

Łukasz Smyrski

Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

ZWIERZĘ-SETER W KONTEKŚCIE BUDDYZMU, SZAMANIZMU I LOKALNEJ ONTOLOGII W MONGOLII

Buddyzm i szamanizm to dwa systemy, które na przestrzeni ostatnich trzystu lat znacząco wpłynęły na światopogląd mieszkańców Mongolii. Nie definiuję ich jako oddzielne religie – ze swoimi doktrynami, obrzędami i instytucjami. Postrzegam je raczej jako komplementarne pola oddziaływania różnych energii, którym przypisuje się pochodzenie buddyjskie lub szamańskie. W dalszych rozważaniach pokazuję, w jaki sposób niektóre aspekty życia historycznie związane z szamanizmem współlistnieją z praktykami klasyfikowanymi przez badaczy jako buddyjskie. Analizując materiały etnograficzne pochodzące z badań terenowych w górach Ałtaju¹, odnoszące się do niektórych kwestii związanych z hodowlą bydła, wskazuję, że klasyfikacje „religijne” poszczególnych praktyk nie są komplementarne wobec lokalnej ontologii.

Pozainstytucjonalne przenikanie się buddyzmu i szamanizmu jest widoczne w Mongolii w wielu dziedzinach życia codziennego. Przykładem może być percepcja przestrzeni i sposób postrzegania krajobrazu. Morten Pedersen, który wiele lat prowadził badania w północnej Mongolii, twierdzi, że codzienne życie Darchatów toczy się wokół conceptualnego rozróżnienia przestrzeni stepu i tajgi (Pedersen 2011, s. 116). Ma to głębsze konsekwencje w postaci stosunku do praktyki życiowej związanej ze „sferą żółtą” (*szar*) – buddyzmem lub „czarną” (*char*) – szamanizmem. Dychotomia: step - tajga jest postrzegana przez członków tej grupy jako opozycja między homogenicznym centrum (step) a heterogenicznymi peryferiami (las). Kontrast ten jest replikowany we współczesnej konstrukcji darchackiej osobowości: Darchaci widzą samych siebie jako składających się z dwóch domen: żółtej – buddyjskiej i czarnej – szamańskiej. Te dwie esencjonalne części osoby odpowiadają przeciwieństwu topograficznemu (Pedersen 2007, s. 175).

Przywołanie przez Pedersena formacji geograficznych i zwrócenie uwagi na ich korelacje z dualizmem religijnym współgra z koncepcją krajobrazu w Mongolii, przedstawioną przez Caroline Humphrey (1995). Autorka ta dzieli mongolski krajobraz na wodzowski i szamanistyczny. Każdy z nich łączy się ze specyficznym sposobem bycia w określonej przestrzeni i jest efektem wpływu różnych czynników: politycznych, religijnych,

¹ Badania prowadziłem w *somonach* (powiatach) Duut, Mönchhajrchan i Mjangan *ajmaku* (województwa chowdoskiego (Chowd) w ramach grantu MNiSW „Krajobraz jako źródło tożsamości mieszkańców Mongolii” (kier. Łukasz Smyrski), nr N N 109 094128, nr umowy 0941/B/H03/2010/38.

ekonomicznych. Dwa tryby życia w krajobrazie wiążą się z różnymi sposobami ujmowania energii tkwiących w przyrodzie (mong. *bajgal*). Zarówno szamani, jak i wodzowie dysponują mocami, które są wynikiem różnych, społecznie konstruowanych form pośrednictwa. Pośrednictwo wodzowskie łączy się z męskimi lineażami, które stanowią źródła siły umożliwiającej osiągnięcie sukcesu. Można wówczas mówić o tym, że poszczególne jednostki były w stanie pokonać siły przyrody i zapewnić swoim podwładnym dostatek, pomyślność, np. powiększyć swoje stada. Krajobraz wodzowski, który cechuje statyczna i egocentryczna koncepcja przestrzeni, historycznie był (i jest) wspierany przez buddyzm, wzmacniający centralizację, hierarchiczny porządek, eliminujący ruch związany z nieokreślonymi siłami przyrody. Krajobraz szamański natomiast charakteryzuje się dynamiką i ruchem, związanym z życiodajnymi właściwościami ziemi, utożsamianej z żeńskimi mocami. W pośrednictwie szamańskim moce te nie są traktowane jako męskie duchy, do których zwracają się lamowie w czasie obrzędów składania ofiar duchom opiekunom, ale jako bezgraniczne możliwości i zdolności egzystowania różnych bytów w świecie.

Obydwa rodzaje krajobrazu są w Mongolii skorelowane z praktyką koczowania. Ruch i wędrowanie stanowią nieodłączne elementy życia pasterskiego. Sławoj Szynekiewicz zwrócił uwagę na wyjątkowy charakter przemieszczania się rodzin mongolskich, podkreślając, że każdorazowa zmiana pastwisk jest zrytualizowaną podróżą, wydarzeniem znacznie odbiegającym od zwyczajowego porządku codziennego życia (Szynekiewicz 1986, s. 19). Charakterystyczną cechą tego rodzaju mobilności jest fakt, że życie ludzi w określonej przestrzeni toczy się w stałych interwałach czasowych. Pasterze przez cały rok wędrują ze zwierzętami, zgodnie z określonym cyklem, przenosząc się z jednych pastwisk na kolejne. Przyjmując perspektywę zewnętrznego obserwatora, można odnieść wrażenie, że znajdują się w nieustannej podróży, jest to jednak wędrownica pozorna. Odbywa się ona w określonym czasie i w ciągu roku zatacza koło w przestrzeni. Jest to szczególny rodzaj ruchu tożsamego z codziennymi doświadczeniami i praktyką koczowania. Choć hodowcy wraz ze swoimi stadami znajdują się ciągle „w drodze” (sezonowe koczowiska mogą zostać zmienione od kilku do kilkunastu razy w zależności od warunków pogodowych i jakości trawy), pozostają jednak „w miejscu”.

