

Masyw górski Ałchana jako pole konstruowania i manifestacji buriackości

Masyw górski Ałchana znajduje się w Rejonie Duldurgińskim na terenie Agińskiego Okręgu Buriackiego w Kraju Zabajkalskim w Federacji Rosyjskiej. Obejmujący w sumie 138 tys. hektarów masyw wznosi się na pograniczu syberyjskich lasów borealnych i dauryjskiego stepu. Najwyższy punkt masywu, szczyt Ałchanyn Oroj, liczy 1664 m n.p.m. Ałchanę porasta las, pełen malowniczych, wulkanicznych skał, grot i urwisk, mineralnych źródeł, niewielkich wodospadów i jezior w powulkanicznych kraterach. Charakteryzuje się również bogactwem fauny i flory – występuje tam 340 gatunków roślin, w tym ponad 180 mających walory lecznicze, 160 gatunków owadów, 6 gatunków płazów i gadów, 95 gatunków ptaków, 23 gatunki ssaków, 17 gatunków ryb.

Masyw jest tradycyjnym miejscem obrzędowym. Historia Ałchany sięga odległych czasów przedbuddyjskich. Biorąc pod uwagę niezwykle walory krajobrazowe i przyrodnicze oraz ciekawą historię, a zwłaszcza jej aspekt religijny, w 1999 r. podjęto decyzję by otworzyć na terenie masywu park narodowy i stworzyć w jego granicach ścisły rezerwat przyrody.

Artykuł jest jednym z efektów realizowanego w ostatnich pięciu latach autorskiego projektu badawczego „Lokalne konteksty tożsamości społecznej i kulturowej a doświadczenie biograficzne mieszkańców Syberii Wschodniej”. Szeroko rozumianym polem badań oraz ich teoretycznych odniesień były problemy socjologii i antropologii społeczności lokalnych, biografii, tożsamości kulturowej, pogranicza cywilizacyjnego i kulturowego. W tym kontekście zbadano m.in. biografie represjonowanych buriackich łamów buddyjskich, lokalną i regionalną pamięć o nich oraz ich kulturową rolę w ramach badanego regionu i poszczególnych współtworzących go społeczności lokalnych. Badania prowadzono z zastosowaniem szeroko pojętych metod jakościowych¹.

¹ Za metody jakościowe badań uważam tu za Anna Wyka, m.in. otwarty wywiad pogłębiany, metodę biograficzną, czyli autobiografie ustne, pamiętniki, a także inne dokumenty osobiste, obserwację uczestniczącą, zarówno jawną, jak i ukrytą wraz z jakościowymi technikami analizy treści, zob. A. Wyka, *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Warszawa 1993, s. 11, 20–25.

W ramach projektu, w latach 2013–2014, przeprowadziłem badania na terenie Agińskiego Okręgu Buriackiego. W sumie było to 25 tematycznych wywiadów narracyjnych dotyczących biografii represjonowanych lamów i ich działalności w okresie do 1991 roku. Ponadto została przeprowadzona kwerenda biblioteczna oraz analiza dostępnych materiałów archiwalnych, prasowych i wizualnych. Niniejszy artykuł powstał przy okazji zbierania i opracowywania materiałów dotyczących nieoficjalnych praktyk religijnych odbywających się w latach 1956–1991 na terenie współczesnego parku narodowego „Ałchanaj”. Jego treść jest próbą przekrojowej analizy i opisu sensów i znaczeń, nadawanych im przez miejscową ludność. A także ich zmian w różnych okresach historycznych, z uwzględnieniem zmieniającej się specyfiki masywu Ałchana od czasów przedbuddyjskich, poprzez pojawienie się zinstytucjonalizowanej religii buddyjskiej, okres sowiecki i odrodzenie instytucji buddyjskich oraz początków turystyki masowej w dwóch pierwszych dekadach XXI wieku.

