

OYUNGEREL TANGAD
Centrum Badań Środkowoazjatyckich UAM, Poznań

NIEUCHWYTNA, RELATYWNA WSZECHOBECNOŚĆ – O KATEGORIACH MORALNOŚCI W KULTURZE MONGOLSKIEJ¹

Niniejszy tekst jest jednym z serii przygotowanych artykułów, poświęconych kwestiom moralności i etyki w kulturze mongolskiej. Powstały one w wyniku wieloletnich refleksji autorki na ten temat i zostały przedstawione w jej ostatnich publikacjach z zakresu antropologii politycznej (Tangad 2015a; 2015b; 2016).

Pojęcia moralności i etyki – mimo że różne tradycje filozoficzne różnie je definiują i brak jest jednoznacznej definicji także w użyciu potocznym – zajmują w historii filozofii Zachodu wyjątkowe miejsce. Dzięki koncepcji moralności oraz innym ideom, które powstały w Europie w wyniku rozwoju myśli filozoficznej przełomu XVIII–XIX w. można mówić o cechach swoistych dla myślenia Zachodu. Szczególną uwagę zwraca koncepcja jednostki ludzkiej i związane z nią pojęcie indywidualizmu, które powstało w związku z nowymi lub na nowo zdefiniowanymi na przełomie XVIII–XIX w. ideami, takimi jak godność ludzka, autonomia, prywatność i in. Tymczasem analizując sposoby myślenia współczesnych Mongołów nie sposób znaleźć podobnej koncepcji jednostki indywidualnej, którą charakteryzowałoby myślenie w kategoriach owego pojęcia indywidualizmu. Rzecz w tym, że w kontekście kultury mongolskiej źródłem moralności są idee związane z pojęciem porządku i harmonii, rozumiane nie tylko w kategoriach społecznych, ale też w kategoriach szerszych, wynikających z wizji kosmologicznej. Wynika stąd pewna swoistość przesłanek etycznych w systemie myślenia, w której jednostka ludzka, w perspektywie ontologicznej nie jest wydzielona od reszty świata. W niniejszym artykule chcę zwrócić uwagę właśnie na to odmienne, niż na Zachodzie rozumienie moralności i etyki w kulturze mongolskiej i pokazać je z perspektywy kategorii myślenia, charakterystycznej dla tej kultury. Wskazuję na pojęcie *yos* (rytuał, zwyczaj)², które bardziej niż pojęcie *yos surtakuun* (moralność), stanowi podstawę do rozumienia motywów zachowań Mongołów zarówno w przeszłości, jak i obecnie.

¹ Tekst powstał w ramach realizacji projektu pt. *Zachowania polityczne wyborców mongolskich w ujęciu kulturowym*, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, nr: UMO – 2012/04/S/HS3/00307.

² Wyrażenia w języku mongolskim zostały zapisane zgodnie z zasadami transliteracji, proponowanymi przez dra Jana Rogalę z Instytutu Orientalistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

WOKÓŁ TEORII

W ostatnich latach, kiedy w społeczeństwie mongolskim coraz bardziej wzrasta rozczarowanie stanem demokracji w kraju, pytania o etykę (*yos züii*) i moralność (*yos surtakhuun*) stały się przedmiotem publicznych dyskusji. Inicjatorami tych dyskusji są głównie politycy i publicyści, którzy poszukują alternatywnych, bardziej dopasowanych do warunków mongolskich, idei rządzenia. Społeczeństwo mongolskie również, jak się zdaje, potrzebuje odpowiedzi na pytania o normy moralne polityków, o ideały, które przywódcy powinni reprezentować. Pytanie jest o tyle uzasadnione, że po ponad dwudziestu latach intensywnych przemian społeczno-ekonomicznych, które zaszły w Mongolii po upadku systemu komunistycznego oraz w wyniku napływu niespotykanej dotąd różnorodności idei i instytucji, Mongołowie potrzebują rewizji poglądów i określenia swojego miejsca w globalizującym się świecie.

Należy zacząć od uwagi, że w języku mongolskim termin *yos surtakhuun* pojawił się w odpowiedzi na potrzebę tłumaczenia rosyjskiego wyrazu *moral'nost'*. Wraz z całym zestawem innych neologizmów, służył on do przekładu tekstów przeznaczonych do rozpowszechnienia ideologii komunistycznej w czasie intensywnej rusyfikacji w okresie dominacji radzieckiej w Mongolii od połowy XX wieku. Podobnie jest z szeregiem innych terminów, takich jak *yos züii* – etyka, które wciąż mają charakter formalny, przede wszystkim obcy w kontekście mongolskich konwencji kulturowych. Dużym odzewem ze strony społeczeństwa cieszył się swego czasu jeden z odcinków popularnego telewizyjnego programu publicystycznego pt. „100 ważnych tematów” (*100 chukhal sedev*), który został poświęcony właśnie zagadnieniom etyki i moralności³. Politycy i publicyści, zapytani „czym jest etyka?” cytowali m.in. filozofów zachodnich jako przedstawicieli filozofii uniwersalnej; inni zaś powoływali się na koncepcję uniwersalnej moralności w kategoriach filozofii buddyjskiej. Tymczasem najważniejszy – moim zdaniem – aspekt rozumienia etyki przez Mongołów przedstawił poseł Ganbaatar Sainkhüü, który stwierdził:

„Etyka to właściwe czyny. Moja mama mnie pouczała: «Kiedy wstajesz rano, trzeba ładnie ścielić łóżko, bo wówczas przez cały dzień sprawy będą się toczyć po twojej myśli». To jest właśnie etyka w rozumieniu mongolskim”⁴.

O podobnym rozumieniu przez Mongołów właściwych lub niewłaściwych czynów (*zöv/buruu üül*) pisze brytyjska antropolog Caroline Humphrey, która twierdzi, że:

„[...] pojęcia *zöv* i *buruu* mogą nie mieć nic wspólnego z buddyjską moralnością. Mogą to być czynności, które «ustawiają» człowieka zgodnie z ruchem kosmicznym. Zatem matka mówi swoim dzieciom, by wstawały razem ze wschodem słońca, ponieważ owe współczynności [wstawanie i wschód słońca] powodują, że podnosi się *khiimori* [siła życiowa związana z witalnością, powodzeniem – O.T.]. I odwrotnie, trzeba pójść spać z zachodem słońca, bo wówczas *khiimori* obniża się, a niespanie w nocy jest szczególnie szkodliwe” (Humphrey, Ujeed 2012, s. 159–160)⁵.

³ <https://www.youtube.com/watch?v=dyhN9th3CrY>, data dostępu: 03.03.2015.

⁴ Tamże.

⁵ Cytaty ze źródeł w językach obcych (angielskim, mongolskim, staromongolskim i rosyjskim) są tłumaczeniami autorskimi.

W artykule *Exemplars and rules...*, poświęconym analizie pojęcia moralności wśród Mongołów, Humphrey (1997) zwraca uwagę, że w języku mongolskim nie ma terminu, który byłby odpowiednikiem europejskiego pojęcia moralności. Jednak te dwa wyrazy: *yos*, który oznacza „powszechnie akceptowany porządek, przyczynę czy zwyczaj; oraz *surtakhuun* który dosłownie oznacza «coś, co musi być nauczone» i odnosi się raczej do etyki personalnej” (Humphrey 1997, s. 25) – jej zdaniem stanowią o istocie rozumienia moralności wśród Mongołów. Píše też, że dla Mongołów „inaczej niż w Europie, w praktyce prawie nie ma miejsca na generalizowanie nakazów etycznych jako emanacji Boga czy społeczeństwa” (tamże, s. 33). „Mongołowie, owszem mają zasady (*yos*), ale najważniejsza sfera moralności przejawia się w relacjach międzyludzkich, we wzorach i precedensach, które dotyczą tego drugiego wyrazu: *surtakhuun*” (tamże, s. 25). Nazywając to „moralnością upostaciowaną” (*exemplar-focused morality*) (tamże, s. 26) Humphrey uważa zatem, że dla Mongołów wzorem moralności nie są abstrakcyjne ideały czy zasady, lecz konkretne osoby, będące autorytetem dla danego człowieka (tamże, s. 36–38).

O podobnym rozumieniu moralności przez Mongołów píše amerykański antropolog kulturowy Christopher Kaplonski, który twierdzi, że w Mongolii bohaterowie narodowi – autorytety moralne – tworzą wręcz historię:

„Wzory [autorytety – O.T.] są rozumiane nie tylko jako «potencjalna lekcja moralna», ale to przez nich i z ich powodu historia jest rozumiana jako moralna na bardziej fundamentalnym, prawie ontologicznym poziomie” (2006, s. 67).

