsca dla zmarłych, odwiedzanie zaś miejsc, gdzie złożono zwłoki, ograniczało się do rocznicy śmierci i niekiedy pozostawienia w tym miejscu ofiary czy zapalenia kadzidła — jeśli akurat przebywało się w pobliżu tego miejsca. Zwłok nie grzebano — pozostawiano je na ziemi i dzikie zwierzęta dość szybko je likwidowały. Starsi rozmówcy wspominają, że ciała swoich rodziców, czy krewnych zostawili w Tuwie — pamiętają gdzie, na jakiej górze, czy pod jakim drzewem, ale pamięć tego faktu nie jest jakimś istotnym momentem refleksji czy wspomnienia Tuwy jako „utraconej ojczyzny”. Nakaz chowania zmarłych w ziemi, na specjalnie wydzielonym miejscach — cmentarzach, jaki władze starały się realizować, możliwy był do egzekwowania w osadach stałych, w centrach somonowych czy w miastach. Mimo że także pasterzy — hodowców reniferów obowiązywał ten nakaz, to żyjąc w tajdze, nie respektowali go i żaden z rozmówców nie wspominał, by spotkały ich kiedykolwiek z tego powodu jakieś szkany. Delgermagnaj mówi, że zmarłych musieli w czasach negdelu odwozić na cmentarz do Ulaan Uul albo do Cagaan Nuur. Teraz ci, co żyją bliżej somonu, odwożą na cmentarz, a ci, co są dalej, tak jak dawniej, odwożą ciało do lasu, może być też góra, najważniejsze, żeby miejsce było ładne, słoneczne.

Wydaje się więc, że całość obszarów wypasu — dawnych i obecnych — odczuwana jest jako obszar swojski; tam wypasało się kiedyś, a tutaj teraz (tamte pastwiska należało opuścić, choć ze względów innych niż podyktowane troską o paszę dla stad). I tam, i tutaj związek z terytorium wypasu (obejmującym pastwiska letnie, jesienne, zimowe i wiosenne) podtrzymywała także pamięć miejsc pozostawienia swoich zmarłych — bliskich i członków rodziny. W obu też przypadkach rozgraniczenie między Tuchalarami — pasterzami reniferów, a nie-Tuchalarami (Darchatami i innymi, np. Tuwińczykami, niezajmującymi się pasterstwem tajgowym i wypasem reniferów) nie miało charakteru granicy w sensie określenia terytorium, które uważa się za własne. Rozgraniczenie było zarazem rozdzieleniem sfer ekonomicznego zainteresowania, ale rozgraniczeniem niekonfliktowym, wynikającym bowiem z charakteru gospodarki i rodzaju hodowanych zwierząt.

Świadomość istnienia granicy państwowej jest dzisiaj oczywista i rozmówcy nie mają wątpliwości, że niedaleko od ich pastwisk przebiega linia rozgraniczenia państw, linia oddzielająca Mongolię (której obywatelami są obecnie) od Tuwy. Niektórzy wspominają, że chcąc odwiedzić krewnych, musieli odbyć daleką

podróż — najbliższe przejście graniczne jest bowiem w Chanch — czyli około 200 km od ich koczowisk. Jest interesujące, że nie pojawia się w relacjach o dawnym życiu, sprzed ucieczki do Mongolii, ani czasach współczesnych Rosja — jako państwo sąsiadujące z Mongolią. Określenie ZSRR czy Federacja Rosyjska nie padło w rozmowach ani razu. Wszędzie sąsiadem Mongolii jest Tuwa i z tego państwa jest się przybyszem. Pojawiają się natomiast Rosjanie jako ci, którym Tuwińczycy są podporządkowani i wykonują ich polecenia czy realizują rosyjską politykę. Zachowało się w pamięci kilkorga starszych rozmówców (np. Erdene) wspomnienie, że gdy złapano ich w trakcie ucieczki do Mongolii, tuwińskim milicjantom czy wojskowym towarzyszyło dwóch Rosjan, i to oni mieli decydujące zdanie i sprawowali ważniejsze funkcje.

Brak „znaczącego obcego” nie pozwala organizować świadomości etnicznej w opozycji do innej grupy. Darchaci bowiem nie mogą być uważani za takich właśnie obcych, obecność zaś Rosjan i Chińczyków była i jest incydentalna. W pracach analizujących relacje interetniczne zwraca się uwagę na istotną rolę znaczącego obcego (Jawłowska 2001, s. 55). Rozważając proces formowania się nowej grupy etnicznej w Mongolii, napotyka się kolejną trudność, zmuszającą do bardziej wnikliwego analizowania wypowiedzi tuchalarskich rozmówców.

Nie sposób dziś osądzać, czy i w jakim stopniu fakt wcześniejszych kontaktów i związków małżeńskich z Mongołami, niż dopiero po ucieczce do Mongolii, a tym samym posiadania darchackich krewnych mógł wpływać na rodzaj relacji pomiędzy Tuchalarami a Mongołami (Darchatami). Natomiast oczywisty wpływ mógł wynikać ze wspomnianego przez wielu rozmówców oddawania dzieci rodzinom darchackim (np. Erdene) — bieda, trudności życia w tym pierwszym okresie pobytu w Mongolii powodowały, że niektóre rodziny tuchalarskie zmuszone były oddawać dzieci rodzinom darchackim. Z reguły były to dzieci kilkuletnie lub kilkunastoletnie, które za jedzenie i ubranie pracowały i żyły w rodzinach darchackich. Przy okazji poznawały język, zwyczaje darchackie, sposób hodowli zwierząt mongolskich. Po kilku latach wracały do swojej rodziny (nie wiadomo, czy wszystkie i jak wiele pozostało na stałe pośród Darchatów, a tak też mogło być). Dziś są to osoby — idzie o tych, którzy wrócili do tajgi — starsze, sześćdziesięciokilkuletnie, mające istotny głos w kwestiach funkcjonowania społeczności hodowców reniferów. Wydaje się zasadne przypuszczenie, że ten czas i epizody dawnego życia mogą wpływać na stosunek do Darchatów i na nietraktowanie ich jako obcych, jako społeczności, w odniesieniu do której definiuje się grupę własną.

Takie sytuacje skutkowały zapewne nie tylko zmianami językowymi i zapożyczeniami kulturowymi w przypadku osób, które mają za sobą kilka lat życia w rodzinach darchackich. Można przypuszczać, że niezależnie od intencji i być może niezbyt świadome skutków, wspierały oddziaływania władz zmierzające do mongolizacji Tuchalarów (patrz np. wypowiedzi Erdene, Öldzij, *Zapisy rozmów*). Nie

należy też zapominać o próbie osiedlenia Tuchalarów i wybudowania dla nich drewnianych domków w centrach somonowych. To był krótki epizod — po pierwszej zimie spędzonej w centrum znaczna część pasterzy powróciła do tajgi, a domki tylko częściowo odegrały planowaną rolę — wykorzystywane sezonowo przez te osoby, które pracowały poza tajgą, albo też z uwagi na szkołę dzieci przebywały wraz z nimi w osadach somonowych. Powrót do tajgi, niechęć do osiedlenia tłumaczyć można tym, że żyli jeszcze starsi — rodzice naszych rozmówców i zarazem rodzice tych, którzy spędzili jakiś czas pośród Darchatów, ale byli zbyt młodzi, by ich głos był decydujący. Jednakże — zdaniem niektórych rozmówców, jak np. Gombo — był to istotny moment w ich życiu. Zarzucenie skórzanych ubrań i przyjęcie wyłącznie tkanin i ubiorów używanych przez Darchatów, a także zaniechanie korzystania z otwartego ognia w urcach i stopniowe wprowadzenie żelaznych pieców wiązały się z tym właśnie momentem. Wielu innych rozmówców — nawet jeśli nie wskazuje bezpośrednio na próbę osiedlenia i czasowy pobyt w domkach, w centrach somonowych, stwierdza, że właśnie na początku lat 60. rozpoczął się proces zastępowania kory i skór brezentem jako materiałem do krycia urców, zastępowania skór w ubiorach tkaninami (poza butami), a otwartych palenisk żelaznymi piecami (Delgermagnaj i inni).

O małżeństwach tuchalarsko-darchackich, zawieranych już dawno, jeszcze przed przybyciem do Mongolii, wspomina kilku rozmówców. Do takich związków dochodziło także po ucieczce, ale dopiero gdy władze radzieckie i mongolskie porozumiały się w sprawie uciekinierów, uregulowany został ich status i Tuchalarzy otrzymali obywatelstwo mongolskie, liczba takich związków zwiększyła się (Sandzim). Zapewne wiąże się to też z faktem, że wówczas część Tuchalarów, zwłaszcza ze Wschodniej Tajgi, zaczęła pracować poza pasterstwem, w gospodarstwie rybackim, i tym samym prowadziła osiadłe życie pośród Darchatów, co oczywiście sprzyjało mieszanym etnicznie związkom małżeńskim.

Jest oczywiste, że fakt małżeństw mieszanych etnicznie i kulturowo — a związki tuchalarsko-darchackie są niewątpliwie takiego rodzaju małżeństwami — ma wpływ na stan zachowania odrębności i trwanie lub zapominanie przeszłości. Jednak nie sam fakt małżeństwa ma tu wpływ istotny, ale towarzyszące temu zmiany. Jak było już mówione, z zasady to osoby należące do społeczności pasterzy reniferów, do Tuchalarów, przyżeniły się do społeczności pasterzy zwierząt mongolskich — Darchatów. Tak było jeszcze do niedawna. Życie w rodzinie darchackiej, przy codziennym używaniu języka mongolskiego, zajmowaniu się zwierzętami mongolskimi (co wiązało się z koniecznością nauczania się w praktyce hodowli, ale także poznania wiedzy z zakresu lecznictwa i praktyk magicznych) niewątpliwie było przyswojeniem sobie kultury mongolskiej i można uznać to za etap mongolizacji. Życie w darchackich rodzinach dzieci oddanych przez swoich tuchalarskich rodziców z biedy i braku możliwości utrzymania ich to także okres

kształtowania swojej kulturowej tożsamości i socjalizacji — dokonywała się ona nie pośród grupy własnej, ale w środowisku odmiennym kulturowo. Późniejszy powrót do swojej grupy zapewne nie prowadził do całkowitego odrzucenia tego, co zostało przyswojone w trakcie życia pośród Darchatów, choć trudno ocenić stopień inkulturacji i trwałości zapożyczeń po powrocie do grupy tuchalarskiej.

Chcę jednak zwrócić uwagę, że sam fakt mieszanych związków małżeńskich nie prowadzi do zmiany kulturowej i deetniczacji. Już dość dawno zwrócono uwagę (prawda, że dotyczyło to zupełnie innej etniczności — europejskich Romów–Cyganów), że sam fakt mieszanego związku nie prowadzi do zmiany, jeśli osoba przyżeniona akceptuje i przyjmuje kulturę i język grupy, do której wchodzi, jako swoje, odchodząc zarazem od używania języka rodzimego i kierowania się zasadami rodzimej kultury. Nawet jeśli takich związków jest więcej, to w grupach o silnej więzi wewnętrznej prowadzi to tylko do zmian o charakterze antropologicznym, zmiany cech fizycznych, a nie do zmian kulturowych. Osoba przyżeniona jest pod stałą kontrolą społeczności, która ją przyjęła, i niestosowanie się do jej zwyczajów i zasad prowadzi do wyłączenia. Osoba przyżeniona do takiej silnie zintegrowanej grupy dysponuje znacznie mniejszym marginesem swobody niż osoba urodzona w tej grupie. Przypadek Tuchalarów jest jednak inny. Dążenie władz, by osiedlić i zmongolizować pasterzy reniferów, a także atrakcyjność kultury mongolskiej powodują, że osoby wżenające się do rodzin darchackich nie odrzucają wprawdzie swojej przeszłości i związków rodzinnych, ale i tak ulegają faktycznej mongolizacji. Nie stoją wobec wyboru: albo — albo, jak zwykle osoba wżenająca się do rodziny cygańskiej. Zbyt słaba jest atrakcyjność kulturowa i spistość grupy własnej, by stanowiło to barierę przed deetniczacją i włączeniem do społeczności darchackiej.

Na zmianę relacji Tuchalarzy — Darchaci może wskazywać rosnąca (jak się wydaje na podstawie obserwacji i rozmów) liczba związków małżeńskich, w których to osoba z rodziny darchackiej (z reguły kobieta) przyżeniona się do rodziny tuchalarskiej i przenosi do tajgi. Nie oznacza to zaniechania kontaktów z rodziną, z kulturą i językiem rodzimym, ale na pewno zmusza do przyuczenia się do zajmowania się renami, mieszkania w urcu, a nie w jurcie, oswojenia z językiem i zasadami obowiązującymi w tajdze. Wydaje się, że może to być jedną z oznak wzrostu statusu Tuchalarów i ich atrakcyjności małżeńskiej. Trudno powiedzieć, czy ma na to wpływ pomoc zagraniczna, ale jest to prawdopodobne.

Rzadkie są jeszcze przypadki Darchatów przyżenionych do rodzin tuchalarskich (Anchbajar, jej siostra i być może jeszcze ktoś). Wymagają one wprawdzie oswojenia się z gospodarką na pastwiskach górskich i w tajdze oraz zajmowania się renami, co nie wymusza jednak rezygnacji z kontaktów z własną rodziną i z kulturą rodzimą, choć oczywiste jest rozluźnienie tych kontaktów, wynikające z faktu spędzania wielu miesięcy na pastwiskach górskich z mężem i z grupą mę-

za. Częstsze natomiast są przypadki ożenków w obrębie społeczności tuchalarskiej osób pochodzących ze związków mieszanych tuchalarsko–darchackich (*casus* Ojuunnbaadam i kilkorga jeszcze naszych rozmówców). To może świadczyć jednak o atrakcyjności życia tuchalarskiego i cenienu tego, co różni ich od Mongołów Darchatów. Trudno jednak o jakieś ogólniejsze wnioski z tego płynące. Jest także zauważalne, że preferowane są związki w obrębie własnej grupy, w obrębie swojskości kulturowej i etnicznej. Szczególnie istotna jest dla trwania grupy rola języka. Można sobie wyobrazić zajmowanie się reniferami i posługiwanie się językiem mongolskim, tyle że nie będzie to już ta sama grupa — tę troskę o język i zagrożenie łączące się z zapominaniem czy porzucaniem tuwijskiego wyrazili w rozmowie Bat (il. 11) i Chürenbaldan.

Ten właśnie rodzaj zagrożenia wiąże się z mieszanymi małżeństwami. Przede wszystkim jednak z edukacją szkolną — nauka prowadzona jest wyłącznie w języku mongolskim; jest to także język kontaktu z nauczycielami i w grupie rówieśniczej, w czasie przebywania w szkole. Pobyt w szkole to także czas bycia poza grupą rodzimą, w szkolnym internacie lub u rodziny w Cagaan Nuur, ale nie na pastwisku, nie w otoczeniu, które określa specyfikę tuchalarską, a zarazem różni zasadniczo od Mongołów.

W momencie przybycia do Mongolii obie podgrupy różniły się trochę mową, poza tym — co ważne — ich kontakt był sporadyczny. Gdy zostali włączeni do negdelu, znaleźli się w obszarze języka mongolskiego i oddziaływania kultury mongolskiej. Szczególnie młodzież poddana była temu oddziaływaniu. Zatem nie w pełni język własny mógł służyć przekazowi treści kulturowych. Przypomnijmy, na co zwrócił uwagę Whorf, że słownik danego języka kształtuje nasz proces myślowy, dostarczając schematów poznawczych (Whorf 1982), a także konstatację Sapira, że język, przekazując stereotypy, jest też symbolem społecznej solidarności tych, którzy się tym językiem posługują (Sapir 1978). W analizowanym przypadku język nie mógł odgrywać tej roli, jego siła integrująca była znacznie słabsza niż ta, o której mówią Whorf i Sapir, mimo że proces socjalizacji we wspólnocie pasterzy zapewne dostarczał wiedzy nie tylko z zakresu hodowli, ale również kategorii poznawczych, rozumienia świata, stosunku do innych itd.

Silnym konkurentem był i jest język mongolski, który zarazem jest językiem grupy silniejszej kulturowo i grupy kulturowo atrakcyjnej, a „im bardziej przynależność do grupy obcej wydaje [...] się prestiżowa i korzystna, a granice grupowe przekraczalne, tym większą wykazują [ludzie] skłonność do przyjmowania sposobu mówienia tej grupy” (Macrae, Stangor, Hewestone 1999, s. 188).

Paradoksalnie, ale być może dopiero teraz język może zacząć odgrywać rolę konsolidującą grupę. Upadek negdelu i powrót do gospodarki tradycyjnej oraz zainteresowanie cudzoziemców, dostarczane przez nich towary zmniejszyły — jak się wydaje — atrakcyjność kultury mongolskiej. Zwłaszcza zainteresowanie

cudzoziemców może tu być istotne. Trudno powiedzieć, co jest przyczyną, ale znów — jak twierdzi kilku rozmówców — nastąpiła moda na nadawanie dzieciom imion tuwińskich, a nie mongolskich. Wprawdzie nadal odbierający poród w szpitaliku somonowym dają imię mongolskie, ale rodzice często nadają także imię tuwińskie i ono jest w grupie stosowane, a nie imię mongolskie. Poza tym wymieszanie obu społeczności tajgowych, wymieszanie różnych dialektów w momencie przybycia z Tuwy powodują, że dopiero teraz ich wspólna mowa może odgrywać tę rolę, o której mówił Sapir.

## Okres przejściowy. Sposoby przetrwania

Upadek negdelu i gospodarstwa rybnego, oszukańcza prywatyzacja i załamanie dotychczas funkcjonującego sposobu egzystowania Tuchalarów w planowej gospodarce socjalistycznej zmusiły do aktywności i szukania sposobów przetrwania. Nasi rozmówcy nie wypowiadali się wprawdzie negatywnie o polityce władz mongolskich, odbieraniu części zwierząt lub nakazie prac innych niż pasterskie. Może dlatego, że rekwizycja części posiadanych renów wyglądała inaczej niż w Tuwie, nadal bowiem wielu z nich zajmowało się renami — teraz negdelowymi i koczowało. Próba osiedlenia też nie budzi specjalnych emocji opowiadających — było to dawno, po jednej zimie wrócili do tajgi, a władze nie nastawały, by osiedli na stałe. Ponadto przynależenie do negdelu było także zapewnieniem egzystencji. Nie musieli martwić się, czy to, co wyprodukowali, znajdzie kupców i jaka jest faktyczna tego wartość — państwo odbierało od nich owoce ich pracy i opłacało, tak jak innych pracowników. Otrzymywali więc stałą zapłatę, która nie zależała od efektów ich pracy. Dlatego ten czas jest dziś dobrze wspomniany. Sytuacja Tuchalarów po rozwiązaniu spółdzielni jest gorsza — to opinia wielu rozmówców.

Możliwość zakupu zwierząt po niskiej cenie w rezultacie decyzji o prywatyzacji przyjęta została z zadowoleniem. W podejmowaniu tej decyzji uczestniczyli przedstawiciele Tuchalarów–pasterzy reniferów, co może też świadczyć, że byli zainteresowani powrotem do gospodarki indywidualnej w jej tradycyjnej postaci. Choć nie byli świadomi, jakie trudności ich czekają w związku ze zmianami politycznymi i ekonomicznymi. Powrót do tego rodzaju gospodarki, jak dawniej uzupełnianej wymianą i handlem z Mongołami, był niemożliwy. Hodowla renów nie przynosiła nadwyżek, polowania zostały ograniczone prawem, a Darchaci — potencjalni partnerzy wymiany handlowej — potrzeby swoje zaspokajali w punktach sprzedaży, prywatnych sklepach, których sporo powstało po zmianach systemu ekonomicznego. Pilna stała się kwestia poszukiwania innych rozwiązań, które zapewnią egzystencję rodziny i grupy.

Nie wszystkie rodziny mają wystarczającą liczbę zwierząt, by stado uczynić podstawą egzystencji. Jak dawniej, przed włączeniem do negdelu, polowanie sta-



ło się koniecznością jako sposób uzupełnienia żywności. Wprawdzie istnieją przepisy, które regulują prawo do polowania i Tuchalarom właściwie wolno jest polować tylko na wiewiórki. Faktycznie polują na nie, skóry sprzedają, a mięso jest zjadane. Ale w trakcie naszych pobytów pośród Tuchalarów mogliśmy stwierdzić, że polują jak dawniej, także na duże zwierzęta — jeleniowate (m.in. na łosie), nawet niedźwiedzie. Tyle że sprzedaż czy wymiana niektórych produktów polowania (skór, rogów) odbywa się „po cichu”, tak by nie dowiedziały się władze somonowe. Ryby, jagody, orzeszki limbowe uzupełniają jadłospis. Niektórzy przypomnieli sobie o zarzuconych już sposobach połowu ryb w strumieniach, a nawet o samolówkach, używanych zwłaszcza na mniejsze zwierzęta — to cichy i sprawdzony sposób. Jest to dosyć delikatna materia w rozmowie, ale trzech rozmówców dość dokładnie opowiedziało mi o tych sposobach łowieckich — dawnych, ale znów stosowanych.

Trudno ocenić, jak istotnym wsparciem pasterzy żyjących w tajdze z renami są emerytury i zasiłki ich rodziców. Rodziny, które mają powyżej czwórki nieletnich dzieci, otrzymują od państwa zasiłek. Są to kwoty znaczące w budżecie rodzinnym, tyle że większość ludzi starszych ma dzieci dorosłe, a młodzi pasterze z reguły pięciorga jeszcze nie mają. Ci, którzy przepracowali odpowiednią liczbę lat w negdelu i także osiągnęli stosowny wiek, otrzymują emerytury. Jednakże — jak mogę sądzić na podstawie kilku wypowiedzi — emerytury wypracowali głównie ci, którzy pracowali w gospodarstwie rybackim lub byli zatrudnieni przy pracach w somonie (ciesielskich, budowlanych itp.). Przy tym nie wszyscy, którym należy się emerytura, już ją otrzymują — niekiedy kilka lat dzieli ich od osiągnięcia wieku emerytalnego. Z wypowiedzi tych kilkorga rozmówców, którzy już otrzymują emerytury (Puncal, Bat, Sandż), wynika, że otrzymywane pieniądze są istotnym zasileniem budżetu ich dzieci. W przypadku Tuchalarów żyjących w centrum somonowym bywa, że z tych pieniędzy, z emerytury, utrzymuje się cała rodzina, łącznie z wnukami. Brak miejsc pracy, możliwość tylko dorywczego zarobkowania przez młodszych powodują, że jedynym stałym dochodem jest emerytura dziadka czy dziadków. Nie dotyczy to tylko Tuchalarów, podobna sytuacja jest u miejscowych Darchatów.

Sposobem zdobycia gotówki jest także sprzedaż pantów — krwawych rogów, jak również innych wyrobów z rogu, drewna i skóry — co jest praktykowane od niedawna, od pojawienia się cudzoziemskich turystów. Także wynajmowanie się w charakterze przewodników i wynajmowanie swoich zwierząt (koni) do transportu cudzoziemców i ich bagażu — to znaczące źródło gotówki, choć dostępne nie dla wszystkich, głównie dla tych, którzy dysponują zwierzętami, siodłami i akurat są tam, gdzie pojawi się grupa cudzoziemców poszukujących możliwości transportu i przewodników. W tym jednak przypadku mamy do czynienia ze specyficznymi tuchalarskimi sposobami zarobkowania. Chińscy kupcy są zaintereso-

wani pantami, a rogami renów dysponują wyłącznie Tuchalarzy. Także pozostałe wymienione tutaj wyroby są tylko ich specyficznymi produktami towarowymi. Przy czym wartość tych tuchalarskich wyrobów ze skóry, rogu, drewna nie ogranicza się jedynie do ich użytkowo–pamiątkarskich walorów. Być może ważniejsza niż tylko finansowa jest ich rola jako produktów znaczących, jako ważnych wyróżników ich przynależności kulturowej i etnicznej.

W świadomości rozmówców funkcjonuje mocne przekonanie, że po upadku negdeli i zmianach ekonomicznych powinni otrzymywać pomoc. Istotnie pomoc (głównie ze strony niemongolskich organizacji pozarządowych) otrzymują ci, którzy w tajdze zajmują się pasterstwem. Nie otrzymują jej wszyscy Tuchalarzy — np. żyjący w Cagaan Nuur są jej pozbawieni. Podobnie jak nie otrzymują jej Darchaci — niezależnie od sytuacji życiowej i materialnej. Pomoc zagraniczna i pojawianie się turystów jest dość czytelnym znakiem rozgraniczenia Tuchalarów — którzy są obiektem ich zainteresowania — od Darchatów, którzy raczej nie są takim obiektem. Trudno ocenić, na ile ma to wpływ na poczucie dystansu i wzmocnienie poczucia odrębności etnicznej; ale można przyjąć, że jest jednym z nowych czynników pobudzenia myślenia w kategoriach przynależności etnicznej.

Posiadanie symboli, tworzenie symboli, „produktowanie” ich jako towaru sprzedażnego, ale zarazem odczytywanego przez swoich i nie swoich jako znaku przynależności do określonej grupy, jest zjawiskiem znanym i analizowanym w literaturze etnologicznej. Powszechnie towarzyszy współczesnym przemianom etnicznym (narodowościowym) w świecie postkomunistycznym. W wypowiedziach rozmówców często powtarza się wskazanie na hodowlę renów jako znak przynależności, jako wyróżnik tuchalarskości w Mongolii. Wobec kurczenia się obszaru stosowania języka tuwińskiego, w sytuacji gdy ubiór nie jest wyróżnikiem, życie w tajdze, ale życie związane z hodowlą i wypasem renów, mieszkaniem w namiotach, odgrywa rolę znaku przynależności (w części także sfera wierzeniowa). Ponieważ sfera wierzeniowo–magiczna nie dla wszystkich jest zauważalna, to renifer, szalas i tajga są znakami przynależności, symbolami tuchalarskości, czytelnymi zarówno dla samych Tuchalarów, jak i dla Darchatów oraz przybywających cudzoziemców.

Tuchalarzy traktowani są przez cudzoziemców jako społeczność żyjąca tradycyjnie, słabo podporządkowana wzmożonemu działaniu cywilizacyjnemu, oddziaływaniu kultury masowej. Są odbierani — jak można sądzić — jako społeczność nieomal pierwotna. Wrażeniu takiemu sprzyjać może porównanie nawet z pasterzami mongolskimi. Do wielu osad mongolskich dociera energia elektryczna, docierają towary znane z magazynów w dużych miastach różnych krajów — choć oczywiście nie do rozsianych w stepie jurt. U Tuchalarów tych oznak współczesnej cywilizacji brak. Przybysz turysta, który przedsięwziął tak daleką podróż, chce — można być prawie pewnym — potwierdzenia opinii, uwiarygodnienia wobec innych i siebie, że tam był, że dotarł do „pierwotnych pasterzy reni-

ferów”. Przywiezienie gadżetu–pamiątki, ale gadżetu znaczącego, jest więc nieomal obowiązkiem turysty i cudzoziemca; ale powinien to być gadżet symbolizujący grupę, potwierdzający: „ja tam byłem”. Jest nieomal oczywiste, że możliwość zarobku także dla samych pasterzy uczyniła czymś ważnym wyrób symboli. Rzeźby z rogu rena wykonywano niekiedy i dawniej jako ofiarę, zwykle jednak rogi wykorzystywane były przede wszystkim w celach użytkowych, gospodarczych. Teraz — mówi Bat, a podobną opinię wyraża wielu innych rozmówców — wykonują je wyłącznie dla turystów. Oglądając wyroby pasterzy, widzimy, że najczęściej pojawiają się na nich motywy rena, urcu, tajgi, zwierząt żyjących w górach i w tajdze, sceny z życia pasterskiego. Jest to niby dość oczywiste, ale zarazem widzimy, że turysta otrzymuje potwierdzenie — znaki dokumentujące odbytą drogę i bytność u mongolskich pasterzy reniferów. Ojuunbaadam mówi:

„robią z tego czarki i naczynia, ale nie dla siebie. Stawiają je na półce ze sprzętami gospodarskimi i jak przyjadą cudzoziemcy, to od razu chcą je kupować”.

Podobnie Darimaa (widzimy ją na fotografii dojącą do naczynia z kory brzozonej — il. 19) opowiada, że kiedyś jakiś cudzoziemiec zobaczył stare, zniszczone naczynie z kory u jej rodziców i kupił je, choć było stare, a rodzice wzdragali się sprzedać zniszczony przedmiot. Dlatego zaczęła robić naczynia z kory i torebki ze skóry rena, licząc na zainteresowanie cudzoziemców. Oferowała przybyłym owe naczynia — nie chcieli jednak ich kupić, wyjaśniając, że są nowe, nieużywane, jakby nieautentyczne. Od tego czasu zrobione dla turystów naczynia z kory brzozonej zawsze używa przez pewien czas w gospodarstwie. Teraz już są one przedmiotem zainteresowania, obiektem pożądania turystów i znajdują chętnych nabywców, „są autentyczne”. Widoczne na fotografii naczynie, do którego Darimaa doi samicę rena, jest jakby w trakcie kolejnego etapu obróbki, a zarazem nadawania mu znaczenia i przygotowania dla cudzoziemskiego nabywcy.

Obserwując te zjawiska, analizując wypowiedzi tuchalarskich rozmówców, możemy stwierdzić, że mamy do czynienia ze zjawiskiem tworzenia symboli i operowania nimi, z faktem sprzedaży symboli. Są one zarazem — w warunkach Mongolii — jednoznaczny wskazówką o jaką grupę, jaki obszar Mongolii chodzi; są znakiem przynależności właśnie Tucharów (Caatanów). Tak dla cudzoziemców, Darchatów Mongołów, jak i dla samych pasterzy reniferów. Sądzę, że zasadne jest stwierdzenie, że jest to kolejny element artykulacji przynależności etnicznej, kolejny wyraz formowania odrębnego etnosu.

Dosyć oczywiste jest, że istnieje wyraźna współzależność zmian, jakich doświadcza od kilku lat Tucharzy, i pojawienia się turystów oraz pomocy zagranicznej a refleksją nad własną grupą. Określenie *Caatan*, nadane i używane przez Mongołów, było przez długi czas nie tylko powszechne w oficjalnych dokumentach, czy mowie potocznej, ale także oswojone przez samych Tucharów, uznane za prawomocne określenie społeczności pasterzy reniferów. Ani jedna wypo-

wiedź nie sugeruje, by dawniej raziło ich to określenie. Uważano za oczywiste, że w języku tuwińskim mówią o sobie Tucha, czy Ducha, ale mówiąc po mongolsku używa się słowa *Caatan*. Takiemu stanowi rzeczy sprzyjała sytuacja — Tuchalarzy nie mieli kontaktu z nikim poza Mongołami Darchatami. Nawet incydent z wymianą renów z radziecką Tuwą nie był przecież kontaktem z inną kulturą; zresztą to władze somonu realizowały tę wymianę, a nie sami pasterze. Cudzoziemców — jak wspominaliśmy — nie dopuszczano do nich dawniej, by nie psuć wizerunku socjalistycznego kraju. Także kontakt z przybyłym w latach 60. XX w. badaczem z Polski, Jerzym Tulisowem, był zbyt krótki, zbyt dawny, by pozostawił trwalszy ślad i by mógł skutkować jakąś pogłębioną refleksją nad swoją grupą i identyfikacją etniczną. Dopiero więc spłot kilku wydarzeń: zmiany polityczne, upadek negdelu, zmiany ekonomiczne, prywatyzacja stad, upadek gospodarstwa rybnego, pojawienie się kupców chińskich zainteresowanych pantami, pierwsze kontakty z przybyszami turystami, przedstawicielami organizacji pomocowych bądź lekarzami, także pojawienie się badaczy z różnych krajów — tworzyły sytuację sprzyjającą autorefleksji. Niektóre przytaczane tu wypowiedzi są bardzo wyraźnym odbiciem spotkania z cudzoziemcami i badaczami.

„Teraz jest tendencja, że mówi się, że są Tuwa [...] dużo zależy od władz somonu i od organizacji, które reklamują ich jako Caatanów. Turystom jest wszystko jedno, przyjadą, zobaczą reny. Nie obchodzi ich, jak oni nazywają się i chcą się nazywać [...] nikt nie lubi, żeby nazywać go Caatan. Jak była dzieckiem, w szkole, to tam zaczęto ich nazywać Caatanami” (Cecgee, *Zapisy rozmów*).

Pytanie „kim jestem?” nie jest może stałym problemem każdego pasterza, ale w wypowiedziach kilkorga starszych, będących także autorytetami w tajdze, refleksją nad przynależnością etniczną jest wyraźna. Jest także widoczna znajomość wielości przypisywanych im określeń. Niektórzy rozmówcy wyraźnie posługują się określeniami zaczerpniętymi, wyuczonymi (patrz: Bajaraa, *Zapisy rozmów*), ale inni dystansują się od takiego sposobu myślenia o sobie. Mniej więc istotne jest, w jakim stopniu samoidentyfikacja zgodna jest z opiniami uczonych; ważne, że pytanie „kim jestem?” to element istotny autorefleksji, stale obecny w myśleniu mieszkańców tajgi — pasterzy reniferów.

## Dylematy przyszłości

Nie mniej ważne jest pojawienie się badaczy — różnych profesji, w tym antropologów. Nie wszyscy potrafią ograniczyć się do pytań i rozmów, niektórzy także starają się przekonać pasterzy, kim są, kim powinni się czuć, za kogo uważać. Zbiorowości nie mają rozpoznawalnej, widocznej tożsamości, dopóki nie zajmą się nimi antropologowie. Prawomocność tożsamości jest współcześnie warunkowana interwencją z zewnątrz. To spostrzeżenie znane jest dziś badaczom zajmu-

jącym się kwestiami tożsamości (O'Brien 2001, s. 28). Oddaje ono także sytuację dzisiejszą żyjących w Mongolii pasterzy reniferów.

„Nazywamy się Urianchajczykami, a nie Caatanami. Tuwińczycy żyją w Rosji, a w Mongolii Urianchajczycy, choć mówią po tuwińsku. Z dziećmi najczęściej rozmawia się po mongolsku, bo już nie znają tuwińskiego. Moje dzieci jeszcze rozumieją język, ale ich dzieci już nie będą mówić po tuwińsku”; „Najważniejsze, żeby samemu pamiętać, kim się jest”.

To słowa jednego ze starszych, przywódcy imieniem Bajaraa, zanotowane w trakcie rozmów w 2001 i 2002 r. Wypowiadający je urodził się, gdy Kraj Urianchajski już dawno nie istniał. Bajaraa nie zdobył tej wiedzy w czasie krótkiego pobytu w szkole. Ale wielokrotnym jego rozmówcą był japoński antropolog — co-rocennie przebywający przez kilkanaście dni na ich koczowiskach. Przybyłym później innym antropologom Bajaraa przekazuje już informacje kim jest, bez wątpliwości, bez zastanowienia. Wie, czego oczekuje antropolog pytający o jego tożsamość, wie — inny antropolog bowiem powiedział mu, kim on jest albo powinien się czuć. „Najważniejsze, żeby samemu pamiętać, kim się jest” — mówi Bajaraa — ale nie ogranicza się do pamiętania, poszukuje właściwego umiejscowienia i tożsamości uznanej przez innych.

W wyniku zmian administracyjnych, a potem polityczno-gospodarczych, wzmocniło się poczucie więzi pomiędzy społecznością pasterzy reniferów jako całością. Kwestie poczucia tożsamości i pytanie „kim jesteście?” — wobec przeszłości i w stosunku do teraźniejszości i otoczenia — skłaniało do pogłębionej refleksji i do bardziej jednoznacznego poczucia tożsamości. Pojawienie się turystów i badaczy zakłóciło ten samoczynnie, ewolucyjnie dokonujący się proces. Antropolodzy mówią im, kim są, a potem pytają o to samo, wprowadzając niepokój — to bowiem, co zdaniem antropologa powinien on usłyszeć jako informację mówiącą o poczuciu tożsamości, nie jest sądem podzielanym przez ogół pasterzy reniferów, nie jest tym, co jest odczuwane. Turyści swoją obecnością, poszukiwaniem egzotyki i zadawanymi pytaniami także pobudzają pasterzy do zadawania samym sobie pytań i szukania odpowiedzi — dla siebie i by móc odpowiedzieć przybyszom. Ale turyści, pytając, wiedzą zarazem, że przybyli do Caatanów, tak bowiem zapewniało ich biuro podróży, czy specjaliści organizujący wyprawy do tajgi. Turyści odjeżdżają, mniej lub bardziej usatysfakcjonowani tym, co zobaczyli, i przekonani o tym, jaką społeczność widzieli. Nie jest to zresztą — jak można przypuszczać — kwestia dla nich szczególnie istotna. Natomiast cel, z jakim przybyli, ich pobyt i pytania wywołują rezonans u samych pasterzy reniferów, oddźwięk głębszy i mający dalsze reperkusje, dłużej trwający niż sam pobyt turystów:

„Ojciec mówił, że są Ujgurami. Teraz jest tendencja, że mówi się, że są Tuwa [...] Podobna się jej także nazwa tajgowcy<sup>8</sup>, bo oni żyją w tajdze. Uważa, że dużo zależy od władz somonu i od organizacji, które reklamują ich jako Caatanów. Turystom jest wszystko jedno, przyjadą, zo-

<sup>8</sup> *Tajgynchyn* — ludzie tajgi.

baczą reny. Nie obchodzi ich, jak oni nazywają się i chcą się nazywać. Jej zdaniem nikt nie lubi, jeśli nazywa się go Caatan” (Cecgee, *Zapisy rozmów*).

Trudno przewidzieć, w jakim stopniu powszechna stanie się wiedza przekazywana przez antropologa, który wie, zna prawdę i postanowił naprawić błędne czy niedoskonałe myślenie miejscowej ludności. Na razie jej przyswojenie jest niewielkie, marginesowe, istnieje raczej na użytek innych antropologów — jako dowód rozwiniętej wiedzy, właściwej, poprawnej samoświadomości. Sądzymy, że wspomniana już opinia Puncal:

„Najwłaściwsze określenie to Tuwa albo Tucha. [...] Tucha — to po tuwińsku; po mongolsku Tuwa. Najwłaściwsze jest Tucha. A inne: Caatan, Urianchaj, Ujgur, to używają na nich inni, i tak już jest. Ale oni sami są Tucha”

oddaje właśnie stan autorefleksji, stan wiedzy i poczucia swojej etnicznej przynależności. Wiadome jest też, że:

„samookreślenie wobec względnie trwałych wartości lub wyraźnie oznaczonych «miejsc» w strukturze społecznej sprzyja «silnemu» poczuciu tożsamości, z którym kojarzy się odseparowanie, wykluczenie tego, co inne. Tworzy się ono w procesie różnicowania i dzielenia, wytyczania granic. Tożsamość «słaba», rozproszona w wielości ról i oferowanych przez kulturę wzorów, wyraża się w poczuciu braku trwałego przypisania do któregośkolwiek z nich, w łatwości przekraczania owych granicznych linii” (Jawłowska 2001, s. 56).

Zbyt krótko obserwujemy dokonujące się przekształcenia, byśmy mogli już dzisiaj stwierdzić, w jakim pójdą one kierunku.

Odnaleziona kultura własna, tożsamość odnaleziona, jest wartością dla samej siebie, ale jest też towarem, który sprzedaje się i dla którego to towaru (wyrządzającego się symbolizującymi go wytworami z kory i rogu, reniferami i szałasami) przyjeżdżają turyści. Przybywający turyści, kupcy — widoków, wrażeń i wytworów kultury, pobudzają zarazem do wyraźniejszego uświadomienia sobie swojej osobowości kulturowej i etnicznej odmienności — w zestawieniu z Mongołami. Ta pogłębiająca się odmiennosc jest obszarem na sprzedaż. Jednak codzienność — między pobytem turystów i antropologów (także będących turystami, kupującymi dla muzeum japońskiego albo po prostu „na pamiątkę” wyroby starego–nowego rękodziela) — jest inna. Codzienność to bliski kontakt z językiem i kulturą mongolską, z Mongołami, dysponującymi często podobnymi przedmiotami do tych, którymi dysponują turyści. Sytuacja, w jakiej się znajdują pasterze — zainteresowanie cudzoziemców i uczonych, to znaczący impuls do wzmocnienia poczucia etnicznej odmienności od Mongołów, poczucia silnej tożsamości i własnej atrakcyjności. To możliwość przeciwdziałania stałemu, choć powolnemu procesowi mongolizacji — niekiedy narzuconemu przez administrację i obowiązek szkolny, ale przede wszystkim dokonującemu się z racji bycia małą, słabą kulturowo grupą, zdominowaną przez silne kulturowo otoczenie. Otoczenie ewoluuje ku innemu stylowi życia, ku modernizacyjnym oznakom uczestnictwa w kulturze wyższej,

ku przyswajaniu tego, czym dysponuje stolica i wysoka kultura techniczna. Symbole tej nowej kultury stają się atrakcyjne i zauważalne także dla młodzieży i ludzi w wieku średnim — pasterzy reniferów. Turyści przybywają rzadko, Mongołowie są stale. Zmieniają się relacje, zmieniają wyrazy kulturowego oddziaływania Mongołów na Tuchalarów–Caatanów, ale nawet wzmocnienie grupy i jej świadomości nie jest w stanie w pełni przeciwdziałać oddziaływaniu kultury mongolskiej — już nie tylko tradycyjnej, ale tej nowej, konsumpcyjnej, technicznej. Nawet jeśli przyswojona została przez Mongołów od innych, Tuchalarom kojarzy się ona przede wszystkim z Mongołami. Niski poziom edukacji, brak innego niż pasterskie przygotowania zawodowego powodują, że nie bardzo mogą wyjść poza krąg tajgi i pastwisk w górach: Młodzi

„chcą mieszkać w miastach. Ale tam jest gorąco. Jeśli ktoś powie: przyjedź do Ułan Bator, dostaniesz pracę przy zmiataniu czy sprzątanii, to zaraz pojedzie. Ale problem, że nie mają wykształcenia i nikt nie da pracy. Więc tutaj się rodzą i tu umierają”

— mówi Naranchüü.

Jak więc dalej potoczą się losy tej grupy, co stanie się za kilkanaście lat, kiedy przestaną być atrakcją turystyczną, czy bez pomocy potrafią zachować swoją odrębność?

„Państwo nie pomaga. W ubiegłym roku Włosi dali mąkę, ryż i koldry. Ale pomoc zagraniczna idzie przez centrum, które uważa, że oni za dużo dostają i część zabiera. [...] Jeżeli nie będzie pomocy z zewnątrz, wymiany renów, za 20–30 lat zostanie tylko pamięć o ludziach, którzy hodowali reny. Jeśli państwo [...] pomoże w hodowli i w nauce języka, to przetrwamy” (Ojuunnbaadam, *Zapisy rozmów*).

„Nie różnimy się prawie od Mongołów, zachowały się zwyczaje”, „jak tak dalej pójdzie wszystko zniknie, wszyscy zostaniemy Mongołami”.

„Zostaną renifery i hodowla ich. Już niedługo będą Tuwińczycy hodujący reny, ale mówiący po mongolsku (Bat, tamże).

„Będziemy Mongołami — hodowcami renów” (Chürelbaldan, tamże).

Jeden z najstarszych i najbardziej szanowanych mieszkańców tajgi, Gombo, ma jednak świadomość kruchej losu i stale niepewnej przyszłości grupy:

„Kiedyś Caatanowie byli narodem, który miał swoją kulturę; koczowali z renami. Ale gdy przyszedł rynek [zmiany ekonomiczne lat 90.], stali się biedni. To też jest kwestia, że są małą grupą, żyjącą obok dużej; z ich odrębności zostały reny i *urc*, bo resztę [odmienności] wchłonęła grupa mongolska. On i Suujan są odpowiedzialni, że nie nauczyli młodych języka, zwyczajów i dopuścili, że tak się zmongolizowali. Ich kultura z dnia na dzień zatracą się. Obawia się, że za 20 lat może już nie być nawet renów” (Gombo, tamże).

## Czy kształtowanie nowej grupy?

Słuchając rozmówców, obserwując ich życie i codzienne funkcjonowanie, a potem analizując zapisane rozmowy, stale wracam do tytułowej tezy, do stwierdzenia, że obserwujemy konsolidację i kształtowanie się w Mongolii nowej grupy etnicznej, nowej mniejszości. Dawniej mieliśmy do czynienia ze zbiorem jednostek i rodzin, ze społecznością marginalizowaną. W wyniku zmian daje się zaobserwować coś, co jest właśnie wyraźnie powstawaniem w Mongolii nowej grupy etnicznej, nowej mniejszości. Skłania do takiego wniosku zarówno regres ku tradycji w sferze gospodarczej i podstaw egzystencji, jak też wyraźne rozbudzenie samoświadomości i refleksji nad własną etnicznością, nad tożsamością. Nawet jeśli przywoływana tradycja jest niezbyt dobrze pamiętana, to jest własną tradycją, a nie Mongołów. Nawet jeśli mamy do czynienia w pewnych przypadkach z tradycją wynalezioną, to jednak odgrywa ona rolę własnego, autentycznego elementu przeszłości — dla nie-Tuchalarów, ale także dla samych Tucharów. Nie chciałbym — podtrzymując tezę o kształtowaniu się nowej, tuchalarskiej grupy etnicznej w Mongolii — być jak ów chłop przywołany przez Geertza, który strzelał w płot, a potem malował cel wokół dziury (patrz: Geertz 2003, s. 55). Jestem przekonany, że rozmowy, zgromadzony materiał, wyznaczyły cel, z którym później zmierzyłem się, posiłkując się zgromadzonym materiałem.

Kwestią i pytaniem, na które zupełnie nie znam odpowiedzi, jest, czy ów proces, jaki rozpoczął się stosunkowo niedawno, doprowadzi do silniejszego zaangażowania w ochronę własnej kultury i czy znajdą się osoby, które staną się także politycznymi liderami grupy, a refleksje i pytania „kim się jest?” doprowadzą do wyraźnego ożywienia myślenia kategoriami swojej grupy i etnosu, czy też szybszy będzie proces mongolizacji, a to, co obserwowaliśmy, okaże się tylko fragmentem dziejów, elementem historii niegdyś uciekinierów z Tuwy...



Jerzy S. Wasilewski

## Kilka tuchalarskich portretów

Tuchalarzy to grupa niewielka, ale bogata w osobowości. Napotkać tam można zaskakującą różnorodność typów ludzkich, odmiennych charakterów, niebanalnych życiorysów. Przy bliższym poznawaniu ujawniają się tuchalarskie paradoksy — w sąsiadujących szalasach mieszkają stara szamanka i młoda kobieta z wyższym wykształceniem, która na zagranicznym uniwersytecie miała robić doktorat.

Poznajmy kilka charakterystycznych postaci, popatrzymy na ich portrety — zarówno te słowne, złożone z ich własnych narracji, jak i fotograficzne.

62-letnia Mönchbat mieszka w osadzie somonowej. Pochodzi z rodu Urat, z rodziny mieszkającej w Tajdze Wschodniej (sama mówi o sobie i swoich „Ujgur”), ale wychowywała się od dziecka w innej rodzinie, tuwińsko-darchackiej. Kiedy rodzice jej uciekali z Tuwy, było im bardzo ciężko i troje z pięciorga swoich dzieci oddali do adopcji darchackim rodzinom z sąsiedztwa. Nie odwiedzali ich później, tyle że matka, która wkrótce umarła, tuż przed śmiercią chciała odnowić kontakt z dziećmi, ale już nie zdołała. Ojciec żył jeszcze długie lata; z jej niedopowiedzeń wynikałoby, że wiodł smutne życie — mieszkał samotnie, dość nietypowo, bo w mongolskim namiocie–*majchanie*, chyba stoczył się w pijaństwo, o córce nie pamiętał, ale miał do niej pretensję na odległość, że nie mówi po tuwińsku. Nowi rodzice mówili po mongolsku, choć on był „Ujgurem”, który jeszcze w Tuwie ożenił się z żyjącą tam Darchatką.

Sama wyszła za mąż, mając 18 lat; wcześniej poszła do pracy w zakładzie rybnym, gdzie poznała Szałpana, również Tuwińczyka, który pracował jako rybak. Wiedziała, że on chce znaleźć sobie Tuwinkę i pomyślała, że gdyby jej zaproponował małżeństwo, to się zgodzi.

Którejś nocy podjechał do jurty jej rodziców i zabrał ją do swego domku (jednego z dziesięciu wówczas, drewnianych cedenbałowskich domków w osadzie). Nie zostawiła nawet znaku na łóżku, jak to było we zwyczaju, nie zorganizowano

też żadnej ceremonii — ani najskromniejszego choćby wesela, ani nawet zapisa-  
nia w urzędzie. Od rodziców, którzy sami niewiele posiadali, nie dostali żadnego  
wyposażenia — „mieliśmy tylko jedno żelazne łóżko, nic więcej”.

Po dziesięciu latach pracy miała dość czyszczenia ryb i na kolejnych dwadzie-  
ścia lat została stróżem. Jej rodzina to dwóch synów i córka, która — rozmówczy-  
ni trochę wstydzi się o tym mówić, ale nie ukrywa faktu — ma nieślubne dziecko.  
Ten chłopiec zostanie *galyn zee* — kontynuatorem ogniska domowego dziadków,  
którzy przekażą mu główną część spadku.

Jej mąż, 64-letni Szalpan, pochodzi z tego samego co żona rodu Urat, ale nie  
widzi problemu — mówi, że to była jego inna część. Kiedy w 1952 r. rodzice ucie-  
kali z Tuwy, był w drugiej klasie szkoły; w Mongolii nauki nie wznowił — w osa-  
dzie somonowej było początkowo tylko małe kółko nauczania, a i tam było za da-  
leko. Dziś bardzo tego żałuje, bo może doszedłby w życiu do czegoś, a tak to spę-  
dził życie w tajdze jako myśliwy. Był przodownikiem hodowli sobola (wysyłano go  
do innych ajmaków w celu jej rozwijania), wspomagał też żołnierzy pograniczni-  
ków. Pamięta jeszcze parę słów po rosyjsku i strasznie chce w tym języku rozma-  
wiać z cudzoziemcem.

Zawsze był bardzo ciekaw, jak wygląda Tuwa, o której mówi: „nasza ojczy-  
zna”, *manaj nutag*. Nie boi się opowiedzieć o swej nielegalnej wyprawie przez gra-  
nicę, a w opowieści tej — której towarzyszy uśmiech szelmowskiej satysfakcji —  
jest równie dużo budzących wątpliwości przechwałek, jak niepokojących niedo-  
powiedzeń.

Otóż, przed czterema laty postanowił pojechać na własną rękę do Tuwy. Po-  
szedł do naczelnika somonu i uprzedził go: nie mam zamiaru robić tam nic zło-  
go, ale pójdę nielegalnie i zobaczę, jak tam jest. Była już zima (listopad), śnieg  
sięgał kolan (po stronie mongolskiej, bo na północnych stokach było go mniej),  
wziął więc cztery reny, dwa psy, brezentową płachtę namiotową, strzelbę, ko-  
ciół, mąkę i ryż. Kiedy zatrzymał go — już po tamtej stronie — patrol pogranic-  
zny, przedstawił się jako tamtejszy, który wraca z polowania na granicy do domu  
w głębi kraju. Gdy zażądano dokumentów, zaproponował żołnierzom wyprawę  
do siebie do namiotu, w którym je jakoby zostawił, a ci, nie chcąc nadkładać drogi,  
puścili go wolno.

Na miejscu zatrzymał się u swego znajomego — tuwińskiego myśliwego, który  
jako jedyny znał jego tajemnicę i stamtąd odwiedził *incognito* jeszcze kilka miej-  
scowych rodzin. Cała wyprawa trwała pięć dni i zawiodła go jakoby aż 200 km od  
granicy. Pytany, jak potrafił odnaleźć właściwą drogę, wyjaśnia że znał te tereny  
z czasów dawnych polowań i robi aluzje do swej przeszłości pogranicznika; pew-  
nie zresztą jego rachuba kilometrów jest mocno przesadzona.

O życiu tam wypowiada się w superlatywach. Spotkał ludzi, którzy mają po  
200 własnych renów jako dodatek do państwowych, z goschozu. Tamtejsze reni-

fery są duże i silne, dają dużo mleka, bo doi się je w tygodniowych zmianach, mając do dyspozycji duże stado. Ludzie żyją w wojskowych namiotach z brezentu bez dziur, mają telefony i dobrą komunikację. Owszem, słyszał, że jest tam dużo nieuczciwości, chuligaństwa i kradzieży, ale pije się tam mniej niż po mongolskiej stronie, i to w sposób, który bardzo mu się podoba:

„najpierw gospodarz sam wypija trzy kieliszki wódki, żeby pokazać gościowi, że to nie trucizna i dopiero potem nalewa dla nich obu. Tam piją kulturalnie, a do tego policja pilnuje porządku. A u nas wszyscy pijani, a to powoduje nieporządek w wypasie, niedbałość; wilki napadają na stada, zaraz się nam renifery skończą”.

Czułuudzii, kobieta lat 58, należy do rodu Gesak Sojon. Urodziła się w szałasie na terenie somonu Ulaan Uul i swoje dzieciństwo tam wspomina bardzo przyjemnie. Lubiła jeździć wierzchem na reniferze za stadem, lubiła szkołę, kiedy skończyła czwartą klasę, czuła się dumna, że jest duża i ważna. Kolejne trzy lata spędziła w szkole w Chatgał, ale wróciła do domu, bo rodzice usynowili kolejne dziecko. W 1966 r. poznała Sandża, który pochodził z Tajgi Wschodniej, ale wyjechał wtedy do ajmaku selengijskiego i pracował jako stolarz. Kiedy się spotkali, była już w szóstym miesiącu ciąży, ale Sandż uznał dziecko. Wyjechała do niego i pracowała w kombinacie drzewnym — nauczyła się pisać na maszynie i została sekretarką. Zapragnęła jednak powrócić do swoich stron i do rodziców; wrócili do Ulaan Uul, gdzie ona pracowała w piekarni, a on był stolarzem, by wreszcie znaleźć się — w tych samych funkcjach — w cagaannuurskiej osadzie somonowej.

Teraz żyją na przemian w osadzie przy którymś z dzieci i w tajdze. W sumie mają trzynaścioro potomstwa: siódmkę własnych i sześcioro adoptowanych. Te ostatnie są dziećmi jej dwóch młodo zmarłych sióstr: jedna z nich była samotną matką dwojga, druga — żona Mongoła Derbeta, który zmarł niedługo po niej — osierociła czworo. Dzieci wszystkich trzech matek żyły zgodnie, zdobyły wykształcenie, a Czułuudzii z dumą wymienia ich zawody: lekarka, weterynarz, telefonistka, pasterz, traktorzysta, leśnik, meteorolog. Niestety, porozjeżdżały się po innych ajmakach, niektóre z nich dopadło po 1990 r. bezrobocie. To jest jej jedyne żartowanie — że kilkoro z nich nie ma żadnych widoków na pracę, mają się doraźnych zajęć — dorabiają u ludzi, zbierają jagody, obrabiają skórę i drzewo, łowią ryby.

Lubi jeść tłuste kęski reniferowego mięsa, zwłaszcza mostek i miękki, rozplwający się język. Kiedy była młodsza, najprzyjemniej było, gdy na renie jechała przez śnieg — to zresztą chyba najczęstsza odpowiedź Tuchalarów na pytanie, jakie momenty w życiu wspominają najprzyjemniej.

Jej mąż, 64-letni Sandż (il. 10), zapytany o to, kiedy w życiu było mu najlepiej, odpowiada, że wtedy — a było to w latach 50. — gdy Badamchatan (etnograf mongolski, badacz Darchatów i Tuchalarów, zarazem znany aktywista młodzieżowy i partyjny) nauczył go czytać i pisać nową mongolską cyrylicą (*cagaan tołgoj*); na-

tomiast najtrudniej mu było, gdy w pożarze tajgi w 1948 r. spłonął rodzinny szałas i pouciekały zwierzęta. Z umiejętności pisania zrobił — co nieczęste — użytek: zaczął jako młody człowiek prowadzić pamiętnik. Kiedy jednak przeniesiono ich do drewnianego domku, powyrzucał — tak jak wszyscy Tuchalarzy, którzy myśleli, że to już koniec ich pasterskiego trybu życia — wszystkie koczońnicze akcesoria, skóry na pokrycie szałasów itp., a w tym i opisujący to życie pamiętnik.

Sandź jest racjonalistą, wierzy w naukę, szamanizmu nie ceni. Twierdzi, że w latach 50. szamanów było niewielu, a ludzie do nich nie chodzili, mimo że jeszcze nie było to zabronione. Ponieważ działalność szamanów przybrała na sile w latach 90., jest to więc, jego zdaniem, „typowy produkt prywatyzacji”. Mówi, że:

„teraz każdy chce zarobić pieniądze, ale prędzej czy później szamanizm upadnie: nauka lepiej objaśnia, dlaczego i gdzie rosną jagody albo pojawiają się choroby. Cudzoziemcy [organizacje pomocowe] przywożą nam jedzenie, ale głód mąki jest mniej ważny niż głód rozumu — puste głowy to nasze największe nieszczęście”.

Sandź jest jednak człowiekiem pogodnym. Wydaje się właściwą osobą do rozmowy na temat tuchalarskiego humoru, a zapytany opowiada dwie anegdoty, które dają pojęcie o miejscowym poczuciu humoru.

Bohaterem pierwszej jest myśliwy, który chciał sobie ugotować *bodog* — pyszne, acz skomplikowane danie ze świstaka, którego oprawia się, nie rozcinając skóry, a do takiego bukłaka wkłada wraz z mięsem także gorące kamienie z ogniska. W trakcie gotowania rozgrzany kamień wpadł mu do buta, a kiedy usiłował się go pozbyć — przesunął się do nogawki, potem coraz wyżej, przez całe spodnie, aż do drugiej nogawki. „I tak, zamiast zrobić *bodog*, on sam o mało nie stał się *bodog*” — kończy ze śmiechem Sandź.

Druga opowieść, również wywołująca wybuch śmiechu słuchaczy, nawiązuje do powszechnego jeszcze niedawno zwyczaju pozorowanego uprowadzania panny młodej. Otóż rodzice, którzy mieli dwie córki, ładną i brzydką, podstawili tę drugą na miejsce pierwszej owej nocy, kiedy narzeczony zjawił się, by ją „porwać”. Uprowadzenie udało się, w ciemnościach nie było widać twarzy, dopiero rano, obudziwszy się, na widok jej twarzy młodożeniec wykrzyknął zaskoczony: „A ty co tu robisz?” Końcowy komentarz Sandża brzmi: „Trzeba było sprawdzić obrączkę!”.

Sędziwa, niespełna stuletnia Suujan jest nestorką tuchalarskich szamanów. Wprawdzie nadal jeszcze nawleka igłę bez okularów, ale nie jest już w stanie — jak przed paroma laty — odbywać kilkugodzinnych seansów szamańskich.

„Moja głowa już nic nie pamięta, zapomniałam wszystkie modlitwy”.

Nie ma też sił, by długo opowiadać o swoim życiu. Uważa je jednak za szczęśliwe:

„wszystko w moim życiu było przyjemne i dobre. Nauczyłam się jeść ryby — byłam szczęśliwa, nauczyłam się jeść kartofle — byłam szczęśliwa”.

Prawdziwe jej przeciwieństwo stanowi siedemdziesięcioletni Gost — surowy, mało mówny, wręcz ponury. On też niedawno przestał być szamanem, ale nie z powodu wieku; można podejrzewać, że stracił wiarę, widząc jak ten kunszt polspolicieje. A jeszcze przed paroma laty miał opinię „czarnego szamana” — takiego który potrafi zaszkodzić nieprzyjaciółom, u którego można zamówić nawet śmiercionośny urok. „Ongon już do niego nie przychodzi” — zdradza jego siostra. On sam nie chce o tym mówić, zastrzega też, że nie powie nic na temat swojej aktywności szamańskiej; potępia szerzącą się wśród Mongołów komercjalizację szamanizmu w wersji popularnej. Po latach nielegalnego szamanienia, które przypłacił więzieniem, ma za duży respekt wobec duchów, by brać do ręki bęben, skoro nie wierzy już w skuteczność tego działania.

Swe dziwne imię otrzymał dla upamiętnienia wizyty cudzoziemca, Rosjanina, który to „gość” trafił do szałasów akurat w czasie, kiedy on się narodził. Wcześniej wykazywał zdolności szamańskie. Strój dostał od ojca, przy którym szamanił trzykrotnie, mając 22 lata, potem działał samodzielnie. Bardzo dumny jest z faktu, że ani razu nie naruszył zasadniczej reguły, która zakazuje szamanowi wnosić z domostwa ongony, bęben (będąc poza szałasem może co najwyżej wróżyć z pomocą drumli, nie może zaś odbywać pełnego seansu).

„Ci, którzy wzywają ducha za pieniądze, rozliczą się kiedyś z tego przed ongonem”.

On sam dopilnuje, by nawet po jego śmierci ongony i bęben nie zostały wyniesione przez wejście.

Paradoksalnie, jako najmiłsze chwile w życiu wspomina dawny pobyt w wojsku w stolicy oraz święto osiągnięcia przez somon tysiąca sztuk pogłowia renów, kilkanaście lat temu, kiedy to m.in. urządzono wyścigi.

„Ważne, żeby świat się dowiedział, w jakiej jesteśmy rozpaczliwej sytuacji. Ludziom tutaj brakuje brezentu i wykształcenia”.

Brezent na szałasach wytrzymuje na deszczu najwyżej trzy lata. Do drewnianych domków nie można się przenieść, bo to źle wpłynie na pasterstwo: nie można przebywać z renami na jednym miejscu dłużej niż dwa tygodnie, mech odrasta bardzo powoli, zresztą takie domki są drogie — za same tylko belki na ściany trzeba zapłacić w leśnictwie 40–50 tys. tugrików.

Najtrudniej było mu — tak jak wszystkim — w latach po ucieczce; miejscowi poniżali przybyszów, odbierali im strzelby i stada. Do dziś ma o to żal do Darchatów i sugeruje, że nadal istnieją na tym tle pewne animozje międzygrupowe, ale cieszy się, że młodzi żenią się między sobą.

„To dobrze, że pojawia się nowa krew, nawet jeśli młodzi przeniosą się na dół; nie potępiam ich, że chcą mieszkać w suchych i ciepłych jurtach, może kiedyś znowu tu wrócą”.

Jego 29-letni syn Tartag to już zupełnie inne, młode pokolenie; przystojny, nie ma kompleksów wobec kobiet (nawet tych obcych), śmiało zaprasza na wieczor-

ne tańce przy bateryjnym radioodbiorniku. Do niedawna mieszkał w przemysłowym mieście Erdenet, ale wrócił do tajgi — związek z Darchatką, z którą ma dwoje dzieci, „przeszedł mu się podobać” i nie ma zamiaru go kontynuować. Zresztą, teściowie nie pozwalają mu na wizyty, bo córka ma już nowego kawalera. On sam też ma na widoku nową dziewczynę — sklepową z Ułan-Bator. Ale tam szczypią go w nos dymy elektrociepłowni, a czy ona zechce przenieść się w tajgę — to rzecz wątpliwa. Chciałby pojechać na zarobek do Japonii, miał już nawet zaproszenie od Nishimury — młodego Japończyka, który w ostatnich latach w Tajdze Zachodniej był antropologiem rezydentem — ale przestraszył się, że powietrze tam będzie niedobre i nie pojechał.

Batzajaa (il. 6, 16), lat 27, jest synem Derbeta i Tuwinki, który, osierocony w wieku lat dwóch, został przysposobiony przez siostrę zmarłej matki, poznaną przez nas wcześniej Czuluudzii. Po szkołach trafił na uczelnię kształcąca mechanizatorów rolnictwa w Ułan-Bator, skąd po drugim roku nauki wzięto go do wojska. Po skończeniu służby nie miał już ochoty wracać do zawodu traktorzysty i znów wylądował w tajdze. Znalazł się przy rodzinie przyrodniego brata Mandacha. Po prywatyzacji spółdzielni dostał 19 renów. W 1994 r. związał się z Erdenezimeg — samotną matką, którą znał wcześniej, zanim ta wyjechała na dwa lata na naukę do Krasnojarska. Kiedy jej nowa ciąża była już widoczna, dostali jurte od jej matki Darchatki, zostawili reny rodzinie Mandacha i zeszli w dół do osady somonowej, gdzie przez pół roku hodowali owce.

Gdy urodził się im syn, wrócili do pasterskiego życia w tajdze. Postawili nowy szałas, do którego wyposażenia przyczynił się swoimi prezentami niemiecki weterynarz, pracujący wtedy w somonie nad polepszeniem kondycji reniferów. To były naprawdę trudne lata — nie mieli nawet koni do transportu. W 2000 r., słysząc o dobrej koniunkturze w handlu z turystami, zaryzykowali wyprawę latem do turystycznej miejscowości Chatgał nad jeziorem Chubsuguł. Zabrali całe stado — wówczas 15 renów — i dołączyli do brata, który już wcześniej próbował tam zarobić na obcokrajowcach. Batzajaa sprzedawał im swoje rzeźby z rogu renifera i w drewnie, żona szła odzież ze skór tarbagana, za pieniądze pozwalali fotografować siebie, szałas, renifery. Zarobek nie był zły — starczyło na dokupienie pięciu koni i jeszcze zostało trochę gotówki. Mimo to nie mają ochoty powtarzać wyprawy, ukarano ich bowiem grzywnami za obozowanie w niedozwolonym miejscu i ścinanie drzew na szałas; zarzuty te w mongolskich realiach są mało zrozumiałe.

Batzajaa pracował jako nasz przewodnik i koniuszy. Ma złote ręce — rzeźbi w rogu rena i nie są to byle jakie figurki, wydłubane w miękkim materiale (jakie nierzadko oferowane są turystom), ale staranne, wypracowane wyobrażenia zwierząt i pejzażu. Jest rzutki, zdolny do wszystkiego, chętnie bierze się za robotę.

Sandżim to jego zupełnie przeciwieństwo. W grupie zamieszkującej Tajgę Zachodnią uważany jest za wesółka–prostaczka. Ma opinię żartownisia (mong. *alia, narigancz, togłomcz*). Fizjonomia zdradza osobę niepoważną — z pyzată twarzą, brzuchaty i rozmowny, łatwo się śmieje, maskując życiowe osamotnienie. Nie mając własnego szałas, chodzi po ludziach, bawi się z dziećmi, żartuje. Na nas robi niekiedy wrażenie smutnego błazna, ale w ocenie sąsiadów dużo wie i z każdym umie pogadać.

Opowiada, że jego rodzice jeszcze w 1948 r. uciekli do Mongolii, zostali zawróceni, odczekali w Tuwie parę lat (wtedy to przyszedł na świat) i uciekli ponownie w 1952 r. Tam nie było renów, tu dostali ich trochę w zamian za prace pomocnicze od tych Tuwińczyków, którzy mieszkali w Darchacji od pierwszych lat XX w. W somonie Ulaan Uul skończył szkołę siedmioklasową (w tę przechwałkę mało kto wierzy), pracował w zakładzie rybnym, od 1990 r. jest bez pracy. W Ulaan Uul ma drewniany domek; kiedy tam mieszka, wykonuje drobne roboty stolarskie w szkole, pomaga ludziom przy budowie i w sianokosach, sadi im kartofle i zbiera jagody na sprzedaż. Woli jednak przebywać w tuchalarskich obozowiskach — przywiązuje reny, rąbie drwa, nosi wodę. Najczęściej pomieszkuje u siostry swojej matki, starej szamaniki Suujan.

„Kiedy skończę 55 lat, też zostanę szamanem — zrobię sobie strój i bęben, uczyć się u ciotki, ona mi już pozwoliła, bo szamanem wolno zostać tylko w 45, 55 albo 65 roku życia”

— przechwała się bez żenady, nie bacząc na oczywisty dla słuchaczy fakt, że stu-letnia Sujaan niczego już nie może uczyć. Sandżim przydaje się jednak, gdy trzeba dotrzeć do szamańskiej mocy; znajomi z Ulan Bator proszą nas, by Suujan poświęciła nowy amulet — banknot 10 tysięcy tugrików — w miejsce starego, który dała im przed ponad dwudziestu laty, a który właśnie im zaginął. Gdy szamanica odmówi, tłumacząc, że nie jest już w stanie wykonać odpowiedniego obrzędu, wtedy można liczyć na jej siostrzeńca, który „oczyści” amulet, okurzając go arcem, i „ożywi”, położywszy na noc między domowymi ongonami.

Sandżim nie zamierza się żenić, odczekuje ostatnie lata do emerytury, która da mu parę groszy. Zamierza postawić własny szałas, ale przecież wiadomo, że nie dorobi się nawet brezentu; ma tylko po dwie sztuki koni, krów i renów, które oddał krewnym pod opiekę, a za wypas zwierząt, które nie dają mleka, jak jego kastrowane reny, musi im jeszcze odplacić mąką i herbatą.

W czasie naszego pobytu w tajdze, w październiku 2001 r., pojawia się któregoś razu w ekspedycyjnym szałasie z radiem na baterie i informacją, w nim jakoby usłyszaną, że na Kremlu o godzinie pierwszej w nocy został zabity prezydent Putin. W miesiąc po nowojorskim ataku brzmi to szczególnie elektryzująco. Dajemy mu komplet baterii, o który prosi, byśmy mogli wysłuchać wiadomości na temat zamachu. Światowe agencje milczą na ten temat, ale baterie zostaną już

w jego radioodbiorniku. Najwyraźniej rację mieli ci, którzy mówili nam, że Sandzim wie, z kim o czym rozmawiać.

Kiedy spotkamy go w 2003 r., wyciąga na powitanie rękę z paznokciami pomalowanymi na czerwono.

### Tuchalarski autoportret

Poniższy tekst napisała na naszą prośbę 31-letnia Ojuunbaadam (il. 40), jedna z najciekawszych postaci w tajdze. Jest to dużej inteligencji, bystrości i pracowitości kobieta, która po studiach filologicznych w Kyzyl — stolicy Tuwy, będąc o krok od zrobienia doktoratu, wróciła do somonu, by podjąć pracę nauczycielki tuwińskiego. Tu okazało się, że program nauczania języka nie może na razie wejść w życie (mówiło się o 2006 r.), a szkoła Ojuunbaadam nie ma nawet 10 tys. tugrików miesięcznie (równowartość 40 złotych) na pensję. W tej sytuacji jedynym wyjściem dla niedoszłej doktorantki było przeniesienie się w tajgę, gdzie żyje z pasterstwa. Niech jej osoba posłuży tu za ucieleśnienie tuchalarskiego paradoksu i wszystkich tamtejszych dylematów.

Mimo iż jej wypowiedź powtarza po części informacje znane z innych zapisów, przytaczam go, by pokazać, jakie treści chce zaprezentować na zewnątrz wykształcona przedstawicielka grupy Tucha (ona sama używa formy *Ducha*).

#### Niech będzie zachowana i uszanowana kultura ludności Ducha

Grupa, która nazywa siebie Ducha, zamieszkuje w północnej części Mongolii. Są to ludzie, którzy mieszkali w Tuwie, chodzili tam do szkoły, niektórzy nawet tam się urodzili. Jednym słowem są to ludzie narodowości tuwińskiej.

W latach 30. i 40., kiedy ustalono granicę, ci ludzie przeszli na stronę Mongolii, gdzie mieli wolność koczowania. Powodem ucieczki była, jak opowiadają starcy, trudna sytuacja społeczno-polityczna w Tuwie. W ten sposób stali się obywatelami Mongolii.

Zamieszkujący wysokie góry Ducha z pokolenia na pokolenie dążyli do tego, by zachować przyrodę w takim stanie, w jakim jest. Mieszkali w szałasach, hodowali renifery. Nie poddawali się trudnościom życiowym, będąc w całkowitej zależności od bogactw *Changaju*, utrzymywali się z polowania, ze zbieractwa. Najprostszy przykład: latem pokrycie szałasu sporządzano z kory brzozy, zimą służyły do tego skóry upolowanego zwierza lub rena. Ze skóry rena robiono też buty i spodnie. Wraz z rozwojem państwa zaczęto używać brezentu, gotowych ubrań, mongolskiego *deli*, ułatwiającego życie ludzi w tajdze.

Wraz z postępem cywilizacyjnym zmienia się wewnętrzny wystrój szałasu, co świadczy o wzroście poziomu estetyki mieszkańców tajgi. Życie w tajdze dla ludzi, którzy tu nie mieszkają, wydaje się niemożliwe, zbyt trudne. Tymczasem potomkowie Ducha od wieków zamieszkiwali tajgę. Było to dla nich życie w ubóstwie, ale spokojne i wolne. Takie umiłowanie wolności przyczynia się do analfabetyzmu, mimo że dzieci Ducha mają prawo do szkolnictwa. Najważniejszym powodem, dla którego koczujemy po wysokich górach i tajdze, jest chęć pielęgnowania tradycji, rodzimej kultury, języka ojczystego, by móc przekazać to na-



szym potomkom. Po to hodujemy renifery. Niestety, hodowla, która nie daje wysokich dochodów, coraz bardziej cierpi wskutek wprowadzenia wolnego rynku. Renów jest coraz mniej, rodzą się słabe, chorują na różne choroby.

Gdy znikną renifery, znikną i *Caaczin* — pasterze reniferów. Ducha będą zmuszeni osiedlić się w centrum; zginie ich język, tradycja, zwyczaje. Będą zamieszkiwać w wygodnych jurtach mongolskich i gromadzić dobytek. Będzie to zupełnie inne życie niż obecnie, kiedy tzw. *Caatanowie* żyją z tego, czym obdarzy ich bogaty *Changaj*, mieszkając w tajdze, jedząc byle co. Mieszkają w ten sposób ze względu na swoje renifery.

Pragnę, aby życie pasterzy Ducha, żyjących w ten sposób z dnia na dzień, stało się lepsze i bogatsze; aby za 10 lat życie tych ludzi nie stało się tylko historią, lecz by zostało docenione i uznane jako nienaruszona kultura ludzi zamieszkujących pewien zakątek Mongolii.

Dawno temu żyła uboga staruszka ze swoim synem. Żywili się tym, czym obdarzał ich bogaty *Changaj*. Syn polował, a matka zbierała owoce. *Changaj* był hojny wobec kobiety, która nie miała na czym jeździć ani czym wozić ładunku. Mieszkali w górach, które nazywały się *Ivilig Tajga*. Żyli w szalasie. Zauważyli, że jest tam dużo reniferów, co bardzo ich ucieszyło i starali się ich nie płoszyć. Pewnego dnia matka wpadła na pomysł, by udomowić te zwierzęta. Zaczęła co rano wychodzić i wydawać głośne dźwięki. Na początku renifery płoszyły się, ale z czasem przyzwyczaiły się i zaczęły podchodzić do nich coraz bliżej. Kobieta zaczęła zaznaczać to miejsce swoim moczem i sypać solą. Renifery przychodziły tam lizać mocz i sól. Pewnego dnia matka z synem zrobili arkan i złapali jednego rena. Potem w ten sam sposób złapali trzy reny, później aż dziesięć. Złapane przez kobietę z synem renifery rozradzały się aż do dzisiejszych czasów. Taką jest historia udomowienia pierwszych reniferów wśród Ducha.

Samca renifera nazywa się *eter*, samicę — *mandzig*, reproduktora starszego niż trzy lata — *zar'*, cielę — *chakasz*, jednolatka — *taswan*, dwulatka — *dungar*, samicę — *dungui*, trzylatka samca — *chuudan*. Wykorzystujemy reny nie tylko do jazdy i transportu, ale też spożywamy ich mleko. Samicę doi się wiosną i latem 2–3 razy dziennie, ale jesienią tylko rano i wieczorem. Za jednym razem można wydoić 200–250 gram mleka, ale na 10 litrów herbaty daje się tylko 100 gram mleka. Mleko jest bardzo tłuste, jest więc kaloryczne. Robi się też z niego suszone sery i masło. Jesienią, od września do listopada, samice dają już mniej mleka. Wiosną — od 20 maja zaczynają się porody. Mleko rena nie zwarza się: zawsze można wlać je do herbaty, dodając sól gruntową. Mleko renifera ma też właściwości lecznicze: pomaga na choroby żołądka. Mięso jest dobre na nadciśnienie, a rogi można sprzedać na lekarstwa. Ze skóry można zrobić „materace”, pomocne na choroby nerek. Ze skóry nóg renifera robi się buty.

W ten sposób wykorzystywano renifery z pokolenia na pokolenia. Obecnie jest ich coraz mniej. Pastwiska położone są w wysokich górach, gdzie rośnie chrobotek reniferowy. Najwięcej wagi renifery nabierają podczas dużych opadów śniegu. Są więc bardzo wygodne do transportu w zimie. Dobrze radzą sobie na drogach trudno dostępnych. Natomiast latem używa się ich mniej, ponieważ są nieodporne na upały.

W taki oto sposób staramy się hodować i kochać renifery, które stanowią istotę naszego życia.

Marcin Minkowski

---

# Tradycyjna i dzisiejsza gospodarka Tuchalarów

Najważniejszymi zwierzętami w życiu Tuchalarów są renifery. Dzięki nim pastarze mają mleko, mięso, skóry. Z renami wędrują, zmieniając pastwiska 30–40 razy w ciągu roku, uzależniając miejsce swego pobytu od warunków naturalnych i ilości pożywienia. Latem wędrują w wysokie partie gór, w poszukiwaniu chłodu, uwalniając się tym samym od natrętnych owadów. Zimą schodzą w doliny porośnięte modrzewiową tajgą, by skryć się przed wiatrami i przeraźliwym mrozem, dochodzącym nawet do 60 stopni poniżej zera. Na każdym z pastwisk wykonują ściśle określone czynności gospodarskie, takie jak: dojenie samic, znakowanie cielaków czy kastrowanie byków. Zajęcia te powtarzają się co roku.

## Sezony prac gospodarskich

### Jesień

Najbardziej pracowitą porą roku dla pasterzy reniferów jest jesień. Na okres ten przypadają wzmoczone prace związane z aktywnością płciową jeleniowatych (kastracja) oraz przygotowujące do zimy — gromadzenie żywności czy szycie ubrań.

Przejście na pastwisko jesienne następuje mniej więcej w połowie sierpnia. Tuchalarzy przemieszczają się nawet kilka dni, aby osiągnąć pokryte tajgą obszary położone wysoko w górach. Najwyższe z nich sięgają 2700–3000 m n.p.m., najczęściej u źródeł górskich rzek. Pasterze starają się wybrać miejsce na obozowisko, które z trzech stron otoczone jest wzgórzami, tworzącymi kotlinę. Z czwartej strony rozbijają obozowisko, zamykając w ten sposób dolinę. Pasące się renifery nie mają praktycznie możliwości ucieczki.

Resztę sierpnia pasterze poświęcają na zdobywanie pożywienia i magazynowanie go na zimę. Kończy się okres mleczny samic reniferów. Każda kropla mleka zbierana jest i przetwarzana na sery, które magazynuje się w szałasie, zawieszane na tyczkach, gdzie spokojnie oczekują przyjscia tęgich mrozów. Mężczyźni wyruszają na polowania. Poluje się przede wszystkim na jelenie, łosie, świstaki, dziki i niedźwiedzie. Jako środek transportu służą renifery, one bowiem radzą sobie na górskich bezdrożach o wiele lepiej niż konie. Myśliwi używają popularnej małowalibrowej broni produkcji czeskiej lub rosyjskiej. Niekiedy w ich rękach dostrzec można niemieckie mauzery ze swastyką wrytą na lufie — pozostałość po zdobyczach radzieckiej armii z czasów II wojny światowej. Pradkowie „ludzi tajgi” używali na polowaniach „skałkówki” z podpórką (Vajnsztejn 1961, s. 52). Niestety, do czasów dzisiejszych nie zachował się ani jeden taki egzemplarz.

Upolowaną zdobyczą myśliwy dzieli się ze wszystkimi rodzinami żyjącymi w obozowisku. Każdy wie, że kto upoluje jakieś zwierzę, podzieli się z nim kawałkiem mięsa. Niejednokrotnie Tuchalarzy wracają z polowania z pustymi rękami. Aby zasilić rodzinną spiżarnię, muszą też zabijać renifery z własnego stada. Według deklaracji pasterzy rodzina zjada rocznie około 2–3 reniferów, ale niestety w ostatnich latach liczba ta powiększa się. Na rzeź przeznaczają się przede wszystkim osobniki stare, ale zdrowe. Mięso zjadane jest nieomal w całości. Skóra wykorzystywana jest do szycia ubrań, toreb czy rzeczy potrzebnych w gospodarstwie domowym, np. woreczków na herbatę.

Istnieją trzy sposoby zabijania renifera: pierwszy, najbardziej rozpowszechniony, to uderzenie obuchem w głowę, a później ewentualnie cios nożem lub kołkiem w serce; drugi to przecięcie kręgosłupa przy pierwszym kręgu; trzeci — uderzenie obuchem w miejsce poniżej gardła, w okolicach mostka.

„Na początku należy uderzyć renifera obuchem siekiery w tylną część głowy. Jeżeli potrzeba, to można poprawić. Wypływa wtedy krew. Trzeba krew zebrać do miski. Wtedy już ren leży na ziemi. Później trzeba wbić nóż w szyję. Wypływa wtedy krew. Trzeba krew zebrać do miski. Po rozcięciu skóry na szyi należy związać wokół patyka jego przewód pokarmowy [aby nie zwrócił niestrawionej zawartości żołądka]. W serce nie wbijam ani noża, ani patyka. To nie jest potrzebne, bo zwierzę umiera po uderzeniu obuchem siekiery w głowę [...]. Są dwa sposoby zdejmowania skóry z rena. Można to zrobić, rozcinając wzdłuż brzuch, a potem nogi. Można też odciąć głowę i wyciągnąć przez nią wnętrzności, nie naruszając reszty skóry. Trzeba uważać, aby nie przeciąć brzucha, aby nie wyleciała zeń żółć. Kobiety zajmują się myciem wnętrzności rena, mężczyźni — dzieleniem mięsa. Trzeba też zebrać krew — potem się ją ugotuje i zje. Głowę również się gotuje i je. Z języka można zrobić na przykład, szaszлык. Inne organy też można smażyć” (*Zapisy rozmów*).

Tuchalarzy gotują głowę wraz z oczami, które mogą być ofiarowane do spożycia szczególnie ważnemu gościowi, tak jak to robią Mongołowie. Resztę mięsa tną na cienkie paski, które wieszają wewnątrz szałasów dla wysuszenia (il. 57).

Zdarta z renifera skórę najpierw się oczyszcza, później posypuje mąką albo próchnem lub też smaruje tłuszczem, mocno to wszystko w nią wcierając. Następ-

nie skórę wielokrotnie się składa. W ten sposób następuje proces zmiękczenia tworzywa, namakają bowiem wszystkie włókna. Tak przygotowaną, rozciągniętą i przybitą palikami do ziemi skórę zostawia się na jakiś czas, by wyschła na słońcu. Na koniec należy ją jeszcze raz oczyścić specjalną do tego celu skrobaczką lub ostro zakończonym kawałkiem żelaza. Od strony sierści skórę przeczesuje się drewnianym bądź metalowym grzebieniem, usuwając zanieczyszczenia. Potem skórę najlepiej położyć w szałasie jako siedzenie, a goście sami ją zmiękczają, siedząc na niej i chodząc. Można również zmiękczyć ją, zanurzając na dzień lub dwa w mleku lub serwatce, po czym wygniatać w rękach lub wpychać w wąską szczelinę między dwie kłody drewna.

Ze skóry pasterze wyrabiają buty i kozuchy na zimę. Główną część kozucha robi się z białej skóry, włosem do wewnątrz, na dole jest czarna lamówka (włosem na zewnątrz). Czarne są też mankiety. Zwykle materiały zszywa się nićmi, a buty i sakwy ze skóry — ścięgniami z grzbietu rena. Wyciąga się z grzbietu cienkie włókna i skręca się je po dwa w grube nici. Skóra z goleni rena służyć może jako doskonały materiał na zimowe buty, nie przepuszczające wilgoci. Skóra z korpusu służy do wyrobu toreb i worków, czapek lub — pocięta na paski — do wyrobu delikatnych rzemieni. Może być też dywanikiem w szałasie. Dawniej ze skóry robiono też butelki do karmienia dzieci, przy czym smoczek wykonany był z sutka samicy.

Tuchalarzy chętnie używają rzemieni. Służą im one w życiu codziennym, począwszy od wiązania szkieletu domu, poprzez przytracanie rzeczy do rena w czasie koczowania, aż do przywiązywania renów na pastwisku. Przodkowie dzisiejszych Tuchalarów używali również rzemieni do przywiązywania butów do pasa spodni.

„Zimą mężczyźni, kobiety i dzieci nosili skórzane obuwie futrem na zewnątrz (byszak ibik), z cholewami (czodo) do kolan. Dla przygotowania jednej pary obuwia potrzeba było czterech kawałków skóry z nóg (byszak) dorosłego jelenia [...]. Jako podeszwa (ulbun) służyła skóra z grzbietowej części losia. [...] Przednią część cholewy szyli z dwóch kawałków skóry, z których każdy miał prostokątną formę. [...] Tylną część cholewy szyli z jednego, dwóch, trzech albo czterech prostokątnych kawałków skóry. Zwykle pasterze reniferów wydłużali cholewy, przyszywając nakolanniki (chonciu), które chroniły od chłodu i przenikania śniegu. Do wierzchniej krawędzi chonciu przyszywali dwa rzemyki (tungu), przy pomocy których nakolanniki przywiązywali do pasa spodni” (Vajnsztejn 1961, s. 119–120).

Rzemienie wyrabia się z dużego płata skóry. Wycina się w nim w spiralę paski szerokości ok. 3 cm. Przeważnie jest to skóra krowia lub dzikich zwierząt, np. łosia. Skóra rena jest na to za cienka; jedynie ze skóry rozplodowca (*eter*), z części szyjnej, zrobić można odpowiednio wytrzymałe rzemienie. Po wycięciu takiego paska należy usunąć zeń sierść. Do zmiękczenia nie stosuje się tłuszczu ani próchna, ale robi się to przy użyciu technik mechanicznych: można uderzać nimi o skałę lub grube drzewo, można też do wyprawiania użyć rogu z wyciętą po-

środku dziurą, przez którą przewleka się rzemień, a potem przeciąga róg przez całą jego długość.

Zwykle przed zimą przeprowadza się w stadzie okresowe badania weterynaryjne i szczepienia ochronne. Tuchalarzy od chwili przeprowadzenia prywatyzacji w 1995 r. muszą w całości sami finansować te zabiegi. Coraz częściej, z powodu braku środków, uciekają się przy leczeniu reniferów do sposobów naturalnych i magicznych. I tak zapalenie kopyt (*sedrech*) leczą, przeganiając renifery całymi dniami przez lodowate górskie strumienie, aby kopyta zachowały odpowiednio niską temperaturę. Obchodzą przy tym stado trzykrotnie, trzymając płonące pęki ziół.

Okolo 10 września przeprowadzana jest w stadzie kastracja. Przedtem każdy z gospodarzy stara się dobrać dla samic odpowiedniego reproduktora, który powinien być wysoki, silny i zdrowy. Reszta samców zostaje wykastrowana. Kastruje się renifery w wieku dwóch lat. Jeszcze do końca lat 90. robiono to w sposób bezkrwawy, polegający na obwiązaniu nasady moszny jąder mocnym sznurkiem, nasączonym żywicą, w rezultacie po kilku dniach jądra same odpadały. Renifer wprowadzany był do specjalnej zagrodki (*dongoro salbak*), obudowanej z trzech stron tyczkami. Za pomocą mocnego drąga umieszczonego pod podbrzuszem zwierzęcia podnoszono zad rena do góry, by jego narządy płciowe znajdowały się na wysokości oczu kastrującego i przystępowano do operacji.

Kastrowano również sposobem krwawym. Obwiązywano moszną ścięgna lub łykiem z drewna, aby ją następnie przekłuć lub przeciąć. Od początku lat 90. kastruje się inaczej: nie obwiązuje się moszny, ale po przecięciu jej ścianek wyciska się zawartość. W czasie kastrowania wykonuje się szereg czynności magicznych mających zapewnić pomyślny skutek, takich jak obwiązywanie ręki kastrującego oraz jego noża białym materiałem oraz zawiązywanie tasiemek na okolicznych krzewach i drzewach. Miejsce zabiegu oczyszcza się przez okadzanie dymem palonych traw i ziół. Przez trzy dni, licząc od rozpoczęcia kastracji, nie można pożyczać nikomu ostrych narzędzi. Uważa się, że to może źle wpłynąć na gojenie się ran u renów. Po zabiegu ren musi odpoczywać również przez trzy dni. Nie wolno wtedy przenosić się na inne pastwisko.

Oto zapis obserwacji zabiegu kastracji, którego byłem świadkiem w sierpniu 1996 r. Osoba kastrująca ma białą tasiemkę uwiązaną na przegubie ręki. W miejscu kastracji uwiązane są na krzakach białe i zielone tasiemki. Gospodyni skrapia miejsce kastracji mlekiem, przy czym na bańce z mlekiem również uwiązana jest biała wstążka.

Reniferowi zawiązuje się nogi mocnym rzemieniem. Robi to dwóch mężczyzn: jeden z kastrujących trzyma rena za łeb, a drugi wiąże nogi. Najpierw zarzuca się pętlę z rzemienia na prawą przednią nogę, potem taką samą na lewą. Tym samym rzemieniem pęta się nogi zadnie. Mocne pociągnięcie, renifer traci

równowagę i upada. Obok stoi przez cały czas gospodyni i kropi mlekiem. Nieopodal palą się gałązki jałowca. Pomocnik też ma biały materiał na ręku. Kiedy renifer leży na ziemi, przednie nogi wkłada się między jego nogi zadnie, na krzyż, by łatwo było związać je razem. Kastrujący mocno chwytą mosznę u nasady. Lekko nacina jedno jądro i wyciska zawartość. Wkłada palce do moszny i wyciąga nasieniowody. Mocno je ściska i wraz z jądrem odcina od reszty ciała. Kładzie jądro obok renifera. W ten sam sposób usuwa drugie jądro. Wyciera nóż o trawę. Kastrujący pluje na ranę, aby się dobrze goiła i rozwiązuje nogi reniferowi, który w czasie całego zabiegu wykazuje zupełny spokój. Po kastracji ren zostaje skropiony mlekiem na całą długość ciała. Trzeba mu też przygiąć głowę na cztery strony świata — taki ukłon to podziękowanie dla okolicznych duchów za pomyślną kastrację. Zginać głowę reniferowi może kastrujący albo gospodyni. Jądra zjadł pies.

Po kastracji pasterze zbierają się w szałasie, by wypić herbatę i wódkę. Gospodarz ofiarowuje kastrującemu drobny prezent i chwali go za dobrze wykonaną pracę, przeprosza gości, że nie przygotował mięsa, a tylko sery i herbatę. Wylewa trochę wódki na piec. Pierwszą czarkę pije sam, następne dostają pomocnicy. Wraz z wódką otrzymują symboliczne wynagrodzenie — 50 tugrików (1000 tugrików było wtedy równowartością ok. 4 zł, ale trzeba pamiętać, że miesięczna pensja wynosiła ok. 15 tys. tugrików). Takie samo wynagrodzenie dostają również od gospodyni. Kolejne czarki wódki przekazywane są gościom, przy zachowaniu zasady starszeństwa. Gospodarz nosi wciąż na przegubie ręki biały materiał. Zdejmie go dopiero za trzy doby. Są to trzy krytyczne dni — po ich upływie wiadomo, czy wszystko będzie dobrze z kastrowanymi reniferami.

