

TANTRYCZNE CIAŁO ROSYJSKIEGO PREZYDENTA
 – OŚWIECONY UMYŚŁ CZYNGISYDÓW
 POLITYKA I NACJONALIZM
 W BUDDYZMIE BURIAT/MONGOLSKIM

WPROWADZENIE

Do napisania tego artykułu skłoniły mnie trzy pozornie niezwiązane ze sobą wydarzenia, które pobudziły mą antropologiczną ciekawość. W roku 2009 podczas wizyty prezydenta Dymitra Miedwiediewa w Buriacji buddyjscy mnisi z klasztoru Iwołgińskiego podjęli próbę jego intronizacji jako emanacji Białej Tary – żeńskiego bodhisattwy¹ i tantrycznej formy medytacyjnej. Próba wizualizacji głowy państwa w świetlistym ciele szesnastoletniej bogini o siedmiu oczach wywołała dysonans poznawczy nie tylko u mnie, ale i u wielu obywateli rosyjskich. Moja dezorientacja pogłębiła się, gdy przeczytałem w wywiadzie z przywódcą Tradycyjnej Sanghi Rosji – Dambą Ajuszejewem, że buddyzm w Buriacji niewiele ma wspólnego z buddyzmem tybetańskim, gdyż pochodzi od buddy Kaśjapy – poprzednika historycznego buddy Śakjamuniego. Wkrótce potem opuściłem Buriację i udałem się do Mongolii, gdzie nad kuflem piwa buddyjski mnich tłumaczył mi, że małżeństwa lamów² są starą mongolską tradycją.

Zastanawiałem się, czy można odnaleźć jakiś klucz interpretacyjny, który pozwoliłby umieścić powyższe paradoksy w szerszym porządku dyskursywnym. Sądzę, że mamy tu do czynienia z dwoma rodzajami praktyk społecznych charakterystycznych dla postkomunistycznego buddyzmu w regionie: próbą restytucji

.....
 Dr Zbigniew SZMYT jest adiunktem
 w Instytucie Etnologii
 i Antropologii Kulturowej
 Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
 w Poznaniu.
 badmazhav@gmail.com

.....
¹ *Bodhisattwa* (sansk.) – oświecona istota o bezgranicznym współczuciu, która nie ustaje w wysiłkach by doprowadzić wszystkie czujące istoty do stanu nirwany.

² *Lama* (tyb. bla ma, „wyższy”) nauczyciel buddyzmu, który uzyskał odpowiednie wykształcenie i przeszedł obrzędy poświęcenia.

mechanizmów oswojania władz państwowych przez hierarchów buddyjskich oraz wytwarzaniem znaczących różnic w celu wyznaczenia granic wspólnot etnonarodowych. Myślę, że trwający od dwóch dekad proces odrodzenia buddyzmu w Mongolii i Buriacji powiązać należy z tendencją do rewitalizacji tradycyjnych elementów kultur etnicznych i próbami konstruowania na ich podstawie postsocjalistycznych nacjonalizmów³.

Poniższy tekst poświęcony jest zatem roli buddyzmu w konstruowaniu tożsamości etnonarodowych w Buriacji i Mongolii, a także buddyjskim inklinacjom do polityki. W kolejnych częściach tekstu postawiłem sobie zadanie:

– ukazać historycznie uwarunkowane związki buddyzmu i polityki wśród ludów mongolskich;

– poddać analizie rolę buddyzmu w mobilizacji etnicznej w Buriacji i w Mongolii po upadku komunizmu w latach 90. XX w.;

– przedstawić podstawowe cechy i konsekwencje etnonarodowego modelu buddyzmu w dwóch sąsiadujących regionach.

Zdaję sobie sprawę, że Republika Buriacja oraz Mongolia funkcjonują w odmiennych kontekstach politycznych. Mongolia jest niezależnym państwem, nigdy nie wchodziła w skład Związku Radzieckiego, a przytłaczającą większość obywateli (95%) stanowią członkowie grup mongolskojęzycznych [Mongolčuудын... 2004: 141]. Republika Buriacja jest podmiotem Federacji Rosyjskiej i choć została utworzona dla ochrony praw grupy tytularnej, to Buriaci stanowią w niej jedynie 27,8% ogółu ludności⁴. Niemniej oba społeczeństwa, mongolskie i buriackie, mają szereg cech wspólnych. Wymienić tu należy przede wszystkim wspólne zaplecze historyczno-kulturowe. Do kolonizacji rosyjskiej w XVII w. dzisiejsza Buriacja stanowiła integralną część feudalnej Mongolii. Proces transformacji Buriatów w samodzielną grupę etnonarodową rozpoczął się wraz z ustanowieniem rosyjskiej granicy w czasach radzieckich poprzez funkcjonowanie Buriackiej Autonomicznej Republiki Radzieckiej – substytutu państwowości.

Mongołowie i Buriaci byli poddani komunistycznej dominacji – modernistycznej hegemonii kulturowej w jej bolszewickim wariacie. Obszary mongolskojęzyczne stanowiły peryferie komunistycznego świata, a decyzja o zakończeniu tego modernistycznego projektu zapadła w dalekim centrum. Jak wykażę poniżej, proces wynalezienia tradycji w obu regionach ma wiele cech wspólnych. Zrozumienie praktyk politycznych i tożsamościowych odwołujących się do tradycji wymaga zarysowania szerokiego tła historycznego. Z tej potrzeby wynika układ tekstu. Wpierw przedstawię genezę praktyk deifikacji władców w społeczeństwach mongolskich. Następnie omówię rolę buddyzmu w kształtowaniu nacjonalizmów w Mongolii i Buriacji. W dalszej części tekstu analizie poddam cechy dystynktywne narodowego buddyzmu w Mongolii i Buriacji. Pod koniec, dysponując szerokim kontekstem historycznym i społeczno-kulturowym, wyjaśnię zjawiska, które skłoniły mnie do napisania tegoż artykułu.

• • • • •

³ W tekście będę odwoływał się do badań terenowych, które prowadziłem w latach 2009-10 w Buriacji oraz w roku 2011 w Mongolii. Badania finansowane były z grantu promotorskiego pod kierownictwem prof. Zbigniewa Jasiewicza *Kulturowe następstwa migracji. Na przykładzie buriackiej diaspory w Moskwie i buriackich repatriantów z Chin* oraz ze stypendium badawczego Biura Uznawania Wykształcenia i Współpracy Międzynarodowej. Poza tym korzystać będę z doświadczenia zdobytego podczas badań terenowych nad religijnością Buriatów przeprowadzonych wraz z Veroniką Belyaewą w sierpniu 2003 roku w Dolinie Tunkińskiej.

⁴ Dane z Ogólnorosyjskiego Spisu Ludności z 2002 roku.

*BUDDYJSKI WŁADCA „CZAKRAWARTIN”
I RELACJE „PATRON – NAUCZYCIEL” W MONGOLII*

Pomimo niekwestionowanej obecności buddyzmu na ziemiach mongolskich przed XIII w., wiemy z takich źródeł jak np. *Tajna Historia Mongołów*, że plemiona mongolskie w momencie tworzenia Imperium Mongolskiego praktykowały szamanizm. Z buddyzmem Mongołowie bliżej zetknęli się w wyniku podbojów Czyngis-chana. Podczas inwazji na królestwo Tangutów Mongołowie zetknęli się z buddyzmem tybetańskim. Rozprzestrzenienie buddyzmu źródła przypisują potomkom Czyngisa: Munke, Godanowi i Kubilajowi. Od samego początku buddyzm wykorzystywany był przez mongolskich chanów do legitymizacji władzy oraz integracji podbitych ludów i terytoriów. Pierwsi potomkowie Czyngis-chana dla podkreślenia swego prestiżu zapraszali na swoje dwory sławnych tybetańskich uczonych.

Munke-chan promował buddyzm tybetański szkoły kagju, a jego bezpośrednim nauczycielem był II Karmapa – Karma Pakszi⁵. Jednak to inna szkoła buddyzmu tybetańskiego zdominowała dwór dynastii mongolskiej. W roku 1240 mongolski dowódca Godan podbił Tybet, a w roku 1249 sprowadził na swój dwór wpływowego lamę Sakja Panditę Günga Gjelcena i zażądał od niego przekazania władzy nad krajem pod pieczę Imperium Mongolskiego. Spotkanie z Sakja Panditą wywarło na Godanie tak wielkie wrażenie, że wkrótce postanowił stać się uczniem wielkiego lamy. W ten sposób wytworzona została relacja „patron–nauczyciel”, łącząca wielu późniejszych władców mongolskich i tybetańskich hierarchów buddyjskich⁶. Na mocy tej instytucji, tybetański lama akceptował polityczne zwierzchnictwo i militarną opiekę mongolskiego władcy. Z kolei chan uznawał lamę za swego duchowego przewodnika, przyjmował od niego nauki i inicjacje tantryczne⁷ [Powers 2004: 159].

Dzięki ustanowieniu owej relacji partnerskiej mongolscy władcy uzyskiwali legitymizację ze strony szanowanych buddyjskich przywódców, a przywódcy linii sakja (potem gelug) mogli pod patronatem Mongołów władać Tybetem, a także głosić swoje nauki we włościach chana–patrona. Relacja „patron–nauczyciel” kontynuowana była przez założyciela dynastii Yuan – Kubilaję i bratanka Sakja Pandity – Phagpa Lamę Lodro Gjalcena. Kubilaj-chan wybrał buddyzm, jako uniwersalny system religijny, który miał dopomóc mu w integracji narodowościowo i kulturowo różnorodnego imperium. Kubilaj w celu ugruntowania autorytetu swej władzy postanowił wykorzystać indyjską koncepcję czakrawartina – buddyjskiego władcy uniwersalnego⁸, który przywraca porządek i harmonię w oparowanym przez chaos świecie [Bareja-Stażyńska, Havnevik 2009: 214]. Dostarczał więc buddyzm imperatorom mongolskim języka sakralizującego władcę i wynoszącego go na uniwersalny, ponadetniczny poziom. Język ten przetwarzał „północnego barbarzyńcę” w oświeconego władcę; był pomostem pomiędzy dzikością najeźdźcy a cywilizacją podbitego cesarstwa, naturą a kulturą.