Zacznijmy od krótkiego opisu okoliczności, w których Ałchana stała się istotną przestrzenią kultu buddyjskiego. W tym wypadku fakty historyczne przeplatają się z obejmującymi również okres przedbuddyjski mitami i legendami, które współtworzą sakralną narrację tego obszaru. Już sama nazwa masywu wskazuje na jego pierwotne, kultowe funkcje. Słowo *Alchana* ma mongolskie źródła i wywodzi się z nazwy *Alag-chaan* (Wielobarwny/Pstrokaty Władca). Pojęcie „chaan” wpisane w nazwę masywu wskazuje, że od dawna pełnił w regionie funkcję naczelnego miejsca kultu, dominującego w przestrzeni sakralnej. Ponadto uosabiał naczelne duchy rządzące nie tylko rozciągającą się wokół przestrzenią, ogniskując inne pomniejsze miejsca kultu, lecz także cały świat przyrody nasycony sakralnym sensem i znaczeniami. Tego typu funkcja wyrażona jest w toponimice wielu innych analogicznych miejsc, które możemy znaleźć nie tylko w Buriacji, lecz także w innych obszarach obejmujących szeroko rozumianą kulturę mongolską. Przykładem może być góra Chentej chaan w Mongolii, Chaan Uuła w Rejonie Okińskim czy Chumuun-chaan w Rejonie Selengińskim Republiki Buriacji.

Istnieją różne wersje buddyjskiego mitu założycielskiego masywu Ałchana. Znaczenia, interpretacje i sakralne narracje Ałchany są w dużym stopniu związane z działalnością lamów odległego o mniej więcej sto kilometrów Dacanu Agińskiego. To oni rozpowszechnili jeden z najpopularniejszych wariantów mitu Ałchany, oparty na treści tekstu: *Legenda o Górze Ałchanie – pomnażającej cnotę świątyni Śri Czakrasamwary*. Zapis tekstu w języku staromongolskim przechowywany jest w archiwach zabytkowych pism Instytutu Mongolistyki, Buddologii i Tybetologii Syberyjskiego Oddziału Rosyjskiej

Akademii Nauk w Ułan-Ude. Zgodnie z jego treścią, kluczową rolę w rozwoju buddyjskiego kultu na Ałchanie odgrywa buriacki lama o imieniu Szagdar, szerzej znany jako Namnane-lama. Wiele faktów składających się na życiorys tego człowieka znamy również dzięki jego uczniowi Agwanowi Dorzijewowi, jednemu z najważniejszych, buriackich działaczy religijno-narodowych². Mimo to biografia Namnane/Szagdara zlewa się z legendą, fakty historyczne gładko przechodzą w hagiograficzną opowieść.

Wiemy z całą pewnością, że człowiek ów urodził się mniej więcej pod koniec lat 30. XIX w. w okolicach współczesnej wioski Borzigantaj, w rejonie mogojtujskim, na terenie Kraju Zabajkalskiego. To właśnie tam, nad brzegami rzeki Onon, wypasał swoje stada jego ojciec, Uridchyn. Wiadomo też, że Uridchyn posłał swego syna Szagdara, nazwanego później Namnane-lamą, do pobliskiej szkoły przyklasztornej w Dacanie Cugolskim, będącym wówczas centrum kulturalnym i edukacyjnym emanującym na stepowy obszar ówczesnego pogranicza imperium Romanowów i podupadającego państwa Qing. W tamtym czasie w Cugole drukowano księgi w języku tybetańskim i staromongolskim, rozwijano nauki medyczne i sztuki plastyczne. W 1845 r. powstała tam jedna z największych szkół filozofii buddyjskiej na terenie Syberii Wschodniej. Po wielu latach nauki Szagdar oficjalnie uznano za lamę i dołączono do spisu duchownych buddyjskich zatwierdzonych przez państwo rosyjskie. Nadano mu wówczas imię Żanczib Od (Promień Oświecenia), co wskazuje na to, że współcześni już wtedy uznawali go za zaawansowanego tantrystę. Około roku 1860 otrzymał stopień gebszi-lamy i został nauczycielem filozofii oraz doktryny buddyjskiej. Po jakimś czasie pracy w cugolskiej przyklasztornej szkole postanowił pogłębić praktykę tantryczną i poprosił o pozwolenie udania się na Ałchanę, gdzie zamierzał zająć się medytacją – najprawdopodobniej chodziło o dość popularną wśród buriackich lamów praktykę Jamantaki. Mimo że buddyzm już od przeszło stu lat rozprzestrzenił się na terenie etnicznej Buriacji, Ałchana wciąż pozostawała miejscem zdominowanym przez kultury szamańskie. Na podstawie trudnych do zweryfikowania, mocno zmitologizowanych przekazów, szacuje się, że w tamtym okresie mogło tam działać nawet ponad trzydziestu szamanów cieszących się dużym autorytetem wśród okolicznej ludności. Prawdopodobnie po około rocznym pobycie na Ałchanie Namnane-lama udał się do Tybetu i Mongolii. Po powrocie w rodzinne strony, zgodnie