Po okresie kastracji następuje w stadzie czas wzmożonej aktywności płciowej. Reproductor wykorzystuje się przez dwa–cztery lata. Biedniejsze rodziny pożyczają byki rozplodowe na okres rui od bogatszych. Na jednego reproductora przypada średnio 8–10 samic (Ajursed 1996, s. 8), ale w praktyce w stadach tuchalarskich przypada ich obecnie ponad 20. W ogólnej opinii rozwija się zjawisko chowu wsobnego, przez co zwierzęta stają się coraz słabsze i bardziej podatne na choroby, a tym samym drastycznie spada pogłowie.

W czasie rui rozplodowiec musi być pod stałą kontrolą pasterzy. Jest on przywiązany na długim sznurze. W odpowiednim czasie dopuszczany jest do samic. Okres uwiązania może trwać nawet miesiąc, aż do pierwszych dni października.

Jesień jest również okresem zbierania leśnych owoców lasu. Kobiety i dzieci chętnie wybierają się w tajgę po jagody, dziką cebulę czy korzenie „sarany”, *lilium tenuifolium* (Vajnsztejn 1961, s. 105). Bulwy te przypominają z wyglądu nierozwiniętą cykorię. W czasie gotowania wydzielają woń nasuwającą skojarzenia z zapachem gotowanych ziemniaków, stąd nazywa się tę roślinę dzikimi kartoflami. Tuchalarzy wykopują je z ziemi za pomocą specjalnych drewnianych kopaczek. Je-

sień jest czasem zbierania szyszek limby syberyjskiej. Orzeszki z szyszek stanowią w grupie tak wielki przysmak, iż wspinają się po nie nawet najstarsi mieszkańcy tajgi, zwinnie prześlizgując się między gałęziami wysokich na kilka metrów drzew.

Część rodzin tuchalarskich posiada oprócz reniferów konie. Jesienią pasterze muszą zatroszczyć się o zgromadzenie odpowiednich zapasów siana na zimę. Dlatego też w sierpniu wiele rodzin zjeżdża w doliny na step, na sianokosy, by po tygodniu pracy znów powrócić na górskie pastwiska.

## Zima

Wędrowka na pastwiska zimowe odbywa się już na przełomie września i października. Jedynie nieliczne rodziny decydują się na zimowanie wysoko w górach. Większość schodzi na niziny, by pozostając na granicy stepu i tajgi przeczekać najcięższe mrozy. Tam też znajdują się zimowe pastwiska Tuchalarów. Część pasterzy schodzi aż do centrum somonu Cagaan Nuur, by tam świętować nadejście Nowego Roku. W tym czasie swoje renifery pozostawiają pod opieką pasterzy koczujących w tajdze. Jest to jedyna pora roku, kiedy część Tuchalarów przebywa razem z mieszkańcami nizin — pasterzami bydła. Wtedy porzucają oni zimne szałas i przenoszą się do niewielkich drewnianych domów. Niemal wszystkie rodziny posiadają domy na którymś z koczowisk zimowych, położonych bliżej centrum somonu. Obok domów budują schowki, gdzie magazynowane są zebrane jesienią przetwory mleczne i owoce lasu. Budowle te służą również do przechowywania ubrań i narzędzi gospodarstwa domowego. Czasami tę rolę może też odgrywać wysokie drzewo, a najczęściej niewielkich rozmiarów pomost podparty czterema palami, na którym leżą przykryte brezentem rzeczy.

Zimą Tuchalarzy również polują. Na polowania udają się na nartach. Według opisu Vajnsztejna pasterze reniferów do przygotowania nart potrzebowali jedynie dwóch desek, kilku kawałków skóry końskiej lub łosiowej i kilkadziesiąt centymetrów mocnych rzemieni. Odpowiednio przyciętą do kształtu nart skórę przyszywano do podstawy sierścią na zewnątrz. Zadanie to ułatwiali im wcześniej wypalone w nartach otwory, przez które mogły być przeciągane nici.

Do wewnętrznej strony narty w połowie jej długości przyszywano prostokątny kawałek skóry jako podkładkę pod but. Do niego to z dwu stron przyszywano rzemienie, służące do mocowania nart do nóg narciarza. Długość nart wynosiła 1,4–1,8 metra, szerokość 12–15 centymetrów (Vajnsztejn 1961, s. 44). Podobne narty są przez Tuchalarów używane po dziś dzień.

W porównaniu do polowań jesiennych zimą technika polowań zmienia się. Trudno jest przedzierać się przez śnieg po pas w poszukiwaniu zwierzyny — wieiórek, soboli, czy nawet jeleni i łosi. Dlatego też zakłada się samostrzały, które również budowane są według technologii przodków. Ranione strzałą zwierzę pozostawia na śniegu krwawe plamy, stając się dla myśliwego łatwiejszym łupem.

Podczas gdy jesień to okres licznych prac gospodarskich, zima jest czasem odpoczynku i świętowania. W lutym przypada święto Nowego Roku — Cagaan Sar. Jest to święto ruchome, w ramach kalendarza księżycowego. Najważniejsze są pierwsze trzy dni od rozpoczęcia Nowego Roku. W tym czasie Tuchalarzy odwiedzają krewnych i najbliższych znajomych. Innych mogą odwiedzić w ciągu miesiąca. Na wizyty zakładają odświętny *deel* (chałat). W czasie odwiedzin należy pozdrowić osoby starsze wręczając *chadag* bądź symbolicznie pieniądze. Wypowiada się przy tym formuły świąteczne: *Sajchan amarna uu?* — Czy dobrze odpoczywasz? *Targan sajchan övöldžidž bajna uu?* — Czy tłusto i pięknie spędzacie zimę? Po wymianie grzeczności z obu stron gość zapraszany jest do stołu. Tradycyjnie otrzymuje najpierw herbatę (il. 42), i to przeważnie mleczną, mleko bowiem przechowywane jest na tę okazję od jesieni. Potem dostaje czarkę z wódką, która to, wciąż uzupełniana, krążyć będzie między biesiadnikami aż do końca przyjęcia. Czasami też ofiarowaną wódkę gospodarz stawia dla ongotów. Jako danie główne podawane są pierożki z mięsem *buudz*. Najczęściej są one z mięsa renifera lub dzikiej zwierzyny leśnej, podczas gdy mieszkańcy stepu jadają te pierożki z baraniną lub koniną. Po przyjęciu gość otrzymuje od starszych gospodarzy symboliczny prezent, którym może być chociażby pudełko zapalek. Jedzeniu towarzyszą śpiewy, rozmowy i opowieści starszych. Śpiewy i gry goszczą zresztą w szałasach prawie każdego zimowego wieczoru.

Bardzo popularne są gry w karty (il. 43), a zwłaszcza gra w „osła” (*ildžig*) oraz w „durnia”, odmianę popularnej gry rosyjskiej. Rozgrywki szachowe niejednokrotnie wzbudzają większe emocje niż gry karciane. Rozochoceni wspólną zabawą i wypitym alkoholem biesiadnicy chętnie śpiewają.

Renifery zimą często zmieniają miejsca wypasu, ale zawsze są one położone blisko szałasów. Zmiana spowodowana jest tym, iż zamarznęty mocz reniferów tworzy lodową skorupę i leżące na niej zwierzęta przeziębiają się. Pasterze rozpalają na pastwiskach ogniska, które mają spełniać trzy zadania: ogrzewać pasące się reny, wskazywać drogę zbłąkanym sztukom i wreszcie chronić przed wilkami. Renifer, jak mało które zwierzę, nie boi się ognia. Czasami latem pasterze rozpalają między szałasami ogniska po to tylko, aby reny mogły schować się w dymie przed gryzącymi muchami i komarami.

Niektóre reny mają zawieszoną na szyi kość. Według wierzeń pasterzy ma ona zapewnić im bezpieczeństwo:

„Pewnego razu wilki rozmawiały na temat reniferów. Doszły do wniosku, że tych, które noszą kość, nie będą jadły, a te, którym ona zginie, zostaną natychmiast zjedzone”.

Tuchalarzy przebywają na pastwisku zimowym aż do przełomu marca i kwietnia, kiedy to rozpoczyna się okres cielenia samic reniferów. Tuż przed jego rozpoczęciem pasterze wędrują na położone wyżej pastwiska wiosenne. Położone są one w dolinach rzek osłoniętych tajgą, na mocno nasłonecznionych polanach.



## Wiosna

Po zimowym leniuchowaniu intensywne prace gospodarskie zaczynają się wczesną wiosną. W kwietniu samice reniferów rodzą małe. Zapłodniona samica jest w ciąży przez około 7 miesięcy, czyli 220–225 dni. Kiedy zbliża się okres porodu, samica wybiera odpowiednie pastwisko. Jest to spokojne miejsce, położone na granicy lasu i gór oraz pokryte odpowiednią ilością śniegu. Niektóre samice, czując zbliżający się poród, zaszywiają się w tajdze, z dala od ludzi. Tuchalarzy strzegą reniferów dzień i noc. Dla lepszej kontroli i bezpieczeństwa pasterze dzielą stado na trzy części: jedna to matki z cielakami, druga — samice, które mają się cielić i trzecia — pozostałe reny. Samicami z cielakami zajmują się kobiety, pozostałym stadem mężczyźni; w pracach pomagają też dzieci. Tuchalarzy przestrzegają zasady, że przy cieleniu nie może być obecna osoba obca, to może bowiem źle wpłynąć na stan zdrowia cielaków, a jest też niebezpieczne dla zdrowia małych dzieci.

„Był taki zwyczaj, że kiedy cielili się samice, to nie wolno było obcym osobom wchodzić między szałas. Jeśli ktoś obcy wszedł, to dzieci mogły krzyczeć i chorować. Trzeba było wtedy wziąć trochę sadzy i posmarować dzieciom miejsce między oczami”.

Przeciętnie samica rodzi rocznie jednego cielaka. Obecnie w wyniku chorób coraz więcej małych nie przeżywa pierwszego miesiąca. Rodzą się reny chore, które odziedziczyły liczne schorzenia po rodzicach. Czasem cielaki rodzą się martwe w wyniku uszkodzeń mechanicznych z okresu płodowego. Zdarza się też, że samica powije cielaka różniącego się budową ciała od innych. Jest to dziecko udomowionej samicy i dzikiego samca, który musiał zapłodnić ją w okresie godowym.

Krzyżówka rena dzikiego z domowym różni się budową ciała. Jego korpus jest dłuższy, natomiast grzbiet nie jest płaski, tylko wysoki z przodu i skośnie opadający do zadu. Z wieloletniej obserwacji weterynarza Ajurseda wynika, że zjawisko takie jak rodzenie młodych o niskiej odporności, zahamowanie rozwoju części ciała, niedorozwój organów wewnętrznych, bielenie kopyt lub oczu czy albinizm mają związek z chowem wsobnym. Bezpłodność samic wynika ze słabych rezerw pokarmowych organizmu i nadmiernego użytkowania zwierząt, a także chorób takich jak brucelozą, wpływająca na układ rozrodczy (Ajursed 1996, s. 10).

Zdrowa, silna samica daje wysokowartościowe, wysokobiałkowe, tłuste mleko, gwarantujące szybki wzrost młodej sztuki. Samicę można doić w 1–2 tygodnie po ocieleniu. W okresie najbardziej mlecznym (czerwiec–sierpień) samicę doi się 4–5 razy dziennie. Z jednego udoju, po dopuszczeniu młodego, można otrzymać 150–200 gramów mleka, młode zaś wypija 100–150 gramów. Kiedy cielak jest na pastwisku, matka zostaje uwiązana koło szałasów, potem następuje zamiana.

Okres dojenia samic trwa od 4,5 do 5 miesięcy. W tym okresie dają one nawet do 100 litrów mleka. Jego skład chemiczny podlega znacznym zmianom przez cały okres dojenia. Jesienią ilość dawanego mleka maleje, a składniki znacznie się zagęszczają.

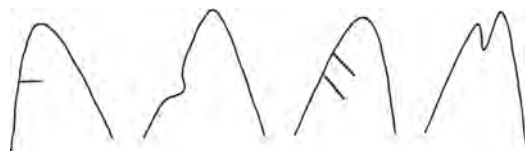
Część pierwszego, żółtego mleka samicy renifera składa się w ofierze okolicznym duchom. Resztę po przegotowaniu odstawia się i gdy osiągnie stałą konsystencję, dzieli się na tyle kawałków, ilu jest domowników. Każdy otrzymuje kawałek pierwszego w sezonie mleka. Surowego mleka Tuchalarzy nie piją, obawiając się zarażenia brucelozą<sup>1</sup>. Mleko musi być przegotowane. W czasie gotowania w górnej warstwie osadza się gęsty twaróg, który jest zbierany i wkładany do płóciennego woreczka, gdzie leży przez kilka dni przygnieciony ciężkimi deskami lub kamieniami, mocno obwiązany sznurkiem. W ten sposób gospodynie robią ser *biaslak*. Pasterze zauważają różnicę w sposobach produkcji serów w grupie zachodniej i wschodniej. W grupie zachodniej robi się duże sery, natomiast wschodnia specjalizuje się w małych, o średnicy 3–4 centymetrów.

Przegotowane mleko można też odstawić w chłodne miejsce. Po kilku dniach na wierzchu oddziela się warstwa tłustego masła. Pozostała serwatka wykorzystywana jest do zmiękczenia wyprawianej skóry bądź też dawana jest psom. Tuchalarzy wspominają, iż niegdyś używali specjalnej maszynki do produkcji śmietany.

Sfermentowane mleko spożywa się w postaci kefiru *tarag*. Jeżeli mleko stoi zbyt długo, gospodynie dodają sodę naturalną *chudżir*. Zapewniają, że mleko jest wtedy tak samo dobre, jak przed zepsuciem.

Wiosna jest również okresem nadawania imion reniferom oraz ich znakowania. Imiona nadaje się ze względu na maść (biały, czarny, żółty) albo ze względu na cechy charakterystyczne. Jeżeli ren ma jeden róg, to będzie się nazywał *soldżir*, a jeśli ma pionowy, sterczący ogonek, to dostanie miano *godgor*.

*Im*, czyli nacięcie nożem lub nożyczkami na uszach, robi się dwuletnim reniferom. Jest to znak na całe życie. Może on przybierać różne kształty:



Wycięcie znaku na sierści (*temdeg*) można robić już reniferom młodszym. Zarastający sierścią znak trzeba jednak odnawiać co rok. Najczęściej znaki przybierają kształt nieskomplikowanych figur geometrycznych albo liter alfabetu. Oba typy znaków nie są dziedziczne. Każda rodzina używa innych i każda dowolnie może je zmieniać. Dzięki nim można łatwo odróżnić, który ren należy do jakiej rodziny.

Do połowy czerwca Tuchalarzy wraz ze swoimi zwierzętami pozostają na pastwisku wiosennym. Kiedy cielaki są na tyle silne, by zmienić miejsce pobytu, ruszają w drogę na wybrane uprzednio przez naczelnika grupy pastwisko letnie.

<sup>1</sup> Jerzy Tulisow pamięta, iż podczas swojej pierwszej wizyty u Tuchalarów w 1968 r. podawano do picia nieprzegotowane mleko. Wtedy nikt nie obawiał się zarażenia.

## Lato

W połowie czerwca grupa Tuchalarów wędruje na pastwisko położone powyżej ściany modrzewiowej tajgi, kierując się w górę strumieni, ku ośnieżonym szczytom. Pozostanie na nim aż do nadejścia jesieni, czyli do połowy sierpnia. Latem pasterze, zmęczeni intensywnymi pracami wiosennymi, spędzają czas na odpoczynku, zabawach i pogaduszkach. Jest to okres wzmożonych sąsiedzkich wizyt. Gościa witają z radością i należnym mu szacunkiem. Starają się ugościć go jak najlepiej. Kiedyś na zadane przeze mnie pytanie, skąd u nich taka gościnność, usłyszałem taką opowieść:

„Były sobie dwie kobiety. Jedna była zła, bo miała czarne myśli, druga była dobra. Dobra była bardzo biedna, ale zawsze, kiedy przychodzili do niej goście, częstowała ich wszystkim, co miała. Zła kobieta zawsze wszystko chowała przed gośćmi. Częstowała ich tylko czarną herbatą bez mleka. Pewnego razu zła kobieta rozchorowała się. Z dnia na dzień coraz bardziej schła i schła. Poszła wtedy do lekarza. Lekarz jej nie pomógł, mówiąc że jest zdrowa. Poszła wtedy do szamana, a on powiedział, że jej problem polega na tym, że ma czarne myśli, złą duszę; źle robi, że chowa wszystko przed gośćmi i ich nie częstuje. Natomiast kobieta dobra była cały czas zdrowa i coraz bardziej tyła. Trzeba podejmować gości tak, jak to robiła dobra kobieta”.

Tuchalarzy chodzą latem na jagody i na ryby. Zbierają również wypadającą liniejącym reniferem sierść, którą później wykorzystują jako materiał do wypychania poduszek, siodeł i sienników. Ale ważniejszym corocznym produktem hodowli renifera są krwawe rogi (panty).

Ten cenny i znany od stuleci surowiec farmaceutyczny zaczęto pozyskiwać w Mongolii od 1979 r., z przeznaczeniem na eksport. Rogi ścinane były raz do roku — latem. Obecnie Tuchalarzy ścinają rogi dwukrotnie, pierwszy raz na początku lipca, a powtórnie w pierwszych dniach września. Duży upływ krwi powoduje u zwierząt utratę odporności na choroby oraz anemię.

Aby ścinać rogi, należy rena przewrócić i związać mu cztery nogi. Zwierzę przytrzymywane jest przez dwóch–trzech silnych mężczyzn. Jeden z nich zawiązuje na rogach, tuż poniżej miejsca ich obcięcia, mocny sznurek, tak by zahamować upływ krwi. Rogi ścina się ostrą piłą o drobnych zębach. Zostawia się korzenie rogów wysokie na 5–10 centymetrów. Z braku lekarstw nie dezynfekuje się ran, a ponieważ niektórzy zasypują świeżą ranę ziemią, niejednokrotnie powstają zakażenia. Skrzep na ranie co kilka dni trzeba czyścić, zrywając go po prostu paznokciem lub mocnym drewnkiem. W ten sposób unika się rozrostu poroża na boki. Po dwóch–trzech dniach od ścięcia należy zdjąć sznurek. Od tego momentu następuje ponowny wzrost krwawych rogów.

Ścięte rogi muszą zostać poddane konserwacji, inaczej zalęgną się w nich larwy much. Nazywa się to z rosyjska „chińskim gotowaniem” (*kitajskaja warka*) i polega na wielokrotnym zanurzaniu rogów we wrzącej wodzie. Następnie rogi

poddawane są wielodniowemu suszeniu i wietrzeniu. Najlepiej do tego celu nadają się zadaszone konstrukcje bez ścian, na których zaczepia się panty. Suszenie trwa od 30 do 50 dni.

Na początku września pokrywa skórna rogów opatrzona sierścią wysycha i stopniowo z nich schodzi, w połowie miesiąca zaś rogi wszystkich reniferów stają się kościane. Skostniałe rogi rozplodowca zrzucane są w listopadzie. W przypadku wałachów, używanych do celów transportowych, celowo obcina się wtedy kościane rogi, aby zmniejszyć ciężar, jaki niosą. U młodych reniferów oraz wałachów, którym wcześniej obcięto rogi, okres zrzucania podstawy poroża przypada na marzec–kwiecień. Wysuszone rogi używane są do wyrobu uchwytów do garnków i kotłów, haków, osłonek na ostrze topora oraz klingi noża.

## Domostwa

Postawienie obozowiska poprzedza zwiad, przeprowadzony przez godnych zaufania mężczyzn. Tuchalarzy wyruszają na poszukiwania dogodnego pastwiska na kilka dni przed planowanym przekoczowaniem. Przy wyborze miejsca biorą pod uwagę równość podłoża, nasłonecznienie, nawodnienie, odległość od lasu oraz zasoby chrobotka reniferowego. Przygotowania trwają jeden dzień. Kobiety pakują dobytek, mężczyźni szykują do podróży renifery i konie. W pracach pomagają dzieci. Szałas rozbierany jest wspólnie. Szkielet szałasu przeważnie zostawia się na starym miejscu. W przypadku gdy w nowym miejscu nie ma w pobliżu drzew ani żerdzi używanych w latach wcześniejszych, zabierają tyczki z opuszczonego pastwiska, przywiązując do renifera po bokach po 4–5 żerdzi.

W opinii rozmówców dzisiejszy szałas z wyglądu bardzo przypomina szałasy budowane przez przodków, różni się jednak materiałem pokrycia. Przodkowie dzisiejszych pasterzy pokrywali swe domy korą brzozy, modrzewia bądź skórami zwierząt — jeleni, łosi czy reniferów.

„Okładano korą brzożową lub modrzewiową, długimi i szerokimi na około 20 cm płatami. Trzeba było je gotować i zszyć, kiedy były suche. Nici uzyskiwano z owczej wełny. Korę na szałasie mocowano na zewnątrz tyczkami, nie przywiązywano jej”.

Przy układaniu pokrycia wierzchniego szałasu obowiązywała ściśle przestrzegana kolejność.

„Na początku szkielet pokrywali od dołu (abaky szybyg). Na wierzch [...] układali kilka rzędów warstw (uzun tozu) poziomu środkowego. Naokoło otworu dymnego (bunduk) układali górny poziom (bunduk tozu). Zazwyczaj szałas miał 5–7 pokryć. Na wierzch pokrycia mocowali niewielkie żerdzie (bazyrtky). Każda warstwa była zszyta z trzech oddzielnych pasów brzozy” (Vajnsztejn 1961, s. 87).

Miejsce pod budowę domu winno być suche, położone na niewielkim wzniesieniu, co chroni przed zalaniem przez wezbrane deszczem górskie potoki. Ważne jest ustawienie domostwa względem kierunków geograficznych. Drzwi szałas powinny być zwrócone na południe. Najlepiej, jak mówią Tuchalarzy, aby zwrócone były na przełęcz, co według ich wierzeń uchroni rodzinę przed chorobami. Strona południowa jest stroną jasną, słoneczną, bezpieczną.

W zależności od pogody po przybyciu na nowe pastwisko pasterze stawiają najpierw piec — w czasie pogody słonecznej bądź też szałas — jeśli pada deszcz lub śnieg. Pierwsze krople herbaty, zagotowane na nowym miejscu, przypadają w ofierze okolicznym duchom (il. 27). Ofiara ta ma zapewnić spokój domostwu.

Do budowy szałas używa się czterometrowej długości tyczek modrzewiowych. Na dom potrzeba ich ponad 20 sztuk. Szałas buduje cała rodzina, niekiedy pomagają również sąsiedzi.

„Na początku trzeba na ziemi związać trzy duże «kolumny», które będą stanowiły trzon szałas. Potem do tych trzech dostawić następne. Te trzy pale wiąże się sznurkiem w ten sposób, aby się nie rozwiązały [opłatywanie ósemkowe]. Przodkowie wiązali szałas rzemieniami

Najpierw trzeba położyć brezent na zachodzie, potem na wschodzie, potem na południu, i na końcu na północy. Zaczyna się od zachodu, bo większość wiatrów w Mongolii wieje z tej strony. Potem na wschodzie i to jest brezent wewnętrzny. Końce brezentu wschodniego i zachodniego kończą się na północy. Potem zakłada się brezent na południu. Zachodzi on na południowe końce brezentu zachodniego i wschodniego. Na końcu kładziemy brezent północny, który jest największy i stanowi warstwę zewnętrzną całego szałas. Brezent północny zasłania końce wszystkich innych brezentów”.

Przy budowie trzeba pamiętać o zostawieniu dymnika, przez który wychodzić będzie komin blaszanego pieca. Dymnik nie powinien być zbyt duży, aby deszcz nie wpadał do środka. Na zewnątrz dokłada się dodatkowe żerdzie, aby wiatr nie zwał brezentu. Na drzwiach z płachty brezentu mocuje się poprzeczny drążek, aby brezent nie zwisał do wewnątrz, by nie wpadał śnieg i nie wlewała się woda. Budowa szałas trwa od 20 minut do godziny. Zimą dodatkowo pod drzwiami kładzie się próg — 20-centymetrową belkę.

Podobnie jak w jurcie mongolskiej, w szałasie obowiązuje podział na strony przynależące określonym osobom. Każda rzecz i przedmiot gospodarstwa domowego ma ściśle określone miejsce. Na stronie wschodniej, nazywaną stroną kobiety, a niekiedy rodziny, znajdują się przedmioty gospodarstwa domowego, używane w kuchni. Znajdujemy tutaj przeróżne metalowe bańki na wodę, kocioł i stojak, miseczki i sztućce. Na tę stronę otwierają się drzwiczki pieca stojącego pośrodku szałas, tak by kobieta miała łatwy dostęp do paleniska. Na stronie tej przesiaduje i śpi gospodyni wraz z dziećmi.

Strona północna jest stroną honorową, której centralna część nazywana jest *chojmor*. Przechowywane są tutaj święte dla rodziny przedmioty — oniony, posążki burchanów, a ostatnio coraz częściej zdjęcia rodziny, ustawione w kształcie

małego ołtarzyka. Świętym przedmiotom poświęcona jest ofiara w postaci mleka lub wódki, które to często stoją w niewielkim naczyniu na chojmorze. Przechowywana jest tu również strzelba, uważana za przedmiot bardzo cenny. Na stronie tej przesiaduje gospodarz szałasów oraz szanowani goście. Strona zachodnia jest stroną gospodarza. Czasem nazywana jest stroną gości. Tu zasiadają wszyscy goście, poczynając od osoby najważniejszej, najstarszej wiekiem — bliżej chojmoru, aż po osoby najmniej ważne, np. dzieci — bliżej drzwi. W razie nocowania gości w szałasie, śpią oni na tej właśnie stronie. Na co dzień bywa, że śpi tutaj gospodarz, który może też spać wspólnie z żoną na stronie żeńskiej bądź też samotnie na chojmorze. Na stronie zachodniej przechowuje się przedmioty mężczyzny — ubrania oraz przybory związane z hodowlą koni czy reniferów, takie jak siodła i uprzęże. Ubrania schowane są do skórzanych worków, stojących na ziemi bądź przywiązanych do żerdzi. Łóżek w szałasie nie ma. Śpi się na rozpostartych na ziemi skórkach jeleni, reniferów czy innych zwierząt leśnych.

Podczas wędrowki czasami zamiast szałasów buduje się *telur*, którego konstrukcja przypomina namiot — dwa maszty połączone u góry poprzeczną tyczką, na co naciągnięty jest brezent.

Przodkowie Tuchalarów znali również *dżatar*:

„ustawia się cienkie drzewa szałasów tak, żeby nie było miejsca między nimi. Te drzewa obkłada się jeszcze korą z drzewa, aby deszcz nie wnikał do środka. Budowało się go przede wszystkim w zimie”.

## Nowe formy ekonomiczne

W okresie gospodarki kolektywnej w MRL Tuchalarzy funkcjonowali w ramach spółdzielni. Tuchalarzy z Tajgi Wschodniej wstąpili do spółdzielni „Orgil” w lutym 1957 r. Obejmowała ona swym zasięgiem obszar drugiego bagu (brygady) somonu Rinczinlchümbe (obecne tereny somonu Cagaan Nuur nad rzekami Chögörgöö i Charmaj).

Wstępowanie do organizacji było dobrowolne — oficjalnie, ale podstawowym warunkiem było skolektywizowanie prywatnego stada. Średniozamożna rodzina tuchalarska posiadała w tamtym czasie 5–10 sztuk reniferów. Członkowie organizacji otrzymywali według przydziału spółdzielcze mleko i mięso. Mieli zapewnioną bezpłatną służbę zdrowia, szkolnictwo, ubezpieczenie.

Z czasem „Orgil” weszła w skład większej spółdzielni, obejmującej cały obszar somonu Rinczinlchümbe, o nazwie Altan Tal (Złoty Step), Tuchalarzy zaś z somonu Ulaan Uul wstąpili do spółdzielni Dżargalant Am’dral (Szczęśliwe Życie).

Ze statystyki ludności za 1960 r. w somonie Ulaan Uul wynika, że w spółdzielni było 39 rodzin tuchalarskich, z czego tylko 13 hodowało renifery. Ze wszystkich 203 reniferów tylko 60 było państwowych. W somonie Rinczinlchümbe żyło

20 rodzin z reniferami. Ze wszystkich 371 reniferów hodowanych w obu somonach 307 stanowiły własność spółdzielni, 60 własność państwa, 4 były własnością szkoły podstawowej (Badamchatan 1960, s. 1). Każda rodzina posiadała jedynie po kilka sztuk reniferów.

Ponadto w położonym na jeziorze Chubsuguł somonie Chanch żyły trzy rodziny tuchalarskie (nieznana liczba reniferów), które po 1960 r. przenieśli się na terytorium somonu Ulaan Uul. Nie włączając tych ostatnich, według danych sprzed 1960 r. w tajdze mieszkało łącznie 30 rodzin z 574 reniferami, 62 rodziny zaś posiadały reny i inne zwierzęta.

Na początku lat 60. stadem reniferów opiekowały się tylko wyznaczone rodziny. Ich liczba wahała się od trzech do pięciu, w zależności od pory roku. Reszta rodzin zatrudniona była w dolinach przy wyrębie lasów, zbieraniu cebuli i jagód, a nawet przy transporcie radzieckich towarów po jeziorze Chubsuguł i rzecze Selenga.

Większość Tuchalarów została zmuszona do całkowitej zmiany dotychczasowego stylu życia i osiedlenia się w wybudowanych specjalnie dla nich domach w somonach Ulaan Uul i Rinczinlchümbe w latach 1960–1962. We wrześniu 1962 r. domy gotowe były do odbioru. Na uroczystości inauguracyjnej chwalono w przemówieniach wspaniałomyślność partii i państwa, podkreślano zasługi administracji w cywilizowaniu ludzi tajgi, podkreślano równość Tuchalarów w stosunku do innych obywateli Mongolii oraz nakazywano prawidłowe i kulturalne eksploatawanie budynków.

Tuchalarzy niechętnie słuchali wytycznych. Nie chcieli być na stałe przypisani do jednego miejsca. Ich zwierzęta wymagały wciąż nowych pastwisk, więc i oni szli za nimi. Mongolscy mieszkańcy Ulaan Uul do dziś opowiadają, iż Tuchalarzy żyli w tych domach po swojemu, nie stosując się do zaleceń porządkowych. Np. nie używali piecyków, tylko rozpalali na środku pokoju ognisko, tak jak to robili w swoich szałasach.

W uroczystości inauguracyjnej poruszony był też problem tuchalarskiego zwyczaju nadawania dzieciom imion od zwierząt, wedle którego ojciec rodziny nadawał noworodkowi imię od takiego zwierzęcia, z jakiego przyrządzona była tego dnia zupa dla rodzącej żony. Tekst przemówienia całkowicie ośmieszał tę praktykę.

Administracja mogła cieszyć się z sukcesu. Zwierzęta przestały być patronami narodzonych dzieci. W spisach ludności obu somonów zaczęły pojawiać się imiona nowoczesne, dla których inspiracją była gospodarka socjalistyczna oraz wzór idący z Rosji. Do dziś żyje nad rzeką Charmajn urodzony w latach 60. mężczyzna o imieniu Chombaj, jedna z wielu ofiar propagandy sukcesu.

Po przesiedleniu Tuchalarów w 1985 r. do Cagaan Nuur część domów oddano pozostałym mieszkańcom Ulaan Uul i Rinczinlchümbe, reszta popadła w ruinę.

## Gospodarka planowa

Stada rozrastały się i w 1965 r. przy reniferach w tajdze zatrudniano już 10 rodzin pasterzy. Władze rozdawały brezent na pokrycie szalasów i stopniowo pasterze zaprzestali pokrywania ich korą brzożową i skórą. W 1965 r. na mocy szeregu umów o współpracy z ZSRR dokonano pierwszej wymiany zwierząt z Tuwą. Inicjatorem całego przedsięwzięcia był weterynarz i biolog Ajursed, który poświęcił swoją pracę naukową w Ułan Bator na rzecz chubsugulskich reniferów.

Wymieszanie krwi dało dobre rezultaty. Stado stopniowo rozrastało się i w 1970 r. sięgnęło 1000 sztuk. Z tej okazji w Ulaan Uul odbyło się pierwsze w historii święto 1000 reniferów. Jeden z uczestników wspomina:

„Odbywały się wyścigi reniferów. Startowali tylko dorośli i ja te zawody wygrałem. Oprócz tego była wystawa produktów, jakie daje renifer: mleko, skóry, sierść”.

Tuchalarzy, jak wszyscy członkowie spółdzielni, musieli wypełniać plany gospodarcze. Należało do nich przygotowanie dwóch kilogramów twarogu od każdej samicy renifera i pół kilograma sierści reniferowej, wykorzystanej do wyrobu siodeł. Z roku na rok zadania stawiane przez spółdzielnię były coraz wyższe, od 1974 r. Tuchalarzy dodatkowo rozliczali się z mięsa. Za każdego zabitego bez zezwolenia rena płacili karę w wysokości dwóch miesięcznych pensji. Zabijać można było jedynie renifery prywatne, a ponieważ tych każdy pasterz posiadał najwyżej kilka, starano się więc pozorować porwania zwierząt przez wilki czy zaginięcia.

Tuchalarzy oprócz zadańznaczonych przez władze administracji somonu uczestniczyli w pracach organizowanych przez partię. W 1961 r., w rocznicę rewolucji październikowej, założono w somonie Ulaan Uul „czerwony kącik”. Był to klub, zrzeszający zainteresowanych działalnością spółdzielców. Organizowano propagandowe prelekcje polityczne, pokazy filmów, a nawet koncerty i zabawy okolicznościowe. Tuchalarzy niechętnie uczestniczyli w pracach „kącika”. Pozostawali przy swoich reniferach w tajdze, z dala od zabaw organizowanych przez władzę ludową. Również w somonie Rinczinlchümbe działał podobny klub.

Dodatkową pracą Tuchalarów była hodowla koni. Już Potapow wspomina, iż dla Tuwińczyków „hodowla koni była zajęciem wygodnym — koń pasie się w ciągu całego roku, nie potrzebuje przygotowanego pokarmu, a dla jego trzymania nie trzeba nic budować” (Potapow 1969, s.72).

Dla Tuchalarów konie okazały się łatwym i dochodowym interesem z zupełnie innego powodu. Kradli zwierzęta na zamówienie krewnych i znajomych zza rosyjskiej granicy. Było to zajęcie oczywiście nielegalne, ale z powodu nieszczelności granicy rzadko wykrywalne. Najczęściej przeprowadzano konie do Tuwy przez pasma gór Ulaan Tajga (Czerwona Tajga, czyli Tajga Zachodnia). W Tajdze Wschodniej uniemożliwiały ten proceder liczne bagna i rozlewiska rzeki Szisz-



chid. Tuchalarzy ściśle współpracowali z koniokradaми ze strony tuwińskiej. Najważniejszą osobą, z którą należało się skontaktować, był niejaki Dordż. Dawny znajomy wspomina:

„Dordż był Tuchalarem, mieszkał w somonie Rinczinlchümbe. Chodziłem przez 4 lata do jednej klasy z jego przyszłą żoną. Rodzina ta zajmowała się hodowlą reniferów i kradzieżami koni. Dordż w obawie przed mongolskim więzieniem uciekł z rodziną do Tuwy, gdzie w jednym z tuwińskich kolchozów pracował jako pasterz koni. Z czasem został nawet przewodnikiem pracy”.

Dordż jest zatem bodaj jedynym Tuchalarem, który uciekł w przeciwnym kierunku niż pozostali pasterze reniferów — z Mongolii do Tuwy. Skądinąd, swego procederu nie zarzucił, współpracując ze swoimi ziomkami. Tuchalarzy kradli konie hodowcom darchackim, a w określonym miejscu i czasie przierzucali je za granicę. Dordż wielokrotnie sam zapuszczał się na pastwiska mongolskie. W latach 70. proceder ten rozwinął się. Rozpoczęły się też pierwsze procesy przyłapanych na gorącym uczynku. Tuchalarzy przierzucali przez granicę nie tylko kradzione konie. Jak mówił mi naczelnik chubsugulskiego okręgu wojskowego:

„Tuchalarzy przemycali czasem nawet złoto. Właśnie oni stwarzają najwięcej problemów, naruszając granicę. W czasie polowania bardzo często zapędzają się w pogoni za zwierzyną na ziemię Republiki Tuwińskiej”.

W latach 70. zmieniono centralnie cele gospodarcze w hodowli reniferów, które zostały przez państwo uznane za dodatkowe źródło mięsa. Rok 1978 to czarna data w historii hodowli reniferów w Mongolii. Do dziś pamięta się ówczesnego przewodniczącego somonu Ulaan Uul imieniem Czoidżaw. Nie podobało mu się, iż w jego somonie biegają „półdżicy pasterze”, mieszkający w szałasach. Według niego hodowla ta była nierentowna, bo pensje pracowników przewyższały zyski. Jego decyzją uśmiercono 400 reniferów, w roku następnym 200. Pod hasłem wykonania planu zaopatrzeniowego mięso zabitych zwierząt zasiliło stołówki szkół i internatów. Podobną krwawą politykę w somonie Rinczinlchümbe prowadził niejaki Dżidżigt, który wzorując się na gospodarstwie w Ulaan Uul, uśmiercał kolejne renifery. Z rzezi ocalało łącznie niewiele ponad 800 reniferów.

Postępował spadek pogłowia renów, spowodowany nastawieniem na pozyskiwanie pantów. W 1980 r. ścięto 716 kilogramów rogów, w następnym już 845 kilogramów. Panty miały być złotą żyłą dla gospodarki narodowej. Niestety, jak pisałem, rogi pozyskiwane były w sposób nieprawidłowy, co wywoływało infekcje, osłabienia, podatność na choroby zakaźne. Rozprzestrzenianiu chorób sprzyjało również trzymanie zwierząt w jednej zagrodzie. Na przełomie lat 70. i 80. wybuchła epidemia brucelozy. Prawie wszystkie reny miały pasożyty wewnętrzne oraz kleszcze, które doprowadziły do anaplazmozy. Anemia przyczyniła się do rozwoju zbierającego śmiertelne żniwo zapalenia kopyt.

Należało przedsięwziąć kroki celem ratowania hodowli renów. Rozwiązanie podsunął wspomniany Ajursed, proponując stworzenie zamiast dwóch jednego, dużego ośrodka hodowli, z siedzibą w Cagaan Nuur. Aby zainteresować władze państwowe życiem i kulturą Tuchalarów oraz nurtującymi ich problemami, zorganizował święto. W listopadzie 1984 r. w Mörön odbyły się Dni Caatańskie. Ajursed przywiózł na trzech ciężarówkach rodziny caatańskie wraz z reniferami i szałasami. Zbudowano 3–4 szałas, wokół których chodziło 60–70 reniferów. Święto trwało trzy dni. Na imprezę przyjechał sekretarz KC MPL–R z Ułan Bator, Molondzamec, który później wyraził zgodę na zorganizowanie samodzielnego gospodarstwa reniferowego.

Weterynarz Ajursed po prawie 20 latach doczekał się realizacji swojego pomysłu. W 1985 r. rozpoczęto przesiedlanie Tuchalarów wraz z dobytkiem z obu somonów do Cagaan Nuur (Białe Jezioro), gdzie zaczął działać centralny ośrodek hodowli renów.

## Białe Jezioro

Postanowieniem Rady Ministrów z 1985 r. stworzono Zjednoczone Gospodarstwo skupiające gospodarkę myśliwską, reniferową, rybną oraz hodowlę bydła. Przedsiębiorstwo to założono w miejsce II brygady somonu Rinczinchümbe, zajmującej się hodowlą reniferów. Tuchalarzy stamtąd już od lat 50. wypasali swoje reny na pastwiskach w tych okolicach. W chwili założenia Gospodarstwo skupiało 143 rodziny, czyli ponad 500 osób.

Głównym zadaniem, określonym przez państwo, było zwiększenie efektywności produkcji, powiększenie pogłowia reniferów, których na początku było 681, a w 3 lata później — 800, obsługiwanych przez 23 rodziny. Do pracy w somonie ściągnięto specjalistów z całego kraju, którzy mieli wspomagać pasterzy. Grupa zachodnia uzyskała łączność radiową z centrum somonu, by można było kontrolować wypas i zaspokajać potrzeby pasterzy. Kiedy więc w tajdze był potrzebny np. fryzjer, wiadomość błyskawicznie docierała do Cagaan Nuur i po dwóch dniach, nie ruszając się z pastwisk, górale byli już ostrzyżeni.

W 1990 r. odbyło się nad rzeką Charmen wielkie święto, niemalże porównywalne z Naadamem. Było to święto 1000 reniferów, przypominające to z 1970 r. Uczestniczyli w nim wszyscy mieszkańcy tajgi. Na jego obchody przyjechała nawet 80–letnia szamanka Sujaan, uczennica słynnej szamanki Urel.

„Kiedy to Sujaan, staruszka jednego z rodów ostatni raz uczestniczyła w corocznym święcie — 1000 reniferów [błąd — nie jest to święto doroczne], to okazało się to dla niej, jak i dla zwierząt, trudnym doświadczeniem. Władze organizowały święto na pokrytej trawą równinie. U Sujaan, przywykłej oddychać górskim powietrzem, podniosło się wysoko ciśnienie. I wszyscy pomyśleli, że umrze. No, jak tylko staruszka znalazła się na szczycie, w rodzinnych

górach, to szybko wyzdrowiała. Siadła na renifera i cały dzień w zawieruchę i mróz szukała swojej rodziny” (El'kow 1994, s. 12).

Wielu pasterzy otrzymało medale przodowników pracy. Wszystkim wręczono radia, termosy, piły do drewna, miski oraz brezent na pokrycie szałasów. Ponadto na granicy tajgi zbudowano 12 kopulastych budynków z bali, by Tuchalarzy mogli w nich zimować. Zaprenumerowano dla nich bezpłatnie gazety, dzieci wyposażono w przybory szkolne i ubrania. Sprowadzono nawet z Tuwy nauczycielkę języka tuwińskiego, aby wykladała w szkole w Caagan Nuur, ale ta zrezygnowała po kilku miesiącach, zrażona brakiem efektów swojej pracy.

Dzięki niemieckiemu programowi pomocowemu, realizowanemu uporczywie od 1988 r. przez weterynarza G. Tinertha, liczba renów rosła, osiągając w 1992 r. wielkość 1427 sztuk. Wydawało się, że nawet przy niewielkiej pomocy państwa gospodarka jest w stanie dalej prawidłowo się rozwijać. Niestety, na hodowlę jeleniowatych zabrakło pieniędzy. Pierestrojka dotarła również do chubsugulskich reniferów.

## Ciemne strony demokracji

Z początkiem lat 90., wraz z upadkiem gospodarki socjalistycznej, Tuchalarzy przestali otrzymywać dotacje od państwa. W jednej chwili stracili pensje, rynek zbytu oraz pomoc rządową. Dodatkowo nowa ustawa o ochronie przyrody zabraniała im bezkarnego polowania. Zmuszeni byli wykupić renifery, którymi się dotąd zajmowali. Robili to wszyscy — jedni w obawie, że stracą wszystko co mieli, inni z nadzieją, że uda im się własnymi siłami prowadzić hodowlę. Jednak nie stać ich było na szczepionki i inne lekarstwa, niezbędne do utrzymania zwierząt w dobrej kondycji. Zmuszeni zostali więc do poszukiwań nowych źródeł zarobku. Dla niektórych była to turystyka, dla innych myślistwo, dla wszystkich jednak stary, sprawdzony sposób szybkiego zarobku — ścinanie rogów.

Pierwszym zadaniem stojącym przed młodą mongolską demokracją było sprywatyzowanie majątku państwowego. Jak przebiegał ten proces w przypadku stad reniferów, wyjaśniam w kolejnym podrozdziale tekstu — *Prywatyzacja na życzenie*. Podrozdział następny — *Pasterze dzisiaj* jest raportem o aktualnym stanie grupy i jej reniferów. Dane zebrane z opracowań statystycznych uzupełniłem własnymi pięcioletnimi obserwacjami. Jest pewne, iż część problemów może być rozwiązana dzięki staraniom organizacji humanitarnych, takich jak Czerwony Krzyż czy Towarzystwo Tuchalarskie oraz przy dobrej woli pasterzy. Pozostają jednak trudności, których nie da się rozwiązać za pomocą pieniędzy, jak np. kazirodtwo i wiążący się z tym chów wsobny. O możliwościach pomocy Tuchalarom i ich zwierzętom staram się opowiedzieć w ostatnim rozdziale — *Nadzieja na przyszłość*.

## Prywatyzacja na życzenie

Marzec 1990 r. to początek zmian demokratycznych w Mongolii. Jest to jednocześnie zmierzch złotej, dla pasterzy, gospodarki państwowej lat 80. Państwo przestało wywiązywać się ze swych obowiązków i obietnic. Pasterze, pozostawieni sami sobie, próbowali dociekać swoich praw u władz somonu. Było jasne, że jedynym rozwiązaniem jest zmiana formy własności w gospodarce reniferowej.

Prywatyzacja rozpoczęła się w Mongolii w czerwcu 1991 r. Pierwszym krokiem było przeprowadzenie tzw. małej prywatyzacji, czyli wydanie wszystkim obywatelom Mongolii kuponów prywatyzacyjnych. Każdy, kto urodził się do 31 maja 1991 r., otrzymał dwa kupony: duży (zielony) wart 7 tys. tugrików i mały (żółty), wart 3 tys. tugrików. Za kupon mały można było kupować bydło oraz trzodę, za duży — budynki oraz majątek trwały. Kupony z czasem weszły na rynek giełdowy w postaci akcji przedsiębiorstw notowanych na giełdzie.

Tuchalarzy, pełnoprawni obywatele, również te kupony otrzymali. Jak sami mówią, nie wiedzieli, co z nimi zrobić. Brak odpowiedniej polityki wyjaśniającej spowodował zresztą zamęt nie tylko wśród nich. Jak grzyby po deszczu powstawały firmy skupujące bądź też wyludzające kupony. Większość Tuchalarów, zwabiona obietnicami łatwego zysku, oddawała kupony firmom działającym na terenie ich ajmaku. Jak łatwo zgadnąć, jedne z nich zbankrutowały, inne do dziś odmawiają płacenia. Część rodzin wymieniła w tym czasie żółty kupon na zwierzęta „mongolskie”, przede wszystkim na barany.

Za pomocą kuponów nie sprywatyzowano państwowego stada reniferów, które wciąż wchodziło w skład Gospodarstwa Myśliwsko–Reniferowego w Cagaan Nuur. Brak dotacji państwowych stopniowo zmuszał Gospodarstwo do poszukiwania alternatywnych źródeł dochodów. Rozwiązaniem okazał się projekt wprowadzenia „gospodarki dzierżawczej” (kompromisowej), to znaczy wynajmowania zwierząt państwowych pasterzom. Wynajęto około 200 baranów, 30 krów i 580 reniferów. Dzierżawiący renifery byli zobowiązani do oddawania mięsa z uboju, ale zatrzymywali mleko i skóry. Również rogi były ich własnością; mogli sami szukać na nie zbytu, aczkolwiek często pośredniczyło w tym Gospodarstwo, biorąc prowizję od sprzedaży. Większość pieniędzy ze sprzedaży miała zasilić portfele ludzi tajgi, ale praktycznie Tuchalarzy znacznej części należnych kwot nie widzieli.

Dzięki temu, że nowo narodzone cielęta stawały się własnością dzierżawców, prywatne stada rozrastały się. Tuchalarzy pod koniec roku zobowiązani byli spłacić sumę, wyliczoną na podstawie wielkości stada na początku. Najważniejszym obciążeniem wobec władz somonowych była spłata zadłużenia za pomoc weterynaryjną i socjalną w wysokości prawie 300 tys. tugrików.

Tuchalarzy szukali dodatkowego sposobu pozyskiwania pieniędzy. W latach 1991–1995 do tajgi przyjeżdżali handlowcy skupiający rogi, nierzadko Chińczycy. To nic nowego, pisał już Carruthers:

„handel skórami, rybami i rogami zapewnia lepsze środki utrzymania niż rolnictwo. Handel rogami, będący znakomicie dochodowym interesem, uważany jest za skarb, który przywiązuje Chińczyków do nich [czyli pasterzy renów]” (Carruthers 1913, s. 161).

Sprzedaż odbywała się bezpośrednio w tajdze, a zyski były wyższe niż te obiecywane przez Gospodarstwo. Tuchalarzy, widząc łatwy i duży zarobek, ścinali rogi dwukrotnie w ciągu roku, co — jak wiemy — doprowadza do osłabienia zwierząt. Chore na anemię renifery stały się znów łatwym obiektem ataku chorób. W kolejnych latach 1993–1995 umarło prawie 500 reniferów. Stado zmniejszyło się z 1415 w 1993 r. do 916 w 1995.

Tabela 1. Liczba reniferów chubsugulskich w wybranych latach

Rok	1960	1963	1970	1977	1978	1985	1990	1992	1994	1995	1996	1997	1998
Sztuk	574	775	1000	2275	1278	681	1000	1427	1200	916	668	604	616

Od 1993 r. pasterze domagali się przeprowadzenia prywatyzacji stada i dokładnego określenia ceny za każdego renifera. W imieniu pasterzy administracja somonu wystąpiła z taką prośbą do Komisji Prywatyzacyjnej Majątku ajmaku chubsugulskiego z siedzibą w Mörön. Pomysł przeprowadzenia prywatyzacji reniferów był wygodny dla władz wojewódzkich, które chciały pozbyć się nierentownej gospodarki reniferowej. Dlatego prośba o przeprowadzenie prywatyzacji stad reniferów w somonie Cagaan Nuur wkrótce stała się tematem obrad Państwowej Komisji Prywatyzacyjnej w Ułan Bator. W odpowiedzi Działu Prywatyzacyjnego przy rządzie mongolskim z 8 czerwca 1995 r. w sprawie prośby o prywatyzację reniferów przesłanej przez Prezydium Delegatów Obywateli somonu Cagaan Nuur ajmaku chubsugulskiego czytamy:

„W czasie prywatyzacji znacjonalizowanych stad renifery uważane były za zwierzęta dzikie i dlatego sprywatyzowane nie były. Poziom życia obywateli Tuchalarów jest niski. Biorąc pod uwagę ich szczególnie stan oraz to, że nie mają oni teraz kuponu prywatyzacyjnego oraz na podstawie prośby z miejscowości [Cagaan Nuur] oraz na podstawie praw [należy] rozpatrzyć i sprawdzić problem prywatyzacyjny”.

Starania władz somonu Cagaan Nuur oraz władz wojewódzkich ajmaku chubsugulskiego w sprawie prywatyzacji reniferów zakończyły się sukcesem. 13 czerwca zastępca kierownika Komisji Prywatyzacyjnej V. Oczibadrach podpisał zgodę na prywatyzację stad reniferów. Sposób prywatyzacji stad pozostawał w gestii władz ajmaku, a przede wszystkim somonu. Było to zgodne z ustawą prywatyzacyjną, która jasno określała, iż prywatyzacja własności spółdzielni odbywa się zgodnie z decyzją wszystkich członków spółdzielni. Członkowie sami wybierają

metodę prywatyzacji. Władze Mongolii okazują metodyczną i organizacyjną pomoc w tej pracy. Metodę prywatyzacji opracowała komisja prywatyzacyjna somonu Cagaan Nuur. Jedynym zaleceniem głównej Komisji Prywatyzacyjnej z Ułan Bator było wniesienie w cenę prywatyzacyjną kosztów powstałych w procesie prywatyzacji oraz kosztów weterynaryjnych powstałych wcześniej przy leczeniu reniferów.

Strategię prywatyzacji reniferów omówiono 29 czerwca 1995 r. na wspólnej naradzie prezydium Churału Delegatów obywateli Cagaan Nuur ajmaku Chub-suguł i kierownika administracji, na której postanowiono przeznaczyć do prywatyzacji 968 reniferów o łącznej wartości 524 tys. tugrików.

Tabela 2. Cennik prywatyzacyjny reniferów chubsugulskich

Wiek w latach	Pogłowie	Cena za 1 szt.	Suma
1 > 2	195	400	78 000
2 > 3	166	500	83 000
3 > 4	598	600	358 800
4 >	9	600	5 400
SUMA			525 200

Protokół z posiedzenia został przesłany wojewódzkiej komisji prywatyzacyjnej. Tydzień później w piśmie numer II z 5 lipca 1995 r., przesłanym do administracji somonu Cagaan Nuur, wojewódzka komisja prywatyzacji majątku zezwoliła na przeprowadzenie prywatyzacji stada reniferów, zaznaczając jednocześnie, iż do 30 grudnia 1995 r. zebraną gotówkę za renifery — 525,2 tys. tugrików należy wpłacić na fundusz prywatyzacyjny. Po otrzymaniu zgody od wielkiej komisji prywatyzacyjnej z siedzibą w Ułan Bator powołano do pracy nad projektem komisję somonową. W skład komisji weszło 17 członków, w tym również Tuchalarzy. Kryteriami przy rozdzielaniu reniferów były: liczba przepracowanych lat przy reniferach, wielkość stada, jakim się gospodarz zajmował, oraz liczebność rodziny.

Analizując listę prywatyzacyjną, można dopatrzeć się pewnych niezgodności w rozdzielaniu reniferów i uwzględnieniu wyżej wymienionych kryteriów. Przykładowo Gost, będący już w wieku poprodukcyjnym i mieszkający samotnie, otrzymał aż 34 renifery. Natomiast rodzina wielodzietna Chürelbaldana (10 osób) otrzymała tylko 10 reniferów. Kwestię tę tak wyjaśniał mi obecny kierownik bagu 1, członek komisji prywatyzacyjnej, Bujantogtoch:

„Komisja jednocześnie przy rozdzielaniu reniferów rodzinom patrzyła na pracę danego pasterza w okresie «gospodarki dzierżawczej». A wspomniany Gost wyróżniał się w tej pracy”.

Termin prywatyzacji wyznaczono na okres 20 lipca – 15 listopada 1995 r. Każda rodzina mogła wykupić renifery, płacąc gotówką już od 600–500 tugrików za sztukę (około 1 \$ w 1995 r.) bądź też owocami lasu, takimi jak jagody, czy szyszki

limby. Sprywatyzowano wszystkie reny, od lipca 1995 r. przestały być własnością państwa, a stały się — tak jak przed 1957 r. — własnością gospodarzy.

Problem spłaty sprywatyzowanych reniferów nie został rozstrzygnięty do dziś. Pieniądze za sprywatyzowane zwierzęta nigdy nie wpłynęły na konto Komisji Prywatyzacyjnej ajmaku. Obecny kierownik biura majątku państwowego Czimegdordż, organizacji, która w sierpniu 1996 r. zastąpiła Komisję Prywatyzacyjną, wielokrotnie jeździł do Cagaan Nuur na rozmowy z księgowym dawnego Gospodarstwa. Rozmowy te nie przyniosły jednak żadnego rezultatu. Kierownictwo Gospodarstwa bezradnie rozkłada ręce, obwiniając za całą sprawę Tuchalarów, którzy nie zapłacili za renifery ani tugrika. Tuchalarzy obstają przy swoim i zapewniają, że za renifery zapłacili gotówką bądź też owocami lasu. Sprawę wyjaśnia znów Bujantogtoch:

„Tuchalarzy nie chcą zapłacić, bo uważają, że Gospodarstwo winne jest im do dzisiaj pieniądze za rogi sprzedane w 1993 r. Według Tuchalarów pieniądze te pokrywają wszelkie należności związane z wykupem reniferów”.

Pieniądzy za sprzedane rogi w 1993 r. Gospodarstwo nie posiada — po prostu gdzie się ulotniły. Ze względu na trudną sytuację materialną Tuchalarów kierownictwo majątku państwowego nie podejmuje żadnych stanowczych kroków w celu wyegzekwowania należności z Cagaan Nuur. Nie są również naliczane odsetki za zwłokę. Kierownik Czimegdordż zaznacza, że oni muszą zapłacić. Nie wiadomo jednak, kto to są ci „oni” — pasterze czy kierownictwo upadłego przedsiębiorstwa. Od 1995 r. kwota należna państwu za reny straciła już połowę swojej wartości, a to za sprawą inflacji. Czimegdordż uważa jednak, że prywatyzacja reniferów w Mongolii zakończyła się pełnym sukcesem, bo przecież — jak zaznacza — reny znalazły właścicieli.

W 1997 r. stworzono plan sprywatyzowania Gospodarstwa Myśliwsko–Reniferowego. Przyjechali specjaliści z Mörön i zrobili wycenę całego majątku trwałego. Stwierdzono, iż przedsiębiorstwo to nie kwalifikuje się do prywatyzacji, nie spełniało bowiem kryterium liczby zatrudnionych osób. Przedsiębiorstwo przeznaczone do prywatyzacji powinno zatrudniać co najmniej 50 pracowników, a w Cagaan Nuur zatrudniano 30. W październiku 1997 r. przedsiębiorstwo zbankrutowało. Dzisiaj pracuje tu jedynie trzech strażników, pilnujących popadające w ruinę zabudowania. Co dało się ukraść, zostało rozkradzione. Strażnicy otrzymują wynagrodzenie w mięsie baranim. Reszta pracowników, dziś bezrobotnych, nie otrzymała od trzech lat zaległych pensji.

### Pasterze dzisiaj

Okres przemian gospodarczych od połowy lat 90. wciąż jest dla Tuchalarów szokiem. Wielu z nich nie potrafi się odnaleźć w nowej rzeczywistości. Niestety, za-

gubienie to najbardziej odbija się na sytuacji reniferów, których liczba znacznie się zmniejszyła.

W 1963 r. zakup 20 sztuk reniferów w Tuwie i wymieszanie krwi w stadzie dało pomyślne rezultaty we wzroście pogłowia jeleniowatych. W ciągu 15 lat 1963–1977 liczba reniferów hodowanych w Mongolii wzrosła o ponad 300%: z 775 sztuk na początku do 2250 w 1977 r. Sukces ten również zależał od prawidłowej gospodarki hodowlanej, nastawionej na maksymalny wzrost pogłowia w stadzie. Niewątpliwie autorem tego sukcesu jest Ajarsed — naczelnik spółdzielni Dżargalan Am’dral w Ulaan Uul.

Począwszy od 1978 r. w wyniku masowej rzezi reniferów na mięso mające zaspokoić potrzeby wewnętrzne liczba reniferów w ciągu kolejnych ośmiu lat spadła o ponad 1500 sztuk, do 681 w 1985 r.

W 1986 r. wzięto z Tuwy 50 reniferów. Wymieszanie krwi po raz kolejny przyczyniło się do rozrostu stada. Przez 7 lat pogłowie reniferów zwiększyło się o prawie 100% z 731 w 1986 r. do 1427 w 1992 r.

Od 1992 r. w wyniku wprowadzenia gospodarki kompromisowej, a następnie przeprowadzenia w 1995 r. prywatyzacji liczba reniferów znowu maleje.

Przyczyny spadku pogłowia należy upatrywać przede wszystkim w chorobach, takich jak bruceloza, gnicie kopyt. Niewystarczające zasoby mineralne spowodowane brakiem artykułów spożywczych oraz innych produktów zmuszają pasterzy do spożywania mięsa reniferów. Wszystko to doprowadziło do tego, że liczba reniferów osiągnęła bardzo niski poziom. Grupa naukowców podróżująca po kraju jeszcze w latach 1986–1987 przeprowadziła badania reniferów, z których wynikało, że 85% byków ma brucelozę, a 100% było zarażonych pasożytami skóry.

Na umieralność reniferów miało również wpływ nieprzemyślane, masowe obcinanie krwawych rogów, bez zaplecza organizacyjnego. Łącznie w latach 1979–1994 zebrano 6049,5 kg krwawych rogów.

Począwszy od 1979 r. widoczny był wyraźny wzrost liczby pozyskiwanych rogów. Władze somonów Ulaan Uul i Rinczinlchümbe prowadzące politykę wybiicia reniferów celem zaopatrzenia somonowych stołówek w mięso nie liczyły się z kondycją stada.

Dalsze pogłębienie polityki destrukcyjnej nastąpiło w 1982 r., kiedy to i dla państwa sprzedaż rogów okazała się być złotym interesem. Otworzyły się rynki niemiecki i chiński, a renifery stały się ważną gałęzią gospodarki narodowej. Aż przez 3 lata wielkość pozyskanych rogów utrzymywała się mniej więcej na tym samym poziomie: 556–630 kilogramów rocznie.

W 1986 r. widoczny był wyraźny spadek pozyskiwanego poroża. Wynikało to z faktu, iż był to pierwszy rok działalności centralnego ośrodka hodowli reniferów w Cagaan Nuur. Od 1985 r. władze państwowe starały się odrestaurować mocno podupadającą gospodarkę reniferową, między innymi przez ograniczenie



ścinania rogów. W chwili osiągnięcia w stadzie 1000 głów w 1989 r. powrócono do masowego obcinania pantów. W 1991 r. ścinano znów prawie pół tony rocznie. Od 1992 r. widoczne jest wyraźne zmniejszenie liczby pozyskiwanych rogów. Jest to konsekwencją zmiany systemu kierowania przedsiębiorstwem reniferowym i przejścia na typ gospodarki kompromisowej. Od 1992 r. Tuchalarzy sami decydują, ile rogów ściąć i komu jest sprzedać.

Po 1995 r., to znaczy po procesie prywatyzacji, brak jest danych dotyczących ścinania rogów. Sądząc jednak po liczbie wywożonych z tajgi pantów, wielkość ta mogła przekroczyć pół tony. Do słabej kondycji stada przyczynił się również chów wsobny.

Dzisiaj na słabą kondycję grupy pasterzy, jak i stada reniferów wpływ ma wiele czynników. Oprócz chowu wsobnego, czy ścinania rogów nie bez znaczenia jest niegospodarność pasterzy, czy też alkoholizm, będący wśród Tuchalarów prawdziwą plagą.

Tuchalarzy, widząc możliwość łatwego i szybkiego zarobku ukierunkowują swoją hodowlę na produkcję pantów. Rynki zbytu rogów otworzyły się błyskawicznie. Co roku przyjeżdża do tajgi po rogi kilkunastu handlarzy. Tuchalarzy obcinają rogi nieumiejętnie, bez zachowania jakichkolwiek środków ostrożności przed zakażeniem, czy upływem krwi. Popołniają dodatkowy błąd, ścinając rogi powtórnie jesienią. Wszystko to bardzo osłabia kondycję stada.

Wielu Tuchalarów jest dziś całkowicie uzależnionych od alkoholu. Przyczynił się do tego w znacznej mierze poprzedni system — wynagradzania w alkoholu. Mongolski naukowiec Purew porównuje proces uzależniania Tuchalarów od alkoholu do podobnego w grupie Kazachów:

„Jest taki ajmak, który nazywa się Bajan Ölgij, tam mieszka bardzo dużo Kazachów. W okresie kiedy Kazachowie wstępowali do Partii Rewolucyjnej, musieli pić wódkę. Przed każdym zebraniem musieli. Ponadto w sklepach dawali wódkę, która była przysyłana po linii służbowej. Cokolwiek byś nie kupił — papierosy, mąkę — zawsze dawali wódkę. Z nich chcieli zrobić alkoholików. W latach 80. zabrakło wódki w tym ajmaku. Mieszkańcy wypili cały zapas. Więc pojechano do ajmaków Uws i Chowd, aby tam zakupić wódkę dla Bajan Ölgij. W ten sposób Mongołowie sprytnie budowali komunizm, uzależniając od wódki. Tak też było z Tuchalarami. Oni w latach 40. nie wiedzieli, co to jest wódka”.

Tuchalarzy po spożyciu alkoholu stają się agresywni. Niejednokrotnie popijawa kończy się awanturami i bójką. W 1992 r., w czasie jednego z suto zakrapianych wieczorów, Tuchalar Czuluuny Dzorig zranił poważnie Gorszigina Delgermagnaja wbijając mu w udo nóż myśliwski. Sprawa znalazła swój finał w sądzie. Sprawca otrzymał wyrok 1,5 roku pozbawienia wolności, który odsiedział w möröńskim więzieniu.

Tuchalarzy pod wpływem alkoholu, nie przejmując się obowiązkami gospodarskimi, koncentrują się na poszukiwaniu używek. Przykładem lekceważenia

obowiązków może być historia, jakiej byłem świadkiem w czasie badań terenowych latem 1997 r.

Gospodarz jednego z szałasów, który dowiedział się, iż możemy ofiarować butelkę wódki potrzebną do uroczystości po kastrowaniu, przyspieszył zabieg o dobre dwa tygodnie. Jakby było mało niebezpieczeństwa dla zdrowia i życia zwierząt, na drugi dzień wraz z rodziną i całym swoim stadem przewędrował na dalekie pastwisko. Renifery po kastracji wymagają minimum trzech dni odpoczynku, w przeciwnym razie istnieje zagrożenie ich życia.

Problem alkoholowy w grupie zauważają sami Tuchalarzy, władze lokalne i organizacje rządowe. Jednak wszyscy podkreślają, iż jest to problem nie do rozwiązania.

Liczne przykłady świadczą o tym, że również turystyka stała się zagrożeniem dla Tuchalarów, a dokładniej dla ich zwierząt. Co ciekawe, zagrożenie to nie wynika bezpośrednio z winy turystów tylko z beztroski samych pasterzy. W lutym 1997 r. wielką atrakcją turystyczną było zaćmienie Słońca. Mongolskie biura podróży i prywatni agenci wykorzystali nadarżającą się okazję, by przyciągnąć do swoich ośrodków rzesze turystów. Kilka tuchalarskich rodzin zostało wynajętych do pracy w bazach turystycznych w Darchanie. Turyści oprócz oglądania zaćmienia Słońca mieli możliwość fotografowania się z reniferami i ich właścicielami. Każda z rodzin otrzymała od agenta 100 tys. tugrików, 250 kg mąki, nowe ubrania oraz 3 butelki wódki dziennie. Ponad połowa reniferów nie przeżyła bez jedzenia w zbyt ciepłym klimacie. Te, które przeżyły, zostały sprzedane agentom turystycznym. Z wyliczeń wynika, że gdyby te rodziny sprzedały na początku swoje reny, otrzymałyby więcej pieniędzy niż zarobiły w bazach turystycznych. Zarobione pieniądze nie zostały przeznaczone na cele hodowlane. Niestety, ku wielkiej ucieście reszty grupy, w większości zostały przepite. Oto jak wspominał tamtą wyprawę nieżyjący już naczelnik grupy, Gorszig:

„Pojechała tam moja rodzina — 5 osób. Ja z żoną, mój syn, córka z wnukiem. Wzięliśmy 8 reniferów. Kiedy Mongołowie chcieli usiąść albo przejechać się na reniferze, musieli zapłacić 1000 tugrików. Za zdjęcie też musieli zapłacić 1000 tugrików. Otrzymywaliśmy dziennie 3 butelki wódki. Za swoją pracę dostaliśmy około 100 000 tugrików. Za przejazdy, mieszkanie, jedzenie płacił ten człowiek. Otrzymaliśmy również darmo pięć nowych dei. Ten człowiek dał nam również 5 razy po 50 kilogramów mąki. Mnie zdechło pięć reniferów. Trzy przeżyły i są w tajdze. Te pięć reniferów umarło po prostu z głodu. Przez ponad 10 dni nie jadły. Jedzenie i wódkę mieliśmy za darmo, ale gdybyśmy sprzedali te pięć reniferów, które nam zdechły, to dostalibyśmy więcej pieniędzy, niż wzięliśmy za tę pracę”.

Gorszig zarobione pieniądze przepijał prawie przez rok. Wczesną wiosną 1998 r. wśród skalistych wzgórz Czerwonej Tajgi zmarł. Jak stwierdził lekarz somonowy Ganbat, przyczyną śmierci naczelnika była marskość wątroby.

Inne rodziny nadal szukają pieniędzy w biznesie turystycznym. Rodzina Darchatki o imieniu Enchtuja co roku wybiera się nad jezioro Chubsuguł, aby w ba-

zach turystycznych dawać się fotografować za pieniądze. Na potrzeby turystów stała się ona również wielką szamanką posiadającą dar przepowiadania przyszłości. Jej sława rozniosła się szerokim echem również w ułanbatorskich gazetach, takich jak „Mongol Messenger”, w której to wychwalają jej talent i umiejętności:

„Po obrzędach szamańskich w zeszłym miesiącu turyści zaczęli zadawać Enchtui pytania tego samego typu, jakie zadaje się w czasie stawiania tarota. Czy powinienem sprzedać dom? Czy powinienem rzucić pracę? Enchtuja sprawiała wrażenie zadowolonej z poświęconej jej uwagi i z pieniędzy. Jak jakiś lekarz. oczekiwała wynagrodzenia za swoje usługi” (Kohn 1999, s. 8).

Większość Tuchalarów odnosi się jednak do turystów z niechęcią, a nawet wrogością. Jak sami podkreślają, nie lubią turystów, bo ci traktują ich jak zwierzęta. Tuchalarzy dzięki sprytowi władz administracyjnych zarabiają na turystach. Korzystają oni bowiem z cenników przygotowanych przez administrację somonu. Są to opłaty ustalone przez Churał Delegatów ajmaku chubsugulskiego, zatwierdzone przez władze Cagaan Nuur. Za dobę pobytu w tajdze turysta jest zmuszony zapłacić od 9 do 18 dol. Jak zastrzega strażnik przyrody Czuluudżij: „jest to cena za wjazd do tajgi, za rozpalenie ogniska, zaznajomienie się z życiem Tuchalarów i reniferów, obcowanie z przyrodą”. W głównej mierze pieniądze te zasilają konto somonowe. Tuchalarzy pobierają dodatkowe pieniądze: za zdjęcie 1 kadr — 250 tugrików i kasetę wideo 10 tys. tugrików.

Tuchalarzy współpracują z wojskami ochrony pogranicza. Mają prawo jako mieszkańcy pasa przygranicznego legitymować turystów i sprawdzać, czy mają oni pozwolenie na wjazd w tajgę, wydane przez naczelnika wojsk pogranicza. Obecnie nadzór wojskowy nad odcinkiem granicy przechodzącym grzbietami Sajanu sprawuje młody major Azzaja, przydzielony do służby w Cagaan Nuur jesienią 1998 r. Służbę wojskową pod kierownictwem Azzai odbywa dwóch Tuchalarów. W czasie patrolowania granicy zdarza im się korzystać z reniferów, którymi z łatwością pokonują przeszkody terenowe regionu Tajgi Wschodniej i Zachodniej. Pod koniec lat 80. podjęto w cagaannuurskiej bazie wojskowej próbę hodowli kilku sztuk reniferów używanych jako środek transportu dla patrolujących granicę. Niestety, hodowla zakończyła się fiaskiem. Renifery wciąż potrzebują nowych pastwisk, natomiast wojsko nie może z nimi koczować. Żołnierze oddali renifery pod opiekę Tuchalarów na stałe żyjących w górach. Dzisiaj nie ma ani jednego z tych reniferów. Padły one ofiarami wilków bądź chorób.

Dodatkowym zagrożeniem dla zwierząt tajgi są wilki. W okresie gospodarki państwowej zlecano brygadzie myśliwych masowy odstrzał drapieżników. Obecnie Tuchalarzy również polują na wilki, ale jest to nielegalne. Amunicja jest droga i niewiele może sobie pozwolić na polowanie na inne zwierzęta niż te, który zasilają ich spizarnię. Tuchalarzy nie przestrzegają okresów ochronnych na zwierzęta leśne. Polują na wszystko, co da się zjeść, nie licząc się z faktem, iż za kilka, kilka-

naście lat zwierząt tych może po prostu zabraknąć. Władze starają się ratować chubsugulską przyrodę. 16 lipca 1998 r. Ministerstwo Ochrony Środowiska z siedzibą w Ułan Bator przyjęło plan poszerzenia istniejącego parku narodowego między innymi o tereny zamieszkiwane przez Tuchalarów. W latach 2001–2005 Chubsugulski Park Narodowy ma objąć swym zasięgiem dorzecze rzek Sziszchid i Tengis oraz Kotlinę Darchacką. Tuchalarzy nie martwią się jednak tym problemem, dla nich polowanie jest podstawowym źródłem zdobywania pożywienia. Wierzą, że nikt nie odbierze im praw do życia.

Tuchalarzy przez ponad 35 lat w okresie gospodarki planowej otrzymywali darmową pomoc medyczną i weterynaryjną. Po prywatyzacji pozostała im jedynie pomoc weterynarza niemieckiego Tinertha, który to bezskutecznie próbował nauczyć ich podstaw poprawnej, ekonomicznej hodowli.

W 1994 r. Tuchalarzy zbudowali dla reniferów zagrodę na pastwisku letnim, by — jak im się wydawało — ułatwić sobie prace hodowlane. Nie wiedzieli, iż w ten sposób przyczynili się do rozprzestrzenienia się choroby gnijących kopyt. Rozrosła się ona niemal do poziomu epidemii. Z 1200 reniferów w 1994 r. pozostało w 1997 r. niewiele ponad 900. W 1997 r. Tinerth, wraz z wygaśnięciem zobowiązującej go umowy, zakończył pracę w Cagaan Nuur. Tuchalarzy mówili, iż będą musieli leczyć renifery samodzielnie, odwołując się do naturalnych metod leczenia, które znają od przodków. Jednak niewielu tak naprawdę pamięta, jak to robić. Wydaje się również, że przy dzisiejszych chorobach i przy niegospodarności Tuchalarów powodującej straszne osłabienie zwierząt i brak odporności na choroby, metody te mogą zawieść.

Chore są nie tylko zwierzęta, ale i też ich właściciele. Problem medyczny jest jednym z najważniejszych w grupie pasterzy reniferów. Obecnie lekarzem opiekującym się grupą wschodnią jest Ganbat (il. 44), syn zmarłego przywódcy jednej z grup uciekinierów z Tuwy — Tonoja. Ganbat na stałe mieszka na stepie w Cagaan Nuur. Grupa zachodnia nie ma lekarza. Opiekuje się nimi felczer Dawaadżaw, mieszkaniec Cagaan Nuur. Ganbat przynajmniej raz w miesiącu odwiedza swoich podopiecznych i przeprowadza wśród nich badania podstawowe, sprawdzając ich ogólny stan zdrowia. Według niego największym problemem wpływającym na ogólne samopoczucie grupy jest, tak jak w przypadku reniferów, chów wsobny. Tuchalarzy łamią zakaz kazirodztwa. Samotne matki rodzą dzieci pochodzące ze związków kazirodczych. Wiele spośród niemowlaków umiera przed skończeniem trzech miesięcy. Dzieci, które przeżywają okres niemowlęcy, charakteryzują się niskim wzrostem, defektami twarzy. Często mają problemy z nauką, rzadko które dziecko kończy 8 lat nauki szkolnej. Większość Tuchalarów to analfabeci, niewielu posyła swoje dzieci na naukę. Nie skutkuje nawet kara administracyjna 35 tys. tugrików za nieposyłanie dzieci do szkoły.

„Małżeństwa z bliskimi krewnymi matki w niczym nie były ograniczone. Można było żenić się z cioteczną siostrą, a także i z siostrą matki” (Vajnsztejn 1964, s. 82).

Niemniej przez społeczność mieszkańców Cagaan Nuur związek taki postrzegany jest jako kazirodczy. Szczególnie zaś „małżeństwa wewnątrz rodu ojcowskiego były zakazane” (tamże, s. 82).

Jak mówi lekarz Ganbat, przyczyną takich zachowań jest niewiedza. Mieszkańcy tajgi nie zdają sobie sprawy, czym grożą takie związki. Z moich badań wynika jednak, iż Tuchalarzy doskonale wiedzą o zagrożeniu. Starsi ludzie pamiętają nauki lamów i szamanów sprzed ponad 50 lat. Przypominają sobie, jak to ich ojcowie jeździli wiele kilometrów od miejsca obozowiska, aby znaleźć zdrową kobietę i wymieszać krew. Młodszy pokazuje na słabe i schorowane renifery, szukając pewnej analogii między swoją grupą a stadem. Wydaje się, iż wytłumaczeniem tego typu zachowań jest brak odpowiednich partnerów do zawierania związków małżeńskich. Wszyscy bowiem pasterze reniferów stanowią dzisiaj jedną wielką rodzinę o bliższych lub dalszych związkach pokrewieństwa. Chętnych Darchatów do dzielenia losu leśnych ludzi jest jak na lekarstwo. Oni sami natomiast stoją przed decyzją: pozostać w lesie, podtrzymać swoją kulturę, biorąc za partnerów niestety krewnych bądź też osiedlić się na stepie wśród Darchatów i zająć hodowlą owiec. Decydują się na samobójczy krok i wybierają życie w tajdze, zaciskając tym samym genetyczną pętlę wokół własnej szyi.

Ganbat wymienia dwie inne choroby, który nękają dorosłych mieszkańców tajgi. Pierwszą jest ślepotą, na którą zapadają zwłaszcza starsi mieszkańcy gór. Chorych wysła na badania specjalistyczne do okulisty do Mörön. Dwie kobiety są całkowicie niewidome — Öldzij i Cend, straciły wzrok od słońca. Reszta grupy cierpi na zapalenie błony śluzowej i spojówek. Drugą chorobą jest podwyższone ciśnienie. Nadciśnienie leczyć trzeba za pomocą specjalistycznych lekarstw, na które jednak nie stać ani lekarza, ani pasterzy reniferów. Kolejną dolegliwością dręczącą Tuchalarów są zewnętrzne pasożyty, zwłaszcza wszy i wszy łonowe. Spowodowane jest to zastraszającym wręcz stanem sanitarnym panującym wśród pasterzy reniferów. Konsekwencją zaniedbań higienicznych oraz awitaminozą w grupie jest próchnica zębów. Nie ma środków na leczenie zębów w Cagaan Nuur. Jedynym rozwiązaniem na ból zęba jest jego wyrwanie. Jadłospis swój pasterze opierają w głównej mierze na mięsie i produktach mącznych. Witaminy pojawiają się na stole wyłącznie jesienią w postaci owoców lasu, takich jak jagody czy porzeczki. Ze względu na malejącą liczbę mlecznych samic renów i produkty mleczne goszczą na stołach coraz rzadziej. Ganbat porównuje pasterzy do psów myśliwskich, które żywiąc się wyłącznie surowym mięsem, niewzbogaconym jakimikolwiek witaminami, wcześniej tracą zęby niż inne psy:

„Tuchalarzy są jak te psy myśliwskie”.

## Nadzieja na przyszłość

Obecnie sytuacją grupy pasterzy reniferów zainteresowanych jest kilka organizacji mongolskich i zagranicznych. Największą pomoc, jak do tej pory, okazał wspomniany już niemiecki weterynarz Tinerth. W latach 1991–1997 wielokrotnie udzielał on Tuchalarom pomocy materialnej. Pracował w porozumieniu z mongolskim Ministerstwem Rolnictwa, a finansowany był przez prywatny fundusz niemiecki. Jego pomoc opierała się przede wszystkim na podawaniu preparatów weterynaryjnych reniferom. Próbował również nauczyć grupę prawidłowej hodowli, czyli takiej, która zapewniałaby zdrowy i sukcesywny rozwój stada. W 1992 r. zakupił towary gospodarstwa domowego dla Tuchalarów o łącznej wartości 200 tys. marek. Wyposażył szpital w Cagaan Nuur w podstawowe urządzenia medyczne, a w 1996 r. postawił w centrum somonu wielką antenę radiową i zakupił radiostację.

„Sukces był wielki. Ja złożyłem podanie o 100 tysięcy marek, a otrzymałem 200 tysięcy. Za te pieniądze kupiliśmy przeróżne towary: brezent, świece, zapalki, topory, piły, garnki, radia, maszyny do szycia. To wszystko dla 52 rodzin. W sumie wydaliśmy 180 tysięcy. Kupiliśmy również lekarstwa potrzebne w hodowli, np. Ivomectin. Kupowaliśmy przez trzy lata. Każdego roku po 15 litrów. Wydaje mi się, że to wystarczy. Każdy litr kosztuje 150 dolarów. Kupiliśmy też lekarstwa przeciwko zapaleniu kopyt Vetisevt” (*Zapisy rozmów*, 1999).

Niestety, pod koniec jego działalności w 1997 r. większość urządzeń nie działała bądź była rozkradziona. Taki sam los spotkał baterię słoneczną podarowaną w 1996 r. przez Japończyków grupie wschodniej.

W 1995 r. geograf, miłośnik kultury pasterzy reniferów, Suchbaatar, założył Towarzystwo Caatańskie „Tuchalar Nijgemleg”, którego głównym celem jest ochrona ginącej kultury górskich pasterzy, czyli pomoc materialna, zakup ubrań, jedzenia, narzędzi codziennego użytku. Towarzystwo szuka sponsorów w Mongolii, jak i poza jej granicami. Od 1997 r. prowadzi współpracę z mongolskim i włoskim oddziałem Czerwonego Krzyża. Latem 1997 r. Towarzystwo pomogło Tuchalarom po raz pierwszy, podając reniferom między innymi Ivomectin — preparat przeciw brucelozie. Dzięki inicjatywie Włochów oraz zaangażowaniu Towarzystwa Caatańskiego i Mongolskiego Czerwonego Krzyża został stworzony trzyletni plan pomocy Tuchalarom. W pierwszym roku jego realizacji udzielono pomocy rodzinom tuchalarskim w postaci ubrania i żywności. Wyposażono również dzieci w wieku szkolnym w przybory do pisania oraz w podręczniki, zakupiono telewizor do internatu przy szkole w Cagaan Nuur. Łącznie okazana pomoc zawarła się w kwocie 6 tys. dol. Jak podkreśla koordynator projektu z ramienia Czerwonego Krzyża, Cerensodnom: „nasza pomoc całkowicie uzależniona jest od stanu konta zasilanego przez włoskie organizacje”.

Głównym zadaniem, jakie wyznaczyły sobie fundacje europejskie oraz Czerwony Krzyż na 1999 r., była wymiana bądź zakup reniferów w Tuwie. Mówiono o przeznaczonych na ten cel kwocie 100 tys. dol. Wymiana miała pierwotnie odbyć się wiosną 1999 r. Z niewyjaśnionych jednak powodów do niej nie doszło. Kolejny termin wyznaczono na jesień 1999 r. Należało do tego czasu zgromadzić potrzebne na ten cel fundusze oraz uzyskać zgodę służb weterynaryjnych na przebadanie zwierząt oraz postarać się o poparcie wojsk ochrony pogranicza odpowiedzialnych za bezpieczeństwo transakcji. Po długich poszukiwaniach pieniądze znalazły się. Wyasygnowano sumę 2000 dolarów na zakup 100 reniferów.

Cała Mongolia cieszyła się z wiadomości, iż Tuchalarzy zostaną uratowani. Większość mongolskich gazet publikowała artykuły o bohaterach, którzy mają dokonać zakupu o historycznym niemalże znaczeniu.

„[...] dwóch naukowców wróci do Mongolii we wrześniu i kupi kilkaset zdrowych reniferów w Tuwie w Tofalarii (Rosja). Przeprowadzi je do mongolskiej tajgi w kooperacji z członkami Mongolskiej Fundacji Tuchalar (Narantuja 1999, s. 8).

„W zeszłym roku specjaliści mongolskiego oddziału Czerwonego Krzyża przeprowadzili badania medyczne 40 rodzinom Tuchalarów z somonu Cagaan Nuur chubsugulskiego ajmaku. Rezultaty — 35% osób jest chorych na brucelozę. Niedawno pracownicy tej organizacji zawieźli chorym leki oraz dla wszystkich rodzin pomoc spożywczą w postaci mąki, ryżu, herbaty, której wystarczy na 6 miesięcy. Ponieważ ludzie zakażają się brucelozą od reniferów, postanowiono zabić chore renifery i rozdać rodzinom 1000 reniferów, które dostaną z Tuwy. Oświadczone, iż kosztą pokryje włoski Czerwony Krzyż. We wrześniu Tuchalarzy znów dostaną zastrzyki w ramach pomocy oraz inne artykuły” (Burnee 1999, s. 8).

Administracja somonu Cagaan Nuur szybko podzieliła skórę na niedźwiedziu i przygotowała plan zagospodarowania nowych reniferów. Jak mówi Doszgo, pracownik administracji Cagaan Nuur, renifery miały być wspólne, należeć do wszystkich Tuchalarów.

„Chcemy najpierw stworzyć jedno stado z tych starych i nowych reniferów, a dopiero potem rozdać za darmo. To wspólne stado będzie przez 2 lata. Za zaginięcie renifera będzie odpowiadał pasterz, który będzie dostawać pensję. Pensja ok. 20–30 tys. tugrików miesięcznie. Somon nie będzie miał z tego specjalnych korzyści. Rogi, mleko itd. będą wykorzystywali sami pasterze”.

Transakcją, jak i przygotowaniem dokumentacji prawnej tego przedsięwzięcia zajęli się młody prawnik, członek Towarzystwa Caatańskiego, Lchasüren. We wrześniu 1999 r. udał się do Buriacji w celu uzgodnienia końcowych postanowień, prowadzących już bezpośrednio do zakupu reniferów. Pieniądze wpłacił pośrednikowi ze strony rosyjskiej i na tym się handel zakończył. Pośrednik zniknął z pieniędzmi, nie ma też reniferów. Tuchalarzy po raz kolejny nie dostaną zwierząt potrzebnych do uratowania swojego stada. Bo przecież w sierpniu 1997 r. też miało dojść do podobnej wymiany zwierząt między Tuwą a Mongolią, a z inicjatywą wysłała delegacja administracji z miasta Kyzyl. Ze strony mongolskiej odpowiedzial-

nym za przygotowanie projektu został lekarz z somonu Cagan Nuur, Batsur. Z powierzonego mu zadania wywiązał się sumiennie, papiery przygotował, jeżdżąc w tym celu wielokrotnie do miasta Eren w Republice Tuwińskiej. 25 sierpnia 1997 r. na granicznym miejscu Gurwan Bilcher miało dojść do swoistego w dziejach Mongolii handlu. Zainteresowani pasterze po obu stronach granicy mieli przyprowadzić na granicę zwierzęta przeznaczone na wymianę. Cenę określać mieli sami zainteresowani, np. jeden renifer ze strony Tuwy za trzy dorodne owce. Jednak do transakcji nie doszło. Przyczyna — nie otrzymano zezwolenia na wymianę od służb weterynaryjnych z Ministerstwa Rolnictwa Mongolii. Podobna sytuacja była w 1986 r. Wtedy nie doszło do zakupu renów z powodu zatrzymania przez strażników ochrony pogranicza strony radzieckiej dwóch organizatorów przedsięwzięcia. Mongołowie nie posiadali bowiem odpowiedniej dokumentacji, upoważniającej ich do przeprowadzenia międzynarodowej transakcji.

Władze ajmaku starały się pomóc Tuchalarom, stwarzając program ratowania ludzi tajgi. Zawierał on plan niezbędnych kroków, takich jak: wymiana renów, pomoc medyczna i materialna, potrzebnych do osiągnięcia zamierzonego celu. Dodatkowo wyliczone zostały wszystkie koszty realizacji projektu. Opiewały one na sumę prawie 40 mln tugrików (ok. 40 tys. dol.). Niestety, projekt ten nie zdobył poparcia najwyższych władz w Ułan Bator. Został odrzucony, a to za sprawą horrendalnie wysokiego kosztorysu.

Według relacji samych Tuchalarów, znaczną pomoc otrzymują od przybywających do nich turystów. Wielu z nich, widząc ich poziom życia, zostawia trochę pieniędzy w szalaszach. Jednak, jak dowodzą statystyki, jest to zaledwie kilkudziesięciu turystów w ciągu roku, w związku z czym nie mogą to być ogromne pieniądze.

Biura podróży oferują wyprawy do serca tajgi na spotkanie z pasterzami reniferów. Ogłoszenia możemy znaleźć np. w prasie niemieckiej (Daszdzevel 1999), czy też w internecie.

W najbliższych latach liczba turystów przybywających do tajgi ma znacznie wzrosnąć, m.in. dzięki wybudowanej przez Amerykanów bazie turystycznej, oddalonej o 20 kilometrów od jeziora Dood. Tuchalarzy oraz władze samorządowe uważają, iż turystyka może stać się podstawowym źródłem ich finansowania. O tym mogą świadczyć stworzone w 1996 r. cenniki. Sami Tuchalarzy liczą dodatkowo na zarobek przy wynajmie koni. Dziś jednak plany te pozostają jedynie w sferze marzeń.



Jerzy S. Wasilewski

---

# Między szamanizmem, magią i obrzędem. Kulty, wierzenia, praktyka

## Nowe pejzaże, stare tradycje

W przypadku grupy, która zasiedliła nowe terytorium, interesującą kwestią jest jej duchowy stosunek do starej i nowej ojczyzny — pojmowanej jako otoczenie geograficzne czy krajobraz. Jeśli taka grupa, silnie związana z danym środowiskiem przez pasterski tryb życia, musiała owo otoczenie zupełnie zmienić i uciec na nowe terytorium, szczególnie ciekawe wydaje się zagadnienie zmityzowanej pamięci poprzedniej ojczyzny i stanu mitologizacji (sakralizacji) nowego terytorium.

Sytuacja Tuchalarów jest tu ambiwalentna. Prawie zapomnieli oni o świętych miejscach starej Tuwy, a w zamian nie zbudowali kompleksowej duchowej ekumeny. Są jednak przypadki stworzenia nowych miejsc sakralnych, a także ciekawe przykłady paradoksalnego połączenia czy przeniesienia sakralnych walorów dawnych miejsc w nową przestrzeń. Przedstawimy szczegółowo typowe przykłady lokalnych kultów.

Wykorzystując znane rozróżnienie Humphrey (1995) na krajobrazy „wodzowskie” i „szamańskie”, stosunek Tuchalarów do przestrzeni należy zakwalifikować jako zdecydowanie szamanistyczny. Termin ten nie jest tylko metaforą: szamani są osobami, które wyznaczają miejsca kultu — np. wybierając za życia miejsce swego pochówku (a ściślej — złożenia szamańskich parafernaliów), które potem stanie się miejscem kultu dla ich potomków, albo też wyznaczając im szczególne „drzewo szamańskie” (mong. *böögijn mod*)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Przytaczane poniżej terminy podawane są czasem w postaci mongolskiej, czasem w tuwińskiej lub w obu. Wynika to stąd, że wywiady prowadzone były w języku mongolskim, dobrze przez Tuchalarów zna-

Próbką, wartą szerszej prezentacji, jest *dżalbarasz* (mong. *zalbirach*, „modlitwa”) — obrzęd oddawania czci świętej górze. Można przypuszczać, że został on zarzucony na pewien okres po ucieczce, albowiem starsi rozmówcy deklarują, że podjęli ponownie wykonywanie go dopiero w latach 70. Wyjaśniają, że na miejsce wykonywania obrzędu wybierali górę, która znajduje się w tym samym kierunku, co dawna święta góra na terytorium Tuwy (albo nawet, z której ją widać — choć zapewne w przybliżeniu). Wymienia się zwłaszcza górę Umaj (nazwa mongolska, oznaczająca macicę, góra ma bowiem jakoby jej kształt) albo odległą Siwir chaja oj („przepaść”, „stromy uskok”). Wymieniane są też dwa święte miejsca, wspólne przed kilkudziesięcioma laty dla wszystkich Tuchalarów z grupy wschodniej: Orchaszig („równy”) i Gadarchałag (rodzaj ryby). Chodzono tam w pierwszym dniu nowego roku (indywidualnie lub z sąsiadami z obozowiska), by wbić palik i zawiesić białą jedwabną szarfę *chadag*.