Za panowania dynastii Yuan buddyzm ugruntował swoją pozycję wśród mongolskiej arystokracji, jednak znaczna część pospolitych Mongołów wciąż praktykowała szama-

• • • • •

⁵ Mong. (*bags*) przydomek nadawany nauczycielom.

⁶ Pierwowzoru tej instytucji można dopatrywać się w okresie tanguckiej dynastii Xia. Jej władcy zapraszali buddyjskich nauczycieli z centralnego Tybetu i przyjmowali od nich tantryczne inicjacje, a tamci ze swojej strony rozpoznawali w swoich cesarskich uczniach wcielenia bodhisattwów (Atwood 2004: 48).

⁷ Kubilaj-chan otrzymał od Pagpa Lamy inicjację Hewadzry. Pagpa Lama stał się w ten sposób 'rdzennym guru' Kubilaję.

⁸ Dosłownie „obracający kołem nauk”.

nizm. Upadek dynastii mongolskiej (1368) wywołał regres buddyzmu, który trwał przez następne dwa stulecia. W okresie tym nauki Buddy nie zanikły całkowicie. Na dworach mongolskich wielmożów niejednokrotnie przebywali mnisi buddyjscy, którzy wypełniali funkcje posłów na dwór chińskiej dynastii Ming [Skrynnikova 1988: 21, Charleux 2001: 195]. Szersze rozprzestrzenienie dharmy⁹ nastąpiło pod koniec XVI w., kiedy polityczne siły w Tybecie i w Mongolii postanowiły współpracować ze sobą w celu ugruntowania władzy.

W Tybecie nowa szkoła buddyzmu – gelugpa walczyła o władzę z królem prowincji Tsang, wspieranym przez szkołę kagju. Obie strony konfliktu szukały sprzymierzeńców poza granicami Tybetu. Mongołowie, pomimo rozdrobnienia, wciąż stanowili poważną siłę militarną, która mogła przeważyć szalę zwycięstwa na stronę ich sprzymierzeńców. Z drugiej strony, ambitni książęta mongolscy szukali nowej ideologii, która uwierzytelniłaby ich roszczenia do panowania nad pozostałymi władcami mongolskimi. W drugiej połowie XVI w. w mongolskich stepach trwało rozdrobnienie feudalne, a kilku silniejszych władców konkurowało ze sobą w dążeniach do centralizacji władzy¹⁰. Tytuł wielkiego chana (*kagan*) przynależał do czacharskich Dajan-chanów, jednak pod koniec XVI w. zwierzchnictwo Tumen Dzasagtu Dajan-chana nad książętami mongolskimi było już tylko nominalne. Poważnym rywalem w walce o władzę stał się Altan-chan – przywódca Tümetów, który jednak nie był agnатыcznym potomkiem Czyngis-chana [Bareja-Starzyńska, Havnevik 2009: 215].

Altan-chan potrzebował legitymizacji, która dałaby mu przewagę nad chanem czacharskim. W tym celu postanowił wykorzystać buddyzm. Skoro nie urodził się ze statusem potomka „Władcy Świata”, postanowił go pozyskać poprzez objawienie się reinkarnacją Czyngisyda – i to nie byle jakiego, bo założyciela dynastii Yuan. Altan-chan zręcznie wykorzystał tybetańską praktykę zawłaszczania postaci historycznych w celu tworzenia własnego autorytetu. Mongolski władca potrzebował osoby uprawomocnionej do rozpoznawania wielkich inkarnacji. Wybrał Tybetańczyka znanego później pod przydomkiem Dalajlami. W 1578 r. nad jeziorem Kuku-nor doszło do spotkania Altan-chana i lamy z tradycji gelugpa – Sönam Gjaco. Odwołując się do okresu panowania Kubilaj-chana, odtworzyli oni relacje „patron–nauczyciel”. Altan-chan nadał swojemu nauczycielowi tytuł Dalajlami (oceanu nauk), a Sönam Gjaco objawił swego patrona „Wyniesionym Ponad Wszystkim Władcą Czakrawartinem” i reinkarnacją Kubilaj-chana. Dzięki owej wymianie symbolicznej, obie strony wytworzyły potężny kapitał polityczny. Szkoła gelug otrzymała poparcie potężnego mongolskiego władcy, a Altan-chan – jako reinkarnacja wnuka Czyngis-chana – mógł rościć sobie pretensje do supremacji nad książętami z rodu Czyngisydów. Podobnie jak w przypadku klasycznych relacji pokrewieństwa, genealogie reinkarnacyjne umożliwiały beneficjentom narracji genealogicznej zawieranie sojuszy politycznych oraz budowanie statusu społecznego. Praktyki te rozwijane były po śmierci III Dalajlami¹¹. Za jego nowe wcielenie uznano prawnuka Altan-chana – Jönden Gjaco. Można zatem stwierdzić, że w pewnej specyficznej grze znaczeń Dalajlama jest Czyngisydem, gdyż jego czwarta reinkarnacja była wnukiem reinkarnacji Kubilaj-chana – wnuka Czyngis-chana. Przykład ten dobrze obrazuje jak szerokie spektrum znaczeń i statusów społecznych rodził mariaż dwóch systemów dziedziczenia: pokrewieństwa agnатыcznego i reinkarnacji.

• • • • •

⁹ *Dharma* (sansk.) – nauka buddyjska.

¹⁰ Zgodnie z tradycją tytuł wielkiego chana – *kagan* (współczesny mong. *haan*) mógł posiadać tylko jeden z potomków Czyngis-chana. Tytuł ten wiązał się z władzą nad wszystkimi grupami mongolskimi. Pomniejsi władcy mogli pretendować do tytułu ‘małego’ chana – *han*. W językach europejskich nie rozróżnia się zazwyczaj tych dwóch tytułów, jednak w średniowiecznej Mongolii różnica ta miała ogromne znaczenie.

¹¹ Sönam Gyatso uznany został za reinkarnację dwóch znanych lamów, Gendün Druba i Gendün Gyatso. Jego poprzednie inkarnacje otrzymały tytuł pierwszego i drugiego Dalaj lamy pośmiertnie.

W celu ugruntowania autorytetu Altan-chana i jego potomków koncepcję władcy buddyjskiego zdefiniowano w buddokratycznej utopii „Biała historia” (*Arban buyantu nom-un chaghan teükei*). Sięgnięto tam do stworzonego przez Phagpa lamę pojęcia „dwóch praw” określających relacje pomiędzy buddyzmem a władzą państwową. Pokój i szczęście (zarówno te ziemskie jak i ostateczne wyzwolenie z kręgów samsary) ludzie mogą osiągnąć dzięki prawom ustanawianym przez chana oraz dzięki przestrzeganiu praw *dharmy*, rozprzestrzenianiu *sutr* i *dharani*¹². Przestrzeganie „dwóch praw” może zapewnić władca idealny, buddyjski chan – czakrawartin. Autor „Białej historii” za pierwszych czakrawartinów uważa Czyngis-chana i jego wnuka Kubilaja. Przypisuje im kierowanie się „dwoma prawami”, dzięki którym ustanowili oni państwo idealne [Skrynnikova: 1989: 12-14]. „Biała historia” stworzyła model władcy, który będą próbowali realizować kolejni mongolscy liderzy, aż do dwudziestowiecznego Bogdo-chana. Tekst ten narzucił również kolejnym pokoleniom Mongołów retrospektywny pogląd na rozwój, w który powinno się dążyć do odtworzenia państwa idealnego z okresu Czyngis-chana¹³.

Nowy paradygmat legitymizacji wypracowany przez Dalajlamę i Altan-chana przejęli pozostali władcy mongolscy. Chałchaski Abataj-chan na gruzach Karoakorum rozpoczął budowę klasztoru Erdene Zuu. Prawnuk Abataj-chana – Zanabazar stał się liderem szkoły gelugpa w Mongolii i otrzymał tytuł Bogdo Gegena [Ochir, Khatanbaatar 2011: 21-25]. Szkołę gelug wsparł również oiracki Guszi-chan, który po zbrojnej interwencji uczynił V Dalajlamę władcą Tybetu. Dominacja Gelugpy w Tybecie i w Mongolii została ugruntowana. Stare szkoły (ningma, kagju, sakjapa) kontynuowały swoją działalność w Azji Centralnej¹⁴, jednak to „złota wiara”¹⁵ miała stać się religią narodową Mongołów. Rozprzestrzenieniu szkoły gelug wśród Mongołów sprzyjali władcy mandżurscy. Mandżurowie podporządkowali sobie południową Mongolię (1631), Chacha-Mongolię (1691) i Dżungarię (1755). Mandżurowie chcieli z pomocą hierarchów szkoły gelugpa osiągnąć kontrolę ideologiczną nad mongolskimi arystokratami. Żywili też nadzieję, iż nauki Buddy złagodzą wojowniczy charakter koczowniców [Baabar 1999: 72]. Ponieważ Dalajlama prowadził często niezależną od Mandżurów politykę w stosunku do Mongołów, Mandżurowie postanowili utworzyć jego odpowiednik w Mongolii. Z pomocą autorytetu buddyjskich hierarchów zamierzali efektywniej kontrolować arystokrację mongolską. Ustanowiono instytucję *Dżecundampa Chutuchty* – zwierzchnika buddyzmu w Mongolii. Pierwszy Dżecundampa – Zanabazar (1635-1723) był wnukiem Tuszetu-chana. Na jego drugą reinkarnację¹⁶ wybrano krewnego Zanabazara, jednak wszystkie kolejne reinkarnacje były wybierane w Tybecie. W ten sposób władze Mandżurskie próbowały przeciwdziałać łączeniu przez jedną osobę władzy świeckiej i duchowej.