² A.L. Dorzhiev, *Kratkoie zhizneopisanie Namnane lamy mogushchestvennogo yogina i siddha. Postizhenie i voshvalenie dostochtimogo Uchitela – vladiki osushchestvlennoy svyatosti Zhanchub Sul'tim Palzanpo, nazyvaemoe „Lunn'yi svet raskryvshegosya druga zhasmina sverkayushchey blagoy sud'by”*, tł. E. Bolotova, Ulan Ude 2010.

z różnymi wariantami legendy, miał władać magiczną mocą, a przede wszystkim panował na siłami przyrody. Po krótkim pobycie w Dacanie Cugolskim wrócił na Ałchanę, gdzie – jak głosi jego zmitologizowany żywot – spotkał się z miejscowymi szamanami i zmusił ich do jej opuszczenia. (W niektórych wersjach mitu Namnane-lama miał stoczyć pojedynek z najsilniejszą szamanką działającą na terenie Ałchany i dopiero zwycięstwo nad nią skłoniło pozostałych szamanów do opuszczenia świętego masywu). Następnie w asyście lamów z dacanu agińskiego Namnane odprawił obrzędy oswojenia Ałchany. Zgodnie z różnymi wersjami opisu przejścia Ałchany przez buddystów, tamtejsi szamani po zejściu w doliny osiedlili się nad brzegami rzek Aga i Onon. Według zapisanej legendy wydarzenia te miały miejsce w roku drewnianej krowy, w okresie piętnastego rabżuna³, czyli około 1865 roku. Zakłada się, że od tamtej pory można datować początek instytucjonalnego kultu buddyjskiego na Ałchanie. Kult buddyjski jest więc na Ałchanie zjawiskiem stosunkowo niedawnym. Dodajmy przy okazji, że ostatecznie szamani wcale nie porzucili świętego masywu, choć od tamtego czasu jego oficjalnie uznana symbolika stopniowo przybiera formy buddyjskie⁴.

Deficyt niezmitologizowanych informacji na temat tego, co w okresie przedsowieckim rzeczywiście działo się wokół świętych miejsc masywu Ałchana, utrudnia badanie zmian religijnych, ideologicznych, kulturowych sensów i znaczeń w jego obrębie, co oczywiście nie czyni ich niemożliwymi. Jak już zostało powiedziane, Ałchana była miejscem kultów szamańskich, do dziś niewygasłych w jej obrębie. Problem synkretyzmu buriackiego buddyzmu i kultów szamańskich jest w zasadzie tematem nie tylko na odrębny artykuł, ale nawet szerokie badania, które należałoby zwieńczyć pokaźnych rozmiarów opracowaniem. W tym miejscu poprzestańmy na kilku podstawowych informacjach bezpośrednio dotyczących interesującego nas obszaru.

W górnych partiach masywu Ałchana znajduje się trzynaście szczytów, które odpowiadają opiekuńczym duchom miejsca. Podstawową aktywnością o charakterze obrzędowo-modlitewnym jest w tym przypadku *goroo*⁵.

³ Tybetańsko-mongolska miara czasu (tyb. *rab-dziung*). Jeden rabżun składa się z sześćdziesięciu lat.

⁴ Por. M.C. Itigilova, *Problemy ekoturizma na teritorii natsionalogo parka „Alhanay”*, [w:] *Mir buddyskoy kultury. Materialy mezhdunarodnogo simpoziuma 10–14 sentyabrya 2001 g. Aginskoye – Ulan – Ude – Chita*, Chita 2001.

⁵ Goroo (tyb. *’khor* – koło, krag) to obrzędowo-modlitewne przejście po okręgu zgodnie z kierunkiem ruchu słońca. Przejście najczęściej odbywa się wokół świątyń, klasztorów, stup i przyrodniczych świętych miejsc.