Miejsce, gdzie odprawia się obrzęd, położone jest czasem w pobliżu obozowiska, bywa jednak oddalone nawet o 1–2 dni drogi konno. Można podejrzewać pewną przesadę w tych deklaracjach; niekiedy wywiad weryfikacyjny, przeprowadzony z sąsiadem poprzedniego rozmówcy, zdradza, że w rzeczywistości tamten wykonał *dżalbarasz* nieopodal obozowiska, gdy on sam mówił o miejscu oddalonym. Nie wszyscy też chcieli zdradzić lokalizację wybranego miejsca, mówiąc co najwyżej o tym, jakimi względami kierowali się przy jego wyborze — że np. na szczycie tej góry stoją liczne *owoo* (kultowe sterty kamieni). Niektóre rozmowy ujawniały głębsze wymiary tej duchowości, łącznie z interesującymi motywacjami i niestandardowymi zachowaniami. Np. Sandzim, mieszkający w Tajdze Zachodniej (skądinąd osoba o wyjątkowo racjonalistycznym, otwarcie antyszamańskim nastawieniu) wybrał dominującą nad wschodnią tajgą górę Rinczinchümbe, położoną po drugiej stronie rzeki Szichszid (co wymaga od niego dłuższej wyprawy), z tą intencją, by ta szeroka rzeka nie oddzielała jego miejsca kultu od rodzimej Tuwy i świętej góry Siwir chaja. Natomiast jego brat Gombo, mieszkający w Tajdze Wschodniej, oddaje cześć tej samej dalekiej górze, prawie nie opuszczając swego aktualnego obozowiska, letniego lub jesiennego. Znamienne, że mieszkającemu w tym samym obozie synowi on sam poradził, by ten zmienił kierunek ofiary i jako jej cel obrał bliższą górę Dżawart, uważając, że tamta leży za daleko (syn również składa ofiarę nieopodal obozowiska). Zapewne na wybór tej góry miał też wpływ fakt, że pochowana tam szamanka jest powszechnie uważana za protektorkę całego ich rodu (patrz niżej).

nym i powszechnie na co dzień używanym; by nie komplikować przebiegu rozmowy, nie zawsze nalegałem na podawanie starych terminów tuwińskich. Samym rozmówcom byłoby też niekiedy trudno zdecydować, czy użyty przez nich termin mongolski jest współczesnym tłumaczeniem, czy też funkcjonował od dawna w języku tuwińskim na zasadzie zapożyczenia (co częste w odniesieniu do przejętych kiedyś treści kulturowych, np. religii lamajskiej).

Ryt odprawia głowa rodziny indywidualnie; czasem formułowany jest zakaz uczestnictwa dla żony, ale sporadycznie deklaruje się, że kobiety też mogłyby wziąć w nim udział, tyle że to dla nich za daleko. Można sądzić, że większość odprawia go przynajmniej raz w roku — na początku któregoś z czterech pór, choć zdarza się, że nawet i cztery razy.

Po przybyciu na miejsce mężczyzna wtyka w ziemię drzewko limby syberyjskiej, albo przynajmniej jej długą na 1,5–2 m gałąź, którą musiał ściąć gdzieś po drodze, i ozdabia wszystkie gałązki białymi wstążkami. Obok ustawia na wzniesionym z paru kamieni ołtarzyku ofiarę: ciastka, cukierki, kawałki sera (to, co w okresie Nowego Roku stoi w mongolskim i tuchalarskim domostwie jako zwyczajowy poczęstunek dla gości — „talerz z jedzeniem”, *tawagtej idee*). Z przepisowych składników (herbata, woda, mleko, sól lub solanka) robi tradycyjną herbatę, którą dokonuje ofiarnego pokropienia (łyżką *cacal*) i którą następnie pije. Wyjmuje gałąź z ziemi i „kłania się”, pochylając ją do ziemi na 8 stron świata (mong. *gurwan zug, najman zowichost* — „cztery strony świata, osiem kierunków pośrednich”) po 9 razy, na górze bowiem mieszka dziewięciu „gospodarzy”, *ezen*, w tym jeden gospodarz jego duchów domowych, ongonów (a dodatkowo jeszcze trzech gospodarze ognia, na którym gotuje herbatę). Modli się — prosi górę, czy raczej mieszkające tam duchy, by dzieci były zdrowe, zwierzęta miały potomstwo, a polowania były udane; „nie zapominajcie o mnie, dajcie mi szczęście, proszę o zmiłowanie”.

W sumie pozostaje tam parę godzin, w trakcie których myśli o przeszłości, o zdarzeniach ze swego życia, „o rzeczach, o których nigdy nikomu nie mówiłem i nie powiem” — jak to ujmuje Sandżim.

Charakter kultu i specyfika góry, która jest jego przedmiotem, nie są do końca jasne; nazwijmy to kompleksem rodowo-szamańskim. Tuchalarzy z rodu Bałykszy pamiętają, że obiektem kultu wielu rodzin była w Todży góra Siwir chaja oj (mongolska nazwa Churcatnij goł), na której jeszcze w latach 30. składano (jakby „chowano” czy „grzebano”) szamańskie kostiumy i bębny. Pochowanie tam ciała szamana było praktycznie rzadko możliwe (kwestia transportu zwłok z dalekiego sezonowego koczowiska), ale często zostawiano tam np. jego zwykle ubranie, osobistą czarkę do herbaty itp.

Znamy przypadki, gdy pamięta się o postaci konkretnego szamana, który jest niejako patronem tego kultu, mimo upływu od jego czasów prawie stu lat. Wspomniana wyżej góra Dżawart, położona o dwie godziny drogi od obozowiska Sajlag, to zarazem imię pochowanej tam mongolskiej (darchackiej) szamaniki. Jej potomek w piątym pokoleniu poślubił kobietę tuchalarską, a jej krewni, choć Tuchalarzy, kilka razy do roku (niektórzy nawet cztery) robią ofiarę *zalbirach* w stronę tego miejsca, traktując ją jako bardzo mocną szamankę. W tym przypadku wygłaszają prośby po mongolsku, ponadto na gałęzi zawieszają charakterystyczną

dla Mongołów niebieską honorową szarfę *chadag* („bo mongolscy przodkowie kłaniali się niebieskiemu niebu, podczas gdy tuwińscy dawali białe wstążki ziemi”). Gombo jeździ tam z żoną Cendelij — to rzadki przypadek, by mąż i żona wspólnie czcili szamańskiego przodka żony, i wcale nie w prostej linii; wyjaśnia się to siłą tej szamanki — „ona podpowie, pomoże”. Miejsce Dżawart czczone jest przez bodaj wszystkich należących do rodu Bałykszy, ale kult ma charakter rodzinny, nie ma zbiorowych ceremonii rodowych.

Orosbaj z rodu Uratów opowiedział następującą historię: W latach 30. wśród tuwińskich Uratów panowała straszna bieda. Młody człowiek imieniem Muuchuu udał się do najszynniejszego todżyńskiego lamy po wróżbę. Złożył na jego ręce sówitą ofiarę, a ten przepowiedział, że powinien udać się do Mongolii i szukać tam rozrośniętego drzewa o stu gałęziach skierowanych do góry — będzie to znak, że Uraci przetrwają. Muuchuu spędził trzy lata na samotnych poszukiwaniach, a znalazłszy takie drzewo, związał na nim pęczek włosów z białej grzywy swojego konia. Wrócił do lamy, znów złożył ofiarę i spytał, co ma robić. Ten wewnętrznym wzrokiem zobaczył to drzewo (odgadł nawet, że Muuchuu zawiesił na gałęzi białe włosie) i przykazał, by Uraci je czcili. Dziewięciu najlepszych szamanów odbyło wokół drzewa szamański rytuał i od tego czasu Uraci oddają cześć w stronę tego miejsca, a nie w stronę szamańskich pochówków.

Jak można sądzić, wskazane miejsce nie jest fikcyjne. Nosi ono nazwę Bagtyn choszuu (na północ od rzeki Tengiz), a drzewem o stu gałęziach jest modrzew, spod którego tryska niezamarzające źródło. Orosbaj, uważający się za potomka owych szamanów, łączy tę opowieść ze swoim dziadkiem, znanym szamanem tuwińskim, który na imię miał Sajnchuu, czyli „dobry syn” (ciekawe odwrócenie imienia Muuchuu — „zły syn”). Twierdzi w związku z tym, że jeszcze dziś tylko on ma prawo tam koczować; jest to jednak zbyt oddalona okolica, więc odwiedza ją tylko raz w roku, by zrobić *dżalbarasz*. Mniejszą ofiarę robi też na początku każdej pory roku (z wyjątkiem zimy), ustawiając w tamtym kierunku gałąź przy źródłach nieopodal swoich aktualnych obozowisk.

W niektórych wypadkach dane miejsce kultu może być wyróżnione tym, że stoi tam „drzewo szamańskie” (mong. *böögijn mod*), wskazane przez szamana (niekoniecznie miejsce pochówku jego stroju).

W uzupełnieniu warto dodać, że podobne gałęzie stawiano incydentalnie w różnych sytuacjach przełomowych: wyruszając w daleką drogę, kiedy ktoś choruje (Orosbaj postawił bogato przybraną białymi wstążkami gałąź, kiedy odwoził żonę do szpitala), gdy pada bydło, w miejscu gdzie pochowano konia padłego od pioruna. Z braku limby można użyć brzozy (w praktyce tego nie spotkaliśmy), w ostateczności modrzewia. Postawienie gałęzi jodły (uważanej za drzewo nieprzydatne, kłujące) praktykowane jest jako zabieg magiczny — w obronie przed nieprzyjnym sąsiadem lub szamanem.

Znamienne, że na obszarze zamieszkanym dziś przez Tuchalarów nie ma wspólnego dla obu grup miejsca kultowego czy mitologicznego. Jedynym miejscem powszechnie znanym i wspólnie odwiedzanym przez bodaj wszystkich Tuchalarów z grupy zamieszkującej Tajgę Wschodnią jest skłon góry, gdzie znaleźć można „śliczne kamienie” (tuw. *dżarasz daszdyg*, mong. *churched czuluu*; stąd taka sama nazwa miejsca). Członkowie grupy zachodniej też słyszeli o nich, ale tam nie bywali. Słowa, w jakich rozmówcy opisują to miejsce, brzmią dość szczególnie. Na górskim płaskowyżu, na swego rodzaju kamiennych talerzach i misach, leżą niewielkie, regularnie okrągłe i spłaszczone kamyki, kilkucentymetrowej średnicy, brązowe z charakterystycznymi gęstymi, jasnymi słojami. W zasadzie góra nie lubi, by je stamtąd zabierać (chowa kamienie przed ludźmi, co źle żyją; rodzice każą dzieciom odnosić je na miejsce, biorąc je, należy zostawić coś w zamian — choćby białą nitkę, obwiązaną na gałęzi albo zrobić ofiarne kropienie), po zabraniu kamienie będą zmieniać rozmiary albo pękać. Co dziwniejsze, nazajutrz na miejsce zabranych kamieni pojawiają się następne — Sandzim wspomina, że jako chłopiec dziwił się, że chociaż je zbierano, to nazajutrz pojawiały się nowe. Zabierając je ze sobą, warto wypowiedzieć jakieś życzenie, a gdy się ono spełni, należy odnieść je na to samo miejsce.

Kamienie te widywaliśmy parokrotnie w posiadaniu Tuchalarów, pokazywane jako ciekawostkę. W przekonaniu niektórych rozmówców mają one nie tylko walor estetyczny, znana jest ich silna moc magiczna, nosi się je ze sobą dla ochrony przed nieszczęściem. Idzie po nie ten, kto marzy o posiadaniu czegoś — może to być kocioł lub czarka albo zdrowe oczy, koń czy inne zwierzę. W przeddzień trzeba się skupić, myśleć o kamieniach. Przyjechawszy wieczorem na miejsce, trzeba zrobić *zalbirach*: postawić kadzidło, wykonać kropienie herbatą, ofiarować biały materiał, pomodlić się prosząc o znalezisko. Rano, po przenocowaniu, można poszukać kamienia o upragnionym kształcie. Zdaniem Orosbaja:

„Jedni znajdują, inni nie. Kto jest potomkiem szamana, ma w rodzinie lamę albo robi to z głębokim uduchowieniem, ten znajdzie”.

Ten sam rozmówca opowiada, że gdy miał 15 lat, przebywał tam z ojcem na polowaniu. Nie był to ich pierwszy raz — choć chłopak nie wierzył wtedy w magiczną moc kamieni, ojciec pokazywał mu wcześniej, jak wyglądają „dzieci”, „oczy” czy „kocioł”. Przenocowawszy, poszukał kamyka w kształcie dzieci, bo już wówczas chciał mieć rodzinę. „No i sprawdziło się” — kończy, mówiąc że do dziś trzyma w kufrze kamień, który przyniósł mu dzieci (ale nie kwapi się, by go pokazać). Skądinąd, w nawiązaniu do siły duchowej, którą trzeba mieć, by znaleźć taki kamień, rozmówca podaje z zaskakującą szczerością, graniczącą z dumą, że jego ojciec miał silny charakter i respekt wśród ludzi — brał nawet udział w likwidowaniu lamów w latach 30., o czym wszyscy wiedzą.

Chociaż „śliczne kamienie” znane są też Darchatom, można sądzić że ich specyficzny kult powstał dopiero za sprawą Tuchalarów, pytanie tylko, czy dopiero w latach 50., czy też wcześniej. Jest prawie pewne, że Darchaci nie przychodzili na to miejsce, ale w sporadycznych przypadkach, gdy chcieli mieć taki kamień, prosili o jego znalezienie Tuchalara. Np. Orosbaj został kiedyś poproszony przez Darchata imieniem Gund, by znaleźć mu „kamień deszczowy” *zada* w kształcie jajka (na temat tego kamienia patrz niżej). Ktoś inny wspomina o zamówieniu na wielbłąda; skądinąd warto pamiętać, że w Kotlinie Darchackiej wypasa się wprawdzie wielbłądy, ale jest to chyba wynik niedawnego jednorazowego importu z gobijskiej części Mongolii.

Przyznać trzeba, że opowieści o „ślicznych kamieniach” brzmią wręcz podejrzanie tajemniczo czy mistycznie. W wierzeniach ludów mongolskich nie spotkałem się dotąd z podobnymi wątkami. Oczywiście poza nimi można wskazać najróżniejsze archetypowe przekazy o miejscu, gdzie spełniają się najgłębsze pragnienia człowieka (w typie pamiętnej „Komnaty” z filmu Tarkowskiego *Stalker*). Warto jednak pamiętać, że przekaz ten to typowy „raport mniejszości”: w tak wyrazistej, misteryjnej — chciałoby się powiedzieć — postaci prezentował je tylko jeden rozmówca.

Góra, na której znajdują się te kamienie, położona jest niedaleko jesiennego zbiorowego obozowiska, w którym we wrześniu i październiku mieszka kilkanaście rodzin wschodniotuchalarskich. Ostatniego dnia przed odjazdem na miejsca zimowe odbywa się tam jakoby krótki obrzęd pożegnania. Choć byliśmy wtedy na miejscu, nie pozwolono nam w nim uczestniczyć, usłyszeliśmy wtedy takie oto wyjaśnienie:

„jak się tam raz pojawicie, to góra będzie miała pretensje, kiedy nie przyjdziecie tam w następnym roku”.

Później dodawano, że moglibyśmy dostać pozwolenie od któregośkolwiek szamana, który określiłby, jaką ofiarę powinniśmy tam złożyć. Jak się zdaje, pożegnanie polega na indywidualnych krótkich podziękowaniach i prośbach o pomyślność.

Z kolei w Tajdze Zachodniej, nad strumieniem Menge Bułag jest miejsce Akia — wąwóz, którego ściany stanowią białe skały (tuw. *ak* — „biały”). Ludzie uważają, że powinny one na zawsze pozostać białe, dlatego nie wolno smolić ich dymem, zanieczyszczać krwią itp. Szaman może doradzić, by w danym roku ofiarować tam biały kawałek materiału. Latem wybierano się tam grupowo lub indywidualnie, by wykonać kropienie mlekiem i pomodlić się o zdrowie dla dzieci, przyrost zwierząt i zdobycz dla myśliwych. Zbiorowo przeprowadzono to po raz ostatni w 1953 r., potem władze tego zakazały; ta jedyna wspólna dla wszystkich zachodnich Tuchalarów tradycja nie odżyła po 1990 r.

Inne miejsce, o którym wiadomo, że jest ogólnie szanowane, to wysoki szczyt Kyzyl tajga (mong. Churen dajga, „czerwono-brązowa tajga”), kształtem podobny do serca. Nie jeździ się tam, nie zbiera roślin, mówi się, że ktoś kiedyś wjechał na ten szczyt i zniknął.

Pytania o ewentualne ludowe etymologie nazw lokalnych nie przyniosły bogatego materiału. Typowa odpowiedź, np. na temat miejsca Örtön w Tajdze Wschodniej, brzmi tak: nazwa ta oznacza po tuwińsku „pogorzelsko”, albowiem kiedyś na górze w okolicy rósł las, który spłonął i dziś nie ma po nim śladu, ale nazwa została.

Znamienne, że pamiętane wśród Tuchalarów mity stworzenia nawiązują do konkretnego krajobrazu; wymieniają nazwę miejsca akcji, choć jego lokalizacja nie jest znana. Oto gdzieś na tym obszarze ma być góra Sałdyg tajga, której nazwa pochodzi od tuwińskiego słowa *sal* — „tratwa”, *saldag* — „pływać” (tak samo w mongolskim). To na niej przetrwali wielki potop ludzie gór i zwierzęta górskie. Reszta zamieszkujących ziemię zwierząt potopiła się, a ich pozostałością są znajdowane w ziemi wielkie kły. Według innej wersji, na tratwie, zrobionej przez pewnego Tuwińczyka, uratował się on i jego reny. Tuwińczycy istnieli od początku świata, najpierw prymitywni, nadzy, tyle że pokryci sierścią, podobni do małp. Kiedyś piorun uderzył w drzewo, wybuchł pożar, oni przestraszyli się i przykucnęli, a głowy schowali w ramiona — stąd, kiedy ogień spalił im sierść, miejsca w pachwinach i na głowie zostały owłosione. „Ale to tylko taki kawał”.

Mimo końcowego dezawuuującego komentarza (który po części ma złagodzić/rozładować aluzje tekstu do intymnych części ciała) rozpoznajemy w nim zredukowany syberyjski mit stworzenia człowieka. W mitologiach ludów syberyjskich i centralnoazjatyckich pierwsi ludzie byli owłosieni, a w konsekwencji odporni na choroby, nieśmiertelni i aseksualni. W rezultacie jakiegoś dramatycznego, a zarazem kulturotwórczego wydarzenia tracą sierść jako atrybut zwierzęcy, przedludzki i osiągają prawdziwie ludzką kondycję — za to z chorobami, śmiertelnością i seksualnością. Oczywiście w zapamiętanych przez Tuchalarów wersjach te ostatnie korelaty zostały utracone.

Według innej opowieści, pierwsi ludzie żyli w jaskiniach, a kiedy było dużo śniegu — nawet pod ziemią. Wtedy żyli też półludzie, półrenifery *gisz-an*. Prawdziwi ludzie mogli do nich strzelać, byli bowiem bardziej zaawansowani, jedli mięso z ognia, gdy ci — surowe. Oni już wyginęli, zapadły się ich jaskinie, nie spotyka się zimą ich śladów.

Nasi rozmówcy kojarzą tych quasi-ludzi z opowieściami o *yeti* (mong. *almas*, tuw. *badagszan*), które są im dobrze znane, niekiedy nawet z książek; pamiętać trzeba, że teksty te obficie występują w mongolskim folklorze współczesnym (por. Czubała 1994). Sami Tuchalarzy nie mają pewności, czy powinny być one uznawane za prawdziwe. Oto przykład jednej z nich.

Nieżyjący już mąż szamanki Sujaan opowiadał, że w dzieciństwie, jeszcze w Todży, polował często z pewnym starcem, który uczył go strzelać i naganiać zwierzynę. Raz starzec kazał mu usiąść przy źródle na górze i czekać na reny. I rzeczywiście, przybiegła para ludzi–renów, mężczyzna i kobieta, a chłopiec nie strzelał. Starzec robił mu potem wymówki, że stracili smaczne mięso. Następnym razem zamienili się rolami — chłopiec miał naganiać, a starzec czekał u źródła. Znowu pojawili się ludzie–reny, starzec zastrzelił jednego, po czym odkroił porcję mięsa z uda i dał chłopcu, a resztę zachował sobie. Ten jednak przestraszył się i wyrzucił swoje mięso.

Wydaje się, że popularność takich tekstów świadczy o nieustannej atrakcyjności kwestii stosunku dzikości do cywilizacji oraz o fascynacji pytaniem, czy możliwe są formy bytowania alternatywne, poboczne wobec człowieka. Nie będąc mitami, rozgrywają ten sam mitologiczny dylemat (czy jest różnica między człowiekiem a naturą) i wywołują — choćby jako efekt literacki — zgrozę na myśl o naruszeniu czy zatarciu granicy między tożsamością ludzką i zwierzęcą.

Mówiąc o związkach ludzko–zwierzęcych, warto wspomnieć o sporadycznych przekazach dotyczących ptaków. Np. kaczka *angir* (nazwa pol. ohar, łac. *Tadorna ferruginea*) znała kiedyś ludzki język i mówiła nim, nawet dzisiaj go rozumie, dlatego nie wolno na nią polować. Podobnie łabędź miał kiedyś związek z ludźmi: pierwszy ród, z którego wyłoniły się następne rody Bałygszy, Sojot i Urat, nazywał się Cagaan Chun (Biały Łabędź), dlatego członkowie tych trzech grup do dziś nie polują na łabędzie.

## „Ongony są wszędzie...”

Wiara w duchy miejsca jest nadal podstawowym składnikiem tuchalarskiej duchowości.

„Każde miejsce — góry, wody, okolica w tajdze — ma swego pana–gospodarza (mong. *edzen*, tuw. *eeren*), ducha (mong. *ongon*, l. mn. *ongot*). Dlatego nie wolno robić tam nic złego, trzeba być dobrym i spokojnym, bo inaczej to zło spadnie na człowieka. Starzy ludzie tak mówili”

— wyjaśnia 64–letni Żażur, który jeszcze jako młody chłopak stwierdził, że życie w tajdze go nie interesuje i szedł na dół, ale zachował podstawowe zrozumienie dla dawnego światopoglądu. Już jako dorosły, przed trzydziestoma laty, odczuł na sobie moc onгона. Stracił mianowicie władzę w jednej ręce, a lekarze nie potrafili nic na to poradzić. Udał się wtedy — po raz pierwszy i jedyny jak dotąd — do szamanki w sąsiednim somonie Rinczinlchümbe, z pochodzenia Darchatki, a ona wyjaśniła przyczynę choroby. Opowiedziała mianowicie — kierowana wewnętrzny wzrokiem — jak ścinał drzewo z ongonem; działo się to w miejscu po-



krytym śniegiem, z udziałem innego mężczyzny, który też na to samo ucierpiał. Żażur musiał przyznać jej rację — rąbał przecież zimą drzewa ze swoim zięciem. Szamanka w seansie ożywiła kawałek białej szmatki, który kazała przywiązać gdzieś w tamtym miejscu, oraz biały kamień, który poleciła gotować i wodą z gotowania zmywać rękę aż do wyzdrowienia. Od tego czasu Żażur wierzy w moc ongonów i wiedzę szamanów, aczkolwiek nie miał potrzeby więcej z nich korzystać.

Bata, mieszkający w Tajdze Wschodniej, przedstawia to podobnie:

„Ongon to jakby osoba. Każde drzewo może mieć swojego onгона. Kto zetnie gałąź, nie wiedząc, że to było *ongon mod*, ten zachoruje. Różne miejsca mogą być *ongon gazar*. Źródło z ongonem, *ongon bulag*, nigdy nie wysycha ani nie zamarza; tam nie wolno śmiecić, bo w głębi jest jakiś jego gospodarz, *ezen*. Ongony przychodzą też do szamana”.

W codziennym kulcie podstawowe znaczenie mają ongony domowe. Ich materializacją są wstążeczki, które wiszą na honorowym miejscu — w północnej części — w niejednym, acz bynajmniej nie każdym, tuchalarskim szałasie. Z reguły są czymś przesłonięte albo wręcz schowane w skrzynce. Choć nie jest to rzecz, o której Tuchalarzy mówiliby chętnie, można przypuszczać, że w większości domostw znajdują się ongony, i to więcej niż w jednym komplecie. Mogą to być np. trzy zestawy: pierwszy należy do głowy rodziny, który odziedziczył go po swym nieżyjącym ojcu, i składa się głównie z niedźwiedziej pazurów; drugi został wykonany po narodzinach pierwszego syna — wtedy szaman określił, z czego powinien zostać wykonany (mogą to być rzeczy „drogocenne”, tak jak w mongolskich zawiniątkach z *najmyn erdene*: złoto, srebro, perła itp., oczywiście w mikroskopijnych ilościach lub zastąpione czymś zbliżonym); trzeci, złożony z samych tylko wstążek, będzie ochraniał gospodarstwo i stado renów.

Możliwe są oczywiście różne warianty. Mieszkający w drewnianym domku w osadzie somonowej Bat (nie ten z Tajgi Wschodniej, ale ojciec szamana imieniem Bajaraa) pokazuje dwa ongony, okurzywszy je po wejściu do środka jałowcowym kadzidłem. Wiszą na stałe ponad domowym ołtarzem: jeden jest po jego ojcu, a drugi należy do żony, Darchatki. Ongon tuwiński jest czarny, bo w rodzinie ojca czarne wstążki zawieszano poświęconemu renowi (*seter*). W latach, gdy szamanizm był zakazany, ongon uległ zmniejszeniu. Ostatnio, kiedy już syn był szamanem, powiększył go, dodając chadak. Oprócz wstążek jest tu jeszcze dziewięć miniaturowych ostrych przedmiotów z żelaza (analogicznych do opisanych poniżej dziewięciu szamańskich przyborów syna, ale te są stare; ich zadaniem jest ochrona osoby gospodarza — gdyby np. jakiś czarny szaman coś na niego nasłał) oraz astragal — kostka z nogi wilka, mająca ogólnie pozytywne działanie magiczne.

Ongon darchacki składa się z jaśniejszych szmatek. Nie jest stary — zrobiono go przed 30 laty, kiedy zachorowała żona, a Gombo zajran polecił wykonanie takiego kompletu, jaki powinna mieć po swej babce szamance. Co roku na Cagaan Sar powinni dokładać do niego po trzy białe wstążki; kiedy idą w góry, robią ofiarę

*tachich*, zabierają kilka tych wstążek i przywiązują na miejscu. Komplet wisi zasłonięty czarną chustą, na której przed 20 laty wyszyty został ręką córki czarny koń, bo taki był rodzicielski *seter*. Pod spodem przyszyta jest podobna sylwetka konia z żelaza — zapewne kiedyś była zawieszona na owym *seterze*.

Obok onгона wisi kilka szarf *chadag*, a także mały woreczek, w środku którego znajduje się trochę ziaren i grudek sera. Jego nazwa tuwińska, *chiszig chaw*, jest wyraźnie kalką mongolskiego *chiszig saw*; o ile jednak wśród Darchatów ów „woreczek pomyślności” jest powszechnym i widocznym rekwizytem kultowym, to jest dla mnie kwestią problematyczną, w jakim stopniu jest on rozpowszechniony wśród Tuwińczyków i co za ty idzie — czy nazwa ta jest rzeczywiście wśród nich znana (w wielu domostwach i szałasach tuwińskich przedmioty kultowe są przecież ukryte i trudno wnioskować o ich powszechności). Woreczek nie służy do żadnych praktyk, ma po prostu zapewnić domowi pomyślność, ale gdy od czasu do czasu zeschnie grudki sera trzeba wymienić na nowe, wrzuca się je do pieca, traktując to jako ofiarę dla domowego ognia, a potem na zewnątrz — dla Świata-Changaju (Oron Changaj).

Również Gombo, nasz dobry znajomy z Tajgi Wschodniej, postanowił przed pięcioma laty, że w domu powinny być ongony. Zwrócił się do Dawadzawa, który sam nie jest wprawdzie szamanem, ale wśród swych przodków miał znaną szamankę Degej. Ten polecił mu kupić w sklepie różne wstążki i przyjechał doń, by sprawdzić, czy jest już w nich „pan ongonów”, *ongotyn edzen*. W tym celu usiadł przy ongonach ze starym, ciemnym lustrem z metalu, które ma po szamańskich przodkach i wpatrywał się w nie przez dłuższy czas. Potem zamknął oczy i powiedział, że „to jest żywe” — że we wstążkach jest już władca — *edzen*. Od tego czasu na nowy rok dorosłe dzieci przywiązują po nowej wstążce („najlepiej, żeby dzieci to robiły”). Wstążki są w różnych kolorach: biały to kolor życia, niebieski — nieba, zielony i pstry — ziemi, żółty — pięknej jesieni. Czarny i czerwony to złe kolory, stosują je sporadycznie ci, którym zdarzyło się dużo nieszczęść, „żeby złym odstraszyć złe”. Taką decyzję podejmuje szaman, i to raczej czarny — *charijn böö*.

Zdarzało się w trakcie ekspedycyjnych peregrynacji, że gdy kładliśmy się spać w jakimś szałasie, gospodarz zdejmował ze ściany ongony, tłumacząc, że to dlatego, by duchy nie męczyły nas nocą, powodując złe sny.

Ktoś z rozmówców mówi, że ongony jego domostwa przeznaczone są czy skierowane na dzieci i wnuki, są to zatem ongony białej (dobrej) strony, ale zdarzają się przypadki ongonów czarnych, groźnych czy przynajmniej obronnych. Do przewożenia ongonów w czasie przekoczowania używane są specjalne, poświęcone renifery — (mong. *setertej caa*, *seter*, tuw. *ydyg*).

## Seter — zwierzę uwolnione

Wśród ludów pasterskich Azji Centralnej powszechny jest zwyczaj wyłączania z codziennego użytku jednego ze zwierząt w stadzie (może to być koń, owca lub koza) i poświęcania go. Po mongolsku nazywa się to „stawianiem *setera*”, *seter ta-wich*; sama nazwa świadczy o zapożyczeniu z lamajskiego Tybetu (*c'e-tar*, „znak uwolnienia”). Zwyczaj ten był praktykowany także w Tuwie, dzisiejsi Tuchalarzy pamiętają o nim, ale coraz rzadziej go stosują.

*Seter* (tuw. *ydyg*) traktowany jest jako „gospodarz stada”, którego obecność ma przynieść ochronę przed nieszczęściami i chorobami zarówno rodzinie, jak i zwierzętom. Dlatego stawia się go najczęściej wtedy, gdy wilki napadają na reny; szaman zaleca też postawienie go, kiedy choruje małe dziecko (*seter* staje się wtedy jego opiekunem), i określa maść zwierzęcia. Najczęściej jest to ren o sierści białej albo biało-żółtej. Mleka od poświęconych samic nie można mieszać z mlekiem innych, a pić je mogą przede wszystkim dzieci. Na poświęconym reniferze jeździć może tylko głowa rodziny; na nim przewożone są rzeczy święte, takie jak oniony. W żadnym wypadku nie wolno transportować przedmiotów powszechnego użytku — garnków czy ubrań.

Oprócz renifera *seterem* u Tuchalarów może być też koń. W zasadzie on również nie powinien być w ogóle użytkowany — ani pod wierzch, ani do juczenia; „tylko deszcz może mu padać na grzbiet”. We współczesnych realiach oznacza to, że to gospodarz używa go do jazdy (choć gdy syn Sandżima chciał zrobić nam przyjemność, to odstąpił go jednej osobie z ekspedycji, i to kobiecie). Zanim dośiędzie wierzchowca, powinien zrobić oczyszczające okadzanie *san* — siebie, siodła, podkładki.

Kiedy poświęconego renifera trzeba zabić ze względu na wiek, jego świętość przenosi się przedtem na inne, młodsze zwierzęta. Ważne, aby wglądały one podobnie pod względem budowy i umaszczenia. Przeniesienie świętości sprowadza się do przewiązania na szyi rena wstążek, podobnych do tych, jakie ozdabiają oniony. Odbywa się to przy uświęcaniu (ochlapywaniu) miejsca mlekiem. Jest to jednocześnie ofiara składana okolicznym duchom oraz odsłoniętym na ten dzień onionom rodziny (na co dzień wiszą one zasłonięte w północnej części szałasu).

Powyższe informacje niech uzupełni następujący zapis:

„Wybór następcy renifera, dotąd sprawującego opiekę nad rodziną, poprzedzony jest szeregiem rytuałów. Pan domu musi czekać, aż będzie miał sen, w którym ukaże mu się renifer następca. Często, zanim ten sen nadejdzie, prosi o pomoc świętą górę lub inne miejsce otaczane szczególną czcią. Składa w ofierze rogi starego renifera, paląc je w ogniu i modląc się [a także] dmucha w lufę strzelby «jak w trąbę». W końcu proroczy sen nadchodzi. Potem odbywa się rytualna konsekracja: na grzbiecie wybranego rena kładzie się misę [czarkę] i ten zaczyna iść; gdy misa spadnie dnem w dół, oznacza to powodzenie, gdy spadnie dnem do gó-

ry — wręcz odwrotnie” (informacje z filmu telewizji National Geographic, *The Tsaatan — Reindeer Riders*; cyt. za: Ostrowski 1999, s. 11).

Coraz rzadziej można napotkać zwierzę *seter*. W całym obozowisku Örtöön tylko jedna rodzina (na 10 szałasów) ma takiego rena, inni deklarują, że nie było potrzeby. Ale np. rodzina pasterza Batzai ma cztery renifery *seter*, z których trzy to samice. Nie dosiadają ich, nie juczą, nie sprzedadzą nikomu, mleko wykorzystują tylko w rodzinie, nie ścinają ukrwionych rogów latem, a dopiero suche poroże jesienią, przed naturalnym odpadnięciem, kiedy to już nie osłabi zwierząt.

## Ofiara z pierwszego mleka

Formą oddawania czci ongonom, zarówno domowym, jak i otoczenia, jest ofiara z pierwszego mleka, kropiona specjalną łyżką *cacał*, a choćby małą gałązką jałowca, albo też stawiana w naczyniu przed domowym ołtarzykiem.

Po latach niepraktykowania coraz powszechniej spotyka się w szałasach te charakterystyczne drewniane łyżki (mong. *cacał*, tuw. *żezeg*, *żeszeg*) z dziewięcioma wgłębieniami w kwadracie („jak nie ma dziurek, to nie jest *cacał*”), z rękojeścią zdobioną np. popularnym wizerunkiem mongolskiej *tulgi* — tradycyjnej podstawy pod kocioł, mającej postać czwórnożnego opasanego obręczami. Łyżki takie widuje się dziś nierzadko. Z reguły zostały niedawno wykonane przez któregoś ze zdolniejszych członków rodziny i teraz wiszą, zatknięte za żerdź gdzieś ponad najlepszą częścią szałasu, ale na ogół nad częścią kuchenną, kropienie bowiem jest czynnością kobiecą. Łyżki są używane do porannego pierwszego kropienia świeżo wydojonym mlekiem lub herbatą (w praktyce jest to druga herbata, ale pierwsza świeża tego dnia: wcześniej rano wypija się wczorajszą z termosu, po czym doi się reny i wypędza je na pastwisko i dopiero wtedy gotuje się nową herbatę, którą się kropi). Młodzi mówią, że ten zwyczaj dopiero powraca, dlatego nie znają żadnych formuł. Oni wykonują kropienie z rzadka: po przekoczowaniu na nowe miejsce i zrobieniu tam herbaty oraz nazajutrz, pierwszego ranka na nowym miejscu (wtedy zawsze mlekiem). Zimą, gdy nie ma mleka, kropi się samą tylko herbatą. Szczególny charakter ma kropienie (mlekiem) przed kastracją reniferów — ta ofiara ma zmniejszyć zagrożenie dla życia zwierzęcia, jakie zawsze wiąże się z tą ryzykowną operacją. Większość kropień wykonuje gospodyni, ale może też robić je samotnie mieszkający mężczyzna albo — w razie wyjazdu rodziców — któreś z dzieci, na intencję ich pomyślnego powrotu.

Młoda Ojuunbat robi je codziennie rano, na ogół pierwszą herbatą, rzadziej właśnie udojonym mlekiem. Wstydzi się powiedzieć, jakie słowa przy tym wymawia (po tuwińsku).

„To jest ofiara dla Bajana Changaju i dla *ongot tengri*; każdy prosi, o co chce”.

Widzimy ją, jak obchodzi szałas dokoła, prawidłowo — ze Słońcem — zatrzymując się w 8 punktach i bryzgając tam herbatą. Potem wraca do szałasu i kropi jeszcze trzy razy przez otwór górny oraz do ognia, a ściśle na trzy rogi prostokątnego blaszanego piecyka (czwarty zajmuje rura kominowa). Przez cały czas cicho, w skupieniu, szepcze swoje prośby.

W ciągu dnia widuje się składanie ofiary dla ognia: ugotowawszy zupę, gospodyni wlewa trzy pierwsze łyżki do środka blaszanego piecyka (jest to „pierwocina z pożywienia”, *choolny deedž*). Świeża herbata z mlekiem jest też ofiarowana domowym ongomom — w postaci codziennego porannego kropienia w szałasie, w ich stronę, jak też kiedy stawia się naczynie z parującą herbatą przed ongony i machaniem ręki nakierowuje na nie parę (to wykonuje się rzadziej, np. raz w miesiącu, w tzw. *szine der*, czyli jeden z siedmiu pierwszych dni miesiąca księżycowego). W dzień ofiary dla ongonów nie wolno wydawać z szałasu mleka ani mięsa.

Kolejną drobną formą pobożności, niższej rangi niż ofiara *deedž*, jest gest kultowy *dżalbarasz* (odpowiednik mongolskiego *zalbirach*, modlitwa). Obchodząc szałas „ze słońcem” w czterech punktach kardynalnych skłania się głowę do dołu, trzymając dłonie złożone przy czole. Wyraża się w ten sposób szacunek dla Bajan Changaj. *Dżalbarasz* należy wykonywać do południa; robi się go okazjonalnie — w obawie przed czymś niedobrym, w przejściowej trudnej sytuacji.

## Stary i nowy szamanizm

Mówiąc o sytuacji religijnej wśród Tuchalarów, trzeba zacząć od stwierdzenia, że podstawowa religia dawnej i dzisiejszej Mongolii — buddyizm tybetański (lamaizm) jest w tej grupie całkowicie nieobecny. Widoczny gołym okiem w postkomunistycznej Mongolii renesans tej religii nie objął nawet zamieszkałej przez Mongołów Kotliny Darchackiej (która zawsze była nazywana „krajem szamanów” i gdzie nie powstała ani jedna świątynia), a co dopiero mówić o jej tajgowym, sajańskim obrzeżu. Choć lamaizm dotarł na tereny Tuwy jeszcze przed wiekami, to na obszarze Todży nigdy nie zajął miejsca szamanizmu; w świadomości naszych rozmówców jest praktycznie nieobecny. Z kolei chrześcijaństwo, które przez misjonarzy różnych denominacji (zwłaszcza protestanckich) penetruje obecnie intensywnie Mongolię, jest przez Tuchalarów przyjmowane sceptycznie.

„*Isos szaszin* [wiara w Jezusa] to nie nasza wiara; misjonarze rozdają Biblię, ale tam jest tyle okrutnych opowieści, że nam się to nie podoba. Biblia nadaje się tylko na bibułkę do papierosów. Nasza wiara to *böö szaszin* [wiara szamańska]”.

Może się zdawać, że szamanizm doczekał się na tym obszarze odrodzenia. Seanse szamańskie nie są już nielegalne; oprócz swoich pojawiają się na nich Mon-

gołowie czujący respekt dla tuchalarskich szamanów. Być może działa tu uniwersalna reguła, wedle której środki magiczne grupy prymitywniejszej, stojącej „bliżej natury”, traktowane są przez cywilizacyjnie zaawansowanych sąsiadów jako skuteczniejsze. Do niektórych szamanów przybywają pacjenci nawet z Ułan Bator, oczywiście także cudzoziemcy. Zdecydowanie najliczniejszą klientelę ma dziś młody Bajaraa, mieszkający w centrum somonowym, a więc łatwo osiągalny, a do tego — w odróżnieniu od starszych — wciągnięty w usługowy tryb szamańskiej praktyki. Bajaraa jest mieszanego pochodzenia, z ojca Tucharara i matki Darchatki, przy czym tylko strona matki legitymuje się tradycją szamańską. Można jednak sądzić, że to także do niego odnoszą się opinie najstarszych, jakoby dziisiejsi szamani działali zbyt jawnie, by mieć autorytet dawnych.

Zanim przedstawię kilka ogólnie uznanych szamańskich postaci, wspomnę, że wszyscy z nich mieszkają w Tajdze Zachodniej. Mieszkańcy Tajgi Wschodniej mają pewien kłopot: w ich grupie nie ma dziś szamana. Zapytywani, czy ich to nie martwi, mówią, że byłoby dobrze, gdyby ktoś młody się pojawił, bo wiodłoby się im wtedy lepiej, ale mają nadzieję, że na razie im to nie zaszkodzi, bo prawidłowo wykonują obrzędy ofiarne *örgöch* dla świętych miejsc.

Poznajmy zatem bliżej kilka najważniejszych postaci, a zarazem najciekawszych osobowości.

Nestorką tuchalarskich szamanów jest 98-letnia Sujaan. Wprawdzie nadal jeszcze nawleka igłę bez okularów, ale nie jest już w stanie — jak przed paroma laty — odbywać kilkugodzinnych seansów szamańskich, wymagających ustawicznego tańczenia, ekstatycznych podskoków, bicia w bęben, śpiewu i recytacji tekstów.

„Moja głowa już nic nie pamięta, zapomniałam wszystkie modlitwy”.

Ale parę lat wcześniej widok wiekowej Sujaan w starym prawie jak ona sama kostiumie, przygotowującej się do szamańskiego seansu — to było dla mnie spotkanie z innym światem (il. 52). Czapka-pióropusz, długi chałat z brzękadłami, nogawice z naszytymi wyobrażeniami ptasich szponów, wielki bęben z zatartym wyobrażeniem ni to sylwetki ludzkiej, ni to drzewa — musiały gdzieś w ukryciu przetrwać minione lata. Starowinka z pomocą synowej z czcią okadziła wszystkie części kostiumu i bęben, a na ongony przyskała gałęzią jałowca, zanurzoną w ofiarnej herbacie z mlekiem. Z drewnianego pudełka wyjęła drumłę — żelazny instrument, który po przyłożeniu do ust i szarpany za języczek wydaje cichy, wibrujący dźwięk. Głos instrumentu umożliwia duchom podróżowanie na dużą odległość, kiedy więc przybył duch główny, „pan ongonów”, można było odczytać wróżbę. Rzucona na ziemię drumla padła języczkiem do góry, i to nawet dwukrotnie. To był dobry znak.

Szamanica wstała, wzięła do ręki duży bęben, zrobiony dla niej, gdy jeszcze była młodą kobietą (pamięta, że kosztował ją jednego rena), zaczęła lekko uderzać

weń pałką i cicho nucić. Podrygiwała, obracała się raz i drugi, rytmicznie kręciła głową, tak że trzęsły się zasłaniające twarz frędzle.

Ale wiek ma swoje prawa; Sujaan już nie wykona obrzędu w pełnej postaci. Skończyła szybko, kropiąc herbatą przed szałasem i przez jego górny otwór — dla okolicznych duchów.

Jej córka, dobroduszna niewidoma Cend, urządza prawdziwy seans szamański tylko raz na kwartał, ale chętnie powróży, czy uda się nam podróż powrotna. Wróżbę odczytuje z 41 kamieni, które rozkłada kolejno na kupki — tak jak to robią wróżbici w całej Azji Centralnej (il. 54). Bierze je w dłonie i w modlitewnym geście przykłada na długą chwilę do twarzy, potem po wielokroć rozkłada je w kupki (w trzech rzędach, po trzy kupki w każdym), zgarnia ponownie i znów układa. Padają słowa przepowiedni: „wasze nogi są lekkie, po drodze nie ma nic złego, osobisty los każdego z was jest pomyślny”, tyle że — jak na końcu wyczytuje — wracając powinniśmy unikać samotnej jurty, inaczej bowiem czeka nas „mała przeszkoda”. Jej syn, patrzący na przebieg wróżby i układ kamieni, potwierdza tę przestrożę.

Niespełna 50-letni Gandzorig to najmłodszy wiekiem i stażem z czwórki tuchalarzskich szamanów. Ma opinię raczej słabego szamana, jest mało znany poza środowiskiem Tuchalarów. Jest wyjątkowo biedny, nawet jak na miejscowe stosunki; nie ma w ogóle reniferów, za to — jako jedyny mieszkający w tajdze — zaryzykował hodowlę stadka krów, co na tych wysokościach jest eksperymentem niepewnym. Do swoich działań ma bardziej komercyjny stosunek niż pozostali. Nie chce rozmawiać o żadnych szczegółach sztuki — o inicjacji, przebiegu nauki czy śpiewanych tekstach. Mówi, że te pieśni same do niego przychodzą, że poza seanssem wcale ich nie zna. Trochę boi się gniewu duchów, a jeszcze bardziej starszego brata, Gosta.

Gost niedawno przestał być szamanem — podejrzewam, że stracił wiarę, widząc, jak ten sztuka pospolicieje. Jest surowy, małomówny. Jeszcze przed paroma laty był — według niepewnie wyrażanych przypuszczeń — czarnym szamanem, a więc takim, który potrafi zaszkodzić nieprzyjaciółom, u którego można zamówić nawet śmiertcionośny urok. „Ongon już do niego nie przychodzi” — zdradza jego siostra. On sam nie chce o tym w ogóle mówić; potępia szerzącą się wśród Mongołów komercjalizację szamanizmu w wersji popularnej. Po latach nielegalnego szamanienia, które przypłacił więzieniem, ma za duży respekt wobec duchów, by brać do ręki bęben, skoro nie wierzy już w skuteczność tego działania. Od początku naszej znajomości uprzedza, że nie wyjawি żadnej informacji na temat swojej praktyki; do samego końca nic się od niego na ten temat nie dowiem.

\*

Jeśli wolno w tym miejscu poczynić osobiste wyznanie, to przyznam, że szczególnie podziwiam dawnych badaczy, którym udało się zebrać tyle materiałów na temat ezoterycznego szamanizmu. Umieeli pokonać barierę obcości i dystans nieufności, potrafili zrozumieć enigmatyczne symbole, zrekonstruować panteon, nakreślić model świata. Wśród Tuchalarów nie udało mi się tego osiągnąć. Tutejszy szamanizm pozostanie dla mnie nieprzenikniony. Nie umiem nawet odpowiedzieć na pytanie, na ile Gost czy Gandzorig, odmawiając odpowiedzi, ukrywają to, co musi być tabuizowane, na ile zaś dbają o aurę tajemniczości, tak potrzebną z komercyjnego punktu widzenia, a do tego maskują swoją niepełną znajomość tradycji.

Pozostaje zatem ogląd szamańskiego seansu — bez miejscowych wprowadzeń, komentarzy, wyjaśnień.

„W szamańskiej jurcie panuje mrok. Jakaś skulona postać — może to żona, a może młody pomocnik szamana — trzyma ponad stłumionymi płomieniami ogniska masywny krąg jego bębna. On sam siedzi nieco w głębi, za sobą mając figurki bóstw domowego ołtarzyka. Oczy przymknięte, (...) słychać ciche mruczenie modlitwy. Nagle podnosi się, chwytając bęben, uderza weń na próbę — nie, dźwięk nie jest jeszcze odpowiednio donośny, cały dzień padał deszcz i skóra na obręczy zupełnie zwilgotniała, trzeba ją długo suszyć. Siedzący po obu stronach obserwują go w napięciu...”

Kiedy przed ćwierćwieczem tymi słowami zaczynałem swoje studium szamanizmu (Wasilewski 1979a, s. 5), nie miałem nadziei, że scenę taką zobaczę kiedyś na własne oczy. Za dużo zmieniło się od czasów Feliksa Kona i innych autorów z przełomu XIX i XX w., na relacjach których opierałem swe opisy. W syberyjsko-mongolskim pasie tajgi i stepu pojawił się system, który zmiotł albo zmodyfikował archaiczne sposoby bytowania, zamieniał szałas, namioty i jurty na drewniane baraki i domki, pasterzy przerabiał na kolchoźników-traktorzystów, a szamanów likwidował. Tymczasem na początku XXI w. powtarza się przed moimi oczami prastary obraz: szamański seans, odbywający się w ciasnym szałasie dla grupki pasterzy. Szaman wygląda tak samo, jak wtedy: ma identyczny kostium, tak samo kiwa się i mruży, podobnie na początku jego córka dosusza nad ogniem bęben — bo dzisiaj padało tak samo jak wtedy; nic dziwnego, Sajany Wschodnie to góry, w których stale pada.

W mroku szałas, tuż przed północą, czekamy na początek seansu. Gandzorig powoli rozkłada strój, buty z nogawicami, opaskę z czarnymi piórami. Wszystko wygląda jak na dawnych rycinach, choć sporządzone zostało dopiero przed trzema laty: rzeczy przechowywane są we wnętrzu dużego, głębokiego bębna (badacz nie może nie zauważyć z satysfakcją, że to typ prawidłowo „południowosajański” według klasyfikacji Prokofiewej), strój z przodu imituje zbroję (poziome paski napiersznika), z tyłu obwieszony jest długimi wstążkami, z wyróżniającym się grubym węzłem. Asystująca w całym seansie córka musi jeszcze poprzączyć osta-



tnie żelazne przywieszki, które za każdym razem przed seansem trzeba z niewiadomych powodów zamocować na nowo. Na honorowym miejscu, naprzeciw wejścia, rozwiesza półmetrowy pas, obwieszony szmatkami i figurkami z materiału i skórek. To szamańskie świętości — oniony, które przed kilkoma laty przygotował Gost.

Dochodzi północ. Córka zapala świeczkę i ustawia ją za zasłoną łóżka, co daje znakomity efekt scenograficzny. Zapada cisza, wszystkich ogarnia nastrój skupienia. Oprócz nas jest para młodych małżonków, która po cichu, w języku tuwińskim, wyjaśnia powód swojego przybycia — zgadujemy, że chodzi o ich bezdzietność. Teraz ja powinienem przedstawić nasze życzenie — proszę, by udał się nam pobyt tu, byśmy pracowali z powodzeniem i pomyślnie wrócili do domu. Czuję się jak kolejny przybysz w długim szeregu europejskich badaczy Syberii, podróżników, zesłańców. Taką samą wymyśloną motywacją maskowali oni czczą ciekawość, która przywiodła ich tam, gdzie odbędzie się szamańskie misterium.

Gandzorig nakłada kostium, okurzając każdą jego część tłącą się gałązką wonego jałowca i samemu wdychając dym. Próbuje bębna, najpierw cicho, spokojnie, twarzą do ognia pośrodku, a potem — odwróciwszy się tyłem do nas — zwraca się ku ononom (il. 53). Stojąc przeważnie w tej pozycji, będzie tańczył przez parę godzin seansu.

Po kilku — sześciu, ośmiu — wstępnych minutach zaczynają się regularne uderzenia w bęben. Dwa rytmy będą rozbrzmiewać praktycznie bez przerwy, na przemian, w długich sekwencjach: szybkie serie jednostajnych uderzeń, po 160–180 na minutę — typowy transowy rytm szamański — oraz rytm parzysty: podwójne uderzenia, naśladujące tętent konia. I tak niezmordowanie przez ponad dwie godziny — kiedy ręka zmęczy się uderzeniami w jednym rytmie, Gandzorig przechodzi na drugie tempo. Nuci coś cicho, głosem zmienionym, nienaturalnie płacziwym. Słowa są nieczytelne, a on sam nazajutrz nie będzie nam mógł ani chciał nic wyjaśnić. Czasem pokrzykuje, kuli się, zagarniającymi ruchami łapie coś do otwartego z jednej strony bębna. Świszczy i chrapie, jakby leciał w powietrzu jako ptak i rumak zarazem. Ten pozaziemski lot oddaje też biegiem w miejscu, dynamicznymi poruszeniami ciała, skokami obunóż. Po kwadransie od wejścia w trans przysiada na mniej niż minutę, a córka podaje mu fajkę. Podczas następnych króciutkich przerw, w takich samych odstępach, łyknie herbaty albo zaciągnie się papierosem.

Mija sporo ponad pół godziny niezmordowanego tańca, szaman wyraźnie traci panowanie nad ruchami; zaraz upadnie na plecy, ale siedzący nieopodal mężczyźni złapią go, ratując przed potłuczeniem o żelazo piecyka. Teraz trzeba szczególnie uważać, by miotając się i kręcąc szybko tułowiem w obie strony nie zaczepił długimi wstęgami o rurę komina. On sam nie kontroluje swych ruchów, bo wstępuje w niego najwyższy ongon, o którym wiadomo tylko to, że jest kobietą.

Jeden z widzów przywiązuje szamanowi do pleców białą szarfę *chadag*, dar mający zjednać życzliwość onгона. Może teraz odbędzie się rozmowa z duchem, z której wyniknie wróżba dla zgromadzonych? Nie, Gandzorig rzadko odwołuje się do tego sposobu. Przeważnie wróży z położenia rzuconej kołatki do bębna. Rzuca ją każdemu ze zgromadzonych dwukrotnie: za pierwszym razem trzeba ją złapać w dłonie, potem oddać, mówiąc „wróżba!” (*torog!*) i kierując uchwyt w jego stronę; za drugim — nie dotykając złapać w podolek ubioru, a on spojrzawszy na ułożenie pałki w dłuższych słowach zapewnia o pomyślnym wyniku.

Ongon opuszcza ciało szamana, a jednocześnie kończy się lot jego duszy. Obecni komentują, że teraz szaman „schodzi na ziemię”. On sam powoli uspokaja się, samodzielnie zdejmuje strój, choć mocno się przy tym zatacza. Jeden z mężczyzn zrobi mu krótki masaż, a syn wyprowadza go — rozebranego i rozgrzanego — na dwór, skąd wróci po paru minutach zupełnie odświeżony. Mówi, że nie chciał nas — cudzoziemców — męczyć zbyt długim seansem, który może trwać pięć godzin. Kiedy odchodzimy do swojego namiotu, jest prawie trzecia nad ranem.

Szamański seans nie ma — wbrew pozorom — charakteru wyłącznie usługowego. Ku mojemu zaskoczeniu rysuje się taka oto prawidłowość, rządząca praktyką starych tuchalarskich szamanów. Żaden z nich nie szamanił na zamówienie, a jedynie w ściśle określonych dniach, kilka razy w roku. Nawet chorzy, przychodzący po wyleczenie, musieli podobno czekać na ów dzień; kamłanie w ich intencji może się zresztą odbyć pod ich nieobecność — tak przynajmniej tłumaczy niewidoma Cend, która nadal wykonuje seanse tylko siódmego dnia miesiąca, a w międzyczasie będzie się modlić w intencji zamawiającego (jej klienci, Tuchararzy i Darchaci, najczęściej chorzy albo osoby chcące odnaleźć zagubione zwierzęta, wiedzą o tej dacie i starają się właśnie wtedy przychodzić). Córka Gandzoriga w tajemnicy przed ojcem objaśnia, że kiedy przychodzą do niego duchy, to pytają, dlaczego je wzywał i mogą go ukarać za przywoływanie ich z błahego powodu.

Wiadomości te przeczą mojemu dotychczasowemu wyobrażeniu o szamanizmie jako praktyce interwencyjnej, nastawionej na doraźną pomoc zgłaszającemu się z potrzebą duchową, psychiczną czy niedyspozycją fizyczną. Nie potrafię ich ostatecznie zweryfikować — godzę się z myślą, że przy intensywnych badaniach w małej społeczności, gdzie liczba rozmówców jest niewielka i każdy przedstawia swój własny, powikłany los, trudno o pewne, sprawdzone uogólnienia. Nie będzie efektownych tez, diagnoz na temat trendów, łatwych generalizacji. Sujaan czy Gost — podobnie jak dotąd nieprzedstawieni, bo na połę mongolscy szamani: Sandzim, Bajaraa czy Ganbat — to konkretne osoby, prezentujące swoje indywidualne doświadczenia, wiedzę i opinie, a także niewiedzę, zapomnienie i zwątpienie, które dokładają się tylko do moich pytań i wątpliwości.

Tacy są tuchalarscy szamani. Ale czy ich incydentalne działania składają się na szamanizm, a więc kompleks duchowo-symboliczny, skoncentrowany wokół osoby szamana, w którym z jego praktykami magiczno-obrzędowymi powinien być zintegrowany całościowy system wierzeń i wyobrażeń, podzielanych przez lokalną społeczność? Czy zatem istnieje tuchalarski szamanizm?

Zdaniem rozmówców, szamanizm tuchalarski nie różni się od darchackiego, choć np. wśród Darchatów jest więcej czarnych szamanów, których prawie nie było u Tuchalarów. Ta ogólnikowa opinia nie wynika z dogłębnej orientacji w szczegółach i możliwości porównania dwóch etnicznych wersji szamanizmu, lecz raczej oddaje dzisiejszy brak dystansu między Mongołami i Tuchalarami, nawet jeśli chodzi o tradycyjną, dość ezoteryczną praktykę duchową. Do szamanów tuchalarskich przyjeżdżają przecież Mongołowie nawet ze stolicy. Możemy tylko przypuszczać, że działa tu mechanizm myślowy notowany wszędzie na świecie, gdzie grupa cywilizacyjnie bardziej zaawansowana ma za sąsiadów grupę o kulturze archaicznej: ta pierwsza przypisuje wtedy tej drugiej lepszą orientację w praktykach magicznych, sekretach medycyny naturalnej itp. Jeśli natomiast chodzi o ludzi tajgi, to korzystają oni z usług zarówno szamanów własnych, jak i darchackich. Po prostu idzie się do takiego szamana, którego zna się lepiej, a jego przynależność etniczna nie ma znaczenia.

Jednak jeszcze w latach 60. sytuacja wyglądała chyba inaczej. Szamani kamłali tylko w swoim języku, a to — jak wspomina Gost — powodowało, że obie grupy chodziły tylko do własnych. W tych latach utrwałała się znajomość mongolskiego u Tuchalarów, którzy mogli odtąd chodzić do szamanów darchackich; jednocześnie język ten zaczął przenikać do tekstów szamanów tuchalarskich, co otworzyło ich seanse przed Mongołami.

Ślady obcości czy wrogości odczytać można w przekazach o szamańskich pojedynkach szamanów. Niewidoma Cend wspomina się, że przed ok. dziesięcioma laty dwaj silni szamani z obu grup przez dziesięć dni, a ściślej nocy, toczyli walkę. Mieszkając po obu stronach jednej przełęczy nieustannie kamłali — ludzie słyszeli, że kiedy jeden zaczynał, to odpowiadał mu drugi — a znaczyło to, że wysyłają przeciwko sobie swoje duchy opiekuńcze. W rezultacie wyczerpującego starcia obaj zmarli.

Pamiętać trzeba, że szamańskie pojedynki — niezależnie od różnic etnicznych — to jeden z kluczowych składników tej wyspecjalizowanej praktyki, funkcjonujący jako dowód czy sprawdzian profesjonalnych umiejętności. Powiada się oto, że kiedy dwaj szamani walczą ze sobą, to ten, co ma dziesięć duchów opiekuńczych, pokona tego, który ma ich pięć, i wszystkie je zabierze. Na dłuższą metę powinno to doprowadzić do tego, że kiedyś zostanie tylko jeden, bardzo potężny szaman...

Dzisiaj w regularnym zasięgu ludzi tajgi są oprócz Tuchalarów także ci szamani darchaccy (albo mieszanego pochodzenia), którzy mieszkają w północnej części Kotliny — w centrum somonu i jego najbliższych okolicach. Jest to co najmniej pięciu żyjących szamanów, którym przydaje się miano *zajrana* (tytuł ten używany jest zwyczajowo w odniesieniu do szczególnie skutecznych szamanów mężczyzn). W osadzie somonowej i jej najbliższej okolicy (koczowisko Charmaj) mieszkają: Baldzir, Baldandordż, Nerguj, Batsur i Bajaraa; pamięta się też imiona kilku szamanek, które dopiero niedawno zmarły lub opuściły te strony. Jak zatem łatwo policzyć, na terenie catańsko-darchackiego pogranicza działa lub działało ostatnio co najmniej kilkanaście szamanek i szamanów. Przedstawmy bliżej sylwetkę jednego z nich — wspomnianego już, młodego (28 lat), ale popularnego szamana imieniem Bajaraa, który jest synem Tuchalara z Tajgi Wschodniej (Bata, 65 lat) i Darchatki; właśnie w linii matki ma on swoich szamańskich przodków.

Bajaraa żyje dostatnio z szamanienia, innych prac zarobkowych nie wykonuje. Ma — zdaniem ojca — dużo zleceń od klientów, często goszczą u niego przybysze z Ułan Bator, zdarzają się cudzoziemcy. Ze względu na tę klientelę już niebawem przeniesie się do stolicy, opuszczając dobrze urządzone drewniany domek w osadzie. Kiedy tam byliśmy, wyjechał akurat do stolicy ajmaku, by interweniować w sprawie krewniaka, zatrzymanego przez policję za kłusownictwo. Słyszeliśmy potem pogłoski, że interwencja — połączona z występami szamańskimi — odniosła skutek, zwłaszcza że, jak opowiadano, wsparta była sumą 3 tys. dolarów — jeśli ta wiadomość jest prawdziwa, to dawałaby pojęcie o skali zarobków uznanego szamana i rozmiarze zapotrzebowania na jego usługi.

Bajaraa legitymuje się otrzymanym przed dwoma laty w stolicy zaświadczeniem, które widnieje zatknięte przy lustrze na domowym stole-ołtarzu. Jest to „Sertificate” (pisownia oryginalna) wydany przez „World” Asia Samanizm Union (wyodrębnione cudzysłowem „World” oddaje mongolską nazwę własną stowarzyszenia „Delchij”, czyli Świat, co w intencji twórców tej nazwy ma zapewne ilustrować pankosmiczny charakter szamanizmu). Certyfikat wymienia trzy możliwe rangi: *tuszee* (pomocnik), *utgan* (szamanka) i *zajran* (wielki szaman); w odpowiedniej kratce zaznaczany jest długopisem urzędowy „haczyk”.

Przechodząc wieczorem obok domku, w którym mieszka Bajaraa, można czasem usłyszeć, jak do zawodu przygotowuje się jego mała córeczka — śpiewa ładnym głosem szamańskie pieśni i uderza w belkę w charakterystycznym rytmie.

Jego szamański bęben (wielki, w osłonie, bez malunku) i onگوی wiszą na frontowym miejscu w zadbanym, niezłe wyposażonym pokoju, za zasłoną — fabryczna makatka, przedstawiająca trzech ruskich herosów z bylin; Ilia Muromiec i jego towarzysze konno, w zbrojach, jakoś pasują do szamańskiej ikonosfery, która nierzadko odwołuje się do zbrojnego bohaterstwa.

Aby odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje taki zespół treści, jak szamanizm tuchalarcki, czy też są tylko indywidualne praktyki kilku szamanów tego pochodzenia, dostępne na rynku tego typu usług, trzeba wiedzieć, jakie jest zapotrzebowanie samych Tuchalarów na praktyki ich szamanów. Czy i po co idzie się do szamana? Zapytywani w ten sposób odpowiadali twierdząco, wyjaśniając, że do szamanów chodzi się wtedy, gdy w życiu się nie wie, szczególnie zaś gdy miało się na coś nadzieję i było się przekonany, że to powinno się udać, a tymczasem nastąpiło życiowe niepowodzenie.

Do takiego *zajrana* jak Bajaraa przychodzi się w kilku przypadkach: gdy trzeba określić dobry dzień na pogrzeb członka rodziny, w razie choroby i niepowodzenia życiowego. W pierwszym przypadku szaman nie robi seansu, ale wróży, np. rzucając monetę. W razie choroby jego zadanie polega na ustaleniu, czego przeląkł się chory — to ten przestach wywołał chorobę. Raz w miesiącu szaman kamła też sam dla siebie, „żeby oddalić od siebie nieszczęście”; np. Bajaraa robi to od trzeciego do piątego dnia każdego miesiąca księżycowego. W zasadzie mogą w tym także uczestniczyć widzowie.

Szaman ma swoje drzewo: mongolskim nazwom *utgan mod* i *zajran mod* odpowiada tuwińska nazwa *edag (idyk) mod*. W przypadku Bajary jest to drzewo opiekuńcze (*szutlegtej mod*) nie tylko dla niego, lecz także dla jego rodziny (ojca i rodzeństwa). Rośnie ono nad rzeką Chowrog, tam bowiem, w okolicach rzeczki Tengiz na północ od Cagaan Nuur, koczowali jego dziadowie jeszcze w dawnych czasach, pokonując granicę między Tuwą a Mongolią. Bajaraa przychodzi doń cztery razy w roku, na ogół z rodziną (kiedy jego siostra choruje, zdarza się mu orzec, że to dlatego, bo długo nie odwiedzała drzewa i ono stęskniło się za nią; skądinąd siostra winna też wraz ze swoim mężem odwiedzać jego święte miejsce). Przedtem odprawia przez dwa dni seans w domu i powiadamia drzewo, że do niego przyjedzie. Na miejscu robi herbatę na ognisku (lepiej by była ona świeżo ugotowana, nie zaś przywieziona z domu), stawia mu z niej ofiarę pierwocinową *deedź*, robi nią kropienie, ofiarowuje cukierki, ciasteczka i kawałki serów, a do ognia wsypuje trochę masła; nie wolno ofiarować mięsa — ponieważ „to, co zabite” jest nieczyste (mong. *buzar*). Ponadto co najmniej raz do roku szaman odwiedza miejsce, gdzie złożony został strój jego przodka szamana i odprawia tam ofiarę dla ongonów (*ongot tachich*). Wybiera dzień w pierwszej połowie (przed 15) dowolnego miesiąca wiosny lub jesieni i odprawia nocą seans szamański, wyrusza wcześniej rano na miejsce; towarzyszy mu żona i najbliższa rodzina. Tam — podobnie jak w przypadku wszystkich ofiar *tachilga* — ofiarowuje jedzenie i herbatę, po czym przywiązuje nowe wstążki do obwieszzonego nimi modrzewia.

Jak wyjaśnia jego ojciec, gdy Bajaraa kamła, zstępuje do niego duch ongon jego babki Darchatki. Jak pamięta, jego syna już w dzieciństwie wyróżniała pewna „wrażliwość”: kiedy wybierali się razem w tajgę, mały miał przedtem „mądre” sny

— jakich ludzi spotkają po drodze, jakie zwierzęta, które miejsce będzie dobre do polowania, na postój — i wszystko to się potem sprawdzało. „Widać było, że ma ongony”. Kiedy był w ósmej klasie, dostał przykurczu nóg w kolanach i nie mógł chodzić. Ojciec był z nim u szamana, który przyjechał akurat do Rinczinlchümbe aż ze wschodniej Mongolii, ten jednak orzekł, że nic nie może zobaczyć, bo między nim a chłopcem jest jakaś zasłona i kazał zwrócić się do innego szamana. Udała się zatem do miejscowej szamanki Nadmid, która orzekła, że Bajaraa będzie dobrym szamanem czarnym, że jest już do tego gotów. Kazała im w ciągu najbliższych trzech lat przygotować cały strój szamański z bębniem, a na początek wykonać instrument muzyczny — drumlę i komplet dziewięciu tasiemek, *jusun mandzilga*, oraz amulet z dziewięcioma przyborami, *jusun bagadz*.

Wyjaśnijmy sens tych rekwizytów. Powiada się, że młody szaman przez pierwsze trzy lata nie może używać bębna, a jedynie drumli — tę wykonał kowal Miszig z Rinczinlchümbe. Kolejny rekwizyt — „dziewięć tasiemek” to właściwie dziewięć tubusów z materiału, długich na 40 cm, a wąskich na palec, wypełnionych wełną, obszytych skórą renifera i złączonych jedną pętlą. Ma przydawać się w czasie seansu, zwłaszcza poza domem, gdy szaman nie może zabrać bębna, daje też mu ochronę, podobnie jak ostatni amulet — „dziewięć przyborów”. To z kolei jest zestaw żelaznych miniaterek ostrych przedmiotów — noża, miecza, ciosły, topora — o długości paru centymetrów (zrobił je inny kowal, Duudza). Stanowią one ważny dla każdego szamana amulet obronny, który ma go chronić przed tym złem, jakie zdejmuje z chorego.

Skompletowawszy owe trzy przedmioty, trzynastoletni kandydat na szamana udał się z ojcem powtórnie do szamanki Nadmid, która dołączyła do nich trzy swoje białe wstążki i „ożywiła” je w trakcie całonocnego seansu. Na odchodnym dała też zestaw dziewięciu miejscowych roślin (oczyszczający jałowiec *arc* i in.) i przykazała wracać do domu, nie wstępując nigdzie po drodze, pierwszy zaś seans szamański wykonać dziewiątego dnia pierwszego miesiąca wiosny.

Bajaraa rozpoczął go o dziewiątej wieczorem, okurzywszy najpierw drumlę dymem z dziewięciu roślin. Ku przerażeniu całej rodziny wyróżył, że niedługo wydarzy się wielkie nieszczęście: ciężko zachoruje jeden z jej członków, urodzony pod znakiem psa. I rzeczywiście, nie minął miesiąc, a osoba ta zachorowała na żołądek, tak że nie byli w stanie pomóc jej ani lekarze, ani lama z Rinczinlchümbe, który z gniewem odesłał ich do szamanki, mówiąc że jako ludzie „czarnej wiary” tylko tracą u niego czas. Wizyta u szamanki nic nie dała, chory zmarł, ale rodzina chłopca przekonała się, że jest on prawdziwym szamanem. Wkrótce po pierwszym seansie ustąpił też u niego przykurcz nóg.

Większość materiału opisowego dotyczącego szamanów to takie właśnie osobiste relacje członków ich rodzin, którzy pamiętają, wręcz dumni są z szamańskieg o krewniaka lub przodka i chętnie o nim opowiadają. Tak np. Chaldzan, wnuk

wielkiego szamana Gombochuu, wie, że jako niemowlę często chorował i matka oddała go swemu ojcu na wychowanie. Starsza siostrzyczka Chałdzana właśnie zmarła i rodzice mieli nadzieję, że przez zmianę miejsca pobytu dziecka uda się je uratować. Chałdzan mieszkał z dziadkiem do jego śmierci w 1992 r. Ten w ukryciu odbywał seanse szamańskie; w 1981 r. został nawet na trzy lata wsadzony za to do więzienia, a dokładnie do znanego obozu Dzuun Chara w ajmaku selengijskim. Nie zaprzestał aktywności — z pomocą strażników pomagał ludziom, którzy przyjeżdżali do niego nawet z Ułan Bator i dalekich ajmaków. Bardzo chorzy przebywali tam tydzień i wracali wyleczeni.

Dla szamana Gombochuu świętą górą była Bus Argasz, na samej granicy mongolsko-tuwińskiej, gdzie złożony był strój jego dziada (podczas gdy strój ojca spoczywał w innym miejscu i nie wiązał się z nim żaden kult). To właśnie na to miejsce (a kiedy już był stary, to tylko w jego stronę) wyprawiał się szaman co roku, w pierwszym miesiącu wiosny, niekiedy z wnukiem, by zrobić ofiarowanie *tachilga*. Kiedy kilka lat temu wnuk już jako dorosły mężczyzna odwiedził (wraz z ojcem) to miejsce, miał łzy w oczach — przypominał sobie, jak jeździł na nie z ukochanym dziadkiem. Została tam już tylko rama od bębna prapradziada.

Gombochuu chciał, by po śmierci jego strój pochowano bliżej, tak by miejsce to mogła odwiedzać jego córka; wybrał Morceję echind, kilkanaście kilometrów od centrum. Kostium i bęben z wymalowanym na nim czerwoną farbą jeleniem wywieziono w cztery dni po śmierci. Odbyło się to w specjalny sposób: podniesiono żerdzie dachowe jurty, w której mieszkał, i przez tak powstałą szparę między dachem a ścianami przełożono wór skórzany, w którym były owe parafernalia.

Warto dodać, że za życia szamana przenoszenie bębna poza domostwo to czynność krytyczna. Jak wspominałem, często zastrzegano, że bęben nigdy nie był wnoszony. Kiedy przekoczowywano, wór ze strojem i bębniem pozostawał w szałasie (albo w jurcie) do czasu jego rozebrania; po załadowaniu wszystkich rzeczy z szałasu na renifery układano go na wierzchołek ładunku na pierwszym renie, na znak szacunku, i tak przewożono. Na nowym miejscu układano najpierw te rzeczy, a dopiero wokół nich stawiano namiot. Tak więc zasada, że przybory szamańskie nie są nigdy wnoszone z domostwa, traktowana była zupełnie dosłownie. Skądinąd przychodzi to na myśl zwyczaj stosowany przez Mongołów przy rozbieraniu jurty: jej górny krąg nie powinien być odkładany na ziemię poza obrębem jurty, ale położony wprost na wierzch ładunku na pierwszym zwierzęciu karawany — w ten sposób zapewnia się symbolicznie ciągłość domostwa mimo konieczności zmiany miejsca.

Pośród generalnie uznawanych reguł szamańskiej praktyki warto wymienić tę, która mówi, że szaman może używać bębna tylko we własnym domu; jeśli odbywa seans u chorego, używa jedynie drumli (tzw. *komys*). Jak już wspominałem,

eks-szaman Gost zaklinał się, że dopiero po jego śmierci bęben i ongony opuszczą szalas, w którym mieszka.

Szamanowi nie wolno uczestniczyć w pogrzebie, bo wtedy „odchodzą od niego niebiańskie ongony”, *ongot tenger chadzirne* (chyba że jest to pogrzeb członka rodziny, ale i po nim szaman jest nieczysty i ongon nie przychodzi). Najpoważniejsza nieczystość dla szamana bierze się jednak ze zbliżenia się do utopionego zwierzęcia.

Wróćmy do pochówku szamańskich parafernaliów po śmierci Gombochuu. Komplet szamański został załadowany na konia specjalnej maści *chöch bor*, która wśród Mongołów jest często wybierana dla koni *seter* (nie był to koń zmarłego) i zawieszony na wzmiankowane miejsce, tam zaś rozwieszono go na gałęziach. Na koniec zwierzę zostało poświęcone jako *seter*: przywiązano mu białe, zielone i niebieskie wstążki, na grzbiecie postawiono czarkę z mlekiem i oprowadzono trzy razy w kierunku „ze słońcem” wokół drzewa, gdzie powieszono strój. Gdy czarka spadła na ziemię, dnem do góry, uznano to za dobry znak. Głowę konia nakłoniono trzy razy ku drzewu i zdjęto mu uzdę, a córka szamana powiedziała, do niego, że „otrzymał uwolnienie”. Od tego czasu nikt nie powinien dosiadać zwierzęcia; w praktyce oznacza to, że jeździ na nim tylko jego właściciel — którym w tym wypadku został wnuk zmarłego — a jeśli używa go komuś innemu, traktuje to jako szczególne wyróżnienie.

Na tym koniu wnuk odwiedza miejsce złożenia szamańskich akcesoriów dość często: na początku pierwszego miesiąca każdej pory roku (przed dziewiątym) i zawsze, kiedy poluje w okolicy. Czasem odnawia „znak oswobodzenia”: na początku jesieni zamienia zieloną wstążkę na żółtą, a na lato znów dodaje zieloną.

Pewne nieporozumienia wywołuje kwestia podziału na czarnych i białych szamanów. Po pierwsze, słyszy się czasem deklaracje, że wszyscy szamani są „czarni” bo to przecież *char szaszin*, „czarna wiara” (ludowa mongolska nazwa szamanizmu). Niektórym szamanom przyznaje się jednak wyraźnie status „czarnych”, co wcale nie znaczy złych czy szkodliwych. Gombo tłumaczy:

„Między ludźmi zawsze są sprzeczności — tłumaczy Gombo. — Np. ja jestem ważnym *zajranem* rodu Bałgasz, posprzeczałem się z innym szamanem mojego rodu. Wtedy tamten robi sobie dla obrony czarnego onгона. Potem może się wyspecjalizować w takiej obronie siebie i innych, zdobyć wiedzę o tym, jak kontratakować i szkodzić wrogowi, ale nie przestaje być dobrym szamanem. Wszyscy są biali, nie ma czarnych szamanów”.

Choć ostatniego zdania Gombo nie można uznać za reprezentatywne dla tuhalarskiego dyskursu na temat szamanów, to on sam każe je rozumieć w sposób, który mogliby chyba zaakceptować wszyscy: o każdym szamanie było wiadomo, czy specjalizuje się w obronie o charakterze agresywnym, negatywnym czy raczej pozytywnym. Chaldzan mówi:



„Z zewnątrz każdy szaman wygląda tak samo. Tylko on sam w środku czuje, że jest czarnym szamanem”.

Odwołanie do działań czarnych szamanów służy jeszcze dziś wytłumaczeniu straszliwych, niezrozumiałych tragedii. W Tajdze Wschodniej słuchamy opowieści człowieka, któremu całą rodzinę uśmiercił zimą wygłodniały niedźwiedź. Wróciwszy z żoną do szałas, gdzie zostawili małe dziecko pod opieką babki, zostali pogryzione zwłoki obojga, rzucone wraz ze sprzętami domowymi na środek szałas do ognia, tak jakby niedźwiedź chciał wszystko spalić, zacierając ślady swego napadu. Widząc to żona dostała ataku serca; przeżyła go, ale nie wyszła z depresji, która po dwóch latach cierpienia doprowadziła ją do samobójstwa. Mężczyzna, który odtąd żyje samotnie, prosi nas na koniec spotkania o wpisanie się do zeszytu, w którym gromadzi nazwiska wszystkich, którzy go odwiedzili.

Dopiero po dłuższym pobycie zdradzono nam, że w powszechnym przekonaniu nieszczęście to musiał spowodować właśnie jakiś czarny szaman z Tuwy, który z nieznanых powodów napał niedźwiedzia. Bo przecież nie ma wytłumaczenia dla faktu, że zwierzę przeszło obojętnie obok innych, bliższych szałasów i że dokonało tak przemyślanej napaści.

67-letni Colnoj, syn Darchatki, opowiada o swoim wuju, wielkim darchackim szamanie (z tytułem zajrana) imieniem Nacag. Kiedy zmarł w 1948 r., jego ciało złożono nagie na desce i zostawiono w stepie, nie wznosząc żadnych konstrukcji. Sprzęt szamański został w domu, nie dotykano go przez rok, a po upływie tego czasu wydano trzydniową ucztę — *najr*. Zabito kilka renów, sproszono wielu gości, zamówiono też z Ulaan Uul innego wielkiego szamana darchackiego, Szar zajrana. Ten kamał przez trzy dni (bez bębna, ale miał ze sobą drumlę i posoch), podczas gdy goście ucztowali. Na koniec cały szamański strój Nacaga załadowano na kobyłę, która przedtem była jego zwierzęciem uwolnionym *seter* i wywieziono w tajgę, ku górze Szar uul, kilka kilometrów od miejsca złożenia ciała. Tam zrobiono prostą kukłę z drewnianego bała, na którą nałożono strój z bębniem, i postawiono, by wyglądało to jak szaman w akcji. Figury tej nie palono (jak to zrobiono w innym przypadku), a dwaj synowie zmarłego muszą przychodzić raz w roku na to miejsce z ofiarą *tachilga*. Colnoj był tam kiedyś razem z nimi. Mieli ze sobą talerz z poczęstunkiem, wykonali okurzenie kadzidłem, zawiązali wstążki na okolicznych drzewach; kukły już wtedy nie było.

Takie odwiedziny najlepiej robić późną jesienią, bo wtedy duch już nie wędruje i na pewno przebywa na miejscu. Jeśli dla kogoś z potomków było to emocjonalnie zbyt trudne, mógł tam nie jechać, ale powinien wtedy postawić ofiarną gałąź skierowaną w stronę tamtego miejsca. Takie coroczne ceremonie nie wykluczały i nie zastępowały indywidualnego kultu świętej góry.

Uzupełnijmy te informacje o charakterystykę caatańskiego szamanizmu z pracy Badamchatana (1960), opisującej stan rzeczy sprzed półwiecza:

„Obecnie są tylko trzy osoby, które umieją szamanic: 84-letni Beewen, 51-letni Magsaryn Zagd i Gombochuu z Ulaan Uul. Tuchalarzy nazywają szamanów *zaarin chamnaar*, szamanek *udagaan*. Pamiętane są imiona znanych szamanów z rodów Bałgaszy, Sojonów i Dzootów. [...] Specyfika szamanizmu tuchalarskiego polega na tym, że w porównaniu z szamanizmem tuwińskim i darchackim ma on bardziej archaiczną formę, mniej naleciałości z buddyzmu, choć generalnie można mówić o dużym podobieństwie do szamanizmu tuwińskiego i darchackiego. [...] Przodkiem szamanów tuchalarskich i urianchajskich był niejaki Dzeneg bee («Podstarzały szaman»). Ponieważ zmarł w Charmaju, obecnie jest tam miejsce, które nosi nazwę «Ojciec Charmaju». Dawniej odbywała się tu uroczystość oddawania czci *ongonom* Charmaju”.

## Władcy deszczowego kamienia

Kolejnym elementem mitologiczno-magicznym, który w pierwszej chwili może wywołać u badacza niepewność, czy dowiaduje się o czymś rzeczywiście istniejącym, czy też o obiekcie zgoła fantastycznym, jest kamień do magicznego wywoływania deszczu (mong. *zadyń czuluu* lub po prostu *zada*). Wedle deklaracji Tuchalarów — zbliżonych do znanych nam przekonań mongolskich — z jego pomocą można zapanować nad opadami: nie tylko sprowadzić deszcz lub śnieg, ale też odwrotnie, np. osuszyć drogę przed polowaniem. Można go jakoby znaleźć we wnętrzościach zwierzęcych, ptasich, czasem nawet ludzkich, ale nigdy w ziemi. Całą sferę użytkowania kamienia *zada* otacza aura tajemniczości, skrywanej tajemnicy, niewiedzy. O kilku osobach sądzi się, że mogą go mieć i używać, ale zawsze formułuje się to tylko jako przypuszczenie.

Człowiek, który posiada kamień deszczowy i potrafi kompetentnie go użyć, to *zadczin*. Nie do końca wiadomo, kto z sąsiadów na pewno ma taki kamień, czy go używa i czy robi to właściwie. Moc sprawczą przypisuje się w zasadzie same-mu kamieniowi, ale osoba *zadczina* też ma znaczenie. Podaje się — półgębkiem, raczej na zasadzie indywidualnego posądzenia, a nie zbiorowej opinii — że duże opady śniegu, a w ich rezultacie straty bydła zimą 2001 r. były skutkiem manipulacji nieumiejętnie wykonywanych przez jednego z Tuchalarów (osoby, o której pisaliśmy już w tej opowieści).

Orosbaj — który daje tajemniczo do zrozumienia, że sam jest *zadczinem* — wyjaśnia, że nie wolno mu kierować się chęcią zysku i działać na zamówienie, wtedy bowiem złe skutki, które wywoła w przyrodzie (np. warunki niekorzystne dla ptactwa) odbiją się na nim samym, może nawet w następnych pokoleniach — jest to zresztą przekonanie często wyrażane. Opowiada, że przed trzema laty był u niego człowiek z Mörön, pisarz, który namawiał go, by sprowadził deszcz na teren trzech nawiedzonych suszą ajmaków południowej Mongolii. Oferował mu za

to 3 mln tugrików (ok. 3 tys. USD), ale Orosbaj odmówił, twierdząc, że stawia go w trudnej sytuacji, zachęcając do narażenia własnych dzieci. Skądinąd wśród Tuchalarów krąży opowieść, że duży pożar tajgi przed kilkoma laty ugasił *zadczin*, opłacony przez władze somonu.

Szałpan nie ukrywa, że posiada kamień *zada*, ale mówi też, że go nie wykorzystuje. Najpierw deklaruje, że ma go od dziadka szamana, poczym okazuje się, że właściwie to sam znalazł go we wnętrzościach łosia, którego upolował pół wieku temu, gdy miał 16 lat. Nie boi się też go pokazać — wyjmuje go z szacunkiem z tego samego zawiniątka, w którym przechowuje domowe *ongony*. Jest to gładki, twarde biały kamyk, kształtu i wielkości gołębiego jajka (3,5 x 2,5 cm). Kiedyś był jakoby pokryty żółtym nalotem, który obecnie się starł; właściciel sam zauważa — nie bez wątpliwości — że nie wygląda to na produkt wewnętrznego wydzielania zwierzęcia, a raczej na połknięty kamień — i z szacunkiem chowa go na powrót do świętego zawiniątka.

Niełatwo dowiedzieć się, jak przebiega magiczne wykorzystanie kamienia deszczowego. Według jednego z rozmówców, który zdecydował się wyjawić swoją wiedzę (trudno powiedzieć, w jakim stopniu jego wersja jest podzielana przez innych), „stawianie kamienia” (*zada barich*) ma przebiegać następująco: kiedy *zadczin* chce spowodować deszcz, wyjmuje kamień, który przechowuje wraz z gałązką jałowca *arc*, skrapia ją wodą, kładzie obok kamienia i zapala jako ofiarę dymną *san*; jeśli chce wywołać śnieg i ochłodzenie — kładzie kamień z *arcem* wewnątrz małej zagródki, ulepionej ze śniegu. Przeciwnie, gdy chce, by mokra, błotnistą ziemię ściał lód (albo by przynajmniej wody było mniej — by zamiast po pas, sięgała myśliwemu tylko do kolan), to zagródkę taką stawia z kawałków lodu. Jeśli wreszcie chce, by przestało padać — robi *san* suchą gałązką. Gdy kamień stoi zbyt długo, to skutki są zbyt silne, np. spadnie za dużo śniegu; dla spowodowania opadów grubości 1 cm trzeba jakoby wystawić kamień na jedną godzinę.

W etnograficznej literaturze mongolistycznej nie było chyba dotąd relacji na temat konkretnych sposobów magicznego stosowania kamienia deszczowego, chociaż oczywiście o jego istnieniu dobrze wiedzą badacze kultur ludów Azji Centralnej. Mongolskie słowo *zada*, podobnie jak jego odpowiednik *jada* u środkowoazjatyckich ludów tureckich (aż po jakuckie *sata*), wywodzi się zapewne z perskiego *jatu* lub *zadu*, co oznacza czarownika. Dając ogólną charakterystykę tego zjawiska w szerszym, kontynentalnym planie, łatwo o uproszczenia, choćby ze względu na jego morfologiczną różnorodność. Przekonanie o pochodzeniu tego kamienia ze zwierzęcego żołądka daje asumpt do przypuszczeń, że ten magiczny rekwizyt to z pochodzenia tzw. kamień włosowy — zbrylenie, naturalnie powstające w żołądkach niektórych zwierząt ze zlizywanych przez nie włosów, poddanych działaniu soków trawiennych. Taki jest przecież rodowód bezoara, znanego ze średniowiecznej tradycji magicznej, o orientalnym rodowodzie. Trzeba

też pamiętać o notowanych przez europejską medycynę, a trudnych do wytłumaczenia, przypadkach znajdowania podobnych „kamieni włosowych” w przewodzie pokarmowym człowieka.

W zachodniej Mongolii, wśród Torgutów Ałtaju, deszczonośny kamień *zada* wydostawano z żołądka lub głowy jelenia, węża lub łabędzia przewodnika, lecącego na czele klucza. Upolowawszy z zachowaniem magicznych zaleceń takie zwierzę, należało wyjąć kamień, nie dotykając go palcami (a więc np. na nitkach); znane były różne sposoby okresowego dodawania mu mocy i właściwego przechowywania oraz formuły magiczne, wymawiane przy jego stosowaniu. Opisywano go zarówno jako kamień włosowy, jak też jako twardy i półprzezroczysty (co autorowi tych słów dało kiedyś asumpt do mylnego przypuszczenia, jakoby mógł to być kwarcyt i do włączenia go w szereg znanych w praktykach szamańskich i czarowniczych na całym świecie kamieni krystalicznych; przy sposobności wycofuję tę dawną nadinterpretację — Wasilewski 1979a, s. 123–125).

## Magia — zagubiony światopogląd, trwająca praktyka

Trudno o jednoznaczną diagnozę aktualnego miejsca, roli i stanu zachowania magii w społeczności tuchalskiej. W niejednym szałasie można natknąć się na jej standardowe rekwizyty — najróżniejsze produkty tajgi, zarówno pochodzenia roślinnego, jak i zwierzęcego, używane w magii leczniczej. Widuje się paznokcie niedźwiedzia, przywieszzone przy dziecku, by chroniły je od chorób, a przy renie — od wilków; pasterze nadal wplatają koniom w grzywę czerwoną wstążkę lub przywiązują im na szyi astragal niedźwiedzi w obronie przed drapieżnikami.

Jednak dzisiejszy stan zachowania (choćby w pamięci) praktyk i wierzeń magicznych jest nieporównanie gorszy, niż stwierdzałem to w Mongolii lat 70. Magia nie ujawnia się obecnie jako całościowy system myślowy, ale jedynie w postaci oderwanych, szczątkowych recept i przepisów magicznych. Są one zapamiętywane i przekazywane w postaci jednozdaniowej; owszem, było to typowe także dla form notowanych ćwierć wieku temu, ale współczesne zalecenia nie mają — w odróżnieniu od ówczesnych — rozbudowanych wyjaśnień, np. motywacji tłumaczących, co by się stało w razie naruszenia reguł. Rekonstrukcja gramatyki języka symbolicznego magii na podstawie obecnego materiału nie jest zatem możliwa — i nie może stanowić celu niniejszych badań.

Jako znamieny przykład można wymienić kwestię ruchu obrotowego jako składnika języka symbolicznego praktyki magicznej i rytuału w ogólności. Przypomnę, że jest to podstawowa reguła mongolskiej obrzędowości: czynności symboliczne, nastawione na efekt progresywny i życiodajny (rozwój, wzrost, ruch w górę i w przyszłość), często odwołują się do ruchu, zwłaszcza okrężnego

(okrażanie, obchodzenie, oprowadzanie itp.) i wtedy wykonywane są od lewej do prawej, a więc w kierunku zgodnym z ruchem słońca, mong. *nardzöw*; natomiast efekt regresywny (cofnięcie, anulowanie, zmniejszenie, śmierć i droga w zaświaty) osiąga się przez symboliczne działania w kierunku przeciwnym — „pod słońce”, *narburuu*. Zasady te tworzyły niegdyś rozwinięty system, w którym na podstawie parę pojęć (w uogólnionej postaci „poprawnie”, *zöw* i „na wspak”, *buruu*) nakładały się liczne kategorie języka symbolicznego (Wasilewski 1978).

Owszem, oba terminy na oznaczenie właściwego i niewłaściwego ruchu obrotowego pojawiają się także w dzisiejszych relacjach Tuchalarów, odpowiednio jako *chunajga* (*kunajga*) i *chundet*. Codzienne poranne ofiarowanie herbaty (mong. *deedz*) robią oni, tak jak i Mongołowie, obchodząc szalas wokół „ze słońcem”. Ten i ów ze starszych rozmówców, jak np. Dzorig, pamięta, że w dzieciństwie matka kazała mu robić wszystko ze słońcem, ale motywacji nie zna. Termin przeciwstawny jest również znany, ale w badaniu nie ujawniały się jego złowrogie konotacje w stopniu porównywalnym do jego funkcjonowania w świadomości Mongołów. Przykładowy zakaz odwracania, *buruu*: nie wolno ujmować w dłonie czarki czy innego naczynia odwrotnie, tzn. chwytając je palcami od góry (należy bowiem podtrzymywać ją od spodu).

Dość istotnym wektorem, określającym poprawność i niepoprawność działań, jest kierunek góra–dół, ustalany w odniesieniu do rzeki czy potoku płynącego w pobliżu obozu. Tak np. zarzynanego renifera, kiedy pada on na ziemię po pierwszym uderzeniu obuchem, trzeba ułożyć głową w górę strumienia, inaczej nie będzie pomyślności *bujan* i pożytku ze zjedzonego mięsa. Podobnie żerdzie szalasu, pozostawiane po odkoczowaniu, trzeba układać na ziemi cienkimi, górnymi końcami w górę strumienia — inaczej sprawy będą szły „w dół”.

