

Iwona Kabzińska

Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

GRY MONGOLSKIE I KONCEPCJA SIŁ ŻYCIOWYCH¹

O siłach życiowych

W kulturze mongolskiej, w mongolskim widzeniu świata, kluczowe miejsce zajmują siły życiowe, określane terminami: *am*, *chijmor*, *süld* i in. (więcej patrz: Oyungerel 2013)². Wpływają one na egzystencję pojedynczych osób i zbiorowości, ich pomyślność lub jej brak. „Zgodnie z tradycyjnymi kategoriami myślenia Mongołów człowiek składa się z licznych, różnego rodzaju sił życiowych – takich jak dusza³, witalność, powodzenie, zdrowie, bogactwo i wiele innych – ale tworzących jedną całość” (Oyungerel 2016, s. 136, przyp. 11)⁴. Poszczególne siły są łączone z intelektem, władzą, wyobrażeniami o życiu i śmierci, relacjami społecznymi, stosunkiem do państwa (Oyungerel 2013, s. 9, 91). Ich źródłem jest Niebo (*Tengri*) (ibidem, s. 96-98)⁵. „[W]yobrażenia o Wiecznym Niebie”

¹ Artykuł ten jest owocem refleksji nad wynikami badań, jakie przeprowadziłam w latach 1970.-1980., dotyczących zachowań ludycznych pasterzy mongolskich, ich znaczenia i miejsca w kulturze Mongolii. Jest też efektem spojrzenia na wspomniane badania przez pryzmat nieznannej mi w tamtym okresie koncepcji sił życiowych.

² W języku mongolskim brak zbiorczego pojęcia na określenie sił życiowych, można natomiast opisać *am*, *chijmor*, *süld* i in. Stosowany w literaturze mongolistycznej termin „siły życiowe”, używany m. in. przez Ksenię Maksimowną Gierasimową, jest kategorią zewnętrzną (*etic*) (informacje te otrzymałam od Oyungerel Tangad).

³ Oyungerel Tangad zwróciła uwagę na odmienne rozumienie duszy w kulturze mongolskiej i w świecie zachodnim. Mówiąc o duszy w kulturze mongolskiej, cytowana badaczka używa określenia ‘siła życiowa’ (Oyungerel 2016, s. 136, przyp. 11). Podobną terminologię przyjął Stanisław Zapaśnik, który prowadził badania nad wierzeniami mieszkańców wschodniej Syberii; S. Zapaśnik, *Empatia a problemy moralności*, tekst niepublikowany. Serdecznie dziękuję Oyungerel Tangad za udostępnienie mi tego artykułu.

⁴ Na temat relacji między różnymi siłami życiowymi patrz: Oyungerel 2013, s. 90-91, 105, 110-111.

⁵ „Obraz *Tengri* zmieniał się stopniowo: od bezosobowej siły kosmicznej do archaicznego bóstwa, które miało konkretne cechy. Owo bóstwo z czasem rozpada się na szereg *Tengri*. Spośród nich wyróżnia się główne bóstwo, dysponujące w imperium mongolskim wszechogarniającą władzą, *Mönkh Tengri*. Z czasem, kiedy imperium się rozpada, inne *Tengri* wychodzą z cienia i stają się równorzędne [...]” (Tendrákova 2008, s. 146, cyt. za: Oyungerel 2016, s. 135). Zanim powstało imperium Czyngis Chana, Niebo było uważane za siłę opiekuńczą określonej jednostki polityczno-terytorialnej, np. „państw[a] Hunów” czy „kaganatu tureckiego” (Bira 2006/2007, s. 19, cyt. za: Oyungerel 2016, s. 135). „[Z]a czasów Czyngis Chana wiara w siłę Nieba została rozciągnięta na ponadpaństwową, światową skalę” (ibidem). Bira posłu-

należy interpretować „jako pojęcie pewnej siły regulatywnej, konstytuowanej przez istnienie zbiorowej *am'* – *am'* wszystkich Mongołów” (ibidem, s. 98). Siła życiowa *am'* łączy żyjących i zmarłych członków wspólnoty (rodziny, rodu). Istnieje też ścisły związek między zbiorowymi i jednostkowymi siłami określanymi tym terminem (ibidem, s. 142). Brak *am'* prowadzi do śmierci ciała (ibidem, s. 110). Podtrzymywanie i wzmacnianie tej siły było m. in. celem tradycyjnych rytuałów związanych ze składaniem ofiar na *owoo*⁶ (*owoo tachich*). Towarzyszyły im uczty i współzawodnictwa. Wierzono, że udział w rytualnych posiłkach odnawia i wzmacnia siły życiowe wspólnoty rodowej i poszczególnych jej członków (ibidem, s. 91, 93-95). W okresie przemian systemowych, których sceną stała się Mongolia po rewolucji 1921 roku, dawne rytuały oficjalnie uznano za relikty minionej epoki, skazanej na zapomnienie. Obecnie kraj ten znajduje się na etapie kolejnych transformacji. Towarzyszy im m. in. powrót do dawnych wierzeń i rytuałów. W wielu miejscach odtwarzane są np. ceremonie *owoo tachich* (patrz np. Smyrski 2018, s. 265-276, 309-311, 313-316, 349-358; Wasilewski 2015 (2016), s. 65). Jakie znaczenie przypisują im dzisiaj ich uczestnicy? Czy mają one związek z wierzeniami o siłach życiowych, ich odnawianiem, wzmacnianiem i podtrzymywaniem?

W odniesieniu do siły życiowej w języku mongolskim stosowana jest m. in. nazwa *süld*. Oznacza ona charyzmę, ducha opiekuńczego, duszę (Galdanova 1992, s. 84; por. Gólik 2016, s. 140-142; Oyungerel 2013, s. 106, 2016, s. 140). Łączy się ją z państwem i jego godłem, szczęściem, z przywódcami rodu, plemienia, rodziny. Ich siła życiowa *süld* jest większa od *süld* innych osób. Podobnie jak *am'*, *süld* wywiera wpływ na los wspólnoty. *Süld* przywódcy (np. rodu, państwa) pobudzano i wzmacniano m. in. podczas ceremonii składania ofiar na *owoo*. Zapewniano również tej sile kontynuację, wierząc w jej korzystne oddziaływanie na wspólnotę (Oyungerel 2013, s. 26, 105-109, 2016, s. 106). Termin *süld* jest stosowany w odniesieniu do obiektów kultu, np. buńczuków. Oddawanie im czci ma związek z wierzeniami o sile życiowej umiejscowionej w końskim włosiu używanym do wyrobu tego typu przedmiotów (Galdanova 1992, s. 84; więcej patrz: Oyungerel 2013, s. 18, 20, 27, 105-107, 2016, s. 136). Kiedy słabnie *süld*, słabnie również zdrowie człowieka. Jeśli stan ten nie trwa zbyt długo, nie zagraża życiu poszczególnych osób, jeśli jednak przedłuża się, oddziałując również na siły *am'*, może prowadzić do śmierci (Oyungerel 2013, s. 91, 110)⁷.

Kolejnym terminem stosowanym na określenie siły życiowej jest *chijmor*. Pojęcie to kojarzy się z koniem, powietrzem, wznoszeniem się ku górze, odwagą (ibidem, s. 111).

guje się pojęciem „tengryzmu”. „[J]est to pogląd polegający na wierze w siłę pochodzącą z Nieba, Ziemi i całej przyrody [wszechświata – O. T.], która jest zawarta we wszystkim i stanowi właściwość wszystkiego. Z wiary tej wywodzono także szacunek do państwowości i chana” (ibidem).

⁶ *Owoo* jest „rodzaj[em] kamiennego ołtarza, będącego miejscem kultu ducha opiekuńczego miejscowości” (Szynekiewicz 1981, s. 82). Obok lokalnych *owoo*, należących do „rozszerzonej grupy sąsiedzkiej” (ibidem), „[i]stniały [...] *owoo* wyższych szczebli – choszunowe i ajmaczne – odpowiadające jednostkom struktury administracyjno-politycznej w dawnej Mongolii” (ibidem). Kamienne usypiska wznoszono najczęściej w miejscach granicznych: na wierzchołku góry, na przełęczy, nad brzegiem zbiornika wodnego, przy drodze. Na temat *owoo tachich* patrz np. Bawden 1958; Hasslund 1949, s. 139-145; Serruys 1974; Tatár 1971, 1976.

⁷ W tradycyjnej kulturze mongolskiej siła określana terminem *süld* jest przypisywana mężczyznom (Oyungerel 2013, s. 26). Podana przez Oyungerel Tangad (ibidem, s. 110) informacja o udziale kobiet (obok mężczyzn) w zabiegach mających przywrócić utraconą lub osłabioną *süld* prowadzi do wniosku, iż współcześnie wspomnianą siłę łączy się również z kobietą.

Podobnie jak *süld*, siła ta jest przypisywana mężczyznom pełniącym funkcje przywódcze, np. będącym głową rodziny (ibidem, por. ibidem, s. 26). Mongołowie wierzą, że niektóre czynności (m. in. jazda galopem na koniu) mają korzystny wpływ na *chijmor*, przyczyniają się do jego wzrostu (ibidem, s. 111). Siła ta rośnie również, jeśli człowiek wstaje o wschodzie słońca i sumiennie wykonuje codzienne obowiązki. Niedostatek snu osłabia ją, należy więc kłaść się spać, gdy słońce zachodzi (Humphrey, Ujeed 2012, s. 159-160, cyt. za: Oyungerel 2016, s. 130). Podobnie jak *süld*, *chijmor* łączy się „z walecznością, determinacją i wolą walki [...]” (Oyungerel 2016, s. 142). Od niej też „zależy miejsce danej osoby w hierarchii społecznej” (ibidem). *Chijmor* „oznacza siłę żywotną człowieka, wpływającą na jego doczesne losy intensywniej niż dusza” (Szynkiewicz 1981, s. 180). Zdaniem cytowanego badacza, siłę tę można uznać za „mongolski odpowiednik *mana* [...]” (ibidem). *Chijmor* występuje u dzieci, przede wszystkim jednak jest asocjowany z młodzieżą. Piętnastoletni chłopcy uczestniczyli w obrzędzie „odnowienia tej siły” (ibidem). Okadzano ich wówczas, a lama sprawujący obrzęd czytał stosowne modlitwy. Czynności te powtarzano w sytuacjach wymagających „przywrócenia siły życiowej”, osłabionej np. przez chorobę (ibidem). *Chijmor* łączono przede wszystkim z mężczyznami. Nie wykluczano istnienia tej siły u kobiet, uczestnikami obrzędu mającego na celu jej odnowienie byli jednak „w zasadzie mężczyźni” (ibidem).