Pasterstwo od wieków stanowi podstawę egzystencji mieszkańców Mongolii. Przyczyniło się ono do wytworzenia specyficznej formacji społeczno-kulturowej na obszarach Wielkiego Stepu (Endicott 2012; Humphrey, Sneath 1999; Mróz, Olędzki 1980). Wśród hodowanych zwierząt są konie, owce, krowy, kozy, wielbłądy, jaki, a w północnej części kraju, w pobliżu granicy z Tuwą, również renifery. W stadach niektóre sztuki bydła mają specyficzny status. Określa się je mianem: *seter*. Podczas ceremonii pokropienia mlekiem, okadzenia kadzidłem oraz dzięki specjalnym modlitwom stają się one duchowymi opiekunami rodziny. Istnienie takich zwierząt wiąże się ze zwyczajem wyłączania ze stada, z codziennego użytku, konkretnego przedstawiciela gatunku (dotyczy to przede wszystkim konia, owcy lub kozy) oraz specyficznym sposobem jego konsekracji. Poświęcone zwierzę (*setertej mal*) wzmacnia siłę życiową członków rodziny i całego stada, chroni bydło i pobudza jego płodność. Strzeże przed nieszczęściami zwierzęta hodowlane oraz ich właścicieli (zob. Wallace 2011, s. 176; Wasilewski 2008, s. 114). S. Szynekiewicz pisał, że *seter* jest „boski[m] przewodnik[iem] stada”, „zwierzę[ciem] poświęcon[ym] bóstwom” (Szynekiewicz 1981, s. 103). Stwierdził też, że zwierzę to stanowi „żyw[ą] ofiar[ę] i jest łącznik[iem] między stadem i siłami nadprzyrodzonymi, zapewniając gospodarstwu rozwój” (ibidem).

Geneza zwyczaju poświęcenia bydła bóstwu opiekuńczemu ma swoje korzenie w rytuałach związanych z szamanizmem. W przeszłości była to ofiara składana lokalnym duchom, obejmująca zabicie konia lub człowieka. Za panowania Altan-Chana (1508-1582) oraz kolejnych mongolskich władców, którzy dokonali konwersji na ścieżkę Gelugpy buddyzmu tybetańskiego, zniesiono szereg szamańskich zwyczajów jako sprzecznych z ideałami buddyjskimi. Pod wpływem działalności misjonarzy w XVI-XVII w. rytualne zabicie koni i innych zwierząt zostało zakazane. Niektóre obrzędy (wśród nich ceremonia poświęcenia bydła) zostały zaadaptowane przez tradycję buddyjską. Dawna praktyka poświęcania koni i innych zwierząt Niebu (*Tenger*), duchom miejsca oraz przodkom została zastąpiona przez ustanowienie *setera*. Wraz z rosnącą popularnością buddyzmu na stepach mongolskich zasada poświęcania (ofiarowywania) koni i innych zwierząt gospodarskich lokalnym duchom straciła krwawy charakter, a uroczystość została przemianowana na *seterle* (dekorowanie zwierzęcia *seter* kolorowymi pasami materiału) (Atwood 2004, s. 223, 467; Wallace 2011, s. 176).

Odpowiednik *setera* występuje na terytoriach sąsiadujących z Mongolią, na których od lat krzyżują się wpływy szamanizmu i buddyzmu – w republikach Buriacji, Tuwy i Ałtaju (południowa część Syberii). W Tuwie zwyczaj poświęcenia zwierzęcia w celu zapewnienia pomyślności stadom nosi nazwę *ydych*. Miał on pierwotnie charakter szamański, a poświęcone zwierzę stawało się własnością lokalnych duchów opiekunów miejsc (*edzed, sawdag*). Wraz z rozprzestrzenianiem się buddyzmu tybetańskiego zaniechano krwawej ofiary, a maść mającego ją zastąpić zwierzęcia zaczął określać lama (Mongusz 1992, s. 62). W górach Ałtaju Rosyjskiego, wśród Telengitów mieszkających w bezpośrednim sąsiedztwie granicy mongolskiej, występuje szczególnie zwierzę *yiik koi*. Cieszy się ono wyjątkowymi względami – może umrzeć tylko śmiercią naturalną. Głowę, nogi i skórę takiego zwierzęcia zawieszają się na drzewie w pewnej odległości od siedzib ludzkich (Halemba 2006, s. 83).