Koncepcja moralności upostaciowanej jest z pewnością istotna w rozumieniu zasad moralnych kultury mongolskiej, ale ja, w moich rozważaniach o moralności Mongołów, za istotniejsze uważam pojęcie *yos*, któremu będzie poświęcona dalsza część artykułu.

Yos, tłumaczony na języki europejskie jako zwyczaj, rytuał, zawiera w sobie także wyobrażenie pewnego porządku, zgodnego z zasadami rządzącymi we wszechświecie. Wszelkie czyny, zachowania człowieka, które pozostają w zgodzie z owym porządkiem są czynami dla człowieka właściwymi, i odwrotnie, to, co niezgodne – jest niewłaściwe. W tym sensie *yos* różni się od pojęcia „zwyczaj” w językach europejskich, które – jak ja je rozumiem, odnosi się głównie do praktyk, sposobów zachowania, wynikających z tradycji rozumianej w kategoriach zachodniej kultury.

O związku *yos* z moralnością píše Humphrey:

„Mongołowie odróżniają społecznie akceptowane normy zwyczajowe od edyktów, które mają charakter tymczasowy, pochodzący od władców. Jednakże jest pewien łącznik kosmologiczny między tymi dwoma, co sugeruje, że oba pojęcia mogą być rozumiane przez Mongołów jako związane z władzą i są wyprowadzane z moralności, jaka jest wyobrażana przez Mongołów” (1997, s. 28).

Humphrey zwraca też uwagę, że pojęcie „moralności upostaciowanej” Mongołów nie spełnia żadnego z kryteriów, którymi charakteryzują się normy moralne Zachodu: „Europejskie normy i kodeksy, takie jak katechizm katolicki czy konstytucje francuska lub amerykańska, mają co najmniej trzy cechy:

1. Są jednakowe dla wszystkich, ustanawiają identyczność oczekiwań wobec wszystkich podmiotów i ludzi lub promują taką równość.
2. Normy i kodeksy muszą być z zasady konsekwentne i spójne, w taki sposób, że przestrzeganie jednej z norm nie mogłoby doprowadzać do nieprzestrzegania innych norm tegoż kodeksu.
3. Normy muszą być sformułowane w maksymalnie klarowny sposób, bez możliwości ambiwalencji, tak aby podmiot mógł być pewny, co jest dobrym czynem, a co złym” (Humphrey 1997, s. 33–34).

Bardziej gruntowną analizę pojęcia moralności z perspektywy historii europejskiej myśli filozoficznej przedstawia Stanisław Zapaśnik. Twierdzi on, że koncepcja moralności jako dziedziny odrębnej od innych dziedzin świadomości społecznej, powstała w Europie na przełomie XVIII/XIX wieku w wyniku ewolucji myśli filozoficznej dotyczącej jednostki ludzkiej. Przedtem funkcjonowała:

„[...] wiara, że ład społeczny został ustanowiony przez Stwórcę, który wpisał w naturę rozumną człowieka normy współżycia społecznego. Gwarantem obecności tych norm w życiu społecznym był władca i wprowadzał je do społeczeństwa za pomocą prawa stanowionego. Realizowała je również obyczajowość, której musiała podporządkować się jednostka. Społeczeństwo wyobrażano sobie jako organizm, w którym wszystkie stany harmonijnie współpracują dla realizacji dobra wspólnego. Nie było zatem potrzeby odróżniania norm moralnych od norm obyczajowych, ekonomicznych, nakazów prawa, obrzędowości świeckiej i religijnej”⁶.

Od drugiej połowy XVIII wieku – jak twierdzi Zapaśnik – pojawiła się nowa koncepcja moralności, która stała się narzędziem wyzwania jednostki spod kontroli społeczeństwa, zaś filozofowie oświeceniowi mogli ogłosić, że jest ona samosterowna, zdolna działać w wyniku wewnętrznego pobudzenia, a nie pod presją społeczeństwa. Była to nowa wówczas koncepcja jednostki autonomicznej, która „oznacziała prawo każdej jednostki do określenia celów swojego życia i doboru środków do realizacji wybranych przez siebie celów prowadzących”⁷. Od tego momentu w historii myśli filozoficznej Zachodu – zdaniem Zapaśnika – idea autonomii jednostki będzie rozwijała się w kierunku przejęcia możliwie największej sfery moralności, tak by była ona uznawana za podstawową wartość dla jednostki⁸.

Należy wskazać także na wspomniane już przeze mnie we wstępie inne idee, które pojawiły się na przełomie XVIII/XIX wieku, takie jak godność jednostki ludzkiej, prywatność, samorealizacja jednostki czy idea jednostki abstrakcyjnej, które zdaniem Stevena Lukesa stanowią podstawę pojęcia indywidualizmu (Lukes 1973). Podobne stanowisko przyjmuje Zapaśnik:

„[...] współczesna nam idea „ja” jako unikatowego i autonomicznego centrum świadomości, będącego podmiotem własnych myśli, uczuć i aktów woli, genetycznie wywodzi się z chrześcijańskich wyobrażeń o duszy jako podstawie bytu jednostkowego. [...] Tak samo idea godności człowieka. Chrześcijaństwo przechowało obecną w kulturze starożytnej Grecji wiarę w szczególnie wysoką godność człowieka w przyrodzie. U końca XVIII stulecia w rozwoju idei, które składają się na współczesne nam pojęcie indywidualizmu, w kulturach zachodnich doszło do zmiany interpretacji

⁶ Zapaśnik Stanisław 2008, notatki (zapis audio) z wykładów etyki dla słuchaczy studiów doktorskich ISNS Uniwersytetu Warszawskiego.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

pojęcia godności człowieka. Zaczęła być interpretowana jako niezbywalna wartość przypisywana każdej jednostce ludzkiej tylko na tej podstawie, że jest ona przedstawicielem gatunku. Otóż nie ulega wątpliwości, że bez idei godności jako niezbywalnych praw osoby ludzkiej nie powstałaby demokracja i nie byłoby zmian instytucji życia społecznego prowadzących w kierunku umocnienia w nim wartości autonomicznej jednostki ludzkiej” (2006, s. 54–55).

W naukach humanistycznych zakłada się uniwersalność wyżej opisanej koncepcji jednostki ludzkiej i wciąż stanowi ona podstawę metodologii badań także nad społeczeństwami niezachodnimi. W artykule podsumowującym najnowsze podejście do etyki w antropologii kulturowej i społecznej Małgorzata Rajtar pisze, że w ostatniej dekadzie kwestie etyki i moralności stały się na tyle ważnym zagadnieniem, że zaczęto pisać o „zwrocie etycznym” i „zwrocie moralnym” czy „nowej antropologii moralności” (Rajtar 2014, s. 138). Wskazuje ona na nowe podejście w rozumieniu etyki, które połączyło antropologów reprezentujących różne tradycje. Nastąpiło „podejście skupione na podmiotach moralnych i ich podmiotowości (*subjectivities*)”. Przy czym „przesunięcie dokonano nie tylko z tego, co zbiorowe, na to, co indywidualne, lecz również ze społecznego na doświadczane (*experiential*)” (Fassin 2014 cyt. za Rajtar 2014, tamże). Jako antropolog kulturowy, zajmujący się koncepcją jednostki ludzkiej w kulturze mongolskiej, miałabym duże zastrzeżenia co do stosowania powyższego podejścia metodologicznego w badaniach nad zagadnieniami etyki i moralności w społeczeństwie mongolskim. Uważam bowiem, że w sytuacji, kiedy mamy do czynienia z inną jakością owego „podmiotu moralnego”, czyli jednostki ludzkiej, konsekwencje społeczne, które wynikają z tych różnic muszą być uwzględnione w badaniach nad normami moralności.

W sposób świadomy stosuję także niemodny już wśród antropologów kulturowych termin „kultura” (Malewska 2014, s. 285–286), którą rozumiem zgodnie ze szkołą durkheimowską jako system logicznie powiązanych ze sobą kategorii myślenia, swoistych dla danej zbiorowości. Kategorie te poprzedzają jako logiczny jego warunek doświadczenie zmysłowe ludzi należących do danej zbiorowości (Durkheim 1990, s. 13–18). Chodzi zatem o płaszczyznę szerszą niż poszczególne elementy kulturowe, takie jak religia czy konkretne kategorie pojęciowe – raczej o język kategoryzacji, komunikacji na poziomie społecznym. Owa perspektywa badawcza, oparta na dużym uogólnieniu, która nie pozwala skupić się na jednostkowych przeżyciach, ani też na zachodzących przemianach w społeczeństwie, pozwala jednak dostrzec obecność ważnych mechanizmów społecznych wynikających z tradycyjnych wzorów myślenia, które wciąż są obecne w organizowaniu życia społecznego Mongołów.