Absolutna dominacja instytucjonalna szkoły gelug sprawiła, że mnisi zainteresowani innymi liniami przekazu praktykowali je, pozostając formalnie w strukturach „złoty czapek”. Do początku XX w. szkoła Gelug stała się najzamożniejszą instytucją na terenie Mongolii. Klasztory były największymi posiadaczami stad i pastwisk. Wstąpienie do klasz-

• • • • •

¹² Wykładów Buddy oraz długich mantr.

¹³ Percepcja historii jako cyklu upadków i prób powrotu do Złotego Wieku jest żywa do dzisiaj i stanowi ważny element tożsamości dzisiejszych Mongołów.

¹⁴ Wystarczy przywołać to postać XIX-wiecznego Nojon Chutuhty Danzan Rawdży, który łączył linie przekazu ningma, kagju i gelug.

¹⁵ *Szaryn szaszin* (mong.) – złota wiara; potoczna peryfrazą buddyzmu szkoły gelug. Odnosi się do charakterystycznych złotych nakryć głowy, które mnisi z tej tradycji odziewają podczas obrzędów. Stare szkoły buddyzmu używają w tym celu czerwonych czapek.

¹⁶ Liczoną od pierwszej inkarnacji mongolskiej, gdyż Dżecundampa Chutugtów uważa się za reinkarnację tybetańskiego mistrza szkoły Dżonang o imieniu Taranatha (mong. *Daranata*), a także wielu indyjskich mistrzów Dharma tworzących ciąg inkarnacyjny sięgający czasów Buddy Śakjamuniego.

toru umożliwiła mobilność społeczną, co w wysoce zhierarchizowanym społeczeństwie nie było rzeczą powszechną. Być może z tego powodu stan duchowny cieszył się ogromnym powodzeniem. Według Ivana Majskiego w 1918 roku liczba mnichów w Mongolii Zewnętrznej wynosiła 115 000 osób, to jest około 40% męskiej populacji tego okresu [za: Bareja-Starzyńska, Havnevik 2009: 217]. Jednak nie wszyscy mnisi mieszkali w klasztorach. Wielu członków stanu duchownego po ukończeniu nauki w klasztorze prowadziło gospodarstwa pasterskie, pojawiając się w klasztorze w okresie większych świąt buddyjskich. Znaczna liczba mnichów mieszkających poza klasztorami skutkowało rozluźnieniem reguł klasztornych, w tym celibatu. W 1934 roku władze komunistyczne zalegalizowały związki małżeńskie z udziałem mnichów, a praktyka ta stała się jedną z cech dystyngtywnych buddyzmu mongolskiego.

OSWAJANIE CARÓW – BUDDYZM W KOLONIZOWANEJ BURIACJI¹⁷

Szersze rozprzestrzenienie buddyzmu w Buriacji nastąpiło w XVII w., na krótko przed kolonizacją rosyjską. Początkowo buddyzm praktykowali przede wszystkim wychodźcy z Chałcha-Mongolii – Sartulowie i Songolowie, jednak wkrótce dharmę rozprzestrzeniła się wśród pozostałych grup mongolskich i tunguskich w Zabajkale. Szerząc się z południa na północ, nauki Buddy przystosowane zostały do koczowniczego stylu życia ludów mongolskich i przybrały formy synkretyczne z lokalnymi wierzeniami szamańskimi. Można przypuszczać, że utrzymywanie lamów i budowanie klasztorów stało się źródłem prestiżu lokalnych władców mongolskich, a buriat-mongolska arystokracja nie chcąc pozostać w tyle, również zaczęła wspierać buddyzm. Z pewnością nauki Buddy darzono większą estymą niż prawosławie. Owa bliskość kulturowa, a także restrykcje ograniczające ze względów fiskalnych chrystianizację inorodców¹⁸ sprawiły, iż Buriaci przyjmowali buddyzm dużo chętniej niż prawosławie, nierozzerwalnie związane z imperialną kulturą rosyjską (Nowicka, Wyszyński 1996: 34).

Dharma zyskała poparcie wielu przywódców grup rodowych (*nojonów*) i stopniowo rozszerzała swe wpływy na tereny całego Zabajkale. Wśród różnych rodowych grup buriackich buddyzm upowszechniał się niejednocześnie i nie w równym stopniu. W stronach, gdzie przebywały zachodnie buriackie rody, buddyzm zaczął rozprzestrzeniać się dopiero w początku XIX w., a w niektórych rejonach guberni irkuckiej dopiero na początku XX w. Do połowy XVIII w. mongolskojęzyczne rody żyjące nad rzeką Selengą prawdopodobnie nie myślały o utworzeniu samodzielnej buriackiej instytucji konfesjonalnej, gdyż nie posiadały odrębnej świadomości etnicznej. Selengińscy i zabajkalscy lamowie podlegali mongolskiej hierarchii duchownej. W 1727 r. w Troickosawsku Rosja podpisała z władzami mandżurskimi traktat wyznaczający granicę pomiędzy dwoma państwami. W ten oto sposób Buriaci zostali oddzieleni od Mongolii; mongolscy lamowie przestali być wpuszczani na Zabajkale, a władze rosyjskie przystąpiły do formowania struktur buddyjskich niezależnych od mongolskiego (czytaj mandżurskiego) duchowieństwa [Istoriko... 2001: 407].

• • • • •

¹⁷ Buriacja, rozumiana jako region zamieszany przez Buriatów lub jako Republika Buriacja, powstał w wyniku kolonizacji rosyjskiej i późniejszej polityki narodowościowej bolszewików. W odniesieniu do XVII w. poprawnie byłoby mówić o północnej Mongolii, lecz w moim przekonaniu skomplikowałoby to odbiór tekstu przez czytelnika.

¹⁸ Do czasu reform Piotra Wielkiego w latach 1770. ochrzczony w obrządku prawosławnym tubyliec zwalniany był z obowiązku płacenia daniny (*iasak*) i zyskiwał status równy z Rosjaninem, dlatego też administracja starała się ograniczyć proces chrystianizacji tubylców (Slezkine 1993: 15-17).

W roku 1741 zwierzchnicy rodów buriackich wraz z lamami złożyli przysięgę poddańczą Rosji. Mnisi buddyjscy zostali zwolnieni od podatków oraz innych obowiązków wobec państwa i otrzymali zgodę na nauczanie buddyzmu. Władze w Petersburgu zdawały sobie sprawę z możliwości wpływu Mandżurów na ich mongolskojęzycznych poddanych poprzez hierarchów buddyjskich. Z myślą o izolacji Buriatów od pozostałych Mongołów Katarzyna II ustanowiła w 1764 r. instytucję *chambo lamy* – naczelnego hierarchy buddyjskiego w Imperium Rosyjskim¹⁹. Mnisi buddyjscy na Syberii starali się zaadaptować model relacji „patron–nauczyciel”, wypracowany u zarania dynastii Yuan. W tym celu ogłoszono carycą Katarzynę II emanacją Białej Tary²⁰ [Skrynikova 2003: 130]. Mając do dyspozycji jedynie oficjalne źródła pisane, nie jesteśmy w stanie jednoznacznie ocenić, na ile owo ubóstwienie instytucji cara było przejawem politycznej kurtuazji, a na ile szczerym aktem religijnym. Możemy stwierdzić, że lamowie próbowali zdefiniować władzę w ramach kodu kulturowego wypracowanego w kulturze tybeto-mongolskiej. W jednostronnym porządku władcy rosyjscy zostali włączeni w dyskurs czakrawartina – buddyjskiego władcy doskonałego. Moim zdaniem była to próba oswojenia obcej władzy i narzucenia jej określonych obowiązków wobec wspólnoty buddyjskiej. W praktyce tej można dostrzec analogię do tradycji osławiania prebuddyjskich bóstw lokalnych i demonów, z których czyniono strażników dharmy. Owa przemoc symboliczna, z pomocą której transformuje się obcość, wydaje się być charakterystycznym *modus operandi* w buddyzmie tybeto-mongolskim.

Status bodhisattwy Białej Tary był przenoszony na kolejnych monarchów rosyjskich aż do kresu dynastii Romanowów. W napisanej w 1832 r. buriackiej kronice *Bičiqan qayudasu* „Białym chanom” przypisuje się nadprzyrodzoną moc: „Rozprzestrzeniając najwyższą naukę z pomocą magicznej sławy Białego chana, z błogim sercem osiągnęliśmy czystą krainę” [za: Skynikova 2003: 130]. Portrety carów umieszczano niekiedy w buriackich świątyniach obok podobizn buddów. Po wizycie w 1891 roku następcy tronu Mikołaja Romanowa w dacie Acagackim, w miejscu, gdzie spożył on śniadanie postawiono *dugan* (kaplicę) poświęconą Białej Tarze [Ibid.: 157]. Mikołaj II był zresztą przedstawiany w Tybecie jako król buddyjskiej „czystej krainy” *Szambali*. Inicjatorem mitu oświeconego cara był Agwan Dorżijew – Buriat, buddyjski uczony, nauczyciel XIII Dalajlamy i dyplomata dążący do utworzenia państwa tybetańskiego pod rosyjską egidą na wzór Mongolii Zewnętrznej. Japoński podróżnik Ekai Kawaguchi pisał w 1909 roku:

Napisał on [Agwan Dorżijew – przyp. aut.] broszurę, w której wykazywał, że „Chang Szambhala” oznacza Rosję, i że Car jest inkarnacją Dże Conkhapy. Ów rosyjski wysłannik napisał, iż Car jest drogocenną reinkarnacją tego czcigodnego założyciela [szkoły gelug – przyp. aut.], będącą miłośnicwą dla swego ludu, uprzejmą w stosunku do państw sąsiednich, a przede wszystkim obdarzoną cnotliwym umysłem. Fakt ten oraz kilka podobieństw pomiędzy Rosją a krainą opisaną w świętym prorocctwie dowodziły, że tą krainą jest Rosja, a każdy kto w to wątpi jest wrogiem buddyzmu i najjaśniejszej woli Założyciela Nowej Szkoły. Mówiąc krótko, wszyscy wyznawcy buddyzmu muszą przejawiać szacunek i posłuszeństwo Carowi jako Chang-chub Semba Chenbo – co po tybetańsku oznacza jednego z buddów przyszłości... [Kawaguchi 1995: 499].