Na określenie poszczególnych sił życiowych język mongolski zna również terminy: *bujan*, *chiszig*, *dzaja* (Oyungerel 2013, s. 114, 177). Łączą się one generalnie z powodzeniem. Jak zauważyła Oyungerel Tangad, w tradycyjnej kulturze mongolskiej pojęcia *bujan*, *chiszig* odnoszono głównie do zwierząt hodowlanych (ich posiadania), współcześnie natomiast wspomniane siły są asocjowane przede wszystkim z pieniędzmi (ibidem, s. 118). Mongołowie wierzą w związek między zamożnością i siłą życiową *bujan* (ibidem, s. 169; por. ibidem, s. 212). Bogactwo stanowi pozytywnie waloryzowany wyróżnik człowieka, nie tylko w sensie materialnym⁸. Osobę, której się nie wie, mającą pecha, postrzega się jako opuszczoną przez Niebo. Brak powodzenia pozbawia ją społecznego prestiżu (ibidem, s. 169, 176). Mongołowie wierzyli, że możliwe jest „zatrzym[anie] przy żywych *bujan chiszig* zmarłego, czyli zas[obu] zgromadzonego przezeń powodzenia dokonań życiowych, osiągnięć materialnych oraz dobrych uczynków [...]” (Szynkiewicz 1981, s. 185). Służyły temu specjalne rytuały, mające pomóc duszy osoby zmarłej w wędrówce do miejsca „szczęśliwego przerodzenia” (ibidem). „[W] kategoriach zbierania *bujan*, [...] siły życiowej związanej z wielością dóbr”, postrzegane jest sprawowanie „[o]piek[i] nad starszymi rodzicami” (Oyungerel 2013, s. 135). Ma ono „zaowoc[ować] w przyszłości pomyślnością i powodzeniem” tego, który tę opiekę sprawuje (ibidem). Liczne rytuały służą wzmocnieniu sił życiowych „zdrowia, powodzenia, pomyślności, bogactwa” (*süld*, *chijmor*, *chiszig*, *bujan*) (Oyungerel 2016, s. 140)⁹. Popularne są np. rytuały *dallaga awach* – przywoływania (dosłownie: zapraszania) *bujan*, *chiszig*. Towarzyszą one m. in. obchodom Nowego Roku (mong. *Cagaan Sar*), mogą być jednak również wykonywane w innym czasie (uczestniczą

⁸ W tradycyjnym myśleniu mongolskim brak podziału na to, co duchowe i to, co materialne. Można mówić o jedności ducha i materii (Oyungerel 2013, s. 27; por. Kabzińska-Stawarz 1992, s. 135-136).

⁹ Cytowana badaczka zwraca uwagę na znaczenie relacji ze zmarłymi przodkami. Kontakt z nimi nawiązywano podczas wspomnianych rytuałów. Są one przejawem wiary w istnienie „wspólnoty losu”, łączącej żywych i zmarłych członków rodziny, rodu (Oyungerel 2016, s. 140; na ten temat patrz również S. Zapaśnik, *Empatia a problemy moralności*, tekst niepublikowany, s. 5-6).

w nich wówczas mnisi, którzy odmawiają specjalne modły)¹⁰. Różne zabiegi związane z *bujan* istniały u Tuchalarów (Caatanów), mieszkających w Kotlinie Darchackiej (północna część Mongolii). Kiedy np. zabijano renifera, padające na ziemię ciało zwierzęcia układano tak by, jego głowa była skierowana „w górę strumienia, inaczej nie będzie pomyślności *bujan* i pożytku ze zjedzonego mięsa” (Wasilewski 2008, s. 132). „Pomyślność *bujan*” mogła zniknąć, jeśli – „u źródła rzeki” – mleko wiano do wody (ibidem, s. 134), połączono z nią.

Siły życiowe i współzawodnictwa

Od wieków ogromną popularnością wśród Mongołów cieszą się „trzy męskie gry” (mong. *erijn gurwan naadam*): wyścigi koni, walki zapaśników i turnieje łuczników. Zawody te pełnią dziś przede wszystkim funkcje ludyczne, są też doskonałą okazją do spotkań towarzyskich, zacieśniania więzi społecznych¹¹. Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie badań¹², w przeszłości przypisywano im bogatą symbolikę. Jeszcze w latach 1970.-1980. była ona znana części mieszkańców Mongolii, przede wszystkim osobom reprezentującym starsze pokolenie (więcej patrz: Kabzińska-Stawarz 1987, 1988).

Zgodnie z zarządzeniem cesarza mandżurskiego (z 1778 roku), igrzyska można było organizować ku czci świętych gór, *owoo*, dla uświetnienia zabaw feudałów świeckich i duchownych oraz z okazji świąt religijnych (Cewel 1951, s. 20; Dzorig 1960, s. 12; Magardżaw 1960, s. 6; Kabzińska-Stawarz 1988, s. 144). Osoby, z którymi rozmawiałam podczas badań, twierdziły, że „trzy męskie gry” organizowano obowiązkowo w okresie letnio-jesiennym. Towarzyszyły one m. in. składaniu ofiar na *owoo*. *Eriijn gurwan naadam* inicjowano w 1-2 dniu lata. Można je było urządzić do 16-17 dnia środkowego miesiąca jesieni. Niektórzy rozmówcy twierdzili, że we wspomnianym okresie przebywa na ziemi *lus sawdag*¹³, dla którego m. in. organizowano owe gry/współzawodnictwa. Jego obecność

¹⁰ Informacja od Oyungerel Tangad.

¹¹ Podobne zawody są współcześnie organizowane m. in. w Republice Ałtaju, w Tuwie i Chakasji, przede wszystkim z okazji świąt narodowych (więcej patrz: Smyrski 2008, s. 68-90). Składa się wówczas „ofiary dla Ducha Gospodarza Ałtaju” (ibidem, s. 75; patrz też ibidem, s. 69, 72, 83-84). We wspomnianym tekście brak informacji o pozaludycznych funkcjach pełnionych przez wyścigi, zapasy czy zmagania łuczników.

¹² Wspomniane badania były częścią prac ekspedycji etnograficznej PAN, utworzonej w 1965 roku i kierowanej przez prof. dr hab. Witolda Dynowskiego do końca jej istnienia, tj. do roku 1980. W pracach ekspedycji uczestniczyłam w latach 1975-1980. Po zakończeniu jej działalności wyjeżdżałam do Mongolii trzykrotnie w ramach wymiany między PAN i Akademią Nauk MRL. Uczestniczyłam również w konferencjach mongolistycznych. Każdy ze wspomnianych wyjazdów był okazją do przeprowadzenia rozmów z mieszkańcami Mongolii. Realizowane przeze mnie prace objęły wybrane obszary centralnych, południowych i zachodnich rejonów kraju. Przeprowadzenie badań wśród przedstawicieli Chałčasów i różnych grup Ojratów (mongolskojęzycznych mieszkańców zachodniej Mongolii) umożliwiło mi wskazanie różnic i podobieństw w sferze zachowań ludycznych, sposobów ich interpretacji, czasu występowania, znacomości symboliki, pełnionych przez nie funkcji. Przykłady owych różnic i podobieństw podaję w swoich pracach. Na niektóre publikacje powołuję się w tym artykule.

¹³ *Lus sawdag* to „duch wody i ziemi” (Smyrski 2018, s. 258). Władza *sawdagów* obejmuje ziemię, *lus* natomiast jest „gospodarzem rzek, strumieni, jezior, źródeł” (ibidem). Często można spotkać określenie „*lus sawdag* obejmując[e] nie-ludzkie istoty zamieszkujące świat” (ibidem). Z takim właśnie określeniem i rozumieniem wspomnianego terminu zetknęłam się wielokrotnie w trakcie swoich badań. W takim znaczeniu występuje też ono w moich pracach.

wyznacza czasowe ramy zawodów (więcej patrz: Kabzińska-Stawarz 1987, s. 45-51, 1988, s. 144-145)¹⁴. W zachodniej Mongolii zanotowałam informacje o wyścigach koni towarzyszących obchodom Nowego Roku. Zawody te nie były jednak obowiązkowe, nie miały też tak uroczystej oprawy jak te, które odbywały się latem i jesienią. Zdaniem Sajncogta Wanczinbala, celem *erijn gurwan naadam* było wskazanie *süld* państwa oraz odnowienie i wzmocnienie tej siły (2000, cyt. za: Oyungerel 2013, s. 106; por. Golik 2016, s. 140)¹⁵.

Z przeprowadzonych przeze mnie badań wynika, że współzawodnictwa są przykładem zachowań służących odrodzeniu, kontynuacji, wzmocnieniu i ochronie sił życiowych, a także ich demonstracji. Odgrywają również ważną rolę w przywracaniu i utrzymywaniu ładu, harmonii w świecie (więcej patrz: Kabzińska-Stawarz 1987, 1988, s. 152-153, 159-164, 1992). Idea wspólnoty, harmonii, dążenia do równowagi ma fundamentalne znaczenie w kulturze mongolskiej (Oyungerel 2013, s. 80-81). Podstawowe znaczenie ma również wymiana sił, którą można interpretować jako wymianę darów (o związkach między darami i siłami życiowymi patrz: Oyungerel 2013, s. 27-28, 119-120, 237; por. Golik 2016, s. 140-142; Kabzińska-Stawarz 1992)¹⁶. Wspomniane związki doskonale, moim zdaniem, ilustrują opisane dalej zachowania zapaśników.

¹⁴ Mongołowie wierzą w istnienie duchów/bóstw opiekujących się poszczególnymi miejscami. Są one określane jako „władc[y] lub gospodarz[e] (*edzen*, l. mn. *edzed*)” (Humphrey 1995, s. 145, cyt. za: Smyrski 2018, s. 257). Łukasz Smyrski definiuje je jako „energie duchowe tkwiące w ziemi” (Smyrski 2018, s. 257). Podaje też, że pasterze mongolscy znają: „*nutgijn tenger* (bóstwa *nutagu*) [cytowany autor tłumaczy termin *nutag* jako: ojczyzna, ojczyzna lokalna; ibidem, s. 30, 203, 284-325 – dop. I.K.], *gadzryn edzen* (gospodarz ziemi), *uul usny edzen* (duch gór i wód), [...] i *lus sawdag* (duch wody i ziemi)” (ibidem, s. 257-258).

¹⁵ Fotografia zamieszczona na okładce książki Oyungerel Tangad (2013), jak również na stronie 19 tej publikacji, przedstawia dziewięciu jeźdźców konnych, w strojach wojowników, trzymających w prawym ręku białe buńczuki. Są one przenoszone z gmachu parlamentu na stadion, na którym odbywają się uroczystości państwowe (ibidem, s. 19). Część tych uroczystości stanowią współzawodnictwa. Jak wspomniałam, buńczuki reprezentują siłę życiową *süld*, kojarzoną m. in. z przywódcą grupy i najlepszym zawodnikiem. Oprócz buńczuków wykonanych z włosia końskiego w kolorze białym, istnieją buńczuki czarnej barwy. Uobecniają one siły życiowe wojska, są ich symbolem, występują też przede wszystkim w sytuacjach konfliktowych, takich jak wojna (Oyungerel 2013, s. 18, 20, 107). Obecnie w Mongolii czarny buńczuk jest symbolem armii (ibidem, s. 20). Istniały również buńczuki czarno-białe. Używano ich zarówno podczas wojny, jak i w czasach pokoju, nie były jednak tak popularne jak jednobarwne (Oyungerel 2016, s. 136, patrz też: 2013, s. 107).