YOS W TRADYCJI

„Yos to właściwości rzeczy, które są nieuniknione, ścieżka losu” (*yumny zailsh-güi züi togtool, jam tavilan*) – tak mniej więcej brzmiałby polski przekład definicji *yos* według słownika klasycznego języka mongolskiego⁹. Nie jest to wyczerpująca

⁹ <http://toli.query.mn/search?q=%D1%91%D1%81>.

definicja, gdyż jego cechą charakterystyczną jest dołączanie się do innych wyrazów, by nadać im sens porządku lub określić naturę danej rzeczy. Jedną z najbardziej rozpowszechnionych form, w której ów wyraz występuje, jest *yostoi/yosgüii* czyli „stan zgodny z *yos* lub niezgodny z *yos*” i tłumaczy się jako „powinno/nie powinno”. Można zatem mówić o pewnej nieuchwytności, ale też wszechobecności tego pojęcia, gdyż dzięki swojej „żywotności” występuje ono wszędzie, nie tylko w języku archaicznym, ale też w języku współczesnym, stanowiąc także dodatek do neologizmów:

yos züii – *yos* bycia w *yos* – etyka;
züii yos – właściwy porządek, coś co powinno być;
yos juram – przepisy;
kharilcaany yos – zasada komunikacji (ludzkiej);
ev khamt yos – *yos* bycia razem w zgodzie – komunizm¹⁰;
ardchilalyn yos – zasada demokracji;
shudarga yos – sprawiedliwość.
 Odnosi się także do tradycyjnego wyobrażenia porządku:
ulamjilalt yos – tradycja;
yos zanshil – zwyczaj;
jam yos – *yos jam* (gdzie *jam* to synonim *yos*) – los;
shashny yos – *yos* religii – rytuał religijny, zasady religijne;
böögiin yos – rytuał szamański;
khurimyn yos – *yos* ślubu – rytuał ślubny;
khünii yos – *yos* człowieka – po ludzku.

Yos występuje także w tekstach staromongolskich, m.in. w *Tajnej historii Mongołów*, najstarszym źródle pisanym Mongołów z XIII wieku – jako synonim *tör* czyli państwowości (patrz: Skrynnikova 2013). Jak pisze mongolski antropolog kulturowy Bum-Ochir Dulam owe pojęcie *tör* w językach tureckich i mongolskich oznaczało *yos* i nie było ono ograniczone jedynie do treści państwowych, gdyż zawierało także szerszy zakres znaczeń, dotyczący życia codziennego. Zatem wyraz *uls tör*, który oznacza „politykę” we współczesnym języku mongolskim – jego zdaniem można przetłumaczyć jako „*yos ludzi*”, gdyż *uls* znaczy ludzi (Bum-Ochir 2008, s. 7)

Wracając do etymologii wyrazów *yos* i *tör*, warto powołać się na znakomitą pracę rosyjskiej etnograf Tat’iany D. Skrynnikowej, badaczki tekstu *Tajnej historii Mongołów*. Dochodzi ona do wniosku, że *tör* jako najwyższe prawo jest:

„[...] czymś, co można poczuć, przyjąć, mieć w sobie, przekazywać, ale można też odejść od niego. Człowiek może w swoim życiu go przestrzegać, ale istnieje ono poza człowiekiem, człowiek go nie tworzy, dane jest ono z góry i jest uświadomione przez człowieka. Nawet chan nie jest stwórcą *tör*, a jedynie naśladowcą. W okresie panowania Czyngis Chana nazywano to Prawem, ustanowionym przez Niebo” (Skrynnikova 2013, s. 59).

¹⁰ Pierwotny tytuł *Manifestu partii komunistycznej* w języku mongolskim brzmiał właśnie *Ev khamt namyn tunkhag*, zatem dokonując dalszej „re-interpretacji” można byłoby stwierdzić, że partia komunistyczna była partią realizującą *yos* życia we wspólnej zgodzie (w harmonii).

„Prawo – to zasada uniwersalnej równowagi w mikro – i makrokosmosie, która zapewnia przestrzeganie ustanowionego porządku, praw, norm i zasad, a przestrzeganie których zabezpiecza harmonię w Kosmosie, Przyrodzie i Społeczeństwie. [...] Wykonawcą woli Nieba na ziemi był chan, przewodnik Prawa” (tamże).

Zatem koncepcja Nieba (*Tenger, Tengri*), Wiecznego Niebieskiego Nieba (*Mönkh Khökh Tenger*) czy kult nieba (tengryzm) są kluczowymi pojęciami w rozumieniu kulturowej kosmologii Mongołów, zatem niezwykle istotne w rozumieniu aspektów *yos*.

Od początku lat 1990. wraz z odrodzeniem tradycji szamanistycznej w Mongolii, badania nad koncepcją „nieba” stały się szczególnie popularne nie tylko wśród historyków mongolskich, ale i badaczy zagranicznych. Nie sposób nawet podać tutaj wszystkich odnośników bibliograficznych nie tylko ze względu na dużą ilość pozycji, ale także z powodu różnorodności podejść merytorycznych autorów tych prac w stosunku do przedmiotu badań. Obok prac badaczy opisujących „klasyczny” szamanizm mongolski, wciąż powstają nowe prace pisane w duchu neoszamanistycznym, powodujące tym samym trudności w sprecyzowaniu i zdefiniowaniu nawet tak podstawowych pojęć jak *Tenger*.

Ponadto, trzeba także pamiętać, że sama koncepcja *Tenger* zmieniała się na przestrzeni wieków, o czym pisze rosyjska badaczka Tendrâkova:

„Obraz *Tengri* zmieniał się stopniowo: od bezosobowej siły kosmicznej do archaicznego bóstwa, które miało konkretne cechy. Owe 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, a samo *Tengri* staje się *deus otiosus*” (2008, s. 146).

Jeden z największych autorytetów w tej dziedzinie, mongolski historyk Bira Shagdarjav twierdzi, że kult Nieba (tengryzm) istniał już w czasach panowania na ziemiach mongolskich pierwszych państw koczowniczych, ale w okresie imperium Czyngis Chana osiągnął on swoje apogeum.

„Przed powstaniem imperium Czyngis Chana kult Nieba zarówno w państwie Hunów, jak i w okresie kaganatu tureckiego miał charakter lokalny, w tym sensie, że Niebo było siłą opiekującą się danym państwem. Tymczasem za czasów Czyngis Chana wiara w siłę Nieba została rozciągnięta na ponadpaństwową, światową skalę” (Bira 2006/2007, s. 19).

Samo pojęcie „tengryzmu” Bira definiuje w następujący sposób:

„Tengryzm jest to pogląd polegający na wierze w siłę pochodzącą z Nieba i 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” (2006/2007, s. 16).

Jest to moment, o którym pisała również Humphrey, w zacytowanym przeze mnie fragmencie o związku moralności z władzą; twierdząc, że jest pewien „łącznik kosmologiczny” między *yos* a edyktami władców, co sugeruje, że oba pojęcia mogą być rozumiane przez Mongołów jako związane z władzą i są wprowadzane

z moralności, jaka jest wyobrażana przez Mongołów (1997, s. 28). Bira interpretuje ów związek dokładnie:

„Tenger i władca (mong. *chaan*) są najwyższymi źródłami władzy państwowej. Tenger posiada siłę, poprzez którą rządzi on i opiekuje się chanem oraz sprawowaniem władzy przez chana. Innymi słowy, władza chana ma źródła z sił Nieba, stąd nikt, ani żadne inne prawo nie może być ponad chanem” (2006/2007, s. 14).

Jednocześnie „ów mandat Nieba oraz prawo do reprezentowania go przysługuje nie tylko władcy, nie jako osobie prywatnej, ale też jego potomkom, którzy mają w ten sposób szczególne przeznaczenie: *huvi zaja*” (tamże, s. 15).