Odwiedzający Ałchanę zazwyczaj praktykują tzw. małe lub wielkie *goroo*. Trasa małego zaczyna się w miejscu, gdzie przebiega granica ścisłego rezerwatu przyrody. Dalej wiedzie szlakznaczony świętymi miejscami przyrodniczymi i obiektami architektonicznymi. Są to m.in.: Demczog-sume (dosłownie świątynia Demczog/Samwary), nieopodal rozmieszczone są kempingi, stoiska z pamiątkami i jedzeniem, uwagę zwraca również posąg Buddy Medycyny, który ufundował i poświęcił tybetański hierarcha Esze Lodoj Rinpocze; wzgórze Munche-zuła (Świeca Wieczności); Naro Hadżod (świątynia Wadżradakini) Munchyn Arszan (Źródło Wieczności); Dajanej ger (domek praktyki medytacji i skupienia – zgodnie z wersją promowaną przez agińskich lamów w tym miejscu praktykował Namnane-lama); Uuden-sume (świątynia Wrota Szczęścia); Zagurdi (szczelina w skale Świat Pośredni); jaskinia Echyn Umaj (Brzuch/Lono Matki) i kilka innych znaczących miejsc znajdujących się na tak zorientowanej trasie. Małe *goroo* można wypełnić w ciągu jednego dnia.

Wielkie *goroo* liczy 108 km, a jego przejście w zależności od tempa marszu zajmuje do trzech dni. Jego trasa biegnie wokół całego łańcucha górskiego. Oprócz obejścia całego obszaru Ałchany i odwiedzenia miejsc składających się na małe *goroo*, wielkie *goroo* wymaga również wejścia na szczyt Ałchanyn oroj⁶. Jak nietrudno się domyślić, granica między wypełnieniem obrzędów małego i wielkiego *goroo*, a np. turystyką krajoznawczą bywa trudna do jednoznacznego określenia. Przyjrzyjmy się w tym kontekście dość ciekawemu i niejednoznacznemu okresowi sowieckiemu.

W tamtym czasie zarówno kultury szamańskie, jak i buddyzm na terenie Ałchany zostały niemal całkowicie wymazane z praktyk społecznych mieszkańców regionu. Okresem przełomowym była całkowita likwidacja dacanów i buddyjskich instytucji religijnych w latach 30. ubiegłego stulecia. Starsi mieszkańcy okręgu agińskiego twierdzą, że kult buddyjski powrócił nieoficjalnie

⁶ Uważa się, że oprócz funkcji sakralnych, przez całe wieki szczyt służył za punkt obserwacyjny, a zarazem pograniczną wartownię. Miejscowi krajoznawcy z głębokim przekonaniem dowodzą, że właśnie Ałchanyn oroj był miejscem duchowej inicjacji Temudżyna. Przyszły wódz Mongołów miał tam połączyć swoją energię życiową z siłami reprezentowanymi przez niebiańskie bóstwo Tengri. Warto w tym miejscu wspomnieć również o tym, że większość potoków, które wypływają ze źródeł znajdujących się na obszarze masywu Ałchana wpada do rzeki Onon. Zgodnie z treścią kroniki Raszida ad Dina w Dolinie Ononu miał się urodzić Temudżyn/Czyngis-chan. Stąd wynikają konstruowane na szeroką skalę symboliczne związki twórcy imperium mongolskiego z Ałchaną, a za jej pośrednictwem z całym okręgiem agińskim oraz powracające co jakiś czas ideologiczne spory i dyskusje na temat autochtonicznego pochodzenia Czyngis-chana i Ałchany jako jego „świętej ojczyzny”.

na Ałchanę po roku 1956. Wiążą to m.in. z powrotem miejscowych lamów pochodzących z rejonu duldurgińskiego, gdzie znajduje się masyw. Tylko z pobliskiej miejscowości Ałchanaj, oddalonej około 20 km od granic parku narodowego, wywodziło się co najmniej trzech lamów, którzy po przejściu przez sowieckie łagry, a następnie przymusowym pobycie poza okręgiem agińskim zaczęli wracać w rodzinne strony po 1956 r. i zajęli się działalnością obrzędową oraz lekarską. Byli to Zundy-Żamso, Żimba-Żamso i Gałsan-Żamso. Biografia każdego z nich daje bardzo ciekawy obraz nie tylko półoficjalnego działania buddystów w różnych okresach istnienia ZSRR czy pokoleniowego doświadczenia buriackiego duchowieństwa, lecz także ukrytych praktyk kulturowych umożliwiających zachowanie ciągłości tradycji lokalnej kultury.