Powyższe przykłady świadczą o funkcjonowaniu symbiozy buddyzmu i państwa w okresie przedrewolucyjnym. Władza carska, tworząc samodzielne instytucje monastyczne, ograniczyła potencjalny wpływ Mandżurów na buddyjską ludność Syberii. Zapew-

• • • • •

¹⁹ Instytucja *chambo lamy* zachowała się po dziś dzień, obecnie urzęduje XIV Pandito Chambo Lama Damba Ajuszejew. Chambo Lamowie, w odróżnieniu od tybetańskich i mongolskich dostojników buddyjskich, nie tworzą tzw. ciągu inkarnacyjnego, a wybierani są przez odpowiednie konklawe.

²⁰ Cesarzowie Mandżurscy uznawani byli zazwyczaj za emanację Mandżuszri – bodhisattwy mądrości.

nienie względnych swobód religijnych pozwoliło wykreować wizerunek caratu – obrońcy ludów buddyjskich. Wizerunek ten wykorzystywany był w polityce rosyjskiej w Mongolii, Kraju Urianchajskim oraz w Tybecie.

Na etnicznych terytoriach buriackich buddyzm rozwijał się przede wszystkim w formie monastycznej, na wzór mongolski. Do czasu rewolucji październikowej na terytorium Zabajkale wybudowano 44 dačany. W 1893 r. liczba mnichów we wszystkich klasztorach wynosiła 15 000, co stanowiło 10% ówczesnej męskiej populacji Buriatów²¹. Pomimo polityki religijnej tolerancji, silna pozycja buddyzmu w Buriacji napawała niekiedy władze carskie niepokojem; szczególnie podejrzliwie obserwowano wciąż silne więzi buriackich buddystów z Mongolią. W 1853 r. była uchwalona ustawa „Prawo o Klerze Buddyjskim na Terenach Syberii Wschodniej” ograniczająca dopuszczalną liczbę dačanów i żyjącego w nich duchowieństwa. Ustawę tą jednak, podobnie jak i dalsze przepisy ograniczające ekspansję buddyzmu, skrzętnie omijano [Androsow 2000: 675-681].

Zjawiskiem tyleż oczywistym, co i pomijanym w rozprawach poświęconych buddyzmowi na Syberii, jest konsekwentna etnokonfesjonalizacja trwająca bezustannie, aż do czasów nam współczesnych. Krajobraz światopoglądowy Europy pozwalał na przyjęcie elementów kultury ludów podporządkowanych, ale konwersja religijna długo nie wchodziła w zakres dopuszczalnej fascynacji orientem. Co ważniejsze cerkiew prawosławna do rewolucji bolszewickiej była fundamentalnym elementem rosyjskiej tożsamości narodowej, tworzonej w opozycji do katolickiego lub protestanckiego Zachodu i muzułmańskiego lub buddyjskiego Wschodu. „Żółta wiara” na Syberii od początku była zatem związana i powszechnie kojarzona z Buriatami, gdyż drugi buddyjski region syberyjski – Tuwa do początku XX w. znajdowała się we władaniu dynastii mandżurskiej Qing. Buddyzm był w Rosji religią *inorodców*²². Etnicyzacji tego wyznania sprzyjały niektóre działania administracji carskiej, jak np. spisy ludności. W Spisie Powszechnym z 1897 roku ukazywano przynależność religijną, a nie narodową. Praktyka utrwalania tożsamości poprzez wymóg samookreślenia wobec instytucji państwowych niewątpliwie przyczyniła się do wzrostu poziomu samoświadomości Buriatów. Pod koniec XIX w. próby przymusowej chrystianizacji zachodnich Buriatów doprowadziły do masowej konwersji na buddyzm. Wielu zachodnich Buriatów przyjmowało też buddyzm dla podkreślenia swojej tożsamości narodowej powstającej, jako odpowiedź na próby przymusowej rusyfikacji (Skrynikowa 2003: 13-14). Zjawisko to wzmocniło etnokonfesjonalny charakter buddyzmu w regionie.

Warto zwrócić uwagę, że w ramach kultury buddyjskiej w podległej Mandżurom Mongolii i w skolonizowanej przez Rosję Buriacji wykorzystywano podobne idiomy polityczne. Mandżurscy władcy uznawani byli za emanację bodhisattwy Mandżuszri, a rosyjscy carowie (niezależnie od płci) ucieleśniali formę Białej Tary. Różnica polega na tym, że Mandżurscy władcy byli zazwyczaj buddystami, a rosyjscy carowie nie. Mikołaj II w młodości został buddyjską boginią, a po śmierci prawosławnym świętym.

POCZĄTEK XX WIEKU. LAMOWIE W RUCHACH NARODOWOŚCIOWYCH

Pierwsze dekady XX w. były dla Mongołów okresem radykalnych przemian politycznych i społecznych. Likwidacji uległ system kolonialnych rządów pośrednich w Rosji i podobna

• • • • •

²¹ Mając na uwadze, że nie wszyscy Buriaci byli buddystami, można przypuszczać, iż odsetek mnichów w buddyjskich regionach mógł być zbliżony do mongolskiego w tym samym okresie.

²² Dostłownie „obcoplemieńców” – ludzi z obcego rodu, czyli ludności tubylczej.

forma administracji mongolskiej w Chinach. Wkrótce potem nastąpił upadek mandżurskiej dynastii, a w Rosji wielkimi krokami zbliżała się bolszewicka rewolucja. Grupy mongolskie w Rosji i w Chinach poddane zostały modernistycznym projektom narodowościowym, w których utraciły prawa uprzywilejowanej mniejszości. Jednocześnie zintensyfikowane zostały procesy osadnicze ludności chińskiej w Mongolii i ludności rosyjskiej w Syberii Wschodniej. Liderzy grup mongolskich [pierwsza inteligencja, arystokracja oraz hierarchie buddyjscy] próbowali odpowiedzieć na dane procesy w ich własnym języku. Powstały pierwsze ideologie etnonacjonalistyczne, a etniczność uległa upolitycznieniu. W procesach tych kluczową rolę odegrali duchowni buddyjscy.

W 1911 r. książęta mongolscy, wykorzystując upadek dynastii w Pekinie, wynieśli na tron VIII Bogdo Gegena i ogłosili utworzenie niepodległego Państwa Mongolskiego. Bogdo-chan stał się władcą hierokratycznym na podobieństwo Dalaj lamów w Tybecie. Pozycję tę sprawował, aż do śmierci w 1924 r. Po jego odejściu nowe władze komunistyczne Mongolii uchwałyły w parlamencie (*chural*), iż Bogdo Gegen nie będzie się więcej odradzał. W ten sposób azjatyccy komuniści rozciągnęli swe prerogatywy na transmigrację świadomości, w którą z definicji nie wierzyli. Podobne praktyki stosowane były przez władców mandżurskich, którzy zakazywali inkarnowanym lamom odradzać się, jeśli zawinili wobec dynastii Qing. Taki los spotkał IV Dogszin Nojon Chutuchtę – który z rozkazu imperatora poddany został kaźni, a jego piąte wcielenie długo nie mogło być oficjalnie rozpoznane, co wiązało się z niemożnością objęcia władzy nad podległymi mu klasztorami. Można powiedzieć, że mongolscy komuniści niszczyli stary porządek społeczny, używając jeszcze języka do niego przynależącego²³.

Okres buddyjskiej hierokracji nie trwał długo, ale był kluczowy dla kształtowania się tożsamości narodowej Mongołów i nowożytnej tradycji państwowości mongolskiej²⁴. Z buddyzmem związane były także bardziej utopistyczne reakcje na zamęt rewolucji i konflikty w regionie. Podczas wojny domowej w rejonie żyzyngińskim dzisiejszej Buriacji doszło do utworzenia niezaangażowanego buddyjskiego państwa milenarystycznego. Jogin Lubsan Sandan Cydenow w roku 1919 ogłosił utworzenie w swojej pustelni „Królestwa Dharmy”, którego poddanym mógł zostać każdy chętny. Sam Cydenow ogłoszony został przez swoich uczniów Dharmaradzą – Królem Dharmy. Królestwo miało ucieleśnić buddyjską „czystą krainę” Buddy. Społeczność stworzona przez Cydenowa nosiła cechy turnerowskiego *communitas* – antystruktury, zawieszenia reguł w fazie liminalnej pomiędzy starym i nowym porządkiem społecznym [Turner 1977: 42]. Mnisi porzucali klasztory, by prowadzić życie joginów na stokach gór. Społeczność Królestwa Dharmy była zaprzeczeniem głęboko zhierarchizowanej struktury monastycznej. Panował egalitaryzm i nieposzanowanie form materialnych oraz mnisiej dyscypliny, klasztornego splendoru architektury, szat i atrybutów religijnych. Byli mnisi i osoby świeckie, kobiety i mężczyźni praktykowali razem nauki tantryczne, nie zważając na przyjętą w kulturze buriackiej hierarchię społeczną. Lama Cydenow nie tworzył armii, ale zapewniał, że ochroni wszystkich poddanych królestwa. Zyskał wielu zwolenników, którzy sprzeciwiali się wcieleniu do walczących z bolszewikami oddziałów atamana Siemionowa, twierdząc, że są poddanymi innego państwa. Cydenow został aresztowany wraz ze swoimi współpracownikami kilka miesięcy później, ale jego zwolennicy kontynuowali ideę „Królestwa Nauk Buddy” [Atwood 2004: 66].

• • • • •

²³ Nie byli natomiast tak progresywni jak chińskie władze komunistyczne, które same wybierają następne wcielenia znanych tybetańskich lamów.

²⁴ Podobną rolę odegrał okres niepodległości Polski i krajów nadbałtyckich w okresie międzywojennych 1918-1939. Po upadku komunizmu to właśnie do tradycji państwowości przedwojennej odwoływali się demokratyczni przywódcy narodowi.