¹⁶ W kulturze mongolskiej, podobnie jak w wielu innych kulturach, dary odgrywają kluczową rolę w nawiązywaniu i podtrzymywaniu relacji międzyludzkich. W Mongolii istniał np. rozbudowany system darów związanych z poszczególnymi etapami zawierania małżeństwa (Szynekiewicz 1981, s. 198-208, 219-248). Można mówić o związku między siłami życiowymi ofiarodawcy i obdarowanego (Oyungerel 2013, s. 26-27, 119, 120). „[P]odstawową funkcję darów stanowi wymiana sił życiowych” (ibidem, s. 119). „Każdy właściwy kontakt powinien odbywać się poprzez wymianę daru, by zachować równowagę siły życiowej” (ibidem). Zdaniem Zoi Morochojewej, w kulturze mongolskiej „dary są związane z wymianą sił życiowych, dlatego są obecne podczas nawiązywania wszelkich stosunków międzyludzkich, między państwowych, a także kontaktów z bóstwami czy też duchami” (cyt. za: Oyungerel 2013, s. 28). Z. Morochojewa podaje, że „[p]odarunki złożone duchom” mają „na celu uzyskani[e] ich pomocy” (ibidem; por. S. Zapaśnik, *Empatia a problemy moralności*, tekst niepublikowany, s. 4, przyp. 8). Więcej na temat znaczenia darów i ofiar, pełnionych przez nie funkcji, m. in. zdobywania, za ich pośrednictwem, przychylności istot nadprzyrodzonych, nie-ludzkich, patrz np. Lévy-Bruhl 1992; Mauss 1973; Mauss, Hubert 2005.

Najlepszy, najsilniejszy z nich nagradzany był przez sędziów produktami mlecznymi, przede wszystkim suszonym serem. Zwycięzca przykładał kawałki sera do czoła, wyrażając w ten sposób szacunek dla „białego jedzenia” (mong. *cagaan idee*) oraz życzenie bogactwa i pomyślności. Następnie odgryzał kęs jadła, spożywał je, resztę jedzenia otrzymanego od sędziów rzucał natomiast w kierunku Nieba, Ziemi, gór i *owoo* oraz widzów. Widzowie dzielili otrzymane pożywienie między siebie. Wierzone, że zawiera ono część sił zapaśnika. Ponadto – dodaje ludziom sił (jak wszelkie pokarmy zaliczane do kategorii tzw. białego jedzenia). Wraz z *cagaan idee* część sił zapaśnika była przekazywana (ofiarowywana) duchom – opiekunom miejsca, Niebu, Ziemi, gór, *owoo*, wzmacniając ich siły i usposabiając przychylnie do człowieka. Od ich życzliwości zależała ludzka egzystencja (więcej patrz: Kabzińska-Stawarz 1987, s. 59, 1988, s. 161-162; por. Damdin 1966, s. 9). Wielu rozmówców twierdziło, że z organizacji zawodów cieszyła się przyroda (mong. *bajgal*)¹⁷. Radowała się ona również ze zwycięstwa odniesionego przez najlepszych zawodników, obdarowując w zamian pomyślnością ich i reprezentowaną przez nich grupę, przede wszystkim szeroko rozumianą rodzinę. Mongołowie wierzyli, że zwycięstwo w zawodach zaowocuje wzrostem liczby zwierząt hodowlanych, dostatkiem wody i obfitością traw na pastwiskach, narodzinami nowych członków rodziny. Wygrana nie miała wymiaru jednostkowego, obejmowała też zarówno relacje międzyludzkie, jak i te, które łączą ludzi np. z gospodarzem miejsca, Niebem, Ziemią, *owoo*, górami, przyrodą. „Trzy męskie gry” pełniły rolę daru. Oczekiwano, że zostanie on odwzajemniony. Najlepsi zawodnicy, biorący udział we wspomnianej wymianie darów, pełnili funkcję mediatorów (Kabzińska-Stawarz 1987, s. 53-54, 59-60, 1988, s. 164-165).

Mongołowie uważają produkty mleczne za „najczystszy i najgodniejszy dar lub ofiar[ę] [...]” (Szynekiewicz 1981, s. 198). Obdarowanie „białym jedzeniem” (lub białym materiałem) jest równoznaczne z „obdarowywanie[m] dobrymi intencjami [...]” (ibidem, s. 202). W języku mongolskim taki dar nosi nazwę *cagaalach* – „bielenie (rąk)” (ibidem). „Jeśli [...] występuje [on] jako ofiara”, oznacza „bielenie kontaktów człowieka z siłami nadprzyrodzonymi, bielenie drogi przed podróżą, oczyszczanie miejsca” (ibidem). Moim zdaniem, jako „bielenie kontaktów człowieka” z przyrodą, gospodarzem miejsca, ducha-

¹⁷ Mongolski termin *bajgal* był oddawany przez tłumaczy współpracujących z ekspedycją za pomocą rosyjskiego terminu *npupoda* (przyroda/natura). Jako ‘przyroda’ tłumaczy również ten termin Ł. Smyrski (2018, s. 29, 210, 213-223), wyjaśniając przy tym, że *bajgal* „pochodzi od czasownika *bajch* (być) i obejmuje [...] całość ludzkiej egzystencji” (ibidem, s. 214). Oyungerel Tangad stawia znak równości między terminami: ‘przyroda’ i ‘wszechświat’ (Oyungerel 2016, s. 135). W znaczeniu: ‘wszechświat’ oraz „całość ludzkiej egzystencji” posługiwali się tym terminem moi rozmówcy. „*Bajgal*” często tłumaczone jest jako przyroda/natura i ściśle skorelowane z *bajdal* (stan bycia, to, jakie rzeczy są, to, co się aktualnie dzieje)” (Humphrey, Sneath 1999, s. 2; Lindsog 2016, s. 2, cyt. za: Smyrski 2018, s. 214). Pierwszy sposób rozumienia wspomnianego pojęcia uwzględnia „relacj[e] wszystkich podmiotów w obrębie *bajgal*” (Smyrski 2018, s. 214). Drugi – „współczesny, zachodni, naukowy” (ibidem) – dotyczy przede wszystkim „środowiska, traktowanego jako otoczeni[e] żyjących w nim ludzi” (ibidem). W swoich pracach posługiwałam się terminem przyroda/natura w pierwszym z wymienionych tutaj znaczeń. Istotne były dla mnie relacje między ludźmi i duchami opiekuńczymi, gospodarzami miejsca, Niebem, Ziemią, górami, *owoo*. Wskazywałam również na udział gier/współzawodnictw w nawiązywaniu i podtrzymywaniu tych relacji, a także na pełnioną przez nie rolę daru, na który – zgodnie z zasadami obowiązującymi w kulturze mongolskiej – należy odpowiedzieć (dar powinien być odwzajemniony).

mi opiekuńczymi, Ziemią, Niebem, można interpretować wspomniane zachowania najsilniejszych zapaśników. W zachodniej części Mongolii zanotowałam, że zapaśnik „karmiący” Ziemię *cagaan idee*, ofiarujący jej „białe jedzenie”, zwracał w ten sposób część sił otrzymanych od niej przed walką. Przed przystąpieniem do zmagania zawodnicy kładli dłonie na ziemi, pocierali je piaskiem, wierząc, że otrzymają część jej mocy. W tym celu obrzucali się także nawzajem grudkami ziemi, wznosili też kurz, naśladując zachowania byków, będących symbolem siły (Kabzińska-Stawarz 1988, s. 162). W *Tajnej Historii Mongołów* Ziemia jest przedstawiana jako bóstwo opiekuńcze, źródło sił, płodności, patronka młodego życia (Kałużyński 1983, s. 93-94)¹⁸. Być może, śladem tych wierzeń są wspomniane zachowania zapaśników. Można również mówić o obiegu sił życiowych, ich wymianie między zapaśnikami, *cagaan idee*, duchami opiekuńczymi miejsca, górami, Niebem, Ziemią, *owoo*. Częstkę sił najlepszych zawodników, połączoną z siłami *cagaan idee*, otrzymywali widzowie¹⁹. Jak podaje S. Szynkiewicz (1981, s. 82) część jedzenia przeznaczonego na rytualną ucztę towarzyszącą składaniu ofiar na *owoo* pozostawiano dla tych, którzy nie mogli wziąć udziału w ceremonii. Można dodać, że w ten sposób wyrażano łączność z nieobecnymi członkami wspólnoty, podkreślano więź między wszystkimi należącymi do niej osobami. Czy w podobny sposób postępowano w przypadku pożywienia, którym nagradzano najsilniejszych zapaśników? Czy było ono przekazywane również tym osobom reprezentującym wspólnotę, które nie mogły dołączyć do grona obserwatorów „trzech męskich gier”? Czy wierzono, że również one otrzymują część sił zawodników, połączonych z siłami *cagaan idee*? Niestety, nie zadałam tych pytań w trakcie badań terenowych²⁰.

Przed przystąpieniem do walki zapaśnicy naśladują zachowania ptaków. Wymachują rękoma, imitując ruchy ptasich skrzydeł. Kroczą też majestatycznie w powolnym „tańcu”, wysoko podnosząc nogi. Tak samo zachowują się najlepsi zawodnicy po zakończeniu zmagania. Z przeprowadzonych przeze mnie rozmów wynika, że zapaśnicy pragną upodobnić się do orła lub mitycznego ptaka zwanego Chan Gard. Chcą również pokazać, że są tak samo silni jak owe ptaki (Kabzińska-Stawarz 1987, s. 55-56).

Na uwagę zasługuje informacja dotycząca czapki zapaśnika. Przeprowadzone przeze mnie badania pozwalają uznać tę część stroju za symboliczny ekwiwalent zawodnika. Każdy uczestnik zawodów wychodzi na plac, gdzie odbywają się walki, w kostiumie, którego część stanowi charakterystyczna czapka z podwyższonymi bokami²¹. Przed walką zawodnik zdejmuje ją i daje do potrzymania sekundantowi. Upuszczenie czapki przez sekundanta jest równoznaczne z eliminacją jej właściciela z gry. Traktuje się je tak samo jak dotknięcie ziemi przez zawodnika. Zgodnie z obowiązującymi regułami, kontakt z ziemią górną częścią ciała uniemożliwia zapaśnikowi dalszy udział w walkach²². Przegrana, jak sądzę, świadczy o braku siły życiowej *süld*²³. Siedzibą tej siły jest głowa (Galdanova 1987, s. 49; cyt.