Mieszkańcy miejscowości Ałchanaj wspominają m.in. o obrzędach sogzid, które odbywały się zazwyczaj o świcie 25. dnia, pierwszego letniego miesiąca (zgodnie z kalendarzem księżycowym). W największym skrócie święto w lokalnym wariacie poświęcone jest naczelnemu bóstwu Ałchany – Demczog/Samwarze i symbolizuje wertykalne połączenie nieba i ziemi wraz ze wszystkimi błogosławieństwami, które temu towarzyszą. Obrzędy prowadzono w wyższych partiach masywu obok miejsca zwanego „Chram Worota” (Świątynna Brama). Jest to szeroka szczelina w skale wulkanicznej przypominająca wrota lub niewielki tunel. Zdaniem mieszkańców wioski Ałchanaj święto zaczęto w miarę regularnie odprawiać właśnie po 1956 roku. Aktualnie święto oficjalnie przeprowadzają agińscy lamowie.

Ta wersja została opisana również przez miejscowego krajoznawcę i pisarza Wiktora Baldorżijewa oraz jego współpracownika Sodbo Eszisambujewa, z którym dodatkowo przeprowadziłem wywiad tematyczny dotyczący tradycji obrzędowych na Ałhanie przed 1991 rokiem⁷. Wersję tę potwierdzają inni miejscowi rozmówcy, którzy wspominają, że mieszkańcy wiosek Ałchanaj, Taptanaj oraz pełniące funkcję centrum rejonowego, miejscowości Duldurga odwiedzali masyw w celach obrzędowych mniej więcej od „czasów Chruszczowa”, co potwierdzałoby wpływ powrotu miejscowych lamów po 1956 r. na nieoficjalną, ale zorganizowaną aktywność obrzędową na Ałhanie. Niemniej jednak przy tej okazji nie sposób nie odnieść się do możliwego wpływu na narrację miejscowych rozmówców, jaki wywierają lokalni liderzy opinii i regionalni wytwórcy pamięci zbiorowej, za których zdecydowanie należy uznać m.in. Baldorżijewa i Eszisambujewa. Wydaje się, że między ich wersją lokalnej historii a sposobem w jaki jest ona pamiętana przez pokolenie,

⁷ V. Baldorzhiev, S. Eshisambuev, *Alkhanay. Mir vechnogo blaga*, Chita 2003, s. 5–6.

które znalazło się w tzw. sytuacji świadka zachodzi relacja zwrotna⁸. Z jednej strony lokalni krajoznawcy zbierają opowieści świadków, a z drugiej ich późniejsze artykuły w lokalnej prasie czy książki krajoznawcze i memuary wytwarzają formę oraz hierarchię ważności zapamiętywanych faktów wraz z ich interpretacjami i sensem⁹.

Przestrzenny zasięg pamięci o Ałchanie, jako o miejscu szczególnym, budzącym skojarzenia i emocje związane z doświadczeniem *sacrum* sięga jednak znacznie dalej niż tylko okoliczne wioski i obejmuje obszar całego okręgu agińskiego. W rozmowach przewija się m.in. wątek wyjeżdżania na Ałchanę z namiotami, oficjalnie w celach turystycznych, za którymi w rzeczywistości kryły się motywy religijne lub quasi-religijne. Rozmówcy zwracali również uwagę na motywy zdrowotne leżące u podstaw decyzji wyjazdu na teren masywu Ałchana. Mówili wówczas o znajdujących się tam źródłach