Ważnym elementem w rozumieniu pojęcia władzy w kulturze Mongołów były buńczuki. Nazwane *süld*, stanowiły one istotę państwa i zgodnie z kategoriami tradycyjnego myślenia zawierały one *amin süns* – istotę siły życiowej¹¹ państwa (Gantulga, Byambasuren 2011, s. 69). Jak wiadomo, w czasach imperium Czyngis Chana, istniał tak zwany „dziewięcionożny biały buńczuk Czyngis Chana”, przeznaczony do rytualnego czczenia w czasach pokoju oraz „czworonożny czarny buńczuk”, który miał zapewnić zwycięstwo w czasach wojny. Był też dwukolorowy, czarno-biały, mniej popularny buńczuk używany w czasach wojny i pokoju (Aryasüren, Nyambuu 1992, s. 92). Odprawiano rytuały na cześć buńczuków, podczas których recytowano specjalne teksty na tę okazję (*öchil*), których treść znali na pamięć jedynie członkowie rodu Tugchid, uprawnieni do przeprowadzenia rytuałów. Przy czym mogli oni recytować tekst jedynie w obecności członków „złotego rodu”, czyli rodu Czyngis Chana (Badamsambuu 2014, s. 4)¹². Można zatem wywnioskować, powtarzając za Bira, że sukces Czyngis Chana polegał właśnie na tym, że rozumiał on świat w kategoriach „globalnych” i uważał się za uprawomocnionego do tego, by zaprowadzić pokój na całym świecie, co było realizacją Prawa Wiecznego Niebieskiego Nieba (Bira 2006/2007, s. 19–21). Nie przypadkiem tzw. kodeks Czyngis Chana znany jako *Jasa*, zdaniem mongolskich historyków, był właśnie *Ikh Yos* czyli Wielkim *Yos* (Nagaanbuu 2011, s. 383; Gantulga i in. 2011, s. 61).

Od XVII wieku do początku XX wieku w zwyczajach i normach społecznych Mongołów zaszły istotne zmiany spowodowane intensywnym rozwojem buddyzmu tybetańskiego, czyli lamaizmu, na ziemiach mongolskich. Cechą wyróżniającą lamaizm jest szczególna rola *lamy* (mnicha), który bierze na siebie właściwie cały ciężar

¹¹ Siła życiowa – pojęcie używane przeze mnie ze względu na potrzebę odróżnienia od zachodniej koncepcji duszy. Zgodnie z tradycyjnymi kategoriami myślenia Mongołów człowiek składa się z licznych, różnego rodzaju, sił życiowych – takich jak dusza, witalność, powodzenie, zdrowie, bogactwo i wiele innych – ale tworzących jedną całość. Więcej o koncepcji siły życiowej w książce Oyungerel Tangad *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku* (2013).

¹² Od XVII wieku, wraz z osłabieniem imperium Czyngis Chana i jego następców, obrzędy na cześć buńczuków coraz bardziej traciły na znaczeniu. W czasie dominacji mandżurskiej obrzędy te były zakazane i zdegradowane na rzecz obrzędów buddyjskich. Zabronione były także do końca XX wieku, kiedy państwowość Mongołów była uzależniona od ZSRR (Gantulga i in. 2011). Po upadku komunizmu w Mongolii, symbolika białego i czarnego buńczuków została przywrócona; jako główne atrybuty państwowe są one czczone podczas najważniejszych uroczystości państwowych.

wiary, szczególnie jeśli chodzi o sferę doktrynalną, a obowiązkiem wiernych jest oddawanie czci *lamie* oraz prawidłowe wykonywanie rytuałów. Jako odłam buddyzmu *mahajana* wprowadził on do świadomości Mongołów nowe pojęcia, takie jak grzech, cierpienie czy karma, jednak najistotniejszym aspektem religijnym była przede wszystkim sfera rytualna, a więc to, co dotyczy *yos*. Trzeba też wspomnieć, że w Mongolii lamaizm rozpowszechnił się poprzez przemieszanie się ze zwyczajami szamanistycznymi (*böögijn yos*), a życie codzienne mongolskiego pasterza wzbogaciło się o nowe *yos* – *lamyn yos* w postaci nakazów i zakazów, które dziś występują pod nazwą *zan zanshil* lub *yos zanshil*, czyli zwyczajów tradycyjnych.

Jeden ze znanych badaczy lamaizmu mongolskiego, G. Luvsantseren, pisał, że mongolscy uczeni mnisi prowadzili obszerne studia nad doktryną Nagarjunaja, wybitnego twórcy filozofii *madhjamaki* (Drogi Środka) i uważał, że byli oni nie tylko interpretatorami doktryny środka, ale też przedstawiali własne koncepcje filozoficzne, tworząc wybitne dzieła zbiorowe bądź indywidualne w tym zakresie (Luvsantseren 2008, s. 13). Na podstawie analizy tekstów mongolskich myślicieli buddyjskich Luvsantseren przedstawia ich stanowisko odnośnie filozofii rządzenia:

„Kiedy rządy są oparte na dopasowaniu (dosł. wyśrodkowaniu) właściwości społeczeństwa do właściwości natury, stanowi to państwowe *yos*, co jest zgodne z zasadą doktryny Drogi Środka. Jest to także osiąganie jedności przez społeczeństwo i naturę na wzór jedności *yin* i *yang* (mong. *arga bilig*)” (2008, s. 87).

Tak jak już wspominałam, w większości dzieła te nie były dostępne dla wiernych chociażby ze względu na barierę językową: zarówno modlitwy, jak i traktaty filozoficzne w przeważającej większości były i nadal są pisane po tybetańsku. Jednakże znaczenie duchownych w życiu społecznym coraz bardziej rosło – do tego stopnia, że Mongolia w momencie ogłoszenia swojej niepodległości w 1911 roku była krajem teokratycznym, gdzie głową państwa był Javzandamba VIII, zwierzchnik buddyzmu tybetańskiego w Mongolii.

Wraz z rozwojem lamaizmu Mongołowie przyjęli także wiedzę z zakresu medycyny tybetańskiej, a zgodnie z holistyczną wizją buddyjską nie sposób oddzielić sfery wierzeniowej od innych dziedzin życia społecznego. Wprawdzie medycyna tybetańska wywodzi swoje korzenie filozoficzne z indyjskiej Ajurwedy, ale z punktu widzenia kategoryzacji świata odwołanie się do związku człowieka z siłami kosmosu, rozumienie przyczyny choroby czy logika leczenia, nie musiały być obce dla sposobu myślenia Mongołów.

Włodzimierz Badmajew (Badmajeff), buriacki lekarz, zamieszkały w Warszawie na początku XX wieku, pisał:

„Medycyna tybetańska uznaje przyczyny natury fizycznej, wywołujące bezpośrednio choroby organizmu. Decydujące jednak znaczenie przypisuje ona przyczynom moralnym. A zatem, według wschodniej nauki lekarskiej, cierpienia ludzkie mają swe źródła w następujących brakach natury moralnej¹³:

¹³ Badmajew jako pierwszy dokonał przekładu medycyny wschodniej na język polski. Z powodu braku możliwości przekładu wielu pojęć i terminów, musiał używać terminologii chrześcijańskiej i takich pojęć jak moralność, prawdziwa miłość itd., co jest zrozumiałe w jego sytuacji: był on ochrzczony, jak większość ówczesnych Buriatów.

- 1) w braku siły woli, czyli nieumiejętności kierowania swymi namiętnościami, w braku opanowania się;
- 2) w braku wiedzy, doświadczenia i orientacji;
- 3) w braku uczucia prawdziwej miłości” (Badmajeff 1929, s. 17–18).

A o związku człowieka ze wszechświatem obrazowo pisze:

„Mimo licznych kształtów i funkcji, spełnianych bądź przez pierwotne komórki, bądź przez kolonie komórek w organizmach złożonych, mimo różnego ustroju tkanek, zasadniczy skład komórki jest niezmienny. Prawa, rządzące wszechświatem, działają także w komórce i organizmie. Komórka, ten mały światek (mikrokosmos) posiada przeto w sobie w miniaturze wszystkie tajemnicze siły i wszystkie elementy, z których składa się wszechświat (makrokosmos). Elementy te dadzą się sprowadzić do pięciu zasadniczych, które medycyna tybetańska przyjmuje jako składniki zarówno komórki, jak i organizmu skomplikowanego. Są to przestrzeń, ciepło, powietrze, ziemia i woda” (Badmajeff 1929, s. 27–28).

Każdy, kto zetknął się z medycyną wschodnią, może zauważyć, że cała filozofia leczenia polega na dobieraniu odpowiednich relacji pomiędzy tymi zasadniczymi elementami oraz właściwościami: organy człowieka mające właściwości zimne (np. nerki) leczy się lekami, które mają właściwości gorące, przy czym leczenie powinno być uzależnione od właściwości, wynikających z pór roku, dnia itd.

Podobny sposób myślenia w kategoriach opozycyjnych właściwości, które wzajemnie się równoważą a jednocześnie neutralizują (co stanowi stan idealny), można znaleźć wszędzie, w każdym zakresie działalności człowieka:

„Skały, w zależności od tego czy są miękkie lub twarde, dzielono na męskie albo żeńskie i chcąc np. wykopać studnię, trzeba określić jakiego rodzaju są okoliczne skały by stosować odpowiednie metody kopania: do żeńskiej – metodą męską poprzez ogień, i odwrotnie, do męskiej – żeńską, np. zalewając wodą” (Danaajav 2014, s. 50).