¹⁸ Autor powołuje się na paragraf 125 i 199 wspomnianego dzieła.

¹⁹ Więcej na temat udziału pożywienia w wymianie sił życiowych patrz: Kabzińska-Stawarz 1992, s. 145-149.

²⁰ Zdaniem Oyungerel Tangad, najważniejsze jest jedzenie związane z *owoo*, a nie z poszczególnymi zawodami.

²¹ Rozmówcy podkreślali, że niedozwolone było pojawienie się zawodnika na miejscu walki z gołą głową.

²² W tym przypadku, jak się wydaje, ziemia nie występuje w roli opiekunki, źródła sił życiowych.

²³ Por. informacje o związku najlepszych zapaśników z *süld*, podane przez Oyungerel Tangad (2013, s. 106).

za: Oyungerel 2013, s. 109; por. Golik 2016, s. 140), stąd wniosek, że z *süld* związana jest również czapka, będąca zamiennikiem zawodnika²⁴.

O związku współzawodnictw z siłami życiowymi można także mówić na przykładzie wyścigów koni. Organizowano je, podobnie jak pozostałe „męskie gry”, by zapewnić pomysłność ludziom i zwierzętom, „ucieszyć *owoo*”, przyrodę, duchy opiekuńcze miejsca, usposobić je przyjaźnie do ludzi, wprawić w dobry nastrój tych, od których zależała pomysłność pasterzy. Wyścigi urządzano również, by zademonstrować (zarówno ludziom, jak też np. górom, duchom opiekuńczym, gospodarzom miejsca, *owoo*) siłę uczestników, ich umiejętności (Kabzińska-Stawarz 1988, s. 153, 159-161): *Chodziło o to, by pokazać swoją siłę, szybkość koni; Chodziło o to, by pokazać owoo, że ludzie są silni, że żyją; [...] trzeba było pokazać, że są silni i celni strzelcy; Dzięki koniom owoo słyszało, że ludzie organizują wyścigi, że są zdrowi, silni, cieszą się, są żywi, urządzają dobre wyścigi, mają dobre konie*. Chciano również zademonstrować bogactwo mierzone dużą liczbą koni (Kabzińska-Stawarz 1988, s. 160). Grzywy koni wyścigowych przewiązywano czerwonymi wstążkami lub rzemieniami, tworząc sterzcący ku górze „pędzelek”. W ten sposób, jak mówili moi rozmówcy, *pokazywano koniom, że biorą udział w wyścigach, że nadszedł czas święta*. W trakcie badań terenowych zanotowałam informacje o związku wspomnianego „pędzelka” z *chijmor*, „podnoszeniem” *chijmor*²⁵. Większość rozmówców tłumaczyła przewiązywanie grzyw w charakterystyczny sposób względami estetycznymi. Czynność ta, według nich, miała służyć ozdobie, dekoracji koni. Niektóre osoby natomiast wyjaśniały, że w ten sposób podkreślano związek wyścigów ze zmianą, z przełomowym momentem roku, z sytuacją świąteczną, obrzędową. W tym samym celu przewiązywano ogony koni wyścigowych²⁶. Rozmówcy podkreślali, że w zawodach powinny uczestniczyć wyłącznie zwierzęta reprezentujące męski pierwiastek natury, związany z siłą, pokaz silnych koni był bowiem jednym z celów wyścigów. Brano również pod uwagę ich wiek i maść (również asocjowane z siłą). Najbardziej cenione były konie ciemnej maści, jasna bowiem kojarzy się ze słabością, brakiem sił, jak też ze starością. Rozmówcy podkreślali, że cechy te nie powinny być demonstrowane podczas zawodów (więcej patrz: Kabzińska-Stawarz 1987, s. 61, 1988, s. 162-163)²⁷.

Pięciu najszybszym koniom, zwanym „kumysową piątką” (mong. *ajrgijn tavan mor*), polewano głowy i karki kumysem lub mlekiem. Część napoju podawano jeźdźcom do-

²⁴ Kultura mongolska zna wiele zakazów związanych z czapką. Przestrzega się np. przed zakładaniem czapki nieznannej osoby, można bowiem przejąć od niej niekorzystne siły (Oyungerel 2013, s. 110). Nie powinno się również kłaść czapki na ziemi (ibidem). Oyungerel Tangad nie wyjaśnia, w jaki sposób należy interpretować wspomniany zakaz. Nasuwa się tu skojarzenie z upadkiem czapki zapaśnika na ziemię i negatywnymi konsekwencjami tego zdarzenia. Podstawą zakazu, o którym mowa, może być, moim zdaniem, przypisywany wspomnianej czynności związek z brakiem *süld*, utratą tej siły. „[S]trącenie czapki jest równoważne fizycznej agresji” (Golik 2016, s. 140).

²⁵ Por. informację o wpływie galopowania na koniu na *chijmor* jeźdźca (Oyungerel 2013, s. 111).

²⁶ Ogony końskie przewiązywano w połowie długości, używając rzemieni lub kawałków materiału w kolorze czerwonym.

²⁷ Przypomnę, że biel jest również waloryzowana dodatnio. Wskazuje na to m. in. wspomniany przeze mnie przykład *cagaan idee*. O różnym rozumieniu bieli świadczy odpowiedź na zagadkę: „Czym są trzy białe na świecie?”. Brzmi ona: „Białe są zęby u młodzieńca/Białe są włosy u starca/Białe są kości u zmarłego” (Oyungerel 2016, s. 138).

siadającym zwycięskie konie. Napoje mleczne są symbolem pomyślności, mnogości, dostatku. Reprezentują też kategorię „białego jedzenia” (Kabzińska-Stawarz 1987, s. 62-63)²⁸. Niektórzy jeźdźcy umieszczali na siodle metalową plakietkę z symbolem *öldzij*, wyszywano go także na kostiumach zawodników. *Öldzij* to niekończąca się nić szczęścia, symbol pomyślności, jej życzenie i pragnienie. Występując w kontekście wyścigów, miał nie tylko pomagać ich uczestnikom w odniesieniu zwycięstwa, lecz również informował, że są oni obdarzeni szczęściem i pomyślnością (Kabzińska-Stawarz 1987, s. 74). Terminem *öldzij* określana jest siła życiowa (Oyungerel 2013, s. 91). Symbolizuje ją również *öldzij* na ubraniu jeźdźca lub/i na siodle, które kładziono na grzbiecie konia biorącego udział w wyścigu.

Zachowania uczestników „trzech męskich gier”, demonstrujących siłę, zręczność, celność, szybkość, wytrzymałość, wzmacniały siły życiowe przyrody, zapewniały ich kontynuację, pełniły również funkcje ochronne. Zniszczenie sił nieprzyjaznych człowiekowi, występujących m. in. w postaci chorób, będących metonimią śmierci, straty, niepowodzenia, było podstawowym celem zawodów łuczniczych. Strzelano do rzemieni zwiniętych w kłębuszki, rzadziej – do owczej skóry lub skórzanej piłki. Każdy celny strzał był nagradzany przez widzów okrzykiem *uuu-chaj!* Wydawano go, wstając z miejsca i podnosząc ręce w górę. W ten sposób, jak wynika z zanotowanych przeze mnie informacji, chwalono celnego łuczniczkę, zachęcając go do dalszej walki. Jednocześnie odstraszano przeciwników zazdrosnych o sukcesy najlepszych graczy oraz moce, które mogły im zagrozić, a także zniszczyć życie i wszelkie jego przejawy. Im bliżej końca zawodów, tym okrzyki stawały się głośniejsze. Niektórzy rozmówcy wyjaśniali, że wznoszono je, by obudzić ducha-opiekuna miejsca²⁹, gdyby jeszcze spał. Jego „przebudzenie” było znakiem zmiany w cyklu rocznym, a zarazem umożliwiało ją. Wierzono, że celność łuczniczków ma wpływ na przyszłość reprezentowanej przez nich grupy. Celne strzały były zapowiedzią pomyślności, zwycięstwa sił życiowych i kojarzonych z nimi dóbr (Kabzińska-Stawarz 1987, s. 69-72).

Szacunek, jakim darzono najlepszych zawodników uczestniczących w turniejach łuczniczych i zapasach, szybkie konie oraz jeźdźców, którzy je dosiadali, nie wynikał wyłącznie z podziwu dla ich umiejętności. Najważniejsza, moim zdaniem, była świadomość udziału tych osób i zwierząt w wymianie sił, od której zależało przetrwanie grupy, jej rozwój i jakość jej egzystencji. Zdaniem Sajncogta Wanczinbala, „w czasach starożytnych wymiana [...] siły życiowej”³⁰, jaka dokonywała się dzięki ucztom i zawodom, miała o wiele większe znaczenie niż wymiana rozpatrywana jedynie w kategoriach ekonomicznych (Sajncogt 2000, s. 46, cyt. za: Oyungerel 2013, s. 23). Do takiego wniosku prowadzi również badania, jakie przeprowadziłam na terenie Mongolii. Na ich podstawie można przede wszystkim mówić o związku współzawodnictw z wzmacnianiem i podtrzymywaniem sił życiowych, ich odrodzeniem, kontynuacją i ochroną, z przywracaniem i podtrzymywaniem ładu, harmonii w świecie. Potwierdzają one również asocjację tych sił z bogactwem, szeroko rozumianą pomyślnością, powodzeniem, szczęściem, dobrym losem, opieką Nieba, witalnością, energią.

²⁸ Okres letnio-jesienny to czas obfitości mleka i produktów mlecznych. Obchodzone jest wówczas m. in. święto pierwszego mleka oraz święto pierwszego kumysu (na ten temat patrz np. Serruys 1974; Sodnom 1965).

²⁹ Najczęściej posługiwano się terminem *lus sawdag*.

³⁰ Autor pisze o sile *am*.