⁸ Należy pokrótce odnieść się tutaj do kilku wybranych aspektów pojęć: pamięć, przeszłość i historia. Warto rozpocząć od istotnego rozróżnienia między pamięcią społeczną (potocznymi wyobrażeniami o przeszłości) a historią (nauką). Andrzej Szpociński pisze w tym kontekście: „Wydaje się, że owo odczucie szybkiego starzenia się świata społecznego i świata kultury jest w kulturze europejskiej XIX, XX, XXI wieku istotnym elementem konstytuującym treść pojęcia wielkie wydarzenie historyczne. W dwu minionych stuleciach i w stuleciu bieżącym to takie zjawiska i fakty, które radykalnie zmieniają istniejący porządek rzeczy i wszystko, co było przedtem staje się nieaktualne, bezpowrotnie minione, a w konsekwencji prowadzi to do wspomnianego poczucia coraz szybszego upływu czasu” (A. Szpociński, *Formy przeszłości a komunikacja społeczna*, [w:] *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, red. idem, P.T. Kwiatkowski, Warszawa 2006, s. 10). Zdaniem Szpocińskiego daje się jednak odnaleźć możliwie obiektywne kryterium odróżnienia przeszłości najnowszej od przeszłości dawnej. Wymogi takie może spełniać kryterium sytuacji świadka. Przeszłość najnowsza – pisze Szpociński – to te zdarzenia, których świadkami lub uczestnikami mogli być członkowie najstarszej generacji danego społeczeństwa. W tak określonej historii najnowszej Szpociński wyodrębnia obszar węższy – przeszłość autobiograficzną, obejmującą wydarzenia, których bezpośrednim świadkiem lub uczestnikiem była dana jednostka. Przeszłość najnowsza daje się zatem konkretnie określić, może ona sięgać mniej więcej osiemdziesiąt, dziewięćdziesiąt lat wstecz. Zatem przede wszystkim istotny jest w tym wypadku pierwszy układ kultury – zgodnie z jego klasycznym rozumieniem zaproponowanym przez Antoninę Kłoskowską – oparty na bezpośrednich kontaktach nieformalnych (zob. *ibidem*, s. 10–14).

⁹ Książka Baldorżijewa i Eszisambujewa pt. *Alkhanay. Mir vechnogo blaga* ukazała się w dwóch wydaniach w łącznym nakładzie 500 egz. Na jej podstawie w 2014 r. nakręcono film dokumentalny pod tym samym tytułem – w filmie nie pojawiły się jednak wątki dotyczące działalności wyżej wymienionych lamów. Film i książka są znane zarówno muzealnikom Muzeum Narodowego w Aginskoje, jak i w środowisku lokalnych historyków oraz krajoznawców – strażników, twórców i reproduktorów pamięci.

lecniczych, ziołach, świeżym powietrzu, ale też o silnej energii przyspieszającej regenerację organizmu i poprawiającej kondycję psychiczną. Odnosili się przy tym do, istotnych w ich ocenie, praktyk religijnych pozytywnie wpływających na proces zdrowienia czy regeneracji (oprócz wspomnianej energii emanującej w świętych miejscach były to modlitwy, recytowanie mantr i różne formy medytacji).

Rozmówcy wspominali także *stricte* krajoznawcze wyjazdy szkolne. Zazwyczaj jednak jeżdżono w niewielkich grupach na rodzinne wycieczki i pikniki. Uczestnicy takich wyjazdów wspominają, że mimo charakteru turystycznego czy leczniczego ludzie zazwyczaj wiedzieli o wcześniejszym znaczeniu masywu. Zwłaszcza mineralne źródła lecznicze, nawet w okresie ZSRR, posiadały aurę sakralną, choć zazwyczaj nie wyrażaną oficjalnie. Takie wyjazdy nie miały oczywiście charakteru masowego. Specyficzna turystyka lecznicza, za którą kryły się również motywy religijne, miała niewielki zasięg. Przynajmniej w ten sposób opowiadają biorący w tym udział rozmówcy, których bezpośrednie doświadczenie biograficzne obejmuje okres od początków epoki Chruszczowa po czasy pierestrojki. Świadome jeżdżenie na Ałchanę jako do miejsca praktyk obrzędowych dotyczyło zasadniczo dość wąskiej grupy ludzi: lamów, którym udało się przeżyć represje, ich rodzin, najbliższych sąsiadów i przyjaciół. Przy tej okazji wspomnieć należy, że rodzinne wyjazdy na Ałchanę mogą stać się bardzo ciekawym przyczynkiem do szerszych badań na temat kategorii czasu wolnego jako pola tworzenia i zachowywania tożsamościowych granic etniczno-kulturowych, a przede wszystkim indywidualnych praktyk w tym zakresie.