Zarówno w tradycji szamańskiej, jak i buddyjskiej, rytuał powierzenia i poświęcenia udomowionego zwierzęcia bóstwu obejmuje zawiązywanie *setera* wokół szyi owcy lub kozy bądź grzywy konia (ewentualnie jaka). Dawniej wystarczyło zawiązać na szyi takiego zwierzęcia biały materiał, współcześnie prawie zawsze jest to niebieska, jedwabna szarfa *chadag*, symbolizująca szczęście, dostatek i pomyślność. Dzięki niej wspomniane zwierzę łatwo dostrzec nawet w ogromnym stadzie. W związku z tym, że jest ono uosobieniem powodzenia całego stada, cieszy się szczególnymi prawami. Niezależnie od okresu historycznego (uwaga ta dotyczy również socjalistycznej Mongolii) zwierzęta określane terminem *seter* traktowane są wyjątkowo. Biegają swobodnie, nie można ich ujeżdżać ani uderzyć, a nawet na nie krzyżeć. Nie wolno ich zabijać, sprzedawać, strzyc (dlatego wyróżniają się spośród innych sztuk bydła gęstymi i bujnymi kłębami sierści), doić, wykorzystywać do pracy, ani wymieniać na inne zwierzęta. Na poświęconym koniu (dopiero po trzech tygodniach od ceremonii, podczas której staje się on *seterem*) może jeździć tylko właściciel. Oprócz niego nikomu nie wolno siodłać tego zwierzęcia ani zakładać mu uzdy. Pod żadnym pozorem nie może go dosiadać kobieta.

Po naturalnej śmierci zwierzęcia *seter* zostaje przekazany młodemu osobnikowi. Zmarłe zwierzę przestaje być szczególnym opiekunem, jego mięso i skóra mogą być wykorzystywane w różny sposób (np. szyje się z nich części garderoby), a kości należy spalić. Poza szczególnymi okolicznościami, takimi jak śmierć, starość lub choroba poświęconego

zwierzęcia, *seter* nie może być przenoszony na żadne inne zwierzę. Jeżeli właściciel stada złamie powyższe zakazy, niewidoczna siła, której zwierzę jest poświęcone, rozgniewa się i w konsekwencji przyniesie choroby, spowoduje różnego rodzaju szkody i przyczyni się do zmniejszenia stanu posiadania gospodarza. Widać więc, że zwierzę-*seter* cieszy się nadzwyczajnymi przywilejami.

Szczególnym przewodnikiem stada jest najczęściej koń lub baran, nie ma jednak jasnej zasady określającej, jaki gatunek zwierzęcia oraz jaka maść (kolor) pozwalają mu stać się „duchowym” stworzeniem. W przypadku *setera* stada jest to zazwyczaj zwierzę z tzw. gorącymi wargami. Mongolscy pasterze różnicują zwierzęta hodowlane ze względu na rodzaj oddechu. Konie i owce należą do zwierząt o „gorącym oddechu”, natomiast kozy, wielbłądy i krowy są zwierzętami o „zimnym oddechu”. „Gorące” zwierzęta są waloryzowane pozytywnie, łączone z dobrem i kierunkiem „do góry”. Koniom przypisuje się wręcz niebiańskie pochodzenie (jak już było wspomniane, podobnie jak owce, składano je w ofierze Niebu). Zwierzęta zimne mają konotacje ujemne, wiąże się je z kierunkiem dolnym i złem (Kabzińska-Stawarz 1983, s. 265). Wśród koni wybieranych dla ustanowienia (dosł. „postawienia”) *setera* (mong. *seter tawich*) jest *bor mor*². W tradycji szamańskiej takiego konia określa się jako *chöch bor mor* (niebiesko-siwy koń), ale ludzie nazywają go zwykle *bor mor*. Kolor *bor* zawiera w sobie wiele różnych barw, odcieni. Najlepiej oddaje je termin „pstry”, w kolorystycznej paletce błękitów, szarości i bieli.

Od czasu uzyskania przez buddyzm dominującej pozycji na stepach Mongolii (wiek XVII-XVIII) przy wyznaczaniu stosownego przedstawiciela gatunku ważną rolę odgrywają mnisi buddyjscy. To oni najczęściej wskazują posiadaczom stad właściwe sztuki bydła, zdarza się jednak, że udział w takim wyborze mają także szamani³. Jednak to przede wszystkim lama określa, czy *seterem* w stadzie ma być krowa, koza, baran, czy koń. Antropolodzy oraz badacze buddyzmu podkreślają religijny charakter obrzędu „stawiania” *setera* (por. Wallace 2011). Moim zdaniem obrzęd ten wykracza poza praktykę buddyjską i należy do miejscowej ontologii. Ceremonia ta jest nie tylko aktem ofiary, ale przede wszystkim służy wzmocnieniu siły życiowej ludzi i zwierząt tworzących określone gospodarstwo oraz ustanowieniu głębokiej relacji łączącej pasterzy, zwierzęta, duchy-gospodarzy miejsc i krajobraz (por. Fijn 2011, s. 43).

Pasterze, wśród których przebywałem, nie zawsze byli zgodni co do sposobu, w jaki należy zwrócić się do lamy z prośbą o wskazanie właściwego zwierzęcia. Niektórzy z nich udawali się w tym celu do miejscowego klasztoru, prosząc duchownego o udzielenie należytych wskazówek. Jeden z moich rozmówców, doświadczony hodowca Bjambaa Dordż³ (w 1990 roku otrzymał mongolski, państwowy tytuł zasłużonego pasterza), zdecydował o „postawieniu” (ustanowieniu) *setera* dla stada. Udał się do świątyni, uważał bowiem, że lama zawsze udziela odpowiednich wskazówek odnośnie do umaszczenia zwierzęcia oraz jego płci. Duchowny oznajmił mu, że opiekunem jego stada powinien być biały baran z „żółtą” żuchwą. Przekazał mężczyźnie *chadag*, w który było zawinięte ziarno (*budaa*). Gospodarz, po powrocie ze świątyni, wybrał barana odpowiadającego wskazówkom lamy.