Zwycięstwo we współzawodnictwach interpretowano, jak wspomniałam, jako zapowiedź pomyślności dla grupy reprezentowanej przez najlepszego zawodnika. Zjawisko to należy rozpatrywać w szerszym kontekście. Dla kultury mongolskiej charakterystyczne jest podporządkowanie jednostki interesom wspólnoty, przede wszystkim rodziny, połączonej silnymi, rozległymi więzami (Oyungerel 2016, s. 140, więcej patrz: ibidem, s. 139-145). Z badań przeprowadzonych przez S. Szynkiewicza w zachodniej Mongolii, wśród mongolskojęzycznych Ojratów, wynika, że jeszcze na początku XX w. występowała tam „zawężona forma wielkiej rodziny, mianowicie rodzina nie podzielona [...] U Chałchaszów forma ta występowała w tym okresie raczej wyjątkowo” (Szynkiewicz 1981, s. 106). Zdaniem cytowanego badacza, można mówić o „przeżytkach wielkiej rodziny”, np. „w sferze wartościowania form życia rodzinnego [...]” (ibidem, s. 107). „[I]nstitucja ta znajdowała się w stadium rozkładu”, „więzy organizacyjne [...], gospodarcze [...] [i] kulturowe [...] były [jednak] na tyle wyraźne, że można je określić jako właściwe wielkiej rodzinie” (ibidem, s. 106-107). Szynkiewicz podkreślił, że „[w]spółzależność jednostki, rodziny i społeczeństwa jest trwałą wartością kultury mongolskiej” (ibidem, s. 110, por. ibidem, s. 79). W kulturze tej „ideał[em] więzi społecznej [...] jest dążenie do nadania wszystkim stosunkom międzyludzkiemu charakteru więzi rodzinnych” (Oyungerel 2013, s. 86). Szczególnie miejsce zajmuje tu „[d]bałość o stosunki międzyludzkie, dążenie do harmonii w nich, stawianie interesów grupy ponad własny interes” (ibidem, s. 142).

Współzawodnictwa weselne

Jednym ze sposobów demonstracji sił życiowych (przypisywanych przede wszystkim mężczyznom) są współzawodnictwa weselne. Oczekiwano zwycięstwa strony pana młodego. W przeszłości decydowało ono o zawarciu małżeństwa (patrz np. Kabzińska-Stawarz 1993, s. 105-106; Očir, Galdanova 1992, s. 38³¹; Wasilewski 2015 (2016), s. 72-75). Współzawodnictwa weselne są interpretowane przez Jerzego Sławomira Wasilewskiego „jako ciąg działań symbolizujących przejmowanie przez grupę pana młodego kolejnych atrybutów panny młodej czy praw do ich posiadania” (Wasilewski 2015 (2016), s. 75). Jedno ze współzawodnictw, opisanych przez tego badacza na podstawie informacji zgromadzonych podczas pobytu wśród Torgutów w *somonie* Bułgan, polegało na odnalezieniu dutki pióra ukrytej w ubraniu panny młodej lub „w zakamarkach [jej] ciała” (ibidem, s. 71). Poszukującym był mężczyzna reprezentujący stronę pana młodego (ibidem, więcej patrz: ibidem, s. 71-72, 82-84). Inne współzawodnictwa weselne, popularne u Torgutów, polegały na walce o wołokowy dywanik, „«przeciągani[u] skóry»³² [...] pod progiem jurty” (ibidem, s. 73)³³ oraz „«wrzucani[u] strzelby»” do jurty przez otwór okiennie-dymnikowy – *toono* (ibidem, s. 72). Przez otwór ten wrzucano także baranią kość goleniową, którą należało

³¹ Autorzy podają przykłady współzawodnictw weselnych popularnych u mongolskojęzycznych Bajatów. Należały do nich np. walka o „nową jurtę” i dywanik. Mężczyzna musiał również utrzymać równowagę, stojąc na worku z koziej skóry napełnionym wodą, leżącym na progu jurty. Jeśli się zachwiał lub upadł, nie dochodziło do zawarcia małżeństwa (Očir, Galdanova 1992, s. 38).

³² Była to „świeżo przygotowan[a]” skóra owcy lub kozy (Wasilewski 2015 (2016), s. 74).

³³ Na rozciąganiu wołoku (*szirdeg tatach*) i przeciąganiu liny (*ols dees tatalcach*) polegały popularne gry, będące sprawdzianem sił ich uczestników, organizowane na pastwiskach w okresie letnio-jesiennym (Lubsanov 1971, s. 206).

wcześniej odebrać uciekającemu z nią jeźdźcowi (ibidem, s. 72-73, 80-81; por. Szynekiewicz 1990, s. 78-79). Odwołując się do symboliki kości goleniowej owcy, opisanej przez S. Szynekiewicza (1989, 1990), Wasilewski interpretuje zawody, w których występuje wspomniana kość, „jako walkę o przynależność rodową panny młodej” (Wasilewski 2015 (2016), s. 75). Kość goleniowa owcy jest „symbol[em] linii pochodzeniowej” (ibidem, s. 75, patrz też ibidem, s. 76-77), „ciągłości pokrewieństwa” (Szynekiewicz 1981, s. 105). Symbolizuje pokrewieństwo patrylinearne, ideę pochodzenia, początku (Szynekiewicz 1990, s. 74-75). Jest także symbolem płodności (ibidem, s. 74-75, 77, 79)³⁴.

Sławoj Szynekiewicz wymienia wiele przykładów występowania kości goleniowej owcy w mongolskich obrzędach związanych z narodzinami dziecka, weselem i pogrzebem, jak również z obchodami przełomowych momentów cyklu rocznego, omawiając jej symbolikę oraz pełnione przez nią funkcje, m. in. mediacyjne. Wspomnianej kości przypisywano udział w nawiązywaniu i podtrzymywaniu relacji między osobami żyjącymi i ich zmarłymi przodkami (rzeczywistymi lub/i mitycznymi)³⁵, duchami opiekuńczymi (Szynekiewicz 1990, s. 75, 77-81). Kość goleniowa zajmuje ważne miejsce w rytuałach, mających zapewnić pasterzom pomyślność i błogosławieństwo tych, od których zależała ich egzystencja (ibidem, s. 75, 77)³⁶. Używano jej także podczas zabiegów leczniczych (ibidem, s. 77, 79). Wrzucenie kości goleniowej owcy przez *toono* ma znaczenie symboliczne. Wierzenia mongolskie mówią o duszach nienarodzonych dzieci, które przebywają w okolicach Gwiazdy Polarnej. Przenikają one do jurty przez otwór okiennie-dymnikowy (ibidem, s. 78-79). Drogę tę „przeciera” wspomniana kość, mająca symboliczny związek z płodnością, pokrewieństwem (ibidem). Podczas uczyty weselnej młodzi, trzymając w dłoniach kość goleniową owcy, modlili się do słońca (czasem także do księżyca), do duchów opiekuńczych rodziny i do samej kości. Po trzech dniach od ceremonii weselnej zawieszano ją u wezłowania łóżka małżonków, by wspomagała ich płodność (ibidem, s. 79).

András Róna-Tas, podczas pobytu na terenie Darigangi, zapisał informację o zwyczaju weselnym polegającym na obowiązkach zgniecenia kostki owcy przez pana młodego. Odbywało się to w trakcie poczęstunku przygotowanego przez rodziców panny młodej, w ich jurcie, zanim orszak weselny wyruszył do jurty rodziców pana młodego. Kostkę należało zgnieść kciukiem prawej dłoni (Róna-Tas 1965, s. 317)³⁷. Cytowany autor nie wyjaśnia znaczenia opisanego zwyczaju, dodaje natomiast, że „[z]gniecioną kostkę młoda para bierze sobie pod głowę w noc poślubną” (ibidem). Zachowanie to wskazuje na jej symboliczny związek z płodnością³⁸.

³⁴ W kulturze mongolskiej, „[w] koncepcji rodziny [...], akt zawarcia małżeństwa jest mniej istotnym elementem niż cel posiadania potomka i kontynuacja linii męskiej [...]” (Oyungereł 2016, s. 140).

³⁵ Por. informacje o wierze w związek między żywymi i ich zmarłymi przodkami, interpretowany jako „wspólnota losu” (Oyungereł 2016, s. 140).

³⁶ Szczególną rolę pełnili tu przodkowie określani terminami *dzaja*, *ongon*, opiekujący się żyjącymi, mający wpływ na ich pomyślność (Szynekiewicz 1990, s. 81).

³⁷ A. Róna-Tas zanotował, że „pan młody musi [...] zgnieść podaną mu kostkę owcy” (Róna-Tas 1965, s. 317), nie zamieścił jednak informacji o osobie, która podawała tę kostkę panu młodemu; nie sądzę, by była to osoba „przypadkowa”.

³⁸ Podczas moich badań na terenie Mongolii nie zetknęłam się z informacją o zgniataniu astragali w jakiegokolwiek sytuacji. Ze wspomnianym zachowaniem nie spotkała się również Oyungereł Tangad.

Róna-Tas opisał również zawody organizowane po opuszczeniu jurty rodziców kobiety przez młodych, którzy, wraz z towarzyszącym im orszakami, udawali się w stronę jurty rodziców mężczyzny. W chwili, w której osoby obecne w tej jurcie zauważą

[...] pochod wiozący pannę młodą, dwaj ludzie dosiadają najszybszych koni, zabierają z[e] sobą głowę owcy i dzban herbaty i galopują w stronę weselnego pochodu. Po podjechaniu do orszaku, rzucają przed nim głowę owczą i wylewają herbatę, a następnie zwracają i co koń wyskoczy oddalają się. W orszaku panny młodej upatrzony jest z góry doskonały jeździec, który rusza za nimi w pościg. Musi on dogonić dwóch uciekających, bo w przeciwnym razie jest to zły omen dla panny młodej (ibidem, s. 318)³⁹.

Po upływie trzydziestu dni od wesela małżonkowie wyruszali w odwiedzinach do rodziców kobiety. Powtarzano wówczas czynność „zgnieceni[a] owczej kostki” (ibidem, s. 325). Należy dodać, że zachowanie to miało znaczenie symboliczne, zamykało bowiem cykl obrzędów związanych z zawarciem małżeństwa. Jak podaje Róna-Tas: „Na tym kończą się uroczystości weselne” (ibidem).

W książce, na którą się tu powołuję, pojawia się wzmianka o kości goleniowej „przeznaczonej dla pana młodego”. Kość tę kładziono pośrodku talerza z mięsem, którym częstowano młodego i towarzyszących mu dwóch drużbów (ibidem, s. 317). W kolejnych fragmentach tekstu jest mowa o „kostce owcy” (ibidem, por. ibidem, s. 325). Być może, informacja ta dotyczy kości skokowej – astragala (mong. *szagaj*), złączonej z kością goleniową. Przypuszczenie to nasuwają następujące dane: u Torgutów pan młody odrywał od kości piszczelowej astragal, a następnie zabierał go ze sobą (Wasilewski 2015 (2016), s. 72-73). Z informacji ustnej, jaką uzyskałam od S. Szynkiewicza podczas jednego z pobytów w Mongolii, wynika, że w trakcie uczty odbywającej się w jurcie rodziców panny młodej małżonkowie modlili się, trzymając kość goleniową owcy. Mężczyzna trzymał jeden koniec, kobieta natomiast drugi – ten, z którym łączy się astragal. Dodam, że obie kości symbolizują płodność (więcej patrz: Szynkiewicz 1990).