Charakteryzuje to także myślenie o moralności, rozumianej jako *yos*. Nie ma tu idei Dobra lub Zła jako wartości absolutnych, gdyż to kryteria właściwy/niewłaściwy lub (odpowiedni/nieodpowiedni) są wskazówkami spełnienia warunków zapewniających istnienie stanu ładu. Stanowią one o treści niezliczonych zwyczajów mongolskich, obrzędów, rytuałów oraz *dom* (zabiegów magicznych). Jak pokazuje Jerzy S. Wasilewski (1978) jedną z podstawowych wskazówek jest ruch słońca. Wszelkie czynności wykonane zgodnie z kierunkiem słońca są właściwe (*zöv*), a ruch „pod słońce” (*buruu*) jest postrzegany jako niewłaściwy, sprzeczny z wyobrażeniem kulturowej kosmologii.

Jednym z przykładów dotyczących sposobów postrzegania i utrwalenia w kulturze myślenia w kategoriach właściwości są trójwiersze o tzw. „Trzech na świecie” (*yertuntsiin gurav*), które były bardzo popularną formą przekazu literatury ustnej. Jest to rodzaj zagadki: na przykład, na pytanie „Czym są trzy białe na świecie?” odpowiadający powinien poprawnie przedstawić z pamięci trójwiersz:

„Białe są zęby u młodzieńca,
Białe są włosy u starca,
Białe są kości u zmarłego”
(*Ösökhöd shüü tsagaan, Ötlökhöd üs tsagaan, Ükhekhed yas tsagaan*)

Z kolei odpowiedzią na inną zagadkę jest trójwiersz:

„Szybkie są chmury na wietrznym niebie,
Szybkie są myśli u mędrca,
Szybka jest jazda na koniu”
(*Salkhitai tengeriin üül khurdan, saruul ukhaantany sanaa khurdan,
sain moriny davkhikh khurdan*)

Można zauważyć, że są to trójwiersze stanowiące prostą formę literacką – nie zawierają one elementów metafory, ironii czy humoru, ale są popularne w kulturze i chętnie były nauczane nawet w czasach komunistycznych, kiedy wszelkie treści kultury tradycyjnej były surowo cenzurowane.

SPOŁECZNY WYMIAR YOS

W wymiarze społecznym lista zachowań właściwych i niewłaściwych *yos* jest również rozbudowana i szczegółowo sklasyfikowana w zależności od roli społecznej, hierarchii wiekowej czy płci. *Yos* narzuca jednostce zakres obowiązków, kanony zachowań właściwych bądź niewłaściwych, przestrzeganie których zapewnia harmonię w rodzinie, w państwie, we wszechświecie. Jako że państwo stanowiło tu źródło porządku społecznego, od którego zależy los jednostki, harmonia w państwie, bycie w zgodzie z państwowym *yos* jest dla jednostki wskazane. Zauważyła to także Humphrey (2006, s. 30), która pisze, że koncepcja porządku *yos* zawiera w sobie ideę przynależności i przynależności do zhierarchizowanego porządku, jest ona postrzegana w sposób pozytywny, co kryje się w obrazowym powiedzeniu mongolskim: „Człowiek podąża za *yos*, a pies podąża za kością” (*Khün yosoo dagana, nokhoi yasaa dagana*). Warto także podkreślić, że w ostatnich latach w języku mediów i wystąpieniach publicznych stało się popularne powiedzenie, wywodzące się z folkloru mongolskiego: „*Mongolczuud evtei üyedee khüchtei*”, oznaczające, że Mongołowie są silni wówczas, kiedy są zgodni. Rozpowszechnienie tego powiedzenia we współczesnych wypowiedziach publicznych przypisuje się byłym prezydentom Mongolii, Nambar Enkhbayarowi oraz Punsalmaa Ochirbatowi, którzy powoływali się na to powiedzenie nawiązując do doświadczeń historycznych. Twierdzili oni, że kiedy Mongołowie mieli silnego przywódcę, który był w stanie pilnować porządku w społeczeństwie, byli oni silni, natomiast kiedy władca był słaby i upadała harmonia, Mongołowie natychmiast byli pokonywani przez sąsiadów. Z zachodniego punktu widzenia twierdzenie to byłoby odbierane w kategoriach narzucenia władzy i miałoby raczej negatywny wydźwięk. Tymczasem tutaj konformistyczne podporządkowanie jest elementem zgody i harmonii społecznej, które są wartością moralną, bo warunkują sprawne funkcjonowanie całości. Można przypuszczać, że w takim właśnie świetle zostały przyjęte przez Mongołów zarówno idee komunistyczne, jak też i demokratyczne – mianowicie jako zasady społeczne, nieuchronne zjawiska, którym Mongołowie musieli się podporządkować, by być w zgodzie ze światowym ładem.

Po przedstawieniu kryteriów myślenia w tradycyjnej kulturze mongolskiej, można wskazać główne aspekty dotyczące kategorii moralności z perspektywy jednostki ludzkiej. Przede wszystkim trzeba podkreślić, że tu moralność jednostki determinowana jest poprzez jej miejsce w rodzinie, a rola i obowiązki, które wynikają z tego miejsca stanowią główne kryterium jej tożsamości. Zatem np. bycie starszym bratem czy najmłodszą siostrą w rodzinie implikuje różne zakresy obowiązków i powinności wobec pozostałych członków rodziny, oczekuje się także dla każdej z tych ról różnych cech charakterologicznych. Kulturowa koncepcja rodziny mongolskiej – zwłaszcza tej tradycyjnej, jest złożona i ciekawa, a jedną z niewielu prac poświęconych tej tematyce jest książka Sławoja Szynkiewicza *Rodzina pasterska w Mongolii* (1981), gdzie przedstawiony został gruntowny opis rodziny tradycyjnej.

Mówiąc o rodzinie warto także pamiętać, że w tradycyjnym myśleniu Mongołów ważne są również relacje ze światem zmarłych przodków, z którym człowiek ma kontakt poprzez właściwe rytuały. Za ich pomocą można zapewnić wzmocnienie sił życiowych: *süld*, *khiimori*, *khishig*, *buyan* itp. – zdrowia, powodzenia, pomyślności, bogactwa. Mimo że kult przodków u Mongołów nie jest tak powszechny i rozbudowany, jak w Chinach, to obecna jest wiara w związek z przodkami w sensie wspólnoty losu. Analiza zachowań współczesnych Mongołów pozwala wywnioskować, że duża część z nich wierzy, że zaniedbanie odpowiednich rytuałów ku czci zmarłych przodków, np. zły wybór miejsca pochówku czy niewłaściwy dzień pogrzebu może spowodować nieszczęścia (np. choroby, brak powodzenia) u potomków.

W koncepcji rodziny, gdzie akt zawarcia małżeństwa jest mniej istotnym elementem niż cel posiadania potomstwa i kontynuacja linii męskiej, zharmonizowanie interesów każdego z jej członków w stosunku do dobra tej grupy stanowi jeden z kluczowych elementów rozumienia rodziny. Wydaje się, że w zhierarchizowanym układzie, gdzie każdy z członków rodziny odgrywa swoją rolę, zachowując się zgodnie z *yos*, osiągnięcie harmonii relacji między jej członkami jest względnie łatwiejsze aniżeli w myśleniu, w którym rodzinę stanowi suma niezależnych, autonomicznych jednostek.

Przy omawianiu koncepcji jednostki ludzkiej w zachodniej myśli filozoficznej podkreślałam rolę idei autonomii, dzięki której jednostka stanowi centrum świadomości swoich decyzji. Tymczasem w przekonaniu Mongołów ani buddyzm, ani komunizm w Mongolii nie wniósł podobnych idei. Nawet jeśli buddyzm tybetański wprowadził pojęcie reinkarnacji duszy jednostkowej – jest ona tylko jedną z wielu kategorii sił życiowych. Można by rzec, że młodzi Mongołowie dopiero pod koniec XX wieku odkrywają koncepcję jednostki indywidualnej pod wpływem filmów hollywoodzkich oraz lektury książek takich autorów jak Ayn Rand. Jednak ci, którzy zrozumieli aspekty jednostki indywidualnej i zachowują się w zgodzie z nowymi zasadami na ogół napotykać na brak zrozumienia motywów swoich zachowań ze strony społeczeństwa.