² Wśród Tuchalarów, pasterzy reniferów mieszkających w tajdze północnej Mongolii, *seterem* stada są renifery. O tym, dla jakiego zwierzęcia należy „postawić” *seter*, decyduje szaman, a nie lama (Wasilewski 2008, s. 114).

³ Jest to bardzo popularne imię w Mongolii, z tego względu nie zmieniłem personaliów mojego rozmówcy.

Seterem jego stada został baran z białą wełną, z białymi polikami i „żółtą” szczęką. Pasterz i jego najbliżsi, zgodnie z zasadami, okadzili zwierzę dymiącym jałowcem (*arc*) oraz zawiązali mu na szyi otrzymaną szarfę, ziarno zaś zawiesili w woreczku na szczycie jurty (*toono*). Ofiarne okadzanie określa się mianem *san tawich*⁴. Zwykle lama ustala, ile razy należy zrobić *san tawich* dla zwierzęcia oraz, w jakiej porze roku. Zgodnie z sugestią lamy Bjambaa sprawował *san tawich* dla *setera* barana raz w miesiącu. Pasterz od tamtej pory nie strzygł zwierzęcia, a kiedy w końcu umarło ze starości, zastąpił je zwierzęciem tej samej maści, zawiązał na jego szyi *chadag* i, podobnie jak w przypadku poprzednika, raz w miesiącu sprawował identyczny obrzęd. W razie zaginięcia *setera* należy zwrócić się do lamy i dokładnie opowiedzieć mu o okolicznościach straty. Lama mówi wówczas, co należy w danej sytuacji zrobić; najczęściej ponownie przekazuje *chadag*, ziarno i *arc* dla „postawienia” kolejnego *setera*.

Nieco inaczej kwestię „stawiania” *setera* widział najbliższy sąsiad Bjamby. Jego zdaniem, właściciel stada powinien zaprosić lamę do swojej jurty. W tym wypadku ceremonia wygląda następująco. „Stawiając” *setera*, lama zasiada w jurcie na zaszczytnym miejscu i określa kolor sierści zwierzęcia. Następnie gospodarz idzie do stada, wybiera odpowiednie zwierzę i przyprowadza je do jurty. Mnich czyta wówczas księgi, zawiązuje na szyi zwierzęcia *chadag* i daje mu do wypicia mleko.

Zdarza się, że *seterem* stada nie jest żywe zwierzę, ale jego wizerunek. W jednej z odwiedzanych przeze mnie rodzin był niegdyś *seter* *chöch bor mor*, czyli *seter* konia koloru błękitnego („siwy”). Koń ten dawno umarł, a przez kolejne lata nie narodził się żaden źrebak o podobnym umaszczeniu. W związku z tym funkcję *seter* *mor* pełnił obrazek, na którym namalowano siwego konia na tle ośnieżonej góry. Wisiał on w ołtarzyku domowym, znajdującym się w reprezentacyjnej części jurty. Obrazek był *seter* *mor*, czyli żywym *seterem* konia. Kiedy zwierzęta w stadzie niedomagają, chorują wierzchowce w tabunie, gospodarze zwracają się z prośbą o wsparcie do namalowanego *setera* – trzykrotnie okadzają obrazek jałowcowym kadzidłem, przyskają na niego mleko, herbatę, oddają cześć *Altaj Delchij*⁵ oraz robią *san tawich*. Praktyki te mają zapewnić pomyślność stada, przyczynić się do tego, że zwierzęta będą zdrowe, nie zabłądzą, nie zgubią się, nie będą im też zagrażać wilki. Jeżeli urodzi się źrebak koloru błękitnego, wówczas właściciel stada poprosi lamę, żeby „postawił” nowego *setera*. Zaprosi go do siebie, przyprowadzi do niego zwierzę, a mnich weźmie do ręki koniec uzdy, odczyta odpowiednie sutry i zawiąże *chadag* na końskiej szyi.

W poszczególnych gospodarstwach pasterskich może być kilka *seterów*. W jednej z jurtt np. były trzy *setery*: kozy, barana i konia⁶. Wynikało to z tradycji rodzinnej. W omawianym przypadku właściciel stada jeździł do klasztoru, prosząc lamę o „postawienie” *setera* dla danego gatunku zwierząt. W umówionym dniu lama przyjechał, przeczytał odpowiednie modlitwy i od razu ustanowił *seter* dla wszystkich trzech gatunków. Nie

⁴ Oznacza to „stawianie” *sanu*, czyli przeprowadzenie rytuału oczyszczenia kadzidłem.

⁵ Dosłowne tłumaczenie tego terminu na język polski oznacza *Altaj Ziemia*, choć semantyka tego związku frazeologicznego bliższa jest znaczeniu: *Altaj Świat*.