Podstawowe reguły wykonywania (i niewykonywania) czynności, które mają konotacje symboliczne, ujęte są w kilku pojęciach zbiorczych — wyrażonych w języku *emic* kwalifikatorach, takich jak: nieczystość, grzech, tabu. W badaniu wyszedłem od znanych mi z wcześniejszych badań podstawowych terminów mongolskich (mających oczywiście szersze analogie), by sprawdzić, czy i jak funkcjonują one wśród Tuchalarów.

Elementarna kategoria pojęciowa, składająca się na światopogląd magiczny ludów Azji Centralnej, to zakaz magiczny (mong. *ceertej*, tuw. *szeerlig*), na które to pojęcie składają się różnorodne unikania, wykluczenia i tabu. Znaleziony u Tuchalarów zasób tych zakazów jest skromny, a stopień ich komplikacji — niski, jeśli porównać to z materiałem mongolskim (przykłady i całościowa interpretacja symboliczna — patrz Wasilewski 1980; 1989).

W dni obłożone zakazem (np. trzy dni po śmierci człowieka i po kastracji reniferów, w niektóre dni tygodnia, znane każdej rodzinie) nie wolno polować, bo „i tak się nie uda”; nie należy też wtedy wydawać z jurty nic „mokrego”, a więc np.

mleka, w odróżnieniu od suchego sera, bo w mokrym jest życie. W dzień ofiary dla ongonów oraz wieczorem, kiedy słońce zachodzi, i później nie wolno wydawać poza szałas mleka ani soli, bo przyniesie to złe skutki odpowiednio gospodarzom i ich reniferom. Nie wolno też wtedy obcinać włosów i paznokci; obcięte należy zostawiać w miejscu niedostępnym dla zwierząt, bo jeśli zostaną przez nie zjedzone — stanie się nieszczęście.

Warto może wyjaśnić, że istnieje analogiczna praktyka mongolska, znana mi z wcześniejszych badań, a zapisana nawet u odległych Kałmuków: chowanie obciętych paznokci, tak by nie zjadła ich krowa, bo spowodowałoby to rychłą śmierć człowieka. Wypowiada się wtedy krótką formułką, apelującą do paznokci: „wy nie mówcie o mnie śmierci, ja nie powiem o was krowie” (które to zwierzę jakoby gustuje w tych niepozornych ścinkach). Wydaje się, że zwyczaj ten, mający jeszcze dodatkowo sporą otoczkę magiczno-wierzeniową, ma swój — zatarty już zupełnie — sens. Mieści się on mianowicie w obszarze wierzeń na temat paznokci z jednej, a bydła z drugiej strony: oba te elementy związane są przecież w różnych systemach mitologicznych (w tym i centralnoazjatyckich) z zaświatami — są jego reprezentacją, prowadzą doń, mediują między życiem i śmiercią. Nie miejsce tu na szerszą ilustrację i egzegezę symbolicznego skojarzenia krowy i śmierci. Wystarczy powiedzieć, że tłumaczy się ono zarówno przez binarne opozycje oraz korelacje krowy i konia odpowiednio z bóstwami podziemi i nieba, jak też przez symbolikę czerni w związku z bydlęciem i zaświatami (materiał na temat związku wyobrażeń świata dolnego i czarnego bydła rogatego w przedstawieniach różnych ludów turkomongolskich zestawia Gabyszeva 2003, s. 145–147). Wierzenie tuchalskie wydaje się zatem przeniesieniem ogólnej formuły turkomongolskiej, mającej gruntowne osadzenie wierzeniowe (trójkąt: śmierć–paznokcie–krowa) do nowego kontekstu (paznokcie–zwierzęta, rozumiane głównie jako reny), w którym nie ma takiego systemowego uzasadnienia.

Podobnie szczątkowy charakter mają zarejestrowane przekonania na temat rodzajów pożywienia, zabronionych małym dzieciom. Nie wolno im mianowicie jeść reniferowego języka (bo późno zaczną mówić), oka (bez motywacji), mięsa z nogi bezpośrednio ponad kopytem (bo śwędziałyby je noga nad kostką albo renifery będą tupały kopytami po szałasie) oraz szpiku kostnego — bo będą kuleć. Warto tu przypomnieć, że również Mongołowie formułują zakaz jedzenia szpiku przez dzieci (bo będą zasmarkane i będą źle się uczyć). Zdawałoby się, że jest to przekaz podobnie pozasystemowy, bazujący na jednostkowych skojarzeniach zewnętrznych. Tymczasem analiza porównawcza sugeruje, że jest on pochodną bardzo generalnych wyobrażeń na temat związku między szpikiem i flegmą a temperamentem flegmatycznym i generalnie przywarami i ułomnościami charakterologicznymi, tak jak widziała je orientalna (i europejska) medycyna humoralna (Wasilewski 1989, s. 60).

Znany jest wśród Tuchalarów zakaz mieszania „białego” i „czerwonego”, czyli mięsa i mleka. Naczyń, przeznaczonych do jednego z tych surowców nie wolno używać do drugiego, zwłaszcza w takich okresach krytycznych, jak dni porodu reniferów. Na tej samej zasadzie kawałków mięsa nie wolno wkładać do mleka (ale do herbaty z mlekiem można, „herbata to co innego”). Jest w tym systemie miejsce na pozorne wyjątki, których językowe racjonalizacje potwierdzają jednak klasyfikacyjną logikę zakazu: oto baranie jądra można wkładać do mleka, bo one nazywają się po darchacku *urag*, a więc tak samo jak górna warstwa śmietany.

Mianem *ceertej* określa się też zakaz kontaktu: kiedy np. w czasie porodu renów zabrania się obcym podchodzić do młodych, bo mogą przestraszyć się — zwłaszcza kogoś w jasnym ubraniu — i nie przeżyć. Zresztą generalnie obcy nie powinien zbliżać się do stanowisk renów.

Niektóre zakazy odwołują się do wyobrażeń na temat nieczystości. Np. liściastymi gałązkami karagany (mong. *chagan*) nie wolno zamiatać miejsca, gdzie stoją renifery, bo spowoduje to straty w stadzie. Pasterze wyjaśniają, że miotłami z tych gałęzi czyści się podłogę w szałasie i przed nim, stąd też nie wolno nimi sprzątać stanowiska reniferów — ono samo nie jest nieczyste, a odchody zwierząt gospodarskich nie są uznawane za śmieci.

U źródeł rzeki nie wolno przelewać krwi — rozniewa się mieszkający w nim smok *Luus*; jeśli się zanieczyści źródło krwią, popiołem, śmieciami, to ryby w morzu się pochoryją, a jeśli wleje się tam mleko, to zniknie pomyślność *bujan*.

Tuchalarzy powszechnie znają mongolski termin na oznaczenie tego, co „nieczyste”, mong. *buzar*. Tak kwalifikuje się przede wszystkim zjedzenie padliny. Nie wolno jeść mięsa konia zabitego przez błyskawicę ani nawet wykorzystywać jego skóry (choć niektórzy jedli np. zabitego jaka). W miejscu gdzie pochowano takiego konia, kilkaset metrów od obozowiska Menge Bułag, wetknięto gałąź z białymi wstążkami.

Skalaniem grozi też nałożenie cudzej odzieży, wskutek czego na skórze (zwłaszcza na twarzy) pojawi się wysypka. Jest to zarazem najpowszechniej wymieniana konsekwencja naruszenia zasady czystości ognia. To właśnie z taką sankcją zakazuje się wrzucać do domowego ognia resztki spalonego tytoniu z fajki; są one nie tylko nieczyste jako smoła, ale też niedopuszczalne jako „gorzkie” w smaku dla ognia. Podobnie nie wolno wrzucać do ognia brudnego papieru, zakrwawionych bandaży, zardzewiałego i zaśniedziałego metalu. Komentując te ostatnie zakazy, prezentowano zaskakujące rozumienie mechanizmu skalania: tłumaczono, że nieczystość takiego żelaza wynika stąd, iż leżało ono długo w miejscu pustym, bezludnym; rdza sama w sobie nie jest nieczysta.

Pewien kłopot stanowią dla rozmówców nowoczesne materiały, nie pozwalające na tradycyjną jednoznaczną kwalifikację, np. opakowania z plastiku, koloro-

wego papieru itp. Rozmówcy pytani o to, czy można je wrzucać do ognia, wahają się: „Czyste części można, to nie są śmieci ani nieczystości, to są pozostałości, ale nie jesteśmy pewni, nie znamy ich...”

Niech mi będzie wolno przesunąć tę ostatnią kwestię poza system myślenia magicznego i odnieść ją do sytuacji osobistej badaczy, którzy przyjechali przecież w teren ze swoimi własnymi przeświadczeniami, jak powinni postępować z odpadkami. Wprawdzie na nasze pytanie, czy czyste opakowania (po filmach itp.) mogą zostać spalone w piecyku w szałasie, padała z reguły odpowiedź akceptująca, mimo to nigdy nie paliliśmy ich na oczach gospodarzy, wiedząc że nawet najszersza deklaracja werbalna nie gwarantuje, iż w trakcie rzeczywistego działania nie zrodzą się emocjonalne resentymenty. Ilekroć bowiem pozostawialiśmy coś do spalenia gospodarzom, było to z reguły wyrzucane przed szałas, a świadomość, że w arktycznych warunkach tajgi ich rozkład będzie trwał wiele lat, powodowała naszą niemałą frustrację. Mało było okazji, w których nierozstrzygalny konflikt dwóch systemów wartości byłby bardziej widoczny.

Kolejny kwalifikator, charakteryzujący zdarzenia lub działania magiczne, to mongolski termin *muujor*, „zły znak”, „niedobry omen”. Kiedy np. koń przysiada na ziemi „jak pies” — z łbem skierowanym w dół, a zadem do góry, gdy pies wyje albo wilk szczeka jak pies, kiedy pojawi się biały niedźwiedź, jeśli upoluje się jednorogiego jelenia, gdy nad obozowiskiem krążą i kraczą kruki albo bez powodu płoszą się reny — wszystko to źle zwiastuje gospodarzowi. Trzeba wtedy przekoczyć na inne miejsce i udać się do szamanki lub szamana, który odprawi seans, coś poradzi (np. postawienie kadzidła *san* w tamtym miejscu albo gałęzi *tachich*) lub też odeśle do innego, silniejszego szamana.

Trzeba tu wymienić także kategoryzacje czasowe — podział na dni dobre i złe do wykonywania pewnych czynności. Dobry dzień do przekoczenia to poniedziałek, a dni złe („twarde”) to wtorek i sobota, nazywane „dniami o czerwonych oczach”. Niewykluczone, że ta waloryzacja jest wzięta wspólnie z astrologicznego kalendarza lamajskiego — takie horoskopy są dziś w Mongolii publikowane w każdej gazecie i dodają indywidualnych komplikacji do podstawowej reguły. Niektórzy mówią, że dawniej takich reguł nie przestrzegano; niemniej jednak trudno nie dostrzec, że dziś Tuchalarzy zadają sobie sporo trudu, by postępować zgodnie ze wskazaniami gazetowej astrologii.

Oto np. pewnego razu w trakcie jazdy konnej napotykamy na swej drodze samotnego jeźdźcę z niewielkim ładunkiem. Wygląda dziwnie, jakby prznosił się tylko z częścią swego majątku. Wyjaśni się to, kiedy dotrzemy do obozu, z którego wyjechał. Wszyscy szykują się do jutrzejszych wspólnych przenosin na nowe miejsce, w pobliże zimowych pastwisk. Dzień przekoczenia musi być astrologicznie pomyślny dla wszystkich — niełatwo go ustalić dla kilkunastu rodzin z tego obo-



zowiska. Prawie to się udaje, ale dla jednej rodziny jest to wciąż dzień niedobry. Pozostaje tylko rozwiązanie magiczne: trzeba innego dnia upozorować wyjazd, wysyłając przedstawiciela, a wtedy resztę rodziny można będzie jakby nigdy nie przyłączyć do pozostałych.

Tuchalarzy znają też słowo „grzech” — zapożyczone z mongolskiego *nügel* — takie naruszenie etyki, które prędzej czy później obróci się przeciwko sprawcy. Takim czynem byłoby zastrzelenie na polowaniu np. trzech jeleni na jednym miejscu lub zabicie niedźwiedzia podczas snu w gawrze. To ostatnie wykroczenie można jednak odczynić, dotykając przedniej połowy ciała zwierzęcia zestawem dziewięciu „białych drewniek” *jusun cagaan mod* — gałązek wierzby, modrzewia, brzozy, czarnej jagody, borówki, karagany, jałowca *arc*, roślin *dal* (mong.) i *galpasz* (tuw.), które trzeba potem zostawić na miejscu.

Polując, należy mierzyć w serce lub płuca, nie wolno zaś strzelać w głowę, bo już nic więcej się nie upoluje — tam przecież mieszka duch zwierzęcia; głowę zawsze bierze ten, kto je zastrzelił (patrz niżej na temat myśliwskich reguł podziału zdobyczy), a zjadają wspólnie wszyscy mieszkańcy obozowiska. Na podobnej zasadzie nie wolno wrzucać do ognia krwawych resztek z upolowanego mięsa; nie stanowi to nieczystości *buzar*, ale właśnie naruszenie, które odbierze sukces myśliwski w przyszłych łowach.

## Okruchy systemu — drobne wierzenia magiczne

Kiedy rozmawia się z pasterzami na temat zabiegów magicznych, zwłaszcza z zakresu magii pasterskiej, to okazuje się, że są one pamiętane, ale w skromnej postaci jednozdaniowych formuł, przytaczanych bez dodatkowych komentarzy czy interpretacji, które rzucałyby na nie ciekawsze światło. Oto próbka tego sposobu prezentowania wierzeń magicznych.

Jeśli strzelba przestaje celnie strzelać, trzeba ją okadzić dymem z dziewięciu białych gałązek (wyliczonych powyżej). Kiedy uderzają pioruny i zanosi się na gęsty deszcz, wylewa się trochę mleka do ogniska domowego i mówi: „idź dalej, nie mamy peleryn”. Oddając puste naczynie, w którym coś pożyczano (mleko, mąkę), należy włożyć doń cokolwiek (kawałek sera), bo inaczej nie będzie więcej mleka. Jeśli renifery nocują na oddalonym pastwisku, dobrze jest „zamknąć paszczę wilkom”: za drugą lub trzecią żerdź od drzwi po kobiecej stronie szałas trzeba zatknąć związane nożyce, igłę i napastrzek i wymówić po tuwińsku formułę: „niech nożyczki dobrze pilnują, niech napastrzek strzeże, niech igła zawróci”; taki sam zabieg znany jest u Mongołów.

Przed porodem renów przygotowuje się do ich wiązania nową, długą i ciężką żerdź, która będzie leżeć na ziemi; aby młodych było jak najwięcej, powinno być

na niej zostawione trochę zielonych gałęzi. Kiedy wilk zabije rena, dobrze jest pomazać jego krwią miejsce nad kolanem z tyłu uda (po ubraniu), albowiem wilk jest śmiały, jest „gospodarzem dobrego miejsca”. Jeśli w rodzinie umierają małe dzieci, to pewnością kolejnego noworodka trzeba przewiązać pasmem z grzywy białego wielbłąda.

Sposobem na opuchnięte wymię rena i krowy jest drapanie go grzebieniem albo łapą niedźwiedzia (praktyka notowana u wielu ludów Syberii) i wytarcie wołkową wkładką do butów — przesyconą potem i śmierdzącą. Przy chorobie wymienia (podobnie — piersi kobiety) powinien na nie nastąpić nogą człowiek, któremu kiedyś zdarzyło się nadepnąć na żmiję, wymawiając trzy razy mongolskie słowo *dom* („leczenie czarem”).

Trudno powiedzieć, w jakim stopniu wszystkie te sposoby są jeszcze — z konieczności — praktykowane. Pewnego razu w trakcie badań przyszła do nas kobieta z prośbą o lekarstwo na zatrzymanie moczu u renifera („może być dla ludzi, też pomoże”). Ponieważ nie mieliśmy takiego specyfiku, zadowolila się pożyczaniem od gospodarza szałas, w którym wtedy gościliśmy, wilczej kostki astragal, przechowywanej przez niego właśnie w tym celu. Udało nam się podpatrzeć, jak ją wykorzystywała: gotowała ją, powtarzając mongolskie słowa „*em dom*” — standardowe wyrazy podstawowej mongolskiej formuły magicznej (w przybliżeniu „niech się leczy przez czary”); wodę — której nie da się nazwać wywarem, bo mała kosteczka była już wcześniej wielokrotnie wygotowywana — dała następnie do picia renowi.

Kiedy jeden z naszych mongolskich współpracowników cierpiał na ból gardła i ucha, miejscowi poradzi mi, by odstawił antybiotyk i dali mu do ssania ogromnie skuteczny jakoby środek — żółc sobola; niech to nie zabrzmi jak anegdota, ale nazajutrz jego stan naprawdę znacznie się pogorszył.

## Magia myśliwska i etos polowania

Myślistwo Tuchalarów dzisiaj to głównie indywidualne polowanie na drobne zwierzęta futerkowe, jelenie, dziki i niedźwiedzie, które w świetle prawa — ignorującego zupełnie tutejsze realia — lokuje się w najlepszym razie na pograniczu kłusownictwa. Pamiętany jest jednak dawny etos, który akcentował zarówno przyzwoitość wobec tropionego i upolowanego zwierzęcia, jak też ważność dzielenia się upolowaną zwierzyną wedle reguł wzajemności, szacunku dla starszych i ceremonialnej gościnności.

Kiedy spotyka się niedźwiedzia, trzeba się zachowywać tak samo, jak w stosunku do starszych ludzi na Nowy Rok — trzeba go pozdrowić. Należy też na znak szacunku wyjąć nóż z pochwy, tak aby zwiisał swobodnie. Kiedy napotka się nie-

dźwiedzia w gawrze, trzeba go obudzić specjalną formułą: „Gospodarzu domu, obudź się spokojnie i wyjdź na dwór, jest ładna pogoda”. Powtarza się ją kilka razy, po czym trzeba kaszłać i przygotować się do strzału.

Upolowaną zdobyczą myśliwy dzieli się ze wszystkimi rodzinami żyjącymi w obozowisku, wiedząc, że każdy, kto upoluje jakieś zwierzę, podzieli się z nim kawałkiem mięsa.

Przy sposobności warto przedstawić ciekawe zasady solidarności myśliwskiej, określające, kto z kilkusobowego zespołu dostanie jaką część mięsa upolowanego zwierzęcia. Oto np. spośród pięciu wspólnie polujących myśliwych, najstarszy dostanie najlepszą porcję — tylną nogę z częścią krzyżową (mong. *guy* oraz *uc*), a także skórę i wnętrzności; drugi w kolejności starszeństwa — drugą tylną nogę, trzeci i czwarty — nogi przednie. Odcinek szyjny (6 kręgów) i następny (10 kręgów) są rozdzielane po równo między wszystkich.

Ten, kto zastrzelił zwierzę, musi praktycznie zadowolić się samą tylko sławą, otrzymuje bowiem mało atrakcyjne części: głowę z gardłem, językiem i sercem (mong. *züld*) oraz mostek z częścią brzuszną (mong. *öwczöö chormoj*). Co więcej, jeśli nawet strzelcem tym jest najstarszy, to wcale nie dostaje on największej porcji, przysługującej mu z racji wieku, ale właśnie udział strzelca. Na dodatek, jeżeli strzelcem jest syn najstarszego myśliwego, to ojciec w ogóle nie dostanie swojej porcji. Jeśli wśród myśliwych jest np. Darchat, to on — jako gość — dostanie udział najstarszego (ale już kolejna upolowana sztuka będzie dzielona według wieku).

Jeśli upoluje się zwierzę w trakcie przekoczowania, to najlepsza porcja zostanie oddana kobiecie—Darchatce (np. synowej), a jeśli takiej nie ma — najstarszemu. Skądinąd, pamięta się, że kobiety nie powinny dotykać ani dzielić lepszego mięsa, a jedynie wnętrzności; nie wolno im też przestępować ponad głowę upolowanej sztuki.

## Zabijanie rena

Zabijanie renifera ze stada, np. to, które obserwowaliśmy w rodzinie Batzai, zaczyna się wczesnym rankiem od uwiązania psów. Mała, ledwie pięcioletnia Budzen, o wiecznie zdziwionej twarzy, i jej starszy brat przywiązali do drzew parę kudłaczy, jeszcze pokrytych porannym szronem, żeby nie przeszkadzały. Gospodarz odprowadził już wybraną sztukę kilka metrów od stada. Miał ze sobą siekiere i długi bagnet własnej roboty — nieforemny kawałek żelaza w drewnianej pochwie. Posłał jeszcze córeczkę po swój przyboczny nóż, ten z przywieszką z kłosa dzika, który zawsze nosił u pasa, a teraz niby to przez zapomnienie zostawił w szalasi. Kiedy mała z nim wróciła, już było po wszystkim. Uderzony obuchem topora w głowę ren zwał się na ziemię, by dostać bagnetem w szyję głębokie pchnię-

cie, skierowane w stronę serca. Leżąc na boku kopał nogami, naciskany stopniowo od zadu przez chłopaka, a ciemna, gęsta krew spływała do miski.

Mała patrzyła, jak obaj mężczyźni rozcinali skórę: zaczynając od pęcin, zdzierali ją, przecinając powłoki brzuszne, wyrzucając napełniony żołądek, odcinając wątrobę; wszystkim zgromadzonym dali po kawałku ciepłego, słodkawego i nieco twardego mięsa. Psy spokojnie czekały na swoją porcję gorszych wnętrzności. Nie minęło pół godziny, a na belkach składziku leżało podzielone na części mięso całego renifera, a żebra i serce gotowały się do zjedzenia. Wokół kotła zasiała cała rodzina, rozpoczynając dzień od gorącego posiłku ze świeżo ugotowanych wnętrzności.

Na niewinnie brzmiące pytanie, kiedy ostatnio zabijał rena, gospodarz gniewnie coś burknął. On dobrze rozumie, że zmniejszanie mizernego stada prowadzi donikąd, ale przecież muszą mieć co jeść. Decyzja o jego zabiciu nie przyszła łatwo. Stado nie ma nawet 30 sztuk, ale żona gospodarza jest bardzo słaba, miała niedawno poronienie, mięso powinno ją wzmocnić.

Jeśli chodzi o pozautylitarne, wierzeniowe ograniczenia dotyczące zabijania renów, to nie jest ich wiele. Należy pamiętać, by nie odbywało się to w nieodpowiednim miejscu — takim jak miejsce nawiedzane przez oniony i okoliczne duchy, bo krwią można je obrazić, co grozi przekleństwem. Zabronione jest zabijanie nad rzeką, aby nie zabrudzić wody. Nie należy zabijać renifera na pastwisku, gdzie są inne reny — zwierzęta, widząc krew lub wnętrzności, mogą rozbiec się w popłochu i trudno je potem znaleźć. Skądinąd uśmiercanie czegokolwiek (a w praktyce właśnie zabijanie zwierząt hodowlanych) jest zakazane (*ceertej*), gdy ktoś umrze, w dniu pogrzebu albo w rocznicę śmierci członka rodziny.

Po zabiciu i poćwiartowaniu rena jeden lub trzy pierwsze kawałki mięsa trzeba wrzucić do ognia, oddając w ten sposób cześć jego burchanowi (bóstwu ognia) i zapewniając sobie pomyślność, kolejne zaś, najlepiej tłuste, by nie wyschły — złożyć przed ongonami. Jest o tym prosta opowieść:

„Były sobie dwie rodziny. Jedna była bogata, a druga biedna. Biedna chodziła po ludziach i prosiła o jedzenie i o ubranie. Zawsze kiedy coś ta rodzina dostała do jedzenia, to trzy kawałki mięsa wrzucała do ognia dla burchana. Bogata rodzina wszystko zjadała, nie dając burchanowi ogniska nic. Byli strasznie otyli i wciąż jedli. Tak czyniąc, obrażali burchana. Szaman im powiedział, że źle robią. Wtedy zobaczyli w dymniku szalasu białego starca — to był burchan ognia, który leciał do biednej rodziny. W bogatej rodzinie wszyscy umarli, natomiast biedna zaczęła się bogacić. «My zawsze jak mamy nowe mięso, to wrzucamy trzy kawałki do ognia. Wrzucamy trzy najlepsze kawałki»”.

W domowym ognisku nie wolno piec mięsa końskiego, byłoby to jego obrazą. Nie należy też wkładać do niego serca, płuc, głowy i żołądka, bo ogień „zatrzyma w sobie pożytek” Prawdła rozdziału mięsa pomiędzy poszczególne osoby w rodzinie, zależnie od płci i pozycji, są formułowane w sposób mniej rozbudowany niż u Mongołów: ogólnie wiadomo tylko, że najlepsze, honorowe części przyna-

czone dla starszych to „cztery wysokie” (pierwsze żebra), kość piszczelowa (*szagaj czomog*), górny koniec mostka, żebra) oraz łopatka (która, dla porównania, w rozbudowanym mongolskim systemie asocjacji związana jest z relacją wuj–siostrzeniec — ten drugi musi ją zostawić dla pierwszego).

Galki oczne z ugotowanej głowy rena wykorzystywane są do wróżb: ugotowane oko bierze do ręki panna lub kawaler i stojąc w szałasie z zamkniętymi oczami rzuca je przez dymnik na zewnątrz. Z tej strony, na którą spadło oko, przyjdzie mąż lub żona. Jeśli po trzech próbach nie uda się wyrzucić oka na zewnątrz, to będzie to oznaczało, że kawaler nie ożeni się, a panna nie znajdzie męża.

Kastracja rena polega na przecięciu ścianek moszny i wyciśnięciu zawartości (na ogół się jej nie obwiązuje). Aby zapewnić pomyślny skutek tej ryzykownej operacji należy obwiązać rękę kastrującego oraz jego nóż białym materiałem oraz przywiązać wstążki na okolicznych krzewach i drzewach. Miejsce zabiegu oczyszcza się poprzez okadzanie dymem palonych traw i ziół. Przez trzy dni nie można nikomu pożyczać ostrych narzędzi, może to bowiem źle wpłynąć na gojenie się ran albo też spowoduje ubytki w domu (identycznie w wierzeniach mongolskich; wyjaśnienie symetrycznej logiki tego zakazu — patrz Wasilewski 1980). Po zabiegu zwierzęta muszą odpoczywać przez trzy dni, zatem nie wolno wtedy przenosić się na inne pastwisko.

## Święta cyklu rocznego — *Cagaan Sar* i *naadam*

Podczas gdy w kalendarzu mongolskim początek roku księżycowego jest najbardziej uroczystym świętem ze wszystkich świąt cyklu rocznego, z relacji Tuchalarów wynikałoby, że w przeszłości nie przez wszystkich był on obchodzony i dopiero współcześnie staje się świętem powszechnym. Tuchalarzy wyjaśniają to biedą panującą w grupie jeszcze na terenie Tuwy. Niektórzy starsi rozmówcy wspominają swoje dziecięce zaskoczenie przed półwiekiem, kiedy zetknęli się ze świąteczną obfitością jedzenia w środowisku mongolskim. Nie znali — a niektórzy nadal nie obchodzą — żadnej uroczystości, która byłaby odpowiednikiem mongolskiej kolacji *bitüün* w ostatni dzień starego roku; Tuchalarzy nie widywali jeszcze wtedy nie tylko cukierków, ale nawet mąki, nie znali powszechnej wśród Mongołów techniki wyrobu mlecznej wódki (mleko rena nie nadaje się do jej pędzenia — jest zbyt tłuste). Praktykowany bywa zwyczaj sąsiedzkich odwiedzin nazajutrz, ale — w odróżnieniu od formy mongolskiej obchodu — nie wymienia się przy tym szarf *chadag*, nie składa życzeń, choć na wzór mongolski podejmuje się starszych pod ręce (tradycyjny *zolgoch*) i pyta o pomyślność, a niektórzy wymieniają się też pierożkami *buuz*. W dzień noworoczny jedynym świątecznym smako-

łykiem może być gotowana pszenica, przygotowywana w miseczkach do zastęgnięcia, którą daje się dzieciom odwiedzającym sąsiadów w dzień *Cagaan Sar*.

We wspomnieniach innych rozmówców — może idealizowanych i w gruncie rzeczy uzupełnionych wrażeniami z czasów nowszych — tuchalarski Nowy Rok nie różnił się od darchackiego. Przygotowywano jedzenie i drwa na kilka dni, by uniknąć pracy w wigilię *bitüün* i dwa pierwsze dni roku (nie był to zakaz z sankcjami magicznymi). W szałasie najstarszego gospodarza w obozowisku przygotowuje się co lepsze porcje mięsa renifera: przód-mostek lub cztery najdłuższe żebra czy dwie kości piszczelowe. Gotuje się zupę z tzw. żółtymi kartoflami („sarana”), dziko rosnącymi w tajdze, zbieranymi jeszcze we wrześniu. Wszyscy sąsiedzi schodzą się i uczują tu przez godzinę lub dwie, po czym idą w odwiedziny do własnych krewnych i innych sąsiadów. Na te wizyty przygotowuje się zestawy wybranych kawałków mięsa, pierogów i placków z mięsem oraz herbatę i wymienia się tym z gospodarzami. Zwyczaj każe starszym odwiedzić najpierw własnych zięciów, bo oni są przybyszami, więc jakby gośćmi, a potem dopiero iść do własnych synów. Kierunek odwiedzin nie gra zatem roli — inaczej niż w zwyczaju mongolskim, wedle którego należało odwiedzać kolejne jurty, idąc po kręgu, zgodnie z kierunkiem ruchu słońca.

Pierwszego dnia rano kilka kroków przed szałasem gospodarz wykonywał kadenie *san* (obok jałowca kładziono też trochę sera i masła). Potem w tym samym miejscu kropił na wszystkie strony pierwszą ranną herbatą „ofiarę dla miejsc changajskich” (mong. *oron Changaj deedz*); zapytany o intencję stary Bajaraa (nie mylić z młodym szamanem tego imienia) odpowiada: „ludzie proszą, żeby dzieci nie chorowały, bydło nie padało — sami siebie oszukują, mówiąc te słowa” (po czym dość niekonsekwentnie zastrzega, że on osobiście wierzy w sens obrzędu). Niekiedy odbywał się ciekawy, choć nie mający specjalnej nazwy, zwyczaj: polewano mlekiem i obsypywano kawałkami sera lub jałowcem *arc* figurę ze śniegu, ustawioną tam poprzedniego dnia. Metrowej wysokości, ustrojona w pióra i skórzaną odzież, nazywana była „człowiekiem ze śniegu” (tuw. *gar geszij*). Zwyczaj ten nie miał rozbudowanego wytłumaczenia; „po prostu dobrze jest zaczynać biały miesiąc, sypiąc białym na białego” — znajduje *ad hoc* wytłumaczenie jeden z rozmówców. Zapewne analogią do tej praktyki były następujące zabiegi noworoczne, wykonywane z intencją oddalenia zła i sprowadzenia szczęścia: na pobliskiej górze jeden lub kilku mężczyzn wbijało w ziemię limbowy palik, który obwiązywano białym materiałem. Tak postępowali ci, którzy nie mieli wśród swych przodków szamana; ci, którzy mieli kiedyś szamana w rodzinie, odwiedzali miejsce w tajdze, gdzie po śmierci złożono jego akcesoria.

Tego dnia składano też małą ofiarę dla domowych ongonów (*ongotyn tachilga*): przywiązywano do nich nową białą wstążkę; ofiarę taką składano w niektó-

rych rodzinach na początek każdego kwartału, na polecenie szamana w razie kryzysu i innych wydarzeń.

Tego i następnego dnia odwiedzano się wzajemnie, podejmując starszych pod rękę i dając im szarfę *chadag*; Bajaraa mówi z przyganą, że podczas gdy Mongołowie wręczają ją tylko na niby i zaraz otrzymują z powrotem, to Tuchalarzy dają ją naprawdę. Wręczano też skromne podarunki, takie jak wystrugana z drewna fajka albo własnoręcznie uszyta sakiewka na tabakierkę (Tuchalarzy, podobnie jak Mongołowie, miewali tabakierki wykonane — na wzór chińskich — z półszlachetnych kamieni, aczkolwiek popularniejsze niż wymienianie się nimi było wzajemne częstowanie się fajką). Dziś mogą to być też niewielkie sumy pieniędzy. Podobnie jak w ostatni wieczór śpiewano, grano w kości (reniferowe astragale, na wzór mongolski — podrzucając je, strzelając palcami lub przesuując na planszy).

W ciągu pierwszych dziesięciu dni roku (*arwany dootor*) w szałasie — tak jak i w mongolskiej jurcie — postawiony jest talerz z poczęstunkiem.

Trzeba też przypomnieć, że to w właśnie w tym dziesięciodniowym okresie najlepiej jest udać się do wybranego miejsca i złożyć tam ofiarę w stronę świętej góry. Gospodarz zabiera za sobą trochę serów i słodczy, po czym rusza w drogę ku miejscu, z którego widać świętą górę i stawia tam limbową gałąź, ozdobiona białymi wstążkami.

Np. mieszkaniec Wschodniej Tajgi, pięćdziesięcioletni Öwögdordż w 2003 r. wykonał *tachich* z miejsca Dżamsyn am w stronę góry Umaj, mówiąc przy tym (po tuwińsku): „Troszcz się o mnie i o moje dzieci, oddał ode mnie nieszczęścia, niech się więcej nie powtarzają”.

Letnie zawody *naadam* to kolejny, powszechny wśród Mongołów, zwyczaj, który jest znany także wśród Tuchalarów. Bywa on organizowany przez władze somonowe w osadzie Cagaan Nuur; jest wtedy okazją dla tuchalarskiej młodzieży do masowego zjechania z obozowisk do centrum; na ten okres przypada, zdaniem mongolskich rozmówców, nasilenie pijaństwa wśród Tuchalarów. Jako znak czasów należy odnotować, iż przed paroma laty zdarzyło się po raz pierwszy, by skromny *naadam* został zorganizowany na własną rękę przez indywidualnego pasterza. Trzydziestoletni Batzaja — pół-Derbet (Mongoł) przyżeniony do tuchalarskiej rodziny, zorganizował wyścigi reniferów, ufundował nagrody dla dzieci, które — tak jak w mongolskich wyścigach konnych — dosiadały wierzchowców. Na marginesie zauważmy, że nie jest to zgodne z tradycją mongolską, w której nigdy nie był to zwyczaj domowy, a zawsze ceremonia zorganizowana przez lokalną władzę.

Trzeba jednak wspomnieć, że odpowiednik mongolskiego *naadamu* był w dawnej Tuwie znany pod nazwą *oen*. W jego skład wchodziły zapasy (w kostiu-

mach podobnych do mongolskich lub w ubraniu), wyścigi konne i reniferowe. Sandzin pamięta, że kobieta i mężczyzna w podeszłym wieku wygłaszali słowa: „otwieramy *oen*” i wręczając prowadzącemu białą szarfę, życzyli udanego święta, on zaś dziękował przodkom, że pozwolili na zorganizowanie tych zawodów.

## W cyklu życia — narodziny, wesele, pogrzeb

### Narodziny

Tuchalarskie kobiety rodzą od dawna w szpitalu, nic zatem dziwnego, że nastąpiła erozja dawnych praktyk obrzędowych związanych z urodzeniem dziecka; w tym samym proscie, który sprawia, że to lekarze Mongołowie nadają noworodkowi imię (oczywiście mongolskie), ulegają modernizacji pozostałe elementy symboliczne aktu narodzin.

Ale przecież życie dzisiejszych Tuchalarów obfituje w paradoksy. Dwie córki starego Cagaanchuu — młode, wykształcone dziewczyny (po kursie angielskiego, który zrobiły w naiwnej nadziei, że odmieni ich życie, tymczasem nadal muszą mieszkać w osadzie, prowadząc skromny sklepik, jeden ze zbyt wielu jak na siłę nabywczą mieszkańców) wiedzą dobrze, co zrobić, aby mieć łatwy poród: trzeba jeść w czasie ciąży mięso z kości biodrowej niedźwiedzicy oraz jej suszoną macicę, a to dlatego, że niedźwiedzica łatwo wydaje małe na świat — tyle że po takiej kuracji położnicy trudniej jest jakoby wrócić do właściwej wagi. Starsza z nich rodziła przed rokiem, a gdy poród się przedłużał, to sąsiadka maznęła ją po brzuchu niedźwiedzią łapą i to pomogło. Natomiast w obawie przed trudnym porodem kobiecie w ciąży nie wolno jeść mięsa przy kości biodrowej piżmowca (*chüder*), piżmo którego zdobywane jest w okresie rui w tym celu, by zintensyfikować życie płciowe — zarówno u jednej, jak i drugiej płci. W obawie przed bezpłodnością zamiata się też miejsce w szałasie, na którym siedziała bezdzietna kobieta gość.

Kobieta rodzi przy drzwiach, leżąc po męskiej stronie szałasu, a to dlatego, że — jak to formułuje stara Punsal — „wszyscy ludzie, także mężczyźni, są z kobietą”. Jeśli poród jest trudny, to teść może jej włożyć na głowę swoją czapkę i zawiązać pas; sens owego zabiegu wyjaśnia się tym, że ona się wtedy wstydi, a to uczucie ścisła ją i przyspiesza poród (używane tu mongolskie słowo *iczich* „wstyd” nie zawiera wprawdzie odniesienia do fizycznego „skrępowania”, ale można sądzić, że funkcjonuje tu podobne wyobrażenie).

W czasie porodu domowe onkony powinny być zasłonięte; mąż i inni mężczyźni z tej rodziny czekają przed szałasem — w jego wnętrzu pomagają rodzącej matka lub siostra. Dziecka nie myje się, a jedynie wyciera materiałem. Nie ma żadnych działań symbolicznych, nieznaną jest typowa mongolska praktyka *chuched ugaach* — mycia oseska w wywarze mięsny. Co najwyżej wszyscy domownicy,



łącznie z mężczyznami, częstują się mocną herbatą z mlekiem i wypowiadają życzenie pomyślności: „*bujan bollo!*”. Przez trzy dni po porodzie położnica nie robi cięższych prac, potem wraca do wszystkich codziennych zajęć.

Żona Zołzai, której kolejno umierały dzieci, by temu zapobiec, spędziła trzy pierwsze dni po powrocie z izby porodowej z ostatnim dzieckiem w szałasie sąsiadów. Przy kołysce umieszcza się amulety: szpony niedźwiedzia, wilczy astragal. Dziecko zaraz po narodzeniu smaruje się „jak wazeliną” szpikiem z kości piszczałowej rena. Położnica dostaje zupę z mięsa rena. Nie wolno jej wchodzić na obszar najlepszy szałas, mong. *chojmor*, „ale po piątym dziecku już można”. Skądinąd ta sama cezura pojawia się w przypadkach niektórych innych zakazów dotyczących kobiet: matce mającej mniej niż pięcioro dzieci (czasem precyzuje się, że synów) nie wolno odprawiać ofiary *dżalbarasz*, rozbijać na kawałki płytek herbaty, rozłupywać końskiej czaszki.

Tuchalarzy dzielają znane Mongołom przeświadczenie, że kobiecie karmiącej można odebrać mleko, jeśli w czasie odwiedzin nie da się jej podarunku, którego się spodziewa. Aby to odczynić, należy odwiedzić ją powtórnie z drobnym prezentem (cukierki, jedzenie), podroczyć się z nią i nie dać go, ale potem zostawić przed wejściem.

## Wesele

Specyfika tradycyjnego tuwińskiego obrzędu weselnego, tak jak widzą to dzisiaj tuchalarscy rozmówcy, polegała na tym, że małżeństwo odbywało się przez uprowadzenie panny młodej (tuw. *turgum nedar*). W odróżnieniu od innych grup północnej Mongolii, które również praktykowały symboliczne porwanie narzeczonej, tuchalarscy kawalerowie pozostawiali rodzinę dziewczyny w zupełnej nieświadomości (podczas gdy np. Buriaci zostawiali na jej posłaniu pęczek wielbłądziej wełny, a Chamniganie — zmongolizowani Ewenkowie — zawiniętą w szarfę płytkę liściastej herbaty). Opowiada się o przypadkach, gdy młody porwał dziewczynę bez jej zgody, mimo że krzyczała; wtedy zostawiał na posłaniu płytkę herbaty lub skórę rena. Podkreśla się, że według zwyczaju tuwińskiego to pan młody powinien przed żeniączką przygotować szałas, konia, strzelbę i psa myśliwskiego, podczas gdy u Mongołów to rodzice zapewniali wyprawę obojgu.

Sandzim, opowiadając o swoim ożenku, wspomina że gdy miał 27 lat, poznał Czuluudzii, córkę wielkiego szamana Gombochuu, która już wtedy była w zaawansowanej ciąży. Spotkali się dwa lub trzy razy i postanowili pobrać. Ustalili datę „porwania” (pozostawił do jej decyzji, czy uprzedzi zaufaną osobę w rodzinie, że „niedługo wyjedzie”). Przygotował dla niej konia i siodło (inni odwozili dziewczyny na renach) i podjechał nocą pod jej szałas. Gdyby domowników obudziło szczekanie psów, dziewczyna wyszłaby na dwór i uspokoiła ich, że nic się nie dzie-

je; wszystko poszło jednak gładko, wybranka wymknęła się, nie zostawiwszy znaku, rodziców miała potem uspokoić jej przyjaciółka. Ojciec miał pewnie pretensje do matki, że go nie uprzedziła o ucieczce córki, ta broniła się, że sama nic nie wiedziała. Któryś z sąsiadów, u których nocowali po drodze, powiedział o tym rodzicom, ale młodzi odezwali się do nich dopiero w trzy miesiące później. Wysłannikiem był jego ojciec, który zawiózł wiadomość, że ich córka powiła dziewczynkę i poprosił o zgodę, by młodzi się pobrali („dzieci postanowiły się pobrać, nasze dziecko stało się waszym, a wasze — naszym”). Przez ten czas mieszkali w nowym szałasie, postawionym przez rodziców Sandżima. Nie było żadnego wesela, jedynie „rozpalenie ognia w nowym domu” (tuw. *ja ög şadzalgasa*), a znajomi odwiedzali ich ze skromnymi podarkami.

Dopiero w rok po przekazaniu informacji przez jego ojca oboje młodzi wybrali się do jej rodziców. Wtedy otrzymali jej posag: pięć reniferów, konia, klacz ze źrebkiem, odwzajemniając to tylko drobnymi prezentami dla jej rodziców (parę płytek herbaty) i siostr. W czasie tej trzydniowej wizyty rodzice dawali im wskazówki, jak mają żyć, jak pomnażać zwierzęta itp. Sandżim pamięta, że żona siedziała wtedy w szałasie „wyżej” niż on (na bardziej honorowym miejscu) i że nie wolno jej było sięgać do domowych kufrów — zapewne na znak, że nie jest tu już domownikiem, ale gościem.

W obecności rodziców męża żona zawsze będzie musiała mieć przykrytą głowę, nie wolno jej też wchodzić na północną część szałas (przynajmniej w teorii — do urodzenia piątego dziecka).

64-letni Żazur, który już w młodości przeniósł się do centrum, chlępi się, że był pierwszym Tuchalarem, który nie porywał żony nocą, ale poślubił w dzień, i pierwszym, który powiózł ją na motocyklu. Był rok 1962, w Cagaan Nuur tylko dwie osoby miały motor: kierownik zakładu rybnego i sekretarz komórki partyjnej. To wraz z tym ostatnim pojechał po żonę, mieszkającą w Chogrog, i we trójkę przyjechali do jego drewnianego domku w osadzie. Tam odbyło się wesele z udziałem 30 gości, którzy wypili 80 litrów kumysu.

Dziś nie uprowadza się już dziewczyny, ale posyła kogoś, kto prosi rodziców młodej o jej rękę. Taki wysłannik pana młodego — niekoniecznie ojciec, raczej brat lub przyjaciel — jedzie do nich z szarfą i przekazuje jego prośbę. Rodzice z reguły wyrażają zgodę, a w ustalony wtedy dzień pan młody przyjeżdża rano z „talerzem jedzenia” (sery, słodczyce), mięsem i herbatą, by po poczęstunku zabrać dziewczynę do siebie.

Ledwie 20-letni Delgerdalaj poznał jeszcze młodszą, urodziwą darchacką dziewczynę Bolorceceg w kwietniu 2003 r., a już 20 lipca w obozowisku Menge Bułag odbyło się ich wesele. Młodzi opowiadają o nim, kiedy w parę dni później przybywamy na miejsce. Ich szałas, perfekcyjnie pokryty nowiutkim brezentem, z gospodarstwem wyposażonym we wszystkie naczynia prosto ze sklepu, budzi

zdumienie w porównaniu z pozostałymi (całość musiała kosztować ponad 100 tys. tugrików — na pewno trzeba było sprzedać konia, krowę i jeszcze dorzucić pieniądze z polowań). Wyróżnia się też zielonym pióropuszem ponad szczytem: trzy główne limbowe żerdzie szałas — te od których rozpoczyna się zawsze jego stawianie — zostały świeżo ścięte, a z ich czubków nie odcięto iglastych gałęzi, „żeby rodzina się rozrastała”; taki szczyt to *urcyn am* — „początek (dosł. usta) szałas”, a limba to dobre, „miękkie” drzewo w odróżnieniu od „ostrej” jodły. Pan młody pojechał po wszystkie żerdzie w tajgę na cztery dni przed ślubem z braćmi i przyjaciółmi. Przed ścięciem pierwszego drzewa zawiązał na nim biały materiał, zrąbane drzewa okorowano i na renach ściągnięto na dół. Nazajutrz w obozie postawiono je, przykryto brezentem, który jeszcze wcześniej młody zszuł z pomocą siostry (wszystkie prace wykonywała tylko jego strona; panna młoda była jeszcze wtedy w osadzie somonowej). Wtedy też sporządzono proste łóżka i stolik gospodarczy, a na ścianach rozwieszono kolorowe makaty. Od kawałka kory brzozonej młody zapalił pierwszy ogień, poczęstował gości pierwszą herbatą. W przeddzień ślubu był już w dolinie, by nazajutrz rano w towarzystwie brata i siostry pójść do domu młodej. Był też z nimi sporo starszy przyjaciel — specjalnie po to, by wręczyć każdemu z zebranych krewnych dziewczyny szarfę *chadag*, trochę pieniędzy i po butelce mongolskiej *archi*; do tej roli potrzebny był ktoś doświadczony — każdemu z krewnych trzeba umieć coś serdecznie powiedzieć. Do południa trwał poczęstunek (młodzi byli zbyt speszeni, by zapamiętać, czy były tam wykonywane czynności ściśle symboliczne; młoda wie tylko, że na koniec matka wypowiedziała do niej słowa *chünij chün bollo* — „stałaś się osobą obcą”. O dwunastej — bo to „godzina konia” — wszyscy zgromadzeni, czyli trzydzieści osób ze strony dziewczyny i dwadzieścia ze strony chłopaka, wyruszyło konno ku tajdze. Po drodze śpiewano, w połowie zatrzymano się na popas, wypito trochę *archi* i popularnych napojów gazowanych, by na wieczór zjechać do obozowiska.

W nowym szałasie goście położyli trochę banknotów, a matka i brat młodego przywiązali do szczytu żerdzi szałas specjalną linę z dowiązaną niebieską szarfą *chadag* i kawałkiem białego materiału (stanowi to świadome odwołanie do dwóch tradycji, mongolskiej i tuchalarskiej), którą potem podali dziewczynie. Trzeba wyjaśnić, że całe to działanie symboliczne jest żywcem przeniesione z mongolskiej jurty, gdzie lina ta, przymocowana jednym końcem do środka górnego kręgu jurty, stanowi ważny obiekt pomocny przy ustawianiu, właściwym nakierowaniu górnego kręgu i stabilizacji jurty na co dzień; jej drugi koniec zakłada się za żerdzie dachowe jurty we wzór (jest ich kilka rodzajów), odwołujący się do symboliki pomysłowości rodziny. W odróżnieniu od jurty w szałasie lina ta jest sztucznie do-czepiona do żerdzi w ich szczytowej partii i nie znajduje żadnego zastosowania. W mongolskim języku symbolicznym traktowana jest ona jako „wodze jurty”

(mong. *gerijn dzoloo*) i to ta jej wartość symboliczna zostaje przeszczepiona do tuchalarskiego wesela.

Przyjęcie weselne trwało trzy dni, w ciągu których liczba gości stopniowo zmniejszała się od 70 przez 40 do 20, a wszyscy oni zmieścili się w szałasie. Gwoli prawdy trzeba powiedzieć, że libacyjny nastrój utrzymał się jeszcze przez kilka dni potem, aż do naszego przyjazdu. Regularnie sięgano też do zgromadzonych zapasów alkoholu (łakoma rzecz na górskich pastwiskach), co ogromnie utrudniło nam prowadzenie wywiadów. Dla jasności: urzędowe zgłoszenie ślubu nie było częścią ceremonii; „zapiszemy się później” — zadeklarowali młodzi.

Inne niedawne wesele, Dawadzawa z Tajgi Zachodniej i dziewczyny z Tajgi Wschodniej imieniem Ganctujaa odbywało się z udziałem 50 gości, trwało dwa dni i pochłonęło jednego rena, dwie owce i dwie skrzynki wódki — w tym jedną od japońskiej ekipy filmowej. Młody wraz z siostrą i starszym krewnych wręczyli szarfę *chadag* rodzicom dziewczyny, mieszkającym w osadzie somonowej, po czym przywieźli ją na miejsce i objechali całe obozowisko trzy razy, w kierunku „ze słońcem” (znamienna różnica w porównaniu ze wzorem mongolskim, gdzie objeżdża się konkretną jurcję młodożeńców). Przed szałasem powitała ich kilkomą słowami specjalnie wybrana kobieta („powinna być porządna”), pomogła młodej zsiąść z konia i wręczyła jej linę — „wodze jurty”. Młoda założyła jej koniec za żerdzi ponad honorową częścią szałas, formując w uproszczeniu typowy mongolski wzór „niekończącej się nici” *öldzij*; „sami inaczej nie umiemy, robimy po mongolsku” — tłumaczą rozmówcy.

Ta sama kobieta wręczyła młodej moździerz do rozcierania herbaty, którą ta musiała samodzielnie ugotować i podać obecnym; kobieta ta dała też sygnał do końca wesela, mówiąc: „Świętowaliśmy dwa dni, teraz odjeżdżamy”.

Nietypowym urozmaiceniem uczty weselnej były zapasy i wyścigi renów (te ostatnie w dwóch kategoriach — dorosłych i dzieci), sponsorowane przez japońską ekipę; nie doszły do nich, gdyby nie ufundowane nagrody, m.in. magnetofon. Młodzi otrzymali baterię słoneczną z żarówką, a od krewnych pieniądze i materiał na ubranie.

Współczesną pamiątką z takiego wesela są zdjęcia, wykonane przez obecnego akurat zagranicznego uczestnika i przesłane potem młodej parze. Czasem oglądając fotografie, można lepiej przeprowadzić wywiad etnograficzny, łatwiejsze jest wtedy przypomnienie sobie szczegółów. Na zdjęciach lepiej niż w słownej relacji widać też, jak zaawansowana jest mongolizacja języka obrzędowego, zwłaszcza w przypadku ślubów par mieszanych, darchacko-tuchalarskich.

Oglądamy zatem japońskie fotografie niedawnego wesela takiej mieszanej pary — młody Tuchalar bierze za żonę darchacką dziewczynę. Wesele odbywa się w szałasie, świeżo postawionym dla pary młodej — nie w tajdze jednak, ale w dolnej, darchackiej części Kotliny. Tu znów trzy główne żerdzie mają na czubkach

pozostawione zielone gałązki (il. 23). Na zdjęciach widać, że kluczowe szczegóły ceremonii wywodzą się z mongolskiego wesela i generalnie odwołują się do mongolskiej symboliki gospodarstwa–jurty. Dziewczyna wjeżdża konno na biały wojłok, rozścielony przed wejściem, gdzie matka męża wita ją, kropiąc mleko. Podstawowym daniem uczty jest mięso baranie, którego konkretne porcje podawane są w zgodzie z ceremonialnym kodem, określającym, kto co dostaje. Symboliczny sprawdzian dziewczyny polega na tym, że musi samodzielnie przygotować „herbatę panny młodej”: rozpalić ogień, utłuc herbatę w stępce, przyrządzić ją z mlekiem, masłem i solą, a potem rozdać wszystkim gościom. W kulminacyjnym momencie dostaje do rąk sznur, który gwarantuje pomyślność domostwa, a przywiązany jest nienaturalnie do szczytu żerdzi — wspomniane już wyżej kalkowanie obyczaju mongolskiego, sztuczne w realiach szałasów.

I tak, krok po kroku, dokonuje się proces, w rezultacie którego Tuchalarzy nie tylko mówią po mongolsku, ale też przejmują mongolski język symboliczny. Kolejnym etapem będzie przejście na mongolski tryb życia. W ramach najczęstszej tuchalarskiej strategii przetrwania pary mieszane schodzą do Kotliny, z szałasów przenoszą się do ciepłych, wojłokowych jurt, a zamiast chorowitych renów hodują odporniejsze bydło i owce. Zapytywani o odczucia w wypadku małżeństwa syna z Darchatką, tuchalarscy rodzice deklarują radość z powodu dopływu nowej krwi i podają przykłady, gdzie młode darchackie żony prowadzą gospodarstwo w tajdze, ale prawda jest taka, że synowe tylko czekają, kiedy będą mogły wrócić z mężami do swoich.

## Pogrzeb

Pogrzeb tuchalarski odbywa się wyłącznie w gronie rodziny, nie ma w nim miejsca dla szamana ani dla lamy (choć ostatnio można zaobserwować przenikanie do obrzędowości pierwiastków religijnych z dzisiejszej rzeczywistości ogólnomongolskiej).

Zmarłego zostawia się w pustym szałasie, z którego rodzina wyprowadza się. Leży na boku, z prawą nogą lekko zgiętą, na tej połowie szałasów, która przysługuje jego płci. Zmarłemu ojcu oczy zamyka najstarszy syn, rozbiera go, owija białą tkaniną i układa na ziemi. Ponad głową stawia się maślaną lampkę i odwróconą do góry dnem czarkę („bo za życia wszystko szło w górę, a po śmierci — w dół”). Po trzech dniach odbywa się pogrzeb, który zaczyna się od aktu pożegnania zmarłego. Specjalnie określony *ziltej chün* — ktoś, czyj rok urodzenia, liczony w dwunastoletnim cyklu mongolskiego kalendarza, jest w astrologicznie dobrym stosunku do roku urodzenia zmarłego — przychodzi, by dotknąć nóg zmarłego; wydaje się, że zwyczaj ten, tradycyjny wśród Mongołów, dobrze i dziś znany jako „dotknięcie rękoma” (patrz Wasilewski 1979b, s. 97), pojawia się u Tuchalarów do-

piero ostatnio. Najstarszy syn bierze ciało od strony głowy, najmłodszy (dorosły) za nogi i wynoszą z szałas. Dawniej robiono to często przez odchyloną część ściany szałas (skórę lub korę), po stronie lewej lub prawej, odpowiednio do płci zmarłego. Zwłoki układa się poprzecznie na długich żerdziach, w które wprzęgnięty jest renifer. Tylko współmałżonek i ci dwaj synowie jadą na wybrane wcześniej miejsce pochówku i zostawiają tam ciało wraz z żerdziami, a przy nim czarękę z gorącą herbatą. Na pożegnanie mówi się: „przeżyłeś tyle a tyle lat, zjadłeś ile trzeba, życie ci przeszło”.

Dobre miejsce na pochówek to „przednie” (południowe) zbocze góry; tak ulokowany jest cmentarz w osadzie somonowej, na którym chowa się dzisiaj tych, którzy zmarli w centrum, np. w szpitalu; ci, którzy umierają w szałasie, są grzebani (zakopywani) na lokalnych wyznaczonych miejscach pochówku; dziś robione są modrzewiowe i jodłowe trumny, a grób zasypuje się ziemią, pokrywa kamieniami lub nawet zalewa — byle jak — cementem. Na grobie stawia się kamienna płytę lub deskę z imieniem; na cmentarzyku w osadzie widać, że właśnie wchodzi najnowsza moda, powszechna już np. na cmentarzu w Ulan Bator: na grobie stawia się mały modelik jurty (!) z blachy aluminiowej „na znak, że zmarły jest w domu”. Nadal zdarzają się przypadki zgodnego z tradycją pozostawiania zwłok w tajdze.

Po śmierci gospodyni w ziemi przed szałasem zakopywano kocioł (częściej raczej tylko pozorowano to, zabierając go z powrotem), po śmierci zaś mężczyzny lub dziecka obok szałas zakopywano jakiś jego przedmiot, np. czarękę albo smoczek.

Zaraz po wywiezieniu ciała całe obozowisko przekoczowuje się na inne miejsce. O ile dawniej robiono to natychmiast po pogrzebie, to dziś coraz powszechniej sprawdza się dobrą datę i kierunek w lamajskich kalendarzykach (bardzo popularnych wszędzie w Mongolii, bo drukowanych w gazetach). Ślad po domowym ognisku zakrywa się kamieniem — czego w innych razach się nie praktykuje; dodatkowo, aby uniknąć zakrycia takiego znaku np. przez zimowy śnieg, kładziono obok paleniska trzy żerdzie szałas albo długą żerdź, służącą do przywiązywania reniferów, jednak nie wprost na ziemi, ale dla zaznaczenia śmierci oparte o pień lub kamienie ogniska.

Przy zwłokach zostawia się czarki z herbatą i z wódką mleczną. Twarz przykrywa się niebieską szarfą, a drugą taką szarfę wkłada się zmarłemu do rąk; również biodra mogą być nią przewiązane. Przez trzy tygodnie po śmierci nie należy zabijać zwierząt, przelewać krwi i pokazywać koloru czerwonego.

Zdaniem niektórych Tuchalarów, w tradycji tuwińskiej nie było odwiedzania miejsca pochówku zmarłego; współcześnie coraz częściej na 49 dzień po śmierci rodzina przychodzi na grób (na cmentarzu), wykonuje tam kadzenie, rzuca kawałki serów, pije wódkę i zostawia czarękę. Uważa się to za zwyczaj obcy, rodem z obcej Tuchalarom „żółtej wiary” (wedle wierzeń lamajskich w 49 dni po śmierci

dusza zmarłego opuszcza ziemię). Nieco inaczej wygląda to w świetle tych autentycznych przekazów, w których opowiadano, że w miesiąc po pochówku należało odwiedzić to miejsce w tajdze, postawić tam *san* i sprawdzić, w jakim stanie są zwłoki; dobrze było, gdy były już zjedzone przez dzikie zwierzęta, w przeciwnym razie należało odmawiać modlitwy i zwrócić się o radę do szamana.

W ten dzień miesiąca, w który zmarł ktoś z rodziny, nie wolno potem — przez lata — wydawać z szałasu mleka ani mięsa.

Chałdzan, 32-letni syn znanych nam Sandzima i Czuluudzii, której ojciec, Gombochuu, był wielkim szamanem, bardzo dobrze pamięta śmierć i pogrzeb dziadka w 1992 r. Tuż przed spodziewaną śmiercią starzec sam rozebrał się do naga, złożył ubranie do butów, ukochanemu wnukowi przekazał swój pas i formę do odlewania kul, położył się i w ciągu godziny zmarł — tak samo, jak jego ojciec. Mieszkał ostatnie lata w jurcie, niedaleko centrum somonu, w zamieszkałym przez kilka rodzin tuchalarskich miejscu Charmaj, jego ciało więc złożono z zachowaniem wszystkich wyżej wymienionych reguł na nieodległej górze. Jednak ze względu na niezwykłość osoby nieboszczyka rodzina postanowiła okazać mu szacunek i pożegnać się z nim w sposób niezwykajny. Umyślili, że zostawią zmarłemu imponujący poczęstunek z mięsa baraniego (sic!), mimo że ani Tuchalarzy, ani nawet Darchaci tego nie praktykowali. Ponieważ obecność mięsa przy zmarłym stanowiłaby naruszenie zasady czystości (*buzar*), poczęstunek ustawiono dwa kilometry poniżej miejsca pochówku. Na wojłoku, pokrytym białą tkaniną ustawiono drewniany talerz ze wszystkimi kawałkami baraniny — głową, tuszą, żebrami, mięsem nóg (jedynie wnętrzności pozostawiono w domu, ale nawet z kiszek zrobiono kielbasę, którą dołączono). Mięso to zostawiono, nie częstując się nim nawet symbolicznie; po kilku dniach odwiedziono miejsce, by stwierdzić, że wszystko znikło, zjedzone przez dzikie zwierzęta.

## Wewnątrz szałasu

Dzisiejsze domostwo tuchalarskie — trzymetrowa, podobna do indiańskiego tipi, stożkowata konstrukcja z ponad dwudziestu drągów (czasem mówi się, że najlepsza ich liczba to 22, bez wyjaśnienia) — ze względu na swe brezentowe pokrycie zasługuje raczej na miano namiotu niż szałasu; jednak jeszcze przed kilkudziesięcioma laty był to prawdziwy szałas, kryty skórami renów i łosi lub zwojami kory brzozej, a zimą — grubymi płatami kory modrzewia. Rozplanowanie wnętrza zbliżone jest do planu mongolskiej jurty, z jej podziałem na połowy męską-gościnną (lewą od wejścia, a „prawą” w terminologii mongolskiej, gdzie przód to południe) i kobiecą-rodzinną (na prawo od wejścia). Identyczne jest też wartościowanie obu połów w planie poprzecznym: połowa bliższa wejściu, „niż-

sza”, jest oczywiście gorsza, podczas gdy po przeciwnej stronie ognia mieści się część honorowa, przeznaczona dla gości i dla domowych świętości. O ile bezpośrednio przy wejściu z reguły jest goła ziemia, to dalej podłoga zasłana jest skórami. Na zimę w „górną”, dalszej od wejścia części szałasów może pojawić się pomost z desek. Uderza brak mebli — zwłaszcza w Tajdze Wschodniej przeważają wnętrza, w których cały majątek leży na ziemi albo wisi na hakach, w zawieszonych torbach, bądź też zatknięty jest za żerdzie. W domostwach prowadzonych przez kobiety dbałe o porządek cała pościel jest rano rolowana i równo układana pod ścianami, a niekiedy nawet przysłonięta na dzień specjalnie zawieszonymi zasłonami. Pośrodku szałasów stoi żelazny piecyk z wpuszczanym kotłem, tak samo jak w jurcie — wprost na ziemi albo na obitym blachą kwadratowym podestku. Rozmówcy pamiętają czasy, gdy kocioł wisiał nad ogniem na stojaku z trzech gałęzi.

Wejście do szałasów jest skierowane w stronę *nar garach zug* — tego miejsca na horyzoncie, gdzie pojawia się słońce (w górach jest to praktycznie południowy wschód) lub na południe; „tak samo jak jurta” — podkreślają rozmówcy, którzy często akcentują analogię między szałasem i jurta, jakby w obawie przed lekceważeniem ich ubogich domostw. W praktyce kierunek ten zachowywany jest tylko w przybliżeniu, decyduje bowiem wzgląd na nierówności gruntu.

Wejście, jakim jest odchylany płat brezentu, flankują dwie żerdzie, które mogą być lekko wkopane w ziemię. Trzecia żerdź na prawo i lewo od wejścia oraz środkowa żerdź *chojmoru* są ustawiane jako pierwsze (stąd ich znaczenie: zakaz wieszania mięsa na żerdzi centralnej i rzeczy brudnych, byle jakich, na obu bocznych, trzecich żerdziach od wejścia, a także wykorzystanie ich w zabiegach magicznych); są one wiązane u szczytu, pozostałe tylko dostawia się do nich, bez przywiązywania. Dolne skraje brezentu na obwodzie szałasów przywalone są kamieniami, co daje ochronę przed zacinającym deszczem i wiatrem — czy raczej dawałoby ją, gdyby nie dziury w zużytym pokryciu. Warto tu przypomnieć, że na pokrycie całego szałasów potrzeba około 70 metrów bieżących brezentowej tkaniny; stanowi to ogromny wydatek, stąd też generalnie marna kondycja tuchalarskich domostw.

Zimą dodatkowo w wejściu buduje się próg, kładąc grubą na 20 centymetrów belkę. Przy przechodzeniu przez nią obowiązuje zakaz nadeptywania. Zachowanie takie groziłoby wszystkim zwierzętom w gospodarstwie złamaniem grzbietów. Na progu nie można również siadać — byłoby powyżdycha, a w ogóle lepiej, wchodząc, nie ocierać się o drzwi.

Wejdzmy do środka i skierujmy się w lewo. Strona lewa od wejścia to połowa męska. To tu przy samym wejściu mieści się — choćby najskromniejszy — współczesny kącik higieniczny: w kieszeniach zawieszonych na żerdziach chusty (albo wprost za owymi żerdziami) wetknięte są wystrzępione szczoteczki do zę-



bów, wisi obwiązane sznurkiem mydło, stary ręcznik. Dalej na ziemi leżą siodła, rzemienie, a nad nimi, na hakach z drewna lub rogu, wiszą uzdy, linki. W honorowej części szałas (mong. *chojmor*, tuw. *dör*) wisi przywiązany do żerdzi zegar na baterie, radio, z rzadka oniony. W niewielu szałasach są one eksponowane, w niektórych są schowane w workach i wywieszają się tylko na Cagaan Sar. Po stronie kobiecej znów leżą toboły pościeli, stoi maszyna do szycia, dalej w części gospodarczej przy drzwiach kuchnia: na ziemi (czasem na doraźnie zestawionym stoliku, jaki tworzą wbite w ziemię cztery świeżo ostrugane paliki i położona na nich deska) stoją naczynia kuchenne, a nad nimi wisi skórzany worek z herbatą, drewniana łyżka do kropienia ofiarnego, suszy się pocięte w paski mięso. Tu leży też drzewo na opał.

Obserwowaliśmy kilka wariantów postępowania z kamieniami domowego ogniska na odjeździe. Na ogół składano je razem na miejscu paleniska. Jednak starsi rozmówcy uważali, że tak postępuje się tylko wtedy, gdy odkoczowuje się po pogrzebie. Normalnie kamienie trzeba rozrzucić na wszystkie strony. „Dlaczego? Bo przecież nie zostawia się po sobie śmieci — trzeba posprzątać”.

Warto wspomnieć, że nasi mongolscy współpracownicy — dla których, jak dla wszystkich Mongołów, kamienie domowego ogniska to przedmioty o wyjątkowej wartości emocjonalnej, symbole domostwa — komentowali to zdaniem oddającym obopólne niezrozumienie pomiędzy dwoma systemami symbolicznymi: „tak jakby kamienie domowego ogniska to były śmieci!”. Według niektórych Tuchalarów w przeszłości kamienie paleniska zostawiano, odkoczowując bez zmian, a dopiero w ostatnich kilkudziesięciu latach przejęto zwyczaj ich rozrzucania. Trudno powiedzieć, czy jest w tym nawiązanie do mongolskiego zwyczaju odrzucania jednego z trzech (ew. czterech) kamieni podkładanych pod kocioł lub pod żelazny czwóróg-*tułgę* (nierzadko ściśle określonego — północnego i mającego swoją szczególną nazwę — *bool*, „sługa, niewolnik”) w kierunku przekoczowania. Jak widać choćby z tych szczegółów, w kulturze mongolskiej jest to zwyczaj o bardzo bogatych odniesieniach symbolicznych (patrz Wasilewski 1981), których nie stwierdziliśmy u Tuchalarów.

Jak już zauważyłem, rozmówcy często powołują się na analogie między jurta a szałasem (niewykluczone zresztą, że to my sami jako badacze sugerowaliśmy te analogie w pytaniach, które przecież wywodziły się z naszych wcześniejszych doświadczeń mongolskich). Gost mówi, że trzy główne żerdzie szałas (te, które przy jego stawianiu podnosi się jako pierwsze, związane ze sobą u szczytu) „odpowiadają” trzem kamieniom tradycyjnego mongolskiego paleniska (*tułga*).

W ognisku znajduje się bóstwo ognia (mong. *gałyn burchan*). Pieca nie wolno pożyczyc innym, bo grozi to rozpadem rodziny — to wokół niego gromadzą się przecież jej członkowie i goście. Nie należy też go okrążyć — to dlatego gość powinien wyjść tą samą stroną szałas (zachodnią), z której przyszedł. Jest to zacho-

wanie naturalne w tym sensie, że skoro zachodnia część szałasów jest otwarta dla gościa, to jego połowa wschodnia staje się częścią rodzinną, zamkniętą; zyskuje ono jednak wyjaśnienie wierzeniowe: okrążając piec, gość odciąłby rodzinę od opiekującego się domostwem *burchana*, który figuruje umieszczony pod ścianą, na miejscu domowych świętości. Siedzenie z nogą wyciągniętą w stronę ognia byłoby jego obrazą.

Mieszkająca w szałasie młoda synowa nie powinna w ogóle przechodzić do wyższej połowy szałasów — przynajmniej do czasu urodzenia czterech synów. Obowiązuje ją szczególne przestrzeganie etykiety i zakaz kontaktu fizycznego z gospodarzem — teściem; nie wolno jej zwrócić się doń plecami, nie może być przy nim bez czapki i bez butów, nawet podając mu herbatę, musi uważać, aby go nie dotknąć.

*Chojmor*, obszar przeciwległy do wejścia, to miejsce dla najważniejszych gości i dla domowych świętości. Nie wolno tu stawiać mięsa dzikich zwierząt — niedźwiedzia, dzika, łosia. Ma ono swoje specyficzne przedłużenie poza tylną, północną ścianą szałasów. Osobom obcym, podjeżdżającym konno, nie wolno go przekraczać, podobnie zresztą, jak i linii przed szałasem (odpowiednio na odległość 9 i 5 sążni *alchan*). Zdarza się, że aby temu zapobiec, gospodarze kładą na północ od szałasów długie na 7–8 metrów żerdzie, przypominające przechodzącym, że muszą to miejsce obejść. Mówi się ogólnie, że służy to ochronie *chojmoru* i zapewnieniu spokoju i bezpieczeństwa rodzinie. Jest też i konkretny motyw wierzeniowy:

„Na północy i na południu są dwa węże *gursz* na siedem metrów długie. Przechodząc zbyt blisko, przecina się je. To są węże rodziny. One chronią ten szałas. Jeden wąż jest płci męskiej, a drugi żeńskiej. Ich dzieci to *burchan* ognia, czyli trójka węży płci męskiej”.

Porządek rozmieszczenia rzeczy w domostwie i zasady poruszania się w szałasie i wokół niego przestają obowiązywać w czasie koczowania, gdy postoje są krótkotrwałe, a domostwo — prowizoryczne.

„Wtedy nie ma takich zasad, że ta strona jest męczyzny, a ta kobiety. W czasie koczowania nie ma *chojmoru*. Nie ma wtedy nakazu, że goście powinni wchodzić na zachód szałasów. Jeżeli jest ładna pogoda, to nawet pieca nie trzeba budować. Można go postawić przed namiotem. Wtedy można chodzić wokół pieca”.

## Przekoczowanie

11 sierpnia 2003 r. wszyscy mieszkańcy obozowiska Sajlag (nazwa ta oznacza suche, kamieniste koryto strumienia — takie jest też miejsce wokół obozu) przekoczowali na nowe jesienne pastwisko, a dokładnie na miejsce przejściowe, położone w połowie drogi do właściwego jesiennika, na którym spędzą kilka dni. Już

od kilkunastu dni mówiono o konieczności przekoczowania; wilki zaczęły podchodzić do pasących się renów, odnotowano pierwsze straty. Na przeszkodzie stała jednak deszczowa pogoda. Dziś, po wczorajszej całodzienniej ulewie, deszcz ustał. Od rana wszyscy mówią, że trzeba przekoczować. Dzień zaczyna się normalnie. Konie i reny trzeba wypędzić na pastwisko — zwłaszcza te ostatnie muszą się najeść przed drogą, i tak nie mogą iść — zwłaszcza te objuczone — dłużej niż pół dnia. Nasz gospodarz Bad-Erdene ostrzy topór, naprawia uprząż, a jego żona Ojuunbaadam robi poranne kropienie może solenniej niż zwykle i zabiera się do wstępnego pakowania rzeczy. Dochodzi południe, kiedy dostrzegają, że przed szałasami sąsiadów dymi się już ofiarny stosik *san* z kilku drobnych gałązek jałowca. Gospodyni w pośpiechu wybiega parę kroków przed szałas, na paru kamieniach kładzie deseczkę i na niej zapala wonne gałązki, które będą się tlić aż do odkoczowania. Wszyscy sąsiedzi też stawiają kadzidło przed swoimi szałasami — „bo to było dobre miejsce, więc żeby nowe było tak samo dobre”.

Dorośli biorą się za pakowanie, wspomagani przez dzieci, dla których jest to zarazem zabawa. Nawet dwie zupełnie malutkie dziewczynki — prześliczne, zgodnie z imionami: Uranzaja „Piękno-Pomyślność” i Ułango „Najpiękniejsza”, obie bystre i ruchliwe — znoszą rzeczy i dokładają je do sterty kolder, po której zjeżdżają ze śmiechem. Kobyły i źrebaki zostały już przypędzone z pastwiska i zagonione do zagrody z drągów, wspólnej dla całego obozowiska. Teraz trzeba do niej zapędzić trudniejsze sztuki, w tym ogiery, a następnie odłowić te, które pójdą pod siodło. Konie gryzą się i próbują uciec z zagrody — ułatwia im to szerokie wejście, bronione przez jednego tylko, machającego rękoma, chłopaka i niewysokie, dość byle jakie ogrodzenie z belek. Nieco nerwowe śmiechy wszystkich zgromadzonych towarzyszą tym perypetiom i często niecelnym rzutom liny, kiedy kolejno mężczyźni usiłują trafić pętlą na szyje swoich wierzchowców.

Kiedy konie są siodlane, wracają z pastwiska renifery. Kobiety doją je, po czym wszyscy zabierają się do likwidowania szałasów. Namoknięty od deszczów brezent jest zbyt ciężki, by go przewozić — układa się go na ziemi, gdzie będzie sechł do ostatniej chwili przed odjazdem. Kolejne drągi szkieletu są odkładane na bok; każda rodzina robi to po swojemu, w inną stronę, ale nasi gospodarze chcą nam chyba dowieść swej znajomości tradycji (o czym przecież rozmawialiśmy przez parę dni) i układają je wszystkie cienkimi końcami w kierunku przekoczowania, a zarazem w dół biegu płynącej nieopodal strugi.

Gdy miejsce po szałasie jest już prawie puste, gospodyni bierze się do jego drobiazgowego zmiatania. Wszystkie papierki, skrawki i odpadki zmiata na kupkę i uważnie wynosi, zawinięte w stary worek. Zawiodłby się jednak ten, kto miałby nadzieję, że wszystko to zostanie należycie spalone czy zakopane. Gospodyni odejdzie sto metrów od obozu, gdzie wśród krzaków sięgających po pas wyrzuci śmieci na wiatr (a sama na chwilę przykucnie, dopełniając akcję czyszczenia).

Mężczyźni nakładają na juczne reny drewniane krzyżakowe siodła i wiążą do nich toboły. Radiomagnetofon zasilany baterią słoneczną umila pracę mongolską muzyką z kasyty. Obozowisko powoli pustoszeje, coraz mniej przedmiotów znajduje się na ziemi. Sterczą z niej tylko kolki do wiązania renów, a nam przychodzi do głowy, że gdyby było to obozowisko pasterzy mongolskich, to takie kolki też zostałyby usunięte — jako ranienie ziemi.

Po szałasie naszych gospodarzy nie ma już dawno śladu, a na ziemi wciąż jeszcze stoi piecyk, a na nim czajnik z herbatą. Nikt jej wprawdzie nie pije, jest już zimna, bo w piecu dogasł ogień, ale nadal wyznacza środek wydeptanego kręgu, będąc wspomnieniem po domostwie. Trudno oprzeć się wrażeniu, że koczownik wcale nie lubi koczowania — okresu w drodze, w zawieszeniu, bez domu — i stara się jak najdłużej zachować jego kluczowy element, jakim jest ognisko; to dlatego pierwszą rzeczą na nowym miejscu będzie rozpalenie ognia w piecyku i ugotowanie świeżej herbaty.

Gospodyni wylewa resztkę herbaty na popiół wysypany z pieca, a gospodarz składa rury komina i objucza rena jeszcze piecem (il. 30). Na innym, na stertach kołder chce posadzić dwie córeczki. Obwiązuje je jedwabnym pasem na różne sposoby, ale małe kiwają się jak na wielbłądzie i kończy się na tym, że pojedą z rodzicami, siedząc przed nimi, na koniach; niemniej jednak ich kuzynkę równoletkę dziadek Gombo posadzi na renifera, którego będzie ciągnął za swoim koniem i dowiezie pomyślnie na nowe miejsce.

Nie wszyscy zdołają zabrać wszystkie rzeczy za jednym razem — mają na to za mało zwierząt jucznych. Do jutra musi poczekać kilka zawiniętych w brezent tobołów, a także tusza renifera, zawieszona wysoko na trójnogu, tak by nie dosięgły jej wilki. I chociaż wszyscy guzdrali się z osobna, to jakoś tak się złożyło, że są gotowi o tym samym czasie. Cała karawana rusza wąską ścieżką, wydeptaną wśród wysokich krzaków karagany i wierzby czerwonej *ulan burgas*. Najpierw pędzące susami psy, potem jeźdźcy na koniach i reniferach, ciągnący reny juczne, a pomiędzy nimi i obok wolne konie i reny, skubiące po drodze karaganę. Stromą ścieżką wznosimy się na przełęcz Dund Sajlygyn Dawaa. Nie mija pół godziny, kiedy w połowie jej wysokości tworzy się zator. Na ziemię padł i nie wstaje wolny renifer — stara, schorowana sztuka, której serce nie wytrzymało wysiłku. Niebawem zdecydnie, więc zostawi się go na miejscu, nie zdejmując nawet skóry (rogów nie ma); sznur jeźdźców musi go obejść, schodząc w bok z zatarasowanej ścieżki.

Po kolejnej półgodzinie jesteśmy na przełęczu. Krótki popas przy herbacie z baniek i termosów; chociaż jest tu niewielkie *owoo* z samych tylko kamieni, ani jedna osoba nie kwapi się dodać coś od siebie. Zjeżdżamy w dół szeroką ławą po rozległym, połogim zboczu. Teren jest podmokły, grząski — konie sadzą susami, ktoś spada z konia i cały mokry musi jeszcze gonić za wierzchowcem. Przez morderzewiowy las docieramy do płaskiej części doliny — na suchą łąkę Cagaan Czu-

luu nad rzeczką, z malowniczym widokiem na panoramę flankujących ją szczytów. W tym samym miejscu koczowano w zeszłym roku, można zatem wykorzystać drągi na szałas, pozostawione w stertach na skraju lasu. Dzieci biegną po gałęzie na opał, a gospodynie — nie czekając na to, aż powstanie dach nad głową — stawiają na piecykach pierwszą herbatę; niektóre zrobią nią zaraz powitalne kropienie na osiem stron świata. Szalasy stawiane są byle jak, bo tylko na parę dni. Nie ma znaczenia, z kim się sąsiaduje, ani w jaką dokładnie stronę wypada wejście — szuka się miejsca równego, o co niełatwo, i blisko brzegu rzeki. Dorośli piją herbatę, a dzieci — także te najmniejsze, ledwie chodzące — zbierają jagody, których wszędzie tu pełno.

## Duma Tuwy — śpiew gardłowy

Śpiew gardłowy *choomei* to chyba najbardziej znany na świecie element kultury tuwińskiej, jedyny jej składnik tak jednoznacznie identyfikowany z Tuwą nawet przez masowego, choć trochę obytego z muzyką odbiorcę. To skądinąd godny oddzielnej refleksji fenomen: jak fascynacja jednego człowieka — amerykańskiego fizyka noblisty Richarda Feynmana, słynnego ze swej oryginalności — w połączeniu z internetowymi kanałami masowej komunikacji zapewniła tej egzotycznej, wręcz ezoterycznej praktyce muzycznej światową popularność, która procentuje w postaci znajomości odległej Tuwy i jej kultury, co pokazują liczne strony internetowe (patrz: [www.tuvatrader.com](http://www.tuvatrader.com)).

Wracając zaś do *choomei*, przypomnijmy że jest to śpiew alikwotowy, heterofoniczny, czy wręcz „parafoniczny”, w którym wykonawca wydobywa dźwięki o charakterystycznej barwie, i to po kilka — na różnych wysokościach — jednocześnie; słuchaczowi może się wydawać, iż śpiewak prowadzi chwilami dwie, trzy, a sporadycznie nawet cztery linie melodyczne. W Mongolii śpiew ten (*chömi*) znany jest i praktykowany zwłaszcza na północnych i zachodnich obrzeżach, jednak w mniej rozwiniętych niż w Tuwie formach, co może dowodzić jego tuwińskiego rodowodu.

W cagaannuurskim somonie słyszy się o co najmniej dwóch młodych Tucharach, którzy amatorsko śpiewają *choomei*, ale w obu przypadkach ich zdolności wynikają z własnego, amatorskiego zainteresowania, bez lokalnego nauczyciela, trudno zatem mówić o autentycznym przekazie tradycji tuwińskiej. 36-letni Wanczinchorloo z osady somonowej nauczył się śpiewu z radia i słuchając występów darchackich śpiewaków na oficjalnych akademiach w sąsiednim somonie Rinczinlehümbe; sam też na nich występuje. Drugi młody chłopak z Tajgi Wschodniej ćwiczył trochę razem z nim, ale nie kontynuuje praktyki. Obaj deklarują, że najchętniej śpiewają, kiedy są sam na sam z przyrodą. Można to potraktować

wać jako potwierdzenie opinii autora niedawnego całościowego opracowania na temat tego śpiewu, który mówi, że w Tuwie jest to forma ekspresji, dająca poczucie związku ze środowiskiem naturalnym (Tongeren 2002, s. 49–81).

Niech ten skromny, nieco marginalny, przykład tuwińskiego śpiewu gardłowego stanowi symboliczną rekapitulację stanu kultury Tuchalarów. Paradoksalnie, elementy tradycji są w niej nadal żywe, mimo że jej ciągłość została przerwana, zmieniły się mechanizmy przekazu i całe ekonomiczno–społeczne otoczenie, w którym funkcjonuje kultura.

Jerzy Tulisow

## Tuchalarzy w oczach orientalisty

Co może orientalista powiedzieć o Tuchalarach? Od razu uprzedzę, że ze wszystkich nadawanych temu ludowi nazw tylko ta wydaje mi się właściwa. Dawne, takie jak *Sojot* czy *Urianchaj*, są nieprecyzyjne i dzisiaj mało komu coś mówią. Spopularyzowano niedawno mongolska nazwa *Caatan* jest przez samych zainteresowanych źle odbierana. Niektórzy z nich chętniej określają się nazwą *Ujgur*, ale ponieważ ta już funkcjonuje jako miano Turków z Sinkiangu, użycie jej prowadziłoby do nieporozumień. Pozostaje zatem nazwa *Tuwa*, w miejscowej wymowie *Tucha*. Jest ona przez „Caatanów” powszechnie akceptowana, ma uzasadnienie historyczne oraz brzmienie nasuwające prawidłowe skojarzenia z nazwami *Tuwa* i *Tofa*. Pewien kłopot może być tylko z tworzeniem jej polskich derywatów (Tuchinińczyk? Tuchski?) i z tej racji lepiej będzie przyjąć za podstawę jej formę pluralis *Tuchalar*. Nazwa ta wpisuje się w ten sam paradygmat, co nazwa *Tofalar*, też będąca formą liczby mnogiej (*Tofa*).

Zatem co może orientalista powiedzieć o Tuchalarach? To, co wyczyta ze swoich źródeł, to znaczy z języka oraz jego zabytków. Może zgłosić uwagi na temat struktury tuchalarskiego, jego miejsca w grupie języków pokrewnych, jego słownictwa i roli jako narzędzia artystycznego wyrazu. Może analizować treść i formę zagadek, zbierać folklor szamański. Może próbować uchylić zasłony skrywającej przeszłość reniego ludu. Tylko że w tym wypadku oprze się nie na źródłach tuchalarskich — bo ich nie ma — ale na przekazach mongolskich i innych.

### Z dziejów Tuchalarów

Z rozmów ze współczesnymi Tuchalarami wyłania się taki obraz: ich ojczyzną jest Tuwa, a do Mongolii przybyli w połowie XX w., gnani nadzieją na lepsze ży-

cie; ostatnia korekta ich składu dokonała się w 1958 r., kiedy to część „Caatanów” powróciła do Tuwy, a część została, przyjmując obywatelstwo mongolskie.

Jeżeli tak, to grupa ta byłaby tworem o bardzo świeżej metryce, produktem ubocznym stalinowskich porządków. Ale zmusza to do postawienia kilku pytań. Jeśli przed XX w. Tuchalarów tu nie było, to skąd się wzięła tuchalarska toponimika? Jak to możliwe, by tak dogodne tereny pasterskie pozostawały aż do naszych czasów bezludne, służąc za pastwiska jedynie dzikiemu renowi?

Wątpliwości budzi także sprawa stosunku Tuchalarów do Tuwińczyków. W świetle powyższej sugestii ci drudzy stanowią tylko odłam tych pierwszych, tymczasem nie jest to takie pewne. Owszem, z jednej strony Tuchalarzy mówią podobnym do tuwińskiego językiem, dzielą się na te same, co Tuwińczycy rody, a ich folklor zawiera wzmianki o tuwińskich górach i rzekach. Ale z drugiej strony języki tuwiński i tuchalarski (jak i etnonimy *Tuwa* i *Tucha*) różnią się od siebie dość istotnie, a Tuchalar lubi czasem nazwać swój język ugarskim. To wszystko może stanowić argument na rzecz uznania Tuchalarów za grupę od Tuwińczyków odrębną, związaną z pograniczem dzisiejszej Mongolii i Tuwy.

Oczywiście, korzenie Tuwińczyków i Tuchalarów są wspólne. Tam, gdzie sięgają najgłębiej, znajdujemy Jenisejczyków, którzy zamieszkiwali dorzecze Kaa Chemu, nim, zredukowani do małej garstki, przenieśli się za koło polarne. Musieli oni mieszkać tam już w ostatnich wiekach przed naszą erą, kiedy z północnego zachodu nadciągnęły grupy samojedzkie (samodyjskie). Jednocześnie lub trochę później od wschodu zaczęły się rozprzestrzeniać ludy tureckie. Nadpływały falami, z których pierwsza, związana z Hiungnu, niosła ze sobą język mocno różniący się od innych tureckich, spokrewniony z dzisiejszym czuwaskim.

Kraj u źródeł Jeniseju był tak duży, że każda z przybyłych grup mogła znaleźć w nim miejsce dla siebie. Prawdopodobnie istniała swoista specjalizacja: ci, którym do życia potrzebny był step — osiadali w stepie, ci zaś, których byt był związany z tajgą — zajmowali tajgę. Ta okoliczność, a także niewielka liczebność grup ludzkich pozwalały uniknąć poważniejszych konfliktów, ale jednocześnie spowalniały procesy integracyjne. Jest niezmiernie ciekawe, że Jenisejczycy — po tyłu wiekach panowania Turków i Mongołów — mieszkali w Darchacji jeszcze w XVI stuleciu (*Istoria Sibiri* 1968, mapa 2), a enklawy samojedzkie w Sajanach przetrwały nawet jeszcze dłużej (Hajdu 1963, s. 3).

Niemniej jednak procesy integracyjne postępowały. W ich rezultacie doszło do powstania grup mieszanych, z wyraźną przewagą elementu samojedzkiego i tureckiego. Turcy narzucili im język — widać cieszył się większym prestiżem — Samojedzi zaś wywarli wpływ na typ antropologiczny i w pewnej mierze kulturę. Być może dali również nazwę: według dyskutowanej, lecz prawdopodobnej teorii etnonim *Tuwa* pochodzi od samojedzkiego *tzba* ‘mężczyzna’ (Ageeva 2000, s. 321).



Historia etnonimu *Tuwa* daje się prześledzić wstecz aż do VI w., kiedy to w źródłach chińskich pojawia się nazwa *Tu-po*, rekonstruowana jako *\*Tuba*. Oznaczała ona jeden z ludów tureckich z grupy T'ie-le, z której wyszli także Ujgurzy. Późniejsza o epokę kronika dynastii T'ang tak określa położenie kraju Tu-po:

„Na wschód [od Karabałgasunu] znajduje się monotonna równina; na zachód [ów obszar] przylega do góry U-te kien; na południu opiera się o rzekę U-kuen [Orchon]. O 600 czy 700 li w kierunku północnym dociera się do rzeki Sieng-ngo [Selenga]. [...] potem [idąc prosto na północ] z lekkim odchyleniem w kierunku wschodnim, przekracza się pokryte śniegiem góry, lasy złożone z sosen i wiązów oraz liczne źródła i jeziora; po przebyciu 1500 li dochodzi się do [terytorium ludu] Ku-li-kan [Kurykanów], a następnie, po trzynastu dniach marszu na zachód, przybywa się do plemienia Tu-po” (Chavannes 1903, s. 89).

Dalej już mieli mieszkać Kirgizi. Jeśli tych ostatnich lokalizuje się nad górnym Jenisejem, a Kurykanów w pobliżu jeziora Bajkał, to ziemie Tu-po znajdowałyby się gdzieś pośrodku, czyli w okolicach Sajanu wschodniego.

Według tychże źródeł Tu-po byli istnymi dziećmi natury: obywali się bez praw, mieszkali w szałasach ze słomy, a odzież sporządzali ze skór soboli i jeleni. Nie znali uprawy roślin ani hodowli. Wynika stąd, że renów też nie mieli, chociaż zwierzę to było już wtedy udomowione. Wszystko to jest trochę dziwne, bo skoro Tu-po trafili na karty kronik, nie mogli być chyba aż tak prymitywni. A może dany opis odnosi się nie do wszystkich Tu-po? Wiadomo przecież, że zbiorowość ta dzieliła się na trzy grupy (Eberhardt 1942, s. 53).

Niewykluczone, że jedna z tych grup, a jak nie ona, to jakaś spokrewniona grupa sąsiednia, nazywała siebie nie *\*Tuba*, ale *\*Tuga* lub *\*Tuka*. Taki wniosek wynika z analizy faktów językowych, do której wrócę poniżej. Milczenie źródeł nie musi mu przeczyć; Tuka, jeśli istnieli, znaczyli nazbyt mało, aby o nich pisano.

A zresztą wzmianka o nich w źródłach jest, wprawdzie dopiero w mongolskich. W *Tajnej historii Mongołów* czytamy:

„W roku zająca władca wysłał Dżoczego wraz z wojskami prawego skrzydła w pochód przeciw ludom leśnym. Buka poszedł jako przewodnik. Ojracki Kuduka Beki z Tümen Ojratów zjawił się pierwszy i poddał się dobrowolnie. Przyszedł i jako przewodnik poprowadził Dżoczego do swoich Tümen Ojratów. W miejscowości Szikszi poddano ich władzy Czzyngis-chana. Dżoczi poddał najpierw pod władzę Czzyngis-chana ludy Ojrat, Buriat, Barkun, Ursut, Kabkanas, Kangkas i **Tubas** [podkr. — J. T.]. Kiedy dotarł do ziemi Tümen Kirgizów, kirgisy wodzowie — Jedi Inał, Aldi Er i Örebek Digin — poddali się dobrowolnie. Stawili się oni przed Dżoczim, ofiarowując w darze białe sokoły, białe konie i czarne sobole. Dżoczi poddał także pod władzę Czzyngis-chana leśne ludy, znajdujące się w bliższej ku nam stronie: Kesdijm, Bajit, **Tukas** [podkr. — J. T.], Tenlek, Tö'eles, Tas, Badżigit” (THM 1970, s. 176).