Gry z użyciem astragali

Tradycyjne gry mongolskie można podzielić na wiosenne i letnio-jesienne (więcej patrz: Kabzińska-Stawarz 1988)⁴⁰. Stanowią one część obrzędów związanych z uroczystościami obchodami przełomowych momentów cyklu rocznego. Okres letnio-jesienno to czas gier ruchowych, dynamicznych, z dużą liczbą uczestników (jest to nierzadko kilkadziesiąt osób), gry wiosenne natomiast nie wymagają na ogół zmiany miejsca, rozgrywane są

³⁹ Zachowania odnotowane przez węgierskiego etnografa przypominają, moim zdaniem, torguckie zwyczaje weselne związane z pogonią za baranią kością goleniową, opisane przez J.S. Wasilewskiego (2015 (2016), s. 72-73, 80).

⁴⁰ Jak mi mówiono, zima nie była czasem gier. Grano jedynie sporadycznie, np. w szachy, warcaby lub kości (astragale), przede wszystkim po przekoczowaniu na zimowe pastwiska. Należy zauważyć, że jest to sytuacja zmiany (Kabzińska-Stawarz 1988, s. 144-145). W takim kontekście czasowo-sytuacyjnym występowały również gry wiosenne, inicjowane podczas obchodów Nowego Roku, i gry letnio-jesienne, w które zaczynało grać w 1-2 dniu lata.

w jurcie lub w jej pobliżu, bierze też w nich najczęściej udział kilku graczy (2-6). Do najbardziej popularnych należą gry planszowe oraz gry z użyciem astragali. Tym ostatnim chciałabym poświęcić tę część artykułu.

Jak w wielu innych kulturach, także w kulturze mongolskiej astragale są symbolem życia, płodności, bogactwa (mierzonego np. liczbą zwierząt w stadzie). Symbolizują też gospodarkę pasterską i zmianę (więcej patrz: Kabzińska-Stawarz 1983, s. 257-266, 291-294). Jeszcze w początkowych latach XX wieku gry z użyciem astragali były obowiązkowe podczas obchodów Nowego Roku. Uczestniczyli w nich mężczyźni i kobiety, starcy i dzieci. Grano w dzień i w nocy. *Cagaan Sar* to czas początku, odradzania się wszelkiego życia, jego odnowy. S. Szynkiewicz zwrócił uwagę na związek tego święta z przejściem od chaosu do równowagi, porządkiem, wprowadzeniem ładu. Wspomniany chaos ma wymiar „ziemski, znamionujący pierwociny życia człowieka. [...] to swego rodzaju antyświat stanowiący przeciwieństwo znanego nam porządku społecznego” (Szynkiewicz 1981, s. 192). Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie badań, gry z użyciem astragali były wyrazem radości z powodu noworocznego święta, podkreślały zmianę w cyklu kalendarzowym, wspomagały też i chroniły odradzające się w tym czasie siły życiowe. Z tego m. in. względu istotne znaczenie miało uczestnictwo jak największej liczby osób⁴¹ oraz nieprzerwana gra podczas początkowych (1-3) dni Nowego Roku. Podobnie jak w przypadku *erijn gurwan naadam*, gry noworoczne miały ucieszyć przyrodę, duchy opiekuńcze, gospodarzy miejsca. Oczekiwano od nich wzajemności, obdarowania uczestników gier i ich rodzin pomyślnością (potomstwem, licznymi stadami i dobrymi warunkami ich wypasu). Z wyników wrócono o przyszłości w nadchodzącym roku (Kabzińska-Stawarz 1983, 1984, 1988, s. 149-152). Wskazując na związki noworocznych gier i ich rezultatów z bogactwem, pomyślnością, płodnością, część osób uczestniczących w badaniach posługiwała się pojęciami: *bujan*, *chiszig*, rzadziej – *dzaja*. Przypomnę, że tymi terminami określane są siły życiowe bogactwa, płodności i – generalnie – pomyślności. Na tej podstawie można mówić o związku wspomnianych zachowań z owymi siłami.

Gry, w których używano astragali, polegały np. na tym, by – postępując zgodnie z określonymi regułami – zebrać jak najwięcej kości rozrzuconych na podłodze jurty, na ziemi lub stoliku. Im więcej kości zgromadził gracz, tym większej liczby zwierząt hodowlanych mogła spodziewać się wspólnota, którą reprezentował. Tym większa pomyślność miała być jej udziałem. W grze zwanej *szagaj szüürech*⁴² zbieraniu kości towarzyszyło podrzucanie metalowej plecionki, zwanej *szüür* (przypominającej, zdaniem niektórych rozmówców, kolczugę). Plecionkę określano również mianem strzały (mong. *sum*). Niektórzy gracze, podrzucając *szüür/sum*, starali się dotknąć nim/nią otworu okiennie-dymnikowego jurty (*toono*). Jeden z rozmówców stwierdził, że takie zachowanie jest niedopuszczalne. Wydaje mi się jednak, że – jeśli odwołamy się do symboliki *toono* – można je uznać za uzasadnione. Jak wspomniałam, miejsce to jest kojarzone z narodzinami (Szynkiewicz 1990, s. 78-79), z Niebem i kierunkiem „ku górze”, z którym łączono pomyślność (Kabzińska-Stawarz 1983, s. 267-268). Idąc tym tropem, można przyjąć, że *szüür* przynosił na ziemię siły,

⁴¹ Można było grać w niewielkich grupach (2-6 osób), istotne znacznie miało natomiast powszechne uczestnictwo w grach noworocznych.

⁴² Występowała ona również pod nazwą: *szagaj atgach*, *szagaj cochich* (zachodnie rejony Mongolii) oraz *szagaj andraa*, *szagaj awach* (centralna część kraju).

od których zależała pomyślność pasterzy. W trakcie badań odnotowałam, że – podnosząc rozrzucone astragale – gracz powinien zrobić to tak, by jedna z kości wystawała spomiędzy palców. Na tę kość należało złapać *szüür*. W taki sposób, zdaniem jednego z rozmówców, pokazywano, że dłoń jest pełna. Nasuwa się przypuszczenie, że zachowanie to miało symbolizować (i jednocześnie przyciągać) dostatek, obfitość, wszelką pomyślność.

W grach widziano nie tylko sposób przyciągania pomyślności. Dzięki nim dokonywano również symbolicznego podziału bogactwa, którego źródłem jest Niebo. Rozmówcy mówili również o dzieleniu bogactwa należącego do duchów opiekuńczych, gospodarza miejsca, przyrody (ibidem, s. 269). W jednej z gier, zwanej *aduu chumich*, astragale symbolizują tabuny koni. Jej uczestnikami są przede wszystkim młodzi mężczyźni (od 16 do 40 roku życia). Gra polega na podrzucaniu 3-5 astragali i przenoszeniu ich z zewnętrznej strony dłoni, zwanej w grze górą (*uul*) lub Niebem (*Tengri*), na stronę wewnętrzną, zwaną stepem (*tal*). Im więcej astragali udało się przenieść z „Nieba” na „step”, tym większej pomyślności, bogactwa, mierzonego liczbą koni w stadzie, mogli spodziewać się pasterze (ibidem, s. 266). W kulturze mongolskiej konie łączone są z Niebem. Symbolizują zmianę, przejście (ibidem, s. 265, 291), bogactwo, prestiż, są wyznacznikiem pozycji społecznej, miejsca w hierarchii (Szynkiewicz 1981, s. 30-31). Tych, którzy nie posiadali koni, uważano za nędzarzy (ibidem, s. 208). Mongołowie znają wiele gier, w których astragale symbolizują konie. Oprócz wspomnianej tu *aduu chumich*, są to np.: *mor’ uralduulach* (*mor’ uraldan*), *churdan mor’ charajlt*, *morin buuchia* (więcej patrz: Kabzińska-Stawarz 1983, s. 292-294). Również te gry łączono z pomyślnością, bogactwem, a także – z kontynuacją życia.

Jeszcze w połowie XX wieku popularną grą noworoczną była *alag melchij öröch*, polegająca na dzieleniu między jej uczestników astragali, z których uprzednio zbudowano figurę żaby. W grze posługiwano się sześcienną kostką z oczkami. Podział *alag melchij* odbywał się zgodnie z liczbą wyrzuconych oczek (więcej patrz: ibidem, s. 260-264, 272-275)⁴³. Mongołowie wierzyli, że dzieląc wspomnianą figurę w trakcie gry, dokonują podziału bogactwa, zyskując część z niezmiernych zasobów Nieba, przyrody, zapewniają sobie również długie życie. *Alag melchij* budowano nie tylko w okresie noworocznym, lecz także np. w sytuacjach zagrożenia życia lub zdrowia, by – jak mówiono – odstraszyć złe siły (ibidem, s. 260-261). Z odstraszeniem i niszczeniem sił zagrażających ludziom i zwierzętom łączono również grę *szagaj charwach*⁴⁴. Grano m. in. podczas epidemii chorób (ibidem, s. 288-289). Zadaniem grających było strącenie („zestrzelenie”) astragali leżących na podłodze, na skrzyni lub na progu jurty. Rolę strzały pełniły astragale „wystrzeliwane” z dłoni lub umieszczonej na niej deseczki. W rejonach gobijskich zamiast deseczki używano kość goleniową wielbłąda (ibidem, s. 287-288). Podobnie jak podczas zawodów łuczniczych, w grze tej, po każdym udanym strzale, wznoszono okrzyk *uuu-chaj!* Miał on motywować zawodników, a zarazem odstraszać siły zagrażające życiu.

Niektórzy rozmówcy wspominali, że w czasach ich młodości (początkowe dekady XX stulecia) starcy straszili dzieci i młodzież karami, jakie miało zesłać Niebo za grę w niewła-

⁴³ Z moich badań wynika, że figurę *alag melchij* budowano przede wszystkim w zachodniej i centralnej części Mongolii, zwyczaj ten nie występował natomiast w południowo-wschodnich rejonach kraju (Kabzińska-Stawarz 1983, s. 261).

⁴⁴ U Chałchasów gra ta znana była również pod nazwą *jesön tochoj* (ibidem, s. 285-289, 291).

ściwym czasie. Zakaz dotyczył np. gier z użyciem astragali poza okresem noworocznym (i – szerzej – wiosennym) (ibidem, s. 256). W zachodniej części Mongolii zanotowałam informacje o zakazie gry w domino podczas obchodów Nowego Roku. Nieprzestrzegającym tego zakazu groziło ubóstwo. Ich stada miały przestać się mnożyć. Wierzono, że opuści ich szczęście (ibidem, s. 282). Konsekwencje niewłaściwego zachowania⁴⁵ mieli odczuć zarówno gracze, jak i ich rodziny. Gra poza przewidzianym dla niej okresem mogła też wywołać ospę⁴⁶. Podczas epidemii tej choroby nie wolno było grać w domino. We wschodnich rejonach kraju nie grano w nie w okresie noworocznym, nie obowiązywał natomiast zakaz gry w czasie epidemii ospy. Wierzono, że wspomniana gra jest skuteczną bronią w walce z tą chorobą. Mieszkańcy zachodniej Mongolii, którzy uczestniczyli w badaniach, mówili, że zakaz gry w domino podczas *Cagaan Sar* nie obowiązywał u Chałchasów, przedstawiciele grupy Chałcha nie potwierdzili jednak tej informacji (ibidem, s. 282-283; więcej na temat tej gry patrz: ibidem, s. 281-285).