⁶ Zdarza się, że niektórzy pasterze „stawiają” *seter* dla wszystkich pięciu gatunków bydła, jednak moi gospodarze zrobili to tylko dla tych trzech. Nie mieli *setera* dla wielbłądów, ponieważ zwierzęta te mają „zimny” oddech oraz dla krów, z tego względu, że w ich tradycji rodzinnej nigdy nie stawiano takiego *setera*.

wskazywał jednak żadnego konkretnego zwierzęcia, ponieważ, zgodnie z tradycją rodziców gospodarza, *seterem* zawsze był koń określonej maści. Właściciel stada wybrał wierzchowca, który wydał mu się najwłaściwszy (musiał być tej samej maści, jak *seter* jego rodziców). Lama nie określał więc wyglądu, wieku, maści konkretnego zwierzęcia, po prostu czytał księgi. Cała ceremonia odbyła się na zewnątrz jurty, w miejscu, gdzie zazwyczaj stacjonuje tabun. Gospodarz poprosił lamę, żeby poszedł na to miejsce i odczytał modlitwy, podczas gdy on sam zawiązywał *chadag* na szyi zwierzęcia. Lama oczyszczał je kadzidłem, obchodząc dokoła i zawiązał mu na szyi nową szarfę. W dalszej kolejności odbyła się ceremonia „stawiania” *setera* dla barana (żółtawej maści z białymi polikami lub białą głową). Podobnie jak w przypadku *setera* konia, lama również nie wskazał maści barana – decyzję podjął gospodarz, kontynuując w ten sposób tradycję rodzinną. Duchowny okadził jałowcem wybrane zwierzę, obchodząc je dokoła, oraz zawiązał błękitną szarfę na jego szyi. Następnie postawił *setera* dla kozy (szaro-niebieskiej maści), okadzając ją arcem i zawiązując na jej szyi jedwabną wstęgę.

Dokonany przez mężczyznę wybór zwierzęcia na *setera* poszczególnych gatunków nie był przypadkowy. Kiedy klacz *seter* rodzi źrebaka, który jest takiej samej maści, jak dojrzały *seter*, wówczas otrzymuje on prawo *setera*. Gospodarz „bierze oddech” od klaczy-matki i przekazuje go młodszemu zwierzęciu. Mój rozmówca zilustrował to odpowiednim gestem: wciągnął ustami powietrze z nozdrzy klaczy i wdmuchnął je w zęby młodego konika. Można powiedzieć, że *seter* przechodzi z pokolenia na pokolenie. Jeśli *seter* zagubi się w górach, wówczas trzeba go „postawić” od nowa. Zdaniem rozmówcy, poza przypadkami zgubienia się i śmierci ze starości, raczej nie ma możliwości, żeby świętemu zwierzęciu coś się przytrafiło. Zdarza się, że ludzie kradną bydło albo wilki atakują stada, jednak kiedy stado jest chronione przez *setera*, ludzie zazwyczaj powstrzymują się przed kradzieżą, a wilki odstępują od atakowania zwierząt. Wspomniany mężczyzna nigdy nie słyszał o tym, żeby wilki napadły na stado i porwały *setera*-barana albo *setera*-kozę. Prowokacyjnie zapytałem, skąd drapieżniki wiedzą, że w stadzie jest *seter*? Mój rozmówca ze śmiechem odpowiedział, że nie może mi odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ nie jest wilkiem, po chwili jednak, z pełną powagą dodał, że kiedyś zastrzelił wilka i jego kręg szyjny przymocował na szyi *seterzej mor*. Podobnie postąpił w przypadku barana.

Zdecydowana większość mieszkańców Ałtaju zwraca się do lamy z prośbą o wybranie odpowiedniego zwierzęcia, zdarza się jednak, np. wśród Urianchajów i ałtajskich Tuwińczyków (Monczo), że *setera* „stawiają” szamani. O tym, jakie zwierzę należy przeznaczyć do tego celu, decydują wówczas *ongony* (duchy szamańskie). To one osobiście wybierają odpowiednie zwierzę i mówią o tym szamanowi. Według narracji jednego z pasterzy, szaman zaproszony do jurty zwraca się do swojego *ongona* z odpowiednim pytaniem, duch zaś odpowiada: *powiedz temu człowiekowi, gospodarzowi tej rodziny, żeby postawił czarnego albo żółtego konia*. Zatem to nie ludzie decydują o wyborze, ale *ongony* szamana wybierają maść konia. Najczęściej jest to właśnie koń czarny lub „żółty”.

Z przedstawionych przykładów wynika, że istnienie *setera* wpisuje się w szerszy porządek ontologiczny dotyczący możliwości komunikowania się między istotami widzialnymi i niewidzialnymi. Poszczególne byty mają zdolność przekraczania granic – dane zwierzę jest określonym, widzialnym bytem, ale może być również potencją, sprawczą energią, którą ludzie klasyfikują jako siłę życiową. „Stawianie” *setera* często jest traktowane jako

działanie o charakterze religijnym – współcześnie postrzega się je jako praktykę buddyjską (Wallace 2011). Z punktu widzenia pasterzy najważniejsze jest utrzymywanie łączności z podmiotami nie-ludzkimi, mające na celu zapewnienie określonej korzyści. „Stawianie” *setera* stanowi czynność, dzięki której można uzyskać oczekiwany rezultat, przede wszystkim zapewnić ochronę stadom.