Doprawdy dziwne, że ten fragment *Tajnej historii* umknął uwagi wszystkich, którzy zajmowali się „Caatanami”. A przecież świadczy on, że już w XIII w. w interesującym nas regionie istniały dialekty, które, tak jak dziś tuwiński i tuchalar-

ski, „reprezentowały różne podejście” do ogólnotureckiego \*b: w jednym ten fonem trwał (aby potem dać w), w drugim zaś przekształcił się w spółgłoskę tylnojęzykową. Co więcej, mówiące tymi dialektami społeczności stanowiły podówczas odrębne grupy „Tubas” (mong. l. mn. Tuba) i „Tukas” (mong. l. mn. Tuka). „Tukas” mieszkali bliżej Mongołów, tak jak to czynią ich hipotetyczni potomkowie, Tuchalarzy. Źródło bezpośrednio nie mówi, gdzie mieszkali, ale wzmianka o „miejscowości Szikszi” pozwala przypuszczać, że w dorzeczu rzeki Sziszchid, czyli w Czerwonej Tajdze albo w jej najbliższym sąsiedztwie.

Zatem, jeśli moje rozumowanie jest słuszne, różnice między Tuchalarami i Tuwińczykami datują się z okresu pomiędzy VI i XIII stuleciem. Nie twierdzą jednak, że proces ich etnogenezy już się wówczas zakończył. Dookoła było jeszcze sporo grup najstarszej ludności — Jenisejczyków, Samojedów — które wciąż wtapiały się w prężniejsze ludy tureckie. Ten strumyk obcej krwi wysechł w czasach nowożytnych. I wtedy dopiero można mówić o pojawieniu się dzisiejszych Tuwińczyków i Tuchalarów.

Niestety, ten ostatni etap etnogenezy obu ludów jest w źródłach słabo uchwytany. Przyczyna jest przedziwna: wybuch mody na nazwę Urianchaj. Początkowo oznaczała ona jakiś niemongolski lud z lasów północnego Chenteju i dopiero w XIII w. została przeniesiona na grupę z Sajanów, najpewniej z racji podobieństw w trybie życia mieszkańców tych górskich okolic. W późnym średniowieczu upowszechniła się już jako nazwa wszystkich ludów basenu górnego Jeniseju, rugując ze źródeł nazwy Tubas, Tukas i inne. I to jest właśnie okoliczność utrudniająca śledzenie indywidualnych losów tych ludów — dla kronikarzy wszystkie te ludy są Urianchajami. Sytuację zaciemnia dodatkowo jeszcze to, że nazwę Urianchaj nosiło także silne plemię mongolskie, osiadłe na pograniczu Mandżurii.

Ucieknę się do przenośni hydrograficznej: *Tajna historia Mongołów* ukazała nam na moment sieć strumieni, które następnie, z upowszechnieniem się nazwy *Urianchaj*, wszystkie wpadają pod ziemię. Możemy domyślać się, że płyną tam wartko, być może łączą się lub rozdzielają, ale ich przebiegu nie znamy. Pewne wnioski możemy wysnuć tylko z historii politycznej. Wiadomo z niej, że okres między XIV a XVIII w. obfitował w wojny, a te z natury prowadzą do przetasowań etnicznych. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuszczać, że największe z nich były związane z wojnami ojrackimi i z powstaniem Amursany. W Darchacji, zarówno wśród Darchatów, jak i Tuchalarów, pamięta się do dziś szamana Dzönöka (Badamchatan 1962, s. 38; 1965, s. 215), który w tych burzliwych czasach miał być kimś w rodzaju lokalnego przywódcy.

Nazwę *Tuka*, czy teraz w zasadzie już *Tucha*, wy dobył ponownie na światło dzienne G. N. Potanin. W IV tomie swoich *Szkiców o północno-zachodniej Mongolii* autor ten pisze, że Urianchajowie mieszkający w sąsiedztwie Darchatów sa-

mi siebie nazywają *Tucha* i dzielą się na dwie grupy. Jedna z nich zamieszkuje tereny choszunu chasuckiego, położone u północnych brzegów jeziora Chubsuguł, i pod względem administracyjnym podlega Uliasutajowi. Natomiast:

„drugi taki skrawek urianchajskiego ludu, niezależny od książąt–ogurtów, mieszka w dolinie rzeki Chuk [Chög — J. T.]. Ci podlegają chotogojckiemu Bisziriltu–wangowi i [...] ubierają się po mongolsku” (Potanin 1883, s. 13).

Te obserwacje sprzed półtora wieku dziwnie się pokrywają z moimi. W 1968 r. zastałem Tuchalarów dokładnie we wskazanych przez Potanina miejscach: w górach na północny zachód od jeziora Chubsuguł oraz bardziej na południowy zachód, w tzw. Czerwonej Tajdze, gdzie płynie Chög. Co więcej, moje wrażenie, że grupa południowa (według miejscowego nazewnictwa zachodnia) jest bardziej zmongolizowana, w świetle książki Potanina okazuje się słuszne. Można by sądzić, że od jego czasów Tuchalarzy trwali na miejscu jak kamień, a jedyną zmianą wśród nich była zmiana pokoleń. Oczywiście tak być nie mogło — czasy były zanadto burzliwe.

Przypomnijmy, że gdy Potanin odbywał swoje podróże, Mongolia i Urianchaj pozostawały w zależności od mandżurskiej dynastii C’ing. Dynastia ta, od 1644 r. rządząca Chinami, w XIX w. utraciła już wiele ze swojej dawnej świetności. Pod jej rządami pogłębiało się zacofanie Państwa Środka, pleniła się korupcja, mnożyły bunt. Korzystając z tego, mocarstwa europejskie podjęły kroki mające na celu podporządkowanie Chin lub przynajmniej uzyskanie od nich ustępstw handlowych i terytorialnych. Wielką aktywność na tym polu rozwijała Rosja. W 1858 r. zajęła lewy brzeg Amuru, a dwie dekady później (1881) zawarła z Chinami traktat petersburski, oddający jej część doliny Ili. Ten sam traktat przyznawał także liczne przywileje jej poddanym, chcącym prowadzić interesy w Mongolii i Urianchaju. Z jego dobrodziejstw skorzystały od razu setki osób, wybierając zwłaszcza bliższy i mniej pustylny Urianchaj.

Sytuacja, jaka wytworzyła się w tym kraju, była zaiste osobliwa. Pod względem gospodarczym ciążył on coraz bardziej ku Rosji, lecz politycznie stanowił część imperium C’ing. A imperium to coraz szybciej zmierzało ku upadkowi. Świadome tego władze szukały środków zaradczych, lecz te często owocowały nowymi komplikacjami. Tak było z projektem rozszerzenia chińskiej akcji kolonizacyjnej na Chałchę (Mongolię Północną). Akcja ta, z chińskiego punktu widzenia korzystna, była prowadzona już od lat w Mongolii Wewnętrznej, budząc coraz większe niezadowolenie tubylców. Gdy w 1911 r. zapowiedziano objęcie nią Chałchy, kraj ów zbuntował się i ogłosił niepodległość. Mandżurowie praktycznie nie reagowali, całą ich bowiem uwagę pochłaniała szerząca się w Chinach rewolucja. Opór Mongołom stawiał tylko garnizon w Kobdo, dobrze uzbrojony i mający łączność z pobliskim Sinkiangiem. Kobdo zostało zdobyte dopiero w sierpniu 1912 r. siłami nieregularnych wojsk Mongołów i ich sprzymierzeńców. Upadek tej twierdzy

zadecydował też o losie kolonii chińskiej w Kraju Urianchajskim. W tymże 1912 r. ostatni jej ocaleni z pogromów przedstawiciele emigrowali do Rosji.

Rzucając wyzwanie Pekinowi, Mongołowie liczyli na poparcie Rosji, ale jej postawa sprawiła im spory zawód. Carat udzielił wprawdzie Mongolii niewielkiej pomocy wojskowej, lecz nie był skłonny uznać jej niepodległości, widząc ją tylko jako obszar autonomiczny w składzie Republiki Chińskiej. Co więcej, był przeciwny włączeniu do Chałchy terenów tradycyjnie ku niej ciężących, w tym Urianchaju. W stosunku do niego miał swe własne plany. Jeszcze na długo przedtem prasa rosyjska podnosiła „problem urianchajski”, postulując aneksję tego bogatego i zamieszkanego już przez Rosjan kraju. Przed 1912 r. było to trudne do przeprowadzenia, ale po tej dacie sytuacja zmieniła się gruntownie. Wykorzystując wewnętrzne trudności zarówno Chin, jak i Mongolii, Rosjanie w 1914 r. okupowali Urianchaj.

Ponieważ granica między Mongolią a Rosją została wytyczona nie w poprzek terytorium Tuchalarów, lecz poza nim, wzdłuż Gór Chubsugulskich, zmiana władcy mogła przejść dla nich niezauważenie. Tak jak przedtem koczowali w swoich górach, przez nikogo nie niepokojeni i mało świadomi tego, co się na świecie dzieje. Ale rychło świat dał im znać o sobie, i to w sposób brutalny. W trzy lata po opisanych tu wydarzeniach ich nową ojczyznę, Rosję, ogarnęła wojna domowa. Walki toczyły się też w Urianchaju: nie wiemy, czy pociągnęły za sobą ofiary wśród Tuchalarów, lecz na pewno skomplikowały im życie. Pogłowie renów musiało spaść, wiele koczowisk opustoszeć. Jeśli tak było w Rinczinchümbe lub Ulaan Uul, to stałoby się zrozumiałe, czemu dzisiaj nikt tam nic już nie wie o Tuchach z czasów Potanina.

Konsekwencje wojny domowej w Rosji są znane: powstanie ZSRR oraz satelitarnej Tuwy i, niejako mimochodem, rewolucyjnej Mongolii. Dla nas jednak większą wagę ma inny fakt: powrót Kotliny Darchackiej do Mongolii w 1925 r. Ten niewątpliwy sukces mongolskiego państwa dla Tuchalarów oznaczał katastrofę. Ich koczowiska, na które właśnie zaczęli wracać, rozdzieliła granica. Nie była ona wprawdzie z początku szczelna — dowodem wspomniane migracje — jednak ograniczyła swobodę poruszania się Tuchalarów i doprowadziła do ich rozbitcia. Jedni zostali po stronie tuwińskiej (ilu dokładnie — nie wiadomo), drudzy po stronie mongolskiej. Resztę już wiemy.

## O języku tuchalarskim uwag kilka

W wyniku długotrwałego kontaktu z obcoplemiennym sąsiadem może dojść do zmian w typie antropologicznym etnosu, w jego kulturze lub w jego języku. Te ostatnie zmiany są najszybsze: w Anatolii od czasów Hetytów typ fizyczny mieszkańców trwa w zasadzie bez zmiany, natomiast ich języki zdążyły się zmienić już wiele razy.

Z podobną sytuacją spotykamy się wśród mieszkańców Sajanów. Swój typ fizyczny — i główne elementy kultury — dziedziczą oni po Samojedach, lecz pod względem językowym mają z nimi już mało wspólnego. Dziś są turkojęzyczni, a czy będzie tak w przyszłości, to inna sprawa. Przynajmniej część z nich bez wątpienia stopi się z Mongołami lub zrusyfikuje.

Ludem, który czeka nieuchronna mongolizacja, są Tuchalarzy — „Caatani”. Język mongolski jest wśród nich rozpowszechniony od dawna: kiedyś były to dialekty sąsiednich Darchatów i Chotogojtów, dzisiaj prym wiedzie język państwowy, oparty na dialekcie chałchaskim. Narzucany przez władze, szkołę, wojsko i w ogóle środowisko mongolskie, stał się dla Tuchalarów głównym narzędziem komunikacji, i to zarówno z obcymi, jak i między sobą. Ich własny zszedł na drugi plan. Używa go tylko część Tuchalarów, i tylko w określonych sytuacjach.

Co się tyczy kręgu użytkowników tuchalarskiego, to ogranicza się on do osób dorosłych o miejscowych korzeniach. W przypadku młodzieży — i dorosłych obcej krwi — można mówić już tylko o biernej jego znajomości. W rozmowie z dziećmi odnosi się nawet wrażenie, że nie znają go wcale, co jednak nie zawsze musi być prawdą. Celem uzyskania w tym względzie pewności pożądane jest przeprowadzenie „testu cukierka”: jeśli dziecko zna choć jedno tuchalarskie słowo, to na widok smakołyka zaraz je sobie przypomina — na kilkanaście takich prób tylko dwie dały wynik całkowicie negatywny.

Wąski krąg użytkowników tuchalarskiego narzuca ograniczenia w jego zastosowaniu. W kontaktach z dziećmi, z obcymi, czyli w większości sytuacji, używa się najwyżej pojedynczych zwrotów wplecionych w zdania mongolskie<sup>1</sup>. Większe zastosowanie tuchalarski ma podczas polowania albo na pastwisku przy renach, czyli tam, gdzie jego użytkownicy są w swoim gronie. Można sądzić, że do posługiwania się wówczas tuchalarskim skłania też obecność w tym języku licznych związanych z życiem w tajdze terminów, a w wypadku łowów — nadto łącząca się z wierzeniami tradycja.

Bo prawdziwą jego ostoją jest właśnie sfera wierzeń. Tuchalarski pozostaje językiem liturgicznym „caatańskich” szamanów, niestety już nader nielicznych. Według niesprawdzonej wiadomości również niektórzy szamani darchaccy mają kamać po tuchalarSKU.

W świetle tego, co tu powiedziano, staje się jasne, że badanie tuchalarskiego jest rzeczą trudną. Aby zgłębić reguły ich „intymnego” języka, trzeba wejść w zażyłość z Tuchalarami, co wymaga samozaparcia i czasu. O ile wiem, jak dotąd zdobyła się na to jedna osoba, Elisabetta Ragagnin. Moje własne dokonania są bardziej niż skromne. Mogę tylko podzielić się z Czytelnikiem pewnymi uwagami, które mi się nasunęły w trakcie wertowania notatek.

<sup>1</sup> Przykład: w jednym z wizytowanych szałasów leciwa gospodyni potrzebowała noża. Nie znajdując go pod ręką, rzuciła po tuchalarSKU: *-pižek!* (‘nóż’). I zaraz ktoś podał nóż. Oczywiście i przedtem, i potem rozmowa toczyła się po mongolsku.

A więc najbliższymi krewniakami tuchalarskiego są tuwiński i tofalarski, łączone czasem w grupę ujgursko–oguzyjską (Baskakov 1962, s. 272–294; istnieją i inne klasyfikacje języków tureckich, ale w danym miejscu dają pierwszeństwo tej, bo uwypukla ona związek tuwińskiego z ujgurskim). Na ich pokrewieństwo wskazują już same nazwy, wywodzące się od znanego od starożytności etnonimu *Tuba* ~ *Tu-po*<sup>2</sup>. Bardziej ważkich dowodów dostarcza analiza ich fonologii, morfologii i składni. Dla przykładu, we wszystkich wspomnianych językach oprócz zwykłych istnieją samogłoski faryngalne (por. tuw. *at* ‘imię’ i *a’t* ‘koń’), a spółgłoski bezdźwięczne zwarte mają po dwa warianty: przydechowy i nieprzydechowy (por. tuw. *p’ar* ‘tygrys’ i *par* ‘jest’). Ponieważ spółgłoskę zwartą nieprzydechową niewprawne ucho odbiera jako dźwięczną, w wersji pisanej odpowiada ją im znaki nieraz mieszają się — stąd spotykana w najnowszej literaturze zachodniej pisownia *Ducha* (*Duxa*) zamiast *Tucha* (*Tuxa*). Trzeba tu przy sposobności powiedzieć, że pisownia *Ducha* ~ *Dukha* ~ *Duxa* nie jest godna polecenia. Nie tylko nie oddaje ona ściśle wymowy, ale i zaciera związek etnonimu z nazwą *Tuwa*, *Tuwińczyk*.

Co natomiast odróżnia tuchalarki od języków pokrewnych? Pytani o to Tucharzy odpowiadają, że leksyka, podkreślając zgodnie z prawdą odmiennność źródeł zapożyczeń: mongolskich w tuchalarskim i rosyjskich w tuwińskim. Czasem wymieniają także wyrazy rodzime, które ich zdaniem brzmią inaczej w tuwińskim i tuchalarskim. Jednak wyrazów *stricte* tuchalarskich jest wśród nich mało<sup>3</sup>. Jeśli pominąć wyrazy zapożyczone z mongolskiego przez samych Tucharów, większość ich leksyki występuje również w tuwińskim, czasem tylko w nieco innej postaci. Np. często, choć nie zawsze, tuwińskiemu *y* (ż) odpowiada tuchalarskie *u*, por. np.

‘Tuwińczyk, Tuchar’ tuw. *Tiva*, tuch. *tuxa*  
 ‘tylny, odwrotna strona’ tuw. *Artı*, tuch. *Artu*.

Bywa też, że w tuchalarskim zamiast nieprzydechowego *č* pojawia się półsamogłoska *j* (*y*):

‘pstry’ mong. *Čoqur*, tuch. *yoqor*<sup>4</sup>  
 ‘lud’ tuw. *Čon*, tuch. *Yon*.

<sup>2</sup> Wypada dodać, że wspomniany etnonim przetrwał też wśród altajskich Tubalarów, mówiących językiem zaliczonym do grupy kirgisko–kipczackiej.

<sup>3</sup> Takim wyrazem może być np. *xusaq* ‘orzech’, acz niewykluczone, że istnieje on też w jakimś tuwińskim dialekcie, a jego tuwiński odpowiednik *tōruq* w jakiejś gwarze tuchalarskiej. Bo i tuchalarki, choć tak mało rozpowszechniony, wykazuje różnicowanie dialektalne. Pewien rozmówca z grupy zachodniej powiedział: „Nasza grupa mówi wolno, spokojnie, ciszej w porównaniu z grupą wschodnią, w której mówi się głośno i szybko. Są też różnice w wymowie [...], czasem używa się też innych słów na określenie tych samych rzeczy”.

<sup>4</sup> Spotkałem się także z wymową *čoxor*. Wymianę *č* ~ *y* obserwuje się też w innych językach regionu.

Ale najciekawszym rysem tuchalarskiej fonologii jest obecność dźwięku *ch* (*x*) tam, gdzie w tuwińskim występuje *w* (*v*):

- ‘most’ tuch. *k'öxreg*, tuw. *k'övrüg*  
 ‘dużo’ tuch. *Köxei*, tuw. *kövei*  
 ‘kołysanka’ tuch. *Kaxai*, tuw. *kavai*  
 ‘piana’ tuch. *k'öxök*, tuw. *k'övük*  
 ‘Tuwińczyk, Tuchalar’ tuch. *tuxa*, tuw. *Tiva*.

Tu przychodzi od razu na myśl fonem *f*, który w tychże wypadkach pojawia się w tofalarskim, por. tuw. *tdva*, tuch. *tuxa* i tof. *tofa*. Trzeba jednak podkreślić, że jego historia i historia tuchalarskiego *x* są różne. Tuchalarskie *f* stanowi etap rozwoju pierwotnego *b* (*b v f*), natomiast *x* wywodzi się od *\*g* (*g k x*). Fonemy *\*b* i *\*g* są oczywiście ze sobą spokrewnione, ale rodzaj ich wzajemnych powiązań nie jest jasny. Bardzo być może, że *\*g* to lokalny wariant *\*b*, powstały pod wpływem substratu nietureckiego.

Wygląda więc na to, że współczesne języki grupy ujgursko–oguzyjskiej wywodzą się od dwóch narzeczy: tuchalarski byłby potomkiem języka, w którym *\*b* przeszło w *\*g*, tuwiński zaś — i pośrednio tofalarski — języka, w którym ten fonem pozostał niezmienny. Ich szanse musiały być od samego początku bardzo nierówne. „Językiem *b*” mówiono na obszernym terytorium, „językiem *g~k*” — być może tylko w okolicach Kotliny Darchackiej. Co więcej, użytkownicy „języka *g~k*” byli bardziej zacofani. Nie bez powodu o ludach Tuba wspominają już źródła z epoki T'ang, a pierwsze wzmianki o „Tukasach” pochodzą z epoki mongolskiej.

Normalną konsekwencją tego stanu rzeczy było stopniowe upodabnianie się „języka *g~k*” do silniejszego kuzyna. Proces ten — zainicjowany przed wiekami — największej intensywności nabrał w ubiegłym stuleciu, m.in. pod wpływem szkoły. Ludzi znających tuwiński ze szkolnej ławki spotyka się w dwóch pokoleniach: pośród przybyszów z Tuwy, którzy w młodości otarli się o szkołę radziecką, oraz pośród młodzieży, która chodziła do szkoły mongolskiej w latach 1988–1989. W okresie tym w niektórych szkołach ajmaku chubsugulskiego chętni mieli możliwość uczęszczać na lekcje tuwińskiego, prowadzone przez nauczycieli z Tuwy, ze stołecznego Kyzylu. Aczkolwiek eksperyment ten miał charakter ograniczony, to niewątpliwie wpłynął na nawyki językowe „Caatanów”, a być może też na ich poczucie narodowe. Ciekawe, że jeżeli w latach 60. Tuchalarzy zwykli byli nazywać swój język ujgurskim i tym samym przeciwstawiać go tuwińskiemu, to u schyłku wieku terminu ujgurski nie bardzo już rozumieli<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> W 1999 r. Tuchalarzy na pytanie, co to jest język ujgurski, odpowiadali różnie: „To nasz język. — To język tych z Tuwy. — To wspólny język Tuwińczyków zamieszkałych po obu stronach granicy. — To dawna forma tuwińskiego”. Nie jest do końca jasne, jak do Tuchalarów przyłgnął epitet *Ujgur*. Wątpliwe, aby było to dziedzictwo po średniowiecznych Ujgurach — współcześni Tuchalarzy nic o nich nie wiedzą. Według wszelkiego prawdopodobieństwa nazwę tę narzucili im Mongołowie.

*Item* język tuchalarski przegrywa nie tylko z mongolskim, ale i z bratnim tuińskim. Jeszcze jedno czy dwa pokolenia, a przejdzie ostatecznie do historii. Pozostanie po nim trochę toponimów, garść zapożyczeń w dialektach mongolskich oraz nieco słówek i tekstów zapisanych przez przygodnych badaczy. Niżej zamieszczam trzy takie teksty: dwie piosenki i jedną legendę, wszystkie zapisane z pomocą miejscowych informatorów. Piosenki zapisywałem sam — jedną w 1968, drugą w 1999 r. — natomiast tekst legendy został mi przekazany przez znajomych. Nie mogąc sprawdzić poprawności jego zapisu, publikuję go bez zmian, w transliteracji łacińskiej, bez oznaczania przydechu.

## A. Piosenki

1

*Ödügen tayya čurttuγ-la men*  
*öyge: mčizig čüsiγ-la men.*

*Šaržm tayya čurttuγ-la men*  
*ša: naq sigen čüsiγ-la men.*

*E: ri belim tereγ-da: bol*  
*eštip kežer suγzu-la men.*

*Aγar belem tereγ-da: bol*  
*a'ıqa düžer suγzu-la men.*

*Ezim čemii aγnazimza*  
*ediskile:r aγči-la men.*

*Arāa čemii aγnazamza*  
*adar bo:la:r aγči-la men.*

*Mžndž čarıγ munuv alāaš*  
*mıyγa:γ budu dergilep kel.*

*Eter čarıγ munup alγaš*  
*elek budu dergilep kel.*

## Przekład:

Jestem z Ötügen-tajgi,  
pachnę [tajgą], jestem jak [roślina] bagno.

Jestem z Szarym-tajgi,  
pachnę jałowcem i trawami.

Choć kręta Belim jest głęboka,  
ja pokonuję ją wplaw.

Choć rwąca Belem jest głęboka,  
Ja pokonuję ją trzymając się konia.

Jeśli poluję w borze  
to poluję z wabikiem.



Jeśli poluję w lesie  
to poluję strzelając.

Dosiądź rena, wałacha albo samkę,  
i przybądź, z udźcem łani u siodła.

Dosiądź rena, wałacha albo byka,  
i przybądź, z udźcem sarny u siodła.

Objaśnienia:

*adar* ‘strzelający z łuku’

*aγar* ‘płynący, rwący’

*alyaş* ‘wziąwszy’

*aηçī* ‘myśliwy’

*aηnazamza* ~ *aηnazīmza* ‘jeśli poluję’

*arγa* ‘las, bór’

*arāa černü* może ‘zwierzyna’ znajdująca się w lesistym miejscu’, por. tuw. *bo*

*čeri:η* ‘tutejszy’

*a'tqa düžer* ‘przepływający (rzekę) trzymający się ogona lub grzywy konia’

*belim* ~ *belem* nazwa własna (rzeka, może identyczna z rzeką Belin na wschodzie Tuwy)

*bo:la:r* ‘strzelający ze strzelby’

*budu* ‘noga jego (~ jej)’

*čariη* ‘twój ren wałach’

*čer* ‘miejsce’

*čžsžy* ‘mający zapach’

*čirttiγ* ‘mający kraj’

–*da:bol* formant poimienny tworzący zwroty wyrażające ustępstwo

*dergilep* ‘przytroczywszy’

*ediskile:r* ‘wabiący (zwierzynę specjalnym wabikiem)’

*elek* ‘sarna’

*elek budu* ‘noga sarny’

*e:ri* być może ‘kręty, wijący się’ (por. tuw. *e:r*– ‘kręcić’)

*eštip* ‘płynąc, pływając’

*eter* ‘ren rozplodnik’

*ezim* ‘las, leśny’

*kel* ‘przybądź’

*kežer* ‘przeprawiający się’

–*la* partykuła wzmacniająca

*men* ‘ja’

*müγa:n* ‘łania, samica jelenia lub dzikiego rena’, zapewne złożenie *müγaq* ‘łania’ + *aη* ‘zwierzyna’, por. tof. *anaxai aη* ‘sarna’ *anaxai* ‘jelonek, kozłę’ + *aη* ‘zwierzyna’.

*mindī* ‘samica rena’

*munup* ~ *munuv* ‘dosiadłszy’

*ödügen taiγa* nazwa własna (góra Ödügen w rejonie Todży)

*öige:mčizig* ‘mający coś z bagna (*ledum palustre*), pachnący bagnem’

*sigen* ‘trawa’

*suγžu* ‘pływak’

*ša:naq* ‘jałowiec’

*šarim taiγa* nazwa własna (bliżej nieznaną górą, najpewniej w Tuwie)

*taiya* 'tajga, góra porośla lasem'  
*teren* 'głęboki'

Powyższy tekst był już publikowany (Tulisow 1983). W niniejszym wydaniu transkrypcja i przekład zostały nieco zmienione.

2

*Artu čügdün tayğalardan*  
*ala yoqor bulut ünde.*

*Artu čügdün yonnarvistan*  
*amar mende mede: geldi.*

*Soηyu čügdün tayğalardan*  
*yoqor ala bulut ünde.*

*Soηyu čügdün yonnarvistan*  
*sonun ča:γai mede: geldi.*

Przekład:

Od tajg, co są po tamtej stronie,  
 nadeszły pstrokate chmury.  
 Od naszych, co mieszkają po tamtej stronie,  
 pomyślna wiadomość przyszła.

Od tajg, co po północnej stronie,  
 nadeszły chmury pstrokate.  
 Od naszych, co mieszkają po północnej stronie,  
 wspaniała wiadomość przyszła.

Objaśnienia:

*ala* 'pstry, wielobarwny'

*amar mende* 'pomyślny, pocieszający', dosł. 'spokojny i zdrow', tuw. *amžr mendi* id.

*artu* 'tamta strona, przeciwległy stok', tuw. *artž* id.

*bulut* 'chmura, chury'

*čügdün* 'kierunku, strony'

*geldi* 'przyszł (–przyszła)'

*mede* 'wiadomość'

*sonun ča:γai* 'wspaniała (o wiadomości)', dosł. 'ciekawa i piękna', tuw. *solun čāāai*

*soηyu* 'północny'

*tayğalardan* 'od gór, od tajg'

*ünde* 'wyszł, pojawił się', tuw. *ündi* id.

*yonnarvistan* 'od naszych', dosł. 'od naszych ludów, ludzi'

*yoqor* 'pstry'

Powyższa piosenka śpiewana jest na melodię:



### B. Podanie

*Sarañ gada*

*Burungunun murnunda ertenainin ertesinde galpak žime xadajr šagda mönkrök žime žuglur šagda žimen ergen. Bir čangis bot gada čurtap čoraan žimen ergen. Ol gada ivi maldap čoraan. Oon ivizi dar xemge sinmas bolgaš čangis bot gada dijldeves bolu beerge arga čadaaš, ulus amitanandan ajtirgani ivilerim göxödöös kančansam ekildep mine berip kagi deer bolgannar. Ol gada dika saran' usurdan berip ditinmes bolgan. Oon soonda lamadan barip ajtirgan. Inčaarga ol lama:ežijnin detirgi žaruundan sürgünnü žölep kagi inžanan ivin evezeer dep söglöön. Inčan [wyraz nieczytelny] ol gada lamanžn söglöön sözü bile sürgüzün ežijnin detirgi žaruundan žölöös ivilerin köriip turarga ivileri čangisda artbijn šuvuškaš čoruj bargani gada ivilemin soondan bireri artar ergi be deeš süt žajlarga xajata körbijn čoruj bargannar. Köökuj gada ivilerinin artindan iglap kidip kalgan. Inžaašla gadanin ivileri kattap ergip kelbeenta. Ol imej–bile an bolu bergen žimen ergen.*

Przekład:

Skąpa kobieta

Działo się to dawno temu, w czasach, gdy to, co płaskie fruwało, a to, co kragłe turlało się. Była sobie [wtedy] samotna, niezamężna kobieta. Ta kobieta hodowała reny. Kiedy jej reny przestały mieścić się w ciasnej dolinie, samotna kobieta nie mogła sobie z nimi dać rady. W rozterce spytała ludzi: — Moje reny mnożą się. Co począć? — Wybierz co lepsze [a resztę] daj nam [dosł. 'mnie']. — powiedzieli. Ta kobieta była bardzo skąpa, więc nie zdecydowała się dać. W końcu spytała lamę. A lama rzekł: „Weź deskę do wyprawiania skór i oprzyj ją o drzwi od tylnej strony, a wtedy [liczba] twoich renów się zmniejszy”. Ta kobieta, tak jak jej lama mówił, wzięła deskę do wyprawiania skór i oparła ją o drzwi od tylnej strony, a gdy spojrziała na reny, to reny jeden za drugim poszły gęsiego. Kobieta krzyknęła za renami: — Niech który wróci! Ale stado odeszło i nawet się nie obejrzało. Biedna kobieta pozostała w tyle za renami, płacząc. Reny tej kobiety jęły żywić się jagodami i [więcej] nie przyszły. I z tą oto prababcją pojawiły się dzikie reny.

Objaśnienia:

*ajtirgan* ~ *ajtirgani* 'spytała', tuw. *aitžryan*

*an* 'zwierzyna, dziki ren', tuw. *aŋ*

*arga čadaaš* 'nie wiedząc co począć, będąc w rozterce', tuw. *arya čada:š*

*artar* 'zostający', tuw. *a'rtar*

*artbijn* 'bez reszty', tuw. *a'rtbayžn*

*bargannar* 'poszły', tuw. *barjannar*

- barip* ‘poszedłszy, udawszy się’, tuw. *barip*  
*be* być może partykuła wzmacniająca, por. tuw. *be* ‘czy’  
*berip diinmes bolgan* ‘nie ośmieliła się dać’, tuw. *berip diinmes bolyan*  
*bile* ‘z, razem, według’, tuw. *bile*  
*bir* ‘jedna, pewna’, tuw. *bir*  
*bireri* być może *birleri* ‘niektóre z nich’  
*bolgan* ‘stał się’, tuw. *bolyan*  
*bolgannar* ‘stali się’, tuw. *bolyanar*  
*bolu bergen* ‘stał się, zaistniał’, por. tuw. *čaj bolu bergen* nastalo lato’  
*bot* ‘niezamężna’, tuw. *bot*  
*burungunun murnunda* ‘przedtem’, tuw. *burunyunun murnunda*  
*čangis* ‘sam jeden, samotny’, tuw. *čaŋiŋis*  
*čangisda* ‘jeden za drugim’, por. tuw. *čaŋiŋista* ‘iść jeden za drugim’  
*čoruj bargannar* ‘odeszły’, tuw. *čorui barāannar*  
*čoruj bargani* ‘odeszły’, dosł. ‘odszedł’, tuw. *čorui baryan*  
*čurtap čoraan* ‘żyła’, dosł. ‘mieszkając żyła’ tuw. *čurtap čora:n*  
*dar* ‘wąski, ciasny’, tuw. *tar*  
*deer bolgannar* ‘powiedzieli’, tuw. *de:r bolyanar*  
*dees* ‘krzyknąwszy’, dosł. ‘powiedziawszy’, tuw. *de:š*  
*dep* ‘mówiąc’, tuw. *dep*  
*detirgi* być może ‘odwrotny, tylny’, por. tuw. *dedir* ‘odwrotny, odwrotnie, z powrotem’  
*dijldeves bolu beerge* ‘nie dając rady’, tuw. *ti:letpes bolu be:rge*  
*dika* ‘bardzo’, tuw. *dīqa*  
*diinmes* ‘nie śmiejący, nie decydujący się’, tuw. *diinmes*  
*ekildep* ‘wybrałszy to, co najlepsze’, tuw. *ekildep* ~ *ekildep*  
*ergi* ‘zawróć’, tuw. *ergi*  
*ergip* ‘wracając, z powrotem’, tuw. *ergip*  
*ertenain ertesinde* ‘dawno temu’, por. tuw. *erten erte* ‘wczesnie rano’  
*ežijnin* ‘twoich drzwi’, tuw. *ežiinīn* < *ežik* ‘drzwi’  
*gada* ‘kobieta’, tuw. *qadai*  
*gadanin ivileri* ‘reny kobiety’, tuw. *qadainīn ivileri*  
*galpak* ‘szeroki, płaski’, tuw. *qalbaq* id.  
*galpak žime xadajir šagda mōnkrōk žime žuglur šagd* dosł. ‘w czasie, gdy płaskie rzeczy latały, w czasie gdy okrągłe rzeczy się turlały’, tzn. ‘bardzo dawno’; zapewne jest to stereotypowy (i chyba żartobliwy) zwrot rozpoczynający bajkę  
*iglap* ‘placząc’, tuw. *īylap*  
*imej* ‘prababka’, por. tuw. *ime:k* id.  
*inčaarga* ‘w takim razie, wówczas’, tuw. *inča:rqa*  
*inžaašla* być może ‘wtedy, później’, por. tuw. *inčan* ‘wówczas’  
*inžanan* ‘wtedy’, por. tuw. *inčan* id.  
*ivi* ‘ren’, tuw. *ivi*  
*ivileri* ‘jej reny’, tuw. *ivileri*  
*ivilerinim göxödōš* ‘moje reny mnożąc się, jako że moje reny się mnożą’  
*ivilerinim kövüdegeš ivilerinin artindan* ‘za jego (~jej) renami’, tuw. *ivilerinini artindan*  
*ivilerin soondan* ‘(w ślad za) za jego (~jej) renami’, tuw. *ivilerinini so:ndan*  
*ivin evežeer* ‘twoje reny staną się mniej liczne’, tuw. *ivin eve:že:r*  
*ivizi* ‘ren jego (~ jej)’  
*kagi* emfaticzna forma trybu rozkazującego < \**kag-* (tuw. *qaā-*) ‘zostawić’, używana wraz z converbum dla wyrażenia życzenia; por. *mine berip kagi*, *žölep kagi*

- kalgan* ‘została’, tuw. *qalyan*  
*kančansam* ‘co mam robić?’, tuw. *qančansam*  
*kattap* ‘żywiąc się jagodami’, por. tuw. *qattap* ‘zbierając jagody’  
*kelbeenta* wyraz niezupełnie jasny, < *kelbe:n* ‘nie przychodząc’ (+ partykuła wzmacniająca?)  
*kidip* (~ *xidip?*) słowo niejasne  
*kööküj* ‘biedna’, tuw. *xö:küi*  
*körüp* ‘spojrzawszy, popatrzywszy’, tuw. *körüp*  
*körüp turarga* ‘kiedy patrzyła’, dosł. ‘kiedy stała patrząc’, por. tur. *bakép durmak* ‘wpatrywać się, gapić się’  
*lama* ‘lama’, tuw. *lama*  
*lamadan barip ajtirgan* ‘poszedłszy (~poszła i) spytała lamy’, tuw. *lamadan barip aitirgan*  
*lamanin* ‘lamy’, tuw. *lamanžin*  
*lamanžn sögleen sözü* ‘słowa powiedziane przez lamę’  
*maldap čoraan* ‘hodowała’, dosł. ‘hodując żyła’, tuw. *maldap čora:n*  
*mine berip* ‘dawszy mnie’, tuw. *meŋe:berip*  
*mönkrök* być może ‘okragły’, por. tuw. *mñirtlanip* ‘na łeb na szyję, koziołkując’  
*ol* ‘ten, ta, to’, tuw. *ol*  
*oon ivizi* ‘jej ren (~ reny)’, tuw. *o:ŋ ivizi*  
*oon soonda* ‘potem’, tuw. *o:? so:nda*  
*šagda* ‘w czasie’  
*sarañ* ‘skąpy’, tuw. *sara?* id.  
*sinmas bolgaš* ‘przestawszy mieścić się’, tuw. *sinmas bolgaš*  
*söglöön* ‘powiedział’, tuw. *söglö:n*  
*sözü* ‘jego słowo’  
*sürgünnü* ‘twoją deskę do wyprawiania skór’, tuw. *sürgünnü*  
*sürgüzün* ‘jej deskę do wyprawiania skóry’, tuw. *sürgüzün*  
*süt* ‘mleko’, tu zapewne w sensie ‘bydło mleczne’, por. tuw. *süt sa:n* id.  
*šuvuškaš* być może ‘idąc gęsiego’, por. tuw. *šu:šqaq* ‘idący gęsiego’, mong. *čubu* — ‘iść gęsiego, poruszać się jeden za drugim’  
*turarga* ‘stojąc, będąc w trakcie stania’, tuw. *turarya*  
*ulus amitandan* ‘ludzi, u ludzi’, dosł. ‘od istot ludzkich’, tuw. *ulus amžtandan*  
*ušurđan* ‘ponieważ, jako że’, tuw. *užurundan*  
*xadajr šagda* być może ‘w czasie fruwania’, por. tuw. *xadi:r šayda* ‘w czasie gdy wieje’  
*xajata körbijn* ‘nawet nie obejrząwszy się, nie patrząc wstecz’, tuw. *xaya-da:körbe:n*  
*xemge* być może ‘w dolinie rzecznej’, por. tuw. *xemge* ‘w rzece’  
*žajlarga* ‘odchodząc, uciekając’, tuw. *čaila:rya*  
*žaruundan* być może ‘od strony’, por. tuw. *čariq* ‘strona’  
*žime* ‘rzecz, coś’, por. tuw. *čüve*, mong. *yum* id.  
*žimen ergen* zwrot typu ‘był sobie raz’ (zwykle z czasownikiem w czasie przeszłym), tuw. *čüven irgin*  
*žölep kagi* ‘oprzyj’, tuw. *čölep qay*  
*žölöš* ‘oparłszy’, tuw. *čöle:š*  
*žuglur* ‘toczący się, turlający się’, tuw. *čuylur*

## Gdy powracam pamięcią...

Wszystko zaczęło się jesienią 1967 r., gdy po trzech latach studiowania mongolistyki na Uniwersytecie Warszawskim wyjechałem na praktykę językową do stolicy Mongolii. Poza zajęciami na uniwersytecie mój plan pobytu obejmował letni wyjazd w teren. Toteż pod koniec roku akademickiego zwróciłem się do rektora z prośbą o wypłacenie mi stypendium za parę miesięcy naprzód i o wystawienie delegacji, bez której wyjazd z Ułan Bator był niemożliwy. Cel podróży wytyczyłem ambitnie — bodajże chciałem zwiedzić połowę ajmaków — i dopiero pod wpływem perswazji władz uczelni zdecydowałem się na Chubsuguł. Niewykluczone, że wtedy też usłyszałem po raz pierwszy o istnieniu „Caatanów”, w każdym razie rok wcześniej nic o nich nie wiedziałem.

Pojechałem ciężarówką. Podróż tym swoistym dyliżansem trwała trzy doby i była niezapomnianym przeżyciem. Dość rzec, że wówczas w Mongolii szos było jeszcze mniej niż obecnie, że podróżowało się pod odkrytym niebem, a w pudle ciężarówki oprócz ludzi jechały też... owce. Gdy padało, na szczęście z rzadka, rozpościerało się plandekę. Popasało się w przygodnych jurtach. Droga wiodła przez tereny ajmaku centralnego, bułgańskiego i chubsugulskiego, aż do stolicy tego ostatniego — Mörönu. Tam znowu pojawił się problem transportu. Moim celem była położona u granic z Tuwą Kotlina Darchacka, a do niej z Mörönu jest jeszcze daleko. Regularnej komunikacji samochodowej w tamtych stronach nie ma. Na okazję ludzie czekają nieraz tydzień. Mnie udało się: po nocy w bazie zabrałem się jadącym na północ gazikiem.

Droga z Mörönu do Darchacji jest urozmaicona. Pamiętam chaos pokrytych to stepem, to lasem gór, jakieś karkołomne zjazdy i rzeki, które pokonywało się w bród. Żywe wspomnienie zostawiło powietrze na przełęczy nad Kotliną Darchacką: wilgotne, chłodne, pachnące Syberią i tajgą.

Samochód dowiózł mnie do miejscowości Ulaan Uul, centrum jednego z dwóch somonów, które w owych czasach dzieliły między siebie Kotlinę Darchacką. Dla kogoś, kto tak jak ja chciał zapoznać się z życiem i geografią regionu, osada ta była idealnym punktem wypadowym: położona przy w miarę uczęszczanym szlaku, pomiędzy górami a stepem, jest zamieszkała przez Darchatów i asymilujących się z nimi „Caatanów”.

Dni, które potem nastąpiły, zaliczam do najszczęśliwszych w życiu. Za sprawą listu od rektora władze somonu traktowały mnie jak króla, zapewniły darmowe wyżywienie i pokój w hoteliku, okoliczna ludność zaś rozchwytywała mnie, ciekawa cudzoziemca władającego mongolskim. Gościć w jurtach, uczestniczyć w polowaniach, być świadkiem codziennych zajęć pasterzy to dla początkującego badacza kultury gratka nie lada. Starłem się też wykorzystać tę sytuację należycie, prowadząc, jak umiałem, notatki.

Przebywając w Ulaan Uul, nieraz słyszałem o „Caatanach”, często ich nawet widziałem, bo wielu z nich mieszkało w tej miejscowości albo odwiedzało ją, goszcząc u znajomych i krewnych. Dostyc szybko zebrałem pewien zasób wiedzy o tym ludzie. Z moich informacji wynikało, że sam siebie określał on mianem Tucha (l. mn. Tuchalar) i że poza trudną do oszacowania grupą zmieszaną z Darchatami liczył około 50 rodzin skupionych w dwóch różnych rejonach: w Czerwonej Tajdze (somon Ulaan Uul) i w węźle Sajanów i Gór Chubsugulskich (somon Rinčinlchümbe). Renny mieli, w niewielkiej zresztą liczbie, tylko mieszkańcy gór, ich zdarchatyzowani krewni trudnili się hodowlą bydła lub rybołówstwem. Ciekawe, że w oczach Darchatów o egzotyzmie „Caatanów” stanowiły nie tyle reny, co ich niepodobne do mongolskiej jurty szałas. Niektórzy też przebąkiwali o „caatańskich” szamanach, lecz że temat był trefny, za bardzo go nie rozwijali.

Przez dłuższy czas moja znajomość spraw tuchalarskich była czysto teoretyczna, nawet reny widziałem tylko raz — niemrawe, zmęczone darchackim „upałem” zwierzęta. Moje prośby o umożliwienie mi wyjazdu w góry spotykały się ciągle z odmową. Władze somonu, kiedy indziej gotowe mi nieba przychylić, w tym punkcie wykazywały dziwną nieustępliwość. Powody podawano różne: a to pogoda niedobra, a to konia nie ma, a to przewodnika, a to siodła...

Wreszcie, a był to koniec lipca, chwyciłem się środka ostatecznego: zastrajkowałem. Zasiadłem w biurze somonu i oświadczyłem, że nie wstanę, dopóki obiecany przewodnik, koń i jego siodło nie znajdą się wreszcie w komplecie. Demonstracja podziałała i jeszcze tego samego dnia mogłem wyruszyć na spotkanie z Tuchalarami. Wbrew temu, co mi mówiono, droga nie była ani zbyt trudna, ani zbyt długa. Kilka godzin jazdy i już byliśmy w Czerwonej Tajdze, gdzieś u źródeł rzeki Guny. Moment dotarcia do celu wrył mi się w pamięć bardzo głęboko. Jest zmrok, zza wzniesienia, ku któremu zmierzamy, wylaży chmura, sypie śniegiem. I w tym mroku, w tym śniegu — sylwetki szałasów otoczone czymś, co się wydaje krzakami. Obraz był tak pierwotny, że przez moment czuję się przeniesiony w otchłań prawieku!

W obozowisku wszczął się ruch. Wyskoczyły z ujadaniem psy, wyszli ludzie i powiedli gości do szałas. Aby do niego dojść, trzeba było precyzyjnie się między leżącymi renami — to ich rogi wziąłem w pierwszej chwili za krzaki. Jeszcze zrobić parę kroków, jeszcze unieść brezentową zasłonę i już jestem w środku, w kręgu blasku niewielkiego ogniska.

Na kolację jest gotowane mięso rena. Obgryzając kości, prowadzę nieśpieszną rozmowę. Poznaje żonę gospodarza, jego kuzyna i wnuki. Osób w średnim wieku brak. To samo stwierdzą później i w innych obozowiskach — cóż, praca w dolinie jest dla wielu atrakcyjniejsza.

Po kolacji pora na spoczynek, ale jeden z chłopców, może dziesięcioletni, wywołuje mnie z szałas, aby mi coś pokazać. Jest ciemno, choć oko wykol. Chłopak

bierze mnie za rękę i prowadzi między reny, przedstawiając po kolei swych ulubieńców. Dopiero po tej ceremonii mogę odpocząć. Kładę się przy dogasającym ognisku, okrywam jakąś skórą i zasypiam jak kamień.

Co robiłem nazajutrz? Myślę, że wstałem wraz z gospodarzami, to jest o świącie, przypatrywałem się ich czynnościom i wypytywałem o słówka, chociaż tego nie jestem pewien, bo robione wówczas notatki zginęły. Pamiętam natomiast doskonale swoją jazdę na renie. Wymaga ona opanowania specjalnej techniki. Przy wsiadaniu nie korzysta się ze strzemięcia (bo siodło by się zsunęło), lecz z jakiegoś naturalnego podnóżka — głazu, pnia — do którego się doprowadza wierzchołka. Równowagę w trakcie jazdy pomaga utrzymać długi kij. Wodzy nie ma — zastępuje je linka związana na szyi zwierzęcia. Pociągniesz w lewo — jedziesz w lewo, pociągniesz w prawo — skręcasz w prawo. Proste! Ren idzie równo, nie trzęsie, wesoło klekoce ratkami.

W obozowisku w Czerwonej Tajdze spędziłem około 40 godzin. Już drugiego ranka wróciłem do Ulaan Uul, w zasadzie po to, by się z nim pożegnać, bo niebawem wyruszyłem w dalszą drogę na północ. Najpierw w towarzystwie radzieckich geologów, potem sam, przewędrowałem z Ulaan Uul do Jeziora Dolnego (Dood), skąd wypływa stanowiąca górny dopływ Jeniseju rzeka Sziszchid. Przeniknąc głębiej w dolinę Sziszchidu nie dała mi wezbrana rzeka Tengis. Zawróciłem więc na wschód i minąwszy osadę rybacką nad Jeziorem Dolnym, wyszedłem znów na step Kotliny Darchackiej. Daleko na zachodzie jeżyło się turniami pasmo Chordil Saridag — gdzieś u jego podnóża winno być znajdować się Rinczinlchümbe. Skierowałem tam swoje kroki.

Prawdę mówiąc dziś już nie wiem, czego szukałem w tym Rinczinlchümbe — czy aby nie zamierzałem przejść samotnie przez Chordil Saridag i dotrzeć nad jezioro Chubsuguł? W każdym razie o poznaniu miejscowych pasterzy renów nie myślałem — po doświadczeniach w Ulaan Uul podnoszenie tego tematu wobec władz zdawało się stratą czasu. Tymczasem szef somonu Rinczinlchümbe, imieniem Jondon, zgotował mi niespodziankę: sam wystąpił z propozycją, abym odwiedził „jego” Caatanów! Za parę dni — rzekł — w góry wyruszy przybyły z Ułan Bator geograf. Jego głównym celem jest jezioro Chubsuguł, a zamierza dotrzeć tam okrężną drogą przez Sajany, gdzie znajdują się pastwiska renów. Jeśli się do niego przyłączę, będę mógł nie tylko przejechać bezpiecznie przez góry, ale i znów skosztować „caatańskiej” egzotyki.

Wycieczka zajęła mi blisko dwa tygodnie: jak wynika z notatek, 19 sierpnia wyjechałem z Rinczinlchümbe, a 30 dotarłem do leżącej nad Chubsugułem osady Türt. Czas między 25 a 28 sierpnia spędziłem pośród Tuchalarów. Był to mój najdłuższy pobyt w gościnie u tego ludu.

Do spotkania doszło na południowych zboczach góry Mönch Saridag, na wschód od jeziora Semiz, czyli „Tłustego”. O tym, że wkroczyliśmy na ziemie



„Caatanów”, mówiły już od pewnego czasu ślady ich obozowisk: rozdeptane polany, szkielety szałasów i ułożone w charakterystyczny sposób drągi, do których się uwiązują cielęta. Potem jęły się pojawiać pasące się grupkami reny, płosząc nasze nienawykłe do ich widoku konie. Wreszcie ograniczający dotąd widok rzadki las rozstał się i ujrzeliśmy szałas na pagórku zamykającym wylot V-kształtnej doliny. Dookoła piętrzyły się pokryte piargami i marnymi modrzewiami piramidalne góry. Surowość krajobrazu zwiększało jeszcze pochmurne niebo. Kolorowy akcent wprowadzały tylko zarośla, wśród których dużo było czerwonych, słodko pachnących, krzewinek.

Obozowisko składało się z 5–6 szałasów. Wokół widać było pełno renów: stare byki ze zdartą skórą, zwisającą z poroży, młodzię z różkami jak spalone zapałki, samice. Był akurat czas dojenia. Zajmowały się tym kobiety, dając najpierw napić się cielęciu, a potem ściągając resztę mleka do zrobionych z kory brzozowej skopków. Cielęta albo cierpliwie leżały uwiązane do ułożonych równolegle drągów, albo biegały powiązane w pary, co miało im utrudnić ucieczkę. Zewsząd dobiegało basowe pochrząkiwanie renów, które wraz z głosami psów i ludzi składało się w przedziwną symfonię.

Oprócz opisanego obozowiska w następnych dniach odwiedziłem także i inne, co dało mi znacznie większe pole do obserwacji niż pobyt w Czerwonej Tajdze. Sajańscy Tuchalarzy wydali mi się inni od swych południowych krewniaków: niżsi, bardziej krępi, o twarzach bardziej kwadratowych. Zdumiało mnie, że przy niepozornej posturze odznaczają się taką siłą: karcz, którego ja nie mogłem ruszyć z miejsca, mój sięgający mi ramienia gospodarz przeniósł bez trudu. W porównaniu z kulturą pasterzy z Czerwonej Tajgi ich kultura zdradzała mniej wpływów zewnętrznych. Do szycia stroju oprócz tkanin służyły im jeszcze skóry, do wyrobu naczyń — brzozowa kora, natomiast uchwyty do żeliwnych kotłów robili z rogu kozła górskiego. Nie jestem natomiast pewny, czym kryli swe szałas: skórami czy brezentem. W swoim pierwszym sprawozdaniu z wyprawy (Tulisow 1973) podałem, że skórami, ale teraz sądzę, że był to częściej brezent.

Parodniowe przemieszkiwanie wśród Tucharów pozwoliło mi zajrzeć też za zasłonę kryjącą ich kulturę duchową. Była ona równie archaiczna, jak ta materialna. Mieszkając z dala od niechętnej „przesądom” władzy, Tuchalarzy sajańscy zachowywali stare wierzenia i obrzędy, bez żenady zawieszali w swych szałasach amulety i rozprawiali o szamanach, nazywając ich przy mnie wprost po imieniu. Jedną szamanekę nawet poznałem: miała na oko 50 lat i, niestety, mało ochoty na rozmowę z intruzem. Podejrzewam nawet, że sobie ze mnie lekko zadrwiła: zapytana, czy nie chciałaby czegoś zaśpiewać, zaśpiewała, lecz bynajmniej nie szamańską piosenkę (jej tekst przytaczam powyżej).

Badań nad kulturą społeczną, strukturą rodziny itd. rzecz jasna nie prowadziłem — nie miałem na to ani czasu, ani fachowego przygotowania. Z pozycji przy-

godnego obserwatora mogę tylko powiedzieć, że moi gospodarze odznaczali się ujmującą prostotą, wrodzoną godnością i opanowaniem, że w ich rodzinach panowała zgoda, a ich dzieci były wesole i grzeczne. Teraz, gdy wracam pamięcią do tych dni, mogę stwierdzić, że w obozowiskach sajańskich nie spotkałem ani razu pijaka.

Te wszystkie sympatyczne cechy pasterze z Sajanów zawdzięczali niewątpliwie swemu odosobnieniu, ale miało ono też i negatywne skutki. Jedynym, który wiedział coś o świecie, był wśród nich imigrant z Tuwy, mający za sobą radziecką szkołę i służbę w Armii Czerwonej. Reszta żyła pogrążona w głębokiej ignorancji, spotkałem nawet takiego, który nie znał pojęcia kilometr. Nadzieję, że to się kiedyś zmieni, pozwalała mieć młodzież objęta obowiązkiem szkolnym. O tym, że był on traktowany serio, miałem okazję przekonać się 28 sierpnia. Tego właśnie dnia karawana renów zabrała dzieci do Rinczinlchümbe, gdzie miały zamieszkać w szkolnym internacie.

Obozowisko w górach pustoszało: odjechały dzieci, odjechała i „moja” ekspedycja. Co do mnie, to dotarłszy z mongolskimi towarzyszami nad Chubsuguł, pożegnałem ich i podjąłem znów samotną wędrowkę. Ponad tydzień spędziłem na południowo-wschodnich brzegach jeziora, w rejonie Chatgalu i Cagaan Nuur, a potem poprzez Mörön pojechałem znowu na zachód, do położonego na południe od Ulaan Uul Bajandzürch. Przemieszczałem tam do pierwszych śniegów — do końca września. Następnie na pożyczonym koniu pojechałem do Ulaan Uul, zamykając w ten sposób pętlę wokół Gór Chubsugulskich.

Powrót do Ulaan Uul nie był podyktowany szczególną miłością do geometrii, pragnieniem, by zatoczone w ciągu lata koło efektywnie się zamknęło. Przyczyną był mój tajny układ z Tuchalarem Dzagdą, w którego szalasię gościłem w pierwszych dniach sierpnia. W myśl tego układu miałem prawo odwiedzić go ponownie — w tajemnicy przed władzą — za co zapłatą miał być zapas amunicji, towaru cennego i ściśle reglamentowanego. Wszędzie po drodze skupywałem naboje i tym sposobem zbierałem ich ponad setkę.

Dzagda dotrzymał słowa. Wprawdzie wizyta u niego uległa opóźnieniu i trwała równie krótko jak pierwsza, ale jednak doszła do skutku, a to w warunkach konspiracji, w jakich działaliśmy, i tak było sukcesem. Wyjechaliśmy 9 października i postępując wzdłuż rzeki Munguruk, zagłębiliśmy się w Czerwoną Tajgę. Góry były pod śniegiem, tu i tam śmigały przystrojone w białą, zimową szatę przepiórki. Pierwszym znakiem świadczącym, że górale już blisko, były ich konie pasące się na polanie, potem spotkaliśmy myśliwego jadącego wierzchem na renie. Wieczorem byliśmy już u celu, w małym obozie pośrodku bezludnych gór.

Dzień następny zaczął się od pracy: pomagałem obcinać renom połamane poroża. Następnie wsiedliśmy z Dzagdą na reny i pojechaliśmy z wizytą do sąsiedniego obozowiska. Droga wiła się malowniczo brzegiem zamrożonego jeziora,

pogoda była ładna, nic więc dziwnego, że humory nam dopisywały. Rozmawialiśmy — tak mam w notatkach — o seksie i interesach. Pierwszej części rozmowy niestety już nie odtworzę, druga na pewno dotyczyła naszych planów na przyszłość. Miałem bowiem wówczas nadzieję, że za rok odwiedzę Czerwoną Tajgę ponownie, i Dzagda, powiadomiony o tym, robił listę oczekiwanych prezentów. O ile pamiętam, było tego sporo, ale na plan pierwszy wysuwała się machorka, okulary i płaszcz przeciwdeszczowy.

Niestety, naszym nadziejom nie było dane się ziścić. Noc z 7 na 8 października miała być dla mnie ostatnią, jaką spędziłem w tuchalarskim szałasie. Jakby w przeczuciu tego reny Dzagdy wystąpiły z pożegnalnym spektaklem. Po powrocie z wycieczki zastałem je biegające po zamrzniętym jeziorze, bez żadnego widocznego powodu, ot, dla czystej przyjemności, jaką im ta gonitwa sprawiała. W poświacie księżyca wykreślały skomplikowane meandry, ich rogate sylwetki rzucały fiołkowe cienie, a tafla lodu dźwięczała pod ich racicami jak kryształ.

I niechaj mi wolno będzie zakończyć rzecz obrazem tego reniferowego baletu. Zresztą niewiele miałbym już do dodania — parę dni później byłem znów w Ulaan Uul, a potem przez Mörön wróciłem samolotem do Ulan Bator. Tam przede wszystkim pozbyłem się fauny, która zagnieździła mi się w zakamarkach bielizny, a następnie skontaktowałem ze znajomymi, by im zdać relację z wyprawy. Opowiadałem im o wspaniałej północnej przyrodzie, o dniach spędzonych w siodle, biwakach w tajdze i oczywiście o poznanych ludziach, w tym Tuchalarach. Ten ostatni temat budził wszędzie największą ciekawość<sup>6</sup>.

I tak, rozwijając go po raz kolejny, poczułem, że przyszło mi dokonać odkrycia.

\*

Plonem wyprawy była m.in. mała kolekcja materiałów etnograficznych. Materiały te są dziś w większości w posiadaniu Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie. Niektóre z nich zostały przypisane Darchatom, inne „Caatanom”, ale dziś rozróżnienie to wydaje mi się sztuczne — kultura obu grup jest tak do siebie podobna. Ponieważ większość tych przedmiotów zdążyła już wyjść z użycia, pozwolę sobie je tu przedstawić, kierując się opisem podanym na kartach katalogowych.

Nr 17027: Buty dziecięce. Wykonane z ułożonej brązowym futrem do wierzchu skóry łosiowej. Cholewki wysokie (z tyłu nieco niższe i rozcięte w górnej części), zszywane grubymi nićmi z trzech kawałków skóry każda. Podeszwy juchtowe, barwione od spodu na czarno, pokryte wytłaczanym wzorem drobnej kratki. Podeszwy do cholewek doszyte ręcznie.

<sup>6</sup> Echa mych przygód można znaleźć w niektórych ówczesnych książkach, np. *Księga zdziwień* K. Dziewanowskiego oraz *Belye jury w stepi* I. Lomakiny.

Nr 17028: Buty dziecięce. Wykonane z ułożonej szaro-brązowym włosiem do wierzchu skóry reniferowej, cholewki wysokie (z tyłu nieco niższe), podszyte płótnem bawełnianym, krawędzie cholewek obszyte paskiem czarnej tkaniny. Cholewki zszywane grubymi nićmi z kawałków skóry. Podeszwy wycięte z twardej źle wyprawionej skóry, przyszyte do cholewek grubymi nićmi.

Nr 17029: Buty myśliwskie męskie. Cholewki wykonane z ułożonej beżowo-brązowym włosiem do wierzchu skóry reniferowej, łączonej na wysokości ok. 45 cm z zielonkawym zamsem (jedna) i zieloną grubą tkaniną bawełnianą podbitą futrem, z wąskim paskiem białego płótna (druga). Cholewki z przodu wyższe, z tyłu niższe, zaopatrzone w troki do zawiązywania, wykonane z zielonkawego zamsszu. Podeszwy butów wykonane z grubej niewyprawionej skóry. But o cholewce łączonej z zamsem ma na podeszwie naszyty niewielki skórzany obcas.

Nr 17030: Torebka na drobiazgi do robót ręcznych, płaska, owalna, uszyta z trzech kawałków skóry jelenia (?) w kolorze brązowym, zakończona prostym szerokim kołnierzem z miękkiej skórki; trzy troki do zawiązywania, w środku skórzany wałek (igielnik).

Nr 17207: Ściągna wołowe do wyrobu nici, jasne.

Nr 17208: Skręcony sznurek ze ścięgien wołowych, jasny.

Nr 19069: Nóż wykonany ze stali, drewna i rogu długości 34 cm. Głownia stalowa długości 20 cm. Rękojeść wykonana z drewna i rogu w ten sposób, że na trzpień noża nasadzane są na przemian krążki drewniane i rogowe. Kapturek na zakończeniu rękojeści miedziany. Pochwa noża drewniana długości 23,5 cm, wykonana z dwóch części. W części dolnej złączona nitami. W dwóch miejscach pochwa owinięta rzemieniem (4-krotne okrążenia). Rzemień ten tworzy rodzaj uchwyty służącego do umocowania noża do paska.

Nr 19070: Naczynie w kształcie walca wykonane z kory brzozy grubości ok. 0,5 cm. Jest ono na boku ponacinane w trójkąty i poprzeplatane. W części górnej naczynia opaska wzmacniająca szerokości 1 cm. Dno naczynia drewniane. W części dolnej naczynia sześciocentymetrowa opaska utrzymująca dno. Opaska ta jest zagięta na ok. 1 cm i zaklepana na dno. Bok opaski jest tak samo jak bok naczynia ponacinany w trójkąty i poprzeplatany. Przykrywką naczynia to drewniany walec wysokości ok. 1,6 cm z uchwytem wykonanym z drutu. Druk jest wbity na wylot i zaklepany od spodu. Uchwyt ma kształt okrągły o średnicy ok. 0,7 cm. Naczynie służyło do przechowywania produktów mlecznych.

Nr 19072: Tzw. *möngüj* — kawałek drewnianka długości 15 cm i szerokości maks. 3 cm, zwężający się od środka ku obu końcom, wyprofilowany na kształt łuku. Na jego obu końcach są otwory, przez które przewleczony jest na jednym końcu rzemyk, w ten sposób, że końce są luźne — jeden długości 50 cm, a drugi 31 cm, na drugim natomiast końcu przez otwór przewleczony jest pasek długości 18 cm wykonany z granatowego sztruksu. Pasek ów zakończony jest pętlą. Na środku

owego drewnianka wydlubany jest otwór średnicy ok. 2 cm, przez który przełożony jest wystrugany patyczek tworzący rodzaj zatyczki długości 6,5 cm. Zatyczka ta zakończona jest jakby czopem, który zapobiega jej wypadnięciu. Ok. 2 cm od drugiego końca zatyczki jest otwór, przez który przewleczony jest rzemyk długości 100 cm. Opisany przedmiot, rodzaj uzdy, przywiązywany był pod szczęką młodego rena.

Nr 19081: Tzw. *dżalama*. Na skręconym sznurku koloru rudego długości 39 cm, związanym w pętelkę, znajdują się nawiązane różnej długości, różnej szerokości i różnego koloru wąskie paseczki wielu gatunków tkanin. Najdłuższy pasek tkaniny ma 60 cm, a najkrótszy 19 cm. Przedmiot ten — wyobrażenie lub siedziba ducha opiekuńczego — jest wieszany w głębi szałas.

\*

W związku z przedstawionymi tu eksponatami nasuwa mi się jeszcze jedno wspomnienie. Otóż po powrocie do Warszawy mówiłem o swej przygodzie tyłu osobom, że w końcu zainteresowała się nią telewizja. Zostałem zaproszony do studia, gdzie został nagrany ze mną wywiad ilustrowany zdjęciami przywiezionych przedmiotów. Jakież było moje, a także redaktorów zdziwienie, gdy ten niewinny program oprotowała ambasada Mongolii! Zdaniem mongolskich dyplomatów dopuściłem się mistyfikacji, bo w ich budującym socjalizm kraju żadnych „Caatanów” nie ma. Te prymitywne buty mogłem przywieźć z Syberii, może z Kanady, ale z Mongolii — w żadnym wypadku.

Pamiętam, że w owym czasie historia ta bardzo mnie zdenerwowała, lecz dziś, po tym, co widziałem w Mongolii 30 lat później, myślę o niej inaczej. Oczywiście, panowie z ambasady i naczelnik z Ulaan Uul byli doktrynerami, oczywiście, prawda o Caatanach była im nie na rękę, oczywiście, pragnęli ją ukryć... Ale czyniąc tak, tychże Caatanów chronili skutecznie przed McWorldem, przed jego zabójczym, jak dziś wiemy, dotknięciem.

Tomasz Rakowski

## Tuchalarzy na skraju nędzy

### I

Już z pierwszych słów urzędników administracji somonu Caagan Nuur wynika, iż Tuchalarzy według oficjalnych wskaźników lokują się na samym dole drabiny społecznej. Jest to przedział skrajnej nędzy (dotyczący rodzin o dochodach poniżej 2,5 tys. tugrików na osobę, czyli poniżej odpowiednika naszego „minimum egzystencji”). Miara ubóstwa związana z typowo mongolską miarą — liczbą zwierząt na rodzinę, także wypada dla Tuchalarów źle, szczególnie względem tych, którzy hodują zwierzęta mongolskie — renifery dość niekorzystnie lokują się na skali przydatności czy wydajności zwierząt (dwa reny odpowiadają jakoby jednej sztuce bydła, *bodo*). Urzędnicy socjalni już w pierwszych słowach ubolewają nad sytuacją Tuchalarów i przyznają, że jest ona ciężka. Miejscowa służba medyczna dostrzega ich niedożywienie (dieta oparta w coraz większym stopniu tylko na mące), niedogrzanie i trudny kontakt ze szpitalem w centrum somonu. „To cierpliwi ludzie, którzy długo czekają na pomoc” — mówi w pierwszych chwilach rozmowy lekarka z somonowego szpitala. Po kilku godzinach rozmów stwierdza jednak:

„Oni sami są sobie winni. Mogliby przecież bardziej uważać na to, jak żyją, nie pić wódki, pilnować zdrowia swych dzieci. Mają oni przecież jakieś pieniądze, bo polują, każdy wie, sprzedają skóry, rogi, mają pieniądze, ale oni wolą to wszystko wydać na spirytus, jak tu przyjadą, to aż szkoda na nich patrzeć...”

Otwiera się w tej wypowiedzi cała gra napięć wewnątrz lokalnej społeczności. Tuchalarzy postrzegani są jako nędzarze, ludzie parający się półprzestępczymi zajęciami (pojawiały się w rozmowach hasła takie, jak kradzież koni, przemytnictwo), jako „półdzicy hodowcy rena” — tak mówiono o nich nieraz w latach kolektywizacji. Retoryka ta jest w pewnym stopniu odzwierciedleniem procesu etnicy-

zacji biedy — powiązania ubóstwa z konkretnym etnosem, czy nawet mocniej — z rasą. Jednak Tuchalarzy to jednocześni ludzie, dla których szeroką strugą płynie pomoc z całego świata — wszyscy obserwują przyjazdy koreańskich lekarzy, którzy leczą przede wszystkim ludzi z tajgi, podczas gdy inni mieszkańcy somonu ustawiają się w długie kolejki i wielu z nich nie doczeka badań. W trakcie długich rozmów ujawnia się powtarzające się przeświadczenie, że Tuchalarzy to niezaradni, leniwi górale, niegodni sławy i pomocy. Szacunki dochodów ludzi z tajgi i ich źródła dla mieszkańców stepu ukazują, że są to przede wszystkim środki uzyskiwane z pomocy zagranicznej, z polowań i z handlu porożami. Jeden z osiadłych w dolinie pasterzy, zresztą Tuchalar z pochodzenia, mówi:

„Ludzie z tajgi to najbardziej niezaradni ludzie na świecie. Oni nic nie umieją, reny im padają, z pomocy mają wszystko, dostają wszystko, co im pozwala żyć, wszystko, bo mieszkają w tych swoich szałasach i mają te swoje zwierzęta...”

Burnee — organizatorka pomocy społecznej i spółdzielni tuchalarskiej, przewodnicząca mongolskiej organizacji pozarządowej „Health for child”, kilkakrotnie w trakcie naszych rozmów, odwrotnie do lokalnych opinii, stwierdziła:

„Tuchalarzy to wspaniali, dumni i spokojni ludzie [...] Nie rozumiem, skąd wzięła się ta zła opinia, która wciąż trafia do mnie tam, w somonie. To są wspaniali ludzie. Spółdzielnia usług turystycznych, którą chcemy dla nich założyć, jest znakomitą drogą do poprawy ich ciężkiego życia”.

Spółdzielnia ma za zadanie wydzwignąć pasterzy rena z nędzy. Jest to projekt zbudowania ośrodka turystyki położonego nad jeziorem w Tajdze Wschodniej. Będzie tam baza noclegowa, trzy szałas pokrywane korą brzoźową i skórami rena, wybrani pasterze ze swymi zwierzętami. Kobiety mają wyrabiać ozdobne buty buriackie, mężczyźni — figurki z kości i rogów. Zarząd spółdzielni w dużym stopniu będzie się składał z somonowej administracji, choć będą tam także Tuchalarzy. Ten silnie utopijny projekt zyskał z jednej strony zadziwiające zrozumienie pasterzy („nikt nas wreszcie nie będzie okradał” — dotyczy to dotacji rządowych, zresztą obecnie nieistniejących), z drugiej zaś — serię wyrachowanych i bezpośrednich pytań („Co z naszymi zwierzętami? Jak trzeba kupić ziemię, to gdzie my będziemy koczować? Przecież to są nasze pastwiska i dlaczego mamy je kupić, czy w ogóle można kupić gdzieś ziemię?”). Spółdzielnia ta to kolejny pomysł animacji Tuchalarów czy to jako pasterzy, czy jako nosicieli pewnej „egzotycznej”, czy nawet „dyżurnej” tubylczej tradycji w obrębie państwa mongolskiego. „Nie jesteście biedni — mówili kilkakrotnie w czasie długiego zebrania przedstawiciele spółdzielni „Chorszoo” — macie przecież swoją tradycję i swoją kulturę, a one są bardzo cenne...”

W szałasie tuchalarskim zaczynają zwracać uwagę elementy na wskroś nowoczesne — noże, magnetofony, fragmenty lekkiej, nienasiąkającej wodą czerwonej liny wiążącej żerdzie szałasu, wyprodukowanej gdzieś pod Lyonem. Pasterze

są grupą odwiedzaną przez pracowników organizacji pozarządowych i entuzjastów z całego świata: Francji, USA, Włoch, Danii, przez niemieckich weterynarzy, naukowców z Japonii, koreańskich i mongolskich lekarzy–ewangelików. Obcokrajowcy wyposażają ich w zwierzęta, brezent, naczynia, organizują spotkania z mongolskimi parlamentarzystami, załatwiają specjalistyczne leczenie dla ciężko chorych dzieci w swoim kraju. Jednocześnie docierają tam czysto komercyjne przedsięwzięcia (etnoturystyka), nierzadko też niosąc szyld pomocy humanitarnej, co pozwala prawdopodobnie na obniżenie kosztów prowadzonych ekspedycji. Tuchalarzy doskonale wdrożyli się w skomplikowane zasady akcji charytatywnych, często sami nakłaniają obcokrajowców do zrobienia zdjęć, dokumentujących rozdawanie mąki, ryżu, lin czy leków. Coraz częściej pasterze narzekają na darowane sprzęty, na niskiej jakości taśmy do uzd, na skąpstwo obdarowujących. Prawo do korzystania z własności obcokrajowca, prawo nabyte chociażby przez „używanie” danej rzeczy, jest pewnym powtarzającym się elementem zachowania. Fenomen Tuchalarów jako egzotycznego podmiotu akcji społeczno–charytatywnych (w każdym znaczeniu tego słowa) jest jednym z najbardziej zagadkowych i jednocześnie znamiennych zjawisk w obrębie współczesnych procesów kulturowo–komunikacyjnych. Polem badawczym stała się więc także swoista „kultura nędzy”, związana ze społeczno–materialną degradacją Tuchalarów. W tych warunkach nastąpił nawrót do świata sprzed kolchozowej „modernizacji”, do świata przeszłej „tradycji”: do wierzeń i praktyk rytualnych związanych z szamanizmem; jednocześnie pojawiły się tutaj wstępnie rozpoznawane elementy społeczno–ekonomicznej bierności, rezygnacji, schyłek społecznej podmiotowości. Grupa mongolskich Tuwińczyków stała się w ten sposób przestrzenią badawczą, związaną jednocześnie z różnymi sferami życia — tradycyjną medycyną pasterzy, myśleniem ekonomicznym, sferą wierzeń, rytualizacją dnia codziennego, zasadami pastersko–łowieckimi, prawem zwyczajowym i jego relacją do prawa oficjalnego.

## II

Tuchalarzy mieszkają w szałasach pokrytych brezentem; zwykle jest to zużyty, podziurawiony przez deszcze i grad materiał, którego wymiana konieczna jest co kilka lat. Ich stada liczą przeciętnie około 20–30 sztuk, choć są rodziny posiadające kilka zaledwie zwierząt, a są i hodowcy, których stada przekraczają setkę. Jak wspomniałem, należy przyjąć, że tak w świetle urzędowych (somonowych) statystyk, jak i statystyk dokonanych przez badaczy stada renów ulegają postępującej degradacji (spadek liczebności, rosnąca liczba chorób, bicie renów w celu konsumpcji). Obecne źródła utrzymania to jednak w dużym stopniu renifery — Tuchalarzy spieniężają skóry renów i poroża, zarabiając na tym do 60 tys. tugrików



rocznie. Istotnym źródłem dochodów są także orzeszki limbowe oraz zbierane w tajdze poroża jeleni i dzikich renów. Wysoką pozycję w budżecie pasterskich rodzin zajmują emerytury (22 tys. tugrików miesięcznie), choć przysługują one kilku zaledwie starszym Tuchalarom oraz zasiłki państwowe przysługujące kobietom z tytułu macierzyństwa (m.in. 24 tys. tugrików rocznie dla rodzin wychowujących powyżej czwórki dzieci). Co ciekawe, główną pozycję w wypowiedziach pasterzy zajmuje jednak przede wszystkim pomoc zagraniczna: zarówno zinstytucjonalizowana, jak i nieoficjalna, otrzymywana od pojedynczych obcokrajowców. Kolejne i być może najistotniejsze źródła dochodów to polowania — nie sposób tu jednak dokonać dokładnych szacunków, podobnie jak w przypadku zarobków związanych z ruchem turystycznym (etnoturystyka, organizacje humanitarne, ekipy filmowe, grupy studenckie); ukrywanie tego typu zajęć wiąże się z delegalizacją polowań i delegalizacją poborów opłat od turystów. Ten niepokój i dwuznaczność towarzyszące tego typu dochodom wynikają z pewnych administracyjnych powinności: Tuchalarzy mieli być niegdyś „strażnikami przyrody” dla turystów i obcokrajowców przebywających w tajdze, istniał podobno nawet taryfikator usług turystycznych zawierający takie pozycje, jak zrobienie zdjęcia Tuchalarowi czy chwila rozmowy. Jednak przede wszystkim to polowania przebiegają od wielu lat poza granicami prawa państwowego, stając się kłusownictwem — dotyczy to zarówno pasterzy renów, jak i pozostałych mieszkańców somonu. Polują Darchaci, ale także grupy myśliwych przybywających z Ułan Bator. Istnieje wśród Tuchalarów pewne wyobrażenie mongolskiej „Czerwonej księgi”, która stanowi pewien niesprecyzowany spis „prawem chronionych” zwierząt. Co ciekawe, podobnie niesprecyzowana wydaje się wiedza nadzorujących polowania urzędników somonu.

Tuchalarzy korzystają z większej ilości nagromadzonego pożywienia prawie natychmiast. Szczególnie mięso ubitego czy upolowanego zwierzęcia kończy się dość szybko, zjadane niemal z dnia na dzień; jest to dość charakterystyczna cecha ekstensywnej gospodarki pasterskiej czy łowiecko-zbierackiej (Krader 1955; Sahlins 1974; Sokolewicz 1976). Zimą duża część mięsa pochodzi ze zwierząt hodowanych przez mieszkańców stepu — jest ono kupowane bądź otrzymywane od rodzin mieszkających na stepie. Od kilku lat coraz większą rolę w codziennym pożywieniu stanowią pieczone z mąki chleby i podpłomyki, coraz mniej pojawia się mięsa — w ciągu ostatnich lat jego spożywanie jest ukrywane przed przybyszami. Najsilniej zaznaczone monety obiegowe licznych akcji pomocy humanitarnej docierającej do pasterzy to mąka, ryż, ubrania dziecięce i brezent. Wedle relacji Tuchalarów brakuje im przede wszystkim brezentu, mąki, ubrań dla dzieci i opieki medycznej. Repertuar potrzeb nie jest jednak stały i wynika z aktualnych wydarzeń, takich jak np. rozdział brezentu zakupionego przez francuskich filmowców wśród pasterzy z Tajgi Wschodniej. Wypowiedzi pasterzy z Tajgi Zachodniej o ich potrzebach często wydają się próbą sprowokowania podobnych darów.

Pomoc materialna, która dociera do pasterzy, jest dla nich niezwykle ważna. Daty jej zdeponowania w centrum somonowym zaczynają wyznaczać rytmy przekoczowania. Ponieważ pomoc w mące i pieniądzech dociera zwykle do centrum somonu, istotną rolę gra mobilność: najbiedniejsze rodziny zaopatrywane są często na krótki okres w konie lub renifery przez rodziny bogatsze, aby mogły one odebrać swój przydział mąki z centrum osady. Bardzo często należności społeczne pobierają także krewni mieszkający w centrum, co pozwala Tuchalarom pozostawać dłużej na pastwiskach. Wiele rodzin wstrzymuje opuszczenie pastwisk letnich, czekając, aż pojawią się dary z pomocy zagranicznej czy rządowej — krążą więc hasła i przewidywania, kiedy ma ona nadejść. Wiele rodzin ma już swoje kalendarze przyjazdów i pobyków poszczególnych obcokrajowców, wiele też nawiązało silne kontakty z poszczególnymi osobami: szaman Gost koczuje w towarzystwie pary japońskich antropologów, Bajandalaj, jeden z zamożniejszych pasterzy, zimuje wraz z dwójką francuskich etnologów, młody Batzajaa podróżuje do stanu Washington, gdzie pewien Amerykanin zorganizował operację dla jego córki, chorującej na zapalenie kości. Wreszcie i ja, jako etnolog i jako lekarz, nawiązałem specyficzne stosunki z pasterzami — jedno z dzieci nazwane zostało moim imieniem. Nasze badania czy też nasz przypadek wpisują się w ten sposób w pewien szerszy obraz przemian w rzeczywistości pogranicza mongolsko-tuwinińskiego.

W tuchalarskich szalasach otrzymywanej pomocy poświęconych jest wiele rozmów. Wartość darów i przydziałów zwykle wydaje się niewspółmierna do znaczenia, jakie pasterze temu przypisują. Dla Tuchalarów jest to zawsze poważne wydarzenie, nie ukrywają tego, że otrzymują pomoc, mówią o niej publicznie i publicznie z niej korzystają; dotyczy to zarówno sytuacji wewnątrz grupy, jak i sytuacji na zewnątrz — nikt nie ukrywa faktu otrzymywania pomocy przed mieszkańcami stepu i osady, nawet przed tymi, którzy jej nie otrzymują. W centrum somonowym mówi się o przybywających po pomoc ludziach z tajgi, obnoszących się z darami, które otrzymali, pijących samogon w kolejnych domostwach przez wiele dni. Pomoc dla pasterzy jest pewną oczywistością — w wypowiedziach często pojawia się motyw rodem z administracyjno-partyjnych pogadanek: motyw zagrożonego gatunku — renifera, który na świecie bliski jest wyginięcia („na świecie” oznacza często w Tuwie), którego jest coraz mniej, i dlatego — mówią to też mieszkańcy stepu — „szczególnie należy dbać o nich, o pasterzy reniferów, o ich życie w tajdze”.

Dystrybucja dóbr w możliwie najszerszym znaczeniu jest jednym z kluczowych punktów tuchalarskiej struktury świata. „Ktoś, kto nie rozdzieli odpowiednio mięsa zabitego rena, upolowanego łosia sprowadzi nieszczęście na siebie i swoich bliskich, to człowiek niczego nie wart” — jest to kategoriyczny, pełen oczywistości sąd młodego Tuchalara, Naranchuu, syna jednego z zamożniejszych pasterzy.

W tajdze rodzina bogata w stada ustawia się w pewnej pozycji do rodziny biednej. Reguła wzajemności nadaje ruch współpracy, jednak w momencie kryzysu wyraźny podział własności zaciera się, a krąg dystrybucji się wzmacnia. Rodzina posiadająca znaczną liczbę zwierząt dzieli mięso pomiędzy innych po zabiciu rena, jednak rodzina niemal pozbawiona zwierząt również to mięso rozdziela i jest czymś niewyobrażalnym, aby tego nie uczyniła. Jeśli rodzina biedniejsza nadal nie jest w stanie egzystować, rodzina o dużym stadzie znów użycza zwierząt, zaopatruje w mleko i mięso aż do chwili, kiedy kryzys minie. Podstawą tworzenia takich zespołów są często najbliższe stosunki pokrewieństwa, całkowicie ich jednak nie determinują. Np. rodziny 28-letniego Magsara oraz 50-letniego Bajry dzieliły się mięsem, nie pozostając w stosunku bliskiego pokrewieństwa. „Pojechałam rano do Sujan i Bajandalaja po mąkę i mięso, oni jutro już ruszą w stronę jesiennika” — ta wypowiedź owdowiałej przed kilkoma laty 36-letniej Cermi podkreśla oczywistość korzystania z dóbr innego, dalszego szałas. Jest to pewien zwykły gest, który wiąże się z cyklicznym rozstawaniem i spotykaniem się w ramach rytów przekoczowań. Ta wymiana dóbr i świadczeń odbywa się w podobny sposób jak w obrębie mongolskich chotajli, tzn. koczujących zespołów rodzin opisywanych przez Szynkiewicza (Szynkiewicz 1981); są to dość luźne, jeśli chodzi o stosunki pokrewieństwa, struktury, oparte na specyficznym systemie wzajemnych świadczeń, rytualnych poczęstunków i dystrybucji uzyskiwanych dóbr. Wymiana, też jako pewna praktyka, jest więc w tego typu strukturach faktem oczywistym, jakakolwiek rozmowa — tak w materiale mongolskim, jak i tuchalarskim — rozpoczyna się od obdarowania i darem się kończy. Jest to pierwszy ruch komunikacji, silnie awerbalny, z trudem poddający się etnologicznej kategoryzacji. Zasady wzajemnych świadczeń, pewne prawo wewnętrzne, ujawniają się w chwili pomocy — mniejsze zespoły szałasów (po dwa–trzy) oprócz wspólnych prac świadczą pomoc, zaopatrując inne szałas, dystrybuując dobra. Młody nowożeniec Delgerdalaj (26 lat) wykonuje wszystkie prace wymagające siły i sprawności w gospodarstwie owdowiałej Cermi, jej stado zaś zaopatruje w mięso i mleko wędrujący zespół. Gandzorig posługuje się zwierzętami Gosta, zdobywa w ten sposób mąkę i mleko dla swej często głodującej rodziny. Ciepłe ubranie, które od etnologów otrzymała jedna z tuchalarskich kobiet na czas choroby, natychmiast stało się jej własnością i żaden „spryt” i „cwaniactwo” członków tejże rodziny (z którego jest ona zresztą znana) nie tłumaczy oczywistości owego zawłaszczenia. Wynika z tego tylko to, że słowo „pożyczyć” znaczy tu zupełnie co innego albo też znaczy niewiele. Jest to pewien specyficzny sposób przyjmowania dóbr. Jak wiemy choćby z prac Maussa, dar wiąże się z serią świadczeń i przeciwświadczeń, budujących niezwykle silne, choć wciąż zmieniające się więzi społeczne. Jest to rodzaj gry wzajemnych posług i odpowiedzi, zobowiązanie nałożone na odbiorcę z chwilą otrzymania rzeczy. Pierwotnie biorca jest więc niejako na pozycji zależności wo-

bec dawcy, jest związany zobowiązaniem. Kobieta obdarowana przez nas gościła nas wcześniej i obdarowywała pożywieniem szczególnie często i trwało to wiele dni. Jej prawa do naszej odpowiedzi, odpowiedzi właściwie bez końca, były po prostu czymś oczywistym. Spryt i wyrachowanie tej rodziny (która obecnie stara się utrzymać z prezentacji siebie samych nielicznym turystom) są znane wszystkim, jednak ich poczucie prawa do cudzej własności i oczywistość tychże praw są przede wszystkim świadectwem potężnej w tym miejscu świata reguły wzajemności. Dar i wymiana, nawet jeśli zawierają w sobie oszustwa czy kradzieże (małżeństwo przez porwanie), są przede wszystkim siecią dynamicznych więzi, nie tylko społecznych.

System dystrybucji dóbr u Tuchalarów wynika więc z niewidocznych reguł, każdy błąd w ceremoniach wzajemności, np. poczyniony przez etnologów, jest natychmiast odczuwalny. Wymiana jest siecią wewnętrznych i zewnętrznych aktów komunikacji. Różne są jednak zobowiązania i różne są zasady wymiany. Można usytuować jej elementy na osi dary — towary, wyznaczonej m.in. przez Blocha i Parry'ego (Bloch, Parry 2003, s. 226–230), począwszy od zobowiązań niezależnych od spodziewanej odpowiedzi — szczególnie wewnątrz wspólnot koczujących razem rodzin, gdzie świadczone usługi nie wiążą się z natychmiastowym rewanżem (czyli wobec pomocy otrzymywanej od krewnych i powinowacym), aż po handel wymienny oparty na targu, długu i oszustwie. Oczywiście różnie krążą też dobra i przedmioty, zależnie od ich funkcji i statusu (Kopytoff 2003, s. 253–255). U Tuchalarów można wydzielić kilka klas: począwszy od najbardziej trywialnych (dobra pospolite) — mąki i ryżu, przez zwierzęta, skóry i cenne lekarstwa, aż po broń palną, amunicję, wszelkie nośniki prestiżu, takie jak nóż, czy akcesoria tytoniowe pozostające praktycznie poza obiegiem (dobra niepowtarzalne). Pierwszy podział jest podziałem dosyć sztucznym, szczególnie że każde świadczenie pozornie nierewanżowane w przyszłości zostanie zwrócone, co więcej, więź, którą tworzy, jest po wielokroć mocniejsza. Drugi podział jest odbiciem lokalnego profilu krążących dóbr. Jest to rodzaj „lokalnego kodu”. Aby jednak przybliżyć się do istoty zewnętrznej i wewnętrznej pomocy w świecie Tuchalarów, ale także i w sensie zmiany społeczno-ekonomicznej, skoncentruję się na samym ruchu dystrybucji i redystrybucji dóbr. Pomoc, którą Tuchalarzy otrzymują ze wszystkich stron świata, nabiera swego znaczenia w świetle systemu wymiany jako fundamentu komunikacji. Przyjmowanie i otrzymywanie dóbr jest tu aktem, którego symboliczne zaplecze jest zupełnie różne od zapisanego w języku badaczy.

### III

Fenomen degradacji pasterzy-kołchoźników i ich obraz samych siebie na tle przemian funkcjonuje wewnątrz pewnej lokalnej wersji świata. Sięgając do wątków

medycyny i szamanizmu Tuchalarów, spróbuję przynajmniej zarysować pewne jego reguły. Wstępnie należy przyjąć, iż jeśli ktoś szamani dla zysku, dla przejezdnych obcych, wtedy osiągną go nieszczęścia i jego szałas zbiednieje. Jeśli ścina się rogi renom, w których krąży krew, zbierze się ona w stawach, powodując bolesne obrzmienia. Jeśli ktoś zbierze jedno z najsilniejszych ziół leczniczych *wam sumbru* (*Sussurea*) w promieniach słońca, to ściągnie w ten sposób burze i gradobicia. Istotna jest oczywistość i regularność następstw, „przyczyny” i „skutki” toczą się nieuchronnie jako pewne (a)symetryczne konieczności. Jest w tym jakaś lokalna koncepcja zmiany i stałości, którą postaram się stopniowo przybliżyć.

Obraz zmiany czy upływu czasu mocno wiąże się w tajdze z uniwersum przyrody, ze światem zamieszkiwanym przez pasterzy. Jest to świat wypełniony obecnością istnień z trudem znajdujących wyraz w języku, którego używam. Duchy-ongony to zrazem pewne moce rodu i osoby, duchy opiekuńcze, bóstwa szamańskie, to także wijące się kolorowe wstążki wszyte w szamański kostium czy wiszące na uświęconym miejscu w szałasie, to także niewidoczne węże, sięgające na siedem metrów na północ i południe od paleniska. Nieuszanowanie ich — odsłonięcie wstążek przed obcym czy skierowanie w ich stronę stóp w czasie snu wiąże się z pojawianiem się chorób. Podobnie wszelkie egzemy i wysypki mogą wywołać: kąpiel bezpośrednio w rzece, wyrzucanie nieczystości do koryta rzecznego czy spalanie odpadów w palenisku. Dzieci zaczną gorączkować, kiedy wierzchowce — reny, konie — uwiązane zostaną tuż przy wyjściu szałasu, czy też szałas zostanie przez przejezdnych okrążony, co odcina rodzinę od bóstwa ognia lub przeciwną wstęgę węży rodziny. Wspólnym mianownikiem byłoby więc tutaj zanieczyszczenie miejsca ongonu czy miejsca czczonego, wszystkie te czynności są bowiem „naruszeniem mocy” — tak brzmiałoby to zapewne w języku fenomenologii religii — przy czym odbywa się to w sposób niewątpliwy. Reakcja pasterzy przebiega na poziomie gestu — to jest ruchu ręki wstrzymującego mnie od przejścia na lewą stronę przy wychodzeniu, czy gwałtownego zasłonięcia wstążek po wejściu do szałasu, a więc właściwie po pierwszym naszym spojrzeniu w tę stronę. „Gest nie każe mi myśleć” — pisał w swych analizach behawioru Merleau-Ponty. Reguły codziennych zachowań Tuchalarów nie pozostawiają więc w tym sensie żadnych wątpliwości — w momencie kiedy są stosowane, koryto rzeki rzeczywistości jest miejscem przodków i dusz, jest jakby rzeką czasu: wijące się strumienie do złudzenia przypominają węże czy wstążki ongonów. Strumienie, które płyną — mówiono — łączą się i docierają aż do wielkiego morza-źródła, do którego nie mogą trafić żadne nieczystości.