Wśród Ojratów w Mongolii Zachodniej podobną, choć bardziej wojowniczą utopię próbował realizować wychodźca z Astrachania – Dża Lama. Po ogłoszeniu przez Mongolię niepodległości zorganizował on zbrojne oddziały, które wyparły garnizony chińskie z Mongolii Zachodniej. Ogłosił się on reinkarnacją i wnukiem osiemnastowiecznego Amursany – sławnego przywódcy powstania antymandżurskiego [Bazyłow 1981: 244]. Dża lama próbował utworzyć państwo wzorowane na buddyjskich przekazach o czystej krainie Szambali. Samozwańczy władca został jednak uśmiercony w 1922 r. przez wysłanników rządu w Nijslel Chüree (dzisiejsze Ulan Bator). W kontrolowanej przez bolszewików Mongolii było miejsce tylko dla jednej utopii – komunizmu, propagowanej zresztą początkowo jako „Czerwona Szambala”.

Jednym z ostatnich projektów społeczno-politycznych związanych z buddyzmem były próby reformy buddyzmu wprowadzone przez Agwana Dzorżiejewa w latach 20. i 30. XX w. Agwan Dorżijew próbował przekonać bolszewików, że buddyzm nie jest religią (brak boga), a nauką niestojącą w sprzeczności z komunizmem. W zreformowanych przez niego klasztorach mnisi prowadzili kolektywy gospodarcze, by dzięki pracy fizycznej uzyskać samowystarczalność. Eksperymenty z buddyjskim komunizmem zostały jednak zlikwidowane w latach 1937-1938, kiedy zamknięto wszystkie klasztory i świątynie buddyjskie na terytorium Syberii Wschodniej, a lamów rozstrzelano lub represjonowano [Nowicka, Wyszyński: 103-104]. Wkrótce potem, pod naciskiem Stalina, czystki religijne przeprowadzono w Mongolii.

W 1945 r. władza radziecka wyraziła zgodę na utworzenie dacyu Iwołgińskiego w Buriackiej ASRR, a w 1946 r. zezwolono na odbudowę dacyu Agińskiego. W czasach radzieckich były to jedyne działające oficjalnie instytucje buddyjskie w regionie. W Mongolii od 1944 r. zezwolono na działanie klasztoru, Gandantegcziulen, który podobnie jak klasztor w Buriacji miał świadczyć o respektowaniu przez władze komunistyczne swobód religijnych. Miało to ocieplić wizerunek reżimu, a także pomóc w rozwijaniu współpracy z państwami o tradycjach buddyjskich. Buddyzm w komunistycznej Buriacji i Mongolii przetrwał w ludowym przekazie ustnym, a także w ramach akademickich studiów buddologicznych. Nieliczne grupy próbujące praktykować nauki buddy poza kontrolą państwa poddawane były represjom. Możemy stwierdzić, że w pierwszych dwóch dekadach zeszłego wieku buddyzm w Mongolii i w Buriacji został wykorzystany zarówno do tworzenia społeczno-politycznych utopii, jak i do całkowicie skutecznego projektu nacjonalistycznego, jakim bez wątplenia była niepodległa Mongolia. Nic więc dziwnego, że po upadku komunizmu ideology narodowi ponownie poczęli wplatać buddyzm w swoje dyskursy.

BUDDYZM A POLITYKA ETNONARODOWA W OKRESIE POSTKOMUNISTYCZNYM

Wraz z demokratyzacją ustrojów politycznych w Rosji i w Mongolii obywatele tych państw odzyskali swobody religijne. Upadek ideologii komunistycznej wytworzył zapotrzebowanie (wśród elit politycznych jak i społeczeństwa) na nowe formy tożsamości grupowych, które pozwoliłyby zapewnić stabilność i funkcjonowanie społeczeństwa na poziomie regionalnym i państwowym. Zarówno w Mongolii jak i w Buriacji (a szerzej na całym obszarze poradzieckim) rozpoczął się proces tzw. „renesansu etnicznego”. Nowe elity polityczne wraz z intelektualistami nawoływały do „odrodzenia tradycji”. Niektórzy badacze podkreślają [zob. Mróz 2004: 5-24], że owo odrodzenie polegało przede wszystkim na wynale-

zieniu, konstruowaniu tradycji, jednak w tej nowej kodyfikacji kanonu kultury korzystano z elementów historycznych, w tym z buddyzmu. W latach 90. XX w. w Mongolii i Buriacji promowano etnonarodową formę tożsamości społecznej. Komunistyczny system normatywny wraz z towarzyszącą mu symboliką zastąpiony miał być nowym kanonem etnicznym legitymizowanym za pomocą pojęć takich, jak „tradycja”, „odwieczność” i „autentyczność”. Religia wypełniała w tych projektach rolę kluczową²⁵. Działo się tak z kilku powodów:

a) w czasach radzieckich religijność przeciwstawiono „naukowemu marksizmowi-leninizmowi”. Bolszewicy uczynili z religii antytezę komunizmu, tak więc odrodzenie religii wydawało się naturalnym remedium na zdeaktualizowany komunizm;

b) oba społeczeństwa przed wprowadzeniem reżimu komunistycznego były w dużym stopniu społeczeństwami tradycjonalistycznymi (premodernistycznymi). Próby powrotu do „korzeni”, tj. reaktywacji elementów kultury przedkomunistycznej, wiązały się zatem z zainteresowaniem buddyzmem;

c) w przypadku Buriacji wiele elementów zaliczanych do zbioru „kultury tradycyjnej” (koczownicze pasterstwo, język buriacki, system plemiennie-rodowy) zanikło i w nowoczesnych warunkach trudno było o ich reaktywację w zdominowanych przez Rosjan demograficznie i kulturowo miastach – głównych ośrodkach działalności buriackiej inteligencji. Dane elementy mogą być jedynie cytowane w symbolicznej reprezentacji tożsamości etnicznej. Buddyzm natomiast można dużo skuteczniej reintrodukować w społeczeństwach mongolskim i buriackim²⁶.

d) buddyzm stanowi dobrą platformę dla tworzenia zażyłości z innymi narodami azjatyckimi;

e) dwuipółtysiącletnia tradycja może stanowić skuteczną przeciwwagę dla symbolicznej dominacji kultury europejskiej.

W ostatniej dekadzie ubiegłego wieku zainteresowanie buddyzmem kanalizowało się na różne sposoby. W Mongolii i Buriacji rozpoczął się proces odtwarzania monastycznych instytucji buddyjskich, ale pojawiły się też mniej tradycyjne formy. Z pewnością okres komunistycznych represji religijnych zahamował proces transformacji buddyzmu, który można było obserwować w pierwszych dekadach XX w. Wraz z odradzeniem religijności powróciło pytanie o model buddyzmu przystający do współczesnego (po)nowoczesnego świata. Szczególnie, że buddyzm w coraz mniejszym stopniu przedstawia jedyną alternatywę życia duchowego. Demokracja zaowocowała bowiem rozkwitem misji chrześcijańskich, które szczególną aktywność przejawiają w Mongolii [zob. SABIROW 2009].

Spośród różnych form odradzającego się buddyzmu można wydzielić trzy podstawowe nurty, które umownie nazwę: fundamentalistycznym, nacjonalistycznym i laickim. Ruch fundamentalistyczny nawołuje do oczyszczenia buddyzmu z naleciałości mongolskiego szamanizmu oraz komunistycznych „tradycji wynalezionych”, takich jak małżeństwa mnichów. Liderami fundamentalistów są przede wszystkim tybetańscy nauczyciele buddyjscy tacy jak ladakijski Bakula Rinpocze w Ułan Bator i Jesze Lodoj Rinpocze w Ułan Ude. W latach 90. przybyli oni na interesujące nas obszary i od tego czasu skutecznie rozwijają nauki Buddy. Dzięki ofiarności i oddaniu swoich lokalnych i zagranicznych uczniów zdołali wybudować imponujące klasztory w stylu tybetańskim. Mnisi z tych klasztorów zobowiązani są do przestrzegania dyscypliny i nie mogą żenić się czy też spożywać alkoholu. Miej-

• • • • •

²⁵ W danym przypadku traktował będę buddyzm jako system religijny, gdyż w analizowanych przeze mnie dyskursach (sowiecki oraz etnonarodowy) właśnie tak buddyzm był traktowany.

²⁶ Jeszcze większą rolę w konstruowaniu tożsamości etnonarodowej odegrał buddyzm w Kalmuków, u których w wyniku stalinowskich deportacji i represji proces akulturacji osiągnął znacznie większą skalę.

scowi buddyści, których spotkałem w tych klasztorach, twierdzą, że mnisi ci są lepiej wykształceni, zajmują się wyłącznie praktyką buddyjską, przez co posiadają „większą moc” niż mnisi funkcjonujący w miejscowych społecznościach klasztornych. Sądzę, że tybetańscy nauczyciele za kanon buddyjski uważają model buddyzmu funkcjonujący w ośrodkach tybetańskich na uchodźctwie, takich jak siedziba Dalajlamy w Daramsali. Być może z tego powodu zorganizowali oni wspólnoty mniszek, które wcześniej w Mongolii nie występowały. Buddyzm w Mongolii i Buriacji jest dla nich buddyzmem mahajany w tradycji szkoły Gelug. Wszelkie odstępstwa określane są w kategoriach błędu i skazy. Nonkonformizm w stosunku do lokalnych tradycji sprawia, że niektórzy mongolscy lamowie zaczęli postrzegać Tybetańczyków za niepożądaną konkurencję, która nie potrafi uszanować mongolskiej kultury.