Wśród pasterzy urianchajskich rozpowszechniony jest zwyczaj „stawiania” *setera* ognia, strzegącego całą rodzinę. Jest nim koza koloru „czerwonego”. Niekiedy tego *setera* utożsamia się z gospodarzem ognia (inaczej mówiąc, ogniska domowego całej rodziny – *galyn edzen*). Właściciel jednej z jurty oznajmił mi, że w jego gospodarstwie przebywa *seter* *jamaa* – *seter* koza, która jest jednocześnie gospodarzem ognia. Z tego względu składa ogniewi ofiarę w postaci gotowanego mięsa kozy („karmi” ogień gotowanym kozim mięsem). *Seter* ognia, podobnie jak wszystkie inne *setery*, powinien być trzy razy w miesiącu oczyszczany. W tym celu właściciel jurty robi *san tawich*: pryska mlekiem na zwierzę i okadza je jałowcem. Jeden z rozmówców twierdził, że czynność tę należy wykonywać dziewiątego dnia każdego miesiąca. Inna rozmówczyni uważała, że należy to robić trzy razy w miesiącu za każdym razem, kiedy w dacie pojawia się cyfra 9 (zatem dziewiątego, dwudziestego, dwudziestego dziewiątego)⁷.

Z utożsamianiem *edzena* ognia z *seterem* ognia (*galyn seter*) zetknąłem się wśród pasterzy koczujących w pobliżu góry Chaldzan Bürgedej, w *somonie* Duut *ajmaku* chowdoskiego. Wiąże się z tym akt oczyszczenia *setera* ognia. Obserwowałem tę czynność w trakcie badań, jakie prowadziłem na tym obszarze. Poprzedziło ją przypadkowe zdarzenie. Pewnego razu w jednej z jurty zostałem poczęstowany *mantami* (pierogami) z cukrem. Okazało się, że gospodyni nie miała w jurcie mięsa i chcąc odpowiednio mnie uhonorować, zrobiła farsz z cukru. Dodała, że „normalnie” zabiłaby barana i przygotowała zwyczajowe mięsne danie dla gości, ale akurat przypadał dzień zawierający w dacie cyfrę 9, w związku z czym nie mogła uśmiercić żadnego zwierzęcia. Kiedy późnym popołudniem podzieliłem się tą informacją ze znajomymi, u których mieszkałem, gospodyni jurty zamilkła, po czym zapytała: *którego jest dzisiaj?* Z datowania moich notatek terenowych wynikało, że 9 sierpnia. Wówczas kobieta zreflektowała się, mówiąc mocno zaskoczona: *O! Dziś jest dziewiąty, powinniśmy zrobić setera*. Okazało się, że planując rano z mężem całodzienne obowiązki, zupełnie zapomnieli o tej dacie. W ich rodzinie dziewiątego, dwudziestego i dwudziestego dziewiątego dnia każdego miesiąca robią *san tawich* dla *setera* ognia. Małżonkowie postanowili, że wieczorem, po powrocie zwierząt z pastwiska, oczyszczą *setera* ognia poprzez „postawienie” *sanu*.

Podczas rozmowy towarzyszącej przygotowaniom do uroczystości gospodarze oznajmili, że *seter* ognia powinien znajdować się przede wszystkim w tych rodzinach, w których jest syn. To właśnie do męskiego potomka należy przedłużenie życia *galyn edzena*, czyli gospodarza ognia. Obdarza się go „czerwoną” kozą (a czasami białą owcą z żółtym odcieniem głowy). Kiedy słońce wisiało już nisko nad horyzontem, gospodarz wprowadził do jurty „czerwoną” kozę. W piecyku palił się ogień, gospodarze przygotowali mleko, gałązki jałowca do okadzenia zwierzęcia i błękitny *chadag*. Gospodarz, stojąc w pobliżu piecyka,

⁷ Zasadą zalecaną przez duchownych buddyjskich jest zawiązywanie *setera* na zwierzęciu będącym opiekunem gospodarstwa domowego lub klasztoru w dziewiątym dniu każdego miesiąca księżycowego (Wallace 2011, s. 178).

pośrodku jurty, po jej męskiej stronie, zaczął zawiązywać szarfę na szyi kozy. Następnie podeszła gospodyni z kanką i napoiła kozę mlekiem, wlewając płyn łyżeczką do pyska zwierzęcia. Z kolei właściciel stada okadził je dymem z jałowca. Zwierzę zrobiło się niespokojnie, zaczęło wierzgać, wyrwało się gospodarzom i wyskoczyło z jurty. Towarzyszący tej sytuacji mój mongolski współpracownik i etnograf Tangad Danaadżaw, zwrócił uwagę, że kiedy gospodyni dawała kozie mleko, ta zaczęła gwałtownie parskąć. Z zadowoleniem skomentował, że koza „ziewa”, co jest bardzo dobrą oznaką. Pod wpływem całego zdarzenia Tangad nostalgicznie zaczął wspominać rodzinne historie:

Pamiętam, że w naszej rodzinie seterem była koza – setertej jamaa. Kiedy ją okadaliśmy i robiliśmy san tawich, koza zawsze sikała. Wówczas moi rodzice cieszyli się, że koza się obsikuje, bo to znaczyło, że jest jej u nas dobrze. Często tak było. Ale za moich czasów niczego nie zawiązywano na szyi, tylko biały materiał. Pewnego razu wilki podeszły blisko naszej jurty, próbowały porwać zwierzęta. Rozproszyły stado, w której była nasza setertej jamaa. Następnego dnia rano znaleźliśmy stado w komplecie, a wilki żadnemu zwierzęciu nic nie zrobiły, bo mieliśmy setertej jamaa. Bardzo dobrze to pamiętam.