Zamieszkiwanie w tajdze można przedstawić jako zespół codziennych, powtarzających się czynności — Tuchalarzy zbierają zioła, ścinają drzewa, wynajdują pastwiska, które się zużywają, zabijają swe zwierzęta, polują. Ich związek z otoczeniem jest przede wszystkim pewną dynamiczną i odnawialną strukturą. Zioła

tajgi, takie jak: *wam sumbru*, *nojen orchotoj*, *gawsraa*, *czonyn uws* i kilkanaście pozostałych pojawiają się w podobnych miejscach z roku na rok. Zdarza się, twierdzą Tucharzy, że jeśli zbierają je młodzi pasterze, którzy nie przestrzegają rytualizacji zbioru, to rośliny mogą zniknąć. Jest to jednak przyczyna — jak tłumaczy — czysto mechaniczna: młodzi nie pozostawiają nic z korzeni i w ten sposób dochodzi do degradacji kolonii. Natomiast w żaden sposób nie jest to zmiana związana z jakimś zjawiskiem fatalnym, niezrozumiałym. 39-letnia Otgonbajar, jedna z lepszych znawczyń ziół leczniczych rosnących w tajdze, twierdzi:

„Są lata bardzo deszczowe, są mniej deszczowe, to różnie wygląda... raz jest mało ziół, raz jest ich dużo, ale one nie znikają i moc ich nie słabnie... to jest niemożliwe”.

Podobnie jest ze zamianami pogody — chmury, burze, mrozy zimowe przebiegają różnie w różnych latach, lecz nie są one zjawiskiem niezrozumiałym czy niepokojącym w sensie całościowym. Wersja wypowiedzi o pogodzie zmienia się w zależności od konkretnej sytuacji i w zależności od wypowiadającej się osoby, poza tym wydaje się, że Tucharzy nie poświęcają temu wielkiej uwagi.

Można więc sądzić, że niezrozumiała przemiana otaczającego świata — tajgi czy klimatu nie ma tutaj aż tak istotnego znaczenia, choć jednocześnie lato deszczowe czy zbyt mroźna zima mogą rozstrzygać o pasterskim powodzeniu i są to bardzo mocno obserwowane i komentowane zjawiska. Podobnie wygląda ekologia wody: źródła lecznicze, rzeki, strumienie płyną jednostajnie i zachowują swe właściwości. Woda płynąca w strumieniu, w rzece, w źródle, nigdy nie może zostać skażona: „nie można brudzić wody, która nie zamara zimą” — mówi 36-letni pasterz. Zanieczyszczenie miejsca, takie jak wyrzucenie nieczystości do rzeki w jej korycie czy pozostawienie ich na brzegu, wiąże się ze zmianą właściwości wody, jest to jednak rodzaj reakcji, działającej reguły — gniewu wodnego bóstwa *lus*. Skażenia absolutnej czystości płynącej wody, rzeki — twierdzą Tucharzy — zbierają się w Jenisej, który wpada do morza, gdzie nie powinny docierać żadne nieczystości. Strumienie nie zawracają swojego biegu w niezrozumiały sposób, tzn. nie jest to zjawisko niepokojące, szczególnie, że rzeka płynąca przez Menge Bułag zmienia w pewnym odcinku swój kierunek w zależności od nagromadzenia się wody w poszczególnych obszarach hali i nie wywołuje to żadnego niepokoję. Zmiana niezrozumiała, taka, która miałaby być świadectwem nastania innego, nowego czasu, jakiejś zmiany totalnej, wyraźnie nie jest tu znów brana pod uwagę. Warto zaznaczyć, że wielokrotnie w badaniach nad grupami mongolskich koczowników stwierdzano, iż jest to przede wszystkim „kultura stałości” — w pasterskiej Mongolii praktykowane są przede wszystkim takie zachowania rytualne, których celem jest utrzymanie ciągłości — czasu, terytorium, wegetacji, rodziny (Szykiewicz 1981).

Sposób obcowania z ongonami wiąże się z takimi pojęciami, jak „choroba”, „brak”, „niepowodzenie”. Ongony, które czci się kroplami mleka, dymem jałow-

ca czy modlitwą, odwracają niedomagania. Jednocześnie ongon wymaga także, zwykle przez usta szamana, ofiary. Szaman tuchalarski decyduje, jaki dar przeznaczyć dla bóstwa, jednak to obdarowanie często jest rodzajem przekupywania czy nawet oszukiwania. Szaman przeznacza renifera do poświęcenia bóstwu, częstuje ducha i wykupuje kolejne „ustępstwa”, czyli np. udostępnienie informacji o losie chorego. Ongon jest też jednak powoływany do zaistnienia w chorującym dziecku, poświęcony renifer *seter* staje się jego wierzchowcem — będzie on potem uczestniczył w obrzędach i wróżbach leczniczych. Jest to wiedza bardzo konkretna, umiejętność obracania dobrami czy informacjami to rzemiosło szamanów. Wiedzy tej nie sposób właściwie uzyskać. Pozostają jednak przy tym, iż jest to specyficzna gra — szaman Bajra Moko tłumaczy, iż może on ubłagać swego onгона o kilka miesięcy życia dla beznadziejnie chorego, jeśli przekaże dlań trójdzielną żerdź oplecioną czarną i czerwoną wstęgą. Żerdź będzie ekwiwalentem życia tego człowieka: „dla onгона — mówi Bajra — ten człowiek już nie żyje”. Motyw oszukiwania i zamieniania się dobrami, motyw **wymiany** szczególnie wyraźny jest w synchronicznych analizach obrzędu szamańskiego. Rosyjska badaczka szamanizmu Elena Nowik (Nowik 1993) w swojej pracy o strukturze szamańskich obrzędów pokazała, że dialog szamana z bóstwami jest rodzajem gry i targu. Szaman i duchy wymieniają się trzema rodzajami dóbr: informacją-wiedzą, mocą działania i w końcu dobrami materialnymi — pożywieniem, zwierzętami. Odbywająca się na niezwykle złożonych poziomach gra jest ciągłym ruchem, jest to rodzaj — jak pokazuje Nowik — „mocowania się”, „walki”. Szaman, wędrując do siedzib duchów-ongonów, dialoguje z nimi, prosząc o informacje-recepty (przepisy), ofiarowuje, oszukuje. Nowik powołuje się tutaj na motywy inwariantowe bajek magicznych analizowanych przez Władimira Proppa. Odnajduje w obrzędzie szamańskim analogiczne motywy: są to pary działań takie jak „wywiad-wypłacenie”, „prośba-zgoda”, „niedostatek-likwidacja”. Motywy te przedstawia jako rodzaj dynamicznego rozkładu pewnych dóbr w obrębie serii różnic spowodowanych przez „krzywdę”, „szkodę”, ale i „dar”, „ofiarowanie”. Pierwszym ruchem jest spowodowanie różnicy, zaburzenie równowagi, choć nie jest to najlepsze słowo, ponieważ ruch ten trwa zawsze — Nowik pisze o ruchach „zerowych”, często przeciwnych zwykłym funkcjom podmiotów (złe duchy *abaasy* leczą, duchy opiekuńcze zsyłają niedostatek itp.). Jest to rodzaj pewnej zdynamizowanej (a)symetrii. Jest to w pewien sposób w interpretacji rosyjskiej badaczki zapis nieprawidłowych ruchów, tak w sferze języka czy mitu, jak i w sferze społecznej. Są to przejawy kultury widzianej przez akty komunikacji.

Uwypuklając ów społeczny wymiar wierzeń i zachowań, przywołam teraz oczywistość następujących zdarzeń, wszystkie opisane zachowania naruszające władzę (autonomię) ongonów, bóstw/złośliwych duchów (*lus/sawdag*) i gospodarzy miejsca (*edzen*). Wynik działania jest natychmiastowy: wysypka, wedle relacji

Tuchalarów, pokryła nasze ręce tuż po umyciu się w strumieniu, *sawdag* łąki powoduje, że renom rogi rosą krzywe i poskręcane, jeden zaś z naszych rozmówców tuż po opowiedzeniu o losach swego dziada szamana i jego niezwykle silnym, tuwińskim ongonie natychmiast zostaje zrzucony przez konia (z początku tłumaczył on wypadek tym, że siodło przesunęło się do przodu, później okazało się, że stało się tak dlatego, iż powiedział obcym o tym, o czym powinien był milczeć, a dodatkowo wierzchowiec, który go zrzucił, nieraz przewoził bęben i strój szamański dziadka). Jest to ruch następstw, albo też jego złudzenie, wielokrotnie opisywany przez badaczy magii. Owe „następstwa” dotyczą w przypadku kultury tuchalarskiej zbioru najsilniejszych ziół leczniczych, takich jak np. *wam sumbru*, *nojen orchotoj*, korzenia *altan gagnur*. Zbierać je należy najlepiej tuż przed świtem, koniecznie „bez słońca” (jeśli pozostaje ono w promieniach słońca, należy zbudować niewielki namiot i wtedy zioło zerwać; niektórzy mówią nawet — może to rodzaj arbitralnego rozwinięcia zakazu — iż nie należy w słońcu załatwiać potrzeb fizjologicznych po spożyciu *wam sumbru*). Zbiorowi towarzyszą niekiedy modlitwy połączone z ofiarowaniem mleka i herbaty, należy też na miejscu coś pozostawić — kawałek sera, inni mówią o posadzeniu w to miejsce innej rośliny. Następstwem zbioru w promieniach słońca będzie — i jest to powszechnie znana u Tuchalarów zasada — gwałtowne pogorszenie pogody, burze i gradobicia. Następstwa są więc nieuniknione — naruszony jest jakiś dynamiczny porządek, jak chociażby ten, który wymaga zrewanżowania zioła ofiarą, czy przynajmniej wymaga „oszustwa”. Taki schemat wymiany jest jednak elementem szerszej dynamicznej struktury i pozornie tylko przypomina magiczny automatyzm spod znaku Frazera. Do pewnego stopnia przewodnikiem może tu być pojęcie **ekologii** (Rakowski 2003). Pozostając w związku z powszechnym znaczeniem tego słowa, będzie ono jednak oznaczało przede wszystkim **zamieszkiwanie**, co oznacza też udomowienie, jest codziennym odnoszeniem się do otoczenia, jest jego uprawianiem.

Znakomitym polem tych etnologiczno–ekologicznych obserwacji jest myślistwo — jego rzemiosło, zasady polowań, rytualizacje. Mieszczą się tutaj wszystkie sfery życia, prawa i reguły postępowania, wierzenia, pierwiastki duchowości i więzi międzyludzkich. Jest to wręcz modelowy obraz całościowego faktu społecznego, jakim dla Maussa była wymiana społeczna; polowanie jest zresztą, jak się okazuje, rodzajem wymiany. Polowania są oczywiście uznawane jako sprawdzian umiejętności, ale są też czymś, co uwiadczenia powodzenie bądź jego brak u danej osoby czy rodziny. Polowanie ma duże znaczenie ekonomiczne, mięso dzikich zwierząt pozwala zachować renifery, skóry zaś i inne produkty, np. lekarstwa z woreczków żółciowych, można dobrze sprzedać. Polowanie jest ponadto rodzajem czynności sekretnej w przynajmniej podwójnym znaczeniu: po pierwsze sekretnej wobec sił tajgi czy wobec samych zwierząt, o czym poniżej, a po drugie



wobec władzy, ludzi z osady i wobec nas, obcokrajowców. Ten drugi powód wynika z administracyjnego zakazu polowania na wiele gatunków i ze specyficznej gry z władzami somonu (polowanie, jak wspomniałem, to jeden z tuchalarskich illegalizmów).

Zabicie zwierzęcia tajgi jest związane z otrzymaniem dóbr, czyli mięsa, skóry, żółci. Zwykle zachodzi tu akt podobny wymianie — myśliwy rozdziela dobra, ofiarowując je innym. Szczególnie zaznaczony jest tu aspekt dystrybucji — np. najważniejsze organy, żółć, czy najlepsze mięso trafiają do osoby „najdalszej”, czyli najmniej spokrewnionej, obcej: „gdybyś był z nami na polowaniu, ty dostałbyś żółć”, bądź najstarszej (taka osoba jest, przez swe oddalenie, symbolicznym reprezentantem świata zmarłych — duchów–ongonów, duchów–gospodarzy). Po powrocie mięso jest dokładnie dzielone pomiędzy wszystkie szalaśy. Szczególnie mocno zaznaczają się te reguły w przypadku polowania na niedźwiedzia. Niedźwiedź jest dla tuchalarskich myśliwych uosobieniem bóstwa — jest to oczywiście fenomen powszechny, szeroko opisywany w kulturach łowieckich. Każdy tuchalarski myśliwy ma dla niego inną nazwę, jest to np. słowo „wiedzący” czy „szanowny”, jest to też zawsze nazwa „nie wprost” (to typowy zabieg wobec bóstwa, którego imienia nie wolno wymawiać). Po zabiciu niedźwiedzia nie wolno uszkodzić głowy. Tuchalar dotyka swą głową głowy zwierzęcia zabitego i darowuje ją najstarszemu/obcemu. Po powrocie głowa jest gotowana — tak powstałą zupą częstuje się dokładnie każdego z mieszkańców i nikt pod żadnym pozorem nie może odmówić tego poczęstunku. Komunikacja z tajgą czy też kontakt z jej bóstwami odbywa się więc według reguł przekazywania dóbr. Dobra wymieniane są w kierunku żywych, tzn. rozdawane są w grupie koczujących razem szalaśów, jak i w kierunku umarłych, kiedy dawane są napotkanemu przypadkowo obcemu, najstarszemu czy dalekiemu krewnemu. Dar wymaga więc kontradaru, ofiary wobec tajgi: często jest to odrobina mięsa czy mleka, poświęcona gospodarzom przy wyruszaniu z koczowiska. Ów kontakt poprzez wymianę przypomina komunikację szamana z duchami–*ongonami*, którą opisała Elena Nowik. Jest to rodzaj ofiarowania, oszukiwania, „mocowania się” z tajgą — wszak zdobycz myśliwska nigdy nie jest pewna, a polowanie zawsze może się skończyć porażką. To „oszukiwanie” jest często pojawiającym się elementem polowań. Znane są pantomimy myśliwych ewenkijskich, którzy udają kruki padlinożerców, aby dusza niedźwiedzia uwierzyła, że to nie ludzie go zabili, ale zginął już wcześniej. Lapończycy wmawiają niedźwiedziowi, iż zginął ze swej winy, gdyż bawił się strzelbą, albo zrzucają winę na strzelbę. Tuchalarzy, podobnie jak Lapończycy, wypowiadają już po zabiciu formułę: „nie chciałem was zabić, to był wypadek, to wina złej strzelby, że was zabiła”. Jest to oszustwo, które nie odwraca oczywiście winy — jest to rodzaj gry polegającej na ofiarowywaniu i przyjmowaniu, na kuszeniu i pozyskiwaniu, jest to rodzaj szamańskiego dialogu opisywanego przez Nowik: szaman w trakcie sean-

sów leczniczych udaje, że posiada niezwykle cenne dobra i stara się „przechytryć” ducha choroby. Także tutaj pojawia się motyw ofiarnej żerdzi, analogicznej do trójzęba, którym przebłagał (czy właśnie oszukiwał) onkony szaman Moko z Caagan Nuur. Wyruszając na polowanie, należy przygotować — mówi 34-letni Badral — konar o siedmiu gałązkach, których końce zaostrza się i wbija na nie kawałki tłuszczu i mięsa. Taki konar wbija się albo ustawia w lesie, w pobliżu siedliska, by mięsem tym mogły pożywić się okoliczne ptaki i małe zwierzęta. Ptaki, jak wiadomo, są w obrzędach szamańskich nośnikami/wyobrażeniami duchów, szaman niejednokrotnie wciela się w ptaka, ptasie figurki znaczą jego drogę ku górnym światom. Wymiana towarzysząca polowaniu jest więc wymianą z duszami i zmarłymi. Nic więc dziwnego, że oczy zabitego niedźwiedzia nazywa się „gwiazdami” i kładzie je obok kotła, aby duch widział, że mięso spożywa się z szacunkiem, tj. dzieląc się ze wszystkimi. Obowiązek podziału mięsa jest bardzo mocno przestrzegany w przypadku zabicia każdego dużego zwierzęcia — jest to warunek ruchu dóbr, pierwotny akt dystrybucji. Transfer dóbr i intencji odbywa się także przez pozostawienie kości, myśliwy po zabiciu zwierzęcia zabiera skórę i mięso — to zaś, co pozostaje, czyli kościec, trafia z powrotem do tajgi. Kości są typowym przykładem przeciwdaru, skierowanego ku duchom/mocom tajgi. Kości, trzeba tu nadmienić, są w szamańskiej wizji świata miejscem jednej z trzech dusz, które przebywają w ciele zwierzęcia, w ciele człowieka (Purev Otgony 2001). Kości są odbiciem dusz najbardziej „wewnętrznych”, są reinkarnacyjną żywotnością istnień — jest to bardzo ogólna zasada w kulturach łowieckich. Mówiąc o dawnych stadach dorodnych renów, jakie niegdyś posiadali, Tuchalarzy używają słowa „kościsty”, mówią: „kościste wspaniałe jelenie” albo „miały te reny mocne kości, a przez dobre futra i były mocne”. Kości są także nośnikiem powodzenia, bogactwa; wystarczy przypomnieć intencje zawarte w magicznych zakazach, np. wycierania nosów dzieciom w Mongolii, „aby im nigdy nie zabrakło szpiku” (Wasilewski 1989, s. 60). Dokonuje się w ten sposób obieg i jednocześnie przebiega wymiana dóbr między ludźmi, duchami–zmarłymi, zwierzętami, tajgą. Są tam elementy ofiary, gry i oszustwa, wszystko zaś dzieje się w obrębie pewnego fundamentalnego układu: darów — dobrodziejstw — bogactw tajgi oraz pozyskującego je i zwracającego (np. jako kości) człowieka.

## IV

Mamy więc przynajmniej częściową panoramę świata tajgi i jego reguł. Osnową tego świata jest, jak widzimy, pewien ruch komunikacji — wymiany i dystrybucji. Jest to innymi słowy obraz pewnej dynamicznej całości z trudem utrzymywanej, obraz kosmologicznego continuum w różnych przypadkach. Zmiana w tajdze jednak zaszła w sposób nieodwołalny. Stało się to na poziomie faktów, są to czasy

nowej ekonomii, nowych relacji społecznej, nowego pola komunikacyjnego, sięgającego nawet poza kontynent. Zmieniła się gruntownie organizacja pracy, tzn. zlikwidowano *negdel* — spółdzielczą formę pracy i wymiany, zapewniającą pewien ekonomiczny kłosz. Po upadku/zamknięciu *negdelu* pasterze nie mogą liczyć na państwowych odbiorców skór i mięsa. Pozbawieni są też opieki weterynaryjnej i zewnętrznych dotacji. Od kilkunastu lat stada reniferów hodowane przez Caatanów ulegają postępującej degeneracji i coraz bardziej dokuczają zwierzętom choroby zakaźne; spada ich liczba i wzrasta umieralność. Starsi Tuchalarzy widzą dobrze zachodzące zmiany, widzą i biorą w nich udział młodzi pasterze. Jestem jednak pewien, że sens tej zmiany jako pewnej katastrofy zakotwiczony jest przede wszystkim w języku badaczy. Już na poziomie języka zmiana jako gwałtowny upadek społeczno-ekonomiczny (ale także — potencjalnie — odnowa) jest kategorią specyficznie europejską, kategorią „lokalną”. Gwałtowna zmiana jest przecież w pierwszej warstwie pewną językową abstrakcją opartą na europejskiej gramatyce czasu linearnego. Zmiana społeczna i kulturowa zostaje więc, być może, przypisana Tuchalarom *a priori*. Powstaje pewien obraz, który funkcjonuje jako taki w oficjalnej mongolskiej polityce, w publicystyce, w międzynarodowych portalach internetowych. Jest to obraz rozgrywającej się właśnie historii, który skupia polityków, naukowców-badaczy z całego świata (powstaje m.in. praca o tej grupie na uniwersytecie tartuskim oparta na materiałach dostępnych w internecie), działaczy, aktywistów, biznesmenów, organizacji pozarządowych i międzynarodowych służb humanitarnych — obraz grupy Tuwińczyków-uciekierów, którzy dotarli na skraj nędzy i dekulturacji. Jest to też w pewnym sensie przykład powszechnego w antropologii „mitu ubóstwa”, dotyczącego grup funkcjonujących w gospodarkach łowiecko-zbieraczych czy ogólniej — przednowoczesnych, które postrzegane są typowo jako „skrajnie biedne” (Sahlins 1974). Być może więc świat badanej grupy wydaje się być światem materialnie zdegradowanym, bo tak funkcjonują nasze kategorie badawcze. Przecież obok hasła *want not, lack not* Sahlinsa, odnoszącego się do społeczności pierwotnych, dość zdroworozsądkowego, także sposób uprawiania ekstensywnej gospodarki pasterskiej, np. sposób, w jaki prowadzą hodowlę mongolscy koczownicy w XX w., opisywany m.in. przez Szynkiewicza (1981, s. 27), wskazuje na skłonność do ograniczania liczby hodowanych zwierząt poniżej pełnych możliwości rodzin pasterskich. Badania, które prowadziliśmy na pograniczu mongolsko-tuwińskim, w oczywisty sposób wpisują się w ten zewnętrzny język reakcji na zmianę, będący też reakcją na lokalną ekonomikę. Są to przecież — jak zostały zatytułowane — Etnologiczne Badania Ratunkowe, choć trzeba przyznać, że z naszego punktu widzenia jest to nazwa uzasadniona. Z naszego punktu widzenia pasterze renifera potrzebują pomocy i mają świadomość — jak to zostanie pokazane — pewnego regresu, regresu kultury czy pasterskiego etosu. Czy jednak kultura Tuchalarów wymaga ra-

tunku wewnątrz ich świata? Co oznacza ten regres w języku etnicznym, w pewnej lokalnej wersji? Jak w tym języku przekształca się świat? Co się zmieniło przez te ostatnie lata, lata mongolsko-tuwinińskiego postkomunizmu, lata gwałtownej reorientacji społecznej i ekonomicznej?

Maska krajowca, któremu zadajemy niezliczone pytania, jest maską kompletną. Jak pokazała to współczesna etnologia, nie sposób jej przejrzeć czy prześwietlić, nasz język łamie się tam, gdzie zaczyna obca prawda. W trakcie badań jednego, czego można być pewnym, są nieporozumienia. Nieporozumienia są jednak świadectwem wstępnego ruchu komunikacji. Także w tajdze szczególną pozycję mają akty wymiany: od absurdalnych podarunków zaczyna się każde spotkanie w szalasie i kończy się nimi.

Komunikacja — wymiana, która wychodzi tutaj na plan pierwszy, jest przede wszystkim ruchem znaczeń, ruchem kultury. Ruch dóbr w trakcie badań bardzo łatwo zajmuje pierwszy plan — jest to w pewnym stopniu rezultat naszej językowej niekompetencji. Być może dzięki temu stało się tak, jak się stało: krążenie dóbr jako naczelną kategorię interpretacyjną. Dystrybucja, wymiana, dar i przeciwdar jest przestrzenią, w której obecne są słowa, gesty, emocje, umiejętności i przedmioty, duchy Tajgi, duchy rodu.

Zespół zachowań, które obserwowaliśmy u Tuchalarów, odnosi się więc do pewnych reguł, według jakich tworzony jest świat w lokalnej wersji. Strategia przetrwania, przyjmowana w warunkach transformacji, wstrząsnęła mocno jej strukturami, choć być może dopiero w tych warunkach — w skargach, wypowiedziach, w osobliwych spekulacjach uwidaczniają się one i wzmacniają, wciąż organizując kulturę. Są to struktury związane pierwotnie z wymianą w szerokim sensie tego słowa. Światem dostępnym w wypowiedziach i zachowaniach pasterzy rządzi prawo (a)symetrii, ruch pobudza ruchy kolejne. Prawa Tuchalarów w znaczeniu tak reguł wymiany i dystrybucji, jak i ustnego kodeksu zwyczajowego są pewną podskórną, pozornie nieobecną rzeką, czymś oczywistym i jednocześnie ukrytym. Opierają się one, podobnie jak większość praw ludów Azji, na primacie interesu grup społecznych nad interesem jednostki. Są to prawa „ukryte” zwykle przed oczami obcych: w czasie naszego pobytu atakującego swą żonę mężczyznę natychmiast związano i wyrzucono na deszcz. W zachowaniu i rozmowach dotyczących tego incydentu dało się wyczuć niechęć i zażenowanie, ale przede wszystkim była w nich oczywistość prawa mężczyzny do ingerencji połączona z emocjonalnym dystansem. Jest to taki poziom zachowań, w którym zasady postępowania są czymś elementarnym. Reguły wymiany i ustne prawo w kulturze Tuchalarów są obecne tak w rozmowie, przyjmowaniu gości, handlu i gospodarowaniu, jak i w obrzędzie, szamańskich aktach, ofiarach myśliwych, zbieraczy ziół. Nie chcę tutaj absolutyzować samego terminu wymiany. Jest to po prostu znakomity wznięk w prawa świata, do którego odnosiły się nasze rozmowy. Jest to zapis na-

wracających aktów daru i ofiary, związanych, najprościej mówiąc, z otoczeniem, z ludzkim środowiskiem. Jest to wymiana wewnątrz pewnej praktyki bycia w świecie — wewnątrz ekologii. Wymiana nieustannie sprawdza, testuje, potwierdza i renegecuje istnienie świata i jego prawideł.

U Tuchalarów ruchy te następują chociażby przy zbiorze ziół *wam sumbru* (lekarstwo wymaga przeciwswiadczeń). Na miejsce usuniętej rośliny padają krople herbaty z mlekiem lub składane są okruchy sera. W tej optyce widać, że reguły dystrybucji są jakąś osnową społecznie tworzonego świata, osnową prawa i zwyczajaj, pewnej „wiedzy lokalnej” (Geertz 1983), najczęściej niewidocznej. Jest ona czymś oczywistym, obecna w sprzedaży skór i rogów, we wzajemnych rytualnych gościnach, w szamańskich obrzędach. To zapis ruchów nieprawidłowych, ruchów słusznych i zgodnych z zasadami, ruchów wszelkich możliwych. Jest to sam grunt kultury, na którym wymiana jest tylko inną stroną prawa czy świata, jest symulacją i konstrukcją zarazem. Jest to pewien **bieg wydarzeń**, w którym dokładnie tak jak w wymianie gest wymaga gestu, dar — przeciwdaru, świadczenie — przeciwswiadczenia, przy czym oba człony wzajemnie się potwierdzają. Jest to ruch komunikacji, a w systemie symbolicznym ruch życia — wyrazem tego byłyby chociażby liczne w kulturze mongolskiej zakazy pożyczania i wymieniania dóbr w czasie symbolizowanej śmierci (Wasilewski 1980). Prawo, tzn. pewna forma świata społecznego, jest więc w swej osnowie nieustannym aktem potwierdzenia, kręgiem świadczeń, o którego regułach w języku *emic* nie ma co dyskutować. Kamłania, które tureckie ludy tajgi sprawują od setek lat, są, jak to pokazała Nowik, aktem wymiany, który „zapisuje” wszelkie materialne, duchowe i społeczne transakcje, zapisuje wszelkie ruchy możliwe: posunięcia w górę i w dół, atak i obronę, spryt i oszustwo, zgodę i kłótnię. Jest to taki świat społeczny, w którym mieści się wszystko i który jest co najmniej tak skomplikowany jak cały wszechświat. Ruchy prawidłowe i nieprawidłowe zapisane w kamłaniach różnią się więc od siebie za każdym razem, liczy się każdy szczegół. Podobnie pisał Mauss:

„Dary, dawcy i rzeczy dane muszą być rozpatrywane względnie, w sposób ścisły i skrupulatny, tak aby w sposobie dawania i przyjmowania nie było żadnego błędu. Wszystko jest etykietą, nie tak jak na rynku, gdzie płaci się cenę i bierze się rzecz. Nic nie jest obojętne” (Mauss 2001, s. 279).

U Wasilewskiego w analizach symboliki ruchu obrotowego w kulturze koźwowników, prawo– i lewostronnego, jedną z płaszczyzn symbolicznych jest przepływ czasu i zarazem bieg świata, który ów ruch oddaje (Wasilewski 1978). Nie są to jednak, jakby się wydawało, przykłady koncepcji bezwzględnej stałości i „wiecznego powrotu”. Jest to raczej archaiczna — cykliczna koncepcja czasu, która uwidoczniła się w tym akurat miejscu — w obszarze pasterskiej kultury. To czas, który składa się z serii ruchów i przesunięć, zmian i odpowiedzi. To permanentny „moment przejścia”, zmiany, „upływu czasu, którego wyrazicielem w ob-

rzędzie jest ruch”. Świat, mówiąc obrazowo, ani nie postępuje do przodu, ani nie stoi w miejscu. Świadomość symboliczna tego procesu uwidacznia się u Tuchalarów właśnie m.in. w sferze „uprawiania świata” — w sferze ekologii. Przedstawię tu relacje związane z konkretnymi zachowaniami i wypowiedziami pasterzy — będzie to próba przedstawienia zmiany, jaka dokonała się, poprzez szkice ich pojęć, wiedzy i praw. Wiele z nich dotyczy po prostu pewnego rozprzężenia zachowań i norm postępowania w odniesieniu do dawnego układu.

Jak już powiedziano, kilka rodzin związało się z przyjeżdżającymi obcokrajowcami; jest to sposób na sprzedanie swych usług, przede wszystkim transportowych: wynajem koni i renów, przewodnictwo, organizowanie noclegów, praca ze studentami. „Wielu Tuchalarów odda teraz obcokrajowcom dosłownie wszystko, co tylko posiada” — stwierdził jeden z osiadłych na stepie Tuchalarów (nad rzeką Chogrog). Tuchalarzy, starając się sprzedać swoje usługi przejeźdnym, zmuszeni są do konkurencji między sobą. Konkuruje zwykle grupami rodzinnymi — zwykle są to zespoły dwa–trzy szafasy blisko związane, jak np. szafas Ulzij (66 lat) — wdowy po zmarłym przywódcy grupy i szafasy jej dzieci Cerny (36 lat) i Delgerdalaja (26 lat). Elementy konkurencji, sprytu („myślę, główkuje, jak zarobić, gdzie polować, co sprzedać” — mówi 35–letni Zorigt) w postępowaniu są nierzadko pierwszą i główną skargą starszych Tuchalarów. 63–letni Sandzim skarży się:

„Teraz my musimy tu czekać, aż ktoś z was zamówi u nas transport i młodzi walczą między sobą o zarobek [...] tego nigdy nie było [...] tu w Tajdze nikt nie wyżywi tylu rodzin ze zwierząt i my musimy walczyć ze sobą o pieniądze to jest straszne”.

„Kiedyś nie do pomyslenia było, żeby ktoś załatwiał swoje sprawy i na nic nie patrzył [...] kiedyś była kara dla młodych, teraz jakby ktoś chciał ukarać, to nic z tego [...] oni są hardzi [...] to jest demokracja [...] młodzi mają prawo się pobić, ukraść, upić i nikt nie jest w stanie ich zatrzymać, to jest ta ich wolność”.

Wydaje się więc, że sytuacja ekonomiczna *sensu stricto* jest samym gruntem pasterskich spekulacji; to stan gospodarki reniferowej powoduje, że młodzi pasterze uciekają do centrum somonowego. „Tutaj — mówi Sandzim — nie ma już czego szukać”. Dokładna analiza wypowiedzi hodowców pozwala jednak zauważyć, iż są to raczej serie sądów dotyczące sposobu życia grupy. Odnoszą się one, często nie wprost, do przestrzegania i wypełniania codziennych zasad. Postępująca degradacja stad złożonych ze zwierząt chorujących, coraz słabszych i coraz mniejszych jest według starszych Tuchalarów, rezultatem lekceważenia prac pasterskich i rytmów przekoczowań. Młodzi pasterze mają według nich zbyt mało umiejętności, nie wiedzą, jak przeprowadzać zwierzęta, jak zajmować się nimi w czasie cielenia się, jak koczować. W te skargi zaangażowane jest całe doświadczenie pasterskie — błędy młodych dotyczą najczęściej symbolicznie obciążonych czynności i umiejętności. W planie wiedzy o ekonomii i hodowli straty w stadach renów wynikałyby raczej z takich przyczyn, jak: olbrzymi od kilkunastu lat

popyt na krwawe rogi (panty), brak dostatecznej opieki weterynaryjnej, niekontrolowane bicie renów, problem atakujących wilków i kilka innych. Ich właściwe rozpoznanie jest trudne — jest to złożony zespół czynników, różnie interpretowany przez władze i polityków, jeszcze inaczej przez weterynarzy i samych Tuchalarów. Faktem biologicznym, do którego najczęściej odwołują się hodowcy, jest chów wsobny: „krew się nie miesza” mówią Tuchalarzy i przedstawiciele administracji somonu. Chciałbym jednak interpretować wypowiedzi i zachowania pasterzy jako fakty odnoszące się do sfery symbolicznej, jako całościowe fakty społeczne, które wynikają nie tyle z racjonalnej i sprofesjonalizowanej oceny sytuacji, ile z doświadczenia zmiany zapisanego w kulturze. Reny giną, twierdzą Tuchalarzy, bo pasterze „zapomnieli”, jak szukać pastwisk. Często pojawia się tu problem przekoczowań — „na jesieni koczowaliśmy po różnych miejscach, były to nieraz przełęcze trudne do przebycia, ale tych miejsc było wiele i reny pięknie rosły, przybierały tłuszczu przed zimą”. W pierwszym momencie oskarżenie dotyczy niewiedzy pasterskiej, jednak szybko okazuje się, że to niechęć i zaniedbanie są głównymi zarzutami hodowców wobec samych siebie, wobec następujących pokoleń. Jest to raczej zarzut porzucenia reguł i prawideł dobrej hodowli niż nieumiejętność. Podobnie brzmi skarga i zarazem wytłumaczenie tego, co stało się ze stadami. Cytowany już Sandżim dodaje:

„Reny słabną — nie tyle z powodu krwi, ile z powodu złego doglądania cieląt. Młode po urodzeniu musi pić siarę tyle, ile zapragnie, i to jest bardzo ważne, ale młodzi zabierają to mleko i sami piją, bo ono dobre jest i słodkie, i tak reny są coraz słabsze z pokolenia na pokolenie...”

Mleko samicy w pierwszych dniach po urodzeniu, czyli siara jest tutaj — trzeba dodać — przede wszystkim kondensatem sił witalnych w sensie symbolicznym (oczywiście jest nim też w sensie biologicznym), jego pierwsze krople poświęca się duchom-ongonom, tak więc jego odebranie młodym znaczy coś więcej niż tylko zaniedbanie czy nadużycie. Co więcej, codzienne umiejętności pasterskie są czymś w pewnym sensie oczywistym — liczne prace przy zwierzętach, takie jak wygon, dojenie, wiązanie renów, wykonywane są, szczególnie latem, przez dzieci. Chłopcy bardzo szybko uczą się polować, wiązać i dosiadać reny, wyprawiać rzemienie, oprawiać zabitego rena. Zręczności pasterskie i myśliwskie są samym rdzeniem enkulturacji. Te zaniedbania czy nadużycia — złe koczowania, niedbalstwo, odebranie noworodkom siary nie oznaczają więc jakiejś nieumiejętności. Są one raczej oznaką fundamentalnego naruszenia pasterskiego porządku i zasad codziennych czynności.

Kolejnym motywem w rozmowach koczowników obrazującym zmianę, jaka się dokonuje, jest coś, co nazwałbym „zaciskaniem się przestrzeni”. Przejawia się ten motyw w kilku wersjach. Po pierwsze, szczególnie w Tajdze Wschodniej, rodziny nie rozpraszają się po wspólnie spędzonym lecie. Zamiast dalekich odko-

czowań, intensywnych przepędów w małych grupach Tuchalarzy koczują razem, szalasy stawiają tuż obok siebie. Pojawia się pewien obraz powtarzany przez samych pasterzy i jednocześnie kolejna przyczyna degradacji stad. Tuchalarzy mieszkający na stepie mówią:

„Wszyscy siedzą razem — razem koczują i jak ich jest tak dużo, to nic dziwnego, że zwierzęta im padają”.

Powodem owej koncentracji przestrzeni jest między innymi stała konieczność zaopatrywania się w małe, niewystarczające ilości mąki — jest to pewna „więź mąki”. Dotyczy to typowo sytuacji, w której koczowiska wybierane są ze względu na wygodne szlaki do osady, na możliwość zakupienia lub otrzymania mąki. 64-letni Colnoj mówi:

„Kiedyś Tuchalarzy wędrowali wzdłuż granicy po dalekich pastwiskach, zbierali tam dzikie ziemniaki, polowali, reny znakomicie się pasły [...] teraz każdy schodzi blisko traktu, toteż nic dziwnego, że reny chorują, są małe, źle się pasą, teraz każdy potrzebuje mąki i trzeba schodzić niżej w stronę somonu”.

Przyczyną zwijania się przestrzeni jest wreszcie administracja czy też samo „państwo”. Jeśli jednak pomoc dla Tuchalarów dociera w niewystarczającej ilości, to sposobem na uwolnienie się od somonu i „rozwiniecie” przestrzeni, tj. sposobem na prawdziwe pasterstwo jest — twierdzą tak starsi hodowcy, tacy jak Bajandalaj (48 lat) czy Colnoj — zapewnienie przez państwo takiej ilości mąki, mięsa, brezentu, aby można było znów koczować daleko, nie dbając o rytmy i daty przydziałów dóbr. Jest to wręcz warunek, twierdzą, przetrwania Tuchalarów, warunek ich pozostania w tajdze, przy renach. Powraca w ten sposób perspektywa gospodarki reniferowej utrzymywanej i nadzorowanej przez państwową administrację czy przez zewnętrzne (np. zagraniczne) organizacje. Objawia się tu ponownie sposób funkcjonowania hodowców ukształtowany i utrwalony w latach negdelu, który płynnie wpisał się w archaiczne mechanizmy wymiany dóbr i świadczeń, który stał się fragmentem obowiązujących praw samej rzeczywistości.

W mitologii upadku oprócz owego zawężenia przestrzeni bardzo mocno pojawia się także poziom relacji pasterzy z tajgą i jej dobrami/darami. Szczególnie mocno dotyczy to rzemiosła myśliwskiego. Polowania są obecnie działalnością wyraźnie ukrywaną: naprawa broni, dochody z polowań, wartość ekonomiczna skór, mięsa, artefaktów pasterskiej medycyny to kwestie, które, kiedy o nie zapytać, wzbudzają wyraźną irytację, złość i podejrzliwość. Wynika to, jak już wspomniałem, z owej rozgrywki z władzami, które polowania tuchalarskie traktują w dużym stopniu jako bezprawne kłusownictwo. Swoją drogą ta egzekucja prawa „oficjalnego” szczególnie nasiliła się w ostatnich latach — jeszcze kilka lat temu nikt faktu polowania na duże zwierzęta nie ukrywał. Opowieści o polowaniach pojawiają się więc raczej przy innych okazjach (otwarcie mówią o myślistwie Tuchalarzy z somonu) i w innym kontekście. W nielicznych rozmowach o polowaniu



często słyszy się o tym, że zwierząt łownych jest coraz mniej i że coraz trudniej jest polować; paradoksalnie zaś — mnożą się wilki. Jest to kolejny przejaw zmiany czy pewnego upadku/regresu: dzikie zwierzęta uciekają w stronę granicy. Tłumaczenia tego zjawiska są bardzo znamienne — tajga wydaje się zbrukana przez zachowania myśliwych. Z rozmów wynika, iż tymi myśliwymi są głównie Darchaci, Tuchalarzy z somonu, Chałchasi z centralnych ajmaków i z samego Ułan Bator (co oczywiście nie wyklucza udziału Tuchalarów w podobnych zachowaniach). Myśliwi ci przyjeżdżają samochodami, myją je wbrew zakazom magicznym w rzekach i polują, zabijając wiele zwierząt. Tym ludziom zarzuca się przede wszystkim **rozzutność**. Myśliwi strzelają i zabierają tylko to, co im potrzeba — skórę, rogi śledzionę albo woreczek z żółcią, cała zaś reszta zostaje. Pozostawienie w tajdze mięsa, krwi jest szczególnie bulwersujące, jeśli krwią zanieczyści się wodę. Krew, która wsiąka w ziemię i dostaje się do płynących wód, jest kolejnym znakiem zmiany, jaka następuje w tajdze, znakiem zaburzenia reguł wymiany dóbr. Kości, by tak rzec, nie wracają już tam, skąd przybyły. „Zwierzęta czują, co się dzieje i uciekają w stronę granicy [...] zwierzęta to czują, jeszcze parę lat i trudno będzie cokolwiek upolować” — mówi Sandżim. Jednocześnie pojawiają się skargi na zaniechania prawidłowego obdzielania rodzin i innych łowców. Zdarza się, że myśliwy oddaje skórę i rogi najstarszemu/najodleglejszemu (najważniejsze kryterium — oddalenia — jest tutaj jednak zachowane: obcy jako pierwszy dostanie najlepszą część), ale comber zachowuje jednak dla siebie. Zdarza się również, że mięso zostanie podzielone tylko w rodzinie. Czasem podobne pretensje mają także starsi Tuchalarzy w stosunku do młodszych, których naczelnym przewinieniem jest **rozzutność** z jednej strony i **zaniechanie dystrybucji i podziału dóbr** z drugiej. Prawa dystrybucji dóbr zostają więc zerwane na dwa sposoby — przez zerwanie więzi tak z niewidzialnym uniwersum tajgi, jak i z ludźmi. Ta upośledzona wymiana z tajgą, z bóstwami, z ludźmi — z członkami rodziny, powinowatymi, ale także z obcymi jest podstawową treścią skarg i pretensji do świat.

\*

Dopiero w tej optyce zauważalna jest u Tuchalarów specyficzna formuła prawa/reguły, która nie wnosi pojęcia konwencji czy elementu ludzkiej kreacji — jest to pewna konsekwencja wyprowadzonego kształtu zmiany czy przejścia. Światu nadaje bieg reguła wzajemności; jeśli ona zostanie złamana, np. myśliwy nie rozda w odpowiedniej kolejności mięsa upolowanego zwierzęcia — łamie on wewnętrzne prawo i spotkać go może ciąg nieszczęść. Następstwa układają się więc naprzemiennie, jeden ruch wywołuje drugi, nieraz gdzieś w nieokreślonym — w sensie naszego języka — czasie. Ruch zostaje wykonany, bo takie są lokalne fundamenty życia społecznego, obrzędowości, ekologii. Ruch obrotowy przestrzenny, ruch czasu (do 15 dnia miesiąca i po 15 dniu — to przybywanie mocy

szamańskiej i jej ubywanie) wyznaczają rzeczywistość w sposób dynamiczny i skomplikowany. Podtrzymywanie ruchu daru i wymiany obecne jest podobnie w owych strukturach obracania, obchodzenia, okrążania. W micie–opowieści Bajary z Baarun Tajga dziewczyna, która myła włosy w rzece, trafia w ręce złego ducha; dziadek dziewczyny za radą wrony płynie pod prąd („pod czas”) i uwalnia dziewczynę od kary, czyli od konsekwencji rozumianej jako chwilowe wychylenie czasu bardziej niż skutkowanie. Nie ma tu żadnej nieodwołalności postępu, jest tylko reguła ruchu i odpowiedzi. Automatyzm wydarzeń typu ofiara — przeciwświadczenie wynika z dość oczywistej tkanki świata. W ten sposób zmiana, która następuje, i czas, który upływa, wplecione są już w strukturę praw nadającym ruch ich rzeczywistości — właśnie w ów kołowrót wymiany–dystrybucji. Wszelkie zmiany są pochłaniane przez zasadę balansu i chwilowej równowagi, symetrii i asymetrii, (a)symetrii. Jeśli zmieniła się ekonomika rodzin pasterskich, jeśli negdel padł i reny zaczęły chorować, to zawsze, choć może nie bezpośrednio, zmiana ta wpisuje się w krąg świadczeń: człowiek/obcy ludzie — gospodarka/polityka — tajga/zwierzęta — duchy/bóstwa. Inna wizja wydaje się w tym miejscu świata obca — mówię tu o samym fundamencie kultury. Pozostający na skraju nędzy Gandzorig, który odstąpił od pewnych zasad postępowania (dotyczących m.in. praktyk szamańskich), jest człowiekiem, który spożytkował „cały zasób dóbr, jaki otrzymał, i nic mu nie zostało; każdy ma jakiś zasób dóbr i jak wyda wszystko naraz, to przychodzi nędza”, jak mówią jego krewni. Prawo dystrybucji, krótko mówiąc, nie może się zmienić, bo funkcjonuje **jako** rzeczywistość. W rozmowach, w których pytałem o niezrozumiałe zmiany w przyrodzie, o obumieranie naturalnych poletek ziół, o zmienione, gasnące moce szamańskie, okazywało się wielokrotnie, że są to pytania zupełnie niezrozumiałe. Pojawiały się natomiast w moich rozmowach z pasterzami motywy takie, jak zawężenie przestrzeni, rozstrojenie wewnętrznych reguł społecznych, degradacja pasterskich umiejętności czy degradacja szamańskiego wychowania. Zmiana obserwowana w ten sposób jest bowiem przede wszystkim zapisem sposobu, w jaki świat lokalny istnieje i w jaki jest zamieszkiwany. W tym sensie nawet w obliczu gwałtownej zmiany społecznej można powiedzieć, że kultura Tuchalarów jest „kulturą stałości”. Znaczy to jednak tylko tyle, że na zmianę w sensie europejskim, na pewne ujęcie tego fenomenu w języku *etic* nie ma po prostu miejsca. Zmiana kulturowa następuje wśród Tuchalarów gwałtownie, ale przede wszystkim następuje ona w ten sposób dzięki językowi, którego używamy, który zawiera w sobie czas płynący szybko, celowo i nieodwracalnie, podczas gdy praktyki lokalnej kultury rozbite są na serie drobnych ruchów. Jedna z kobiet, mieszkanka centrum somonu, powiedziała nam:

„Wy obcokrajowcy robicie wszystko od razu, odsuwacie się od pieca, jak tylko do niego do-  
rzucę i zrobi się wam zbyt gorąco, a jak zrobi się gorąco na stepie, natychmiast zdejmujecie,  
nie wiadomo po co, wierzchnie ubrania”.

Tuchalarzy żyją zatem tak, jak żyli, a to znaczy, że w samej komunikacji z otoczeniem, w samej ekologii niewiele się zmienia. Być może stąd w naszych oczach chętnie i gwałtownie wkraczają oni w transformację i nową ekonomię, ekonomię „etnoturystyki” i „pomocy zagranicznej”. Wbrew temu, czego być może my, badacze, byśmy sobie życzyli, wśród Tuchalarów rozplenią się hasła rozwoju, pomysły młodych życia z handlu bądź ze „swojej kultury”, hasła spółdzielni, hasła wolności.

Oyungerel Tangad

## Caatanowie opowiadają o swoich gościach

Pracując jako tłumaczka, zastanawiałam się nad tym, jaki stosunek mają Caatanowie do ludzi, którzy ich odwiedzają. Jacy są w ich oczach obcokrajowcy, którzy przyjeżdżają do tajgi, pokonując ogromne odległości, płacąc niemałe pieniądze i jak wyobrażają sobie cele takich podróży. Kim są też dla nich Mongołowie, przybywający np. ze stolicy.

Odpowiedzi na te pytania szukałam przede wszystkim w pytaniach, które stawiali obcym sami Caatanowie (jako Mongołka będę posługiwać się tą właśnie nazwą). Uznałam bowiem, że takie pytania zawierają ich wyobrażenia o przybyśszach, a jednocześnie odzwierciedlają też sprawy, które są ważne w ich życiu. Trzeba jednak przyznać, że zdarza się to wyjątkowo rzadko, kiedy Caatanowie stawiają pytania w celach poznawczych. Wymagało to dłuższego czasu i odpowiednich warunków, by mogli okazać swoje zainteresowania wobec gości. Jest to postawa charakterystyczna nie tylko dla Caatanów.

Opinie Caatanów na temat cudzoziemców zdradzają wypowiedzi najczęściej przez nich formułowane:

„Jazda po tajdze to nic trudnego, obcokrajowcy to są bogaci ludzie, a przyjeżdżają po to, by zrobić z nami zdjęcia, bo mają z tego jakieś korzyści”.

Jest to typowy sposób myślenia dla społeczności często odwiedzanych przez turystów, ale chciałam zrobić krok dalej i spróbować zajrzeć do głębiej ukrytych przekonań na temat gości.

Zastanawiając się nad pojęciem „obcego” z punktu widzenia Caatanów, należy zacząć od ich stosunku wobec Mongołów Darchatów. Caatanowie pamiętają, że ich przodkowie już na początku XX w. mieli kontakty handlowe z Darchatami. W opowieściach występuje pewien znany szaman, który zalecił swoim potomkom



żeniactkę z Darchatkami, dając to za przykład dobrego związku. Odtąd Tuwińscy zaczęli żenić się z Darchatkami, ale małżeństwa Tuwinki z Darchatem zdarzają się rzadko nawet w dzisiejszych czasach. W czasach komunistycznych właśnie Darchaci stanowili tę grupę, z którą Caatanowie musieli integrować się w sferze gospodarczej, kulturowej i językowej. Wydaje się więc, że wśród Caatanów wzory darchackie, ich kultura i sposób życia były postrzegane raczej pozytywnie.

Obecnie najczęściej używanym określeniem jest opozycyjna para *taigynchan* — *golynchon*, czyli „mieszkający w tajdze” i „mieszkający w centrum”. Terminy *Caatan* czy *Darchat* są oczywiście w użyciu, ale za nadrzędne uważa się kryteria dotyczące miejsca koczowania i sposobu życia: tego, czy ktoś koczuje w tajdze w szałasie i hoduje reny, czy też mieszka w centrum somonu i hoduje tzw. mongolskie zwierzęta (owce, krowy, kozy, konie, wielbłądy).

Inna kategoria obcych z punktu widzenia Caatanów to Mongołowie z Ułan Bator, którzy najczęściej są tłumaczami, pracownikami organizacji charytatywnych, lub też nieco inna kategoria — handlarze z Mörönu czy ze stolicy. Caatanowie traktują ich często dwojako: z jednej strony są im potrzebni, gdyż sprowadzają turystów, organizują pomoc, skupują towary, a więc warto mieć z nimi kontakty. Z drugiej strony, widzi się w nich zarozumiałych ignorantów, którzy czasem są gorsi od cudzoziemców, gdyż nie znają miejscowych zwyczajów, nie szanują ongonów, nie umieją obchodzić się z końmi, a do tego są „wiecznymi zmarzluchami”.

Caatanowie z Tajgi Zachodniej opowiadali z satysfakcją o tłumaczce z Ułan Bator, która została pogryziona przez psa, ponieważ spała w szałasie, kierując nogi w stronę ongonów, czego nie wolno robić. Wszyscy podkreślali, że pogryzł ją pies, który nigdy nie miał zwyczaju gryźć człowieka, a zwłaszcza osoby wychodzącej z szałasów. Ich zdaniem, była to sprawa onгона, który musiał pogniewać się na tłumaczkę.

W czerwcu tego roku pewna fundacja zorganizowała wycieczkę do Ułan Bator dla przedstawicieli Caatanów, żeby zobaczyli miasto, spotkali się z posłami w parlamencie i przedstawili swoją sytuację. Dla niektórych członków delegacji było to psychicznie trudnym przeżyciem. Mówili: „pięknie jest w mieście, ale nie mógłbym tam zamieszkać”. Najzabawniejszą historię opowiedziała mi Naran, która była w tej delegacji:

„Miasto to coś strasznego. Czułam się tam fatalnie. Poparzyłam sobie nogę pod prysznicem, bo skąd mogłam wiedzieć, że polecą gorąca woda? W drogich restauracjach, gdzie się płaciło majątek za jeden obiad, dawali prawie same warzywa — nie miałam co jeść. Ciągłe bóle mnie głowa i było mi duszno. A drogi! Tyle samochodów tam jeździ, że nigdy sama nie mogłabym przejść przez ulicę!”

Mimo że należą do innych świata, zdaniem Caatanów, tłumacze odgrywają dużą rolę w ich życiu, gdyż to od nich zależy, w jakiej atmosferze będzie przebiegało spotkanie: czy cudzoziemiec dobrze zapłaci, czy da odpowiednie prezenty

itd. Obcokrajowiec może nieświadomie ich urazić, rozgniewać, ale to wina przede wszystkim tłumaczy, którzy niewystarczająco wszystko wyjaśnili. Niektórzy są świadomi, że obcokrajowcy nie zawsze słuchają tłumaczy i potrafią być trudni. Stąd pewnie częste pytania do mnie: „Czy ci cudzoziemcy cię bardzo męczą?” Stereotyp cudzoziemca prawdopodobnie popsuł pewien Włoch, który w obecności innych głośno skrzyczał swoją tłumaczkę Mongołkę.

Obcokrajowcy zaczęli odgrywać w życiu Caatanów tak dużą rolę, że zamiast tradycyjnych powitań w okresie letnim: „Dzień dobry. Czy zwierzęta dobrze najadają się latem?” można już usłyszeć z ust Caatana: „Dzień dobry. Jak dużo macz cudzoziemców?” To jednak na razie jest raczej żart niż prawdziwy obraz sytuacji.

W oczach Caatanów goście dzielą ich na „swoich” i „nieswoich” ze względu na to, czy przyjechali do Tajgi Zachodniej czy do Wschodniej. Rzadko bowiem cudzoziemcy są w stanie dotrzeć do wszystkich Caatanów, zazwyczaj więc ograniczają się do jednej grupy, a jeśli wracają, to wolą odwiedzić tę już znaną. Caatanowie starają się zatrzymać u siebie odwiedzających jak najdłużej. Niektórym rodzinom udało się „przywłaszczyć” swoich gości. Zdaje się, że jest to marzeniem wielu Caatanów, choć nie zawsze wiedzą, jak to zrobić. Odniosłam wrażenie, że dla niewerbalnych Caatanów bardzo ważnym sposobem poznania innych jest obserwacja w trakcie wykonywaniu wspólnych zajęć: prac związanych z reniferami, końmi, wspólne przygotowanie drzewa na opał itd. Właśnie podczas takich wspólnych zajęć Caatanowie okazywali większe zainteresowania swoimi gośćmi, wyrażali własne opinie na ich temat, stawiali różne pytania. Kiedy później wspominali cudzoziemców, to kojarzyli ich przede wszystkim ze wspólnie podjętymi przedsięwzięciami. Trudny problem stanowią bowiem imiona, których Caatanowie nie potrafią wymówić. Nawet bardzo bliscy, znani i lubiani obcokrajowcy są nieraz bezimienni. Rzecz jasna, nie oznacza to, że Caatanowie nie zapamiętują tych ludzi. Pięknie utrwalił swój pobyt wśród Caatanów nasz kolega Tomek, którego imię dostał chłopczyk, urodzony w czasie pierwszej wyprawy. Generalnie rzecz biorąc, kraj pochodzenia gości nie ma większego znaczenia dla Caatanów. Najczęściej używane określenia to: Amerykanie, Obcokrajowcy (Europejczycy), Japończycy.

Caatanowie mówią, że cudzoziemiec to ten, który ma aparat fotograficzny. Tak często są fotografowani, że postanowili pobierać opłaty za pozowanie do zdjęć. Niektórzy przyznają się, że samo robienie zdjęć nie przeszkadzałoby im, ale przeszkadza, kiedy robią to nieodpłatnie. Bajaraa powiedział:

„Obcokrajowcy są natrętni z tymi aparatami, gdyż czasem robią takie zdjęcia, których my nie chcemy. Mało tego, umieszczają nasze zdjęcia w gazetach z gołymi kobietami”.

Powszechnie „gazety z gołymi kobietami” kojarzą się z erotyką, pornografią, ale w momencie, kiedy się spojrzy oczami Caatana z tajgi (gdzie temperatura rzadko osiąga 10 stopni) na zwykłe reklamy w zachodnich pismach, to kobiety

rzeczywiście mogą się wydawać zbyt odsłonięte. A umieszczenie ich zdjęć w takich gazetach może być oburzające. Co do jakości zdjęć, Caatanowie chyba nie mają wielkich wymagań, nie oceniają ich jakości ani wartości artystycznej. O ile Mongołowie mają zwyczaj umieszczenia zdjęć w ramkach na ołtarzyku w jurcie, to u Caatanów raczej jest problem z ich przechowaniem. W warunkach życia koczowniczego, gdzie kultura materialna sprowadzona jest do minimum, takie pamiątki chyba nie zawsze wytrzymują upływ czasu. Najgorszy los czeka książki sprezentowane Caatanom przez autorów, gdyż w tajdze istnieje duży popyt na papier do zawijania papierosów...

Na pytanie, jacy są cudzoziemcy, Caatanowie najczęściej odpowiadali pochlebnie. Można było wywnioskować, że Caatanowie postrzegają cudzoziemców jako ludzi bogatych, mądrych i kulturalnych, choć zarzucają im samowolność, nieumiejętność czy też niechęć zrozumienia innych. Najbardziej przychylną ocenę sformułował Sandżim:

„To są kulturalni, mądrzy, wykształceni ludzie. Te wspaniałe rzeczy, których oni używają, są skutkiem postępu technicznego, wynikiem wiedzy i wykształcenia. Obcokrajowcy są ciekawi wszystkiego, stawiają tysiące pytań. A ja staram się im wytłumaczyć, bo uważam, że trzeba pomagać ludziom, kiedy chcą się czegoś dowiedzieć”.

Niestety, nie wszyscy Caatanowie są tacy wyrozumiali i wytrzymali jak Sandżim. Nieraz mieliśmy informatorów, którzy nie chcieli rozmawiać, gdyż uważali, że i tak ich nie zrozumiemy. Syn Sandżima, wnuk najbardziej znanego szamana, mówił:

„Niektórzy obcokrajowcy tak bardzo chcą zrozumieć szamanizm. Jak mogą to zrozumieć, jeśli nie wiedzą, którzy z szamanów są prawdziwi, a którzy nie. Skąd mieliby wiedzieć, przecie to są rzeczy, których nie da się opowiedzieć słowami. My, Caatanowie wiemy, którzy są prawdziwi”.

Innym powodem nieszczerych odpowiedzi Caatanów są ich wyobrażenia z okresu komunizmu, kiedy mówiono im, że są zacofani i nie powinni opowiadać cudzoziemcom o sobie. Dobrze pamiętam, co mówił mi Bajaraa:

„Modlę się do swoich ongonów, by oszukać samego siebie, bo tak naprawdę wiem, że nikt mnie nie słyszy.

— To po co Pan się modli?

(...) Dla mnie, oczywiście, onkony istnieją, ale obcokrajowcom lepiej o tym nie mówić”.

Najczęstsze pytania stawiane obcokrajowców dotyczą wieku, liczby dzieci i rodziny. Osoby starsze powinny jechać tam z dumą, gdyż zasadą jest, że „im starszy wiek, tym większy szacunek”. Jako zabawną historię opowiedziano mi o pewnej Amerykance w podeszłym wieku, która przyjechała do tajgi z kucharzem, tłumaczem, dwoma przewodnikami i mnóstwem bagażu. Daleko od Caatanów rozbiła namiot i podpatrywała ich z odległości. Mówili:

„Mogłaby z nami mieszkać! Przecież taką starszą osobę my byśmy nosili na rękach, żeby jej tu było dobrze. A ona odjechała po dwóch dniach bezsensownego pobytu w tajdze”.

Zawód cudzoziemca nie ma dla Caatanów istotnego znaczenia. Trudno pewnie im sobie wyobrazić inne zawody poza nauczycielem, lekarzem, handlarzem i kilku jeszcze innymi. Niektórzy bardziej obyci z obcokrajowcami ze swego rodzaju dumą opowiadają o swoich odkryciach:

„Większość Caatanów uważa, że obcokrajowcy są tacy sami. Ja ich poznałem sporo i wiem, że jest duża różnica pomiędzy turystami a badaczami”.

Mówią też, że początkowo, kiedy Mongolia dopiero co otworzyła się dla przybyszy z Zachodu, przyjeżdżali cudzoziemcy, którzy nie zostawiali długo z Caatanami, robili zdjęcia i wracali. Nic nie płacili, nie poznawali się z nimi. Ostatnio coraz więcej przyjeżdża badacze, ludzi z różnych organizacji, którzy chcą im pomóc.

Kiedyś Üldzii, podpytując o polskich członków naszej ekspedycji, zapytała mnie: „Jakie zwierzęta oni hodują, że mają tak duże pieniądze?” Próbowałam jej opowiedzieć o życiu w miastach. Chciałam wytłumaczyć, jak działa w blokach system ogrzewania czy też windy. Nie udało mi się, bo było zbyt dużo pojęć, których nie umiałam jej objaśnić. Zmartwiłam się i zastanawiałam, czy moje pytania też są dla Caatanów takie trudne i nieprzekładalne...



Lech Mróz

## Zapisy rozmów

Wcześniej przybliżyliśmy kilka postaci spośród naszych rozmówców, portrety osób, które wyróżniają się w jakiś sposób z ogółu społeczności tuchalarskiej, ale też i te bardziej zwyczajne — przeciętnych pasterzy. W tym rozdziale zostały przedstawione wypowiedzi własne kilkunastu osób spośród tych, z którymi spotykaliśmy się i rozmawialiśmy w czasie kolejnych wyjazdów. Jest to obraz ich życia opowiedziany przez nich samych. Znajdujemy w tych wypowiedziach opisy niedoli, jakiej doświadczali, uciekając z Tuwy i w początkowych latach swojej bytności w Mongolii, opisy kolei życia i doświadczeń, jakich im nie szczędzono, gdy już państwo mongolskie uznało ich za swoich obywateli. Dowiadujemy się o życiu w negdelu — spółdzielni produkcyjnej, o trudach radzenia sobie w nowych warunkach politycznych i ekonomicznych po zmianach lat 90., upadku ZSRR i odzyskaniu przez Mongolię faktycznej niezależności (wtedy też pojawili się cudzoziemscy kupcy i turyści, a wraz z nimi pomoc zagraniczna i naukowcy, o czym także wspominają nasi rozmówcy w zamieszczonych tutaj wypowiedziach). Znajdujemy w tych zapisach rozmów ślady pamięci legend i miejsc pozostawionych w Tuwie, wspomnień sprzed ucieczki do Mongolii, okruchy wiedzy o dawnym systemie rodowym, wierzeniach i dawnym sposobie życia. Również refleksje nad zmianami kulturowymi i obecną sytuacją; jest w nich także pytanie o tożsamość i o przyszłość Tuchalarów.

Zamieszczone tutaj relacje różnią się szczegółami, czasami nawet dość istotnie. Wynika to przede wszystkim z faktu, że większość naszych rozmówców urodziła się już w Mongolii; jeśli zaś urodzili się jeszcze w Tuwie, to w momencie ucieczki byli bardzo młodzi. Poza tym różnice w opowieściach wynikać mogą z różnych miejsc pochodzenia w Tuwie — jedni przybyli z Todży, inni z okolic jeziora Tere i z Chüngürtüg. Wreszcie i czas odcisnął piętno — kolejne generacje i kolejny przekazujący opowieści nawet bezwiednie mogli je nieco zmieniać,

przemodelowywać, a przede wszystkim zapominać. Na pamięć i wypowiedzi mogło wpływać otoczenie już w Mongolii. Jest to szczególnie prawdopodobne w przypadku tych rozmówców, którzy byli oddani, jeszcze jako dzieci, do rodzin darchackich i pośród Darchatów — żyjących poniżej pastwisk wysokogórskich i tajgi, hodujących inne zwierzęta, nie renifery, mówiących dialektem języka mongolskiego — przyszło im spędzić niekiedy wiele lat.

W wielu wypowiedziach (nie wszystkie są tutaj przytoczone) widać wyraźne dystansowanie się od określenia „Caatanowie” jako nadanego przez Mongołów i pochodzącego od hodowanych zwierząt. Zarazem ci sami rozmówcy używają tego słowa w rozmowie z nami jako określenia ich grupy. Tę niekonsekwencję można zapewne tłumaczyć oswojeniem się z określeniem używanym powszechnie przez mongolskie otoczenie, a także przekonaniem, że właśnie pod tą nazwą znani są również nie-Mongołom — m.in. cudzoziemcom. Czasami można też odnieść wrażenie, że rozmówcy nie są do końca przekonani, kim są. Nie są takimi Tuwińczykami, jak ci poza granicą, niektórzy nie są pewni, czy właściwsze jest określanie siebie jako „Tucha”, czy też „Ujgur”. Może to także pośrednio świadczyć o wpływie przemian politycznych i ekonomicznych oraz wpływie pojawienia się turystów i kupców cudzoziemskich na autorefleksję i zastanawianie się, kim są naprawdę.

Jednakże mimo różnic zestawienie i porównanie zgromadzonego materiału terenowego — wypowiedzi naszych rozmówców — pozwala odtworzyć dzieje dzisiaj już mongolskich Tuchalarów. Śledząc ich losy i postępowanie władz mongolskich, możemy przedstawić proces dokonujących się zmian i kształtowanie się tuchalarskiej wspólnoty jako grupy, a także uświadomić sobie rolę poszczególnych czynników w tym procesie.

W rozdziale, w którym przedstawiam losy grupy i omawiam proces kształtowania się grupy etnicznej, przywoływane są tylko wrywkowe, krótkie fragmenty wypowiedzi, ilustrujące omawianą kwestię albo odwołujące się do wypowiedzi tutaj przytoczonych. Nie jest możliwe, z oczywistych względów, zamieszczenie całości zgromadzonego materiału źródłowego. Uważam jednak, że przytoczenie kilkunastu rozmów nie tylko pozwoli pełniej wyobrazić sobie ludzi, o których jest ta praca, ale także lepiej zrozumieć opinie zawarte w tekście omawiającym przemiany i proces konsolidacji oraz kształtowania się tuchalarskiej grupy w Mongolii.

Zamieszczone tutaj opowieści biograficzne (także te krótkie fragmenty wypowiedzi na różne tematy, zawarte w dalszej części rozdziału) opracowane zostały na podstawie notatek i zapisek terenowych. Rozmówcy wypowiadali się po mongolsku; trudność niekiedy wiązała się z tym, że nie wszyscy jednakowo biegle posługiwali się mongolskim, co szczególnie utrudniało przekład na język polski. Dlatego właśnie m.in. wypowiedzi te nie są przedstawione jako narracja własna, ale jako prezentacja, przytoczenie przez badacza opowieści i wypowiedzi roz-

mówcy (np. nie: urodziłam się w Tuwie, lecz: urodziła się w Tuwie). Do tego tylko zabiegu ogranicza się opracowanie tekstu wypowiedzi. Jeżeli w trakcie rozmowy wypowiadający się odbiegł zbyt daleko od tematu, zaczął opowiadać jakąś inną historię, coś o czym zasłyszał, gdy był gdzieś indziej, to te fragmenty zapisu rozmowy zostały tutaj pominięte, co zaznaczono, podobnie jak ingerencje w tekst, nawiasami kwadratowymi.

Zamieszczone wypowiedzi przedstawiają dzieje poszczególnych osób, ich stosunek do różnych aspektów egzystencji tuchalarskiej, ale zarazem są też zapisem dziejów rodzin, dostarczają wiedzy o sposobie życia i źródłach utrzymania, o zasobności i biedzie, o trudach życia i gospodarowania w tajdze i stosunkach między rodami, a także statusie Tuchalarów i ich losach już po przybyciu do Mongolii.

Jako ostatnia w części 1 przytoczona jest wypowiedź kobiety darchackiej, przyżenionej do rodziny tuchalarskiej i żyjącej, wraz z mężem i jego rodziną, w tajdze. Wypowiedź ta jest ilustracją kierunku zmian, zarazem też innej niż jeszcze przed kilkunastoma laty pozycji Tuchalarów wobec Darchatów i ich miejsca w społeczeństwie mongolskim.

Jeszcze kilka uwag odnoszących się do wyboru przytaczanych tu wypowiedzi. Od dawna jest wiadome, że autorzy prac prezentujących materiały z terenowych badań etnograficznych głos oddają tylko pewnej liczbie rozmówców, dość arbitralnie uznanych za najlepszych i najciekawszych; tych, którzy dysponują wiedzą i chcą nią podzielić się z badaczem. Ta kwestia zawsze może budzić wątpliwości — przede wszystkim samego badacza (jeśli nie wyzbył się krytycyzmu). Pamiętam o konstatacji Clifforda, że „Cytaty zawsze są inscenizowane przez cytującego i służą zwykle jedynie za przykłady lub potwierdzające świadectwa” i refleksji nad rolą tubylczego rozmówcy w kształtowaniu zawartości obrazu rejestrowanego przez badacza, streszczającej się w pytaniu:

„Kto właściwie jest autorem notatek z terenu? [...] Dość zostało jednak powiedziane, aby postawić tezę, że tubylcy mogą mieć istotną, a nawet decydującą kontrolę nad wiedzą zdobytą w terenie” (Clifford 1999, s. 150, 155).

Robiąc zapiski rozmów w terenie, dokonując następnie wyboru rozmówców i ich wypowiedzi jako materiału źródłowego do analizy, starałem się nie zapominać o uwagach Clifforda — będących dla współczesnego badacza właściwie oczywistością. Nie zapominać też, że

„wypowiedzi tubylców mają sens różny od sensu, jaki nadaje im porządkujący etnograf” (Clifford 1999, s. 156).

Pamiętam również o tych, którzy milczeli lub wypowiadali się skąpo — zawsze bowiem pojawiało się pytanie: czy to milczenie jest znaczące, czy jest ważne, czy po prostu wynika ze słabej znajomości przedmiotu rozmowy, czyli z niewiedzy i być może płynącego stąd pewnego zawstydenia. Mam świadomość, że o pewnych kwestiach w ogóle mówiono niechętnie (np. o małżeństwach między bliski-

mi krewnymi w pierwszych latach bytności w Mongolii — jest o tym mowa w rozdziale o powstawaniu nowej grupy etnicznej), ale najczęściej milkiwość wynikała z braku wiedzy.

Aby nie ograniczać się do „wybranych” czy „uprzywilejowanych informatorów”, przedstawiam tutaj wypowiedzi kilkunastu osób. Rozmowy prowadzone były w czasie kilkutygodniowych pobytów na pastwiskach letnich (w 2002 i 2003 r.) i na pastwiskach jesiennie–zimowych (w 2001 r.), ponadto w centrum somonowym i w kilku jeszcze miejscach, gdzie żyją Tuchalarzy nie zajmujący się obecnie sami wypasem reniferów (Chowrog, Charmaj). Badana grupa jest stosunkowo niewielka. Pobyty na pastwiskach dawały szansę rozmowy (i to kilkakrotnej) właściwie ze wszystkimi. Przebywanie wraz z badanymi na pastwiskach, towarzyszenie w przekoczowaniach pozwalały także obserwować, kto cieszy się autorytetem i decyduje w tak istotnych kwestiach, jak wybór pastwiska, czas przemieszczenia. Mogę więc z przekonaniem stwierdzić, że ci, których wypowiedzi zostały tutaj zamieszczone, to nie najlepsi ani ulubieni rozmówcy. Są między nimi osoby wyróżniające się, ale też przeciętne, po prostu zwykli pasterze. Jedyne chyba w samym centrum somonu, w Cagaan Nuur, rozmówcami byli głównie ludzie starsi. Wynika to z faktu, że część z nich wypracowała emerytury (pracując w negdelu), nie mają renów (choć dzieci niektórych gospodarują w tajdze) albo też żyją rozproszeni, w związkach małżeńskich z Darchatami. Kontakt z młodymi Tuchalarzami, żyjącymi w centrum somonowym, był faktycznie trudniejszy, ale wynikał głównie z ich nieobecności czy zaabsorbowania pracą poza Cagaan Nuur.

Różnice w opowieściach mogą być rezultatem zapominania albo własnej interpretacji rozmówcy; ale pośrednio potwierdzają, że badacz uniknął pokusy rejestrowania i prezentacji tylko tego i w taki sposób, by potwierdzić swoją tezę. Poznanie całości materiału terenowego pozwala — mimo różnic w wypowiedziach — przedstawić dzieje naszych rozmówców i kolejne etapy procesu egzystencji, a potem konsolidacji tej wspólnoty mongolskich Tuchalarów.

Realizacja programu badawczego niewątpliwie wynikała z niemożności zrealizowania takich badań 30 lat wcześniej; jednak istotne było także pytanie o losy tej wspólnoty w nowej mongolskiej rzeczywistości politycznej i ekonomicznej. Mam też nadzieję, że tak długo pamiętana przez nas niemożność wcześniejszego dotarcia do Tuchalarów nie wpłynęła na stosunek do rozmówców, że uniknęliśmy nadmiernej ekscytacji i zauroczenia naszymi rozmówcami i Tuchalarzami w ogóle.

„Fakt, że każdy etnograf tworzy wyjątkowy portret badanego przez siebie ludu, nie jest ani nowy, ani zaskakujący. Doświadczenia terenowe są bowiem w takim samym bądź nawet większym stopniu współtworzone przez samego badacza, co przez badany przezeń lud” (Ramos 1999, s. 202).

Tę opinię potwierdza sporo prac powstałych w wyniku badań terenowych. Wielu naszych rozmówców budziło sympatię, chętnie z nimi rozmawialiśmy, bo

i oni sami przychodzili do nas, opowiadali, chcieli rozmawiać. Chcę wierzyć, że sympatia, jaka nas łączyła z wieloma z naszych rozmówców, nie wpłynęła na rzetelność naszej pracy i na wnioski. Przynoczę na koniec tego wprowadzenia pewną historię z naszego ostatniego pobytu na pastwisku Dood Sajlag we Wschodniej Tajdze.

Podczas wyjazdu w 2001 r. i pobytu w tajdze na jesienno–zimowym pastwisku sfotografowałem w trakcie rozmowy jednego ze starszych mężczyzn, będącego także osobą o znacznym autorytecie i jednym z liderów grupy. Rozmawialiśmy z nim kilka miesięcy później, latem 2002 r.; jednak najważniejsze w naszych kontaktach było spotkanie latem 2003 r. W trakcie powitania wręczyliśmy mu książeczkę — informator o naszym instytucie i studiach etnologicznych na Uniwersytecie Warszawskim. Na okładce było jego duże, portretowe zdjęcie, wykonane jesienią 2001 r., w jego szalasię. Był ogromnie zaskoczony; następnie powiedział kilka zdań, kierowanych bardziej do swoich niż do nas. Sens ich w przybliżeniu sprowadzał się do wypowiedzianej z powagą opinii, że nasza praca jest ważna, poważnie do niej podchodzimy, i że oni muszą nam pomóc. Faktycznie — późniejsze godziny i dni, wraz z czasem przekoczowania (towarzyszyliśmy im w drodze na jesienne pastwisko), były niezmiernie pracowite, bogate w informacje, a nasi rozmówcy cierpliwie i życzliwie znosili wielogodzinne rozmowy — mimo widocznego czasami zmęczenia.

## OPOWIEŚCI BIOGRAFICZNE

**Öldzij — kobieta, 66 lat, rozmowa: 25 lipca, kontynuowana 28 lipca 2002; Baruun Tajga — Menge Bułag.**

Mieszka w niewielkim drewnianym domku; jest to jedyny dom na pastwiskach obu tajg. Wyjaśnia, że w domu jest wygodnie, bo jest ciepło i nie wieje, nie jest wilgotno i dom dłużej służy niż namiot *urc*.

Urodziła się w Tuwie, w Iwgijn goł; to miejsce leżące dalej od granicy z Mongolią, bliżej centrum, ale nie pamięta dokładnie gdzie — była mała, gdy je opuściła.

Przyjechała tutaj z ojcem, kiedy miała 8 lat. Matka została z resztą rodzeństwa (było ich jeszcze dwoje) w domu [tak określa rodzime koczowisko w Tuwie] i dołączyła dopiero później. Chodziło o to, by nie dawać jej [Öldzij] tam do szkoły; przyjechali do siostry ojca, która już tutaj była. Nie chcieli, by szła do szkoły, chcieli by była z rodzicami. A tam [w Tuwie] budowali szkoły, ale dzieci nie chciały do nich iść, więc uciekli tutaj. Ona nie chodziła do szkoły. Umie się tylko podpisać. Całe życie była tylko hodowcą; także jako członek negdelu podpisywała się tylko przy pensji.

Ojciec przyjechał z nią, zostawił u siostry i wrócił; a po roku przyjechali całą rodziną. Zatrzymali się w Chalig chug, w Baruun Tajga — to w stronę Ulaan Uul. Prócz jej rodzi-

ców z dziećmi przybyła jeszcze jedna rodzina — staruszka z synem. Cała reszta grupy została tam; tylko ciotka z mężem i dziećmi byli tutaj. Ciotka żyła tutaj już długo — była zamężna za Caatanem. Reszta ich rodziny została w Tuwie. Ojciec miał dwie siostry. Starsza przybyła tutaj wcześniej, młodsza została tam, także rodzeństwo matki. Rodzice matki mieli trzynaścioro dzieci, ale ona nie ma żadnych kontaktów z tymi, co pozostali. Do Baruun Tajga przyszły też inne rodziny z Tuwy.

Jej rodzice mieli około<sup>1</sup> sześciu renów i kobyłę ze źrebakiem. Do spółdzielni (*negdel*) poszli nie od razu. Koczowali razem z ciotką, która miała około dziesięciu renów. Kiedy znaleźli się w negdelu, nie pamięta, ale miała już kilkanaście lat. Koczowali tylko w Baruun Tajga. Zimowiska były w Mungałag Gun; letnisko w Targan Tajdz. Nie pamięta dokładnie [tamtych koczowisk], ale było to na tych terenach.

Miała młodszego brata i małą siostrę, z którymi przybyli z Tuwy. Tutaj urodziło się jeszcze dziesięcioro rodzeństwa; razem było ich trzynaście. Teraz żyje ich już tylko pięcioro: jeszcze żona Dzorigta, w Dzüün Tajga Ganbat — weterynarz i Bujantogtoch, siostra w Ulaan Uul (oddali ją do adopcji Darchatce).

Gdy ona mieszkała u Darchatów, pilnowała mongolskich zwierząt, krów. Rodzicom było ciężko i oddali ją do pracy do Darchatów. Za jej pracę — pilnowanie zwierząt — rodzice dostawali mięso wołowe, baraninę, a ona buty na zimę, ciepłe *deel*. Była u Darchatów w Mungałag — tak nazywało się ich zimowisko. Pracowała tam wiele lat. Raz u tej, a potem innej rodziny. Kiedy wróciła do domu, nie pamięta, ale jak już był negdel (sądzi, że miała 12–15 lat).

Za spółdzielni było lepiej, bo dostawała pieniądze. Ponieważ mieli mało renów, do negdelu oddali dwa [...]. Pracowali jeszcze przy sianokosach, sadzeniu cebuli, a dopiero gdy zwiększyła się liczba renów, to ich rodzina dostała dziesięć renów spółdzielczych do opieki. Te dziesięć renów dano im po kilku latach; najpierw mieli swoje cztery reny i pracowali [dla spółdzielni]. Od tych renów oddawali do negdelu skóry, suszone sery.

Negdel miał ponad tysiąc renów. Ale przyjechał nowy przewodniczący i stwierdził, że to za dużo i trzeba wybić sporo renów i oddać mięso i skóry, bo nie ma [mięsa] dla dzieci w centrum [somonu]. I wybili reny. To było gdy Delgermagnaj i Cecgee byli jeszcze mali. Jej praca dla negdelu polegała na pracy hodowcy renów.

Jej dzień pracy: wstawiała około 6 rano, doiła razem z matką reny, później pasła je — jeśli to było w terenie, gdzie były wilki; jeśli teren bez wilków, puszczała reny wolno, ale trzeba było je pilnować. Miała wtedy czas, bawiła się kamykami, stawiała *urc* z patyczków, jeździła na kiju — jak na koniu. Wieczorem trzeba było zebrać reny, wydoić. Obiadem zajmowała się matka. [Öldzij] Zbierała też gałęzie na opał — ale nie w czasie pasienia. Co jeszcze robiła przy renach, nie pamięta. Pracowała też przy sianokosach, budowaniu zagrody i magazynku do przechowywania rzeczy. Sery robiła matka, jeśli nie [mogła], to ona. Pomagała też przy [zbiorze] cebuli i sianokosach w centrum [somonu]. Ojciec pracował na zarobek przy budowie zagród, które robili dla mongolskich zwierząt.

Kiedy miała 20 lat, wyszła za mąż. Ona jest z rodu *Sojon*, a mąż z rodu *Balgasz*, z Baruun Tajga — ale też przybyli z Tuwy. Jej rodzice mówili po tuwińsku i w rodzinie mówilo

<sup>1</sup> Pasterze nie podają zazwyczaj dokładnie liczby poszczególnych zwierząt z obawy przed złymi duchami, mówią „około”.

się po tuwińsku, tu z mężem też. Po mongolsku nauczyła się, gdy pracowała u Darchatów. Także z synami, Delgermagnajem i Delgercogtem mówi po tuwińsku; z innymi po mongolsku, bo nie rozumieją.

Jej mąż ukradł ją, porwał. Umówili się na porwanie, powiedział, że za trzy dni ją porwie, przygotowała trochę swoich rzeczy i czekała. Przyjechał w nocy na koniu i porwał ją. Przyjechała [na pastwisko, do rodziny męża], a tam był gotowy nowy *urc*, przygotowany przez teściów. Teściowie zrobili uroczystą herbatę. Wesela ani innej uroczystości nie było. Ta uroczysta herbata na tym polegała, że przygotowali herbatę w nowym *urcu*, obiad, poczęstunek *tawagtaj idee* i już. Po jakimś czasie była u swoich rodziców, może po 10 dniach — nie pamięta. Jej rodzice byli bliżej Ulaan Uul, a jego rodzice dalej i tam pasli reny. Przyjechała z mężem, nic nie mówiła, ale rodzice wiedzieli. Po dwóch dniach [spędzonych u rodziców] wróciła do swojego *urcu*. Co roku odwiedzała ich na *Cagaan Sar*, a jeśli letnisko było blisko, to latem też.

Mąż dostał od rodziców pięć renów, ona też dostała [...]. Wspólnie mieli osiem renów. A potem dostali [kilka] od negdelu do opieki i wszystkiego mieli około dwudziestu renów. *Darga* negdelu określał, ile kilo sera *aaruul* trzeba było oddać, nieważnie, czy od swoich [renów] czy nie. Musieli też zbierać jałowiec *arc* i roślinę *wam sumbru*, która jest rzadka, musieli jej do negdelu oddać rocznie po 50 sztuk (ona 50 i mąż 50); ale nie wie, do czego służyła.

Dzieci szkolne dostawały na lato do wykonania pracę — zbierać *arc*, skórki susłów [które same musiały upolować] i na jesieni musiały to oddać. Zbierały także z krzaków owoce *nochojn choszuu* — to roślina lecznicza. Dzieci polowały na susły za pomocą pułapek zaciskowych (szczękowych) lub pętli. Dzieci z 1 klasy — po około 10 skórek, wyższe klasy — po 15 i 20 skórek [oddawały].

Gdy rozwiązano negdel, dostali reny — tyle, ile wówczas hodowali; oni około pięćdziesięciu. Teraz można zbierać jagody, wymieniać na ryż, mąkę; także orzeszki [limbowe] zbierają. [Sprzedają] też cudzoziemcom wyroby — rzeźby, wyroby ze skóry, torby albo buty Mongołom — robione z renifera.

W czasach istnienia negdelu należała [administracyjnie] do Ulaan Uul, jak i pozostali z Baruun Tajga [z Tajgi Zachodniej] [...]. Na pastwiska letnie nie przybywali tutaj [gdzie teraz], tylko koczowali koło Ulaan Uul; pozostałe pastwiska [sezonowe] też były tam. Na tych [pastwiskach], co teraz [wypasają] są od około 15 lat — na letnich i w pozostałych porach roku. Tam nie wracają. Przenieśli się tutaj, gdy administracja połączyła wszystkich Caatanów w somonie Cagaan Nuur. Dawniej na zimę szła z dziećmi do domku w Ulaan Uul, a w tym czasie mąż ze starszymi dziećmi mieszkał w *urcu* i zajmował się renami. W somonie przebywała od września do maja, do kiedy była szkoła. W maju szli na pastwiska. Ci bez dzieci nie przeprowadzali się do somonu.

Domki zbudowała administracja somonu, ale przy ich budowie zatrudnili Caatanów. Po rozwiązaniu negdelu oddano im reny na talony — w ramach prywatyzacji. Otrzymali tyle, iloma zwierzętami opiekowali się w czasie istnienia negdelu. Domki po prywatyzacji wykupili. Ale inni Caatanowie mają różne zwierzęta: renifery, konie i kozy. Pastwiska trzeba odpowiednio dobrać. Konie wypasają w Charmaj [miejsce u podnóża gór]; koczują tylko z renami. Konie mieli zawsze, ale mało. Kozy mają od lat 90.

Imion używają mongolskich, ale niektóre dzieci mają imiona tuwińskie; kiedy idą do szkoły, to i w szkole pozostają przy tuwińskich imionach. Jej dzieci noszą imiona mongolskie. Dzieci Batzaja noszą imiona tuwińskie; także dzieci brata Gosta mają chyba imiona tuwińskie. Bajandalaj używa imienia mongolskiego [to imię znaczy Bogate Morze], ale na niego i tak mówią przeważnie: zięć. Jego żoną jest Cecgee [Kwiat, córka Öldzij]. Ona sama i starsi mówią na nią imieniem tuwińskim [Cecgee], ale mąż i dzieci mongolskim. Imion mongolskich używają od lat 60., ona dostała imię mongolskie.

Ona jest za tym, żeby mówiono na nich nie *Caatan*, bo przyrównuje się ich do renów (*caa*), ale *caatin* (jeśli już po mongolsku) — hodujący renifery. Określenie *Caatan* to tak jak renifer, a *caatin* to hodowca reniferów. Jeśli idzie o narodowość, to sądzi, że są Ujgurami. Rodzice mówili, ale nie zapamiętała dobrze i „teraz sami nie wiemy, kim jesteśmy”. Kiedyś odłączyli się od Tuwy, więc są Tuwińczykami. Ale ona uważa, że najlepiej: Ujgur.

Z mężem rozmawia po mongolsku, ale czasami tak, a czasami tak [po tuwińsku albo mongolsku]. Dzieci też mówią po mongolsku, od urodzenia. Ona sama (i inni też) mówią do dzieci po mongolsku, bo one się zmongolizowały. Ona, jak była mała, mówiła po tuwińsku; kiedy poszła do szkoły, nie mówiła po mongolsku. Gdy była przerwa w lekcjach, to szła do domu, bo nie rozumiała.

Dzieci w szkole trochę uczono tuwińskiego, ale teraz już nie, bo nie płacono nauczycielce w szkole w Cagaan Nuur. Język w obu częściach tajgi jest to taki sam tuwiński.

Bajaraa i jego rodzina mówią do dzieci po tuwińsku; brat Gosta też. To dlatego, że ich żony są z Dzüün Tajga, a tam mówili po tuwińsku. Żona Delgermagnaja i Naran też pochodzą stamtąd, ale w domu raczej nie mówią po tuwińsku. Oni żyli wraz z Mongolami w Ulaan Uul i musieli mówić po mongolsku. A w Dzüün Tajga więcej mówili po tuwińsku — oni należeli do somonu Rinczinchümbe. Tutaj w Baruun Tajga język mongolski jest lepszy niż u tamtych — tak mówią Mongolowie.

### **Puncal — kobieta, 66 lat, rozmowa: 4 sierpnia, kontynuowana 5 sierpnia 2002; Dzüün Tajga — Örtön.**

Urodziła się koło [rzeki] Tengis, w 1936 [w miejscu dziś nazywanym Czeski Hotel, stoi tam bowiem budynek bazy turystycznej, którego właścicielem jest Czech]. Kiedy miała około roku, to rodziców złapali [służby graniczne] i wrócili do Tuwy. Tam była do szóstego roku życia i wtedy wróciła tutaj z rodzicami. Do szkoły nie chodziła. Miała 28 lat, gdy znalazła się w negdelu. Miała swoje własne reny; rodzice już nie żyli. Miała wielu braci i siostry i własne dzieci.

Potem swoje dziesięć renów oddała do negdelu i poszła pracować w przetwórni ryb. Pracowała przy sieciach. Córka pilnowała renów. Żona Gandzoriga, szamana z Baruun Tajga, jest jej najstarszą córką — ona [córka] została tutaj na gospodarstwie i hodowała reny negdelowe. Jak była duża i wyszła za mąż, za Gandzoriga, przeprowadziła się do Baruun Tajga. A ona [Puncal] musiała zostawić pracę i wróciła tu hodować reny.

Miała około trzydziestu negdelowych renów. Przez jakiś czas bywali tu razem na letnim pastwisku, a 4–5 lat wstecz przeprowadzili się — Gandzorig i jej córka — tam na stałe. Zimą reny przejdą wszędzie, więc przeprowadzka zimą czy jesienią nie jest proble-



mem. Nawet wiosną. Jedynie latem nie robi się takich przeprowadzek. Gandzorig przeniósł się [tam do Baruun Tajga] do rodziny siostry i brata.

Kiedy negdel rozpadł się, [Puncal] już nie pracowała przy rybach. Miała wtedy około 20 renów negdelowych, ale nie dali jej ani córkom renów, tylko jedną klacz. Nie dostała też z negdelu pieniędzy. Te reny, które ma teraz, odkupiła za pieniądze. Teraz ma 7–8 renów i jeszcze opiekuje się renami braci z Cagaan Nuur; wszystkich ma [pod opieką] około 29 renów. Jak dzieci [tj. jej wnuki] pójdą do szkoły i syn pojedzie do centrum, to i jego renami będzie się opiekowała [...].

[Pasterze z Dzüün Tajga — z Tajgi Wschodniej] Podzielili się na dwie części przed trzema laty. Tamci [ta druga grupa] są od trzech lat na tym samym miejscu [na pastwisku Dood Sajlag]. Postanowili się odłączyć, bo za daleko trzeba wozić tyki na urc. Przedtem zawsze tutaj byli wszyscy. Tamci ponoć kiedyś zostawili tam pałki od urcu i teraz zawsze są tam. [Większość grupy z Tajgi Wschodniej] jest tutaj, na pastwisku Örtön, leżącym dość wysoko w górach. Rzecz głównie w tym, że ci stąd nie chcą tam wypasać, bo tam jest mało pastwisko, krzaki i komary. I nie ma trawy dla koni, więc ten podział pewnie pozostanie i oni stąd nie będą się tam przenosić. Ona [Puncal] też miała tam letnisko przed dziesięcioma laty, z kilkoma rodzinami, i stwierdzili, że nie jest to dobre letnisko, bo znajduje się u podnóża góry, jest gorąco, ziemia równa i płaska; przenieśli się tutaj, a tam mało kto idzie. Przenieśli się tutaj wszyscy, a potem część odkoczowała z powrotem. Nie ma dziedziczenia pastwisk. Jeżeli się żeniają, decydują, czy tam, czy tu będzie lepiej [i wypasają]. Ale nie ma dziedziczenia pastwisk.

Darchaci tam [na ich pastwiska] nie przychodzą, bo tam nie ma pastwisk [i karmy] dla mongolskich zwierząt. Ci Caatanowie, którzy mają konie, mają problem z paszą dla nich, bo jest tam [na Dood Sajlag] dużo wilków. Więc nie puszcza się ich na noc, tak jak tutaj, tylko na noc zamyka w zagrodzie.

Tam zostało siedem rodzin, w tym Gombo. Nazywają go kierownikiem, bo był nim w czasie negdelu. Puncal nie podaje innej przyczyny, dlaczego rozdzielili się. [Mówi, że] młodzi postanowili podzielić się i wynieśli się tam. [Wyjaśnia też, że] nie jest dobrze, kiedy tak dużo renów jest razem. Tam jest około 200 renów i tutaj jest około 200; jej zdaniem 400 renów to za dużo. Ale dodaje, że tutaj jest tak dużo miejsca, że zmieściliby się.