W inny sposób wyjazdy na Ałchanę traktowało pokolenie urodzone w czasach przedsowieckich, a w inny pokolenie ich dzieci i wnuków. Warto w tym miejscu odwołać się do opowieści rozmówców wspominających te wydarzenia. Relacje, które możemy dziś zebrać i zarejestrować pochodzą oczywiście od osób urodzonych już w czasach ZSRR. Oto kilka z nich:

W latach sześćdziesiątych byłam z mamą. Mała byłam, jakoś dziesięć lat miałam, może ciut więcej. Nie było tak łatwo wtedy. Odległość określona, a samochodów niewiele. Pamiętam raz do krewnych po drodze zaszliśmy. Od kogoś wzięli konia i mama dostała. Z siodeł. No i tak na tym pożyczonym koniu pojechaliśmy dalej. We dwie. Potem, jakieś osiem–dziesięć kilometrów, zlażłam z tego konia i mówię, że nie mogę już. Jakies obcierki mi się porobiły. Ale jakoś dotarliśmy. Potem już samochodem się jeździło. Ciężarówkami. Droga była... no, fatalna była. Rzucało nas strasznie z boku na bok. Wtedy ludzie

już tam bywali, jeździć zaczęli znowu. Jak byłam już na studiach to latem się jeździło [pierwsza połowa lat 70. – przyp. A.J.]. Ciężarówkę trzeba było zorganizować i jechało się w kilka osób. Ale tak bardziej to ludzie dopiero zaczęli bywać na Ałchanaju gdzieś w latach osiemdziesiątych. Agińscy zaczęli jeździć bardziej. Wcześniej rzadziej ludzie przyjeżdżali, tylko miejscowi, okoliczni chodzili. Ale tak bardziej to się zaczęło w latach osiemdziesiątych. Za Gorbaczowa. Dokładnie to pamiętam. [...] Ale tak żeby turyści masowo jeździli, to nie. To teraz tak się zrobiło. Szlaki turystyczne, domki, to wszystko dopiero jak park narodowy otworzyli, wcześniej żadnych kempingów i turystów nie było. Ale ludzie przyjeżdżali, na dziko namioty stawiali, ale bez porównania z tym, co teraz. Trzeba było zorganizować ciężarówkę, namioty, taki wojskowy, duży namiot na przykład. Materace, pościel, prowiant, kotły. To cała wyprawa była. Żadnych toalet, pryszniców. A to, co teraz tam jest, to zupełnie nowe, kilka lat dosłownie. Wtedy to droga była tak, że w ogóle trudno było dojechać.

Rozmówczyni odnosi się wprost do masowej turystyki, ale jak już zostało wspomniane granica między turystyką, a pielgrzymowaniem była, zwłaszcza w czasach sowieckich, dość płynna. Pielgrzymowanie, odpoczynek przy leczniczych źródłach, praktyki religijne i kultywowanie zakazanej tradycji są tutaj trudne do rozdzielenia. Wątek indywidualnej turystyki i rodzinnych letnich wyjazdów, często w miejsca przyrodnicze uchodzące za święte, związane od pokoleń z historią rodzinną i lokalną dość często przewija się również w rozmowach z mieszkańcami innych buriackich regionów. Oprócz charakteru rekreacyjnego turystyka rodzinna miała również cechy ukrytej kulturowej inicjacji. Charakteryzowało ją obcowanie z miejscami znaczącymi, wywołującymi rodzinne wspomnienia, lokalne legendy. Rozmówcy wspominają, że starsi często wyjaśniali wówczas znaczenie przedsowieckich symboli i tradycji kulturowych.