W trakcie badań, jakie prowadziłem w górach Ałtaju, nie miałem wątpliwości, że istnienie wyjątkowego zwierzęcia w stadzie łączy się z lokalną ontologią. Wielokrotnie mogłem przekonać się, że seter ma wymiar fizyczny, jest też postrzegany jako siła duchowa. Stanowi część sieci, w obrębie której ludzie komunikują się z podmiotami nie-ludzkimi, próbując wpłynąć na swoją przyszłość. Sądzę, że właśnie tak należy interpretować każdorazową uroczystość związaną z seterem oraz jego ponownym „stawianiem” w przypadku śmierci zwierzęcia. Podejmując tego rodzaju działania, pasterze dbają o przyszłość stada, a przede wszystkim – swojej rodziny, korzystając z pośrednictwa wyjątkowego zwierzęcia.

Obecność zwierząt hodowlanych o tak szczególnym statusie dotyczy nie tylko stad. Obserwując sposoby życia mieszkańców Ałtaju, niejednokrotnie odnosiłem wrażenie, że relacje panujące między pasterzami znajdują odzwierciedlenie w modelu kontaktów z podmiotami nie-ludzkimi. Przykładem takich relacji jest istnienie setera przeznaczonego dla ducha opiekuna (sawdaga) świętej góry, a nawet obecność setera sawdaga całego Ałtaju. Pokazuje to, że hodowane stada są nie tylko własnością jednostek ludzkich, ale przede wszystkim należą do sił pozamaterialnych, których istnienie jest realnie odczuwane i stanowi część doświadczenia życiowego. Posłużę się konkretnym przykładem. Jedną z najważniejszych gór w somonie Mjanganad jest niezwykle szanowana przez okolicznych mieszkańców Öndör Chöchij/Altan Chöchij. Ma ona status góry państwowej, w publicznych zbiorowych zgromadzeniach ofiarnych uczestniczą więc przedstawiciele najwyższych władz państwowych, nawet prezydent Mongolii. Pasterze koczujący w pobliżu tego szczytu nie mają wątpliwości, że góra ma swojego gospodarza. Nie są jednak zgodni, co do jego cielesnej postaci. Nawet w obrębie jednej rodziny poszczególni członkowie mają różne opinie co do materialnego oblicza ducha góry. W czasie moich badań byłem świadkiem sporu małżonków na ten temat. Co prawda, oboje byli zgodni co do tego, że edzenem góry jest kobieta, gospodarz jurty twierdził jednak, że jeździ ona na czarnym koniu, podczas gdy żona utrzymywała, że przemierza okolicę na koniu siwym (bor mor). W końcu przestali zwracać na mnie uwagę i prowadzili dialog na ten temat. Ustalili między sobą, że

duch gospodini góry Öndör Chöchij dosiada czarnego rumaka, a na siwym koniu jeździ *Sawdag Tengri* – Gospodarz Nieba. Wiąże się z tym historia dobrze znana miejscowym pasterzom: w górach samotnie pasie się pewien koń (*bor mor*). Biega swobodnie i do nikogo nie należy. Można go czasami obserwować wędrującego w dolinach. Kiedy miejscowi pasterze organizują zbiorową ofiarę *tachilga* i oddają cześć górze wznoszącej się nad ich doliną, szukają tego konia i przyprowadzają na miejsce publicznego zgromadzenia. Robią *san tawich* w obecności zwierzęcia, a po zakończeniu ceremonii puszczają je wolno. Koń wciąż samotnie galopuje po górach – jest *seternej mor* góry Öndör Chöchij. Przy organizacji uroczystości przeznaczonych dla poszczególnych gór pasterze, zastanawiając się, jakiej maści powinien być koń właściwy dla „postawienia” *setera*, najczęściej decydują, że powinien być podobny do wierzchowca *sawdaga* Nieba⁸.

Powyższe rozważania pokazują, że status poszczególnych zwierząt nie jest oczywisty. Koza na pastwisku z przewiazaną błękitną szarfą lub samotny koń wędrujący z dała od ludzkich siedzib, dzięki materialnej powłoce, są przedstawicielami swoich gatunków, ale jednocześnie mogą być bytami pozamaterialnymi. Obecność oddzielnego zwierzęcia w stadzie, mającego moc duchową, jest w Mongolii częścią społecznej rzeczywistości, trudnej do opisania w kategoriach zachodniej epistemologii. Istnienie *setera* pokazuje, że możliwe jest myślenie o danym bycie zarówno w kategoriach substancjalnych, jak i pozamaterialnych (por. Hastrup 1994, s. 4-5). Wspominając o znaczeniu *setera* w życiu pasterzy mongolskich, starałem się uwypuklić kwestię odmiennej ontologii, w obrębie której możliwa jest komunikacja między ludźmi, zwierzętami i podmiotami nie-ludzkimi, bez zakładania dominującej roli człowieka w relacjach z innymi bytami. W zakresie *bajgal* wszystkie istoty są równoprawnymi aktorami społecznymi, mającymi swoją sprawczość. Siły z nimi związane nie pochodzą od transcendentnych duchów, ale po prostu istnieją w świecie. Energie związane z takimi bytami są nieustannie poskramiane i obłaskawiane przy pomocy zrytualizowanych działań, np. w postaci ofiary składanej w czasie „stawiania” bądź odnawiania *setera*. W takim ujęciu jest on cielesnym uosobieniem pozamaterialnej siły, które łączy ziemski porządek życia i wyobrażoną sferę egzystencji, wiąże się z praktyką koczowania i specyficznymi formami zamieszkiwania. Dlatego też odgrywa tak ważną rolę w życiu pasterzy w całej Mongolii.