Teren, miejsca nadające się do postawienia szałasów, decydują o ich rozrzuceniu i ich układzie na pastwisku. Bo np. mieszkańcy pierwszego urcu [z tego pastwiska] są spokrewnieni z najbliższymi sąsiadami [Puncal], a zarazem syn tych z pierwszego urcu mieszka daleko nad rzeką. Więc to sprawa miejsca. Generalnie należy być daleko [jeden od drugiego] z uwagi na mycie, toaletę, powinien to być pagórek, by woda się nie zbierała [...].

Około 60 renów trzeba [posiadać], by było wystarczająco dla rodziny; gdy się ma 60 renów, nie ma się czego bać. Tu nikt nie ma 60 renów. Trudno, trzeba żyć. Ona ma emeryturę. Czasami mają też kozy — ale teraz tu nikt nie ma. Niedobory uzupełniają sprzedając rogów renów. Zimą łapią ryby i sprzedają. Czasami jesienią sprzedają owoce leśne. Państwo jeden raz do roku daje koldry, mąkę, cukier. Sto kilo mąki, siedemdziesiąt — w zależności od liczby osób w rodzinie. Każdej rodzinie trzy koce (ona dostała dwa), dostają też brezent. Dostają to wiosną — rok temu dostali koldry, przedtem też dostawali, np. brezent. Obcokrajowcy też pomagają.

To była akcja pomocy państwa. W tym roku dostaną pieniądze — każda rodzina, co nie ma zwierząt, po 2 koce, kozy dawali, 5 krów. Teraz każda dostaje zamiast zwierząt pieniądze i co zostanie, rozdają Caatanom. To akcja dla Darchatów — reszta jest dla Caatanów. Spodziewa się, że w tym roku dostaną pieniądze. Kiedy mówi o cudzoziemcach, ma na myśli pomoc. Np. ona dostała maszynę do szycia, a w Baruun Tajga każda rodzina dostała lornetkę, siekiery, koldry. Nie wie, czy to od osób prywatnych, czy akcja charytatywna.

Turystów dociera tu mało. Przyjeżdżają do tej drugiej grupy [na pastwiska Dood Sajlag] i do Baruun Tajga. Wy jesteście w tym roku pierwsi. Rok temu w ogóle nie było, ani wiosną, ani jesienią. Wielu turystów wybrało się do tamtej grupy [tych na pastwisku Dood Sajlag].

### **Bat — mężczyzna, 65 lat, rozmowa: 29 lipca 2003; Cagaan Nuur.**

Do 1955 żył w tajdze z renami, potem tutaj [w centrum somonu]. Tu była fabryka rybna, zostawił reny u krewnych i przyszedł, bo tu dawali pensję i od tej pory żyje tutaj. Puncal [z Dzüün Tajga] jest jego krewną, u niej trzyma trzy reny. Czasami jeździ je oglądać. Niekiedy też zabija na mięso. Czasami na zakupy przychodzą bracia z Dzüün Tajga. Bracia to: Öwögdordż (ponad 50 lat), a w Charmaj mieszka brat Dordża (73 lata) [...]. Żona [Bata] to Darchatka, zmarła przed 4 laty; żona syna to także Darchatka [...].

Tutaj [do Mongolii] przyjechał w 1947, miał 8 lat. Przybyli z Todży do Dzüün Tajga; gdy nie było jeszcze granicy, ojciec koczował między Dzüün Tajga i Todża. On sam [Bat] urodził się na terenie Mongolii, nad rzeką Tengis. Ojciec zawsze koczował między Dzüün Tajga i Todża. W 1951 przyjechali z Tuwy milicjanci — chcieli złapać dwóch uciekinierów z więzienia i przy okazji zabrali wszystkich Tuwińczyków. Ale w 1952 oni wrócili, bo tu wypasali i zdecydowali się zostać w Mongolii. Koczowali czasami przez rok tutaj, potem tam, na lato przy Tengis, a na zimę w stronę Rinczinlchümbe; w Todży też mieli letnisko i zimowisko. Zanim tu była granica, to koczowali tu lub tam, a gdy powstała granica, to musieli wybrać. Wytyczenie granicy było chyba w 1949, ona była dalej, a potem w 1969 drugi raz [wyznaczano] i granica przesunęła się, ze stratą [terytorialną] Mongolii [...].

Wybrali Mongolię, bo w czasie wojny życie było ciężkie, choroby, bieda. Starcy zdecydowali, że zostaną tutaj, w Mongolii, bo życie jest tu spokojniejsze, można kupić zwierzęta mongolskie, a poza tym jest ważne, że te tereny lubili, bo tu się rodziło. Np. jego ojciec urodził się w Baruun Tajga. A w Todży bywali, bo tam byli krewni. Jego dziadek pochodzi z Todży, a koczował na terenie Baruun Tajga i Dzüün Tajga i gdy koczował w Busyn Gol, urodził się jego syn. A jego [Bata] ojciec koczował w Todży i Dzüün Tajga, choć urodził się w Baruun Tajga. On sam urodził się w Dzüün Tajga nad Tengis.

Z Todży do Dzüün Tajga szli ze zwierzętami dziewięć dni — jechali na renach. Gdy zdecydowali się uciec, było lato. Latem trudniej niż zimą, bo są błota i rzeki [niezamarnięte] i bardziej niebezpiecznie. Lepiej byłoby zimą, ale dzieci były w szkole, więc czekali do lata i [dopiero wtedy] uciekli. Razem było dziesięć rodzin.

Gdy w 1951 zabrali ich z Mongolii [do Tuwy], to od razu jesienią uciekło około dziesięciu rodzin [z powrotem], a oni odczekali i latem uciekli. Gdy ich zabrali do Tuwy, to było

do 20 rodzin. Prawie wszyscy uciekli z powrotem do Mongolii. Tylko dwie rodziny, które koczowały dalej w Todży, zostały, bo nie było kontaktu z nimi. Te 20 rodzin to krewni, tamci nie.

Każda rodzina miała wówczas dziesięć do trzydziestu renów i całe to stado pędzili. Zwierzęta raczej w drodze nie padały, bo to tereny bogate w paszę. Polowali [...], mieli mąkę i dobrze przeszli. Policja goniła ich na koniach; zabrali kogoś z miejscowych Caatanów jako przewodnika. Ale byli na koniach, a teren jest trudny i nie dali rady ich doścignąć. Przez pierwsze trzy dni uciekali też nocą, bez przerwy, a potem zatrzymywali się na noclegi. Przyjechał do nich przewodnik policji i powiedział im [o tym], stąd wiedzieli, że ich ścigają.

Po drodze jego ojciec spotkał drzewo [swojego] ojca, który był szamanem, i gdzie wieszła wstążki. [Ojciec Bata] powiesił wstążki, narysował koło, poprosił o pomoc, by [duchy] zatrzymały ścigających. I tak koń jednego ze ścigających złamał nogę i oni przestraszyli się, że to szamańskie praktyki i zawrócili. Tę historię opowiedział [im] człowiek, który potem sam uciekł z Tuwy. [...] Ojciec na drzewie powiesił wstążki od strony północnej [czyli z kierunku, skąd nadjeżdżał pościg] [...] i to też działało przeciw tym, co ścigali [...].

W 1951 było już lepiej, ale w czasie wojny był głód i choroby. Ucieczka nie była związana z obawą zaboru zwierząt do kołchozu, ale tu woleli [żyć]. [Bat] Wie, że w 1942–1943 zabierali reny dla wojska na jedzenie, ale od nich nie brali.

Ci, co przybyli z somonu Nuur [w Tuwie], a [byli] tutaj, w Ulaan Uul, koczują we Wschodniej Tajdze. A w 1953, gdy łapali [znowu uciekinierów] brali tylko tych z Todży, a tamtych nie. Somon Nuur był bliżej Dzawchan Ajmak, daleko od Todży. Ich [rodziców Bata] somon to był Oo, ajmak Todża. Ci z Baruun Tajga [Tajgi Zachodniej byli] z somonu Nuur; ajmak Tere Nuur.

Zanim tu się zjawili [w Mongolii], nie znali się z tymi, którzy żyli w Tere, bo to odległe miejsca. Gdy przyjechali, to dowiedzieli się, że są [inni Catanowie] w Ulaan Uul, w Baruun Tajga, i tu się dopiero poznali. Mowa była ta sama. [...] Ci z Baruun Tajga i Dzüün Tajga żenią się, bo nie są krewnymi. [...]

Dziadek [Bata] szaman, imieniem Solongor, był z rodu Sojon. Ojciec pochodził z Nuur, a matka z Todży. Więc kontakty zdarzały się [i dawniej, jeszcze w Tuwie], choć Todża i Tere są daleko [od siebie].

Oni są Tuwa — tak się nazywają [...]. Nie Tucha, ale Tuwa. Caatan nazwali ich Mongołowie. Urianchaj to są Mongołowie, Ujgur to to samo, co Tuwa, ale Tuwa to nazwa ogólna; on jest Ujgur–Tuwa. Ci z Tuwa to Ujgurzy. [...] Teraz do Tuwy nie jeżdżą. Za socjalizmu były spotkania, teraz nie. Nauczycielka języka była z Tuwy, ale ona uczyła trochę innego języka. Jej był zrusyfikowany, ich zmongolizowany. Dlatego też słabe było zainteresowanie.

Teraz niektórzy odbierają TV tuwińską przez satelitę. Do lipca była [tu w Caagan Nuur] Amerykanka i płaciła połowę za prąd; od lipca nie mają, bo ona wyjechała. Prąd miesięcznie kosztuje 5 tys. tugrików od rodziny. Ale oni nie mają pieniędzy. Somonowy diesel nie chce produkować prądu bez pieniędzy. Władze somonowe nie mają pieniędzy na opał. Obiecali, że od października będzie prąd, ale muszą płacić.

**Sandź — mężczyzna, 71 lat, rozmowa: 31 lipca 2003; Caagan Nuur.**

Jak tu przyjechał na stałe, miał 22 lata. Rodzice mieszkali nad rzeką, tam gdzie dziś granica. Urodził się w Chowrog, po drodze do Wschodniej Tajgi, bo jego rodzice wędrowali po tych terenach. W 1941 poszedł do szkoły w Todży, w centrum ajmaku, w Dorchem. Rdzenne tereny ojca i matki to rzeka Belmijn gol i okolice. Do tej pory są w tajdze słupki urcu jego rodziców i dziadków i jak on idzie na polowanie, to widzi je. Słupki stoją jako szkielet urcu. Gdy ktoś umiera to urc składają [i odchodzą], a zostawiają słupki [urcu osoby zmarłej].

Belmijn gol to zimowisko. Töch, Szar gol, Sojgor, Chajlar, Dasgal, Dooszo Modtoi [to nazwy koczowisk]. Koczowali wzdłuż rzeki Belmijn gol — lato nad lasem, wysoko na hali, na jesieni i wiosną ku lasowi, u podnóża [góry], a zimą w lesie nad rzeką, w dole. Jesiennik jest wyżej niż wiosennik.

Czasami jego ojciec przychodził do rzeki Tengis, handlowali z Mongołami, wymieniali produkty polowania, skóry, na mleczne produkty mongolskie, a na zimę wracali do siebie. Dlatego rodzice koczowali wzdłuż Belmijn gol, bo to teren bogaty w chrobotka oraz w sobole i wiewiórki. Sporo polowali i potem handlowali z Mongołami. Mongołowie chodzili nad Tengis, zabierali [ze sobą] mięso i produkty mleczne i tam handlowali [...].

W tamtych czasach każdy ród miał swoje terytorium, i jego ród — Szar Sojon — miał te tereny nad rzeką. Droga ze zwierzętami trwała nie dłużej niż jeden dzień. Sporadycznie, w zależności od polowania, wędrowali dalej, na tereny Buriacji, Mongolii, Tuwy — daleko, ale zwykle byli nad rzeką. Jego dziadek Mannag Cagdaa [to też dziadek kilku innych osób stąd] był starszym, odpowiadał za ród. Dokoła byli Balgasze i Uraci. Uraci nie mogli mieszkać z Sojonami, bo szamani mówili, że nie mogą się mieszać. Bo jeśliby przyjechał, a w tym czasie zachorowałby ren, to traktowano by to tak, że duchy gniewają się, bo oni mieszają krew. W rodzie Sojon było około dwudziestu rodzin. Kto uczynił dziadka starszym, jakby milicjantem — nie wie. Ale to chyba ze strony Tuwy wyznaczili go. [...]

Okolo 1939 ludzi, którzy żyli blisko granicy wygnano do centrum Todży i utworzono jeden somon. Wtedy blisko granicy byli jego rodzice i zostali w tym somonie. Tam była nauka czytania i pisanie, a potem zabrali go do szkoły. Miał czternaścioro rodzeństwa; czworo starszych poszło do szkoły. On sam do szkoły w Todży chodził siedem lat.

Ten somon [utworzony] z wypędzonych [znad granicy] to somon Oo — od nazwy rzeki. Z tych, co wędrowali nad Tengis i Belmijn gol, w 1939 po wypędzeniu [do Tuwy] utworzono somon Oo; a z tych z Baruun Taigi, zabranych do Tuwy, utworzyli somon Nuur. Wydaje się, że to Tuwińcy zabrali swoich z Mongolii. [Sandź niezbyt dobrze pamięta; mieszka dzieje tego regionu w latach 30..]

Jego rodzina miała różnie — ponad dwieście renów, kilka koni. A w 1945 zabrali im dla Armii Czerwonej prawie wszystkie reny, zostało im kilka. [...] Gdy zabrali im zwierzęta [...], zostawili im [tylko] osiem renów. Konie zabrali rodzicom wszystkie. On, dwie siostry i brat byli w internacie. Reszta była już dorosła. Siłą wysłali dzieci do szkoły. Gdyby nie poszły, to rodzice [poszliby] do więzienia. Przychodzili, zabierali po kolei dzieci w wieku szkolnym. Przychodzili Tuwińcy, ale administracja była pod kontrolą rosyjską. Po niego przyszedł człowiek, który go [potem] przez siedem lat uczył. Przez sześć lat była nauka czytania i pisanie, a siódmy rok (w 1947), to było przygotowanie do wojska. 28 maja

1947 mieli ich zabrać do wojska, ale na początku maja ogłoszono koniec wojny i rozeszli się do domów. [Tu także myli fakty].

Zwierzęta, które im zabrano, to na jedzenie dla wojska. Gdy zabrano im zwierzęta, polowali, łowili ryby, zbierali orzeszki, kupowali ziemniaki — był trudny czas. W 1950 matka powiedziała, że są trudne czasy, nie mają co jeść — matka знаła te tereny [po stronie mongolskiej], więc przekoczywali. W 1950 tylko on i matka przyszli, mieli siedemnaście — osiemnaście renów; a reszta [jego rodzeństwa] miała swoje rodziny i zostali tam. Razem z nimi szło około trzynastu rodzin z Dzüün Tajga. Z Todży szli prawie miesiąc — bo byli [bardzo daleko] blisko Kyzyl. Szli spokojnie i za miesiąc przywędrowali.

Niektórzy przybyli w 1948 — dużo rodzin. [...] On wtedy nie pojechał [razem z tą dużą grupą], bo chodził na kurs jazdy na traktorze — jako pierwszy Tuwińczyk — i dopiero potem ruszyli. W 1947 został komsomolcem, więc przymusowo musiał iść na ten kurs. [...] W 1951 wypędzili ich [z powrotem do Tuwy]. Wrócili [do Mongolii] już w 1952, szli siedem — osiem dni, bo była duża grupa [dlatego] szli powoli.

Było ich w domu czternaścioro, a teraz żyje on i najmłodszy brat, którego dali nad Tengis do mongolskiej rodziny, a w Todży [w Tuwie] są jego siostry. Nie widział ich, ale wie, że żyją. Ojciec zmarł, gdy miał osiem lat, matka zmarła tu, gdy miał 28. Potem [Sandż] ożenił się z Darchatką. [...] Wszyscy bracia i siostry zostali w Tuwie. Dawniej miał kontakt listowny, ale od dawna nie ma. Słyszał tylko, że dwa lata temu jakiś brat zmarł, miał około 80 lat.

Ród jego [pochodził] z nad Belmijn gol, żyli z upolowanych zwierząt, mogli też rocznie zjeść konia, a renów jedli ile trzeba, bo renów było dużo i miały dość jedzenia — szybko rosły i mnożyły się. Suszyli też mięso upolowanych zwierząt. Słyszał, że pierwsi, którzy udomowili reny, to byli ludzie Tucha.

Dzięki myślistwu znali tych [pasterzy reniferów] z nad Tere Nuur, bo tamci przychodzili nad Belmijn gol na polowanie. Jeśli ktoś przyszedł i coś upolował, to znaczy, że duchy szamańskie pozwalały mu i mógł przychodzić, a jak ktoś nic nie upolował, to już nie przychodził. Dotyczy to tylko myśliwych. Sami tylko myśliwi na renach [przybywali], a reszta rodzin tam była — nad Tere Nuur.

Sziszchid, Belmijn gol, Busyn gol to trzy rzeki przygraniczne. Ci, co poszli do Dzüün Tajga, żyli nad Belmijn gol, a 120–130 km [dalej], nad Busyn gol, ci, co [powędrowali] do Baruun Tajga. Jezioro Tere jest na południowym wschodzie Tuwy, blisko somonu Bajan Dzürch. W Baruun Tajga są ci z Tere Nuur; przekoczywali przez Busyn gol [rzekę przy granicy].

W Todży renami zajmowali się [ludzie z rodów] Szar Sojon, Char Sojon, Urat, Bałgasz, Dżugt — to hodowcy renów w Todży. Wśród nich są także tacy, co hodowali kozy, owce, krowy i konie. [...] Szar Sojon tylko konie i reny hodowali, a dzieci jego siostr już i mongolskie zwierzęta. Ale jego ród wówczas tylko reny i konie [hodował]. [...]

W Tuwie ci z [okolic] Tere i z Todży nie tyle różnili się językiem, ile wymową. Rody z Todży nie różniły się mową. Sojon generalnie mówią szybko, Bałgasz wolniej. W obrębie Szar Sojon nie można się żenić — wewnątrz nie, ale z innymi [rodami] tak. Także mogli żenić się z tymi z nad Tere i z [tymi] z Baruun Tajga. W sprawie małżeństwa musiała być konsultacja szamana. Jeśli on uznał, że tak — to można było zamieszkać w innym rodzie. Dziadek ze strony matki był szamanem i on regulował te sprawy — czy można, czy

nie. Nie było rodów, z którymi nie można było się żenić. Konflikty dotyczyły [sytuacji], jeśli dwoje chciało być razem, a szaman się nie zgadzał. A czasami drugi szaman był za [związkiem] i była walka umiejętności szamanów, i czasami ten zwycięski przyciągnął całą rodzinę [przekonując do swojej opinii].

W Baruun Tajga [są] rody Szar Balgasz i Char Balgasz; ostatnio mieszają się z Sojonami z Dzüün Tajga. Może też są Chuular i Balgasz, ale przede wszystkim Char Balgasz i Szar Balgasz. Balgasz znaczy ryba, bo polowali na ryby. [...]

[Gdy niezależna] Była Tuwa, prezydentem był Toka. Zaraz po wojnie Tuwa przyłączyła się do ZSRR. Wcześniej gospodarka były prymitywna, a jak weszli do ZSRR, to się unowocześniło. Traktory zastępowały konie. Słyszał, że w 1950 Czojbalsan był u nich i z ich prezydentem [Tuwy] pojechali do Moskwy. Tam powiedzieli, że ponieważ Tuwa nie ma swojej wiary, to może się przyłączyć, a Mongolia ma lamaizm, to nie może się przyłączyć [do ZSRR]. Tuwińscy mnisi zostali wcześniej zniszczeni i religia była w Tuwie słaba. Jako dziecko widział ładny klasztor w centrum Todży, a potem widział, że był zniszczony. W tym klasztorze byli mnisi mongolscy, tybetańscy i tuwińscy. Zabrali ich i nie wie, co z nimi. Rozkaz dali Rosjanie, a Tuwińczycy wykonywali go.

Jego ojciec był szamanem; także ojciec matki. Dziadek [milicjant, o którym była mowa] był niewierzący. Jego [niektóre] dzieci (a miał ich wszystkich trzynaścioro), trzech mężczyzn i jedna kobieta — zostali szamanami. W czasie represji zabrali ich do więzień, w różne [miejsca], niektórzy nie wrócili, ślad zaginął [po nich], inni wrócili i zmarli w Todży. Jego ojciec był szamanem, ale zmarł przed represjami. Praktyki szamańskie były prześladowane i jeśli kogoś przyłapali, to zabierali. Rodzina zostawiała rzeczy szamańskie w miejscu, gdzie czci się ongoty, po kryjomu. [Wszystko] Zależało od tego [przedstawiciela władz], kto zabierał [aresztował], bo czasami spalili sprzęty szamańskie i zabierali człowieka, czasami sprzęty zostawiali. Byli tacy [przedstawiciele władz], co niszczyli też drzewa [szamańskie] i owoony; ale czasami zostawiali — mówili, że zniszczyli, ale zostawiali. W jego rodzinie był znany szaman, Szandźmaa, on był mocnym szamanem, i gdy go zabierali i zamknęli w więzieniu z kilkoma zamkami, to zanim żołnierz zamknął zamki i odwrócił się, to on już szedł za żołnierzem. A jak go zakuli i wieźli na koniu, to on za chwilę już był wolny i śpiewał. I widzieli, że nie ma sensu zamykać go; zostawili go i chodził po ludziach, aż do śmierci.

Podczas wojny był głód, mąki, ryżu nie było. Prześladowania były i przed wojną, bo Rosjanie prześladowali wcześniej. Więc ucieczka [do Mongolii była] z głodu, ale też dlatego, że to rdzenne tereny rodziców.

Od 1927 sytuacja w Tuwie była niestabilna; różne partie walczyły. Po wojnie zwyciężyła partia komunistyczna i zdecydowała wejść do ZSRR. To tak, jak teraz w Mongolii, walka prawicy z lewicą. Dziadek ze strony ojca był ważny w administracji, to były czasy nojonów. Jeden z dziadków był nojonem. W 1927 to czas, jak już Armia Czerwona zwyciężyła białych i wyznaczono granicę między Tuwą i Mongolią.

Pamięta, jak polowali za pomocą łuku — kuszy i samolówek z łukiem [...] na niedźwiedzie, renifery, sarny, wiewiórki, sobole. Ze skóry reniferów robiło się ubrania i pokrycia urcu. Do tej pory używa się tych pułapek, choć jest ustawa o zakazie polowania na te zwierzęta. Do 1956 używali skór rena na buty, a urc pokrywali skórą łosia, renifera, bo duże [to skóry].

Do 1956 — pamięta, bo wtedy dostali obywatelstwo — zbudowali im domki, miasteczko caatańskie w Rinczinlchümbe, Ulaan Uul i Cagaan Nuur. Zabrali reny, wyznaczali ludzi do hodowli i resztę zapędzili do domków. Po dwie rodziny na dom. Starcy po miesiącu uciekli do tajgi. Wprowadzili ich we wrześniu, a już w październiku uciekli. Młodzi poszli do pracy w fabryce rybnej.

Z Tuwy uciekł z matką, bo reszta [jego rodzeństwa] już zdążyła założyć rodziny i została. Nigdy ich już nie widzieli. Czasami zdarzało się spotkać na granicy z myśliwym z Tuwy, ale z rodziną nie. Nie potrafi mówić o wcześniejszych ucieczkach, bo miał [wówczas] cztery lata. Ale w 1948 przybyło [tutaj] dużo rodzin. On był [wówczas w Tuwie] traktorzystą i dopiero w 1950 przybył z matką, ale w 1951 zabrali ich do Tuwy, a on w 1952 znów z matką tu uciekł.

Ze strony matki i ojca ma tu krewnych — ojciec [jest z rodu] Szar Sojon, a matka Char Sojon. Uciekając, wiedzieli, że tu są krewni. Jak przybyli z matką, w lipcu — a matka pochodzi z tych stron i wie gdzie jest letnisko — przyszli na Urtun cherch. Zastali [tam] około pięciu rodzin i zostali z nimi. Ponieważ nic nie umiał po mongolsku, to zostawił matkę, a sam zatrudnił się u Mongołów przy koniach i nauczył się mongolskiego. Najmłodsze dziecko w rodzinie [brata] mogli zostawić nad Tengis, ale [Sandź] zatrudnił się u innej [rodziny]. Ale z bratem potem widział się. [...]

Gdy przybył, mieli około dwudziestu renów, bez koni. Chciał żyć po mongolsku, więc się zatrudnił. Umiał prowadzić samochody. Matka mieszkała z dziećmi swojej siostry; ale po czterech latach zmarła, w 1957. Matka koczowała do końca życia i pochowali ją w Chowrog, w Uchijn Dawaa (w lesie za Chowrog). Teraz też tam Caatanowie zimują.

W 1953 poszedł do wojska [mongolskiego]. Jeszcze nie był obywatelem, ale wysłali go za jakiegoś Mongoła. Był trzy lata w Ulan Bator, na lotnisku. Później dziesięć lat pracował w fabryce rybnej. Później wziął żonę Darchatkę. Był jednym z pierwszych, co zatrudnili się w fabryce — od 1956 do 1966 [pracował tam]. Później pojechał do Darchan, do tartaku w Szaryn Goł. Nauczył się obsługiwać piłę, jako mechanik. Był traktorzystą. Pracował w Darchanie 27 lat. Wrócił tu w 1989.

Do wojska wzięli go, bo lubił jeździć, włóczyć się. Był tragarzem w Chatgale i tam poznał człowieka, co nie chciał iść do wojska, [więc] poszedł za niego. Usłyszał, że jest praca sezonowa w Chatgale — wozili drzewo do Chanch i zatrudnił się. Nie potrzebował dokumentów. Dostawał pieniądze co 15 dni i siedł, gdzie chciał. Jak był w wojsku, to głównie robił okna, krzesła, stoły dla oficerów. Zaraz po wojsku poszedł do fabryki rybnej.

Od momentu, jak zostawił matkę na pastwisku, nie zajmował się praktycznie renami. Po śmierci matki dał reny siostrze matki. Zanim poszedł do wojska, to od czasu do czasu pomagał przy renach. Ponieważ żona jego to Mongołka, rozstał się z renami. [...] Do około 1993 miał reny po matce, nic od nich nie miał, choć wiadome było, że to reny po matce. Nazywało się, że to jego ren — [trzymał je] m.in. u Gombo. Nim pojechali do Darchanu, sprzedali zwierzęta po rodzicach żony. Teściowie byli bogaci, ale w czasach negdelu zabrali im zwierzęta. A to, co im zostało po rodzicach, sprzedali, nim wyjechali. Po powrocie z Darchanu kupili trochę zwierząt; hodowali, ale żona dostała wylewu. Pojechała do Ulan Bator, bo tam są dzieci, i on każdego roku na zimę tam jeździł. [Żona tam] była sześć lat i on zjadł zwierzęta i teraz ma tylko jednego konia.

W fabryce [rybnej] był od prac z drewnem. Historia jego życia jest w kilku domkach, na które drzewo ścinał, ciął drzewo, budował — m.in. zakład rybny, szpital. Był też rybakiem. Nauczyli go Kazachowie i Chińczycy, którzy tu przyjeżdżali jako eksperci. Uczyli, jak robić sieci, jak łowić. Uczyli konserwować ryby.

### **Nordoo — kobieta, 88 lat, rozmowa: 1 sierpnia 2003; Caagan Nuur.**

Określa siebie jako Tucha; oni tu wszyscy są Tucha. [...] [Jej] ród Darga to taki ród jak Sojon. Darga to rody pochodzące znad rzeki Todża. Matka sąsiadki też jest z tego rodu, ale ona zmarła.

W 1945 przybyła [do Mongolii], podczas wojny, nie pamięta ile miała lat. Jak przyjechała była mężatką; tu przybyli, bo męża matka była Mongołką i chciała [przyjechać]. Jej mąż jest Tuwińczykiem — zaadoptowała go rodzina mongolska, ale żyjąca w Tuwie. Na starość matka męża chciała do Mongolii i tu przywędrowali. Ona przybyła i jej siostra, a inni bracia i siostry tam zostali. Rodzice [Nordoo] tam zostali, w Todży. Jak wywędrowała, to już nigdy z rodzicami się nie widziała. [...]

Mieli dużo renów — dwieście, i z tym przybyli, i wszystkie [reny], co są tutaj, w Dzüün Tajga, są maści tamtych. W Cagaan Nuur mieszka 20–30 lat. Przedtem w tajdze, długo koczowała z renami. W czasie negdelu była pasterzem mongolskich zwierząt, a jak poszła na emeryturę, to tutaj zamieszkała. Nad Tengis i w Chowrog hodowała zwierzęta negdelu, potem tutaj zamieszkała.

Miała czternaścioro dzieci, które urodziły się w tajdze. Teraz żyje tylko dziewięcioro, ale porozchodzili się, żyją w Chowrog, Erdenet, Cagaan Nuur, Mörön. W tajdze żadne nie zostało. W Chowrog hodują mongolskie zwierzęta. Młodzi się rozjechali, została sama w domu. Koczowała tylko we Wschodniej Tajdze, nad Tengisem i w różnych miejscach Dzüün Tajga. W latach 60.–70. zaczęli się żenić [między sobą ci z] Baruun Tajga z Dzüün Tajga. Przedtem żenili się w obrębie [poszczególnych] tajg [...]. Ci z Baruun Tajga pochodzą z Chöngörtög, są z rodu Balgasz, a ci z Dzüün Tajga są z [głębi] Tuwy; tamci z somonu Chöngörtög, a oni są z Todży.

Mowa obu grup była taka sama. Kiedyś tak samo ci z Baruun Tajga i Dzüün Tajga hodowali reny, ale teraz starsi poumierali, młodzi nie umieją tak hodować, dlatego w Dzüün Tajga jest mniej renów. Baruun Tajga i Dzüün Tajga wymieniają reny jako prezenty, sprzedają sobie — miesza się krew. [...]

W 1945 przyjechali [do Mongolii], a w 1990 — po 45 latach — pojechali do Tuwy, do Kyzyl, na spotkanie z krewnymi. Ona [Nordoo] z synem Ganbatem, jej siostrzenica, Chuwaj — starszy mężczyzna i jej siostra, która już zmarła. Dostali zaproszenie od brata Nordoo. Mieli z nimi kontakt listowny, napisali, że chcą przyjechać i dostali zaproszenie. Byli tydzień; cała podróż zajęła dziesięć dni. Było wiele osób, nie do zliczenia, z ich rodziny z Tuwy. Była wielka uczta, cały czas pili. Tam byli w strojach mongolskich, to w autobusie ustępowali im miejsca. Rodzina w Tuwie to lekarze, nauczyciele i tacy, co hodują reny. Ród w Tuwie nazywa się Chamcara — to nazwa ziemi rodu o nazwie Darga. Krewni z Tuwy nie odwiedzali ich [tutaj], tylko korespondowali. Teraz już nie ma listów, nie wiedzą, co tam. Od dziesięciu lat nie mają kontaktu. Czasami ktoś stąd jedzie, to mówi, że żyją. [...]



**Szarchüü — kobieta, 53 lata, rozmowa: 2 sierpnia 2003; Cagaan Nur.**

Teraz mieszka z synem. Także inne dzieci są w centrum [somonu], w Cagaan Nuur. Urodziła się w Tuwie i przybyła tutaj jako niemowlę. W Tuwie urodziła się w Oo Chem — to miejscowość nad rzeką Oo. To jest w Tuwa–Todża. Jej rodzice byli z Todży — oboje byli Tuwa [tak określiła przynależność]; ojciec [z rodu] Sojon, matka Darga. Hodowali reny.

W 1945 uciekli z Tuwy; przybyli rodzice z bratem o 5 lat starszym i z nią. W 1949 wrócili do swoich terenów, do Todży. Wtedy powiedziano im, że są zdrajcami, bo byli w Mongolii, niektórych wzięli do więzienia, a ich wygnali z powrotem do Mongolii i tu przybyli znów w 1950. Musieli w pośpiechu wrócić [do Mongolii]. Dwie rodziny, co z nimi przybyły, musiały zostawić po jednym dziecku, bo były [dzieci] w szkole, gdy znów uciekali. Myśleli, że dzieci wydadzą krewnym, ale nie dali, [powiedzieli], że tylko rodzicom [oddadzą], i zostały. Jej ojcu udało się zabrać dziecko innych krewnych; tamtym nie udało się.

W 1945 jej jeszcze nie było na świecie, ale przybyło — jak przypuszcza — dwadzieścia rodzin, gdy jej rodzice tu przywędrowali. W 1949 wrócili do Todży, tam się urodziła i jako niemowlę przyjechała [do Mongolii] w 1950.

Była wojna i bieda, dlatego w 1945 uciekli [z Tuwy]. Może zabierali reny [w Tuwie, do kolchozu], nie wie. Zwierząt było mało w 1945, gdy przybyli. To była szybka, ciężka ucieczka. Szli tylko nocą, bo się bali. Pamięta opowieść matki Mönchöo z Charmaju. Ta kobieta, matka Mönchöo, miała troje dzieci, posadziła dwójkę dzieci na reny, a niemowlę na trzeciego rena i sama szła pieszo, prowadziła tego rena i przyszła tylko sama z trójką dzieci, bo reszta grupy szła szybciej. Mąż musiał uciekać szybciej z innymi dziećmi, bo ścigali przede wszystkim [mężczyzn], a ona z tymi [małymi dziećmi], we czworo szła z tyłu. Mönchöo była najstarsza, może to pamięta — ona żyje w Charmaj, za Batchüü.

Po wojnie, w 1949, zdecydowali się wrócić [do Tuwy], bo myśleli, że tam będzie lepsze życie, i są też krewni. Ale ich uznali za zdrajców. Gdyby zostali, to by ich zamordowano. Więc uciekli. Rodziny, które uciekły w 1945, w tej samej liczbie wróciły w 1949. Oddali dzieci do szkoły i jak zobaczyli, że aresztują, to znów uciekli. Nie pamięta, ile zwierząt mieli, najwyżej dwadzieścia — gdy poszli do Todży. Nie wie dokładnie, czy dobrowolnie wrócili, czy policja i wojsko przymusiło. To był trudny czas, wszyscy byli biedni.

W 1950 wróciła [do Mongolii] cała grupa, prócz tej dwójki dzieci, które zostały na zawsze w Tuwie. Ta grupa była z różnych rodów, nie wie dokładnie [z jakich]. Cztery rodziny były z jednego rodu — Szar Sojon; ale były i inne rody. Uciekli jesienią, gdy szkoła się zaczynała, były już owoce, orzeszki. Ona urodziła się wiosną, więc miała wtedy pół roku.

Przybyli do Dzüün Tajga. Nad [rzeką] Tengis byli tu do 1957, siedem lat (był to wtedy somon Rinczinlchümbe). Potem zeszli do Cagaan Nuur, do fabryki rybnej. W samym Rinczinlchümbe nie byli, tylko od razu w Cagaan Nuur. Najpierw w 1957 była tam fabryka rybna, Caatani zeszli do pracy. W 1961 przyjechał Cedenbał i powiedział, że teraz cywilizujemy naród caatański i zbudowali domki dla Caatanów. Trzyście domków i 26 rodzin zamieszkało (dwie rodziny na domek). W 1972 wyszła za męża — gdy poszła do fabryki rybnej. Mąż Caatan z rodu Balgasz, to ród z Baruun Tajga, dwa lata temu zmarł.

Można było zmieniać pastwiska z Dzüün Tajga na Baruun Tajga. Z renów, które były w Dzüün Tajga, utworzono negdel i wypasali je. Jak się przeprowadzili do centrum, to zostali tam krewni, co pilnowali negdelowych renów, a w tym stadzie były i jej prywatne. Po-

nieważ to jej reny, to dostawała produkty mleczne, ale ona [też] dawała krewnym mąkę i herbatę, kosila [trawę], za to, że pilnują. Własnych [renów], jak poszła do fabryki, miała dziesięć. Teraz jej syn ma trzy, pozostałe z tych dziesięciu, bo resztę zjadły wilki. Trzyma je u krewnych ojca, w Baruun Tajga, u Gandzoriga — szamana; ojciec był z Baruun Tajga. Jej mąż był bratem Gosta i Gandzoriga. [...] Oni należeli do [somonu] Ulaan Uul i zawsze byli przy renach. Nie pracowali w rybnej fabryce. [...] Starszym, którzy nie byli w stanie pracować w fabryce rybnej, dawano po 210 tugrików.

Dobrze wspomina tamte czasy, bo jak ich zabrali z tajgi, starsi nie mieli co robić, ale dostawali pieniądze. Czasami nawet dwie osoby z rodziny dostawały. (Chleb kosztował 1 tugrika, a za 420 tugrików można było kupić konia.) W Dzüün Tajga było mniej renów, w Baruun Tajga — dużo. Z renów nie dało się wyżyć w Dzüün Tajga, a w Baruun Tajga nie było takiej fabryki [rybnej]. Ci z Dzüün Tajga [...] pracowali jako tragarze, przy transporcie na trasie Chatgal–Chanch, przy sianokosach. Pracy w fabryce rybnej uczyli ich Mongołowie i Kazachowie mongolscy.

Musieli oddawać mleko, ser *aaruul*, masło; jak ren zdechł, to skórę. Ale otrzymywali zapłatę za to, że oddawali produkty. Spółdzielnia upadła w 1991 lub 1993. Fabryka też miała być sprywatyzowana, ale nikt jej nie kupił. Ci, co pilnowali stad, pozabierali stada, a ci, co pracowali w fabryce rybnej, nic nie dostali. Powiedzieli im, że mogą kupić mongolskie zwierzęta albo domki. Jeden ren kosztował 500 tugrików.

Każda osoba dostała kupony na 10 tys. tugrików (7 + 3 tys.). Za 3 tys. można było kupić z tego mongolskie zwierzęta i reny, i Caatanowie kupili. Ale [kupony] po 7 tys. znikły — ktoś wziął do Ułan Bator i nikt nie wie, co się z nimi stało. Przyjechał jakiś człowiek z Ułan Bator, powiedział, że zainwestuje w Ułan Bator te kupony po 7 tys., wziął je od miejscowych i zniknął, i nic z tego nie mają. Dali im kupony, ale [pasterze] zwrócili je władzom i tamten [przybysz] je zagarnął. Ci z centrum somonu wykupili domki od negdelu, za te 7 tys. Ale ci z tajgi nie mieli co kupić i oddali władzom te [kupony] po 7 tys. i wziął je ten człowiek.

Jej rodzina to były cztery osoby. Jedna córka w Tuwie, na studiach, to nie dostała kuponów. Za to, co ona sama [Szarchüü] dostała, kupiła jedną krowę, jednego byka i dziesięć owiec. Te zwierzęta były własnością fabryki i stamtąd je dostała (dlatego nie dostała renów).

Teraz życie ciężkie, na jesieni zbierają owoce, zimą polują, ale ludzie samotni głodują. Ona dostaje emeryturę — 22 tys., ale to mało, bo wszystko jest drogie. Z tego za 16 tys. kupuje mąkę, resztę na herbatę i nic więcej. Musi pomagać dzieciom, bo nie mają pracy. Na dzieci nie dostają [dodatku], bo od czwórki dzieci [płacą], ale w tym roku nie dali im jeszcze. Pomoc zagraniczna idzie do tajgi, a ci z Charmaju i Chowrog nie dostają. Są programy pomocy dla Caatanów — rządowe, mongolskie i zagraniczne; dotyczą tych, co biedni i nie mają zwierząt, a dużo dzieci mają. [...] Czasami zarabiają na turystyce, na wyrobach, rzeźbach, coś uszyją — i na tym zarabiają, ale nie ona. [...]

Od lat 70. więcej było małżeństw [mieszanych], bo Caatani się poznawali. Chodzili w gości. Wcześniej żenili się w obrębie tajg. Mogli się żenić w [obrębie] Baruun Tajga, bo należeli do różnych rodów; podobnie w Dzüün Tajga. Nie ma różnicy [w języku] między Baruun Tajga i Dzüün Tajga. Jedyna różnica, że w Baruun Tajga mówią powoli, a w Dzüün Tajga szybko.

Przed ucieczką zapewne radzono się szamana, ale to było zabronione. Teraz wszyscy zgłaszają się do szamanów, ale to nie są prawdziwi [szamani]. Za negdelu radzenie się szamana było zabronione.

Cmentarza [specjalnego] nie ma. Ludzi poważanych, szamanów, zostawiano wysoko w górach, a zwykłych zakopywali. Teraz jak kto chce. Siostrę Gosta zostawiono w tajdze, a tak to nie ma określonego miejsca, gdzie chowają. [...]

[Szarchüü] ma jeszcze tuwińskie ongoty; ponieważ była chorowita, szamanka *udgan* zrobiła je dla niej. Od tej pory je nosi. Na początku każdego sezonu w roku wieszka wstążeczki, okadza arcem, kropi herbatą. Dodaje wstążki, siedem albo dziewięć kolorów. W czasie negdelu też wieszala. Nie może brakować koloru (łącznie z czarnym). Te kolorowe kupuje w sklepie; mogą być też z wzorami. Niebieski to niebo, zielony to ziemia, świat, biały *cagaan chel am* — przeciwko dobrym [duchom], czarny *char chel am* — przeciwko złym [duchom]. Chodzi o to, by mieć wszystkie kolory świata. [...]

### Orosbaj — mężczyzna, 63 lata, rozmowa: 4 sierpnia 2003; Chowrog.

Od 20 lat mieszka w Chowrog, przedtem w centrum, w Cagaan Nuur. Urodził się w Cagaan gol, w rejonie todżyńskim, daleko od Kyzyl [...]. Cagaan gol znajduje się daleko od Mongolii, prawie 15 dni [wędrowki]. Rodzice przywędrowali w czasie wojny, w 1940 r. W 1953 r. zdecydowali iść [z powrotem] do Tuwy. Od lat 40. do 60. przez 20 lat koczowali wzdłuż granicy. W Tuwie było ciężkie życie, nie mieli co jeść, były choroby, w Mongolii było spokojnie, więc przyszli tutaj.

[Wcześniej] przed latami 40. były czasy, gdy Tuwińczycy masowo przyjeżdżali tu [do Mongolii] na handel; bywało, że przybywało 200, 300 namiotów Tuwińczyków. Tuwińczycy przywozili na sprzedaż skóry; handlowali sobolami, wiewiórkami, kupowali za to mongolskie zwierzęta — konie, owce i pędzili do Tuwy. To było w latach 30., jego rodzice też przyjeżdżali [na handel]. Przyjeżdżali konno, bez renów. W Tuwie rodzice hodowali reny i kilka koni. Ojciec ojca [imieniem] Panmusz był bogaczem — *dzaarin*, szaman najwyższego stopnia, miał jedyne syna i stwierdził, że syn musi ożenić się z Darchatką. To były czasy, gdy można było kupić żonę; przybyli tu i kupili. Dzieci z tego mieszanego małżeństwa to ci, co tu mieszkają. Jego matka była najstarszą córką tego mieszanego małżeństwa — oni mieli 7 dzieci. I ci Caatanowie, co tu mieszkają, to wnuki tego małżeństwa. [Żonę Darchatkę kupił Szagdar, ojciec rozmówcy; Panmusz — szaman, to ojciec Szagdara].

Orosbaj miał 5 lat, kiedy tu przywędrowali, ale pamięta kiedy ich zabrali [z powrotem do Tuwy] i dali go do szkoły. [...] To był na pewno 1940 r., gdy uciekli [z Tuwy]. Przez 8 lat mieszkali wzdłuż granicy, nad rzeką, po obu jej stronach. W 1953 r. wypędzili ich [z Mongolii] i on poszedł do szkoły. Do szkoły chodził jedną zimę, a w czerwcu uciekli znowu [do Mongolii]. We wrześniu [1953] zabrali [ich] i od razu dali go do szkoły; jak skończyła się szkoła, rodzice zabrali go i uciekli. W 1940 r. uciekło 10–20 rodzin — nie pamięta dokładnie. Renów nie było dużo, może do stu. Wędrowali około 20 dni. Było ich w rodzinie pięcioro — najstarsza Puncal z Dzüün Tajga i troje, co tu poszło do szkoły i mieszka w centrum somonu: Tumudzi, Sandz. Najmłodsza w Mörönie — Ojunczimeg.

Dziadek pochodził z rodu Balgasz Szar, babka Darchatka. Rodzice: ojciec — Urat, matka — Balgasz. On sam jest Urat, po ojcu; żona Darchatka. Jego dzieci to Uraci. Wszyscy spośród nich są po ojcu Uratami. [Nie potrafił wyjaśnić, dlaczego jego ojciec należy do innego rodu niż dziadek — ojciec ojca]. W Todży [były rody] Balgasz, Uzbek, Chujag, Chemczig, Todot, Sojon. Tu z Tuwy przybyli: Sojon, Balgasz, Urat.

O drugiej ucieczce [do Mongolii] zdecydowało to, że babcia Darchatka chciała tutaj [wyjechać], poza tym po wojnie były ciężkie czasy. Uciekło wtedy ze 20 rodzin, ale niektórzy wrócili do Tuwy. Głównie były to rodziny, które nie miały tu bliskich, dzieci ich chorowały w Mongolii, nie mieli pomocy, więc wrócili do Tuwy. W tej grupie ucieczkowej była [szamanka] Suujan; uciekli z rodów Urat, Balgasz; dzieci tej [babci] Darchatki pożeniły się głównie z Sojonami — właśnie oni tu przyszli.

[Gdy uciekali] w Belme, tuż za granicą, milicja Tuwy już miała ich doścignąć, gdy spadł śnieg i milicja straciła ich ślad, nie wiedzieli, gdzie ich szukać i jaką drogą uciekli. W tej grupie było 20 rodzin. Były rodziny, co miały po 10 renów, 3–4 rodziny mogły mieć po 50–60 renów. Po drodze zwierzęta padały, większość była pokaleczona.

W Tuwie nie było podziału na pastwiska rodowe. Administracja dawała jednej rodzinie np. górę i mówili — to, co tam jest, to wasze; ale nie było przydziału dla rodów. Więc obok siebie mogli być ludzie z różnych rodów. Żenić można się ze wszystkimi, prócz własnego rodu. Najliczniejsi byli: Sojon, Balgasz, Chemczig, a Uraci najmniej liczni. O bogactwie rodów nie może mówić, bo wszyscy byli tacy sami, ale jeśli ród liczny, to silny. [...]

Zabrali ich [z Mongolii do Tuwy z powrotem] we wrześniu. Była narada w Tuwie z miejscowymi władzami, spytali, co im trzeba, to dali im, wysłali dzieci do szkoły. Grupie udało się tak zrobić, że po końcu roku [szkolnego] krewni zabrali dzieci. Tylko dwojga nie udało się zabrać i pozostały. Z Tuwy uciekła rodzina ze strony matki, ze strony ojca tam pozostali i nawet nie wybierali się tutaj. Dostali [dużo później] listy od rodziny — z Ułan Ude [...].

Szagdar [ojciec rozmówcy] koczował w Örtön i Sajlag Tengis i teraz tu koczują Caatani, to pastwiska jego przodków, tych z Dzüün Tajga. W czerwcu uciekli z Tuwy, był początek lipca, i to musiało być tu, do Sajlag. Gdy przybyli w 1953 r. miał 8 lat. [Potem] Z rodzicami wędrował w tajdze 8 lat. Nie mógł iść do szkoły, bo nie miał obywatelstwa, a gdy dostał obywatelstwo [mongolskie] był już za stary, więc koczował z rodzicami.

Jak miał 16 lat, zatrudnił się w fabryce rybnej. To było masowe. Im, dzikusom z gór, dali obywatelstwo i pracę w fabryce rybnej. A miesiąc po rozpoczęciu pracy zorganizowano przyspieszony kurs szkoły dla Caatanów. I po jednym miesiącu dostali certyfikat ukończenia podstawówki. Po roku pracy w fabryce zabrali tych, co rok przepracowali, na wycieczkę do Ułan Bator. Pokazali miasto i przez tydzień odpoczywali w kompleksie wypoczynkowym Songino. Potem było spotkanie z Cedenbałem [I sekretarz KC Mongolskiej Partii Ludowo–Rewolucyjnej] i z Sambuu [przewodniczący Prezydium Wielkiego Churalu] w parlamencie i oni [ci, co pojechali na wycieczkę] mówili, że Caatanowie potrzebują szkół, przedszkoli, żeby rząd im pomógł, bo oni są ludzie z gór, i rząd im pomógł. On był w tej grupie. Wtedy dostali telegram — gdy byli na spotkaniu — że Gagarin jako pierwszy poleciał w kosmos, i wszyscy byli zadowoleni. Wycieczka była tylko dla pracowników fabryki rybnej, a tam pracowali tylko ci z Dzüün Tajga. Ci z Baruun Tajga należeli wówczas do somonu Ulaan Uul.

On [Orosbaj] mieszkał w domkach dla Caatanów w Cagaan Nuur [zbudowanych dla nich przez władze], bo się ożenił. Ożenił się w 1969 r. Przez jakiś czas mieszkali tam także jego rodzice, ale nie mogli tam mieszkać [na stałe], bo było im źle i wrócili do tajgi, zajmowali się renami negdelu. Rodzice do końca życia koczowali i zmarli w tajdze — w 1980 r. ojciec, w 1978 matka. W Rinczinlchümbe były domki takie, jak w Cagaan Nuur, ale [tylko] dla starców i tych, co nie mieli rodziny.

Kiedy za drugim razem uciekali [z Tuwy] to też dlatego, że zabierali im reny do kolchozów. Oni swoich nie oddali — uciekli właśnie dlatego m.in., żeby nie oddać zwierząt. W Tuwie jego rodzice koczowali cały czas, ale głównie żyli z polowania. Kiedy [jeszcze] byli w Tuwie, to ci z Baruun Tajga koczowali w Tere Nuur; to były odległe tereny, ale znali się, chodzili do siebie. Była także wymiana małżeńska Balgasz z Sojon czy Urat. Nie potrafi wymienić rodów w Tere Nuur, ale byli Sojoci, Uraci, Balgasze. Są różne rody Balgasz — są tu i były w Tuwie. Urat nie dzieli się i było ich mało. Sojon są: Kitaj Sojon, Szar Sojon, Cagaan Sojon (ale to chyba ci sami co Szar Sojon — nie wie dokładnie). A Balgasz [dzieli się:] na Szar Balgasz [żółty], Cagaan Balgasz [biały] i Kitaj Balgasz. Nie wie, co znaczy słowo Urat, Sojon; Balgasz to od ryby, Kitaj — też nie wie.

[Jeśli porównywać do Mongolii, to] Ci z Todży to jakby Mongołowie–Chalchasi, a ci z Tere Nuur to jakby Darchaci. Język tych z Todży ładniejszy, bardziej melodyjny i kiedy spotykali się z Caatanami z Uaan Uul to śmieli się z siebie, bo były też inne słowa. To było wtedy, gdy połączyli reny z Ulaan Uul i Rinczinlchümbe i wtedy się spotkali [po zmianie administracyjnej i utworzeniu somonu w Cagaan Nuur]. Jego pokolenie jest pokoleniem, które wie, jak hodować reny, a obecna młodzież urodziła się w centrum i wie tylko, jak jeść reny, a nie jak hodować. Urodzili się w Cagaan Nuur, gdy rodzice pracowali w kombinacie rybnym.

Kontakty w tym czasie były sporadyczne, poznali się dopiero w latach 80., po połączeniu somonów. Dopiero wtedy zaczęli zawierać małżeństwa [pomiędzy pasterzami] Baruun Tajga i Dzüün Tajga. Przedtem były dwie grupy z dwóch różnych stron Tuwy, a teraz należą do jednego somonu. Teraz, skoro są w jednym somonie, to są jedną grupą, a wcześniej były dwie, bo należeli do różnych somonów. Ci z Baruun Tajga, gdy byli w [somonie] Ulaan Uul, lepiej poznali się z Mongołami, przystosowani są do ich pastwisk [...] zaprzyjaźniali się z tymi Mongołami.

Różnice w mowie między pasterzami z Baruun Tajga i Dzüün Tajga dotyczą 2–3 słów — teraz nie może sobie przypomnieć jakich — ale jak coś powie, to tutaj się śmieją, albo gdy oni coś powiedzą, to ci z Dzüün Tajga się śmieją, że tak się nie mówi. Prócz tego ci z Baruun Tajga mówią wolniej, a z Dzüün Tajga szybciej. Raczej oni uczą tamtych dialektu, uczą swojego dialektu [tych] z Baruun Tajga, [którzy] przejmują dialekt Dzüün Tajga.

W Tuwie Todżyńcy mieli lepsze reny, bo silniejsze, większe, a ci z Tere Nuur słabsze, mniejsze, ale [prócz tego] także polowali. Ale lepszymi hodowcami byli ci z Todży. Teraz jeszcze lepszy przyrost [stad] jest w Baruun Tajga, oni dobrze hodują [renifery]. Młodzi są zmuszeni żyć [tutaj], wszyscy wiedzą, gdzie powinny koczować reny, ale jak ma się mało renów, to nie można przekoczować, albo przewozić [dobytka] renem czy jechać, [dlatego] nie mogą być daleko [na oddalonych pastwiskach]. Wiedzą, jak hodować, ale nie mają dużo renów i muszą być blisko. W Dzüün Tajga koczowali rodzice tych, co teraz tam mieszkają, w przybliżeniu tyle samo rodzin, około 20.

Do pracy w kombinacie rybnym poszło dużo młodych, zostały dziewczyny, które musiały opiekować się starszymi; generalnie młodzież poszła [z tajgi]. Rodzice [Orosbaja] mieli 40 renów, z tego zostało 20, bo 20 oddali do negdelu. On sam z tego miał 4; rodzice pilnowali negdelowych renów, własnych i jego, później siostra [zajmowała się nimi]. Teraz już nie ma [renów]. Renny były u rodziców i on nie pomagał przy hodowli. Gdy pracował w kombinacie rybnym, to także polował i gdy jechał na polowanie, to brał swoje reny.

Negdel utworzono w latach 50., po tym, jak otrzymali obywatelstwo, czyli po 1956 r. Ustalono było odgórnie, ile każda rodzina ma oddać. Oni oddali 5 samic, jednego samca do jazdy i jednego konia. Mieli 40 renów, gdy zaczął się negdel. Stado negdelowe wynosiło 50–60 renów — w przypadku jego rodziny; ale ktoś pozabijał reny [te ze stada negdelowego] i oni musieli oddać negdelowi ze swojego stada. Początkowo dali do negdelu 5+1 [renów] ale po tej stracie musieli oddać negdelowi więcej i zostało im tylko 20. To rozmnożenie do 50–60 renów negdelowych było po kilku już latach [istnienia] negdelu. Tylko jedna stara kobieta, Samdan, pilnowała [wyłącznie] swoich renów, reszta [pasterzy] negdelowych. Z negdelu mieli zezwolenie, by jeść stare reny; do jedzenia dawali [też] z negdelu mongolskie zwierzęta. Poza tym [...] każda rodzina miała 6–7 renów do jazdy i transportu, i mogli odkoczować daleko. Dając mięso mongolskich zwierząt, odejmowali od pensji [jego równowartość]. Ale też stare i skaleczone reny zabijali, oddawano je do centrum i mięso wysyłano do Mörönu.

Do negdelu oddawali sery z mleka rena, zbierali też zioła. Jak ktoś miał 100 renów [pod opieką], winien dać 4–5 serów, ale za to dostawali pieniądze. Zbierali rośliny do mycia kotłów (*taj*), orzeszki limby, jagody. Skórki zwierząt można było sprzedawać prywatnie.

Dzieci zbierały do szkoły owoce leśne, rośliny do mycia kotłów, skórki susła — gdy wracały po przerwie do szkoły. Oddawali 10–20 skór susłów — wyższe klasy więcej, 3 litry jagód, 4 miotły do kotłów. Szkoła sprzedawała to w punktach skupu, za pieniądze.

15 lat temu rozwiązano somon Rinczinchümbe i powstał somon Cagaan Nuur; istniał 5 lat, kiedy to rozwiązano negdel. Najpierw były negdele w Rinczinchümbe i Ulaan Uul; potem, od 1985 r., w somonie Cagaan Nuur i to zwało się spółdzielnia reniferowa. Gdy powstało gospodarstwo reniferowe, wtedy także pasterze z Dzüün Tajga hodowali renifery, te z [dawnego negdelu] Rinczinchümbe, a ci z Baruun Tajga renifery z Ulaan Uul. Zasada hodowli nie zmieniła się w Cagaan Nuur — ci z Dzüün Tajga hodowali swoje reny, a ci z Baruun Tajga swoje. Tyle, że była jedna jednostka [administracyjna]. Po 5 latach negdelowe stado sprywatyzowano. W 1985 r. połączono somony, a w 1986 sprowadzono z Tere Nuur [z Tuwy] 10 reproduktorów i rozdzielono po 5 na tajgę. Podczas prywatyzacji pasterze, którzy zajmowali się hodowlą, dostali więcej renów, a ci, co nie w hodowli [pracowali], czy też w kombinacie rybnym, a chcieli iść do tajgi, to dostawali np. po 5 renów. Liczba renów zależała od liczby osób w rodzinie, na osobę 2–3 reny [dawali] i nie musieli za to płacić, bo na początku do negdelu zabrano [reny] bez pieniędzy, to teraz oddawano.

Pod koniec lat 50. utworzono kombinat rybny, żeby Caatanowie mieli co robić — on pracował tam 20 lat. Do kombinatu rybnego przyjeżdżali Kazachowie z Mongolii i uczyli ich połowu ryb. Po 20 latach stwierdzono, że liczba ryb zmniejsza się i na 10 lat postanowiono zrezygnować [z połowu]. I wtedy wymyślono [by utworzyć] dla Caatanów spółdzielnię myśliwską; przetrwała ona 4–5 lat. Potem stwierdzono, że liczba zwierząt też się

zmniejsza i postanowiono stworzyć jedną jednostkę [administracyjną] w Cagaan Nuur, by Caatanowie razem hodowali reny. A potem była już prywatyzacja.

Dawniej na koniu jeździli latem; była zasada pośród hodowców, by latem nie jeździć na renie, bo mówią, że jeżeli latem jeździ się na renie, to pęka mu wątroba. Bo latem ren nabiera wagi, gdy trawa zaczyna rosnać, to nie wolno jeździć na renie. [...] Można jeździć od października–listopada. Prócz renów konie były zawsze, więc nie trzeba było pieszo przekoczowywać. Nigdy nie było tak, by koczowali pieszo. Przekoczowanie z letnika na jesiennik jest w drugiej połowie sierpnia. Do tego czasu nie jeździli na renach, a w czasie przeprowadzki ładowano mało i tylko na krótkie dystanse — [szło] wiele renów z lekkimi rzeczami. Teraz niszczą reny, bo mają 1–2 juczne i wiele razy muszą jechać — bo mają wiele ciężkich rzeczy, i jeżdżą tam i na powrót, by je przewieźć.

Do lat 50. używano do [budowy] urcu na letniku kory brzozonej, obwiązanej liną. Zostawiano to [pokrycie] na letniku na następny rok. Na jesiennych pastwiskach i zimą używano skóry łosia. Brezentu zaczęli używać w latach 50; sami go kupowali. Stopniowo brezent zastępował korę latem, a zimą skóry. A potem już nie używali skóry, bo nikt nie zajmował się wyprawianiem skór — bo zaczęli się lenić, mięso zjadali, a skóry wyrzucali. Od kiedy zostali obywatelami Mongolii, zaczęli używać pieca; ale on ma jeszcze trójnóg rodziców. „To były śmieszne czasy, gdy nie było materiałów i zamiast koszul używali skóry rena; na zimę chodzili w koszuli ze skóry rena sierścią do wnętrza, a latem w skórze bez sierści. Buty robiono ze skóry z nóg rena; gdy było gorąco, latem, to buty robiono z gołej skóry rena — wyskubanej”.

Gdy [nastąpiła] prywatyzacja, rybacy i myśliwi wrócili do tajgi. W Cagaan Nuur [są teraz] przede wszystkim ci, co kiedyś żyli w tajdze, potem w centrum [somonu], potem wrócili do tajgi, ale nie radzili sobie, więc wrócili [znów] do centrum. W Dzüün Tajga są dzieci tych, co zawsze byli w tajdze z renami. W jego przypadku rodzinne ognisko kontynuuje Puncal, w tajdze żyje jego syn. On [Orosbaj] ożenił się z Darchatką i podczas zmiany ustroju kupił mongolskie zwierzęta i żyje tutaj — w Chowrog; żyje tu od 1987 r., gdy [przeniósł się] z Cagaan Nuur.

Teraz jest pomoc, ale nie dla Caatanów, bo i on powinien dostać, a pomagają tym w tajdze. Nie dlatego, by żyło im się lepiej niż Darchatom, bo są biedni, nie umieją pracować, to pomoc w przeżyciu, jakby ratunkowa.

On dostaje emeryturę i żona, bo oboje pracowali w kombinacie rybnym; mają stado mongolskich zwierząt. Nie mają też [dodatku] na dzieci, choć mają ich wiele. Mają jedenaścioro dzieci. Dostają na rękę 40 tys. tugrików na miesiąc. Chcą wysłać córkę na studia anglistyczne do Mörönu. Wtedy zadłużą się, wezmą emeryturę za cztery miesiące [z góry] i nie wiedzą, z czego będą się utrzymywać przez cztery miesiące.

Dobrze, że przyjeżdżają cudzoziemcy i turyści, bo można coś sprzedać. Pomagają — [pasterze] zarabiają, pozując do zdjęcia, sprzedają wyroby. Jeden [cudzoziemiec] opłacił studia córki jednej [z kobiet] z Dzüün Tajgi — studia dziewczyny w Ułan Bator. [...] Oni tutaj też sprzedają różne wyroby, ale w jego rodzinie nie ma takich [osób]. Czasami za obsługę, [...] za konie do jazdy, dostają 2 tys. [niecałe 2 USD]. W Chowrog ludzie robią swe-try z wełny wielbłąda lub kozy, robią rzeźby, ale nie wie, kto.

W Dzüün Tajga nie mają zwierząt mongolskich; a ci co mają, zostawiają je u rodziny [w Cagaan Nuur, Chowrog]. Tylko w Baruun Tajga mają kozy.

Ducha jest najważniejszym określeniem na nich. A Caatanowie to nazwa, którą dostali od Mongołów; ale nie ma w niej nic przykrego. [...]

Jego [rozmówcy] ojciec pełnił różne funkcje, dargi [kierownika], był księgowym, prowadził sklep; na imię miał Cewek, był Ujgurem. W rozmowie ze swoimi używa słowa Ujgur [na określenie pasterzy reniferów]. Ujgur to określenie po mongolsku [jego zdaniem], a poprawnie jest Ducha. [...] Ujgurzy to są ludzie stworzeni dla tej tajgi. Wszystkie rzeki i góry mają nazwy tuwińskie. Oni są stworzeni dla tej tajgi, żeby hodować reny, tutaj polować. „Nie urodziłem się w drewnianym domku, nie byłem przyjęty przez innych [w szpitalu]. [...] Urodziłem się pod drzewem, jako niemowlę byłem owinięty w skórę rena. Ci ludzie tu są [stworzeni], by tu żyć, spać na śniegu, żyć w urcach. Od początku ta tajga tu i w Tuwie była stworzona, byśmy tu mogli żyć [...]”.

W latach 30. chodził z ojcem na polowanie. Nie było mąki i jedzenia. Herbatę robili z liści, jedli skórę antylopy, żywili się tym, co da las — rybami, tym, co rosło, jako tytoń palili trawę. Herbatę robili z kory drzewa i z krzewów i trawy *dzilgit*. Jako tytoń [palili] liście z drzewa *tawilga*. Głód był w czasie wojny i później, po wojnie. To były czasy, gdy mieli po 5 renów, nie było negdelu. Dlatego woleli zostawić dzieci u Mongołów, żeby nie zmarły. Jego też chcieli zostawić. Ale on zawsze uciekał do domu rodziców. Caatanowie są wytrzymali na głód. Caatan potrafi — jak ma co zjeść — wszystko, a jak się naje to i trzy dni wytrzyma. A Darchaci tyle nie wytrzymają.

### **Gombo — mężczyzna, 57 lat, rozmowa: początek sierpnia 2003; Dzüün Tajga — Dood Sajlag.**

Urodził się w Tuwie, w 1947 r., gdy tu przybyli, miał 5 lat. W Tuwie żyli w Belmijn goł, dalej od Tere Nuur; miejsce, gdzie się urodził, znajduje się około 40 km od granicy Tuwy. Najpierw przybyli do Dzüün Tajga; do Mongolii przybyli w 1959 r. i do 1961 r. [koczowali] w lewej tajdze, potem przekoczyli do prawej, ale w 1964 znów wrócili do lewej tajgi. W latach 70. przez dwa lata był w Baruun Tajga, potem wrócił tutaj i do tej pory jest w Dzüün Tajga.

Między 1952 a 1959 r. przekoczywali do Tuwy na zimę, a jesienią byli na terenie Mongolii. W 1959 r. przybyli na stałe. Granicy wówczas nie było, nikt ich nie gonił — byli swobodni. [...] Jego dziadkowie tam zostali, a ojciec brał stado i koczowali przy granicy. Prześladowania były, ale ich nie dotknęły; oni starali się być niewidocznymi.

W Tuwie jest wiele dzieci dziadka, ale on nie zna ich. W 1985 r. był w Tuwie. Był wyznaczony ze strony mongolskiej, [przez władze] z Cagaan Nuur, by pojechał i zobaczył, jak hodują reny. Był tam 15 dób, była to wymiana doświadczeń. Wówczas w Tuwie było 15 tys. renów, patrzył, jak je rozmnażają, jak żyją. Potem już nie był. Wtedy spotkał dwoje [krewnych] z rodziny — to były dzieci brata jego dziadka. Odnalazł ich przy pomocy jakichś ludzi, ale oni [tutaj] nie przyjechali.

Tak jak oni, między Belmijn goł i Dzüün Tajga, koczowało przez granicę siedem rodzin i te rodziny przyjechały razem z nimi. Teraz ich dzieci są w Dzüün Tajga; są w Örtön i tutaj — w Dzüün Tajga. Np. Puncal i Chürenbaldan, i jego [Gombo] żona — ona jest 3 lata starsza od niego. [...]



Nie było różnicy pomiędzy [przybyłymi z Belmijn gol i Todzincami] w mowie. [...] W Tuwie są trzy rodzaje intonacji, ale młodzi już jej nie znają, po intonacji trudno poznać, kto jest skąd. Ci z Baruun Tajga byli dawniej koło Ulaan Uul i jest pewna różnica w mowie. Z Baruun Tajga mówią bardziej powoli, a ci z Dzüün Tajga szybciej. Ci z Dzüün Tajga najpierw żyli w Rinczinlchümbe.

Najpierw żenili się między sobą — były to rody Sojon, Urat, Balgasz; potem już żenili się w Ulaan Uul, a nie tylko w obrębie Rinczinlchümbe. Od 1959 r. przez 2–3 lata żenili się tylko między sobą; potem brali za żony Darchatki Mongołki, a od 1985 r. brali żony z Ulaan Uul.

Do 1985 r. Caatanowie byli brygadą w Rinczinlchümbe, a od 1985 powstał somon Cagaan Nuur; [...] kiedy zorganizowano somon, żenili się między sobą ci z lewej i prawej tajgi, jeśli nie byli współrodowcami. Np. niewidoma Cend żyje tutaj z synem, w Dzüün Tajga, choć jest [ona] z Baruun Tajga.

On uważa, że nie można uznać ich za jedną grupę, tylko za dwie. Dlatego, że ci z Dzüün Tajga są z Urat, Balgasz z Belmijn gol są Sojon; a z Baruun Tajga są z Busyn gol — głównie Sojon i Balgasz. Todżyńcy są w Dzüün Tajga, ale są i w Baruun Tajga. Sandź jest z lewej tajgi, ale ożenił się w Baruun Tajga i tam żyje. Sandź to brat rozmówcy. On jest Todżyńcem; Dordź to brat jego matki.

W hodowli renów prawie nie ma różnicy między Baruun i Dzüün Tajga. Ale w Dzüün Tajga trzymają reny każdy sobie, przywiązane przy swoim urcu, a w Baruun Tajga zwierzęta są trzymane w grupie (wspólnie). Ta różnica nie wpływa na hodowlę, nie ma różnicy w warunkach hodowli. Według miejscowych ludzi ci z Baruun Tajga są lepszymi hodowcami niż ci z Dzüün Tajga, ale według niego [rozmówcy] jednacy, bo tak samo troszczą się o zwierzęta.

Jesienią najczęściej są osobno ci z Örtön — na swoich pastwiskach, ci z Sajlag też osobno. Myśli, że w tym roku spotkają się razem [obie podgrupy]. Mooragt to miejsce, gdzie pewnie będą wszyscy razem. Wiosną tego roku dogadali się, że jesienią będą razem koczowali w Mooragt. Tej wiosny pewna grupa Francuzów obiecała każdej rodzinie dać brezent. Wszyscy spotkali się w Chowrog wiosną i ustalili, że jesienią będą w Mooragt razem. Wówczas dadzą im brezent. Oni [Francuzi] już go przywieźli i trzymają w Chowrog, a jesienią przyjadą i będą fotografowali — pewnie film będą robić. Przyjadą też lekarze z Korei i będzie przegląd lekarski. Teraz idą [najpierw] do Cagaan Czuluut, a potem, po około 7–10 dniach przeniosą się do Mooragt.

Do 1961 r. mieli odzież [dawną], *urc* przykrywali skórami, ogień palili [jak dawniej — otwarty], naczynia [były] drewniane, mówili po tuwińsku. Kiedy w 1961 r. pobudowano dla 36 rodzin domy i wzwano ich tam, wszystko pozostawili w tajdze. Każdy dostał piec i 2–3 łóżka w domku i tak zaczęli żyć po mongolsku. Zimą dobytek [zostawiali] w tajdze, ale chodzą myśliwi, włóczędzy i rozgrabiają. Dlatego [teraz] wożą ze sobą. 5–6 rodzin zostawało z renami w tajdze — kilka lat podtrzymywali tradycję, ale stopniowo zarzucali. U niego oprócz pałek do urcu jedynie siodło dla dzieci pozostało z [przedmiotów] dawnej kultury.

Gombo był pośród tych 36 [osiedlonych] rodzin. W 1968 r. poszedł do wojska, był 3 lata, wrócił w 1971 r., pracował tam przez rok, a w 1973 r. wrócił do tajgi i żyje tu do tej pory. W 1977 r. ożenił się.

**Mönsöö — mężczyzna, 58 lat; czasami włącza się jego żona, Iczinchorloo, 54 lata, rozmowa: około 10 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

On jest Tuchalarem, ona Darchatką; „ateiści” (tak powiedzieli o sobie). Pracowali oboje w zakładzie rybnym.

On sam pamięta [tylko] to, co było po 1950 r. Czasy wojny, 1945 r., zna z opowieści rodziców. Urodził się nad rzeką Tengis, w Mongolii. Rodzice uciekli [z Tuwy] w czerwcu lub lipcu. Jesienią jeszcze tam byli; on urodził się zimą 1945 r. Przyjechali w lipcu, byli przez jesień, a on urodził się zimą. Wtedy uciekło około 30 rodzin — nie wie dokładnie ile; po 5–6 rodzin [uciekało] przez całe lato. Do tego dochodzili i pojedynczy [uciekiniery] — razem było około 30 rodzin. Zatrzymywali się [i zostawali] przy Tengis, po stronie mongolskiej, tuż przed obecną granicą.

Uciekli tylko rodzice (jeszcze nie mieli dzieci) — on jest najstarszy. Mieli 10 do 20 renów na rodzinę. To były głównie młode rodziny, młodzi ludzie, więc mieli mało renów. Uciekli, bo były czasy wojny, nie było mąki, herbaty. O zabieraniu renów [tam, w Tuwie] nie słyszał.

W 1951 r. zabrali ich z powrotem — nad Tengisem było [wówczas] 5–6 rodzin. Przyšlo 9 osób, krótko ubranych, między nimi dwóch Rosjan (lekarz i weterynarz), reszta Tuwińczycy. Zatrzymali się kilka dni koło nich, odpoczęli, bo ścigali zbiegłego więźnia, który uciekł do Chanch, gdy się dowiedział, że go ścigają. Potem poszli i złapali go, a wracając zagarnęli całe 30 rodzin, które tam [w tej okolicy] były. Z Menge Bułag były rodziny i wszystkie [po drodze, które były] bliżej Chanch zagarnęli. Popędzili 30 rodzin [w tym] i jego rodzinę. Wypędzili ich do Tuwy, do miejscowości Oo — za Charaalag (to tam, gdzie wydobywają złoto). Tam zostawili ich w górach, z renami. Zabrali wszystkie dzieci w wieku szkolnym. Rozdali im podstawowe jedzenie i pojechali do centrum, a ich zostawili. On był za mały — zabierali dzieci od 8 lat. Było tam 30 rodzin; około 10 od razu uciekło z powrotem, jak tylko otrzymali pomoc, zostawiając dzieci w szkole. Następne 10 rodzin postanowiło uciec później, np. jak jego matka — chciała zobaczyć się z rodziną, postanowili więc poczekać do czerwca. A inni byli zbyt starzy lub słabi, by uciekać, i wyprowadzili się do centrum. Jego rodzice uciekli w czerwcu (razem około 10 rodzin) i zabrali dzieci krewnych ze szkoły. Najpierw przyjechały 4 rodziny, a gdy byli już blisko granicy, dogonili ich inni i było ich [razem] około 10 rodzin. Tuż przy granicy jest rzeka Belm, jest szeroka i gdy przygotowywali tratwę do przebycia jej, w tym czasie dogoniły ich pozostałe rodziny.

Jak długo trwała ucieczka w 1945 r., nie wie — rodzice byli wówczas sami, jechali szybko. Druga ucieczka była w 1952 r., [trwała] około 15 dni. Ci, którzy uciekli jesienią, i ci, którzy uciekli latem, koczowali w Dzüün Tajga, a niektórzy [poszli] do znajomych w Baruun Tajga.

Oni przybyli z Todży; ci z Baruun Tajga przybyli z Tere Nuur, z Chüngürtüg. Te rodziny, które koczowały przy Ulaan Uul i zostały przepędzone przez wojsko, powróciły do Baruun Tajga. Uciekając drugi raz, mieli w przybliżeniu tyle renów, co przedtem — może kilka padło. Jego rodzice mieli około 20 renów. Z Todży uciekły głównie rody Sojot, Urat. A tutejsi Balgasze są z Baruun Tajga. Z Todży był jeszcze ród Chemczig.

Różnice mowy, różnice w języku, tych z Todży i z Tere Nuur były takie, jak między chałchaskim i darchackim. Język z Todży był bardziej klasyczny, a z Tere Nuur był trochę

inny — różnice dotyczyły wymowy i słownictwa. Wcześniej różnice językowe były duże, a teraz są coraz mniejsze, ale są nadal — ale i tak wszyscy mówią po mongolsku. Np. „dzień dobry” w Dzüün Tajga brzmi: *ekii*, a w Baruun Tajga: *ek ban ar*. I ta wersja z Baruun Tajga staje się powszechniejsza i także młodzież z Dzüün Tajga tak mówi, a dawna forma z Dzüün Tajga ulega zapomnieniu.

Todżyńcy byli bardziej podatni na wpływy rosyjskie, także w ubiorze, a ci z Tere Nuur bardziej do Mongołów [upodobniali się]. Nad Tere Nuur byli i tacy, co nie umieli mówić po tuwińsku, tylko po mongolsku [...].

Jeśli idzie o związki małżeńskie w Tuwie pomiędzy tymi z Todź i Tere Nuur — nie wie nic. [Żona Iczinchorloo dopowiada: To były oddalone od siebie tereny]. Do 1985 r. nie zawierano małżeństw — w obrębie Baruun Tajga i Dzüün Tajga, tylko z Mongołami; bo to są bliskie rody [w obrębie poszczególnych tajg]. Mieszać zaczęli się dopiero po 1985 r. Byli spokrewnieni, więc nie mogli żenić się między sobą. Brali Mongołki, bo nie mogli jechać po żony do Tuwy. Są rodziny, gdzie kobieta jest Caatanką, a mąż Darchatem, ale rzadko — ze dwa przypadki, tyle pamiętają [oboje]. Sądzi, że Caatanki nie były takie efektowne. Dlatego z Caatanami żeniły się kobiety Darchatki.

Zbliżenie pomiędzy ludźmi z Baruun Tajga i Dzüün Tajga, mieszanie się, jest od czasu [utworzenia] somonu w Cagaan Nuur, bo wcześniej ci z Baruun Tajga byli w Ulaan Uul i tam koczowali, a oni [ci z Dzüün Tajga] byli w Rinczinlchümbe i nie było kontaktów — dopiero od 1985 r. W kombinacie rybnym nie pracował nikt z tych, co należeli do Ulaan Uul, z Baruun Tajga pracowali sezonowo przy budowach, w centrum, ale generalnie zajmowali się hodowlą. Nominalnie to teraz jest jeden somon, ale ci z Baruun Tajga przyzwyczaili się do swoich terenów i ludzi z Ulaan Uul, a ci z Dzüün Tajga mają inne pastwiska i innych znajomych w Rinczinlchümbe.

Kontakty pomiędzy Baruun Tajga i Dzüün Tajga zaczęły się przede wszystkim po 1985 r., gdy utworzono jeden somon — Cagaan Nuur. Były i przedtem sporadyczne kontakty starszych, ale bardzo rzadko, a młodzież się nie znała. Nie może mówić o Caatanach z Rinczinlchümbe, bo tylko 2–3 rodziny były z renami, a wszyscy Caatani [pozostali] byli w Cagaan Nuur i pracowali w kombinacie rybnym. 7–8 starszych [osób] z renami było w Rinczinlchümbe, koczowali w Örtön Chajarch, Chawchyn Ech, Szarga Tengis i koczowali daleko. Jedna rodzina pilnowała 200–300 renów, a wszyscy młodzi byli w kombinacie rybnym w Cagaan Nuur. W latach 70. władze uznały, że hodowla renów jest nierentowna, nie było też chętnych do hodowli, więc masowo je pozabijano. Jedli mięso i sprzedawali je do centrum, ze skór robili buty — z nóg rena. Uznano, że mięso rena jest dobre na nadciśnienie.

To pięknie, kiedy ma się dużo renów, a teraz, gdy jest ich mało, to nie ma takiej pogody ducha — [człowiek] jest pesymistyczny, bo te, które są, to są tylko na pokaz. Teraz nie mogą hodować, to co [teraz] jest, to tylko żeby oglądać. Nie umieją wybierać pastwiska i wilki zjadają [reny]. Gdy poszli do kombinatu rybnego, było to korzystne, bo dobrze jest pracować w fabryce państwowej i dostawać wysoką pensję. A jak ktoś hodował reny, dostawał małą pensję. Jego rodzice też zostali rybakami, a swoje reny oddali negdelowi. Przyjeżdżali Kazachowie z Bajan Ölgij, znad jeziora Buir, i Chińczycy, i uczyli ich. Przy rybach pracował 32 lata, aż do upadku, do zmiany ustroju. Jeszcze nie dostaje pieniędzy [emerytury], bo jest za młody — żyje tylko ze zwierząt mongolskich. Ustawy zmieniają się,

kiedys rybołówstwo zaliczano do ciężkich prac. Kobiety muszą czekać do 55 lat na emeryturę, a od 50 [przysługiwała im], jeśli są wielodzietne, mają ponad czworo dzieci. A teraz już liczba dzieci nie ma znaczenia [...].

Miał kilka renów, ale kupił je podczas prywatyzacji, bo to, co zostało po rodzicach [ze zwierząt], oddał negdelowi. Oddał, bo trzeba było oddać; tak samo było w przypadku zwierząt mongolskich. Gdy była prywatyzacja, oni dostali konia i źrebię oraz krowę i cielę. Ale źrebię stracili. Prywatyzacja to [tak wyglądała], że wszyscy krzyczeli, że mają swoje prawa i ci, co pilnowali reny, wzięli reny, kto pilnował owce, wziął owce, a oni zostali bez niczego, dostali tylko krowę i cielę oraz konia i źrebię — to, co zostało z negdelowego [majątku]. [Choć] należały się reny jako prawo pasterza [Caatana] [...].

Tylko najstarsi — jak ich zmusić — mówią trochę po tuwińsku, a tak wszyscy po mongolsku. Chłopcy to rozumieją i potrafią coś powiedzieć, ale córki nie. Gdyby zbudować *urc* i wyrzucić je tam [mówi o dzieciach], to nauczyłyby się tuwińskiego. Jego dzieci, zwłaszcza córki, nie mówią po tuwińsku, ponieważ córki długo są pod kontrolą matki; a chłopcy [pod kontrolą] ojca, więc trochę znają. Dzieci mają siedmioro, w tym dwie córki, a chłopców pięciu. Wszyscy mają ponad 20–30 lat. Wszyscy są [żyją] w centrum, nie wrócili do tajgi. Jeden syn pracuje w wojsku, na granicy, ale nie tutaj. Jeszcze jest Caatanem, bo ma dwa reny; miał trzy, ale jednego zjadł wilk. Trzyma je u jednej młodej rodziny.

Caatani to nazwa, jaką dostali od Mongołów, gdy ci zobaczyli po raz pierwszy rena. Ale nie ma takiej narodowości. A kim są dzieci? — spytał kiedyś żony. Odpowiedziała: mieszańce. Poprawna nazwa własna po tuwińsku: Tucha [wymawia Tucha raczej niż Duchaj]. A [nazwa] Tuwa to po mongolsku. On jest Sojon; nie wie czy Char Sojon czy Szar Sojon. Ma jasne włosy, to musi być Szar [pyta żartobliwie żonę] [...] Jego synowie są Mongołami — w sensie obywatelskim [żona dodaje, że po ojcu są „Ducha”] [...].

To jest koniec Caatanów, bo zmniejsza się liczba renów. Mówi się, że od kilku lat jest 600 renów; liczba trochę się zmienia w górę lub w dół. Młode nie rosną i to świadczy, że niedługo ich nie będzie. Najważniejszymi wrogami renów są wilki i choroby, bo w przeciwieństwie do mongolskich zwierząt zima i śnieżyce nie szkodzą im. To zwierzę dla najbardziej leniwego pasterza, któremu nic nie trzeba. Ren to zwierzę dla leniwego pasterza — nic przy nim nie trzeba robić. Caatanowie nie znikną, ale będą mieszkali w centrum, znikną tajgowcy. Wtedy już nie będą się różnić od Mongołów. Chciałby, by jego dzieci uczyły się tuwińskiego. Była kiedyś nauczycielka z Tuwy — gdyby było przedszkole, szkoła, to uczyłby dzieci. Powinno się uczyć tuwińskiego. Raz był taka próba, wysłali na studia [kobietę stąd] [...], ale przyszła zmiana ustroju i nikt już nie próbuje tego wznowić.

Ciężko odpowiedzieć na pytanie o to, kiedy było lepiej — teraz, czy przed zmianą [polityczną]. Za 20 tugrików można było kupić 20 kg mąki, a teraz tylko zapalniczkę. Było wtedy i teraz ciężko, ale chyba wtedy było lepiej. Wszyscy mieli pracę, pensję, mogli kupić podstawowe rzeczy, a teraz jest ciężko. Oni mieszkają daleko, muszą płacić za transport i dlatego są biedni. Wiele też rzeczy tutaj nie dochodzi. Pomoc idzie tylko do Caatanów [hodujących reny, czyli do tajgi]. Najbiedniejsze rodziny z centrum dostają czasami pomoc — mąkę i ryż. Ale tylko ci bez pracy i mający dużo dzieci — ale to rzadko.

Oni [rozmówcy] żyją ze swoich zwierząt, ewentualnie zbierają owoce leśne, orzechy, a do minionego roku łowili ryby i sprzedawali, ale teraz nie wolno; sprzedawali handla-

rzom z miasta. Idzie o łapanie na dużą skalę, zimą, a po kilka sztuk łowią [i teraz], choć nie wolno. Utrzymują się też z polowania; polują dla mięsa, ale też aby sprzedać.

W Tuwie, w Todży jest rodzina. W latach 80., gdy żyła jeszcze jego matka, pojechała do Todży; mówiła że są tam jeszcze, ale teraz nie kontaktują się z nimi ani listów [nie piszą], choć wie, że jest tam dużo jego krewnych.

Do tajgi nie jeździ, chyba że coś ważnego, np. jako przewodnik dla obcokrajowców lub coś zawieźć. Jeździ do centrum, wtedy też do znajomych [zachodzi], z którymi rozmawia po tuwińsku. Ma krewnych w Dzüün Tajga — Gombo, Dzuwan [ten, który zmarł niedawno] i jego dzieci, weterynarz Ganbat. W Baruun Tajga jego daleki krewny to Bajaraa. Cała jego rodzina mieszka w Cagaan Nuur. Jest krewnym Colnoja [właściciela łódki organizującego przejażdżki turystyczne po rzece Sziszchid goł], Sandża, a w Cagaan Nuur — Szarpana.

[Jeśli idzie o polowanie, to] używają pułapki — drzewo i ciężar umieszczony na drzewie, jeśli zwierzę przejdzie [dołem], to ciężar je zabija. To metoda rosyjska, ale używają jej [nadal]. Pies i broń są najskuteczniejsze. Z łukiem też polowano — różnie, z dużym na duże, małym na małe zwierzęta [robiono samołówki]. On sam stawia tylko pułapki pod śniegiem, na wilki. Przywożą je z Rosji, według numerów [wielkości], 4–5 rodzajów. Tamte [wymienione sposoby] są zabronione i niebezpieczne dla ludzi. Pułapki stosowane są głównie na większe zwierzęta — wilki, sobole, ale i na wiewiórki można.

### **Erdene — mężczyzna, 60 lat, rozmowa: 15 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

Urodzony w Tuwie, tuż za granicą. Nie wie dokładnie [gdzie], bo granica nie była jeszcze ustalona, raczej nad rzeką Belme. W 1951 r. przybyli do Mongolii. To były ciężkie, powojenne czasy; słyszeli, że w Mongolii życie jest łatwiejsze. [Erdene] słyszał, że pochodzą z Todży, ale koczowali nad rzeką Belme, przy Tengis. On był malutki, zabrali ich i wypędzili z powrotem — Rosjanie i Tuwińczycy. Ale po miesiącu uciekli ponownie. Nie pamięta dokładnie, ale chyba [wtedy] koczowali nad Tengis; jako obywatele Tuwy. [Potem] zabrali ich, wiązali ludzi, bili, kazali jechać. Było ich wtedy siedem rodzin. Kazali im juczyc, zabrać wszystko i z renami iść do Tuwy. To był najodleglejszy somon w Todży i dopiero tam ich zostawili (nazwy nie pamięta). Byli krótko i po 10 dniach znów uciekli i już zostali [w Mongolii]. Później nikt ich nie ruszał.

Ponieważ tego przywódcę milicji, co ich bił, aresztowano za to, [to] potem już zostawili ich w spokoju. Był mały, więc nie pamięta, ale wrócili chyba wszyscy. Ich było pięcioro dzieci i rodzice, i ze 20 renów; koni nie mieli. Renów nie było dużo. Zatrzymali się nad Tengis, w miejscowości Szarga. Koczowali wszyscy nad Tengis i w Dzüün Tajga [...]. Pamięta tylko te siedem rodzin — przodkowie tych z Dzüün Tajga pochodzą od tych siedmiu rodzin. Nikt do nich nie dołączał. [...] Nie pamięta, by zabierali im [zwierzęta], nie konkretnie [nie może powiedzieć], ale słyszał, że w Tuwie było ciężkie życie, i że zabierali reny dla wojska, ale nie wie, czy to ma związek z ucieczką jego rodziców [...].

W 1956 r., gdy dostali obywatelstwo [mongolskie], poszedł do szkoły; skończył ją w 1960 r., w Rinczinlchümbe. Potem poszedł do wojska, do Ułan Bator — w 1965 r. Po trzech latach, w 1968 r., wrócił i zaczął pracę w kombinacie rybnym. Pracował tam 26 lat.

W tym czasie był z rodzicami w tajdze — w latach 1960–1965. W 1956 r., przed pójściem do szkoły, był w rodzinie mongolskiej i pomagał przy owcach, to się nauczył mongolskiego. On umiał [trochę] podstawy, ale nie znał wiele. Były dzieci, które nic nie rozumiały i dopiero od drugiej klasy zaczynały rozumieć.

Rodzice do końca życia hodowali reny w tajdze. [...] Jego rodzice mówili, że dobrze sami radzą sobie z renami, a póki jest młody, to powinien znaleźć sobie pracę. Jak wrócił z wojska, bracia pracowali w kombinacie rybnym. Jego brat (ten, co zmarł) już pracował i rodzice powiedzieli, że nie trzeba tylu rąk do pracy przy renach, żeby poszedł do pracy w kombinacie rybnym. Nauczali go początkowo Kazachowie, a potem już Mongołowie. Jak miał pracę, to wydawało się, że nie ma po co wracać do tajgi. Ojciec zmarł w 1977 r., a matka w 1982. Cały czas byli w tajdze i tam zmarli.

Ten cmentarz w Cagaan Nuur jest od lat 70. Kiedy ktoś zmarł, to robili jak kto chciał, jak chciał grzebać, to grzebał, a jak chciał, to w tajdze [zostawiali ciało]. Jego rodziców zostawili w tajdze; w obu razach zebrały się wszystkie dzieci i on także był. [...] W ceremonii grzebania uczestniczył po raz pierwszy w [latach] 70. Ponieważ Mongołowie przykrywali [ciało] niebieską szatą, a przysłowie mówi: „jeśli pijesz wodę z tych terenów, to rób tak, jak ci ludzie robią”. Dlatego też on przykrył ich [rodziców] niebieskimi szatami. Po 49 dniach od pogrzebu przychodzi się — tylko raz. Nie robi się wówczas nic, ale i teraz jak przechodzi koło miejsc [gdzie zostawił ciała rodziców], kropi mlekiem, herbatą, rozsypuje herbatniki, ciasto *boorcog*. Miejsca pochówku są tam, gdzie akurat koczowali, więc to różne miejsca. On dokładnie pamięta, gdzie zostawił ich, jeśli będzie przechodził blisko, to pokropi mlekiem, czy co tam ma pod ręką, a jeśli dalej, to też może pokropić albo rzucić co ma. A gdy nic nie ma, to zawsze się coś znajdzie — papieros, zapalniczka, a jeśli i tego nie ma, to może trochę włosów z grzywy lub ogona rena czy konia [pozostawić] i zawsze powinno się rzucać w tę stronę [gdzie pozostawiono zmarłego]. Ojciec zmarł jak byli na wiosenniku, w Udzug, a matka zimą, przy Chüh Dawaa.

Gdy był w szkole, w Rinczinchümbe, dzieci z Baruun Tajga nie było tam [tylko z Tajgi Wschodniej — Dziüün Tajga]. Z Bajarą i ludźmi z Baruun Tajga zetknął się dopiero, gdy przyjechał z wojska — bo chciał poznać się z Caatanami z Baruun Tajga. Nie miał tam krewnych, nikt z braci i siostr tam nie był ożeniony, a ponieważ wiedział, że tam też byli Caatani, a to jeden naród, to chciał pojechać i ich poznać. W wojsku spotykał się ze zmarłym już mężem Öldzij, Gorczigiem; i był też Bajaraa, którego w wojsku poznał. Że w Ulaan Uul mieszkają Caatani, wiedział i wcześniej, nim ich poznał w wojsku. W wojsku spotykali się i rozmawiali po tuwińsku i nie było różnicy, tak jak i teraz nie ma.

Reny były w tajdze i na przykład jego [renami] zmarły brat się zajmował. A teraz zostało 7–10 renów po rodzicach, które hodują synowie brata.