Zamiast podsumowania

Mongolia pojawiła się w moim życiu niespodziewanie. Zaproszeniem do jej poznania była wspomniana już książka węgierskiego etnografa A. Róna-Tasa (1965), zatytułowana *Mongolia. Śladami nomadów*. Dostałam ją w prezencie od mamy, kiedy chodziłam do liceum. Marzyłam wówczas o podróżach do Indii i Japonii. Czytałam reportaże i książki podróżnicze, przede wszystkim z publikowanej przez Wydawnictwo „Iskry” serii: „Naokoło świata” oraz dzieła ukazujące się w serii „Życie codzienne w...”, edytowanej przez Państwowy Instytut Wydawniczy, nie myślałam jednak o Mongolii. Nie potrafię dziś powiedzieć, co wzbudziło moją ciekawość podczas lektury książki A. Róna-Tasa, na co zwróciłam uwagę. Nie miałam jeszcze w zwyczaju czytania z ołówkiem w ręku, zakreślania fragmentów, które mnie szczególnie zainteresowały, umieszczania na marginesach komentarzy, wykrzykników i znaków zapytania. Nie wiem, czy pojawiło się wówczas marzenie o podróży do Mongolii⁴⁷, po wielu latach mogę jednak stwierdzić z pewnością: ziarno zostało zasiane!

Kiedy byłam na I roku studiów⁴⁸, ówczesny mgr S. Szynkiewicz zapytał uczestników prowadzonych przez niego ćwiczeń z etnografii społeczeństw plemiennych, który z kontynentów jest najbliższy naszym zainteresowaniom. Bez wahania odpowiedziałam: Azja!

⁴⁵ W kulturze mongolskiej „dychotomia: właściwy – niewłaściwy” stanowi jedną z podstawowych „kategorii [i] podziału” (Oyungerel 2013, s. 82). Odgrywa ona szczególną rolę w kulturze, w której „brak jest pojęć obiektywnej prawdy, dobra czy zła” (ibidem).

⁴⁶ Mongolskie legendy mówią o powstaniu domino z kości dwunastoletniego chłopca, który zmarł gwałtowną śmiercią (jako jedna z przyczyn zgonu wymieniana jest ospa). Ojciec chłopca stworzył domino, by w symboliczny sposób przedłużyć życie ukochanego dziecka, uczynić syna nieśmiertelnym (Kabzińska-Stawarz 1983, s. 282). Podobny cel przyświecał twórcom popularnego instrumentu mongolskiego zwanego *morin chuur*. Włosie i skóra ulubionego konia, użyte do budowy tego instrumentu, miały zapewnić zwierzęciu nieśmiertelność i uczynić rozstanie z nim mniej bolesnym dla jego właściciela (ibidem). Oyungerel Tangad podaje, że „*morin chuur* – instrument muzyczny z wyrzeźbioną końską głową oraz strunami z [włosia – dop. I.K.] z końskich ogonów [...] [jest] symbol[em] kontynuacji rodziny oraz siły życiowej podtrzymującej ową rodzinę [...]” (Oyungerel 2013, s. 114).

⁴⁷ W odległych czasach mojej młodości podróżowanie nie było tak łatwe, ani tak powszechne jak obecnie.

⁴⁸ Studiowałam etnografię na Uniwersytecie Warszawskim.

Byłam chyba jedyną osobą, która wskazała ten rejon świata. Prowadzący ćwiczenia zaproponował każdemu z nas temat referatu, który mieliśmy przygotować i przedstawić podczas kolejnych zajęć (według wspólnie ustalonego harmonogramu). Mnie przypadł w udziale „Azjatycki sposób produkcji”.

Przygotowywałam się do obrony pracy magisterskiej, kiedy S. Szynkiewicz poprosił mnie o rozmowę. Zapytał czy nadal interesuję się Azją. Kiedy odpowiedziałam twierdząco, padło pytanie czy chciałabym pracować w Zakładzie Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN. Moim zadaniem byłoby opracowanie ankiet przeprowadzonych przez członków ekspedycji etnograficznej PAN w Mongolii w latach 1970-1974. Dotyczyły one adaptacji młodzieży mongolskiej do środowiska pasterskiego. Zjawisko to wpisywało się w szerszy kontekst zmian systemowych, określonych przez Danutę Markowską terminem „urbanizacja stepu” (więcej patrz: Markowska 1969; patrz też: Dynowski 1973; Markowska, Szynkiewicz 1969). Byłam zaskoczona propozycją pracy w PAN. Postanowiłam podjąć wyzwanie. Dzieliłam pokój z mgr. S. Szynkiewiczem⁴⁹. Pamiętam, jak szykował się do wyjazdu do Mongolii (latem 1974 roku). Wówczas jeszcze nie przypuszczałam, że za rok dołączę do ekspedycji etnograficznej PAN.

Przed moim pierwszym bezpośrednim spotkaniem z Mongolią S. Szynkiewicz udzielił mi bezcennych wskazówek dotyczących m. in. etykiety obowiązującej w jurcie, ubioru, wymiany darów. Dzięki temu uniknęłam pomyłek, które mogłyby być odebrane jako brak szacunku dla mongolskiej kultury i jej przedstawicieli. W towarzystwie znawcy tej kultury czułam się pewniej. Wiedziałam, że zawsze mogę liczyć na jego dyskretną odpowiedź, jak zachować się w określonej sytuacji, zgodnie z obowiązującymi regułami. Dołączyłam do ekspedycji na zaproszenie profesora Witolda Dynowskiego. Miałam kontynuować badania ankietowe dotyczące młodych pasterzy mongolskich. W. Dynowski zachęcał mnie również do wyboru własnego tematu badań. Opracowując wspomniane ankiety, zwróciłam m. in. uwagę na pytania dotyczące czasu wolnego i różnych form rozrywki. Już podczas pierwszego pobytu w Mongolii miałam okazję obserwować pasterzy grających w kości (astragale), w gry planszowe (np. szachy, warcaby), uczestniczących w walkach zapaśników, przyglądałam się również wyścigom koni. Wielu moich rozmówców, odpowiadając na pytania o ulubione formy rozrywki, wymieniali wspomniane zachowania. Postanowiłam uczynić je przedmiotem analizy, zaczynając od ich opisu, określenia miejsca i czasu występowania, pełnionych przez nie funkcji. S. Szynkiewicz stwierdził, że idę dobrym tropem, wkraczam przy tym w przestrzeń kultury mongolskiej słabo zbadaną przez etnografów/etnologów. I tak narodził się temat pracy doktorskiej: „Zachowania ludyczne pasterzy mongolskich”. Jej opiekunem naukowym, a następnie promotorem, został W. Dynowski. Po jego śmierci⁵⁰ obowiązki promotora przejął prof. S. Szynkiewicz.

Chciałabym Ci, Sławku, podziękować za wszystkie rozmowy o Mongolii, prowadzone w IHKM PAN i podczas wyjazdów badawczych, za życzliwość wobec moich młodszych pasji, poszukiwań, akceptację wielu pomysłów, ale też za surowe i krytyczne słowa, jakie nie raz padły z Twoich ust pod moim adresem. Były dla mnie bolesne, wydawały się niesprawiedliwe, z czasem jednak zrozumiałam, że krytyka jest częścią działalności naukowej. Zmusza do refleksji, poszukiwania odpowiedzi na pytania: Może się myłę? Może

⁴⁹ Z czasem stałam się świadkiem jego doktoratu i kolejnych awansów zawodowych.

⁵⁰ Profesor W. Dynowski zmarł 30 lipca 1986 r.

trzeba szukać innej drogi albo innego sposobu przedstawiania swoich pomysłów? Trzeba nauczyć się odpowiadać na zarzuty, nie zniechęcać się, nieustannie poszukiwać właściwej ścieżki. Konieczne jest również pogodzenie się z własnymi ograniczeniami.

W „Przedśłowiu” do książki *Rodzina pasterska w Mongolii* S. Szyrkiewicz zaznaczył, że prezentowane w niej materiały są efektem jego uczestnictwa w pracach ekspedycji etnograficznej PAN (w latach 1967-1980). Zauważył również, że wyjazdy badawcze do Mongolii służyły nie tylko zdobywaniu doświadczeń zawodowych, refleksji nad „inną” kulturą i ograniczonymi możliwościami jej poznania, jak też nad kulturą własnej grupy. Stwarzały także okazję „do śmielszego reinterretowania faktów już nazwanych oraz weryfikowania poglądów publikowanych wcześniej” (Szyrkiewicz 1981, s. 7).

Do wyników własnych badań powracamy niekiedy po wielu latach, poddając je reinterpretacji i weryfikacji, dopisując brakujące karty, wskazując drogi, jakie przywiodły nas do określonych wniosków. Impulsem może stać się pobyt w tym samym (geograficznie) terenie po długim okresie nieobecności. Oprócz naturalnej zadumy nad zmianami kulturowymi i pytaniami dotyczącymi „pracy pamięci” (Wasilewski 2015 (2016), s. 66), mogą się wówczas pojawić rozważania nad „ewolucją własnej postawy badawczej” (ibidem, s. 65), nad tym, co udało się osiągnąć, jak i nad przyczynami własnych ograniczeń czy zaniechań. O takim spotkaniu (po niemal czterdziestu latach) i jego efektach wspomina J.S. Wasilewski, opisując doświadczenia z badań realizowanych w *somonie* Bułgan wśród mieszkających na tym terenie Torgutow⁵¹.