W lokalnym dyskursie istnienie tego rodzaju zwierzęcia najczęściej nie stanowi przedmiotu dyskusji ani sporów co do jego historycznego pochodzenia i „konfesyjnej” przynależności. Jest częścią praktyki życiowej, charakterystycznej dla lokalnych form pasterstwa, opartej na pełnoprawnym współistnieniu ludzi, zwierząt, roślin i podmiotów nie-ludzkich. Po upadku socjalizmu, od czasu transformacji ustrojowej lat 1990., pojawiły się jednak różne pola rywalizacji (na poziomie instytucjonalnym) między mongolskim szamanizmem a buddyzmem – o wpływy, prestiż i pozycję. Praktyki szamańskie, które do lat 1920. zostały poddane dominacji tradycji buddyjskich, a później (w okresie socjalizmu) niemal zanikły, ponownie zaczęły „odradzać” się w niektórych miejscach (np. w górach Ałtaju) w postaci rytuałów ofiarnych wymagających zabijania poświęconych zwierząt, współistniejąc z niekrwawymi obrzędami buddyjskimi (Wallace 2011, s. 181). Na poziomie lokalnym jednak kwestia *setera* nie jest jednoznacznie zależna od identyfikacji religijnej

⁸ W górach Ałtaju istnieje także kategoria *ataa seter*. Odnosi się ona tylko do konia przeznaczonego Niebu. Ochronia on rodzinę, gospodarstwo, stado i wszystko to, co wiąże się z życiem pasterzy.

poszczególnych jednostek i nie stanowi przedmiotu sporu czy konfliktu ideologicznego. To część codziennej empirii, a powszechne przekonanie o konieczności fizycznej obecności *setera* w stadzie przekracza granice religijnych i historycznych sporów. Decyduje o tym skuteczność takiego, mającego podwójną naturę, zwierzęcia, zapewniającego pomyślne i dostatnie życie rodzinom pasterskim w Mongolii.

Bibliografia

- Atwood Christopher P. 2004, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Facts On File, New York.
- Endicott Elizabeth 2012, *A History of Land Use in Mongolia: the Thirteenth Century to the Present*, Palgrave Macmillan, New York.
- Fijn Natasha 2011, *Living with Herds. Human-Animal Coexistence in Mongolia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Halemba Agnieszka 2006, *The Telengits of Southern Siberia. Landscape, Religion and Knowledge in Motion*, Routledge, London.
- Hastrup Kirsten 1994, Natura jako przestrzeń historyczna, *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, t. 48, z. 3-4, s. 8-13.
- Humphrey Caroline 1995, Chiefly and Shamanist Landscapes 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.
- Kabzińska-Stawarz Iwona 1983, Noworoczne gry mongolskie. Ich symbolika i związki z magią, *Etnografia Polska*, t. XXVII, z. 1, s. 253-295.
- Mongusz Marina W. 1992, *Lamaizm v Tuve. Istoriko-étnografičeskoe issledovanie*, Tuvinskoe Knižnoe Izdatel'stvo, Kyzyl.
- Mróz Lech, Olędzki Jacek 1980, Wizerunek dobrego pasterza. Przyczynek do sposobów zajmowania przestrzeni przez pasterzy mongolskich, *Etnografia Polska*, t. XXIV, z. 1, s. 211-282.
- Pedersen Morten Axel 2007, Tame from Within: Landscapes of Religious Imagination Among the Darhads of Northern Mongolia, [w:] *The Mongolia-Tibet Interface: Opening New Research Terrains in Inner Asia*, U.E. Bulag, H.G.M. Diemberger (eds.), Brill, Leiden, s. 175-195.
- Pedersen Morten Axel 2011, *Not Quite Shamans. Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- Szynkiewicz Sławoj 1981, *Rodzina pasterska w Mongolii*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław.
- Szynkiewicz Sławoj 1986, Settlement and Community among the Mongolian Nomads. Remarks on the Applicability of Terms, *East Asian Civilisation*, vol. 1, s. 10-44.
- Wallace Vesna A. 2011, Mongolian Livestock Rituals and Their Appropriations, Adaptations and Permutations, [w:] *Understanding Religious Rituals: Theoretical Approaches and Innovations*, J. Hoffmann (ed.), Routledge, London, s. 168-188.

Wasilewski Jerzy S. 2008, Między szamanizmem, magią i obrzędem. Kultury, wierzenia, praktyka, [w:] *Pasterze reniferów mongolskiej tajgi*, J.S. Wasilewski (red.), Wydawnictwo DiG, Warszawa, s. 104-157.