Drugą kategorię wspólnot buddyjskich stanowią grupy laickie. Nie tworzą one spójnego środowiska, ale mają szereg cech wspólnych. Są to zarówno świeckie grupy tradycji pelug (mniej lub bardziej powiązane z lamami z lokalnych klasztorów), jak i założone przez mieszkającego we Włoszech lamę Namkaj Norbu ośrodki Dzogczen, ośrodki koreańskiej szkoły Zen oraz ośrodki Karma Kagju, założone przez duńskiego lamę Ole Nydala. Organizacje te funkcjonują zazwyczaj według modelu wypracowanego w krajach Europy Zachodniej oraz USA i przyciągają przede wszystkim wielkomięską inteligencję zainteresowaną samodzielną praktyką buddyjską i głębszym zrozumieniem dharmy. Ośrodki te niewiele wspólnego mają z nacjonalizmem. W Buriacji aktywnymi ich członkami są nie tylko Buriaci, ale i Rosjanie. W Mongolii niektóre ośrodki organizują też wykłady w języku angielskim, tak by uczyć się na nie mogli też obcokrajowcy. Organizacje te przyciągają zdecydowanie mniej adeptów buddyzmu niż tzw. „tradycyjne wspólnoty”.

Najbardziej rozprzestrzenioną formą buddyzmu w Mongolii i Buriacji pozostaje monastyczny buddyzm typu narodowego, którego przedstawiciele uważają się za spadkobierców lokalnej linii przekazu. Sądzę, że dla wielu buddystów w regionie ten model praktyki dharmy najbardziej odpowiada ich wyobrażeniom o tradycji i dziedzictwie narodowym. Pomoc władz lokalnych oraz największe zainteresowanie aktywistów etnicznych i przeciętnych ludzi skupiły się na monastycznym buddyzmie szkoły gelug. Został on utożsamiony z tradycyjnym mongolskim/buriackim buddyzmem. Za sprawą dotacji budżetowych, a także donacji przedsiębiorstw i osób prywatnych, przystąpiono do odbudowy świątyń zniszczonych w latach 30. XX w. przez komunistów. Dokonano wielu wysiłków, by przywrócić monastyczną strukturę sprzed okresu stalinowskiego. Wysiłki te z pewnością można przyjąć za przejaw troski o dziedzictwo narodowe. Warto jednak zauważyć, że klasztory te funkcjonowały w odmiennym środowisku społeczno-ekonomicznym. Wiek temu większość Buriat-Mongołów i Mongołów z Mongolii Zewnętrznej zajmowała się pasterstwem lub (w przypadku Zachodnich Buriatów) gospodarką pastersko-agralną. Klasztory pełniły ważną funkcję ośrodków kulturalnych, ekonomicznych i edukacyjnych dla rozproszonych na dużych terytoriach nomadów. Obecnie obserwujemy tendencję do koncentracji ludzi i kapitału w większych aglomeracjach, takich jak Ułan Bator i Ułan Ude. W miastach lamowie znajdują większe zapotrzebowanie na swoje usługi. Wymienić tu należy przede wszystkim: astrologię, medycynę tybetańską, rytuały mające na celu rozwiązanie życiowych problemów osób świeckich, a także *business consulting*. W związku z tym zaobserwować można proces depopulacji odbudowanych klasztorów na prowincji i migrację mnichów do miast. W swoich rodzimych klasztorach pojawiają się oni jedynie podczas większych świąt buddyjskich.

W Rosji buddyzm (obok prawosławia judaizmu i islamu) na mocy ustawy „O wolności sumienia i o organizacjach religijnych” cieszy się statusem „wyznania tradycyjnego”, co stawia go w uprzywilejowanej sytuacji [Šaglaev 2003: 3-5]. Przywódca Tradycyjnej Sanghi Rosji uczestniczy w Radzie ds. Współpracy z Organizacjami Religijnymi przy Prezydencie FR. Elementy buddyzmu wykładane są też w szkołach. W Mongolii buddyzm, choć niewyróżniony konstytucyjnie, również cieszy się szczególnym statusem „religii tradycyjnej”. Buddyjski symbol *sojombo* został umieszczony na fladze i godle mongolskim oraz (częściowo) na analogicznych symbolach Republiki Buriacji²⁷.

Buddyzm nie jest jednak jedynym elementem dyskursów nacjonalistycznych w Buriacji i w Mongolii. Poza nim nowa tożsamość etnonarodowa odnosi się do takich elementów kultury jak szamanizm, koczownicze pasterstwo, podziały plemienne oraz dziedzictwo imperialnej historii okresu Czyngis-chana i jego potomków. Uwikłanie buddyzmu w dyskurs narodościowy sprawia, że przybiera on specyficznie narodowe formy. Lokalne praktyki odróżniające miejscowy buddyzm od buddyzmu tybetańskiego zostają włączone do kanonu buddyzmu narodowego. W ten sposób elementy apokryficzne, wcześniej ledwie tolerowane lub wręcz zwalczane przez ortodoksję, zostają włączone do kanonu praktyki buddyjskiej²⁸. Wymienić tu należy:

- a) współistnienie lub przybieranie form synkretycznych z szamanizmem;
- b) kult Czyngis-chana;
- c) małżeństwa mnichów;
- d) narodowe szaty mnisie;
- e) zsekularyzowane, tzn. czysto kulturowe, uczestnictwo w praktykach buddyjskich;
- f) nacjonalizacja niektórych świąt buddyjskich.

W Mongolii i Buriacji buddyzm początkowo konkurował z szamanizmem. Z pomocą lokalnych władców mnisi buddyjscy prześladowali szamanów i palili figurki duchów rodowych (*ongon*) oraz atrybuty szamańskie, a najważniejsze miejsca kultu symbolicznie zawłaszczali, nadając im buddyjskie nazwy i czyniąc lokalne duchy strażnikami dharmy. Z czasem jednak nastąpił proces synkretyzacji. Buriaci tunkińscy np. powiadają, że „buddyzm i szamanizm to dwie nogi”, na których stoi buriacka tożsamość [por. Belyaeva 2009]. Ludzie tego samego dnia potrafią odwiedzić klasztor buddyjski i szamana. Współistnienie dwóch systemów religijnych w codziennej praktyce Buriatów popierane jest nawet przez niektórych mnichów buddyjskich. Lama Oszor z Kyrenu powiedział mi kiedyś, że „buddyzm i szamanizm wiele od siebie nawzajem czerpały w obrzędowości i nie ma w tym nic złego”. Twierdził, że buddyzm i szamanizm są częścią buriackiej tradycji, dlatego też trzeba je szanować²⁹. Podobne zjawisko można zaobserwować w Mongolii. W Dor-nod ajmaku w miejscowości Char Chira – ośrodku kultu szamańskiego szamani zbudowali buddyjską kaplicę (*dugan*), a ojcem jednego z szamanów jest lama, który dumny ze swego syna namówił go, by pokazał mi swój strój szamański oraz bęben. W 2006 r., podczas obchodów 800-lecia Państwa Mongolskiego, prezydent uczestniczył w obrzędach prowadzonych jednocześnie przez szamanów i lamów, a cała Mongolia mogła oglądać to wydarzenie dzięki transmisji telewizyjnej.

• • • • •

²⁷ Co prawda na symbolach MRL również widniało *sojombo*, wzbogacone o komunistyczną gwiazdę na szczycie, symbol ten jednak (przynajmniej oficjalnie) pozbawiony był religijnych konotacji.

²⁸ Większość wymienionych elementów występowała w czasach przedkomunistycznych. Nie były to jednak elementy znaczące dla oddzielania buddyzmu mongolskiego lub buriat-mongolskiego. Przypuszczam, że na początku XX w. dyskusja na temat tybetańskości lub mongolskości buddyzmu była by dla uczestników interesujących nas społeczności niemożliwa, a przynajmniej trudno zrozumiała. Nie było bowiem jeszcze języka, w którym można by było takie postulaty wyrazić.

²⁹ Wywiad z lamą Oszorem, Kyren, 14.08.2003 (Z. Szmyt, V Belyaeva).

Wspólny dla szamanistów i buddystów jest kult Czyngis-chana, szczególnie wyrażony w Mongolii. Jest on tam uważany za emanację ochraniającej formy buddy Wadźrapani, a jego wizerunek można spotkać w świątyniach i na domowych ołtarzach buddyjskich. Wizerunek Czyngis-chana zdobi nie tylko wnętrza budowli sakralnych. Boski Czyngis spogląda na Mongoła z domowego ołtarzyka, z pomników, plakatów, z butelki wódki, pudełka zapatek i najróżniejszych przedmiotów codziennej konsumpcji. W zasadzie trudno w Mongolii odnaleźć zamieszkane miejsce, w którym niezaznaczona byłaby jego obecność. Jest immanentny jak przestrzeń, jak umiłowane przez Mongołów Wieczne Błękitne Niebo. Po przywróceniu w paszportach nazwisk rodowych (tępionych za komunizmu jako przejaw feudalizmu) większość obywateli mongolskich przyjęła nazwisko Bordżigin – rodu Czyngis-chana [Kaplonsky 2004: 3-26]. W czasach feudalnych przynależność do „złotego rodu” (*altan urag*) dawała prawo do sprawowania władzy. W postkomunistycznym nacjonalizmie mongolskim Czyngis-chan stał się przodkiem-założycielem narodu. Sakralizacja Czyngisa w formie buddy i bóstwa szamańskiego jest zatem formą sakralizacji całego narodu. W Buriacji kult Czyngis-chana nie jest tak jaskrawo wyrażony, gdyż nie jest wspierany przez ideologiczny aparat państwa. Niemniej, czczony jest przez szamanów, lamów i świeckich Buriatów.

Narodowa tradycja mongolskiego i buriackiego buddyzmu podkreślana jest w ubiorze mnichów. Zamiast mnisich szat kroju tybetańskiego noszą oni często mongolskie kostiumy (*deel*, bur. *degel*), które jedynie czerwonym kolorem odróżniają się od tradycyjnego ubioru pasterzy. Ich błękitne rękawy mają symbolizować ubóstwione przez ludy mongolskie Wieczne Błękitne Niebo. Podobnie traktowane jest swobodne podejście mnichów do seksualności i alkoholu. To, co u Tybetańczyków uchodzi za poważne naruszenie dyscypliny, nacjonałiści nazywają specyfiką miejscowego buddyzmu, dostosowanego do nomadycznej tradycji. W Buriacji i Mongolii wielu mnichów nie mieszka w klasztorze. Po zakończeniu pracy obrzędowej przebierają się oni w cywilne ubrania i udają się do domu, gdzie czeka na nich partner lub żona. Innowacja wprowadzona przez komunistów postrzegana jest w kategoriach ponadczasowej tradycji narodowej. Odstępstwo od normy w charakterze wyznacznika tożsamości samo stało się normą.