O ile przedstawienie wewnętrznych przeżyć i myśli jednostki na poziomie społecznym jest trudne, o tyle kanony zachowań zewnętrznych, zgodnych z *yos* można zauważyć na każdym kroku w życiu społecznym Mongołów. Po dziś dzień obo-

wiążują te same, co przed wiekami, reguły przyjmowania gości: o co pytać gościa, gdzie posadzić, którą ręką podać herbatę, w jakiej kolejności obsłużyć, jak żegnać. Można je postrzegać nie tylko w kategoriach zasad *savoir-vivre*, obecnych w każdej kulturze, ale też jako kulturowe zachowania, będące w ścisłym związku z dążeniem do zachowania zgodnie z *yos*. Zdaje się, że Andrzej Stasiuk zauważył to w czasie podróży po Mongolii:

„Nad rzeką wśród wysokich trzciny odnaleźliśmy kilka ubogich jurt. To byli znajomi Thulgi. Przyjęli nas herbatą i suszonym serem. Gospodarz nalewał archi z pięciolitrowego plastiku po oleju silnikowym. Ten kumysowy destylat nie miał więcej niż 15 procent i smakował lekko skisłą serwatką. Siedzieliśmy na wytartych czerwonych dywanikach. Pod ścianą rosła trawa. Cały ceremoniał, nalewanie, upijanie po łyku, dolewanie, podawanie następnemu miał setki lat. Wszystko tu było starsze, niż wyglądało, niż można było sobie wyobrazić. Patrzyłem na ich smagłe twarze, na szczuple ciała ubrane w chińską tandetę. Byli uprzejmi i powściągliwi. Tak samo pozbawieni rezerwy, jak i ostentacji. Mógł tu zjechać szach perski albo król belgijski i nie mieliby problemów z tym, jak się zachować. Po prostu wciąż jeszcze wiedzieli, kim są. A my nie byliśmy dla nich wcale zwiastunami zmian, z tą bezcelową wyprawą, bladą skórą, z butami Salomona, aparatami Pentaxa, z tym kompletnym brakiem uzasadnienia dla własnej tutaj obecności, z całym tym kaprysem. Przyjęli nas tak, jakbyśmy byli dziećmi tej samej przestrzeni, mieszkańcami tej samej opowieści, która trwa od niepamiętnych czasów. Potem pojechali za nami swoim UAZem, żeby sprawdzić, czy damy radę przeprawić się przez wezbraną po deszczu rzekę” (Stasiuk 2014, s. 171–172).

Z mojego punktu widzenia, powyższy opis dotyczy zderzenia dwóch różnych świadomości jednostki: pierwsza, która stale musi się określać, kim jest, co chce, dlaczego chce itd., oraz druga, dla której takie pytania nie są istotne, choć jeśli są stawiane, nie mają konsekwencji społecznych. W momencie, kiedy gospodarz przyjmuje w jurcie gości, ważne jest, by okazać właściwy *yos*, gdyż jest to najważniejszy aspekt jego tożsamości w danej chwili.

Obserwując zachowania Mongołów można też zauważyć, że jednostka ludzka w kulturze mongolskiej nie posiada odpowiednich narzędzi, by odróżnić sferę prywatną od publicznej, jak również pojęcia egoizmu od indywidualizmu. Najłatwiej zilustrować to na przykładzie obserwacji zachowań tych Mongołów, którzy znaleźli się w środowisku kultury indywidualistycznej. Również istotny jest sposób podejmowania decyzji, gdyż często w kontekście kultury mongolskiej decyzje podejmuje się biorąc pod uwagę interesy innych, podczas gdy demonstrowanie swojego osobistego poglądu, domaganie się respektu dla swoich interesów jest wciąż oceniane jako niemoralne.

Powstaje pytanie, czy zatem Mongołowie są „bezosobowi”, niemający poczucia własnej tożsamości i nieumiejący bronić własnych interesów, co przeczyłoby stereotypowi walecznych Mongołów, ceniących wolność? Zdaniem Humphrey (2006, s. 33) „normy altruizmu są wręcz słabo zinternalizowane w społeczeństwie mongolskim”, a jednostka dba tu przede wszystkim o własne interesy. W odpowiedzi na to pytanie chciałabym najpierw przedstawić pewne różnice w rozumieniu tego, czym jest „pomoc”. O ile w kulturze Zachodu pomaganie jest aktem woli danej osoby zgodnie z zasadą: „Pomagam, bo JA tak chcę”, o tyle w kulturze mongolskiej pomaganie ma

charakter zachowań właściwych *yos*, jeśli wymaga tego sytuacja. Oczywiście, wielu Mongołów pomaga także „bo chce”, ale istotniejsza jest tu perspektywa pomocy wtedy, kiedy się nie chce. Pomaga się ze względu na obowiązki wynikające z *yos*, w celu utrzymania właściwych, prawidłowych relacji z innymi. Jest to niezwykle ważny element w rozumieniu etyki mongolskiej, gdyż tłumaczy on także, dlaczego zewnętrzne formy zachowań, rytuały, są ważniejsze, niż jednostkowe emocje. Owszem, zdarzają się sytuacje, kiedy ludzie nie zachowują się zgodnie z *yos*, ale muszą wówczas liczyć się z odpowiednimi konsekwencjami społecznymi. Im bardziej zatracane są tradycyjne normy zachowań, tym mniej spójny staje się zakres obowiązków w relacjach międzyludzkich i łatwiej jest zignorować zasady *yos*. Jest to moim zdaniem inna forma wyboru „niemoralności” przez jednostkę w porównaniu z postmodernistyczną wizją moralności relatywnej. Zatem warto zaznaczyć jeszcze raz to, że różnica polega na tym, że w „mongolskiej” koncepcji jednostki subiektywność uczuć czy świadomość indywidualnych przeżyć są wciąż mniej istotne niż zewnętrzne, „właściwe” formy zachowań. Brakuje także elementu podejmowania autonomicznych decyzji przez jednostkę. Zatem zjawisko, o którym mowa w cytowanym przeze mnie fragmencie tekstu Małgorzaty Rajtar o przesunięciu podmiotu badań w etyce „z tego, co zbiorowe, na to, co indywidualne, [...] ze społecznego na doświadczane” (2014) staje się w tym kontekście bezprzedmiotowe.

Pomijając ów bardzo ważny wątek o społecznie istotnych bądź nieistotnych kategoriach zachowań ludzkich, chciałabym wrócić do sformułowanego przez Humphrey spostrzeżenia o „nie-altruistycznych” Mongołach. Jak się wydaje, bardzo ważna w rozumieniu takiego rodzaju zachowań Mongołów jest postawa wynikająca z pojęcia siły życiowej. *Süld* oraz *khüimori*, związane z walecznością, determinacją i wolą walki jednostki stanowią kryterium, od którego zależy miejsce danej osoby w hierarchii społecznej. Genetycznie wywodzi się ona z *Tenger* i zgodnie z nią człowiek o dużej sile życiowej uważa, że ma prawo narzucać innym swoją wolę. Brytyjski antropolog David Sneath sformułował tezę, że w Mongolii, w czasach komunistycznych skonstruowano nową koncepcję narodu oraz grupy etnicznej. Zgodnie z nią, pochodzenie od Czyngis Chana, które było przywilejem tylko „złotego rodu”, zostało rozłożone na wszystkich Mongołów (2010, s. 252). Dlatego dziś każdy Mongoł może deklorować pochodzenie od samego Czyngis Chana, a tym samym również i od Wiecznego Niebieskiego Nieba – co ma także konsekwencje negatywne, gdyż legitymizuje ono myślenie szowinistyczne, nowe w przypadku Mongołów¹⁴.

Rozważania o kwestiach moralności jednostki w kulturze mongolskiej wymagają odniesienia się do zasady relatywizmu sytuacyjnego, swoistego ustosunkowania się do koncepcji Prawdy, którą wyjaśnia Zoja Morochojewa w sposób następujący:

¹⁴ Działania antycudzoziemskie ultra-nacjonalistycznych ugrupowań, takich jak *Tsagaan Khas* (Biała Swastyka), którego przywódcy deklarują wzorowanie się na ideologii Hitlera czy też ruchów nacjonalistycznych jak *Dayar Mongol* (Powszechna Mongolia) czy *Khökh Mongol* (Niebieska Mongolia), potępiające publicznie m.in. małżeństwa mieszane, gdyż ich zdaniem naruszają one czystość krwi – na ogół szokują przeciętnego Mongoła, ale widoczne jest też rosnące poparcie dla nich w społeczeństwie.

„W poszukiwaniu zasady, która jako niezmienna i wieczna, mogłaby stanowić podstawę świata zmiennych i przemijających zjawisk, myśl Zachodu stworzyła koncepcję substancji. Substancja, którą może być duch, Bóg, materia, idea, jest ontologiczną podstawą świata fenomenalnego i podstawą ładu odnajdowanego przez nas w świecie przyrody i w świecie ludzkim. Tymczasem w myśli Wschodu te poszukiwania, które na Zachodzie doprowadziły do powstania filozoficznej kategorii substancji, prowadzone były wyłącznie wewnątrz tego fenomenalnego świata, którego istnienie i istotę próbowano wyjaśnić. W samym kosmicznym porządku, przejawiającym się w kosmicznych rytmach życia przyrody i człowieka, powinna zawierać się zasada jego stałości” (1999, s. 4).

Można zatem wyciągnąć wniosek, że w tradycyjnych kategoriach myślenia Mongołów nie ma miejsca na koncepcję Prawdy absolutnej. Podobnie jest w przypadku pojęć Dobra i Zła, które owszem, są obecne w myśleniu mongolskim, ale nie mają charakteru absolutnego – są jedynie właściwościami. Jest to, jak już pisałam, inna koncepcja prawdy relatywnej, niż ta, lansowana przez szkoły postmodernistyczne, gdzie przedmiotem subiektywizacji jest jednostka indywidualna.

I znów, wracając do pytania, czy Mongołowie są „bez-ideowi”, bezosobowi, warto pokreślić charakter stosunków jednostki wobec różnych ideałów czy ideologii. Lojalność wobec innych czy dążenie do dotrzymania obietnic były cnotą w kulturze, gdyż jest to właściwe zachowanie, zgodne z *yos*, ale nie jest to warunek kategoryczny, jako że ważniejsze jest tu myślenie w kategoriach relatywności sytuacyjnej, czyli znaczenie punktu odniesienia, który określa charakter danej relacji w dynamicznym, wiecznie zmieniającym się porządku świata. Przykład takiego myślenia przytacza Szynekiewicz, opisując zasady organizacji grup krewniczych w obrębie rodów u średniowiecznych Mongołów:

„[R]eguła segmentarna działała w ten sposób, że w niewielkim przedziale czasowym mogła stawiać przeciw sobie sojuszników lub łączyć przeciwników zależnie od względnej odległości aktualnego wroga” (1984, s. 221).

Z pojęciem relatywizacji prawdy łączy się także postawa moralna nieingerowania w prawdę innych. Powiedzenia: *Usyg n uuval yosyg n daga* – „Jeśli pijesz ich wodę, to zachowuj się tak, jak mówi ich *yos*” lub *Yos medekhgüi khünd yor khaldakhgüi* – „Jeśli nie zna *yos*, nie będzie nieszczęścia” – dotyczy akceptacji innych nie tylko na poziomie sposobów zachowań, ale też uznania racji dla innej prawdy. Taką postawę wobec obcych dostrzega także Szynekiewicz:

„Mongołowie, kiedy rozpoczynali swoją drogę ku imperialnej karierze, reprezentowali światopogląd socjocentryczny, później ich obraz świata uległ zmianie, stał się otwarty na zewnątrz, miał charakter liniowy. Dało im to możliwość zademonstrowania cech w takich sytuacjach rzadko spotykanych – m.in. tolerancji w stosunku do innych prądów myślowych, z którymi się zetknęli. Nie posługiwali się też hasłami, które wynosiły ich samych nad inne narody, dzięki czemu zachowali trzeźwość w ocenie świata zewnętrznego i brak uprzedzeń, co pozostaje im do dzisiaj” (1984, s. 239).

Historia upadku imperium Czyngis Chana i jego następców pokazuje, że owa postawa otwartości wobec zwyczajów lokalnych podbitych ludów doprowadziła do szybkiej asymilacji Mongołów i utraty ich tożsamości. Zdaniem Bira: „tożsamość

zachowali jedynie ci Mongołowie, którzy po upadku dynastii Yuan w Chinach powrócili do ziem ojczystych, gdzie mogli dalej prowadzić życie koczownicze” (Bira 2006/2007, s. 57) i zachować własne *yos*.

Kolejnym ważnym zagadnieniem, które także zostało wspomniane we wstępie jest koncepcja moralności upostaciowanej. Rola autorytetu, o której piszą Humphrey (1997) czy Kaplonski (2006) staje się szczególnie zrozumiała, kiedy rozważamy mongolski system myślenia, gdzie brak jest obiektywnych, zewnętrznych wobec jednostki źródeł idei moralności, takich jak Bóg czy społeczeństwo. Zasadą moralności jest *yos*, który sam w sobie nie stanowi wartości, jeśli chodzi o wymiar jednostkowy, a urealniana się w odniesieniu do relacji z innymi. Stąd ważne jest spostrzeżenie Humphrey, która wskazuje, że wzory moralności Mongołów zmieniają się w ciągu życia i każdy, na różnym etapie swojego życia, może odpowiednio je dobrać. Zaznacza ona także, że wzorcem moralności jest nie tyle dana osoba, jej osobowość, a raczej jej czyny oraz sposób rozwiązywania konkretnych problemów w konkretnej sytuacji (Humphrey 1997, s. 34, 37).

Tym niemniej lamajska tradycja okazywania szacunku wobec *bagsh* – nauczycieli, wciąż jest żywa wśród Mongołów, gdyż nauczyciele wciąż cieszą się tu dużym szacunkiem w społeczeństwie. Podobnie jest też z kryterium wiekowym: osoby starsze wciąż są bardziej szanowane niż w społeczeństwach zachodnich. Przy czym, warto jeszcze raz podkreślić, że okazywanie szacunku należy rozpatrywać głównie w kategoriach zrytualizowanych, „zetykietyzowanych” gestów, w kategoriach *yos*. Może polegać ono na przeznaczaniu im zaszczytnych miejsc w przestrzeni publicznej, obdarowywaniu ich podczas wielkich uroczystości, czy też okazywaniu uwagi i troski w życiu codziennym.

Mogłoby się wydawać, że kategorie tradycyjnego myślenia, mające źródła w przeszłości nie mają racji bytu w dzisiejszym świecie. Tymczasem od pewnego czasu krąży w internecie fragment wywiadu ze znanym aktorem mongolskim Battulga Luushaan (pseudonim Agluu), który deklarował swoją dezaprobatę dla działalności piosenkarza Javkhlan Samand, znanego też jako przywódca jednego z ruchów nacjonalistycznych. Forma i treść tej wypowiedzi świadczy, jak bardzo bliski jest jego ideał moralności tym ideałom, które przedstawiłam jako kategorie tradycyjnego myślenia:

„Bardzo popierałem Javkhлана, kiedy mówił, że trzeba być dumnym z mongolskości, że trzeba zakładać strój mongolski itd. Jednak martwię się, czy on nie za bardzo upolitycznia się, bo popada w skrajności. Przecież Mongolia się rozwija, z każdym dniem jest coraz lepiej. A Javkhlan nawołuje do protestów, mówiąc, że wszystko jest źle. A kłótnia jest najgorsza. Nie umiem żyć spokojnie, kiedy ktoś obok robi awanturę. Żyjmy spokojnie, w harmonii, pracujmy razem, twórzmy i niech on się przyczyni do tego, by stworzyć wspólnotę, a nie niszczyć ją. Nie wolno prezydenta wyzywać na pojedynek, nie można w ten sposób mówić do ojca.

Mongołowie się zmieniają na lepsze, już nie piją alkoholu, moi przyjaciele np. wszyscy pracują, starają się. Oczywiście, że problemy są, ani Demokraci nie są idealni, ani Mongolska Partia Ludowa. Ja o tych problemach opowiadam poprzez sztukę. Ludzie mnie słuchają i im się to podoba. Nie mogę wyzwąć prezydenta na pojedynek, bo nie jestem odpowiednio wykształcony, nie jestem w odpowiednim wieku. Gdzie jest *yos* – zwyczaj szanowania i bycia szanowanym?

Muszą być jakieś zasady: nie może być tak, że każdy, jak sobie chce, to przychodzi i wyzywa prezydenta na pojedynek. To tak jak z ojcem. Żaden ojciec nie wychodzi na pojedynek, kiedy wyzywa go jakiś młody chłopaczek. Na ogół wysła się kogoś, by mu przekazali, żeby sobie poszedł odpocząć. Co za ojciec byłby z niego, gdyby wychodził do każdego i biłby się przy każdej okazji. Byłby wówczas awanturnikiem i bojówkarzem. Jak by wyglądała rodzina po takich bójkach? Ojciec musi być ojcem!

Dobrze jest, kiedy Javkhlan śpiewa w stroju mongolskim i nawołuje do dumy z mongolskości, to wszystkim się podoba i wszyscy go popieramy. Jednak, kiedy słyszę, że Javkhlan wyzywa na pojedynek prezydenta, to myślę, co to jest? Mongolia nie jest Ukrainą, nie jest krajem afrykańskim, gdzie każdy może sobie zastrzelić prezydenta i zająć jego miejsce. Mongolia to kraj z tradycją państwową, rządili tu chanowie, przez długie lata, Batmönkh Dayan Chan czterdzieści lat rządził, a ostatnio Cedenbal przez czterdzieści lat trzymał władzę.

Najgorzej jest, kiedy rodzina się kłóci. Jest coś takiego jak nieczystość kłótni, niech mój kraj nie ubrudzi się takim brudem. Nie zajmujcie się tym, co nieczyste.

Nie jestem politykiem, mówię jako obywatel, który, gdy zobaczy, że komuś płonie dom, pójdzie i pomoże zgasić pożar. Nie chcę, żeby było źle w Mongolii” (Battulga, wywiad w internecie)¹⁵.

Można w tej wypowiedzi wskazać na takie elementy jak porównanie prezydenta do ojca rodziny, postrzeganie kłótni jako zaburzenia harmonii, czy opis zachowań właściwych dla ojca, i syna oraz intruza, który przychodzi naruszyć harmonię. Ponadto państwowość jest rozumiana w kategoriach porządku, a im dłużej władca sprawuje rządy, tym lepiej. Nie jest istotne, w jakiej intencji lub w czyim interesie taka wypowiedź pojawiła się i została rozpowszechniona w sieci, ważna jest sama treść, która w kategoriach etyki mongolskiej jest bardziej adekwatna, niż idee współzawodnictwa, równości społecznej czy postawa roszczeniowa wobec władzy, charakterystyczna dla społeczeństwa obywatelskiego. Koncepcja władzy z założenia ma wciąż charakter pozytywny i mimo tego, że po ponad dwudziestu latach demokratyzacji w Mongolii wiara i zaufanie wobec rządu coraz bardziej słabną, podobne wyobrażenie o władzy jest powszechne.

Podsumowując, koncepcja *yos*, związana z ideą pewnego wiecznego porządku we wszechświecie, miała swoje źródła w tradycyjnych systemach wierzeniowych (szamanistycznym, buddyjskim), nie miała jednak odniesienia do jednostki jako autonomicznego podmiotu – idei, która powstała w filozofii zachodniej na przełomie XVIII–XIX wieku w Europie. Głównymi kategoriami myślenia o moralności są kryteria właściwy/niewłaściwy i są one determinowane przez relacje z innymi podmiotami moralności, rozumianej nie tylko w kategoriach społecznych. Zasadę *yos* charakteryzuje także relatywność sytuacyjna, ale różni się ona od koncepcji relatywizmu moralnego w wersji postmodernistycznej poprzez brak odwołania się do pojęcia autonomii jednostki. Główną treścią etyki jest tutaj zasada harmonii, dążenie do konstruktywnego współistnienia i pogodzenia interesów podmiotów tworzących całość.

¹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=6c78VP3NYO8>, data dostępu: 07.04.2015.

LITERATURA

- Aryasüren Ch¹⁶, Nyambu Kh. 1992, *Mongolyn yos zanshlyn ikh tailbar toli*, Süülenkhüü, Ulaanbaatar.
- Badamsambu G. 2014, *Tuulyn gurvan ulkhuny devsekh saglagar mod khaana ve?*, Soyombo printing, Ulaanbaatar.
- Badmajeff Włodzimierz 1929, *Chi szara bada han. Zasady medycyny tybetańskiej*, reprint, Sowa-druk na życzenie, Warszawa
- Bira Shagdarjav 2006/2007, Mongolyn tengeriin üzel ba tengerchlel, *Bulletin. The IAMS News Information on Mongol Studies*, vol. 39, no. 1, s. 5–66.
- Bum-Ochir Dulam 2008, *Uls töriin khün sudlaly onolyn üüd*, Bembi san, Ulaanbaatar.
- Gantulga Tsend, Byambasüren Genden 2011, *Mongol töriin üüsel, yos yoslol, belgedel, hündetgel, ulamjal (ntö. 209–2011 on)*, Admon, Ulaanbaatar.
- Danaajav Tangad 2014, *Mongolyn ugsaatny züin sudalгаа*, t. IV, Mönkhiin üseg, Ulaanbaatar.
- Durkheim Emile 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, PWN, Warszawa.
- Humphrey Caroline 1997, Exemplars and rules. Aspects of the discourse of moralities in Mongolia, [w:] *The ethnography of moralities*, red. S. Howell, Routledge, London, s. 25–47.
- Humphrey Caroline, Ujeed Hüreibaatar 2012, Fortune in the wind. An impersonal subjectivity, *Social Analysis*, vol. 56, no. 2, s. 152–167.
- Kaplonski Christopher 2006, Exemplars and heroes: the individual and the moral in the Mongolian political imagination, [w:] *States of mind: Power, place and subject in Inner Asia*, red. D. Sneath, Western Washington University, Cambridge, s. 53–90.
- Lukes Steven 1973, *Individualism*, Harper & Row, New York.
- Luvsantseren G. 2008, *Buddyn gün ukhaany onol, tüühiin asuudlaas*, red. G. Chuluunbaatar, Bembi san, Ulaanbaatar.
- Malewska-Szałygin Anna 2014, Kultury czy tożsamości? Kategorie analityczne w działaniu, [w:] *Colloquia Anthropologica. Issues in contemporary Social Anthropology*, red. M. Buchowski, A. Bentkowski, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań, s. 285–292.
- Morochojewa Zoja 1999, *Koncepcja jednostki ludzkiej w kulturach Wschodu a niektóre problemy odrodzenia kultur azjatyckich ludów Syberii*, Warszawa 1999, rękopis udostępniony przez autorkę.
- Nagaanbuu Besüdei N. 2011, *Mongolchuudyn yazguur gün ukhaan*, Tsaliğ, Ulaanbaatar.
- Rajtar Małgorzata 2014, Zwrot etyczny i nowa antropologia moralności, *Lud*, t. 98, s. 137–156.
- Saintsoğt Vanchinbal 2000, *Amin shütleg*, t. 1, Höh hot (w piśmie staromongolskim).
- Skrynnikova Tat'ana D. 2013, *Harizma i vlast' w epohu Čingis-hana*, Evrazia, Sankt Peterburg.
- Sneath David 2010, Political mobilization and the construction of collective identity in Mongolia, *Central Asian Survey*, vol. 29, no. 3, s. 251–267.
- Stasiuk Andrzej 2014, *Wschód*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Szynkiewicz Sławoj 1981, *Rodzina pasterska w Mongolii*, Ossolineum, Wrocław.
- 1984, Naród wyrosły w stepie, [w:] *Postacie narodów a współczesność*, red. K. Gawlikowski, PIW, Warszawa, s. 217–262.
- Tangad Oyungerel 2013, *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku*, Trio, Warszawa.
- 2015a, Zapaśnik prezydentem? O kategoriach myślenia wyborców mongolskich, [w:] *Polityka państw azjatyckich. Wyzwania i dylematy*, red. J. Marszałek-Kawa, K. Helnarska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, s. 305–327.

¹⁶ Uwagi dotyczące pisowni imion i nazwisk autorów mongolskich: zgodnie ze standardami, które obowiązują w Mongolii ważniejszym elementem tożsamości jest imię, nie nazwisko danej osoby, dlatego nie zawsze można podać pełne nazwiska autorów, gdyż również akceptowalne są inicjały czyli pierwsza litera nazwisk.

- 2015b, Kategorie tradycyjnej moralności w życiu społecznym współczesnych Mongołów, *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej* [złożony do druku].
 - 2016, Cultural aspects of democratization in Mongolia. The ethical perspective, *Ethnologia Polona* [złożony do druku].
- T e n d r â k o v a M. B. 2008, Tengrianstvo: ot gosudarstvennoj religii k zabytym kul'tam, [w:] *Religiâ v istorii i kul'ture mongoloâzyčnyh narodov Rossii*, red. N.L. Žukovskaâ, Vostocnaâ Literatura, Moskva, s. 133–155.
- W a s i l e w s k i Jerzy S. 1978, Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji, *Etnografia Polska*, t. 22, z. 1, s. 81–107.
- Z a p a ś n i k S t a n i s ł a w 2006, „Walczący islam” w Azji Centralnej. *Problem społecznej genezy zjawiska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

OYUNGEREL TANGAD

INDEFINABLE, RELATIVE OMNIPRESENCE – MORALITY CATEGORIES
IN MONGOLIAN CULTURE

Key words: Mongolia, ethics, morality, *yos*, Tengrism

The article is focusing on the concept of *yos* and on its importance in understanding morality in the traditional culture of the Mongols. While the term has been translated into European languages as a habit or custom, it retains a much broader connotation in the Mongolian language, where it implies a vision of a world order against which proper and improper categories of moral behaviour are evaluated. Such evaluations, more than concepts of good and evil, explain the motives influencing behaviour of the Mongols.

O. T.

Adres Autorki:
Dr Oyungerel Tangad
Centrum Badań Środkowoazjatyckich UAM
ul. Ułmatowska 89D, 61-614 Poznań
e-mail: 3margad@gmail.com