Bodźcem skłaniającym do „śmielsze[j] reinterpret[acji] faktów już nazwanych oraz weryfik[acji] poglądów publikowanych wcześniej” (Szyrkiewicz 1981, s. 7) bywa lektura prac innych badaczy. W moim przypadku taką rolę odegrała książka Oyungerel Tangad (2013). Pojawia się w niej wątek sił życiowych, związanych z witalnością, powodzeniem, zdrowiem, bogactwem, intelektem, pozycją społeczną, wyobrażeniami o życiu i śmierci. Jest tu także mowa o znaczeniu poszczególnych rodzajów sił i ich wpływie na ludzkie losy. Lektura wspomnianej publikacji sprawiła, że powróciłam myślą do swego – odległego już w czasie – udziału w ekspedycji etnograficznej PAN do Mongolii i prac, w których prezentowałam wyniki własnych badań nad zachowaniami ludycznymi mongolskich pasterzy. Wskazywałam w nich niejednokrotnie na związki mongolskich gier/współzawodnictw z siłami życiowymi. Dziś widzę, że zagadnienie to powinno zostać bardziej wyeksponowane, w okresie, w którym prowadziłam badania, nie dysponowałam jednak taką wiedzą na temat sił życiowych, jaką mam obecnie. Gdybym dziś pisała o mongolskich grach/współzawodnictwach, wyeksponowałabym ten wątek, uczyniła z niego główny motyw pracy, skonkretyzowałabym informacje, łącząc poszczególne zachowania z określonymi siłami. Wyjaśniłabym też np., jakie siły są reprezentowane przez najlepszych zawodników, z jakimi siłami łączono gry/współzawodnictwa i odniesione w nich zwycięstwo. Ostrożniej

⁵¹ Badania przeprowadzone w latach 2012-2015 obejmowały „nowe zjawiska społeczne”, jakimi są „lokalne i oddolne formy rozwoju i społecznej samoorganizacji” (Wasilewski 2015 (2016), s. 65). Wcześniejsze prace realizowane przez tego badacza, związanego z ekspedycją etnograficzną PAN do Mongolii, dotyczyły m. in. symboliki zachowań obrzędowych, kategorii czasu i przestrzeni, symboliki jurty oraz zjawiska tabu.

posługiwałam się terminami ‘magia’, ‘wróżbiarstwo’, koncentrując się przede wszystkim na siłach życiowych. Odwołując się do nich, poszukiwałam wyjaśnień omawianych zachowań, ich znaczenia, pełnionych przez nie funkcji. Mówiąc o grach z użyciem astragali, interpretowanych przez rozmówców jako przyciąganie pomyślności i podział bogactw należących do Nieba, przyrody, postawiłam kropkę nad i, mocniej akcentując relacje między tymi zachowaniami i siłami życiowymi, ukazując również ich następstwa.

Kiedy Oyungerel Tangad poprosiła mnie o napisanie artykułu do tomu dedykowanego Sławojowi Szykiewiczowi, pomyślałam, że wrócę do mongolskich gier, eksponując ich związek ze wspomnianymi siłami. Nie mam już, niestety, możliwości przeprowadzenia badań terenowych w Mongolii, odwołuję się więc do materiałów zgromadzonych przed laty i ich opracowań przedstawionych w publikacjach, dokonując „śmielsze[j] reinterpret[acji] faktów już nazwanych oraz weryfik[acji] poglądów publikowanych wcześniej”⁵².

Według mojej wiedzy, na rynku wydawniczym wciąż brakuje opracowań dotyczących kultury mongolskiej, które byłyby wnikliwą analizą związków między siłami życiowymi i różnego rodzaju gramami/współzawodnictwami. Zagadnienie to może być tematem obszernej monografii. W tym miejscu wskazuję pewne ścieżki interpretacyjne, pragnąc zachęcić do podążania nimi kolejnych badaczy.

Bibliografia

- Bawden Charles Roskelly 1958, Two Mongol Texts Concerning Obo-Worship, *Oriens Extremus*, vol. 5, no. 1, s. 23-41.
- Bira Szagdardżaw 2006/2007, Mongolyn tengerijn üdzel ba tengerczlel, *Bulletin. The IAMS News Information on Mongol Studies*, vol. 39, no. 1, s. 5-66.
- Cewel 1951, *Mongolyn böchijn tuchaj*, Ulsyn Chewlelij Chereg Erchlech Choro, Ulaanbaatar.
- Damdin Dz. 1966, *Mongol böch*, Ulsyn Chewlelij Chereg Erchlech Choro, Ulaanbaatar.
- Dynowski Witold 1973, Modernizacja Mongolii w dwóch ustrojach społeczno-politycznych, [w:] *Z badań nad społeczeństwem i kulturą Mongolii. Studia mongolskie*, A. Kutrzeba-Pojnarowa (red.), Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław, s. 11-33.
- Dzorig R. 1960, *Mongol ardyn sport*, Ulsyn Chewlelij Chereg Erchlech Choro, Ulaanbaatar.
- Galdanova Galina Rinčinovna 1987, *Dolamaistskie verovaniâ burât*, Nauka, Sibirskoe Otdelenie, Novosibirsk.
- Galdanova Galina Rinčinovna 1992, Semantika arhaičnyh èlementov svad’by u tûrko-mongolov, [w:] *Tradicionnaâ obrâdnost’ mongol’skich narodov*, K. M. Gerasimova (red.), Nauka, Sibirskoe Otdelenie, Novosibirsk, s. 71-89.
- Golik Katarzyna 2016, Naadam – Tradycyjne igrzyska mongolskie, [w:] *Cieleśność w Azji*, M. Czubaj (red.), Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk, s. 130-145.
- Haslund Henning 1949, *Mongolian Journey*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London.

⁵² W tym miejscu cytuję przytoczony już wcześniej fragment tekstu S. Szykiewicza (1981, s. 7).

- Humphrey Caroline 1995, Chiefly and Shamanists Landscape in Mongolia, [w:] *Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, E. Hirsch, M. O'Hanlon (eds.), Clarendon Press, Oxford, s. 135-162.
- Humphrey Caroline, Sneath David 1999, *The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*, Duke University Press, Durham.
- Humphrey Caroline, Ujeed Hürelbaatar 2012, Fortune in the Wind. An Impersonal Subjectivity, *Social Analysis*, vol. 56, no. 2, s. 152-167.
- Kabzińska-Stawarz Iwona 1983, Noworoczne gry mongolskie. Ich symbolika i związki z magią. Część I, *Etnografia Polska*, t. XXVII, z. 1, s. 253-295.
- Kabzińska-Stawarz Iwona 1984, Noworoczne gry mongolskie. Ich symbolika i związki z magią. Część II, *Etnografia Polska*, t. XXVIII, z. 2, s. 189-230.
- Kabzińska-Stawarz Iwona 1987, *Eriin gurban naadam* – "Three Games of the Men" in Mongolia, *Ethnologia Polona*, vol. 13, s. 45-89.
- Kabzińska-Stawarz 1988, Gry mongolskie w cyklu rocznym. Próba wyjaśnienia przyczyn ich sezonowości, *Etnografia Polska*, t. XXXII, z. 1, s. 143-169.
- Kabzińska-Stawarz Iwona 1992, Nic w przyrodzie nie ginie, *Etnografia Polska*, t. XXXVI, z. 1, s. 135-158.
- Kabzińska-Stawarz Iwona 1993, Współzawodnictwa w sytuacjach granicznych, część I, *Etnografia Polska*, t. XXXVII, z. 1, s. 93-164.
- Kagarov Evgenij Georgievič 1927, Mongol'skie obo i ih etnografičeskie paralleli, *Sbornik Muzeâ Antropologii i Ètnografii*, vol. 6, s. 115-124.
- Kałużyński Stanisław 1983, *Dawni Mongołowie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Lévy-Bruhl Lucien 1992, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Lindskog Benedikte Victoria 2016, Ritual Offerings to Ovoos Among Nomadic Halh Herders of West-Central Mongolia, *Études Mongoles et Sibériennes, Centralasiatiques et Tibétaines*, no. 47, s. 1-20.
- Lubsanov Daši Dašipylovič (red.) 1971, *Očerki istorii kul'tury MNR*, Burâtskoe Knižnoe Izdatel'stvo, Ulan-Ude.
- Magsardżaw Ch. 1960, Doloon chuszuu naadam, *Etnografijn Sudlal*, vol. 1, fasc. 7, Ulaanbaatar.
- Mauss Marcel 1973, Szkic o darze. Forma i podstawy wymiany w społecznościach archaicznych, [w:] *Socjologia i antropologia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 211-332.
- Mauss Marcel, Hubert Henri 2005, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Markowska Danuta 1969, Urbanizacja stepu, [w:] *Studia mongolskie*, W. Dynowski (red.), Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław, s. 31-52.
- Markowska Danuta, Szykiewicz Sławoj 1969, Spółdzielnia pasterska. Tradycja i modernizacja, [w:] *Studia mongolskie*, W. Dynowski (red.), Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław, s. 55-78.
- Očir A., Galdanova Galina Rinčinovna 1992, Svadebnaâ obrâdnost' baâtov MNR, [w:] *Tradicionnaâ obrâdnost' mongol'skih narodov*, K. M. Gerasimova (red.), Nauka. Sibirskoe Otdelenie, Novosibirsk, 24-46.

- Oyungerel Tangad 2013, *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku*, Wydawnictwo Trio, Warszawa.
- Oyungerel Tangad 2016, Nieuchwytna, relatywna wszechobecność – o kategoriach moralności w kulturze mongolskiej, *Etnografia Polska*, t. LX, z. 1-2, s. 129-147.
- Róna-Tas András 1965, *Mongolia śladami nomadów*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Sajncogt Wanczinbal 2000, *Amin szütleg*, t. 1, Övör Mongolyn Ardyn Chewlelijn Choroo, Chöch chot.
- Serruys Henry 1974, Kumiss Ceremonies and Horse Races. Three Mongolian Texts, *Asiatische Forschungen*, Band. 37.
- Smyrski Łukasz 2008, *Ajdyn znaczy księżyc. Narody południowej Syberii*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Smyrski Łukasz 2018, *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Sodnom Ch. 1965, Güünii urs gargach jos, *Etnografijn Sudlal*, vol. 2, no. 15, s. 29-40.
- Szynkiewicz Sławoj 1981, *Rodzina pasterska w Mongolii*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław.
- Szynkiewicz Sławoj 1989, On Kinship Symbolics Among the Western Mongols, [w:] *Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers*, K. Sagaster (ed.), Otto Harrasowitz, Wiesbaden, s. 379-385.
- Szynkiewicz Sławoj 1990, Sheep Bone as a Sign of Human Descent: Tibial Symbolism Among the Mongols, [w:] *Signifying Animals. Human Meaning in the Natural World*, R. Willis (ed.), Unwin Hyman, Boston-Sydney-Wellington, s. 74-84.
- Tatár Magdolna 1971, Zur Frage des Obo-Kultes bei den Mongolen, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 24, no. 3, s. 301-320.
- Tatár Magdolna 1976, Two Mongol Texts Concerning the Cult of the Mountains, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 30, s. 1-58.
- Tendrákova M. V. 2008, Tengránstvo: ot gosudarstvennoj religii k zabytym kul'tam, [w:] *Religiâ v istorii i kul'ture mongoloâzyčnyh narodov Rossii*, N. L. Žukovskaâ (red.), Vostočnaâ Literatura, Moskva, s. 133-155.
- Wasilewski Jerzy S. 2008, Między szamanizmem, magią i obrzędem. Kultury, wierzenia, praktyka, [w:] *Pasterze reniferów mongolskiej tajgi*, J. S. Wasilewski (red.), Wydawnictwo DiG, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa, s. 104-157.
- Wasilewski Jerzy S. 2015 (2016), O mongolskich naruszeniach pogrzebowych, grach weselnych i baranich kościach. Studium symboliki trudnej, *Etnografia Polska*, t. LIX, z. 1-2, s. 65-86.