Włączenie buddyzmu do dyskursu narodowego powoduje, że buddyjscy hierarchowie uważani są za obrońców tradycji narodowych. Niektórzy z nich kreują się na liderów etnonarodowych. Najlepszym przykładem jest Chambo Lama Damba Ajuszejew. Poza rozwojem buddyzmu zajmuje się on restytucją buriackich tradycji; organizuje turnieje zapasów buriackich, łucznictwa i wyścigów konnych, uważanych za buriackie sporty etniczne. Nawołuje Buriatów do koczowniczego trybu życia i zbiera środki na zakup stad dla bezrobotnych mieszkańców pokoleńchozowych wsi. Jako duchowy przywódca narodu buriackiego Chambo Lama próbował w 2009 r. ustanowić relacje „patron-nauczyciel” z głową Federacji Rosyjskiej. Podczas wizyty prezydenta Miedwiediewa w Buriacji mnisi z klasztoru Iwołgińskiego przygotowali dla niego tron, na którym miał być wyniesiony do godności emanacji Białej Tary i opiekuna nauki buddyjskiej w Rosji. Damba Ajuszejew miał powiedzieć:

Biała Tara – jedno z głównych bóstw – przedstawiana jest z siedmioma oczami. Trzecie oko umiejscowione jest na czole, a jeszcze cztery na dłoniach i stopach, co pozwala jej widzieć wszystkie żywe istoty we wszystkich wymiarach bytu z przenikającą mądrością i współczuciem. Za wcielenie Białej Tary buddyści uważają wszystkich władców Rosji, a niniejsza ceremonia pojawiła się w 1764 roku podczas rządów Katarzyny II. Tradycja inicjowania carów została przerwana w okresie władzy radzieckiej, gdy represjonowani byli liczni lamowie, a wiele świątyń buddyjskich uległo zniszczeniu. W Federacji Rosyjskiej ta tradycja została wznowiona [Medvedev... 2009].

Prezydent nie zgodził się na intronizację, jednak stwierdził, że „z szacunkiem odnosi się do tradycji rosyjskich buddystów”³⁰ [Ibidem]. Sądzę, że wydarzenie to pokazuje, iż chambo lama nie tylko przyjmuje funkcję lidera etnonarodowego, ale także próbuje ustalić relacje narodu wobec władz państwowych. Z pomocą rytuału ubóstwienia Miedwiediewa ustanawiał harmonię pomiędzy tożsamością etnonarodową Buriatów i państwowo-obywatelską. Myślę, że była to również próba oswojenia władzy państwowej poprzez wyrażenie jej w premodernistycznym języku buddyzmu klasztornego. Warto zwrócić uwagę, że akceptacja statusu kobiecej formy bodhisattwy obligowałaby prezydenta do odgrywania określonej roli Białej Wyzwolicielki i Koła Spełniającego Życzenia wobec buddyjskiej wspólnoty. Rosyjska Cerkiew Prawosławna odebrała to za próbę zawłaszczenia prawosławnego prezydenta i wyraziła stanowczy sprzeciw [Akimov 2009]. Intronizacja Miedwiediewa na buddyjską boginię nie była aktem przypadkowym. Było to świadome wykorzystanie tradycji do celów politycznych. Ten sposób budowania relacji z władzą centralną jest dość charakterystyczny dla buriackich polityków. Tyko niewielka część młodych aktywistów pozwala sobie na otwarty konflikt z Moskwą. Większość Buriatów, z którymi rozmawiałem, podkreślała demograficzną dominację Rosjan w regionie, a także uzależnienie ekonomiczne republiki od dotacji z centrum. Moim zdaniem w Buriacji panuje konsensus, w którym władze centralne tolerują wyraźną nadreprezentację przedstawicieli grupy tytułarnej w administracji i przedsiębiorstwach państwowych. Republika otrzymuje dotacje na rozwój ekonomiczny i „zachowanie tradycyjnej kultury”. W zamian większość Buriatów deklaruje lojalność wobec państwa oraz tolerancję wobec Rosjan (sic!) na swojej ziemi. Ubóstwienie prezydenta można postrzegać jako kolejny akt w teatrze władzy, uległości i jej kosztów. Bez wątplenia Chambo Lama stara się być w tym teatrze reżyserem.

Pewne sentymenty za politycznym przywództwem hierarchów buddyjskich można dostrzec w Mongolii, choć z pewnością nie jest to główny nurt życia politycznego. Po niedawnej śmierci IX Bogdo Gegena (żył w Daramśali w Indiach) niektórzy Mongołowie żywią nadzieję, iż odrodzi się on w Mongolii i stanie się liderem narodowym na podobieństwo VIII Bogdo-chana. Prawdopodobnie obawa przed politycznymi wpływami najwyższej reinkarnacji mongolskiej, sprawiła, że demokratyczne władze Mongolii dość ostrożnie odnosiły się do poprzedniej inkarnacji Bogdo Gegena i nie kwapiły się z zaproszeniem go do osiedlenia się w Mongolii.

Kolejnym ważną cechą narodowego buddyzmu jest zacieranie się granic pomiędzy świętami narodowymi i religijnymi. Doskonałym przykładem jest tu noworoczne święto *Sagaalga* (bur.) (mong. *Cagaan Sar*), zarówno w Mongolii jak i w Buriacji ustanowione dniem wolnym od pracy. W niektórych obrzędach buddyjskich wykonywanych podczas tego święta (np. *dugżuba*) uczestniczą również zdeklarowani ateści. Moi rozmówcy tłumaczyli, że traktują to jako część tradycji i nie przywiązują wagi do religijnych aspektów buddyjskich rytuałów³¹.

Nauki Buddy ze swym ogromnym bogactwem zręcznych środków prowadzących do oświecenia przeznaczone były dla ludzi o różnych temperamentach, statusach społecznych i zdolnościach intelektualnych. W przeciągu wieków dharmy harmonicznie przystosowywana była do różnych kultur, włączając i elementy wierzeń przedbuddyjskich, i trans-

• • • • •

³⁰ Krążąca po Ulan Ude plotka głosi, że doradcy prezydenta przelękli się szyderczych komentarzy na temat kobiecej natury prezydenta.

³¹ Do podobnej kategorii zjawisk społecznych można zaliczyć prawosławnych Buriatów i Rosjan w Buriacji, którzy zwracają się z prośbą o konsultację i pomoc do lamów astrologów i lekarzy medycyny tybetańskiej lub lamów uważanych za „mocnych”. W tym przypadku moi interlokutorzy tłumaczyli, że pomoc lamów ma czysto praktyczny charakter i nie jest związana z religią.

formując je w narzędzia pomagające zrozumieć naturę umysłu. Z tego punktu widzenia etnokonfesjonalne ograniczenia stoją w sprzeczności z uniwersalnym charakterem buddyjskiej tradycji. Większość buddystów w regionie to przedstawiciele grup mongolskojęzycznych, tradycyjnie buddyjskich. W pewnym stopniu buddyzm służy wyznaczaniu granic międzyetnicznych.

Tendencje do nacjonalizacji buddyzmu zostały ugruntowane na poziomie językowym. Termin „buddyzm tybetański” został poddany krytyce i zastąpiony terminem „buddyzm mongolski” lub „buriat-mongolski”. Zwolennicy nowej terminologii argumentują, iż przez szereg stuleci swojego funkcjonowania na ziemiach mongolskich buddyzm przybrał szereg cech charakterystycznych wyłącznie dla tamtejszej kultury i znacząco różni się od buddyzmu tybetańskiego [Sabirow 2009: 38-45]. Za próbę radykalizacji powyższego stanowiska należy przyjąć wypowiedź głowy Tradycyjnej Sanghi Rosji Pandito Chambo Lamy Damby Ajušejewa: „Buriaci otrzymali buddyzm od Damba-Dorzi Zarajewa, a on, z kolei otrzymał go w pierwszych swoich narodzinach od Buddy Kaśjapy, a za drugim razem od Buddy Śakjamuni! Zapamiętajcie to sobie” [Ajušeev 2008]. Tendencje do wydzielenia miejscowego buddyzmu w odrębną tradycję sprzyjają kanonizacji dotychczas nieformalnych form obyczajowych.

WNIOSKI

Buddyzm dotarł do ludów mongolskich z Tybetu i od początku powiązany był z polityką prowadzoną pomiędzy Tybetańczykami, Chińczykami a Mongołami. W XVII w. do rozgrywek tych dołączyli Rosjanie i Mandżurowie. W Mongolii i częściowo w Buriacji liderzy buddyjscy aktywnie uczestniczyli w pierwszych modernistycznych ruchach narodowościowych stanowiących podwaliny dzisiejszych tożsamości narodowych w Mongolii i Buriacji. W latach 30. XX w. komuniści eksterminowali dużą część buddyjskich tradycji wraz z ich nosicielami, jednak od lat 90. rozpoczęło się intensywne odrodzenie tradycji buddyjskich. Buddyzm został włączony w programy aktywizacji etnonarodowej. W rezultacie podjęto próbę odtworzenia monastycznego modelu buddyzmu, jaki funkcjonował w okresie przedrewolucyjnym. Wzmocnione zostały lokalne osobliwości mongolskiego buddyzmu, w celu wytworzenia różnicy pomiędzy (narodowym) buddyzmem mongolskim/buriackim a tybetańskim. W ten sposób zjawiska postrzegane przez Tybetańczyków jako wypaczenia przybrały status narodowej tradycji. W Buriacji buddyzm stał się elementem dystynktywnym używanym do etnicznej dyferencjacji Buriatów – w opozycji do prawostawnych (równie często nominalnie) Rosjan. Ścisłe powiązanie nauk buddy z buriacką kulturą stanowić może pewne ograniczenie dla rozprzestrzeniania się buddyzmu w Rosji poza grupy etnokonfesjonalne. Jednocześnie ta sama tendencja pozwala zachować tożsamość i poczucie godności Buriatom, z których wielu nie przyswoiło sobie innych elementów tzw. „kultury etnicznej”, takich jak język, pasterski sposób życia itp. W Mongolii tradycyjalistyczna pozycja buddyzmu przeciwstawiona została w pewien sposób chrześcijaństwu, którego najróżniejsze odłamy rozpowszechniane są wraz z „agendami nowoczesności” z krajów zachodnich.

Pozostaje nam odpowiedzieć na pytanie, po co Buriatom tantryczne ciało rosyjskiego prezydenta? W wywiadzie dla gazety „Novyj Region” prezydent Rosyjskiego Stowarzyszenia Buddystów Karma Kagju – Aleksander Kajbogarow stwierdził, że uznanie prezyden-

ta Miedwediewa za Białą Tarę to: „dynamiczna prawda, gdy człowiekowi mówią, jaki jest wspianały. Nawet jeśli tak nie jest, albo nie do końca tak jest, nie mówię teraz o prezydencie, człowiek stanie się lepszy. Ludzie lubią, kiedy ich chwala. Mówicie mu, że jest dobry i on staje się dobry [...] To wiekowa tradycja – uznawać władców za wcielenie Białej Tary. Buddyści uważali, że to ich chroni” [Kajbogarov 2009].

Rozwijając tę myśl, możemy postawić tezę, że w tantrycznym zjednoczeniu z prezydentem Buriaci (albo przynajmniej niektórzy z nich) wytwarzają harmonię pomiędzy dwiema tożsamościami narodowymi: rosyjską – obywatelską i buriacką – etnonarodową. Ubóstwienie władzy państwowej i nadanie jej atrybutów miłościwej kobiecości jest praktyką zobowiązującą władzę do szczodrości, którą przypisuje się Białej Tarze. Jest to strategia słabych, którzy zgadzają się na grę dominacji, ale sami próbują zdefiniować jej reguły. Spoglądając szerzej można powiedzieć, że Buriaci jako wspólnota narodowa powstali właśnie w rezultacie owego zespolenia z władzą rosyjską. Oddzieleni zostali przez to od przednarodowej rodziny ludów mongolskich. Mongołom z Mongolii tantryczne ciało rosyjskiego prezydenta nie jest do niczego potrzebne. Potrzebują za to Czyngis-chana w buddyjskiej groźnej formie Wadźrapani. Dzięki temu narracja nacjonalistyczna nastawiona ku sławnej przeszłości, ale operująca wartościami „odwiecznymi”, uzyskuje harmonię wszystkich elementów składowych.

BIBLIOGRAFIA

- Ajušeev Damba, 2008, *My podderživaem naših brat'ev – tibetskikh buddistov*, rozm. przepr. A. Mahačkeev, „MK v Burâtii”, 26.03.2008.
- Akimov Vitali, 2009, źródło internetowe: <http://www.newsland.ru/news/detail/id/404093/>, 27.08.2009.
- Androsov Valery, 2000, *Buddizm Nagardžurny: Religiozno-filosofskije traktaty*, Moskwa: Vostočnaâ literatura.
- Atwood Christopher, 2004, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Bloomington: Facts on File.
- Baabar, 1999, *Twentieth Century Mongolia*, Cambridge: The White Horse Press.
- Bareja-Starzyńska Agata, 2010, *The Mongolian Incarnation of Jo nang pa Tāranātha Kundga' snyingpo: Öndör Gegeen Zanabazar Blo Bzang Bstan Pa'rgyal mtshan (1635-1723). A case study of the Tibeto-Mongolian Relationship*, „The Tibet Journal”, Vol. 34-35 Nr 3/4-1/2, s. 243-261.
- Bareja-Starzyńska Agata, Hanna Havnevik, 2009, *A Preliminary Study of Buddhism in Present-Day Mongolia*, w: *Mongols. From Countryside to City. Mongols From Country to City. Floating Boundaries, Pastoralism and City Life in the Mongol Lands*, O. Bruun, Li Narangoa (red.), Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, s. 212-236.
- Batsaikhan Erdene-Oochir, 2009, *Bogdo Jebśundamba Khutuktu, the Last King of Mongolia*, Ulaanbaatar: Institute of International Studies, Mongolian Academy of Sciences.
- Bazyłow Ludwik, 1981, *Historia Mongolii*, Wrocław: Ossolineum.
- Belyaeva Veronika, 2009, *Szamani i Lamowie w sercu Sajarów. Współczesny system wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej*, Wrocław–Poznań: PTL.

- Croner Don, 2006, *Guide to Locales Connected With The Life of Zanabazar: First Bogd Gegeen of Mongolia*, North Charleston, Book Surge.
- Charleux Isabelle, 2002, *Padmasambhava's Travel to the North: The Pilgrimage to the Monastery of the Caves and the Old Schools of Tibetan Buddhism in Mongolia*, „Central Asiatic Journal”, Vol. 46 (2002) 2, s. 168-232.
- Kajbogarov Aleksandr, 2009, *Buddisty: Osoznav sebja Beloj Taroj, Medvedev mozet stat' lučše*, rozm. przep. V. Akimov, źródło internetowe: <http://www.nr2.ru/moskow/246677.html>, 27.08.2009.
- Kaplonsky Christopher, 2004, *Truth, History and Politics in Mongolia: the Memory of Heroes*, London–New York: Rutledge Curzon.
- Khatanbaatar Nominchulun., 2011, *Erdene-Zuu monastery and Its Role to the History*, in: *The international Conference on 'Erdene-Zuu: Past, Present and Future*, T. Matsukava, A. Ochir, D. Purevjav (red.), Ulaanbaatar: International Institute for the Study of Nomadic Civilizations, s. 21-26.
- Medvedev..., 2009, *Medvedev stal Beloj Taroj*, źródło internetowe: [Gazeta.ru, http://www.gazeta.ru/politics/2009/08/24_kz_3239833.shtml](http://www.gazeta.ru/politics/2009/08/24_kz_3239833.shtml), 24.08.2009.
- Mongolčuudyn..., 2004, *Mongolčuudyn tүүh, soëlyn atlas*, D. Canžid (red.), Ulaanbaatar: International Institute for the Study of Nomadic Civilizations.
- Mróz Lech, 2004, *Przebudzenie etniczne*, w: *Etnos przebudzony*, L. Mróz (red.), Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 5-24.
- Nowicka Ewa, Robert Wyszynski, 1996, *Lamowie i sekretarze. Poziomy więzi społecznej we współczesnej Buriacji*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Powers John, 2007, *Introduction to Tibetan Buddhism*, Ithaca–New York: Snow Lion Publications.
- Sabirov Rustam, 2009, *Buddizm v Mongolii posle 1990 goda: tibetskij ili mongol'skij?*, „Gumanitarnye issledovanija Vnutrennej Azii”, Ulan-Ude: Izdatel'stvo Buratskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Vol. 4-5, s. 38-45.
- Skrynnikova Tatjana, 1988, *Lamaistskaâ cerkov' i gosudarstvo. Vnešnââ Mongoliâ. XVI-načalo XX veka*, Novosibirsk: Nauka.
- , 2003, *Tradicionnaâ kul'tura i buddizm v samoidentifikacii burât, v: Religii i identičnost' Rossii*, Moskva: Vostočnaâ literatura, s. 121-153.
- Slezkine Yuri, 1993, *Savage Siberians or Unorthodox Russians? The Missionary Dilemma in Siberia*, w: *Between Heaven and Hell: The Myth of Siberia in Russian Culture*, G. Diment, Y. Slezkine (red.), New York: Palgrave Macmillan, s. 15-31.
- Šaglaheev Daši, 2003, *Prošloje i nastojašće Hojmorskogo Dacana*, Ulan-Ude: Izd-vo Hojmorskogo dacana „Bodhidharma”.
- Turner Victor, 1977, *Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality*, w: *Performance in postmodern culture*, M. Benamou, Ch. Caramello (red.), Wisconsin, Milwaukee: PAJ Pubn, s. 33-68.

THE TANTRIC BODY OF THE RUSSIAN PRESIDENT – CHINGISIDS' ENLIGHTENED MIND. POLITICS AND NATIONALISM IN BURYAT / MONGOLIAN BUDDHISM

Summary

This paper is devoted to the role of Buddhism in the construction of ethnonational identity in Buryatia and Mongolia. On the case of the phenomenon of deification of Russian presidents by Buryat lamas I have analyzed: historically conditioned compounds of Buddhism and politics of the Mongolian groups, the role of Buddhism in ethnic mobilization in Buryatia and Mongolia after the fall of Communism and features of ethnonational model of Buddhism in two neighboring regions. In post-socialist period Buddhism was involved in ethnonational political projects. As a result, an attempt was taken to restore the monastic model of Buddhism, which had functioned in the pre-revolutionary period. Local peculiarities of Mongolian Buddhism were reinforced in order to produce the difference between the (national) Mongolian/Buryat and Tibetan Buddhism. In Buryatia, Buddhism became a distinctive element used for ethnic differentiation of Buryats – in opposition to the Orthodox Russians. In Mongolia, traditionalist position of Buddhism was opposed in some way to Christianity, the various factions of which are distributed together with “agendas of modernity” from Western countries.

In tantric union with the president Buryat lamas produce harmony between two national identities: Russian – civic and Buryat – ethnonational. Deification of the state power and giving it the attributes of loving femininity is a practice obliging the authority to generosity, which is attributed to the White Tara. It is a strategy of the weak, who agree to a game of domination, but they try to define its rules themselves. Looking more broadly it can be said that the Buryats as a national community appeared just as a result of this fusion with the Russian power. because of this they were separated from the pre-national family of Mongolian peoples. Mongols, for similar purposes use Chingis Khan identified with the Buddhist form of Vajrapani. As a result, nationalist narrative is set to famous past, but uses the ‘eternal’ values, achieves harmony of all its elements.

Keywords: Buddhism, Buryatia, Mongolia, nationalism, tradition, identity