Rodzice byli [rodu] ojciec Chuular, a matka — nie wie. On jest też Chuular, i jego bracia i siostry. On był najmłodszy. Było ich dziewięcioro dzieci; pozostało [żyje jeszcze] troje z dziewięciorga. Jedna siostra wyszła za Mongoła i żyje w Szargaa; a druga to Chuwaj, mieszka w Cagaan Nuur. Większość rodziny osiedliła się w centrum. Siostra wyszła za Caatana i żyła w tajdze, ale po śmierci męża osiedliła się w Cagaan Nuur.

Brat ojca został w Tuwie, i w latach 70. dostawał listy [od niego]. Ale teraz nie, więc pewnie zmarł. Jak dostawał listy od wujka, to ten pisał, że ma dwoje, troje dzieci. I pewnie

żyją, ale nie ma z nimi kontaktu. Gdy bracia i siostry zmarli, to ci, co są najbliżej, powinni przyjść, ale też nie krewni, sąsiedzi [powinni przyjść na ceremonię] [...].

Wśród Dzüün Tajga są rody: Sojon, Balgasz, Szarnuud; było wiele [rodów], ale nie pa mięta. W Baruun Tajga są Balgasz; ale głównie są [Balgasze] w Dzüün Tajga. Co znaczą nazwy rodów — nie wie [...].

W latach 70., nawet gdy byli w innych somonach, przychodzili do siebie i żenili się. On ożenił się w 1977 r. i żonę ma Darchatkę. Zostawił jedną Caatankę, bo nie wychodziło im [nie układało się] i ożenił się z Darchatką. Nie uważa, żeby darchackość była lepsza niż tuwińskość. Gdyby miał możliwość pracy w tajdze, to tam by zabrał żonę, a że pracował w Cagaan Nur, to tu żyli. Zanim się ożenił, to zajmował się renami i każdej wolnej chwili jechał do tajgi i pomagał rodzicom. A gdy się ożenił, to mieli mongolskie zwierzęta; pracował w kombinacie rybnym i razem hodowali zwierzęta. Hodowla mongolskich zwierząt to co innego [niż renów], napotykał trudności, bo najtrudniejsza jest hodowla owiec. Ale nikt go nie uczył, bo się przypatrywał i radził sobie — nie może powiedzieć, że miał straty. A hodowla renów jest najłatwiejsza.

Jeśli idzie o język, to póki dużo było starszych, to wszyscy rozmawiali po tuwińsku, a teraz mało jest starszych [osób]. To od lat 90., kiedy ludzie w jego wieku do młodych mówią po tuwińsku, to tamci odpowiadają po mongolsku. Jeśli idzie o osiedlenie w centrum, to w późnych latach 80. masowo zaczęli osiedlać się w centrum, kiedy nie mogli hodować renów [...].

Po prywatyzacji, gdy Caatani dostali reny na własność, życie się pogorszyło. Wydawałoby się, że jak Caatan ma rena na własność, to powinien się starać [...], ale tak nie jest. Słowa, które najczęściej można usłyszeć od Caatanów, to że reny się kończą, ale nic nie robią, żeby się nie kończyły. Brakuje im pomocy weterynaryjnej; potrzebna jest pomoc, bo krew się nie miesza [chów jest wsobny]. Ale na drugim miejscu jest stosunek Caatanów, którzy nie starają się, by reny dobrze hodować. Pastwisko niszczy się po 3–4 latach, i gdy koczują na jednym miejscu przez 3–4 lata, to nie ma nic do jedzenia. Jeżeli trzeba, to powinni przekoczcować na *otory*, bez rodziny, przepędzać w tereny przygraniczne. Wiele chorób wywodzi się z tego, że długo są na jednym miejscu. Po prywatyzacji, jak wszyscy dostali swoje zwierzęta; myśli, że Darchaci lepiej na tym wyszli i lepiej hodują. Uważa, że Darchaci są lepszymi gospodarzami i hodowcami niż Caatani [...].

W Baruun Tajga jeszcze przynajmniej starają się jak mogą utrzymać się tylko z renów; do tego dodają krowy i kozy. A z Dzüün Tajga to ludzie, którzy postanowili, że będą czekać na pomoc cudzoziemców i nic im się nie chce. Słyszał, że każda rodzina z Dzüün Tajga dostała pomoc w wysokości 200 tys. tugrików; dostali od tych, co robili filmy, każda rodzina dostała bardzo dużo produktów [za cenę] w wysokości 200 tys. tugrików. Uważa, że to dużo. W Baruun Tajga nie dostali tego. Słyszał, że w Baruun Tajga będą coś organizować, że jest projekt, ale czy dojdzie do organizacji, trudno powiedzieć. Ale to kolejna forma pomocy ze strony państwa; nie powinni tego zmarnować, ale nie wie — wykorzystają czy zmarnują.

Sprawa z językiem jest oczywista: gdyby chcieli, to mogliby uczyć w domu, bo w szkole wiąże się to z opłatami, podręcznikami, pensją nauczyciela. Ale o czym mówić, skoro Catani sami nie chcą uczyć, dziecko powinno uczyć się języka przede wszystkim w domu. Można nauczyć się po mongolsku i po tuwińsku — przecież są ludzie, którzy mówią w wie-

lu językach, nie tylko po darchacku i tuwińsku. [To odpowiedź na pytanie o argumenty Catanów, że uczą dzieci po mongolsku, aby było im łatwiej w szkole].

Przed 1956 r., przed otrzymaniem obywatelstwa, zazwyczaj nie mówili po mongolsku — to był moment przełomowy. Później [były] negdele i tak [stopniowo] mongolizowali się. Początek lat 70. to był początek, gdy zaczęli mieszkać po mongolsku, upodobniać się stylem życia do Mongołów [...]. Ci z Baruun Tajga i Dzüün Tajga w tym samym stopniu zapominają tuwińskiego; a jeśli idzie o centrum [somonu], to jest kilku starych, co mówią po tuwińsku, a dzieci mniej — im młodsze, tym bardziej tylko potrafią zrozumieć, ale nie odpowiedzieć. Tak samo i u jednych, i drugich — Baruun Tajga i Dzüün Tajga — nie zachowali tuwińskości. „Tuwińskość” (to czego nie ma w mongolskiej kulturze) rozumie jako różne nakazy i zakazy na polowaniu. Był młody, więc nie pamięta, co ojciec mówił, ale teraz tego nie przestrzegają. A pamięta, że pewnych zwierząt nie można było zabijać. A także [pewne] zachowania w urcu [obowiązywały], ale nie interesował się tym. Możliwe, że w czasie polowania ktoś z tajgi tego przestrzega, ale jemu wydaje się, że nie. Tuwińczycy to proszą ludzi o prostych gustach w porównaniu z Mongołami, więc nawet trudno mówić o tuwińskości.

On sam jak był młody polował, ale teraz nie poluje. On wtedy, gdy polował, nie przestrzegał zakazów, robił jak Mongołowie — wszystko jedno jak, *chamaagüj*. On ma dystans wobec nakazów i zakazów i robił tak, jak uważał, nie po mongolsku; ale ma dystans do mongolskości i tuwińskości. Tuwińczycy nie mają skomplikowanego systemu zachowań, każdy robił po swojemu. Jego ojciec uważał, że skoro jest możliwość pracy w kombinacie [rybnym], to żeby skorzystał i żył jak Mongoł, a [ojciec] sam da radę hodować reny. A potem, gdy umrze, to jak będzie chciał, to wróci do tajgi, ale [...] był za tym, by zostawił tajgę.

Imiona tylko mongolskie dają dzieciom. [To] lekarze i położna nadają imię — dają mongolskie. W Baruun Tajga i Dzüün Tajga nie ma dzieci, które nosiłyby imiona [tuwińskie]. Nadaje je położna i nikt się temu nie sprzeciwił, więc daje imiona mongolskie. Według mongolskiej tradycji odbierająca poród jest drugą matką i ona nadaje imiona. Pamiętają potem, kto odebrał [poród]. Tracą w ten sposób kolejny element tuwińskości [...].

Uważa, że Caatani bardzo niszczą przyrodę, że to sposób życia Caatanów [jest przyczyną]; nie stawiają stałych budowli, rąbią drzewa ile chcą, bo za chwilę i tak odkoczują. Powinno się odkoczowywać daleko, jeśli możliwe — iść na dalekie wypasy, bo pastwiska regenerują się po latach. Generalnie dużo niszczy się dookoła.

W Dzüün Tajga pewnie już wszyscy obcięli rogi, w Baruun Tajga jeszcze chyba nie. Wie, że są tacy, co sprzedają, bo nie ma pieniędzy, i tacy, co dla wódki. Ostatnio często mówiono — zagraniczni specjaliści — aby nie obcinać nawet co roku, nie mówiąc o dwóch razach [w roku], bo reny są coraz słabsze, i może w Baruun Tajga ludzie to zrozumieli.

On pochodzi z Dzüün Tajga, ale [przyznaje] pod względem pilnowania renów i hodowania jest tam znacznie gorzej niż w Baruun Tajga. Są tacy i w Dzüün Tajga, co przez całe życie hodują reny, więc nie jest przyczyną tej sytuacji to, że oni pracowali w kombinacie rybnym. Bo było ich jednak [tam] nie tak dużo. Ci, co teraz hodują, byli z rodzicami i mogli się nauczyć.



**Anchbajar — kobieta, 27 lat, Darchatka, rozmowa: 25 lipca 2003; Baruun Tajga, Menge Bulag.**

Urodzona w 1976 r. w Rinczinlchümbe. Potem mieszkała w somonie Cagaan Nuur. Gdy miała 1–2 lata jej rodzice byli pasterzami, mieli konie, krowy, koczowali i wypasali w Charmaj. Mieszkali w jurcie, a zimą w domku w Cagaan Nuur. Po raz pierwszy przyjechała tutaj, na pastwiska, jako żona. Ślub był tutaj i tu zamieszkała, na letnim pastwisku, 4 lata temu. Tam gdzie rodzina Bajandalaja, było ich 5 namiotów. Ten *urc* zbudowali po ślubie, nowy brezent kupili w sklepie [...]. Wesele było takie samo jak darchackie. Był barani *uuc* i mięso rena. Wszystko przygotowała rodzina męża. Jej rodzice przygotowali dla niej ubranie, na cztery sezony. Przywieźli ze sobą barani *uuc*, przygotowali drugi stół — herbatę, *tawagtaj idee*, wódkę i jedzenie świąteczne. Najpierw częstuje się rodzinę ze strony męża, potem rodziców. Caatanowie nie robią *archi*, dlatego kupowali w sklepie i bimber od Darchatów.

Nie bała się zająć reniferami, choć wcześniej nie widziała ich — dopiero jak tutaj się osiedliła. Zanim nauczyła się doić reny, trwało to rok. Nie śmieli się z niej, że nie umie.

Ma jedno dziecko (5–6 lat), zostawiła je u rodziców; rodzice nadal żyją w Charmaj [i jeszcze jedno niedawno urodzone]. Przyjeżdżają odwiedzić ją — zwykle raz do roku, na letnie pastwisko [...]. Ona póki nie miała dzieci, odwiedzała rodziców, teraz rzadziej. Ale na *Cagaan Saar* [Nowy Rok] zawsze z mężem i dziećmi jedzie do rodziców i zostają tam 5–6 dni, czasami nawet 10.

Nikt nie mówi, że Caatani to prymitywni ludzie; nie bała się wyjść za mąż za Caatana. Także jej siostra — Bolormaa — wyszła za Caatana. To żona Naranchüü [żyją w sąsiednim namiocie] [...].

Wolałaby zajmować się mongolskimi zwierzętami, często też mówi mężowi, że chciałyby do Charmaj. Mąż mówi, że jak dzieci pójdą do szkoły, to tam się przeniosą. Mąż zostanie z renami, a ona i dzieci na zimę i wiosną przeniosą się do Charmaj. Szkoła trwa od września do kwietnia–maja. Będą starali się zbudować coś w centrum somonu, żeby tam być z dziećmi. Gdy znajdzie miejsce, to prosi się administrację o zgodę, płaci się (nie wie ile) i można postawić dom [...].

Syna chcieli podstrzyc, gdy będzie miał 3 lata, bo taki jest zwyczaj caatański. Robi się wtedy przyjęcie. Ale ostrzygli go wcześniej, na *Cagaan Saar*, bo nie lubił mieć długich włosów. Nie wie, nie zauważyła, żeby zwyczaje Caatanów były inne niż Mongołów.

Ten mongolski język tutaj używany jest inny, czasami nawet nie rozumie go, czasami używają słów, których nie zna, albo tak wymawiają, że nie rozumie.

Turystów co roku przyjeżdża trochę. Czasami zrobią zdjęcia; mówią, że nie piją herbaty, i idą. Czasami dają trochę zarobić.

## OPOWIEŚCI O POCHODZENIU LUDZI I ZWIERZĄT, O UCIECZCE Z TUWY, O ONGOTACH, SZAMANACH I DRZEWIE SZAMAŃSKIM, O TURYSTACH, O PRZYSZŁOŚCI...

### SKĄD SIĘ WZIĘLI LUDZIE I RENIFERY?

**Sandzim — mężczyzna, 62 lata, rozmowa: 30 lipca 2002; Baruun Tajga — Menge Bułag.**

#### Opowieść 1.

Kiedyś był potop. Wszystko potonęło, tylko wierzchołki gór wystawały. Niedaleko stąd jest góra, która nazywa się Saldig Tajga [od *sal* — tratwa, w jęz. mongolskim i tuwińskim]. Uratowali się tylko ludzie tajgi i zwierzęta, które mieszkają wysoko w górach; tylko ludzie i zwierzęta, którzy byli na tej górze. Wszystko inne wyginęło. Nawet zwierzęta z dalekich krajów szły, by się uratować, ale nie wszystkim się udało. A potem, gdy woda opadła, ukazało się dużo kości. Między innymi kły słoni, które teraz się znajduje.

Tuwińczycy byli od początku istnienia planety. Najpierw byli prymitywni i nadzy, a później zaczęli się ubierać i inaczej jeść.

#### Opowieść 2.

Kiedyś dawniej ludzie wszyscy byli pokryci sierścią i wyglądali jak małpy. Kiedyś była burza i w drzewo uderzył piorun. Powstał ogień. Ludzie upiekli tam mięso. Upiekli i zasmakowało im. Poszli więc jeszcze raz, ale ogień był duży i opalił im sierść. Zostały tylko włosy na głowie, pod pachami i niżej. I dlatego musieli potem używać skór zwierząt do okrycia się.

#### Opowieść 3.

Jak była zima, ludzie mieszkali pod ziemią, a jak było mało śniegu, to mieszkali w jaskiniach. Były tak wielkie jaskinie, że mężczyźni i kobiety nie wychodzili stamtąd; nawet tam kobiety rodziły. Tych ludzi nazywa się *gisz* — ludzie-reny — dlatego że byli prymitywni, bo inni wówczas żyli już inaczej [tzw. *gisz* — człowiek, *an* — dziki ren]. W tym czasie żyli także ludzie, którzy mogli zabijać ludzi-renów. Prawdziwy człowiek miał ogień i jadł mięso [pieczone], a ci ludzie-reny nie mieli ognia i jedli surowe mięso. Teraz nie ma tych jaskiń, bo z czasem kamienie je zawaliły. Wyginęli też tamci ludzie, bo gdyby żyli, to zimą i latem można by znaleźć ich ślady. Ich ślady są takie, jak ludzkie, ale duże, bo dzicy ludzie mają duże stopy, a poza tym ludzie obchodzą bagna, a dzicy ludzie idą wprost.

Historię o jaskini i tamtych ludziach słyszał po tuwińsku. Jak tu [do Mongolii] przybył, to przeczytał dużo historii o dzikim człowieku [wydaje się, że mogły mu się nałożyć].

## Opowieść 4.

Było dwóch myśliwych; któregoś dnia zobaczyli oni dwie osoby idące po śniegu. Jednego [osobnika] złapali, drugi uciekł. Tym złapanym była kobieta w ciąży. Zabrali ją ze sobą, a w nocy słyszeli, że dziki człowiek, owłosiony, chodzi koło chaty. Rano zobaczyli, że po-przetraçał karki ich koniom. Przestraszyli się i wypuścili tę kobietę.

## Opowieść 5.

Kiedy był mały — miał może 10 lat, jeszcze w Todży, w Tuwie — mąż [szamanki] Suujan z Baruun Tajga opowiedział mu taką historię: Pewien stary człowiek zabrał na polowanie chłopca. Ten staruszek uczył go polować, gonić zwierzęta. Kiedyś poszli na górę, skąd wy-pływała w dół rzeka. Kazał mu usiąść przy źródle i powiedział, że zaraz przyjdą reny i ma-na nie zapolować. Przyszło dwoje ludzi, kobieta i mężczyzna, ludzi-renów. On nie strzelił i ten stary zapytał: dlaczego nie zastrzeliłeś ich, ich mięso jest smaczne. Bo — chłopiec od-powiedział — to ludzie-reny. Wtedy starzec powiedział: teraz ja posiedzę, a ty naganiaj. I chłopiec poszedł niżej i zobaczył dwoje ludzi-renów. Rozległ się strzał, to starzec upolo-wał jednego. Dał wtedy chłopcu nogę, a sam zabrał resztę. Chłopiec zobaczył, że to noga ludzka, przestraszył się i wyrzucił, a starzec zabrał resztę.

**Orosbaj — mężczyzna, 63 lata, rozmowa: 4 sierpnia 2003; Chowrog.**

## Opowieść 1.

Żyła w głębokiej tajdze para starych ludzi, mających jednego syna. W tajdze było wiele duchów, władców tajgi i gór [....]. Oni oddawali im cześć. Pewnego dnia stary człowiek wstał i postanowił jechać i oddać cześć górze Ülügdajga. Z tej góry zszedł jednooki, jedno-rogi *eter* (samiec rena). Pomyślał [ów stary człowiek], że następnego dnia również odda cześć górze. Wtedy zobaczył samicę rena z dziewczyną; złapali rena, dziewczynę przypro-wadzili do domu i te reny rozmnożyły się, aż osiągnęły liczbą tysiąca [sztuk]. [...]

## Opowieść 2.

Były dwie góry o nazwach Ülügdajga — Wielka Tajga i Öwögdajga. U podnóża Ülügdaj-ga mieszkał młody człowiek z synem i ojcem. Byli bardzo biedni, żywili się dzikimi ziem-niakami, nie mieli zwierząt. Któregoś dnia najstarszy wziął *arc* i zaczął się modlić [zwróco-ny] w stronę góry Ülügdajga i przed wieczorem przyszedł ren — samiec jednooki i z jed-nym rogiem. Musieli się bardzo wysilać, by go złapać. Bardzo się ucieszyli i następnego dnia postanowili tak samo zrobić, zaczęli się modlić w stronę góry, żeby prosić o dobrobyt. I wtedy przyszła samica rena i także ledwo ją złapali. I jak już mieli dwoje i zaczęli hodo-wać, stado rozrosło się do stu sztuk, potem tysięcy. W międzyczasie to stado renów zabrali oni do tej drugiej góry, wyższej i większej, Öwögdajga. I do tej pory ta góra jest czczona przez wszystkich Tuwińczyków. Wszystkie reny tuwińskie mają początek od tych renów. Ponieważ nikt nie modli się [obecnie] do tej najświętszej góry Öwögdajga, dlatego reny są

mniejsze, ponieważ te pierwsze reny powstały przez modlitwę. Tę opowieść zna od dziadka i ojca [...].

### Opowieść 3.

Najpierw był świat, była wielka ulewa i wszystko tonęło. A Ujgur miał tratwę i jak wszystko w tej ulewie topiło się, to ta tratwa nie tonęła. Zatrzymała się na szczycie najwyższej góry Öwögdaŋga. A potem przy tej górze zaczął się modlić i tak powstałi ludzie — Caatani. [...] Tę opowieść zna także od dziadka i ojca.

### Bat — mężczyzna, 65 lat, rozmowa: 15 sierpnia — 2003; Cagaan Nuur.

Kiedyś w kotlinie rzeki Sziszchid była ulewa, wszyscy się potopili, ludzie i zwierzęta, widać było tylko wierzchołki najwyższych gór. Niedaleko, w stronę Rinczinlchümbe jest najwyższa góra — Tudź. I wokół tej góry płynęło kilka osób na tratwie, i tylko oni się uratowali. Z czasem ta woda się zmniejszyła i już tylko rzeki pozostały — z tej strony jest wiele rzek wpadających do jeziora. Nie wie, co to byli za ludzie; ale możliwe, że Darchaci. Po tej powodzi był wielki pożar, zwierzęta i lasy spłonęły, tylko ludziom nic się nie stało. Kiedyś człowiek był dziki, pochodził od małpy, żywił się roślinami i owocami leśnymi. Potem [ludzie] zaczęli produkować kamienne narzędzia i broń. Zwierzęta były dzikie, reny też — złapali młodego rena-cielaka i od niego pochodzą teraz reny domowe. Dawniej nie było narzędzi żelaznych, zamiast noży służyły kości — łopatki i żebra zwierząt i takich używano [narzędzi].

### Erdene — mężczyzna, 60 lat, rozmowa: 15 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.

Kiedyś była wielka ulewa, wszystko zaczęło tonąć. Nad rzeką Busyn gol była góra, która nazywała się Salan Uul, Góra-Tratwa. Na tej górze podczas ulewy uchwalała się tylko jedna osoba, która miała tratwę i zatrzymała się na wierzchołku tej góry, i to prawdopodobnie był Ujgur. Nie jest pewien, ale to mógł być Ujgur. Ale Ujgur to Caatan; Ujgurzy i Caatani to nazwy dane przez Mongołów; to to samo. Tuwa to określenie znaczące to samo co Ujgur.

## O ONGOTACH, SZAMANACH I SZAMAŃSKIM DRZEWIE

### Bat — mężczyzna, 65 lat, rozmowa: 29 lipca 2003; Cagaan Nuur.

Bat ma w domu 2 ongoty — po matce darchackie i po ojcu caatańskie. Są w nich czarne wstążki, bo jego *seter* jest czarny. Jego syn jest szamanem; teraz jest w Mörön, wraca za 3–4 dni. Syn nauczył się szamanić, bo jego [Bata] dziadek był szamanem; ale nauczył go [syna] Baldzir — darchacki szaman.

Syn szamani każdego trzeciego dnia miesiąca, do siedemnastego, ale jeśli poważna sprawa, to i potem. Może też na potrzeby innych — szamani dla cudzoziemców i miejscowych. Syn szamani na dwa sposoby — po caatańsku i po darchacku. [...] Jeśli szamani po darchacku, to przychodzi ongot darchacki i on mówi po darchacku, jeśli po tuwińsku, to przychodzi ongot tuwiński i on mówi po tuwińsku. Ale to nie ma nic wspólnego z tym, że on [Bat] z synem rozmawia po tuwińsku. Procedura tuwińskiego i darchackiego [seansu] szamańskiego jest ta sama, ale w zależności od zlecenia i potrzeby przychodzi ongot tuwiński lub darchacki. Czasami też szamani dla turystów, gdy przyjdą. Szamani też czasami, ale rzadko dla tych z tajgi, ale głównie [przychodzą do niego] miejscowi, z Charmaju, ale i Ulan Bator [...].

### **Puncal — kobieta, 66 lat, rozmowa: 4 sierpnia, kontynuowana 5 sierpnia 2002; Dzüün Tajga — Örtön.**

Jak ktoś umiera, to zostawia się go gdzieś w okolicy i przykrywa białym materiałem. Miejsca się nie oznacza, jeśli wieszka się wstążki obok zmarłego, to na cześć okolicy; są to białe wstążki.

[Odpowiada na pytanie, jakiego koloru wstążki wieszka się na zwierzęciu poświęcanym *seter*] Można wszystkie, prócz czerwonych, bo to zły kolor, i czarnego, bo to także zły kolor. Kolory czerwony i czarny to złe kolory, bo używane w czasie pogrzebu. [Odpowiada na pytanie, czy tutaj, w tajdze, uważa się te kolory za złe] Tu nie, ale mongolski zwyczaj jest taki, że kolory czerwony i czarny używane są przy pogrzebie.

Niebieski, biały, zielony, brązowy, błękitny to dobre kolory. Najważniejsze kolory to: biały — jak mleko, niebieski — jak niebo, zielony — jak trawa. Brązowy to kolor jesieni, żółty–złoty też jest dobry. Tutaj jesienią jest żółto. Te kolory są równorzędne — nie ma najlepszego.

[Wszedł Chürelbaldan i włączył się do rozmowy] Drzewa szamańskiego w okolicy nie ma; jest daleko na północ. Jego przodkowie mieli tam drzewo szamańskie, zawsze tam były drzewa szamańskie. On ma drzewo szamańskie po swoich rodzicach, odwiedza je co roku i wieszka wstążeczki. [Chürelbaldan nagle wstał i wyszedł; być może nie chcąc o tym mówić.]

Ona także ma drzewo szamańskie na północy. Chodzą tam tylko mężczyźni i chłopcy; kobietom nie wolno tam chodzić. Związują wstążeczki na drzewie, okadzają arcem, kropią mlekiem. Mówi się życzenie: żeby reny dobrze rosły [...]. Drzewo jest koło Tengis, koło rzeki [niedaleko bazy turystycznej, tzw. Hotelu Czecha]. To drzewo po rodzicach, kobiety nie mogły tam iść, szli synowie, bracia. O drzewie dowiadują się od małego [dziecka]. Kobietom nie wolno tam iść, bo jakby poszła, to by umarła. Nie wie, czy kobiety szamanki mogą chodzić do takiego drzewa. Ten sam ongot, który jest w drzewie, jest też w domu. Drzewo dziedziczą wszyscy krewni, bracia, siostry. Bo ongot opiekuje się całym rodem, rodziną. Ona ma w domu ongoty i wystawia je na początku każdego miesiąca, i na Cagaan Sar. Wystawione są przez trzy dni. Ma tylko ongoty w postaci wstążek; jej rodzice też mieli tylko wstążki. Te, które ona ma, to są ongoty po jej rodzicach. Dziedziczy ongoty ten, kto jest najmłodszy i zostaje w urcu z rodzicami. Ongoty związane są z dzieckiem, które najdłużej zostaje z rodzicami.

**Erdene — mężczyzna, 60 lat, rozmowa: 15 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

Oni nie mają ongotów. Jak założył rodzinę, to nie przyjmował ongotów, bo uważa, że odziedziczył się od ojca, ma swoje ognisko i nie ma ongotów. Ongoty dostali synowie zmarłego brata. Ma jednak jakieś małe schowane i wyjmuję je na Nowy Rok i podczas szczególnych uroczystości; jest malutki [ongot], nie tak jak w caatańskich rodzinach, gdzie są duże. To są ojca ongoty, a on nie ma ongotów matki. Ongoty były ze strony męża, nie ma tak, by dwie osoby miały różne ongoty. To zwyczaj powszechny, że dzieci mieszkają z rodzicami i po ich śmierci przekazują ongoty i inne rzeczy dzieciom. On to łączy z przekazywaniem ogniska domowego, a nie z tuwińskością.

**O RODACH TUCHALARSKICH****Sandżim — mężczyzna, 63 lata, rozmowa: 2 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

Rody w Baruun Tajga: Kitaj, Adag Balag, Sojon, Urat, Cagaan Sojon, Ak Sojon. Znad Busyn gol tutaj przybyli — Adag Balag; z Tere Nuur — Sojon, Urat. Z rodu Adag Balag są Gost, Magsar, Dzorig. On — Sandżim — jest Kitaj Balag. Babcia Sandżima (mieszkająca w centrum) była Sojon Urchun.

Z Todży do Dzüün Tajga [przybyły rody] — Kitaj, Ak Sojon, Gular, Urat. Urat przybyli z obu miejsc [w Tuwie, skąd uciekali do Mongolii, jest ich mało. Kilku ruszyło do Ulaan Uul i hodują tam mongolskie bydło. Teraz w Dzüün Tajga są Kitaj, Cagaan Sojon, Ak Sojon i Adag Balag [...].

Nazwa Kitaj Balag ma związek z rybą; *balag* to ryba. Adag Balag też pochodzi od ryby. Adag Balag żyli nad Busyn gol, Kitaj Balag w górach — od Todży w tę stronę [ku Mongolii]. Nazwa Balgasz — to nazwa [pochodząca] od ryby [...].

Ród Balag podzielił się na Adaj Balag i Kitaj Balag. Nazwa Sojot pochodzi od nazwy gór: Sajany. Urat — od nazwy płaskiego miejsca. Tam jest niewiele drzew i roślin — uboga roślinność. [...]

**Sandż — mężczyzna, 71 lat, rozmowa: 31 lipca — 2003, Caagan Nuur.**

Barlan, Szar nuur, Char nuur to jeziora. Szar nuur i Char nuur były bogate w ryby — ci, co przez pięć pokoleń żyli tam i łowili ryby, to potem od tego nazwano ich Szar Sojon, bo mieszkali nad Szar nuur; a Char Sojon — bo mieszkali nad Char nuur. Jezioro Tere nuur zaś było bogate w łabędzie, a „łabędź” to *chuular* — i stąd nazwa rodu.

Jego ród to Sojon, [nazwa pochodzi] od czasownika „obdzierać ze skóry”, bo polowali na wiewiórki. Ci, co żyli nad Belmijn gol [...] nazwali się Szar Sojon lub Char Sojon. W zależności, czy w górę od tajgi — to Szar Sojon, a Char Sojon to w dół. [...] Znad jeziora Barlan jest ród Barlan (z Tajgi Zachodniej). [Rody] Char Balgasz, Szar Balgasz, Chuular to rody z Zachodniej Tajgi. Znad jeziora Barlan jest ród Barlan — obecny w Tajdze Zachodniej. [Rody] Char Balgasz, Szar Balgasz, Chuular to też z Tajgi Zachodniej.

**Puncal — kobieta, 66 lat, rozmowa: 4 sierpnia, kontynuowana 5 sierpnia 2002; Dzüün Tajga — Örtön.**

Rody to: Urad, Balgasz, Kitaj Balgasz. Jest kilka rodów Balgaszów, odróżniają się kolorem. Jest Kitaj Balgasz — Brązowy Balgasz, Sarig Balgasz — Żółty Balgasz, Ak Balgasz — Biały Balgasz, Gu Balgasz — Szary Balgasz, Adag Balgasz. Karuk Sojon — Żółty Sojon, Gu Sojon — Szary Sojon; są tylko te dwa rody Sojonów. Urad nie dzielą się. Rzadko kto stąd jest Urad — tutaj tylko ona jest Urad. Zazwyczaj są Sojon i Balgasz. Jej współrodowcy żyją głównie w centrum i pasą krowy. Jej matka była Gu Balgasz — Szary Balgasz, a ojciec Urad; tutaj mieszkają krewni matki, a w centrum krewni ojca. Nie wie, co znaczą te nazwy rodów. Balgasz to ryba, nie wie, co znaczy Sojon. Ten podział przyniesiony został z Tuwy.

**Gombo — mężczyzna, 55 lat, rozmowa: początek sierpnia 2002; Dzüün Tajga — Dood Sajlag.**

Balgasz, Urat, Sojon to rody, które wywodzą się z Chun Cagaan, ta nazwa blisko kojarzy się ze zwierzętami — dlatego te rody nie polują [...]. Jego żona pochodzi z rodu Atag Balgasz (z Dzüün Tajga), on pochodzi z rodu Taja Balgasz (z Baruun Tajga) [...]. Nazwa Balgasz to po tuwińsku znaczy „rybak”, „rybaczenie”. Urat — nie wie [co znaczy]. Sojon — to słowo oznaczające zdjęcie skóry z zabitego zwierzęcia (zdjąć z czegoś). Atag Balgasz — od niedźwiedzia [...]. Szar Balgasz (żółty) i Char Balgasz (czarny) — nie wie, od czego pochodzi.

Mongołowie być może właśnie dlatego dali ich do gospodarstwa rybackiego, z uwagi na nazwę — Balgasz. Faktycznie [jednak] prawie nie łowili ryb, tylko zajmowali się myślistwem [w Tuwie]. Balgasz niechętnie zabijali dzikie reny. Urat nie mogli zabijać *nochoj dzeech* (zwierzę podobne do psa). Sojon niechętnie polowali na niedźwiedzie. Nie było to zabronione, ale zalecano nie zabijać niedźwiedzia. Balgasz zabijają dzikie reny, ale to źle dla stad, bo będą się źle rozmnażać. Jaka przyczyna zakazu u Sojon — nie wie. W przypadku Urat [zakaz] ma związek z szamanizmem, (złamanie go oznacza groźbę), że będzie źle szamanil [...].

„Kitaj” — nazywają po tuwińsku kogoś niewysokiego wzrostu, z okrągłymi oczyma. Kitaj Balgasz byli i w Baruun Tajga, i Dzüün Tajga (np. Delgermagnaj). Jego ojcem był Gorszig z Kitaj Balgasz, z Baruun Tajga. Balgasz byli najliczniejsi. Urat to najgodniejszy, możny ród, ale mniej liczebny.

**Colnoj — mężczyzna, 67 lat, rozmowa: 16 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

Jego rodzice przybyli z Todży — ojciec [był stamtąd]; matka — Darchatka, mieszkała nad Tengis. Koczowali wzdłuż granicy; mieli kontakty z Mongołami. Przedtem nie było granicy; już w czasach mandżurskich Tuwińczycy mieli administrację w Mongolii i tu płacili podatki. Od 1926 r. rozpoczęto rozpatrywać wytyczanie granicy. W 1935–1936 usta-

nowiono granicę i powiedzieli, że Caatanowie powinni zamieszkać w Tuwie, bo Mongołowie hodują mongolskie zwierzęta, i żeby zabrać Caatanów do Tuwy. [...]

[Jeszcze] w 1939 r. [władze] postanowiły zabrać ich do Tuwy, do Todży; po dziewięciu latach wrócili z Tuwy nad Tengis. [...] W 1951 był incydent, przyjechało paru policjantów ścigających mordercę; on uciekł do Chanch. Przyjechało kilku policjantów i zabrali kilka rodzin do Tuwy, przy okazji. Oni stawiali opór [...] ale ich zabrali. A jak przyjechali do Tuwy, to inni Tuwińczycy donieśli na milicjanta, że siłą przypędzili pokojowo żyjących pasterzy, i to wbrew prawom człowieka. Jak miejscowi donieśli, to wzięli tamtego do więzienia. I jak oni się dowiedzieli o tym, to zaraz uciekli. Było dużo, ponad 20 rodzin. To było po jednej zimie, czyli w 1952 r. (nawet roku nie było) — poszli jesienią, wrócili wiosną. Do 1957 r. koczowali, nie było już migracji, uzyskali obywatelstwo i włączono ich do somonu Rinczinlchümbe.

### **Bat–Erdene — mężczyzna, ok. 30 lat, rozmowa: 6 sierpnia 2002; Dzüün Tajga — Dood Sajlag.**

Najlepiej zna ich historię Suujan. Ale od czasów socjalizmu ona boi się kontaktu z cudzoziemcami. [...] Z Tuwy nikt ich nie wyrzucił. Tu przybyli, bo w czasie wojny tam było ciężko. Ci z Baruun Tajga przybyli z Chüngürtüg [...] i osiedlili się w dolinie Ulaan Uul. A ci z Dzüün Tajga są z Todży; osiedlili się nad rzeką Tengis. Jego rodzice tak szybko uciekali, że nawet zostawili córkę, bo chodziła do szkoły i do tej pory ona jest tam. On nie ma kontaktu z nią.

Łapali ich Tuwińczycy i Mongołowie. Uciekli, ale dopiero w latach 50., gdy uznano ich za Mongołów i uregulowano sprawę granicy, dostali obywatelstwo.

## **O KONTAKTACH PASTERZY TAJGI ZACHODNIEJ I WSCHODNIEJ**

### **Colnoj — mężczyzna, 67 lat, rozmowa: 16 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

Kontakty Baruun Tajga i Dzüün Tajga były zimą, gdy rzeki zamarznięte, to się odwiedzali. Małżeństwa między Baruun Tajga i Dzüün Tajga zaczęły się od początku lat 70; przed 1970 r. dzieci były za małe do zawierania małżeństw i dopiero później.

Była wówczas mała różnica w języku, dotyczyła niektórych nazw, czy sposobu wymowy — idzie o czas przed latami 70. Np. przy powitaniu w Dzüün Tajga mówi się dzień dobry, a w Baruun Tajga — dzień dobry panu (*Ek wen — Cheteer ek we*). Język tuwiński z Todży oparty jest na języku klasycznym z Chemczig [mowa pasterzy z Dzüün Tajga] — to główny trzon tuwiński, najważniejszy ród. A język w Baruun Tajga jest bardziej zbliżony do mongolskiego. Teraz także ci z Dzüün Tajga witają się jak dawniej.



## O PRACY W NEGDELU

**Chürelbaldan — mężczyzna, 48 lat, rozmowa: 3 sierpnia 2002; Dzüün Tajga — Örtön.**

Kiedy dostali obywatelstwo [mongolskie], to w 1956–1957 włączono ich do negdelu. Początkowo nazywał się on „Orgil” — Rozwój; a potem „Altan Tal” — Złoty Step, a centrum było w Rinczinlchümbe. Ci z Baruun Tajga należeli do negdelu w Ulaan Uul „Dżar-galant Am’dral” — Szczęśliwe Życie. W Rinczinlchümbe były domki dla starszych; a oni zimowali w tajdze, nigdy w domkach.

Na początku mieli 50 renów, do negdelu oddali początkowo 5 renów, reszta była ich, ale stada pilnowali razem [tj. swoje i oddane w opiekę]. Hodowali je, aż rozmnożyły się reny do 200. A ponieważ nie byli w stanie zajmować się wszystkimi, wtedy negdel rozdał część renów innym. Oni byli dobrymi hodowcami, zdjęcia rodziców jeszcze wiszą w centrum. Ich stado [własne] też rozrosło się do dużego. A ich stado negdelowe, wraz z pozostałymi renami z Ulaan Uul, tak się rozrosło, że w 1990 r. obchodzili święto „tysiaca renów” [...].

Za pilnowanie renów dostawali w negdelu pieniądze, oddawali też sery suszone i niesuszone. Od tych 5 renów nic nie oddawali, aż stado się rozrosło. Sery przygotowywali w ramach obowiązków każdej rodziny i na renach przewozili je do somonu. Oddawali też *arc*, przygotowywali drzewo na meble. Skóry wiewiórek wymieniali w sklepie na produkty. Skórami wiewiórek płacili aż do końca istnienia negdelu. Teraz sprzedają je handlarzom.

Gdy negdel rozpadł się, wszyscy przeważnie wzięli te reny, które hodowali. Jeśli ktoś wziął 10 renów, to musiał zapłacić 10 tys. tugryków, czyli 1 tys. za rena. Oni [rodzina rozmówcy] też kupili i płacili administracji somonu. On sam pracował jako rybak w gospodarstwie rybnym i gdy rozwiązali negdel, nie miał renów; kupił lub wymienił kilka renów. Był rybakiem w Cagaan Nuur i z rozwiązaniem negdelu upadło też gospodarstwo rybne. Został bez pracy. Rybaczył cały rok, i zimą, i latem. Teraz może każdy łowić, płacąc administracji podatek. Jego rodzina tutaj [w Dzüün Tajga] koczowała i on też tu wrócił [...].

W latach 70. był nowy naczelnik, który uważał, że powinno być więcej mongolskich zwierząt, a renów mniej. Wybierał te najlepsze reny i kazał zabijać na obiad dla dzieci w szkole. Ta akcja trwał kolejne 2–3 lata i potem znacznie zmniejszyła się liczba renów. To nie był człowiek miejskowy — nie wiedzą, skąd przybył. Teraz już go tu nie ma.

## O PRZEKOCZOWANIU

**Gombo — mężczyzna, 57 lat, rozmowa: początek sierpnia 2003; Dzüün Tajga — Dood Sajlag.**

Przed przekoczowaniem, już po zdjęciu z szalasu brezentu, pije się ostatnią herbatę, siadając wokół pieca (nie jest to jednak konieczne). Można też podgrzać i wypić wczorajszą herbatę. Ale pryska się tylko nową, pierwszą ugotowaną herbatą, ale potem można dolać

tę starą. Pyskać można łyżką *cacal*, można też zwykłą łyżką albo gałązką zieloną arcu. Ona [żona Gombo] pyska łyżką *cacal*.

Po przekoczowaniu, na nowym miejscu, nawet jeśli robi się tam herbatę, to nie pyska się. Dopiero następnego ranka pyska się — jak co dzień [pierwszą herbatą] — stojąc koło wejścia do szałasów pyska się na wszystkie strony [...].

[W sprawie przekoczowania] — zależy kiedy i jaki dzień jest szczęśliwy. Np. oni dwa dni temu dogadali się, że przekoczują 10 sierpnia. To znaczy, że nie muszą, ale jest zalecane, żeby wszyscy razem. Dokąd się przeniosą — sami wybierają, mogą być razem, mogą osobno. Najważniejsze to ustalić dzień i miesiąc. Jego zdaniem tam, na jesiennym pastwisku, także będzie jeden *chotajl* [będą razem], ale jeszcze nie mówili o tym z innymi. Kiedy ustalą dzień i miesiąc, tego dnia ruszą. Jeśli ktoś chce być na jesienniku osobno, powie to Gombo, może 2–3 lata oddzielnie [koczować]. Przez te 2–3 lata są osobno, ale mają kontakty i jeśli coś się tam stanie, należy mu pomóc, zachodzić, aby zobaczyć, jak żyje. [Nawet] Jeśli pokłóci się ktoś i koczuje osobno i coś się tam stanie, np. pojawią wilki, to jedzie się [...].

Pracą się dzielą. Ktoś zajmuje się renami innych — bo np. dwie rodziny idą na zimę do centrum somonu, bo dzieci idą do szkoły. Jeśli zima jest ciężka i trzeba trzymać osobno konie od renów, to jedni zajmują się renami, a inni końmi.

Jesienią najczęściej są osobno ci z Örtön — na swoich pastwiskach, ci z Sajlag też osobno. [...] Zimować będą oddzielnie.

Przypadek koczowania razem zależy od okoliczności, potrzeby pomocy. Np. jeśli n spadają niedźwiedzie, starają się być razem. Ustalenie daty koczowania — według kalendarza. Dawniej ludzie przenosili koczowisko w początku miesiąca, [najpóźniej] do 15; ale bez wróżenia [celem ustalenia daty].

Gdy wyruszają, palki [dragi na których rozpina się brezent, budując *urc*] kładzie się w dowolny sposób, nie wskazują one kierunku, w jakim odkoczowano; ważne jest tylko, by się nie pokrzywiły. Ale np. jeśli ktoś zmarł tutaj w tym roku, to palki zostawiają nie tak, jak normalnie, ale zostawiają 3 związane u góry, pozostałe stawiają grupami [po kilka], nie tak jak zwykle, regularnie. I w tym miejscu już nikt przez 8–10 lat nie koczuje. Tych tyk [z szałasów zmarłego] nikt już nie bierze. Dlatego tak robią, bo [kiedy ktoś umrze] zmarłego przykrywają białym materiałem i kładą na ziemi szałas. Taki *urc* jest znakiem dla innych, że tu ktoś zmarł, żeby nie zajmowali miejsca, żeby wiedzieli, że tam zmarł człowiek [...].

W trakcie przekoczowania nie ma znaczenia, kto idzie pierwszy. Objuczają zwierzęta, ale nie ma znaczenia, kto pierwszy idzie. Czasami idzie się pieszo; głównie jednak na koniu lub renach, ale i pieszo można przejść bagna. Wyruszając patrzy się jaka pogoda, do reny i puszcza je wolno [składa się dobytek, pakuje] przygania reny i rusza. Wyrusza się w przybliżeniu około godz. 11–12; do nowego miejsca [postoju] idą około 3 godzin. Około 1 godziny zajmuje stawianie szałasów i przygotowanie pierwszej herbaty. Czyli około 5–6 i są już zagospodarowani.

**Ojuunnbaadam — kobieta, 31 lat, rozmowa: 6 sierpnia 2002; Dzüün Tajga — Dood Sajlag.**

Przy przekoczowaniu nie zostawia się jednej rodziny — to stara tuwińska zasada. Bo to źle dla dzieci. Oni pójdą do centrum. Jeśli jesiennik będzie po drodze do somonu, to zostaną tam kilka dni i pójdą dalej. A jeśli jesiennik będzie dalej, to oni odkoczują pierwsi do somonu, a potem inni. Jeszcze nie ustalili starzy, gdzie będzie jesiennik. Czekają na pogodę, bo nie można przeprowadzać się w deszcz ani w skwar. Na pewno będzie to przed 15 sierpnia.

Oni przekoczują na koniach, bo szkoda renów. Pożyczą konie od siostry ojca, dzieci pojadą na koniach. To będzie 4–5 koni, bo mają mało rzeczy — mają dom w centrum i na lato wiozą niewiele rzeczy. Piec, kotły przewiożą i zostawią u sąsiadów, po drodze zostawią w Chowrog. Do przewiezienia dzieci poproszą kogoś z sąsiadów, by wziął dzieci przed siebie, potem wrócą z końmi. Na dole zostawią tylko jednego konia, a drugi będzie w stadzie koni, z całym stadem z urców — bo mają tylko jednego ogiera. W drugiej części [podgrupie] mają dwa ogiery, tj. dwa stada. Ogiery znają swoje córki i gdy są dojrzałe — odganiają je. Oni też chcą drugiego ogiera, dla córek tego [ogiera], co go mają. Na koniu nie transportuje się dzieci w torbach. Gdy chłopiec ma około 6 lat, to siada ze starszym i trzyma się. Jeśli małe, to ściele się przed jeźdźcem i tam dziecko leży. Jak jego córka była mała, to woził ją za pazuchą, ale teraz jest już duża. Przeciętnie rodzina potrzebuje 6–7 renów jucznych, jeśli ktoś ma więcej rzeczy, to i 10. Oni mieszkają w centrum i tam mają więcej rzeczy. Jeśli jest mało renów, to żeby kogoś nie zostawić, przekoczowuje połowa, wracają z renami i biorą następnego dnia resztę. Albo też zostawiają rzeczy, idą, a potem wracają z renami po resztę rzeczy. W ubiegłym roku, czekali na jesienniku na kogoś z resztą renów, bo było za mało i nie chcieli nikogo zostawić.

**O POMOCY CUDZOZIEMSKIEJ****Dawaadzaw — mężczyzna, 35 lat; Gantuja — kobieta, 30 lat, rozmowa: 5 sierpnia 2002; Dzüün Tajga — Örtön.**

Z pomocą bywa różnie. W tym roku nie dostali nic. W roku ubiegłym z Fundacji dostali 30 kg ryżu, 90 kg mąki i 2 kołdry. To Fundacja zrzeszająca 7 krajów [nie wiedzą jakich]. Od państwa mongolskiego nie ma pomocy. Nawet, jeśli zimą jest ciężko.

**Bat — mężczyzna, 65 lat, rozmowa: 15 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

Pomoc cudzoziemska dociera od 1992–1993 r. Ta pomoc idzie tylko do tajgi, a ci, którzy mieszkają w centrum, to nawet jakby chcieli, to nie dostaną. Jest potrzebna, ale poradziliby sobie i bez tego, choć byłoby trudniej. To nie jest duża pomoc, wystarcza na jakiś czas [...].

**Ojuunnbaadam — kobieta, 31 lat, rozmowa: 6 sierpnia 2002; Dzüün Tajga — Dood Sajlag.**

Państwo im nie pomaga. W ubiegłym roku Włosi dali im mąkę, ryż i kołdry. Ale pomoc zagraniczna idzie przez centrum, które uważa, że oni za dużo dostają i część zabiera. Jest projekt ustawy, by w przypadku *dzudu* i jeśli padną zwierzęta, rodzina dostawała na okres 5 lat konieczną liczbę zwierząt, a potem, gdy je rozmnoży, oddawała tyle, ile dostała, a przychówek mogła sobie zostawić. Ale ten projekt nie dotyczy Caatanów.

**Mönsöö — mężczyzna 58 lat; czasami włącza się jego żona, Iczinchorloo — kobieta, 54 lat, rozmowa: około 10 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

Generalnie zaczęli Caatani osiedlać się w centrum, ale ostatnio jest moda, żeby mieszkać w tajdze, w urcu, nawet nie mając renów, bo tam dociera pomoc, i są tacy, co myślą, że zbudują urc i będą dostawać pomoc od obcokrajowców.

**O TURYSTACH****Chürelbaldan — mężczyzna, 48 lat, rozmowa: 3 sierpnia 2002; Dzüün Tajga — Örtön.**

Turyści zaczęli pojawiać się od czasu prywatyzacji, od początku lat 90. Zostawiają ryż, mąkę, pytają o mity i opowieści i płacą za to albo robią zdjęcia i za to też płacą, i to jest nasz dochód. Im więcej ich, tym lepiej. Przyjeżdżają latem — od czerwca do września, ewentualnie czasami ktoś wiosną, ale rzadko. Ich przewodnicy mają tam, w Baruun Tajga, więcej krewnych, to wożą ich tam. W tym roku my jesteśmy pierwszymi i jedynymi turystami.

**Bat — mężczyzna, 65 lat, rozmowa: 15 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

W dawnych czasach zdarzało się, że 1–2 osoby rzeźbiły w rogu, w kości; nie robili tego na sprzedaż, tylko żeby postawić na *owoo* na cześć i dla władców okolicznych rzek, gór, źródeł wieszali też na drzewie. To dobrze, że [teraz] robią w kości, bo trochę przypominają dawne sprzęty. Dobrze, kiedy przyjeżdżają cudzoziemcy, bo to kupują.

**Mönsöö — mężczyzna, 58 lat; Iczinchorloo — kobieta, 54 lata, Darchatka, rozmowa: około 10 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

Obcokrajowcy nie odwiedzają ich; przyjeżdżają do centrum i potem prosto w tajgę. Oni nic na nich nie zarabiają [na cudzoziemcach]. A ci w tajdze to klóć się między sobą — ten nasz, a tamten wasz. Turyści zazwyczaj ograniczają się do jednej tajgi, zależnie od tego,

kogo spotkają w centrum, a potem już tylko do Baruun Tajga albo Dzüün Tajga, do znajomych, a tylko trzy przypadki zna, że tak jak my — jadą i tu, i tu [do obu tajg] [...].

**Ojuunbaadam — kobieta, 31 lat, rozmowa: początek sierpnia 2003; Dzüün Tajga — Dood Sajlag.**

[Odpowiada na pytanie, co robią z kory brzozonej, której kawałki (zmiękczone gotowaniem) płatały się w namiocie] Robią z tego czarki i naczynia, ale nie dla siebie. Stawiają je na półce ze sprzętami gospodarskimi i jak przyjadą cudzoziemcy, to od razu chcą je kupować.

O WYCIECZCE DO UŁAN BATOR

**Bujantogtoch — mężczyzna, ok. 40 lat, Darchat, brygadzysta, rozmowa: 30 lipca 2003; Cagaan Nuur.**

Pojechali Ojuunbaadam — nauczycielka i Cecgee, która skończyła 3 lata szkoły gospodarstwa wiejskiego. Reszta nie widziała wcześniej miasta; tylko jeszcze Bajaraa był w wojsku. Ludzie głosowali i wybrali sami tych, co mogli ich reprezentować i powiedzieć o ich problemach, i pojechali. Z każdej tajgi były po 3 osoby.

Wyjazd sponsorowało Stowarzyszenie Przyrody Tajgi i amerykańska organizacja To-tem, której dyrektor przyjechał po nich samochodem, zabrał ich i przywiózł tutaj samochodem. Rok wcześniej przyjechał Daniel Plumley, spotkał się z Caatanami, pytał o problemy, rozmawiał z administracją, mówił, że chcieliby zrobić wycieczkę. Napisał projekt na 1 milion i 50 tys. tugrików do Towarzystwa Przyrody Tajgi, ale nie dostał pieniędzy. Napisał potem drugi projekt na 1,5 mln tugrików i [...] został sfinansowany. Mieli jechać w lutym, ale był SARS [epidemia], więc czekali i pojechali w czerwcu. Erdenedżaw — darga somonu — był już w Ułan Bator, Bujantogtoch — bagijn darga pojechał z Danielem.

Widzieli w czasie pobytu Muzeum Historii Mongolii. Zabrali ich do restauracji w Ułan Bator, Czyngis Chan, do indyjskiej, dali im drogie jedzenie. Pokazali windę i jak żyje się w mieście. Obejrzeliby parlament, gabinety, zrobili zdjęcie przy pomniku Czyngis Chana, obejrzeliby klasztor Gandan, pomnik wdzięczności Armii Radzieckiej, było spotkanie z żołnierzami, w tym z synem jednego z Caatanów, który ma tam służbę. Byli w Tereldź — ośrodku wypoczynkowym; tam nocowali, wypoczywali. Było spotkanie z kierownikami firm turystycznych, rozmowa prezesa spółdzielni caatańskiej z firmami turystycznymi; spotkanie z ministrem ochrony przyrody — rozważali kwestie ochrony. Żeby chronić białą rybę — określić sytuację, czy można łowić, czy zabronić. Żeby tu utworzyć bazę turystyczną, z ramienia Caatanów, żeby nie brali opłaty przygranicznej [...]. Caatanowie prosili, by co roku organizować takie wycieczki, na pamiątkę dostali suweniry. Dostali prezenty — Daniel zamówił na bazarze dla wszystkich Caatanów deli z pasem, bo powiedział, że to mongolski strój narodowy. Dostali ubiory w kolorze, jaki chcieli, i w wymiarze, w jakim chcieli. Dostali cukierki, zdjęcia, napoje (niealkoholowe).

## ZA KOGO SIĘ UWAŻAJĄ?

**Cecgee — kobieta, około 40 lat, rozmowa: 27 lipca 2002; Baruun Tajga — Menge Bułag.**

Ojciec mówił, że są Ujgurami. Teraz jest tendencja, że mówi się, że są Tuwa, ale ona uważa, że są Ujgurami. Uważa się, że oni oderwali się od Tuwa; tak samo jak ci z Dzüün Tajga. W zasadzie nie ma między nimi dużej różnicy — to jakby jedna narodowość. Jej nazwa Tuwa nie podoba się, woli Ujgur, bo tak mówiono w jej młodości [...].

Cecgee prosi, by napisać, zaapelować, by nazywano ich Caatin (tj. Hodowcy), a nie Caatan — tak jak zwierzęta. Podoba się jej także nazwa Tajgowcy, bo oni żyją w tajdze. Uważa, że dużo zależy od władz somonu i od organizacji, które reklamują ich jako Caatanów. Turystom jest wszystko jedno, przyjadą, zobaczą reny. Nie obchodzi ich, jak oni nazywają się i chcą się nazywać. Jej zdaniem, nikt nie lubi jak nazywa się go Caatan. Jak była dzieckiem, w szkole, to tam zaczęto ich nazywać Caatanami. Tu przybyła w 1985 r.; jak się tutaj przeprowadziła, to nie nazywają ich tak. Tę nazwę utworzyła administracja w Ulaan Uul — oni pomogli im przetrwać, ale też stworzyli nazwę.

**Puncal — kobieta, lat 66, rozmowa: 4 sierpnia 2002; Dzüün Tajga — Örtön.**

Najwłaściwsze określenie to Tuwa albo Tucha. Nazwa Caatanowie jest od renów, ma się nijak do narodowości. Ona uważa się za Tucha — to po tuwińsku; po mongolsku Tuwa. Najwłaściwsze jest Tucha. A inne: Caatan, Urianchaj, Ujgur, to używają inni i tak już jest. Ale oni sami są Tucha. Nic nie mają wspólnego z Urianchaj — tak mówią na nich Mongołowie. Urianchaj mieszkają w Bajan Ölgij, a oni są Tucha z Todży. Ci z Baruun Tajga są też Tuwa, ale z Chüngürtüg; a ci z Dzüün Tajga wszyscy są z Todży [...].

Określenie „ludzie tajgi” dotyczy wszystkich, którzy mieszkają w tajdze; nie ma to narodowego odniesienia. Gdyby mongolska rodzina się tutaj wprowadziła, to też by ich tak nazywano. Obojętnie, czy hoduje reny, czy nie, można ich nazywać góralami albo ludźmi tajgi. Chcieliby, żeby dzieci mówiły po tuwińsku [wtrąca **Chürenbaldan**, który wszedł na chwilę]. Młodzi mówią źle, w jednym zdaniu mieszają słowa mongolskie i tuwińskie. Chcieliby, aby w szkole był tuwiński, ale brak nauczyciela.

W paszporcie mają „Tuwa” jako narodowość. Więc zostanie tylko pamięć pochodzenia i świadomość, kim są.

**Gombo — mężczyzna, 57 lat, rozmowa: początek sierpnia 2003; Dzüün Tajga — Dood Sajlag.**

Nazwa Tucha jest najwłaściwsza. Była taka narodowość niemongolska w Mongolii [...]. Potem ich przechrzcili i stali się Tucha–Tuwa. Belmijncy–Todżincy to także potomkowie Tucha.

**Dawaadżaw — mężczyzna, 35 lat, i jego żona Gantuja, 30 lat, rozmowa: 5 sierpnia 2002; Dzüün Tajga — Örtön.**

Tuwińczycy to ich narodowość. Trudno mówić o kulturze i tradycji tuwińskiej, bo prócz renów niczego sobie nie przypomina. Silne jest zmongolizowanie. Jak zniknie język, to będą zupełnie zmongolizowani. To źle. Lepiej by było być Tuwińczykami. Ale jak gubi się język, to trudno coś poradzić.

**Chürelbalдан — mężczyzna, 48 lat, rozmowa: 3 sierpnia 2002, Dzüün Tajga — Örtön.**

W negdelu określali ich jako Caatanów, utożsamiając ze zwierzętami; ale utożsamiano ich też z Urianchajczykami — tak mają w paszportach. Ale Urianchaj żyją gdzie indziej, a oni są Tuwińczykami.

## O PRZYSZŁOŚCI TUCHALARÓW

**Gombo — mężczyzna, 55 lat, rozmowa: około 25 października 2001; koczowisko zimowe w Dzüün Tajga.**

Kiedyś Caatanowie byli narodem, który miał swoją kulturę; koczowali z renami. Ale gdy przyszedł rynek, stali się biedni. To też jest kwestią, że są małą grupą, żyjącą obok dużej; z ich odrębności zostały reny i *urc*, bo resztę [odmienności] wchłonęła grupa mongolska.

On i Suujan są odpowiedzialni, że nie nauczyli młodych języka, zwyczajów i dopuścili, że tak się zmongolizowali. Ich kultura z dnia na dzień zatracą się. Obawia się, że za 20 lat może już nie być nawet renów [...].

[Półtora roku później Gombo powraca w rozmowie do kwestii przyszłości Tuchalarów, rozmowa: początek sierpnia 2003; Dzüün Tajga — Dood Sajlag]

Dzisiejsi ludzie jeszcze zachowują język, a po ich śmierci dzieci już nie zachowają, bo wnuki uczą się już tylko w mongolskich szkołach. Oni teraz mówią po tuwińsku, on ze swoim synem i starszymi może mówić po tuwińsku — mówi z dziećmi (ma trzy córki i jednego syna). Kiedy spotyka starszych ludzi, mówi po tuwińsku, gdy idzie do szamana tuwińskiego i przy *owoo* także mówi po tuwińsku [...].

Nazwa Tucha jest najwłaściwsza. Była taka narodowość w Mongolii [...], nie Mongołów, ani przybyszów z Rosji. Potem ich przechrzcili i stali się Tucha–Tuwa. Belmijncy–Todżincy to także potomkowie Tucha [...].

Niektórzy z młodych zostają przy renach, ale niektórzy [obecnie] znajdują inne zajęcia. Odchodzących będzie więcej.

**Bajaraa — mężczyzna, 48 lat, rozmowa: 27 lipca 2002; Baruun Tajga — Menge Bułag.**

Dzieci [małe] nie mówią po mongolsku, ale najważniejsze, żeby pamiętać samemu, kim się jest. Swojego narodowego języka nie zapomina się ani kim się jest. Nawet, jeśli nie mówi się, to człowiek zna swoje pochodzenie i wie kim jest.

**Bat — mężczyzna, 65 lat, rozmowa: 15 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

Coraz większa mongolizacja i niedługo zniknie język tuwiński. Nawet, jeśli pojechaliby do Tuwy, ziemi ojczystej, nie będą mogli mówić po tuwińsku. Gdyby przynajmniej znali język, mogliby pojechać tam, ubiegać się, by zostać. Choć raczej jest tam gorzej. Wieczorem, między 7 a 8 można wiadomości tuwińskie po tuwińsku, i gdy słyszy, to wydaje się mu, że jest tam ciężko z jedzeniem. Tuwiński ginie, chcielibyśmy, by dzieci mówiły po tuwińsku. Ale teraz młodzież tuwińska mówi słabo [po tuwińsku], albo po mongolsku. Ale co zrobić; gdzie wyjdiesz, to mówią po mongolsku, bo są rodziny mieszane; w szkole po mongolsku, więc co mogą zrobić.

Reny może dłużej przetrwają — więcej zależy od sposobu hodowania, ale nie sądzi, by miała upaść hodowla [...].

Nie różnimy się prawie od Mongołów, zachowały się zwyczaje, „jak tak dalej pójdzie, wszystko zniknie, wszyscy zostaniemy Mongołami”. Zostaną renifery i ich hodowla. Już niedługo będą Tuwińcy hodujący reny, ale mówiący po mongolsku.

**Erdene — mężczyzna 60 lat, rozmowa: 15 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

Język wymrze razem z jego pokoleniem; gdy oni umrą, nie będzie komu mówić po tuwińsku, bo młodzież nawet jakby chciała, to nie umie. Oni wymrą i najbardziej optymistycznie — to, że dzieci, 40-latkowie, umrą po około 20 latach, to kiedy umrą, nie będzie osoby, która powie: jestem Caatanem. Uważa, że — to jego osobiste zdanie — ponieważ drastycznie zmniejsza się hodowla renów, to najwyżej do 10 lat wymrą reny; i z jego pokoleniem skończą się reny, bo nie wydaje się, by przybyło renów. Może zostanie kilka, na pokaz, ale w sensie ekonomicznym nie będą ważne.

Uważa, że ci Caatani, co mieszkają w tajdze, to przede wszystkim ludzie, którzy widzą w renach swoją własność i chcą żeby stado rozrosło się i robią wszystko, żeby przybywało zwierząt i nawet gdyby nie pomoc obca, to będą hodować, bo to dla nich najważniejsze. Bo zwłaszcza w Baruun Tajga od pokoleń hodują i dlatego to jest najważniejsze.

Jeśli dziś młodzież nie mówi po tuwińsku, to co to za Tuwińcy, co będzie za 10, 20 lat, jeśli dziś młodzież nie mówi po tuwińsku. Nikt nie stara się uczyć i mówić po tuwińsku.

Lepsi pasterze renów są w Baruun Tajga. Tamci lepiej rozumieją, że podczas systemu rynkowego nic im nie pozostaje oprócz renów i mądrze do tego podchodzą, rozumieją, że reny są podstawą ich dalszego życia. Nie wydaje mu się że powodem tego było, że grupa z Dzüün Tajga była w kombinacie rybnym, bo byli tam i tacy, co nie pracowali przy rybach,



tylko reny hodowali. Myśli, że oni pogodzili się z tym, że reny wymrą i że myślą, że tylko trzeba czekać na pomoc zagraniczną. Pogodzili się, ale póki można, to trzeba wykorzystać pomoc cudzoziemców. Nie myślą, żeby zjeść wszystkie reny, ale wiedzą, że to nieuchronne, że się skończy. Pomoc dostają tak samo.

Pojawienie się wyrobów dla turystów nie ocenia jako powrót do tuwińskości, bo większość robi to na zamówienie cudzoziemców. Robią to, co cudzoziemcy chcą kupić. Podpatrują też Darchatów — co tamci robią [...].

Los Caatanów jako mniejszości jest przesądzony, bo reny wymierają, i starsi, którzy mówią po tuwińsku, wymierają i nie ma już komu tego [tuwińskości] podtrzymywać, i ich los jest przesądzony. Kończą się Caatani jako mniejszość. On jest Caatanem i głupio mu o tym mówić, ale wie, że Caatani dużo więcej piją niż Darchaci. Caatani z Baruun Tajga i Dzüün Tajga te pieniądze, co dostają, w 70% przeznaczają na wódkę.

### **Narach — mężczyzna, lat około 30, rozmowa: 27 lipca 2002; Baruun Tajga — Menge Bułag.**

[Odpowiada grupka młodzieży, siedząca w namiocie, pytana, co sądzi, o swojej przyszłości] Sądzą, że za 10 lat będzie podobnie jak teraz. Chcą mieszkać w miastach. Ale tam jest gorąco. Ale jeśli ktoś powie: przyjedź do Ułan Bator, dostaniesz pracę przy zmiataniu czy sprzątaniu, to zaraz pojedzie. Ale problem, że nie mają wykształcenia i nikt nie da pracy. Więc tutaj się rodzą i tu umierają.

### **Chürelbaldan — mężczyzna, 48 lat, rozmowa: 3 sierpnia 2002; Dzüün Tajga — Örtön.**

Wszyscy tutaj mówią po tuwińsku, także do dzieci. Nawet te dzieci, które chodzą do szkoły, mówią po tuwińsku. Często też mieszają języki. On też mówi do dzieci w dwóch językach. Powinno się uczyć tuwińskiego; chciałby, by był nauczyciel w szkole. Ale skoro ta [nauczycielka], co była, wyjechała do Buriacji, to co oni zrobią. Ich język jest tylko językiem mowy, nie mają książek ani gazet po tuwińsku. Gdy była nauczycielka, też uczyła tylko mowy — nie było podręczników. Ona sama [nauczycielka] pięć lat studiowała w Tuwie. Dzieci uczyła tego samego języka — on nie różni się od ich mowy. Ich tuwińskość zetraca się, zapomina się tuwińskiego; to strata. To pewne, że za jakiś czas, za parę lat, będzie dużo zmian — w kierunku mongolskości. Będą Mongołami — hodowcami reniferów.

### **Colnoj — mężczyzna, 67 lat, rozmowa: 16 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

W ostatnich latach zaczął się zacierać język; wychodzi to z Baruun Tajga, młodzież wstydzi się mówić po tuwińsku, bo myśli, że to język Caatanów, gorszy. W Dzüün Tajga dzieci do niedawna mówiły i teraz też więcej [dzieci] mówi. A idea [zapominania] wyszła z Baruun Tajga [...].

W tajdze nie siedzą z wyboru, ale są zmuszeni, nic prócz renów nie mają. Są uzależnieni od renów i pomoc jest dobra, ale najważniejsza jest dla nich hodowla renów (w sensie źródła utrzymania).

Do kiedy będzie [istniała] hodowla renów, zależy od polityki rządu, bo jeśli obejmą Caatanów opieką, pozwolą, by koczować daleko, wzdłuż granicy, to renifery będą rosły, a jeśli tak jak teraz, że Caatani koczują wokół Mongołów, czekając na pomoc ze strony cudzoziemców, to niedługo im zostało. Życie Caatanów uzależnione jest od pomocy cudzoziemców i dlatego krążą wokół Mongołów i blisko, by czekać na pomoc, a gdyby byli pod opieką, koczowaliby daleko. Prawdziwe pastwiska dla renów są 50–60 km stąd i gdyby tam obozowali, byłoby lepiej. Bo tu, gdzie krążą, to są pastwiska mongolskich zwierząt. Dlatego też zaczęli hodować mongolskie zwierzęta.

### **Bat — mężczyzna, 65 lat, rozmowa: 15 sierpnia 2003; Cagaan Nuur.**

Jeśli chodzi o alkohol, to [duże spożycie] nie ma związku z cudzoziemcami; a najgorzej, że Mongołowie przynoszą całe skrzynki wódki [na pastwiska] i rozpijają. Całe ich życie to alkohol — to dotyczy nie tylko Caatanów, ale i Mongołów. Ich życie byłoby dużo lepsze, gdyby tyle nie przepijali.

### **Przewodniczący somonu Cagaan Nuur — mężczyzna, 40 lat, Mongoł, rozmowa: początek listopada 2001; Cagaan Nuur — rozmowa przeprowadzona w jego biurze.**

Mentalność Caatanów nastawiona jest na teraźniejszość, nie przetrwają długo. Nastawieni są na to, że należy im dawać, a nie chcą zapracować, np. zbierać jagód i sprzedawać w somonie. Starzy Caatani chodzili 1–2 dni drogi dalej na polowanie, żeby zwierzęta nie poszły sobie i były w pobliżu. Starzy szanowali drzewa i tajgę, a młodzi rąbią na opał najlepsze drzewa i także młode. Nieszanowanie przyrody jest problemem; nie tylko Caatani nie szanują, także Darchaci.

Firma turystyczna amerykańsko-mongolska, która działa w Dzüün Tajga, jest niepoważna. Przyjechali do Caatanów i powiedzieli, że teraz oni są członkami kompanii turystycznej. Ale to jest nieprawda, bo nie dają im wynagrodzenia. Tylko przywożą grupę Amerykanów, którzy zostawiają im parę worków mąki i to wszystko. A firma zarabia. Gdy chciał się wtrącić, powiedziano mu, że firma jest zarejestrowana w Ulan Bator i on nie może interweniować.

Czarno widzi ich trwanie, bo nastawieni są na to, że trzeba im dawać [...]. Początek tego u Caatanów [był] w latach 80., gdy państwo dawało im wysokie pensje, budowało domki; już w latach 60. budowano dla nich domki, nawet w Cagaan Nuur.

W momencie zmian rynkowych stali się bezradni, nie wiedzą, jak sobie radzić. Trudno żeby prowadzili jakąś spółkę — są na tyle niewydukowani, że nawet nie wiedzą, jak z cudzoziemcami się kontaktować, nie mają żadnych wzorców. Nawet trudno znaleźć osobę, która na pytanie, jak im pomóc, jak widzą swoją przyszłość, potrafiłaby odpowiedzieć. [...]

Nie chcą posyłać dzieci do szkoły, bo same dzieci nie chcą chodzić. Ale to nie jest kwestia języka, bo oni od małego mówią w dwóch językach.

Jeśli idzie o alkoholizm, to wcześniej pili więcej; teraz raczej kupują mąkę albo mąkę [którą dostali] wymieniają na pieniądze. Bardziej jest zagrożona grupa wschodnia, bo żyją dalej. Nikt ze starców nie zgodziłby się koczować latem bliżej somonu, tylko dlatego, że są tam turyści. Na stada napadają wilki — ren jest zwierzęciem górnych partii, gdzie wilków nie ma, gdy schodzą niżej — wilki napadają.

## WYTYCZNE ADMINISTRACJI

**Bujantogtoch — mężczyzna, około 40 lat, Mongol, brygadzysta, rozmowa: 30 lipca 2003; Cagaan Nuur (czyta z dokumentu):**

**Polityka administracji somonu wobec hodowli renów. Program na lata 2000–2004**

1. Będą starać się zwiększyć liczbę renów i wydajność.
2. W celu zwiększenia wydajności przewiduje się współpracę z rządem Tuwy i będą popierać fundacje [ochrony] renów i inne zagraniczne, żeby pomogły w wymianie z Tuwą.
3. W celu dopasowania wydajności renów do potrzeb rynku, będą starać się, by te produkty mogły istnieć na rynku.
4. Skierować pomoc sponsorów zagranicznych na sprzęt medyczny dla ludzi i renów i poprawić zdrowotność renów.
5. Rozstrzygnąć kwestię z weterynarzem renów — by miał stałą pensję, by było miejsce, gdzie będzie funkcjonował.
6. Zorganizować apel do rządu i administracji ajmaku, by być przygotowanym na ewentualną zarazę renów, by mieć dla nich ratunek.
7. Zwrócić uwagę na sprawy socjalne Caatanów, zapewnić im brezent do urców, zwrócić uwagę na podniesienie poziomu życia.
8. W celu zatrudnienia przyuczać Caatanów do wykorzystywania surowców naturalnych, by zbierali *arc*, orzeszki i sprzedawali je.
9. Cywilizować Caatanów, pokazać im miasta, Ułan Bator, sprowadzić radio i TV, pokazać poziom kultury.

# Bibliografia

- Ageeva R. A.  
2000 *Kakogo my rodu–plemeni?* Moskwa.
- Ajursed G.  
1996 *Chövsgölijn caa buga*, Mörön.
- Baabar B.  
1999 *Twentieth Century Mongolia*, Cambridge.
- Badamchatan S.  
1960 *Caatan ardyn garlyn asuudald*, Ulaanbaatar.  
1962 *Chövsgölijn caatan ardyn adz bajdyn tojm*, Ulaanbaatar.  
1965 *Chövsgölijn ajmgijn darchad jastan*, Ulaanbaatar.
- Bafurov V. G.  
1980 *Istorija sovetsko–mongolskich odnoszenij*, Moskwa.
- Baskakov N. A.  
1962 *Vvedenie w izuczenie tiurkskich jazykov*, Moskwa.
- Bloch M., Parry J.  
2003 *Pieniądz i moralność wymiany* [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznych*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa.
- Carruthers D.  
1913 *Unknown Mongolia*, London.
- Chavannes E. de  
1903 *Documents sur les Tou–kiue (Turcs) occidentaux*, St–Petersbourg.
- Clifford J.  
1999 *O autorytecie etnograficznym* [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa, s. 123–159.
- Cohen A. P.  
2003 *Wspólnoty znaczeń* [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa, s. 192–215.

Czubala D.

- 1994 *W świecie współczesnych mitów Mongolii i Tybetu. Opowieść o człowieku śniegu*, „Konteksty”, t. 48, nr 3–4, s. 53–56.

Daszdzevel B.

- 1999 *Berliner–Cajtung mongolyn tuchaj*, „Önödör”, nr 29 (579).

Diószegi V.

- 1961 *Problems of Mongolian Shamanism*, „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae”, vol. 10, s. 195–206.  
1962 *Tuva Shamanism. Intraethnic Differences and Interethnic Analogies*, „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae”, vol. 11, s. 143–190.

Donahoe B.

- 2003 *The Troubled Taiga. Survival on the Move for the Last Nomadic Reindeer Herders of South Siberia, Mongolia, and China*, „Cultural Survival”, vol. 27, no. 1, s. 12–22.

Eberhardt W.

- 1942 *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*, Leiden. El'kow A.  
1994 *Caatany — imejuszczije olenej*, „Vokrug Sveta”, nr 1.

Forsyth J.

- 1992 *A History of the Peoples of Siberia. Russia's North Asian Colony 1581–1990*, Cambridge.

Gabyszeva L.

- 2003 *Slovo v kontekste mifopoeticzeskoj kartiny mira*, Moskva.

Geertz C.

- 1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, NY.  
2003 *Opis gęsty — w stronę interpretatywnej teorii kultury [w:] Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa, s. 35–58

Giżycki K.

- 1929 *Przez Urianchaj i Mongolię*, Warszawa.

Hajdu P.

- 1963 *The Samoyed Peoples and Languages*, Bloomington.  
1971 *Narody i języki uralskie*, Warszawa.

Humphrey C.

- 1995 *Chiefly and Shamanist landscapes in Mongolia [w:] E. Hirsch, M. O'Hanlon (eds), The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford.

Ingold T.

- 2003 *Kultura i postrzeganie środowiska [w:] Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa, s. 73–86.

Ischakov F. G., Pal'mbach A. A.

- 1961 *Grammatika tuvinskogo jazyka*, Moskwa.

*Istorija Tuvy*

1960 *Istorija Tuvy*, red. C. K. Toka, Moskva, t. 1–2.

*Istorija Sibiri*

1968 *Istorija Sibiri*, Leningrad.

## Jawłowska A.

2001 *Tożsamość na sprzedaż [w:] Wokół problemów tożsamości*, s. 51–78, Warszawa.

## Katanov N. F.

1893 *Pis'ma iz Sibiri i Vostocznego Turkiestana*, St–Peterburg.

## Kohn M.

1999 *Unravelling the secrets of Hovsgol*, „The Mongol Messenger”, nr 23 (414).

## Kon F.

1903 *Predvaritelnyj otczet*, Irkuck.

1935 *Za 50 let. Ekspedicija w Sojotiu*, Moskva.

1969 *Narodziny wieku*, Warszawa.

## Kopytoff I.

2003 *Kulturowa biografia rzeczy — utowarowienie jako proces [w:] Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa.

## Krader L.

1955 *Ecology of Central Asian pastoralism*, „Southwestern Journal of Anthropology”, nr 4, s. 301–326.

## Kyzlasov L. R.

1979 *Drevniaja Tuva*, Moskva.

## Macrae C. N, Stangor Ch., Hewstone M.

1999 *Stereotypy i uprzedzenia*, Gdańsk.

## Mauss M.

2001 *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych [w:] Socjologia i antropologia*, Warszawa, s. 165–306.

## Menges K.

1959 *Sojonische und Karagassische [w:] „Philologiae Turcicae Fundamenta”*, Wiesbaden, s. 640–670.

## Michałowski W. S.

2004 *Wielkie Safari Antoniego O.*, Warszawa.

## Minkowski M.

2000 *Ludzie tajgi. O Caatanach — hodowcach reniferów w Mongolii*, Warszawa (praca magisterska, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego).

- Mongush M.  
1995 *Tuvinians in China: problems of history, language and culture*, „Central Asian Survey”, vol. 14 (4), s. 543–551.
- Moskalenko N. P.  
2004 *Etnopolitičeskaja istorija Tuvy w XX veke*, Moskwa.
- Mróz L., Wasilewski J. S.  
2003 *Regressing to nature, revising tradition, building ethnicity. A case of the reindeer–breeders of the Mongolian taiga* [w:] *Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of the Millennium*, ed. L. Mróz, Z. Sokolewicz, Warszawa.
- Narantuja D.  
1999 *SOS Tsaatan reindeer*, „The Mongol Messenger”, nr 24 (414).
- Narody Sibiri*  
1956 *Narody Sibiri*, red. M. Levin, L. Potapov, Moskwa.
- Niemojowski L.  
1857 *Obrazki Syberyi*, Warszawa.
- Nowik E.  
1993 *Szamanizm syberyjski*, Kraków
- O'Brien M.  
2001 *Esej o płynnej tożsamości* [w:] *Wokół problemów tożsamości*, s. 26–37, Warszawa.
- Ossendowski F. A.  
1925 *Zwierzęta, ludzie i bogowie*, Warszawa.
- Ostrowski T.  
1999 *Caatani — szamaniści i hodowcy reniferów z północnej Mongolii*, „Barbarzyńca. Pismo Antropologiczne”, nr 2–3, s. 9–12.
- Pal'mbach A. A. (red.)  
1953 *Russko–tuvinskij slowar'*, Moskwa
- Pervobytnaja periferija...*  
1978 *Pervobytnaja periferija klassowych obszczestv*, Moskwa.
- Pierwsze narody*  
2002 *Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*, red. J. Derlicki, W. Lipiński, Warszawa.
- Plumley D.  
2003 *Aiding and Empowering. Reindeer Herders: Totem Peoples' Preservation Project*, „Cultural Survival”, vol. 27, no. 1, s. 62–65.
- Potanin G. N.  
1881–1883 *Oczerki severo–zapadnoj Mongolii*, St–Peterburg.
- Potapov L. P.  
1969 *Oczerki narodnego byta tuwincew*, Moskwa.

Purev Otgony

2003 *Mongolian shamanism*, Ulaanbaatar.

Rakowski T.

2002 *Antropolog jako wizytator nędzy. Rozważania o kulturze niemocy*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 67–79.

2003 *Znieruchomiłe sady* [w:] *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI wieku*, red. R. Sulima, Łomża.

Ramos A. R.

1999 *Rozmyślając o Yanoami: wyobrażenia etnograficzne a pogoń za egzotyką*, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, wybór i red. M. Buchowski, Warszawa, s. 202–227

Rassadin W. I.

1971 *Fonetika i leksika tofalarskiego języka*, Ulan–Ude.

Raszid–ad–Din

1952 *Sbornik letopisej*, Moskva–Leningrad.

Rossabi M.

2005 *Modern Mongolia. From Chans to Comissars to Capitalists*, Los Angeles.

Rubruk W.

1911 *Puteszestvie v vostochnye strany*, St–Peterburg.

Sahlins M.

1974 *Stone Age Economics*, London

1992 *Socjologia wymiany w społeczeństwach pierwotnych* [w:] *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, (red.) M. Kempny, J. Szmatka, Warszawa.

2003 *Inne czasy, inne zwyczaje. Antropologia historii* [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa, s. 117–145.

Sapir E.

1978 *Kultura, język, osobowość*, Warszawa.

Sokolewicz Z.

1976 *Tradycyjny wzór kulturowy pasterzy mongolskich*, „Etnografia Polska”, t. 20, s. 67–85.

Szynkiewicz S.

1981 *Rodzina pasterska w Mongolii*, Warszawa.

Teniszew E. R.

1968 *Tuvinsko–russkij slovar'*, Moskwa.

THM

1970 *Tajna historia Mongołów*, przekład S. Kałużyński, Warszawa.

Tongerren, M. van

2002 *Overtone Singing. Physics and Metaphysics of Harmonics in East and West*, Amsterdam.



Tulisow J.

1973 *W kraju Darchatów i Tuchalarów*, „Przegląd Orientalistyczny” nr 1.

1983 *Quelques chants de Mongolie du Nord*, „Études mongoles” vol. 14, s. 171–178.

Uryn B.

2001 *Survival z ludzką twarzą. Wyprawy do północnej Mongolii*, Warszawa.

Vajnsztejn S. I.

1961 *Tuvincy–todżincy*, Moskwa.

1970–1971 *Problema proischożdenija olenevodstva w Jevrazii*, „Sovetskaja Etnografija”, cz. I, nr 6:1970, s. 3–14; cz. II, nr 5:1971, s. 37–52.

Wasilewski J. S.

1975 *Kategoria przestrzeni w kulturze koczowniczej. Analiza przestrzenna jurty mongolskiej*, „Etnografia Polska”, t. 19, z. 2, s. 104–128.

1977 *Symboliczne universum jurty mongolskiej*, „Etnografia Polska”, t. 21, z. 1, s. 96–116.

1978 *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska”, t. 22, z. 1, s. 81–108.

1979a *Podróże do piekiel. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa.

1979b *Po śmierci wędrować... Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń. Część I*, „Teksty”, R. 8, z. 3 (45), s. 97–100.

1980 *Podarować — znaleźć — zgubić — zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie — śmierć*, „Etnografia Polska”, t. 24, s. 283–299

1981 *Semiotyczne badania symboliki w etnologii [w:] Metody etnologii*, Warszawa, s. 137–157.

1989 *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa.

Wheeler A. W.

2000 *Lords of the Mongolian Taiga: An Ethnohistory of the Dukha Reindeer Herders*, MA Thesis, Indiana University, Bloomington.

Whorf B. L.

1982 *Język, myśl, rzeczywistość*, Warszawa.

*Wielka Syberia...*

2000 *Wielka Syberia Małych Narodów*, (red.) E. Nowicka, Kraków.

## FOTOGRAFIE



1. Cagaan Nuur — centrum somonu tuchalarskiego



2. Ulaan Uul zamieszkują głównie Darchaci; dawniej także Tuchalarzy z Tajgi Zachodniej należeli do tego somonu

## FOTOGRAFIE



3. W drodze do Tajgi Wschodniej — przeprawa przez rzekę Sziszchid



4. Juczenie konia — dopinanie popręgu



5. Puncal — niegdyś pracownica kombinatu rybnego



6. Batzajaa — nasz przewodnik



7. Gombo z Tajgi Wschodniej — jeden z najbardziej szanowanych pasterzy



8. Bajaraa — jeden z przywódców pasterzy z Tajgi Zachodniej



9. Mönchöo — pasterz z Tajgi Wschodniej



10. Sandz mieszka w Cagaan Nuur, przez wiele lat pracował w gospodarstwie rybackim — to jeden z naszych najlepszych rozmówców



11. Bat jest także mieszkańcem centrum somonowego; mieszka w niewielkiej, drewnianej chatynie w Cagaan Nuur





12. Atarmaa, żona Delgermagnaja, jedzie po reny pasące się w lesie tajgowym



13. Wczesnozimowe koczowisko w Taidze Zachodniej



14. Poranne prace przy renach — zimowe koczowisko w Taidze Zachodniej

FOTOGRAFIE



15. Tajga Wschodnia — zimowe obozowisko zakładane jest często w lesie



16. Batzajaa z rodziną w swoim urcu — Tajga Zachodnia

## FOTOGRAFIE



17. Letnie koczowisko Tuchararów z Tajgi Zachodniej — reny w drodze na pastwisko



18. Brak drzew na wysokogórskich pastwiskach powoduje konieczność tworzenia konstrukcji z przywiezionych z tajgi żerdzi — suszy się na nich odzież, a także mięso

## FOTOGRAFIE



19. Dojenie do naczynia z kory brzozej; spatynowane mlekiem naczynie będzie atrakcyjną pamiątką dla przybysza turysty



20. Przed nocą reny w Tajdze Wschodniej przywiązane są do leżących na ziemi tyk



21. Powrót z pastwiska — Tajga Zachodnia



22. Na pastwiska leżące wysoko w górach drzewo na opał przywozi się z tajgi

FOTOGRAFIE



23. Zatknięte na szczycie urcu gałęzie limby syberyjskiej wskazują domostwo weselne; przed urcem państwo młodzi



24. Gombo wraz z rodziną; pastwisko Dood Sajlag w Tajdze Wschodniej



25. Reny są podstawowym środkiem transportu — Tajga Zachodnia, pastwisko Menge Bułag



26. Na pastwiskach letnich szałaszy stoją z reguły daleko jeden od drugiego



FOTOGRAFIE



27. Ofiarowanie duchom pierwszej porannej herbaty



28. Bad-Erdene kropi mlekiem palący się arc — to ofiara w intencji szczęśliwego przekoczowania na nowe miejsce

## FOTOGRAFIE



29. Rozbieranie urcu i przygotowanie do zmiany miejsca postoju



30. Juczenie rena — mocowanie na grzbiecie zwierzęcia piecyka

## FOTOGRAFIE



31. Przygotowanie dzieci do wędrowki na nowe pastwisko



32. Delgermagnaj prowadzi grupę udającą się na pastwisko jesienne — długi kij pomaga utrzymać się w siodle podczas jazdy w trudnym terenie



33. W drodze na nowe koczowisko — Tajga Zachodnia



34. W trakcie wielogodzinnej wędrówki w trudnym terenie pasterze niektóre odcinki przebywają pieszo

## FOTOGRAFIE



35. W drodze na nowe pastwiska w Tajdze Wschodniej; w dali widoczne pasmo Sajanów



36. Niekiedy przekoczowanie między leżącymi wysoko w górach pastwiskami letnimi a pastwiskami jesiennymi i zimowymi w tajdze zajmuje dwa dni; wówczas na noc rozkłada się prowizoryczne obozowisko



37. Na pastwisku wczesnojesiennym w tajdze — wiązanie trzech najważniejszych konstrukcyjnie żerdzi urcu



38. Budowa szałasów na jesiennym pastwisku w Tajdze Wschodniej

FOTOGRAFIE



39. Ubiór dziecka wskazuje, że pomoc cudzoziemska i wytwory kultury europejskiej (choć najczęściej w chińskim wykonaniu) docierają i do Tuchalarów



40. Ojuunnbaadam i Bad-Erdene z dziećmi w swoim domu–urcu

FOTOGRAFIE



41. Niewidoma szamanka Cend z wnuczką



42. Gest witania gościa herbatą





43. Gra w karty — jedna z niewielu atrakcji czasu wolnego na pastwisku



44. Ganbat i jego żona Sajun w czasie prac domowych



45. Matka z córką



46. W kołysce wykonanej z prętów transportuje się niemowlęta w trakcie przekoczowania



47. W urcu na pastwisku w Tajdze Wschodniej



48. Spotkanie towarzyskie z okazji naszego kolejnego przyjazdu

FOTOGRAFIE



49. Przedmioty mocy szamana (z legitymacją)



50. Szamańskie oniony

FOTOGRAFIE



51. Przygotowania do seansu



52. Sujaan w trakcie kamłania



53. Gandzorig rozpoczyna kamłanie



54. Wróżenie z 41 kamieni

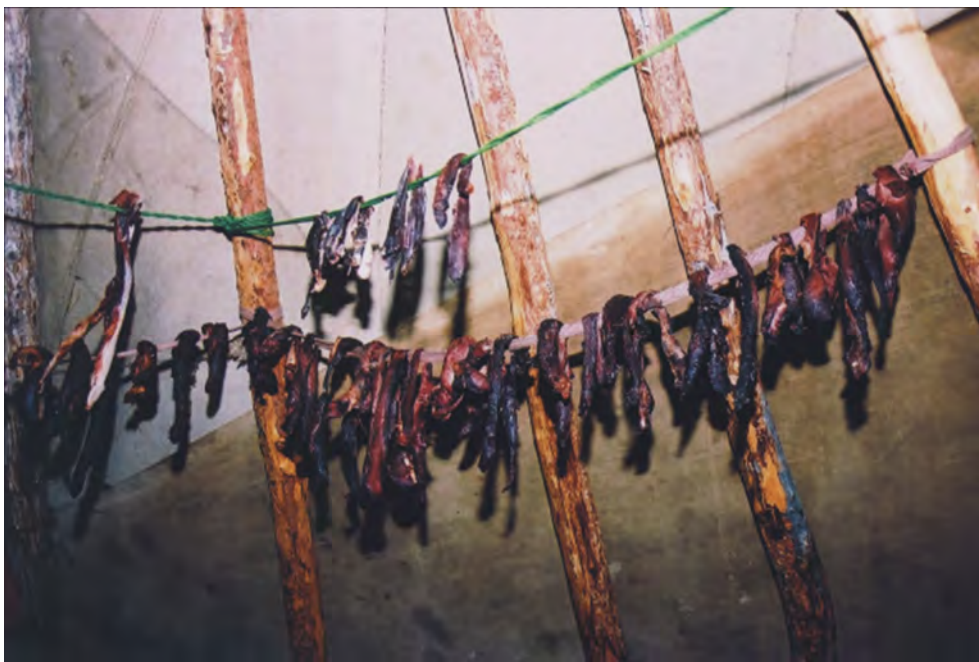


55. Zawiniątka ofiarne na drzewie szamańskim



56. Wyprawianie skóry rena

FOTOGRAFIE



57. Suszące się paski mięsa renifera



58. Na takich „podestach” przechowuje się rzeczy zbyteczne  
w trakcie wędrówki na letnie pastwiska





59. O. Tangad, J. S. Wasilewski, L. Mróz i nasi przewodnicy tuchalarscy na postoju, w trakcie jazdy na pastwiska w górach



60. L. Mróz i Bat przed jego domkiem w Cagaan Nuur; to użyczone przyjaźnielsko przez Bata deli chroniło przed zimmem na górskich pastwiskach tego chłodnego lata 2003 r.

„Nie mogliśmy stać z boku i patrzeć, jak ginie pewna kultura, nie byliśmy też w stanie udzielić pomocy materialnej, która miałaby więcej niż symboliczny wymiar. Mogliśmy tylko zapisać to, co ważne i ciekawe w tuchalarskich dziejach, obyczaju, dzisiejszych perypetiach, i przedstawić to Czytelnikom. [...]

Niech teksty etnografów, którzy dniami i tygodniami mieszkali i koczowali razem z górskimi pasterzami, będą spłatą długu wdzięczności zaciągniętego w czasie badań. To nasze ostatnie podziękowanie za ciepłe przyjęcie i życzliwość, jaką nas obdarzali. Może w pewien sposób przyczyniliśmy się do utrwalenia ginących tradycji...”

Jerzy S. Wasilewski, *Smutek Sajanów. Raport o ginącej mniejszości*

Cena 40,00 zł



ISBN 9788371815263



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w interakcji finansowane w ramach umowy 511/P-DUN/2016 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę