

CHINY: W KRĘGU NOWYCH KULTÓW

Katarzyna Golik

SYNKRETYCZNE KULTY WSPÓŁCZESNYCH MANDŻURÓW

Wstęp

Mandżurowie, zarówno w przeszłości, jak i obecnie, nie należą do społeczności o ortodoksyjnym podejściu do kwestii religijnych. Jedną z konsekwencji takiej postawy jest zróżnicowanie praktyk i zachowań rytualnych w ramach specyficznej dla tego ludu struktury społecznej. Sprzyja to eklektyzmowi religijnemu i łatwości łączenia elementów z różnych systemów religijnych. Część Mandżurów praktykuje kult przodków (w tym kult cesarzy) i szamanizm, które przetrwały przede wszystkim na terenie historycznej Mandżurii. Dość popularny jest też buddyzm, a właściwie dwa jego dość różne nurty – mahajana i wadźrajana. Niejednokrotnie systemy te przenikają się, tworząc niejednolity zbiór wierzeń i praktyk.

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie współczesnych zjawisk religijnych występujących wśród osób, które deklarują przynależność do narodowości mandżurskiej. Studium to opiera się w znacznej mierze na badaniach terenowych autorki i źródłach internetowych. Mimo że nie wszystkie przykłady owej religijności mogą być reprezentatywne dla całej wspólnoty, pewne wnioski odnośnie do samej natury procesów zachodzących w sferze religijnej wydają się uzasadnione. Bardzo ważnym źródłem dla autorki była praca doktorska Michaela Lickorisha *Tending the Eternal Tomb: Manchu Identity after Empire*¹, która jest obszernym kompendium wiedzy o obyczajowości mandżurskiej na terenach wiejskich. Badania autorki dotyczą przede wszystkim społeczności większych ośrodków, ta-

¹ Cytowania na podstawie egzemplarza pracy doktorskiej, która została wydana w 2008 r. przez Australian National University (red.).

kich jak Pekin, Mukden (Shenyang), Dalian i Chengdu, mogą więc stanowić uzupełnienie opracowania Lickorisha.

Można zaryzykować tezę, że specyficzne odmiany religijności części społeczności Mandżurów stanowią dla nich element identyfikacji jako osobnej grupy społecznej lub narodowościowej, zarówno przez inne ludy, jak i przez nich samych. Wydaje się to szczególnie istotne w kontekście niejednoznaczności procesów ich asymilacji przez kulturę chińską. Opis praktyk religijnych poprzedzony więc zostanie zarysem formowania się struktury społecznej, a także dawnych wierzeń, które pozostają punktem odniesienia dla współczesnych Mandżurów.

Problem „mandżurskości”

Podwaliny organizacji społecznej Mandżurów położył władca Dżurdzeńów² Nurchaczi (Nurgaczi) poprzez stworzenie z podległych mu ludów struktur wojskowo-administracyjnych, tj. chorągwi³ – najpierw czterech w 1601 r., a następnie ośmiu w 1614 r. Sama nazwa Mandżu została wprowadzona w 1635 r. przez jego syna Hong Tajiego⁴ na określenie wszystkich chorągwianych⁵. Ważnym procesem było wcielanie różnych ludów do systemu ośmiu chorągwi i w rezultacie podział na „nowych” i „starych” Mandżurów. Jednym ze skutków tego procesu stało się wyodrębnienie w 1634 r. chorągwi mongolskich, w 1642 r. zaś chorągwi nikańskich (chińskich). Nie decydowało tu jednak kryterium etniczne. Chorągwie mandżurskie były znacznie liczniejsze niż mongolskie czy chińskie⁶, co wskazuje na włączenie obcych ludów do struktur wojskowych nominalnie dżurdzeńskich⁷. Do chorągwi wcielano przedstawicieli różnych narodowości, głównie Hanów. Na marginesie można wskazać na te procesy jako sprzyjające sinizacji Mandżurów,

² Dżurdżenowie (chiń. *nǚ zhen*) byli ludem tunguskim z grupy południowej i założycielami średniowiecznego państwa Jin, następnie państwa mandżurskiego.

³ Była to udana próba zastąpienia organizacji ludów i plemion innymi strukturami, które podlegałyby cesarzowi, nie zaś własnej arystokracji. W tym czasie zresztą organizacja rodowo-plemienna miała się znajdować w stanie schyłkowym, co ułatwiało reformę, choć nie zanikła całkowicie i bardzo sporadycznie spotykana jest nawet współcześnie.

⁴ Pierwszy cesarz mandżurskiej dynastii Qing (wcześniej władca dynastii Późniejszej Jin, panujący w latach 1627–1643 pod imionami Tiancong, a następnie Chongde – przyp. red.).

⁵ W tekście terminy „chorągwiany” i „Mandżur” będą używane zamiennie.

⁶ Hanowie (a także Huiowie) tworzyli Zieloną Chorągiew (*Lüying*) przede wszystkim w Chinach właściwych, bywali też lokalną policją. Zielona Chorągiew nie weszła w skład chińskiej Armii Ośmiu Chorągwi, tzn. nie uzyskiwała tych samych przywilejów co chorągwiani Chińczycy.

⁷ Równoległe w Mongolii i Tybecie istniały lokalne jednostki militarne.

gdyż dla większości „nowych Mandżurów” kultura mandżurska nie była rodzimą⁸, język ten zaś był językiem obcym⁹. Po rewolucji *Xinhai* akces do chorągwianych był dobrowolny. Wiele ludów, które znalazły się w systemie chorągwi, mogło się uznawać za Mandżurów, jak też zadeklarować odrębność wobec nich¹⁰. Był to przypadek m.in. części Mongołów, z których większość uważa się za przynależnych do narodowości mongolskiej, niektóre grupy jednak zarejestrowane są jako Mandżurowie na podstawie faktu służby ich przodków w mongolskich chorągwiach¹¹.

Niekiedy w tym kontekście pojawia się twierdzenie – powtarzane zresztą przez niektórych Mandżurów – że „chińskie stało się mandżurskim, mandżurskie – chińskim”. Już za czasów Hong Tajiego opozycja Dżurdzen – Nikan (mandż. Chińczyk) u chorągwianych została uznana za bezsensowną. Prawdopodobnie również z tego powodu kładziono tak duży nacisk na używanie nowej nazwy – Mandżu. Nawet jeżeli sam Hong Taiji silnie utożsamiał poszczególne etnosy z ich kulturowymi i językowymi atrybutami, nie były one uznawane za nienaruszalne¹². Niewątpliwie od czasów cesarstwa były to kultury nierozzerwalnie sprzężone, co nie oznacza jednak, że stały się tożsame.

Wraz z podbojem Chin w 1644 r. przez dynastię Qing Mandżurowie zmienili się w uprzywilejowany stan wojskowych. Interpretacja ich sposobu rządzenia państwem oraz zmiany w ich kulturze przyczyniły się do powstania wyobrażenia o całkowitej sinizacji Mandżurów, często jeszcze w trakcie panowania dynastii. Sprawa ta wydaje się znacznie bardziej złożona. Mandżurowie zaadaptowali, ale też zmodyfikowali¹³ kulturę chińską do zarządzania imperium¹⁴, co pociągnęło za

⁸ Nastąpiła akulturacja Hanów wcielonych do chorągwi mandżurskich, jednak liczniejsi Hanowie również zaszczepiali własne obyczaje wśród niezbyt licznych Mandżurów. Zob. Edward J.M. Rhoads, *Manchus & Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861–1928*, University of Washington Press, Seattle 2000, s. 55.

⁹ Kong Jing, *Manzhou minzu gongtong xingcheng licheng* [Powszechna ewolucja narodowości mandżurskiej], Liaoning Minzu Chubanshe, Shenyang 2008, s. 63–99; Pamela K. Crossley, *Owing China*, [w:] Kimberly Kagan (red.), *The Imperial Moment*, Harvard University Press, Cambridge 2010, s. 95.

¹⁰ W dniach 5–10 maja 2014 r. na Centralnym Uniwersytecie dla Narodowości w Pekinie odbył się cykl seminariów japońskiego badacza Yanagisawy Akiry z Uniwersytetu Waseda, poświęconych przemianom etnicznym ludów Armii Ośmiu Chorągwi od XVII w. do czasów współczesnych, gdzie zagadnienie to było szczegółowo analizowane, głównie w zakresie pochodzenia, jak i późniejszych losów Solonów.

¹¹ Przykładem może być mieszkający w Niemczech chiński kompozytor Chen Xiaoyong, który uważa się za Mandżura, podczas gdy jego przodkowie służyli w chorągwi mongolskiej.

¹² P.K. Crossley, *Owing China*, s. 95.

¹³ Uradyn E. Bulag, *Collaborative Nationalism. The Politics of Friendship on China's Mongolian Frontier*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Plymouth 2010, s. 4–5.

¹⁴ Mark C. Elliott, *Manchu Widows and Ethnicity in Qing China*, s. 3–4, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/20120554> [dostęp 10 marca 2014]; Frederic E. Wakeman, *The Fall of Imperial China*, Free Press, New York 1977, s. 80–82.

sobą zanik języka, tradycyjnego trybu życia i zwyczajów znacznej części z nich. Głęboka akulturacja części niechińskich chorągwianych nie musiała się wiązać z uznaniem tej kultury za własną. Paradoksalnie wraz ze zmniejszaniem się dystansu kulturowego mógł rosnąć dystans psychologiczny¹⁵. Niekiedy można spotkać się z opinią innych mniejszości etnicznych w Chinach, że Mandżurowie się zasymilowali i nie mają „uczuć narodowych” (*minzu ganqing*, 民族感情), co niejeden chorągwiany potwierdzi. Współcześnie w ramach inicjatyw i stowarzyszeń następuje próba samookreślenia się przez Mandżurów. Należy przy tym zaznaczyć ich dużą świadomość w zakresie pochodzenia, gdyż na ogół doskonale zdają sobie sprawę z tego, że powstałi w wyniku przenikania się różnych ludów.

Dla współczesnych badaczy, a nawet dla samych potomków chorągwianych, „mandżurskość” stała się trudna do zdefiniowania. Należy pamiętać, że nie oni sami określali się jako narodowość, gdyż takiego pojęcia przed XX w. w ogóle nie znali. Można nawet stwierdzić, że jako naród zostali zdefiniowani przez Sun Yat-sena, który rozpropagował w języku i umysłach termin *minzu* (民族), co było narzędziem polityki konsolidacji Chińczyków jako narodu m.in. przeciwko panującej dynastii Qing¹⁶.

Nawet wybitni badacze historii Mandżurów, przede wszystkim Mark C. Elliott czy Pamela Crossley, nie mają prostej definicji mandżurskiego fenomenu. Kształtująca się od XVII w. tożsamość tej społeczności podlega przemianom. Wydaje się, że analizując kwestię etniczności, można się odwołać do koncepcji przytoczonej przez prof. Elliotta w kontekście Mandżurów. Uważa on etniczność za *formę dyskursu, wylaniającą się ze społecznej organizacji i politycznego zatwierdzenia różnic wynikających z kultury i pochodzenia – faktycznych lub postrzeganych*¹⁷. Definicja ta ujmuje etniczność w nowoczesny sposób¹⁸, jako proces kształtowania się i przemiany owej tożsamości, opartej na specyficznym dla danej grupy świecie idei. W przypadku Mandżurów jej instytucjonalną podstawą jest m.in. struktura społeczna chorągwianych, która po podboju Chin stała się identyfikacją stanu przypominającego szlachtę. Również Michael Lickorish, podsumowując dyskusję wspomnianych uczonych, silnie akcentuje „mandżurskość” w kontekście grupy społecznej czy klasy niż etniczności rozumianej bardziej tradycyjnie lub według (stosowanego również w Chińskiej Republice Ludowej) podejścia badaczy radziec-

¹⁵ M.C. Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford University Press, Stanford 2001, s. 16–17.

¹⁶ Por. Sun Yat-sen, *Trzy zasady ludu*, tłumaczenie Agnieszka Łobacz, Wydawnictwo Akademickie Sedno, Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Warszawa 2014.

¹⁷ [...] *form of discourse arising from the social organization and political assertion of culture or descent-based difference – actual or perceived*. M.C. Elliott, *The Manchu Way*..., s. 16–17.

¹⁸ W przeciwieństwie do ujmowania etniczności jako konstruktu trwałego, utożsamianego z odrębnością kulturową lub też wykluczającego równoległe tożsamości etniczne.

kich¹⁹. Ponad stulecie propagowania w Chinach koncepcji narodowych, zakończone administracyjnym wyodrębnieniem 56 narodowości (w tym Mandżurów), nie mogło jednak pozostać bez wpływu na postrzeganie Mandżurów, również przez nich samych. Prawdopodobnie owo formalne wyodrębnienie tej grupy społecznej sprzyjało zachowaniu poczucia odrębności, nawet przy słabych podstawach odrębności kulturowej²⁰. „Bierna” przynależność do Mandżurów sprowadza się do zapisu w dowodzie osobistym, czasem wiąże się z miejscem zamieszkiwania w jednostce autonomicznej mniejszości mandżurskiej. Wielu chorągwanym w czasach prześladowań rejestrowało się jako Hanowie, mimo to obecnie ich potomkowie odwołują się do swojej ukrywanej do niedawna tożsamości.

W publikacji poświęconej kształtowaniu się narodowości mandżurskiej, w niewielkim fragmencie poświęconym współczesnym chorągwanym, Kong Jing przytacza wypowiedzi chorągwanym, że Mandżurem po prostu się jest – bez żadnych konkretnych atrybutów. Interesujące, że jest to jedyny fragment książki, gdzie zamiast *Manzhouren* (满洲人) używane jest pojęcie *Manzu* (满族)²¹. Widać pewien uzus językowy. Hanowie zwykle używają nazwy tej mniejszości z sufiksem „narodowość”, tj. „Mandżur” lub „narodowość mandżurska” *Manzu*. Mandżurowie, szczególnie w kontaktach z nie-Hanami, obok nazwy narodowości chętnie dodają termin „człowiek” i sami siebie nazywają „ludźmi Mandżurii”, czyli *Manzhouren*²². O ile użycie nazwy narodowej w połączeniu z terminem „narodowość” w rozmowie w języku chińskim jest spotykane, to w języku mandżursko-sibijskim²³ takich połączeń używa się niesłychanie rzadko²⁴. Może to wynikać z wpływu języków etnicznych na nawyki językowe powielane w języku chińskim. Możliwe też, że przynależność do „człowieczeństwa” jest ważniejsza niż bycie określanym poprzez „etniczność”. Odniesienie się w ten sposób przez Konga do współczesnej „mandżurskości” wskazuje, że może być ona trudna nie tylko dla zachodniego ba-

¹⁹ Michael Lickorish, *Tending the Eternal Tomb. Manchu Identity after Empire*, egz. pracy doktorskiej, Canberra 2008, s. 20–21.

²⁰ Sławoj Szynkiewicz, *Zmiany polityki Chińskiej Republiki Ludowej wobec mniejszości etnicznych po 1978 roku: ku uznaniu odrębności kulturowych*, [w:] Krzysztof Gawlikowski, Małgorzata Ławacz (red.), *Wielkie przemiany w Chinach. Próba bilansu reform Deng Xiaopinga*, Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Warszawa 2012, s. 185.

²¹ Kong Jing, *Manzhou minzu...*, s. 222–223.

²² Choć np. Chińczyk Han z północno-wschodnich Chin może odnieść to określenie do siebie w kontekście geograficznym.

²³ W większości klasyfikacji języków tunguskich mandżurski i sibijski uważane są za odrębne języki, choć istnieją podstawy uznania sibijskiego za dialekt mandżurskiego. Obecnie oba języki mieszają się ze sobą, gdyż Mandżurowie, ucząc się „języka przodków”, sięgają po pomoce naukowe w sibijskim. Również języka potocznego uczą się częściej od Sibijczyków niż od nielicznych naturalnych użytkowników języka mandżurskiego.

²⁴ W kontaktach nieoficjalnych, gdy wyłącza się urzędniczą nowomowę.

dacza, ale nawet dla historyka wywodzącego się z tej grupy społecznej. Sytuację komplikuje dodatkowo fakt, że równolegle występuje samookreślenie, choć rzadsze, za pomocą kategorii „chorągwiani” (*qi ren*, 旗人)²⁵ wskazującej na strukturę nie etniczną, lecz stanową.

Podstawą odróżniania Mandżurów od Hanów w pewnym zakresie może być dystans psychologiczny oparty na poczuciu odrębności – faktycznej lub postrzeganej²⁶. Dlatego wystąpienie we wszystkich wspólnotach mandżurskich konkretnych elementów odróżniających może być drugorzędne – ważniejsze jest, że teoretycznie istnieją i mogą wystąpić. Czasem mogą one w połączeniu ze sobą tworzyć coś na kształt tożsamości. Gdyby rozłożyć ów system na czynniki pierwsze, składałby się z następujących elementów: Mandżurii jako (mitycznego) miejsca pochodzenia, imperium Qing, Armii Ośmiu Chorągwi, rytuałów, kultów szamańskich i przodków totemicznych. Wiele z powyższych czynników powiązanych jest z elementami magicznymi i wierzeniami. Nawet elementy historyczne, takie jak miejsce pochodzenia czy przede wszystkim podbój Chin, mogły zostać powiązane z religijnością²⁷. Nie wszyscy „nowi Mandżurowie” pochodzili z Mandżurii, a tym bardziej z Gór Wschodniomandżurskich, czy wyznawali szamanizm typu ałtajskiego, co jednak wydaje się mniej istotne w kontekście utożsamienia się z mitem „założycielskim” imperium. Z Mandżurią łączą się konkretne miejsca powiązane z legendami, kultem przodków i przede wszystkim z grobami cesarskimi, które stanowią spoiwo dla zróżnicowanych odłamów chorągwianych²⁸. Podobną funkcję pełni pamięć o języku i piśmie, która również może podlegać mitologizacji. Ponadto część Mandżurów zachowała pamięć o matrylinearności, co wskazuje na kontynuację świadomości z czasów archaicznych, kiedy to kobiety były szamankami i pełniły najważniejsze funkcje kultowe. Tym, co odróżnia Mandżurów od Hanów, jest wysoki stopień rytualizacji życia chorągwianych, etykieta, tabu itp.²⁹, co bywa szczególnie widoczne u młodszych pokoleń. Zdarza się jednak, że elementy te przybierają radykalnie prostą formę lub mogą być wynikiem stereotypu, niekoniecznie odpowiadającego stanowi faktycznemu. Odmienność Mandżurów może zatem sprowadzać się, przykładowo, wyłącznie do stwierdzenia, że „Hanowie są brudni”. Albo też po tym, jak (według legendy) pies miał uratować ży-

²⁵ Czyli potomków ludów zorganizowanych w osiem jednostek administracyjno-wojskowych zwanych chorągwiami.

²⁶ M.C. Elliott, *The Manchu Way...*, s. 16–17.

²⁷ O czym będzie mowa poniżej, głównie przy okazji rytuału pielgrzymek i składania ofiar na grobach cesarskich i świętych miejscach przodków – faktycznych lub wyimaginowanych. Innym przykładem może być powiązanie podboju Chin z kontrolą smoczej siły.

²⁸ Por. M.C. Elliott, *The Limits of Tartary: Manchuria in Imperial and National Geographic*, „The Journal of Asian Studies” 2000, t. 59, nr 3.

²⁹ M. Lickorish, *Tending the Eternal Tomb...*, s. 4–6, 18, 58–63 i in.

cie Nurchacziego³⁰, Mandżurowie nie powinni spożywać mięsa tego zwierzęcia. Część chorągwianych deklaruje, że w odróżnieniu do Chińczyków tego nie robi, „mimo że [psina] jest bardzo smaczna”³¹. Inni nie ośmielą się spożyć jej w pokoju z ołtarzem przodków³².

Religijność jako czynnik dystynktywny

Wśród swoich atrybutów kulturowych Mandżurowie sami często eksponują język i pismo, historię, a także etykietę. Bardzo rzadko bezpośrednio odnoszą się do religii i terytorium, mimo że te dwa elementy wpływają na różnice w systemie myślenia chorągwianych wobec Hanów. Pojawia się jednak wątpliwość, czy religijność mandżurska tak bardzo się różni od chińskiej, że można mówić o odmiennej kategorii narodowej. Niekoniecznie jednak sam fakt, że religijność mandżurska niekiedy ma specyficzne cechy, sprawia, że można ją traktować jako atrybut narodowościowy. Rozpatrując specyfikę religijności Mandżurów, należy zaznaczyć zróżnicowanie praktyk i zachowań rytualnych w ramach tej narodowości, co bywa przyczyną, jak i skutkiem religijnego eklektyzmu.

Znaczna część Mandżurów wyznaje kult przodków, często także podobny do niego kult cesarzy. Niekiedy również opiera swoją duchowość na wierzeniach szamańskich kulturowanych w ukryciu na terenie Mandżurii. Dystynktywne praktyki religijne Mandżurów bazują przede wszystkim na kultach pierwotnych Dżurdzeńów i innych ludów Północy. Należał do nich wspomniany kult przodków. Był on związany z praktykami religijnymi przed ołtarzykiem umieszczonym w zachodniej części domostwa³³. Miał też znaczenie przestrzenne, wyodrębniał bowiem miejsca związane z przodkami czy duchami szamańskimi, co składało się na swoistą geografę religijną. Historycznie Dżurdzeńowie praktykowali też kult bogiń i szamanek określanych mianem Matki. Do głównych Matek³⁴ należą: Matka Fodo lub Fotuo (Matka Wierzba, mandż. *fodoho* – wierzba), Matka Nime (Matka Opiekuńcza, mandż. *nimeku* – choroba), Matka Taiyang (Słoneczna Matka), Matka Yueliang (Matka Blasku Księżycy) i Matka Omosi lub Womuxi (Bogini Dająca Potomstwo, również bogini ospy). Matkami określane były też szamanki, takie jak Ubasziben lub Wubuxiben (Matka Wybawicielka), Dalaihan czy Zhao Yueliang

³⁰ *The Legend of Nurhaci and the Dog*, <https://vimeo.com/46038383> [dostęp 28 lutego 2015].

³¹ M. Lickorish, *Tending the Eternal Tomb...*, s. 4–6.

³² *Ibidem*, s. 120–121.

³³ *Ibidem*, s. 70–73, 111 i in.

³⁴ Por. Magdalena Stoszek, *Postać szamana w mitologii i legendach mandżurskich*, nieopublikowana praca magisterska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2011, s. 25–26, 50–57, 60–61, 86, 98–101.

(Matka Poszukująca Blasku Księżycy). Poza Matką Fodo postaci takie, jak Abkai Hehe (Niebiańska Pani), Zhualuo Mama, Xilun Mama, są obiektem kultu klanowego również i współcześnie³⁵.

Mandżurowie czcili też Niebo – *abka-i enduri* – łączące m.in. mongolską ideę *tngri* i w późniejszym okresie ideę chińskiego *tian*. Z koncepcji tej prawdopodobnie wywodziło się również synkretyczne mongolsko-chińskie wyobrażenie o władcy uniwersalnym, uwidaczniające się w tytule Nurchacziego – *abka-i fulingga* (pomysłny los z niebios), co sprawia wrażenie kalki językowej z mongolskiego tytułu Czyngis-chana (*tngri-jin zajayatu*). Również używany przez Mandżurów termin oznaczający władcę – *han* – jest łączony przede wszystkim z tytułem turecko-mongolskim *qayan*, następnie z chińskim *huang*³⁶.

Spadkiem po Dżurdżenach jest szamanizm³⁷ typu altajskiego³⁸. Charakterystyczną cechą jego mandżurskiej odmiany jest mitologia, w której dominującą rolę odgrywają szamanki. Pewną osobliwość mandżurskiego szamanizmu stanowi funkcjonowanie różnych typów szamana. Po pierwsze, istnieje instytucja „wielkiego szamana” (*amba saman*) lub inaczej „szamana dziko zrodzonego” (*yesheng saman*, 野生萨满)³⁹. Równoległe istnieje też „szaman domowy” (*boo-i saman, jia saman*, 家萨满), funkcja z nadania rodu. Nie jest to postać budząca respekt porównywalny z „wielkim szamanem”, nie ma nawet wymogu popadania w stan ekstazy⁴⁰.

W wierzeniach Mandżurów funkcjonują też elementy, które można identyfikować jako totemy. Występuje tu kolejny problem teoretyczny związany z definicją totemu, gdyż obiekty te powinny być traktowane jako tabu, co nie zawsze ma miejsce. Zakaz zabijania dotyczy przede wszystkim orłów, uważanych za dusze szamanów w trakcie lotu szamańskiego. Poza istotami czczonymi dość powszechnie, takimi jak sroka, wilk czy wspomniany orzeł, pojawiają się też zwierzęta specyficzne

³⁵ Nicola di Cosmo, *Manchu Shamanistic Ceremonies at the Qing court*, Joseph P. McDermott (red.), *State and Court Ritual in China*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 367.

³⁶ Willard J. Peterson, *Cambridge History of China*, t. 9, cz. 1: *The Ch'ing Dynasty to 1800*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 18–19; N. di Cosmo, *Manchu Shamanistic Ceremonies...*, s. 368–369.

³⁷ Mianem „szamanizm” określane są, niezbyt precyzyjnie, niekiedy bardzo odmienne systemy praktyk i kultów. Warto wspomnieć, że często jako źródłosłów terminu podawany jest tunguski wyraz *saman, sa* – wiedzieć.

³⁸ Chorągwi Chińczycy mieli własnych szamanów.

³⁹ M. Stoszek, *Postać szamana...*, s. 16, 21.

⁴⁰ Co, na marginesie, jest atrybutem definiującym szamanizm na gruncie zachodniego religioznawstwa. W przypadku szamanizmu mandżurskiego funkcjonuje instytucja oficjalnie niemająca tego atrybutu, bliższa kapłanowi, ale określana w języku mandżurskim terminem *saman* – takim samym jak w wypadku szamana doświadczającego stanów ekstatycznych.

dla regionu czy klanu. Możliwe, że późniejsze łączenie tytułów urzędników cesarskich ze zwierzętami (oraz kolorami)⁴¹ odzwierciedlało koncepcje dżurdżeńskie⁴².

W czasach dynastii Ming i Qing na terenach Mandżurii rozpowszechnił się buddyzm, który wpłynął również na praktyki szamańskie⁴³. Cesarz Hong Taiji uznał patronat bodhisattwy mądrości Mandżuszriego⁴⁴ nad Mandżurami⁴⁵, w późniejszym okresie zaś cesarz Qianlong stał się nauczycielem odłamu Gelugpa buddyzmu tybetańskiego⁴⁶. Współcześnie buddyzm wciąż jest dość popularny, zarówno w odmianie chińskiej, jak i tybetańskiej. Wraz z sinizacją Mandżurów językiem liturgicznym stał się starochiński, zatem w sferze idei dominowała chińska mahajana. Jeśli chodzi o panteon bóstw, trudno jednoznacznie wskazać dominujący nurt, gdyż konieczne byłoby badanie reprezentatywnej próby ołtarzyków domowych. Z obserwacji autorki nie wyłania się spójny obraz. W pewnych przypadkach widoczne były bóstwa chińskie⁴⁷, w innym zaś – wyłącznie buddowie i bodhisattwowie wadzrajany⁴⁸. Odnotowany był także ołtarzyk zdominowany wizerunkami chińskimi, lecz jego głównym obiektem kultu był Padmasambhawa⁴⁹. Warta zaznaczenia jest też wyraźna obecność buddyzmu tybetańskiego na terenach Mandżurii, gdzie klasztory obsługiwane przez mongolskich lub tybetańskich mnichów cieszą się nieporównywalnie większą liczbą odwiedzających niż obiekty sakralne przejęte przez mnichów chińskich⁵⁰.

Wobec akulturacji i łączenia spuścizny różnych ludów nie dziwią kultury chińskich bóstw, przede wszystkim Caishena (Boga Dobrobytu), Guandiego, Zaoshena (Ducha Kuchni) czy łączonego z kultem Nieba Yuhuanga (Jadeitowego Cesarza). Co więcej, niektóre kultury świadomie łączono, jak w przypadku utożsamienia

⁴¹ W.J. Peterson, *Cambridge...*, s. 19.

⁴² Choć i wpływy chińskie również pewnie odgrywały rolę w kształtowaniu się tego systemu.

⁴³ M. Stoszek, *Postać szamana...*, s. 11.

⁴⁴ Jedną z koncepcji etymologii nazwy Mandżur wskazuje na Mandżuszriego, inna wskazuje źródłosłów tego terminu w dżurdżeńskiej tytulaturze wojskowej. N. di Cosmo, *Manchu Shamanistic Ceremonies...*, s. 370–375.

⁴⁵ A także Awalokiteśwary nad Tybetańczykami oraz Wadzrapaniego nad Mongołami.

⁴⁶ „Żółte czapki” stały się też narzędziem polityki mandżurskiej wobec Mongołów, wśród których propagowanie ideałów buddyjskich i przede wszystkim wiązanie znacznej części mężczyzn w klasztorach wpływało na osłabienie wartości bojowej. Baabar, *Dzieje Mongolii*, tłum. Stanisław Godziński, Dialog, Warszawa 2009, s. 93–102. Por. też U.E. Bulag, *Collaborative Nationalism...*, s. 4–5.

⁴⁷ Wieczny Grób w Xinbinie, wizyta w 2011 r.

⁴⁸ Badania terenowe własne w Dalianie w 2011 r.

⁴⁹ Badania terenowe własne w Dalianie w 2011 r.

⁵⁰ Jak Beita w Mukdenie.

za czasów cesarza Kangxi (Elhe Taifina) postaci tybetańsko-mongolskiego bohatera Gesera z Guandim⁵¹.

Szczególnie ważny w wierzeniach Mandżurów wydaje się kult cesarzy. Ród królewski miał się wywodzić z Gór Wschodniomandżurskich, z czasem jednak stały się one mitycznym miejscem pochodzenia zwykłych Mandżurów, których nobilitowało bezpośrednio czerpanie ze źródła smoczey siły. Góry te były dla nich miejscem pochodzenia ich przodków, dlatego mogli przyjąć składane im ofiary. Mityczna genealogia miejsca stanowi dzięki temu istotny czynnik kształtujący tożsamość⁵². Niewątpliwie wpływ na poczucie wspólnoty różnych ludów w ramach chorągwi miała też budowa grobów cesarzy i pielgrzymki do nich władców. W efekcie inwazji na Chiny słabo zaludniona Mandżuria jeszcze bardziej opustoszała. Chorągwi zostali rozrzućeni w garnizonach wojskowych powiększającego się imperium. Skłoniło to rządzących do odtworzenia mitu *terre natale* dla cesarzy⁵³, ale też dla zwykłych Mandżurów. Zgodnie z nim ród Aisin Gioro wywodził się z Mandżurii, która miała się stać sanktuarium kultu ich przodków. Identyfikacja z tym regionem przeniosła się z rodu panującego na Armię Ośmiu Chorągwi. Zamysł polityczny utrzymania jedności stanu wojskowego stał się jednym z fundamentów narodowej identyfikacji⁵⁴. Proces przechodzenia od mitu cesarskich narodzin do zsubiektywizowanego miejsca⁵⁵ – kolebki mandżurskości – wzmacniany był również przez użycie do tego celu tradycyjnych wierzeń.

Smok był dla Mandżurów symbolem prastarej siły, stąd powiązanie z nim stało się sprawą najwyższej rangi. Mandżurscy cesarze, od Nurchacziego zaczynając, ze szczególnym uwzględnieniem Kangxiego i Qianlonga, świadomie zaprzęgli smoczą potęgę do budowania własnej siły oraz mitycznej wspólnoty Armii Ośmiu Chorągwi. Góry Wschodniomandżurskie były mitologicznym miejscem narodzin cesarzy, przez co wzrost potęgi rodu Aisin Gioro uwarunkowany został ruchem siły życiowej, nazywanej smoczą energią (*long qi*, 龙气). O ile Góry Wschodniomandżurskie były punktem ekspansji, to Hetu Ala i Mukden stanowiły miejsce manifestacji owej siły. Tradycyjnie cesarz był utożsamiany ze smokiem, a jego pochówek uznawano za nałożenie uprzęży jego potędze. Z powyższych przyczyn królewski pochówek i smocze narodziny są tożsame⁵⁶. Dlatego każdy z północno-wschodnich grobowców cesarskich umieszczony został na meridianach energetycznych, położonych wzdłuż tak zwanej smoczey żyły (*long mai*, 龙脉). Świadomość owej mi-

⁵¹ Według prof. Gereldżawa, literaturoznawcy i religioznawcy z Akademii Nauk Społecznych Mongolii Wewnętrznej, Höhhot 2012.

⁵² M. Lickorish, *Tending the Eternal Tomb...*, s. 126.

⁵³ M.C. Elliott, *The Limits of Tartary...*, s. 603.

⁵⁴ N. di Cosmo, *Manchu Shamanistic Ceremonies...*, s. 385–387.

⁵⁵ M.C. Elliott, *The Limits of Tartary...*, s. 604–605.

⁵⁶ M. Lickorish, *Tending the Eternal Tomb...*, s. 92.

tycznej geografii jest szczególnie silna w bocznej odnodze rodu cesarskiego, która zajmuje się opieką nad „Wiecznym Grobem” – Yongling (永陵)⁵⁷. Góra Qiyuan, u której stóp powstał, nazywana jest Muduri jenden-i ba⁵⁸, czyli Kołyską Smoka lub Miejscem Smoka.

Synkretyczne pochówki

Przenikanie się różnych wierzeń i praktyk ma długą tradycję, towarzyszyło zapewne już pierwszym kontaktom ludów Północy z cywilizacją chińską. Procesy te można łatwo zaobserwować w okresie Qing, z którego pochodzą źródła zarówno pisane, jak i ustne. Dawne mity nie muszą być świadectwem prawdy dla współczesnych, lecz kształtują one świadomość chorągwianych. O przenikaniu się folkloru tunguskiego i kultury chińskiej świadczą legendarne wydarzenia związane z pochówkami cesarzy. Zarządzanie przestrzenią, a szczególnie smoczą siłą, spowodowało zwrócenie się ku praktykom chińskiej geomancji. Wiarę w jej skuteczność można uznać za objaw akulturacji. Należy jednak pamiętać, że w czasie formowania się cesarstwa mandżurskiego *feng shui* stanowiło metodę stosowaną służebnie wobec mandżurskiej religijnej tradycji dotyczącej ostrzegania przestrzeni.

Potwierdzenie tych przypuszczeń można znaleźć w wydarzeniach historycznych związanych z pochówkiem władców dżurdzeńskich i mandżurskich. W 1583 r. Nurchaczi pochował swojego ojca Taksiego oraz dziadka Giaconngę w tzw. grobie Dwóch Przodków w pobliżu ówczesnej stolicy Mandżurów Hetu Ala. Następnie w 1624 r. przeniósł stolicę do Dongjingu (ówczesna nazwa Liaoyangu) i nakazał ekshumację przodków oraz pochowanie ich w nowym miejscu. Zachowanie to wskazuje na wiarę w ścisły związek świata żywych i umarłych w kulturze Dżurdzeńów, gdzie bliskość przodków jest wymagana do odtwarzania związków rytualnych. Jednak już syn Nurchacziego, Hong Taiji, chowając ojca, kierował się w większym stopniu wiedzą płynącą z geomancji. Grobowiec został umieszczony na północnym wschodzie ówczesnej stolicy, czyli Mukdeny. Wybór miejsca poprzedziły trzyletnie badania terenu i procesy deifikacji przestrzeni, aż wybrano Shijushan, czyli Górę o Kamiennych Ustach. Zerwana została tradycja umieszczania grobowców blisko rezydencji, gdyż Fuling (福陵), zwany też Grobowcem Wschodnim, jest dość oddalony od centrum miasta. Hong Taiji natomiast został

⁵⁷ Chodzi o Mauzoleum Yongling (u podnóża góry Qiyuan w prowincji Liaoning), gdzie pochowani są przodkowie Nurchacziego (przyp. red.).

⁵⁸ Zhang Shouguo, *Qing Yongling* [Qingowski Wieczny Grób], Dalian Chubanshe, Dalian 2000, s. 1, 4, 8.

pochowany w dość specyficznym miejscu: w północnej części Mukden, znacznie bliżej centrum miasta, na płaskiej przestrzeni bez wzgórz i rzek. Lokalizacja ta nie wydawała się więc odpowiednia z punktu widzenia geomancji, za to mogła być bliższa tradycji dżurdzeńskiej. Jednak w 1651 r. pierwszy cesarz mandżurski panujący za Wielkim Murem usypał wzgórze za grobowcem Zhaoling, co wskazuje na adaptację reguł *feng shui*. By zachować zasady geomancji na tym terenie, trzeba było przetransportować ziemię na wzgórze z odległych terenów. Towarzyszyły temu zmiany nazw przestrzeni⁵⁹. W tym samym roku przebudowano grób Dwóch Przodków poprzez dodanie dwóch pawilonów ze stelami. Imperialna Rada Astrologii stwierdziła, że garnizon zakłóca *feng shui* grobu Hong Tajjiego, co spowodowało przemieszczenie siedziby wojskowych⁶⁰. W 1657 r. generał Oboi stwierdził, że *feng shui* jest korzystniejsze w Grobie Dwóch Przodków niż w grobowcu w Dongjing. Ponownie zatem ekshumowano Takesiego i Giaonggi oraz dwóch dalszych przodków – Mönke Temüra oraz Fumana – i złożono ich w odnowionym Grobowcu Dwóch Przodków koło Hetu Ala. Wiązało się to z chińską tradycją uszanowania „czterech przodków”⁶¹, prawdopodobnie wywodząca się z tradycji „Czterech Patriarchów”⁶² buddyzmu *chan* (*zen*). Została też zmieniona nazwa – na Wieczny Grób (Yongling)⁶³.

Echo opisywanych procesów pobrzmiwa też w mitach i legendach. Władca Dżurdzeńów Nurchaczi powiązał pochówek ojca z duchem drzewa – wielkiego wiązu. Zachowanie to można łączyć z mandżurskim kultem drzew, szczególnie Matki Wierzby (Fodo). Umieszczenie trumny w gałęziach drzewa przywodzi na myśl północną tradycję „drzewnego pochówku”, dzięki któremu następuje połączenie krajobrazu z krwią zmarłego, a zatem i z krwią jego potomków⁶⁴. W legendzie dodatkowo oba elementy zostały połączone przez górę. Co istotne, to krajobraz narzucał swoją wolę człowiekowi, nie odwrotnie. Początkowo drzewo nie chciało przyjąć trumny, dopiero Nurchaczi musiał się podporządkować duchowi, aby ten zezwolił mu na „spokrewnienie się” za pośrednictwem zmarłego. Według innej wersji podania to smok kieruje procesami przyrody i za pośrednictwem niejako „ofiarowanego” zmarłego łączy swoją krew z krwią Nurchacziego. Dzięki temu

⁵⁹ M. Lickorish, *Tending the Eternal Tomb...*, s. 93–94.

⁶⁰ Ibidem, s. 94.

⁶¹ P.K. Crossley, *Owing China...*, s. 204.

⁶² *Cong si zu dao wu zu kan Zhongguo Chanzong de dianji* [Od czterech przodków do pięciu przodków – patrząc na założyciela chińskiego Zen], <http://www.lingshh.com/cairx/12.htm> [dostęp 24 czerwca 2015]; *Si zu – Daoxin dashi* [Czterech Przodków – Mistrz Daoxin], http://www.ctworld.org.tw/chan_master/east004-0.htm [dostęp 24 czerwca 2015].

⁶³ M. Lickorish, *Tending the Eternal Tomb...*, s. 95.

⁶⁴ Ibidem, s. 101, za: Jie Liang, *Shoulingren de Zhuangyuan* [Ogród Strażnika Grobowca], Dongfang Chuban Zhongxin, Fushun Shiyong Erchang Yinshuachang 1998, s. 15.

sam władca Dżurdzeńów, jego potomni, a wreszcie cały podległy mu lud czerpią od niego siłę życiową, zyskując legitymizację swojej władzy, a także pielęgnowując odrębność wobec innych ludów⁶⁵.

Jeszcze więcej jest wersji legend o Hong Tajim szukającym miejsca pochówku dla ojca. Decyzja została podjęta pod wpływem licznych znaków – rozmaitych omenów chińskiego *feng shui*, takich jak walka węży. Ich przemiana w światło dała władcy do zrozumienia, że obserwował starcie smoka i feniksa, czyli aspektów *yin* i *yang*. Inna wersja podania mówi, że jeden z ministrów-astronomów zauważył, że góra ta leży wzdłuż linii grzbietu Gór Wschodniomandżurskich⁶⁶. Jest i inny motyw. Astrologowie stwierdzili, że przed pochowaniem Nurchacziego Hong Tajim miał za zadanie znalezienie 100 źródeł w 100 dni. Ostatniego dnia brakowało jednego źródła. Wtedy stary człowiek, który nazwał się strażnikiem stu źródeł, powiedział cesarzowi, że krynice układają się w kształt smoka, a jego głową jest gorące źródło u podnóży Góry o Kamiennych Ustach. Legenda ta ma mieszane motywy: z jednej strony przestrzeń jako ciało smoka mogła się opierać na lokalnych wierzeniach, z drugiej – dziewiątka jako liczba cesarska i tajemniczy strażnik znajdują odpowiedniki w chińskiej tradycji⁶⁷. Źródła też mają swoje znaczenie, gdyż w mandżurskich podaniach w Górach Wschodniomandżurskich bije potężne źródło, dosłownie – wody, ale w podtekście – smoczęj siły⁶⁸.

Również mieszane podejście do znaków przestrzeni objawia się w legendzie o miejscu pochówku Hong Tajiego. Podczas walki cesarz odniósł rany od ciosów Yuan Chonghuana. Wtedy zleciały się sroki i przykryły jego ciało. Po uniknięciu śmierci Hong Tajim zaczął poszukiwania miejsca swojego spoczynku, lecz geomanci byli bezradni. Wówczas władca zobaczył sroki i uznał, że skoro one go obroniły, to i wskazały odpowiednie miejsce pochówku, z czym nie poradzili sobie mistrzowie *feng shui*. „Zwierzę, które chroniło mnie za życia, będzie mnie strzec i po śmierci”. Opowieść ta ilustruje porażkę chińskich geomantów wobec mandżurskiego totemu, a także przegraną chińskiego bohatera (Yuan Chonghuana) z siłami lokalnej przyrody. W formie walki zbrojnej mamy zatem współlistnienie, ale i starcie dwóch światopoglądów, mandżurskiego i chińskiego. Drugorzędny stał się fakt, że wzgórze wskazane rzekomo przez sroki powstało później – pod wpływem rad chińskich geomantów⁶⁹.

⁶⁵ Ibidem, s. 99–102.

⁶⁶ Ibidem, s. 98.

⁶⁷ Ibidem, s. 99.

⁶⁸ Por. *Rody, plemiona i państwa. Pochodzenie władców Furii*, [w:] Jerzy Tulisow, *Legendy ludów Mandżurii*, t. 1, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1998. Por. też inne mity o Górach Wschodniomandżurskich: *Pod białą górą i gdzie indziej*, [w:] J. Tulisow, *Legendy ludów Mandżurii*, t. 2, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1998.

⁶⁹ M. Lickorish, *Tending the Eternal Tomb...*, s. 98.

Poza znaczeniem religijnym grobowce również odgrywały istotną rolę społeczną. Jak istotną, może świadczyć to, że samych opiekunów grobów cesarskich w Hebei (czyli Wschodnich i Zachodnich Grobowców) liczone w dziesiątkach tysięcy. Jeśli dodać opiekę nad setkami grobowców książąt z bocznych linii (dosłownie synów cesarskich – *huangzi*), to okazuje się, że odsetek chorągwianych Dżurdzeńów czy Chińczyków sprawujących rozmaite funkcje pielęgnacji, ochrony czy kultu musiał być bardzo wysoki. Nie byli to jedynie Mandżurowie – tradycja „Wiecznego Grobu” mówi o tysiącu jeńców mingowskich, którzy wznosili jego konstrukcję. Co się z nimi stało? Pozostają domysły – część stała się służbą lub ludźmi niższych profesji, inni być może zostali wchłonięci i przysposobieni do bycia chorągwiyanymi opiekunami grobowca. Ich funkcja jednak okazała się znacząca za sprawą sakralizacji grobowca, wynikającą z tradycyjnych wierzeń, zabiegów *feng shui* oraz rytuałów odprawianych przez setki ludzi – budowniczych i quasi-kapłanów. Paradoksalnie, nawet opiekunowie „Wiecznego Grobu” o bardzo niskim statusie, dzięki ciągłości międzygeneracyjnej i intensywności rytuału, zachowywali silną i stabilną tożsamość⁷⁰. Ci badacze, którzy twierdzą, że obecnie mandżurski kult przodków jest w chaosie, mogą mieć rację w związku ze zmianami w sposobie życia i asymilacji Mandżurów przez Hanów. Nie można jednak wykluczyć zróżnicowania uwarunkowanego klanem, statusem czy etnosem, o czym świadczą chociażby „subetniczne” różnice w strukturze ołtarzy przodków⁷¹.

Nowe czy stare praktyki religijne?

Przekonanie o całkowitym zaniku specyfiki kulturowej Mandżurów mogło wynikać nie tylko z faktycznego zaawansowania ich akulturacji, ale również z dawnych starań chorągwianych, którzy chcieli stworzyć takie wrażenie i zatrzeć zewnętrzne różnice wobec chińskiego otoczenia. Dlatego też osoby spoza społeczności uznawły ukrywane kultury i tradycje za utracone. Obecnie obserwuje się „wychodzenie z podziemia” chorągwianych poprzez rejestrację struktur społecznych jako towarzystw naukowych i edukacyjnych, a nawet komitetów partyjnych. Tendencjom do ujawniania swojej tożsamości mogą towarzyszyć coraz bardziej otwarte praktyki religijne. Przy czym zmiany społeczne i zanik różnych tradycji nie pozwalają jednoznacznie odpowiedzieć, na ile pewne praktyki są kontynuacją autentycznych tradycji, a na ile próbą ich rekonstrukcji czy wręcz narzędziem konsolidacji społeczności. Procesy narodowościowe w Chińskiej Republice Ludowej, które two-

⁷⁰ Ibidem, s. 97.

⁷¹ Ibidem, s. 127.

rzą popyt na kulturę etniczną, niejednokrotnie w formie „cepelii”, w porównaniu z innymi narodowościami w niewielkim stopniu dotyczą Mandżurów⁷². Ich kultura także jednak bywa elementem komercjalizacji, zarówno Chińczyków Han, jak i miejskich chorągwianych, szukających swoich korzeni. W świetle prób odrodzenia narodowego Mandżurów, za sprawą odwołania do tradycyjnych wierzeń, można dostrzec ewolucję instytucji szamana z religijnej w kierunku symbolu tradycji lub też popkulturowego folkloru.

Przykładem przenikania się różnych funkcji szamana jest gród Hetu Ala w Mandżurskim Powiecie Autonomicznym Xinbin, w którym mieściła się rezydencja Nurchaczego. Na potrzeby zwiedzających za drobną opłatą zaaranżowano spektakl szamański, w trakcie którego dwóch dorosłych mężczyzn wykonywało pieśń w języku mandżurskim. Niewiele czasu minęło wtedy od otwarcia szkoły dla dzieci z wykładowym mandżurskim⁷³, a owi szamani twierdzili, że pieśń została im przekazana przez przodków. Wskazuje to na zachowanie instytucji szamana w tej społeczności oraz na ciągłość przekazu tradycji, co nie przeszkadzało spadkobiercom w jej komercjalizacji. Sami szamani zaś przedstawiają niekiedy odmienne koncepcje szamanizmu, nie zawsze jednak uważają się za aktywnych pośredników pomiędzy światem żywych a umarłych. Funkcję szamana traktują jako element tradycji, a nie posługę duchową⁷⁴. Równolegle młodzi pasjonaci i popularyzatorzy kultury mandżurskiej, tacy jak bloger Xu Ke (许克) oraz piosenkarze Song Xidong (宋熙东) i Su Han (萧寒)⁷⁵, odbywają podróże po mandżurskiej prowincji w poszukiwaniu ostatnich użytkowników języka mandżurskiego. Uczą się od nich tradycyjnych pieśni, w tym szamańskich, które publikują w sieci lub wykonują na scenie. Dzięki nim oraz „turystycznym szamanom” elementy kultów mandżurskich stają się częścią kultury masowej.

Nie ma jednak większych wątpliwości, że kult przodków przetrwał jako praktyka rodzinna. We wspólnotach zamieszkujących tradycyjne domostwa nawet organizacja przestrzeni wiązała się z tymi zwyczajami⁷⁶. Wraz z odejściem od tradycyjnego budownictwa trudno jednoznacznie stwierdzić, czy odwzorowywana jest przestrzeń rytualna. Nie można jednak wykluczyć, że idee te funkcjonują w zniekształconej formie. Przykładowo w jednym domostwie to ołtarzyk buddyjski umieszczony był

⁷² Por. Katarzyna Golik, „*Internal Orientalism*” in the Context of a State-Nation Building Process in the People’s Republic of China, „Dálny východ”, Ročník IV, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomuniec 2014, s. 37–39.

⁷³ Chodzi o Szkołę Podstawową Xinbin Wieczny Grób (新宾永陵满族小学) w mieście Xinbin.

⁷⁴ *Manchu Shamans’s Lost World*, http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2010-04/14/c_13250448_3.htm [dostęp 28 lutego 2015].

⁷⁵ Pieśń szamańska *Manchu’s song*, 满语歌曲, <https://www.youtube.com/watch?v=KGWVDx4R-P68&list=PL90B19E84F6FBCA20> [dostęp 28 lutego 2015].

⁷⁶ M. Lickorish, *Tending the Eternal Tomb...*, s. 58–63.

po stronie zachodniej, ołtarzyk przodka zaś – po wschodniej. Nie zmienia to faktu, że każdego poranka mandżurska pani domu rozmawiała przed nim z duchem ojca, paląc mu kadzidła i papierosy, a wieczorem oddawała się czytaniu ksiąg buddyjskich i modlitwom przed ołtarzykiem z buddami⁷⁷.

Zaskakująca może być aktywność miejskiej młodzieży w zakresie kontaktów z przodkami. Co więcej, chorągwiani często nie wstydzą się i nie ukrywają tego faktu, a więc nie uważają, że jest objawem zacofania. Mimo deklarowanego sceptycyzmu nie wykluczają autentyczności tych doświadczeń, a przede wszystkim traktują je jako element identyfikacji⁷⁸. Znamienny wydaje się wpis blogera wywodzącego się, sądząc po nazwisku, z rodziny cesarskiej: *W koszmarze usłyszałem płacz mojej matki, wydawało mi się, że widzę przede mną przodków przeklinających w gniewie swych niegodnych potomnych. W głębi duszy czułem, że duchy szamańskie szeptały mi przepowiednie. I wszystko to nappełniło mnie smutkiem i wstydem – nie rozumiałem, co mówili*⁷⁹. Przytoczony fragment okazał się wstępem nie do opisu mistycznych doznań, lecz do apelu o powrót do nauki języka mandżurskiego. Wstrząs wywołany niezadowoleniem przodków miał obudzić potrzebę powrotu do zanikającego atrybutu kulturowego – wymierającego języka.

Jak wspomniano, ważną rolę w wierzeniach mandżurskich odgrywał również kult cesarzy. Tendencję do czczenia założycieli dynastii panującej często spotyka się u różnych ludów Azji Wschodniej. Dla Mandżurów cesarze byli (faktycznie i religijnie) twórcami etnosu, co upodabnia ich kult do kultu ofiar składanych przodkom. Kult ten propagowany w czasach dynastii Qing miał na celu budowanie wspólnoty wieloetnicznych chorągwianych, na dodatek rozproszonych na olbrzymim terytorium imperium. Zadekretowanie pielgrzymek mieszkańców garnizonu do grobów cesarskich w Mandżurii było narzędziem utrzymywania jedności wobec zaniku (lub braku) wszelkich innych cech odróżniających od otoczenia, do którego mieszkańcy garnizonów musieli się upodabniać. Praktyki te eksponowały rolę imperium jako punktu odniesienia dla tożsamości mandżurskiej⁸⁰.

Współcześnie, jak się okazuje, część chorągwianych nadal praktykuje kult cesarzy. Przykładem może być oddalone od „macierzy” miasto Chengdu, w którym chorągwiani potomkowie osadnictwa wojskowego, w ramach działalności „ludowego towarzystwa naukowego”⁸¹, podczas wspólnych świąt praktykują wspólny kult cesarzy mongolskich i mandżurskich⁸². W przypadku tej społeczności klu-

⁷⁷ Mandżurka z Dalianu, 60 lat, wywiad z 2011 r.

⁷⁸ Mandżurka z Pekinu, 32 lata, wywiad z 2012 r.

⁷⁹ Jin Zi, jirjing.blog.sohu.com [dostęp 10 listopada 2012].

⁸⁰ M. Lickorish, *Tending the Eternal Tomb...*, s. 90–94.

⁸¹ Badania terenowe w Chengdu podczas rytuału składania ofiar w 2007 r.

⁸² Na co dzień oba te ludy mają osobny pokój rytualny – jeden z portretem Nurchacziego, drugi – Czyngis-chana.

czem są dwie postacie o imieniu Möngke Temür, które zostały złączone w jedną. Mongolski Möngke Temür był wnukiem Batu-chana, władcą Złotej Ordy i zmarł w 1280 r. na terenie dzisiejszej Rosji. Dżurdzeński Möngke Temür, nazywany też Dudu Mentemu, był wodzem plemienia Odoli zabitym w 1433 r.⁸³. Przodek Nurchacziego, Möngke Temür, pochowany został w Wiecznym Grobie, który stał się centralnym miejscem kultu władców. W ten sposób potomek Czyngis-chana oraz przedstawiciel Dżurdzeńów zostali „uwspólnieni” przez dwa ludy i pomogli stworzyć wyobrażoną ciągłość dwóch rodów cesarskich⁸⁴. Związki krwi, polityki i sposobu życia, odzwierciedlające się w stwierdzeniu, że „Mandżurowie i Mongołowie to jedna rodzina” (*Man Meng yi jia*, 满蒙一家), otrzymały legitymizację religijną mitycznego wspólnego przodka – Czyngis-chana.

Wspólnota wierzeń z Mongołami manifestuje się w różnych aspektach. Jest to przede wszystkim uznanie wilczego przodka⁸⁵, związków kultury, krwi i języka. Mandżurowie wręcz chętniej odwołują się do jakiejś formy wspólnotowości właśnie z Mongołami niż z teoretycznie bliższymi im ludami tunguskimi, jak Ewenkowie czy Oroczeni⁸⁶. Podejście to może się wiązać z faktem, że w przeszłości wskazanie na powiązania z Czyngis-chanem stanowiło legitymizację władzy, obecnie zaś świadczy o równorzędnym statusie dwóch ludów, które utworzyły imperia na terenie Chin. Można przypuszczać, że właśnie oparta na mocarstwowości identyfikacja przyciąga Mandżurów do Mongołów. Jednocześnie zbliżenie to nie ma na celu wchłonięcia Mongołów, których część – ale nie wszyscy – była chorągwanymi. Ze względu na nieokreśloność „mandżurskości” zbliżenie ideowe i religijne z Mongołami wydaje się tego skutkiem, choć może powodować dalsze „rozwodnienie” ich społeczności zamiast konsolidacji Mandżurów jako grupy etnicznej.

Wracając do kultu cesarzy – można sądzić, że to przede wszystkim groby pierwszych władców i ich przodków stanowią centralne miejsce w historycznej geografii religijnej Mandżurii. Dwaj pierwsi władcy państwa Armii Ośmiu Chorągwi spoczywają w mauzoleach w starej stolicy kraju, Mukdenie (chiń. Shenyang). W Fuling pochowany jest Nurchaczi, Zhaoling (昭陵) zaś, inaczej Grobowiec Północ-

⁸³ Por. W.J. Peterson, *Cambridge History of China...*, s. 20. Przykłady „spokrewniania się” znane są u innych ludów Północy.

⁸⁴ Należy wspomnieć też o promowanej wśród Mongołów za czasów dynastii Qing koncepcji, według której cesarz mandżurski był reinkarnacją Czyngis-chana.

⁸⁵ „Wilczy przodek” jest uznawany przez Mandżurów i wschodnich, raczej schińszczonych Mongołów. Część, szczególnie pośród stepowych Mongołów, dystansuje się od tej koncepcji. W ostatnich latach dyskusja na ten temat rozgorzała za sprawą poczytnej powieści *Wilczy totem* Jiang Ronga, notabene Mandżura z pochodzenia.

⁸⁶ Żaden z moich mandżurskich rozmówców nie uważał Sibijczyków za odrębną narodowość, za to część Sibijczyków dystansuje się od Mandżurów.

ny, należy do Hong Tajiego. Zarówno literatura, jak i badania własne wskazują, że szczególne miejsce zajmuje Yongling⁸⁷, czyli miejsce pochówku przodków Nurchacziego. Zdarza się, że odwiedzający grobowiec motywują to wyraźnie religijnymi względami. Nawet dla rodzin zarejestrowanych jako Chińczycy Han i twierdzących, że nastąpiła całkowita sinizacja Mandżurów, wyprawa do Wiecznego Grobu wykraczała poza wycieczkę turystyczną⁸⁸.

W przeciwieństwie do Fuling i Beiling odwiedzający Yongling mają bezpośredni dostęp do grobowców. Pośrodku rośnie drzewo, które było opiewane w poezji cesarza Qianlonga⁸⁹. Przy tych grobach autorka była w 2013 r. świadkiem interesującego rytuału. Ubrana na biało sześciuosobowa mandżurska rodzina przeprowadzała specyficzny obrzęd, który w pierwszej części miał buddyjską formę w zakresie modlitw i gestów. W dalszej fazie nastąpiło spalenie świec, kadzideł i ofiarowanie alkoholu wiążące się też z kultem przodków. W ostatniej fazie na grobach cesarskich odbył się piknik z bardzo bogatym jadłospisem i z dwoma rodzajami trunków. Rodzina ta, choć deklaruwała się jako wyznawcy buddyzmu, praktykowała kult cesarzy, być może ich faktycznych przodków (nie chcieli wyjawić nazwiska rodowego, mimo że rzekomo je znali). Język buddyzmu chińskiego używany do liturgii także w kulcie przodków wskazuje na połączenie się dwóch systemów wierzeń. Opisana sytuacja dowodzi też niezbytności specjalnego statusu Yonglingu w wyobraźni religijnej Mandżurów. Jeśli na dodatek przypomną się badane przez Michaela Lickorisha rytuały klanu Zhao⁹⁰, możemy domniemywać, że zaobserwowana ceremonia nie była wydarzeniem okazjonalnym. Brakuje za to informacji w opracowaniach i źródłach osobowych na temat religijnego znaczenia Wschodnich i Zachodnich Grobowców w prowincji Hebei.

Na istotne punkty w geografii religijnej składają się też opiewane w mitach obszary przyrodnicze z Długą Białą Górą⁹¹ (mandż. Golmin Šanggiyan Alin, chiń. Changbaishan)⁹² oraz Amurem (mandż. Sahaliyan Ula, chiń. Heilongjiang)⁹³ na czele. Równie istotna jest też granica – Wielki Mur – za którą rozpoczyna się Man-

⁸⁷ M. Lickorish, *Tending the Eternal Tomb...*, s. 95–105.

⁸⁸ Rodziny Mandżurów z Mukdenu i z Tieling, Yongling, 2013 r.

⁸⁹ Oryginalne drzewo runęło, ale na jego miejscu rośnie kolejne.

⁹⁰ M. Lickorish, *Tending the Eternal Tomb...*, s. 68–87 i in.

⁹¹ Góry Wschodniomandżurskie.

⁹² Por. *Rody, plemiona i państwa. Pochodzenie władców Furii*, [w:] J. Tulisow, *Legendy ludów Mandżurii*, t. 1. Por. też *Manchu Origin Myth*, <https://vimeo.com/46063617> [dostęp 28 lutego 2015], oraz współczesną piosnkę *Hargaxame wecere alin*, https://www.youtube.com/watch?v=0py_I25Q0ys [dostęp 28 lutego 2015].

⁹³ *How the Heilongjiang (Amur River) Got Its Name*, <https://vimeo.com/45659487?from=outro-local> [dostęp 28 lutego 2015].

dżuria⁹⁴. Obecnie konstrukcja ta nie stanowi istotnej granicy w sensie administracyjnym, jej przekroczenie jednak, szczególnie w Shanhaiguan, dla Mandżurów stanowi przejście do przestrzeni zsakralizowanej⁹⁵. Jest też w makroskali granicą między sferami – wewnętrzną i zewnętrzną. Poza wspomnianymi elementami dochodzą jeszcze regionalne miejsca kultu, specyficzne dla klanów czy plemion, na przykład Fenghuangshan w Liaoning dla części plemienia Heszeri⁹⁶.

Wierzenia nowego mandżurskiego narodu

Jak już wspomniano, trudno uchwytna „mandżurskość” nie zamyka się w jednym określonym systemie religijnym. O ile można powiązać mobilizację społeczności chorągwianych z praktykami religijnymi, to etniczność i religia nie muszą być nierozłączne. Dla wielu Mandżurów odkrywanie kultury i języka może się manifestować bez odwołań do aspektów religijnych lub odbywać się w ramach innych, nowych zespołów wierzeń. Niejednokrotnie tradycyjne systemy wierzeń i praktyk przenikają się i mogą być kultywowane nawet w przypadku konwersji na religię monoteistyczną. Znamiennym przykładem może być „klasa mandżurska”⁹⁷ na Uniwersytecie Ludowym w Pekinie⁹⁸, w której jeden z nauczycieli⁹⁹ był „nowym muzułmaninem”¹⁰⁰. Za to pewien kursant, który przyjął katolicyzm, zapytany, czy nadal kontaktuje się z szamankami, składa ofiary pradziadkowi i modli się przy buddyjskich „ośmiu symbolach szczęścia” (*ba ji xiang*, 八吉祥)¹⁰¹, stwierdził, że nie widzi w tym sprzeczności ze swoją nową religią¹⁰².

Kształtująca się współcześnie nowa tożsamość narodowościowa Mandżurów ma rozmaite płaszczyzny odniesienia, w tym przede wszystkim pamięć historyczną, język, kultury szamańskie, obrzędowość wiejską oraz kulturę dworską okresu

⁹⁴ Na mapie wykonanej przez jezuitów wszystkie nazwy geograficzne w Azji na północ od Wielkiego Muru były napisane po mandżursku, na południe zaś – po chińsku. M.C. Elliott, *The Limits...*, s. 624; M. Lickorish, *Tending the Eternal Tomb...*, s. 11, 90 i n.

⁹⁵ Różnice w podejściu były wyraźnie odczuwalne w reakcjach Mandżura wspólnie podróżującego z chińskimi kolegami podczas mijania Shanhaiguan, 2012 r.

⁹⁶ Rozmowa dwóch potomków plemienia Heszeri, jednego przybyłego z Dalianu do „ojczyzny dziadka” oraz miejscowego, Fenghuangshan, 2011 r.

⁹⁷ Formalne lub nieformalne stowarzyszenia wzajemnego nauczania języka mandżurskiego.

⁹⁸ Autorka uczestniczyła kilkakrotnie w zajęciach tej grupy w latach 2011–2012, ponadto utrzymuje kontakty z uczestnikami kursu.

⁹⁹ Mandżur z Pekinu, wywodzący swoje pochodzenie od członków straży cesarskiej, obecnie zamieszkały w dolinie Ili, gdzie może posługiwać się głównie językiem sibijskim.

¹⁰⁰ Określenie za doktorem Włodzimierzem Cieciorą.

¹⁰¹ <http://baike.baidu.com/view/5898.htm> [dostęp 28 lutego 2015].

¹⁰² Mandżur z Jinzhou, 33 lata, wywiad z 2012 r.

imperium. Nowym fenomenem są ponadlokalne stowarzyszenia, często skupione wokół kursów języka i pisma mandżurskiego. W kontekście ruchów społecznych, stanowiących załączek nowego narodu mandżurskiego, nastąpiła fetyszyzacja języka i pisma. W pierwotnych kultach fetysze pełniły ważne funkcje, współcześnie jednak również ich rola wydaje się znacząca, choć niedoceniana. Szczególnie tam, gdzie sformalizowane i zinstytucjonalizowane praktyki religijne słabną, rola fetyszy może rosnąć. Problem ten w odniesieniu do Mandżurów można rozpatrywać z kilku punktów widzenia.

Szacunek wobec pisma wpisany jest w system wadźrajany, gdzie istnieje tradycja kultu księgi. Współcześnie jednak księgi buddyjskie pisane są w języku chińskim, nie zaś w mandżurskim. Estymę wobec języka pisanego widać raczej dopiero w ostatnich latach za sprawą użycia go podczas czynności kultowych, silnie kojarzonych z wierzeniami przedbuddyjskimi. Świadczy o tym popyt na artefakty z napisami mandżurskimi, takie jak manuskrypty, błogosławieństwa napisane przez szamana, kaligrafia itd. Popularnością cieszą się wspomniane kursy językowe, warsztaty kaligrafii i inne wydarzenia, podczas których można samemu pracować z pismem. W większości przypadków znajomość piśmiennictwa mandżurskiego jest bardzo płytka, zaspokaja jednak potrzebę nawiązania do tradycji i rytuałów oraz tworzenia atrybutów „etniczności”. Dlatego raczej mało kto wierzy we wskrzeszenie żywego języka, pozostawiając mu raczej status zbliżony do łaciny czy esperanto.

Podsumowanie

Tożsamość mandżurska, niezależnie od tego, czy uznamy ją za etniczną, stanową czy klasową, ma silne fundamenty w postaci imperialnej przeszłości i struktury społecznej, które wydają się dość odporne na asymilację. Wątpliwości co do tego, czy Mandżurowie są narodem, czy wyłącznie potomkami wieloetnicznej „szlachty”, towarzyszą samym chorągwiom. Część z nich próbuje wskazywać na odmienne od Hanów miejsce (mitycznego) pochodzenia. Chińczycy również wywodzą siebie od smoka, lecz niekoniecznie objawiającego się w Górach Wschodniomandżurskich. Praktyki religijne i mity cesarskie oraz wyobrażona genealogia Mandżurów mogą stanowić istotny element formowania się narodowości mandżurskiej, która tworzy się i przekształca. Część współczesnych poszukuje dodatkowych punktów odniesienia dla swojego ludu. W pograżonym w chaosie wartości i powracającym do religii społeczeństwie chińskim zachowane lub odtworzone oryginalne kultury nabierają dodatkowego znaczenia. Mandżurowie mogą odróżniać się od Hanów nie tylko etykietą i obyczajami,

ale i konkretnymi zachowaniami religijnymi. Szczególnie dlatego, że wydaje się, iż mamy faktycznie do czynienia z pewną ciągłością specyficznych dla nich idei religijnych. Niezależnie od tego różne formy religijności, choć inkluzywne i eklektyczne, mogą stanowić atrybut kształtującej się etniczności mandżurskiej.

CHINY: W KRĘGU NOWYCH KULTÓW

Joanna Afek

CHIŃSKIE TRADYCYJNE PRAKTYKI MAGICZNE NA RZECZ OSIĄGNIĘCIA I UTRZYMANIA BOGACTWA

Wstęp

Kult pieniądza i bogactwa w Chinach nie jest niczym nowym. Ten aspekt chińskiej mentalności już dawno zauważyli wielcy badacze chińskiej kultury i obyczajowości. Max Weber pisał: *Nadzwyczajny rozwój i dynamizm chińskiej żądzы zarobku to zjawiska od dawna już nieulegające najmniejszej wątpliwości. [...] Pilność i pracowitość Chińczyków zawsze uchodziły za niezrównane¹, oraz: Nigdy i nigdzie w żadnym z krajów cywilizowanych z taką emfazą nie przedstawiano materialnego dobrobytu². W tradycyjnych Chinach starań o dostatnie życie nigdy nie potępiano, wręcz przeciwnie – zalecano je i chwalono. Chiny były krajem i olbrzymiego bogactwa, i strasznej biedy. Po kilku dekadach względnego egalitaryzmu za czasów maoistowskich Chińczycy, wraz z otwarciem na świat i reformami ekonomiczno-społecznymi zapoczątkowanymi przez Deng Xiaopinga pod koniec lat 70., znów zaczęli się bogacić, tym razem na niespotykaną dotąd skalę, a różnice w dochodach i poziomie życia ponownie stały się drastyczne³.*

¹ Max Weber, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, tłumaczenie Tadeusz Zatorski, Grzegorz Sowiński, Dominika Motak, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Warszawa 2006, s. 65.

² Ibidem, s. 190.

³ Według Banku Światowego współczynnik Giniego, czyli Wskaźnik Nierówności Społecznych, w 2011 r. w Chinach wynosił 37 (przy czym 0 oznacza egalitaryzm, a 100 maksymalną nierówność); w Polsce ten wskaźnik wynosi 32. Strona Banku Światowego: <http://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI> [dostęp 7 marca 2015].