W tym kontekście wróćmy jeszcze na moment do wypowiedzi rozmówców. Inna mieszkanka okręgu agińskiego tak wspomina wyjazdy na Ałchanę:

Jeździliśmy jak turyści zwykli. Ale tak czy owak na górę się wchodziło i tam bryzgaliśmy, chadał się przywiązywało. Wiedzieliśmy, że to święte miejsce. Rodzice nam mówili, że tam się trzeba należycie zachowywać. Nie wolno robić tego czy tamtego. Czasy były sowieckie, ale ludzie jeździli, wielu modliło się w tych miejscach. Inni po prostu wypoczywali, pili, hulali. [...] Młodzież to w ogóle pojęcia nie miała, starzy wiedzieli. No i jak ci młodzi tam trafili to coś niecoś się zaczynali orientować. Bo starzy dobrze wiedzieli co to za miejsce. [...] Złazczyła w górę jak się poszło. Na *Chram Worota*. To było święte

miejsce. I tam ludzie nie chodzili tak po prostu na wycieczkę tylko. [...] No i kiedy tylko przyjeżdżaliśmy na Ałchanę pierwsze, co robiliśmy, to stawialiśmy namiot, zjedliśmy coś i od razu szliśmy na górę. Pamiętam, to było w 1978 r., byłam już w ciąży z córką i tak wchodziłam na górę, stromo było, podejście od razu, no ale młoda byłam [...] tam strumień jest, porywisty, tam arszan jest [źródło mineralne – przyp. A.J.]. I dalej od razu zaczyna się podejście, ścieżka idzie. Tam chodziliśmy się modlić. Tam jest szczelina grzeszników dalej. Byłam w ciąży, ale to nic, przecisnęłam się. [Chodzi o szczelinę skalną, przejście przez nią ma charakter wotywny i przynosi szczęście. Istnieje przeświadczenie, że jeśli intencje człowieka są nieczyste, a jego sumienie obciążają ciężkie przewinienia szczelina może się zamknąć – przyp. A.J.]. Na szczyt Ałchany wchodziliśmy [mowa o szczycie Ałchanyn oroj – przyp. A.J.]. Tam całą okolicę widać. Piękna panorama. Wszystko widać, to najwyższe miejsce. Piękne. Chodziliśmy tam, podziwialiśmy widok, modliliśmy się. Braliśmy specjalnie pszenicę, drobne monety, wiedzieliśmy, że tak trzeba. Tasiemki braliśmy żeby zawiesić w świętym miejscu. Wtedy chadałów nie mieliśmy, takich jak trzeba, to później dopiero, w latach dziewięćdziesiątych już. Wtedy tylko tasiemki. Sami je przygotowywaliśmy, żeby zaznaczyć, że przychodzimy tu w gości, na Ałchanę, żeby pan miejsca widział. Żeby powiedzieć: »Byliśmy tutaj, dziękujemy że nas przyjąłeś«” [krewna łamów dugarowych, ałchanaj: 11].

Inny rozmówca, pochodzący z położonej ponad 100 km od masywu Ałchana miejscowości Ust-Noryn, opowiada o takich wycieczkach w podobny sposób:

Pojechaliśmy motocyklem, tam była droga bardzo kiepska. Teraz jest już asfalt. Wszystko zrobili. Ale wcześniej to zła była. Myśmy tam pojechali uralem, w siedemdziesiątym roku. Po wodę, na arszan. Więcej po co, no dla szczęścia, żeby się wiodło. [...] Starzy jeździli, chodzili. Rozstawiali namioty tam, pamiętam. Specjalnie jeździli na arszan. Tam było kwasowe źródło wody. Jeszcze taki przypadek, mama moja, moja babcia urodziła jeszcze jedną córkę, dziadek był łamą. Rankiem wyszła w góry Ałchanajskie. Kilka razy obesła górę. Nie wiem nawet, ile to kilometrów. Zajął jej to tydzień. Jakiś czas później urodziła moją mamę.

Co ciekawe, sama postać współczesnego patrona masywu, opisanego wyżej Namnane – łamy była wówczas mało znana. Rozmówcy przyznają, że przed 1991 r. nie wiedzieli nic na jego temat.

O Namnaj lamie nie wiedzieliśmy wtedy. Dopiero niedawno ludzie się dowiedzieli. Jak jeździliśmy wtedy, to nikt o tym nie wiedział. Ja przynajmniej nie spotkałam się z czymś takim żeby ktoś o tym mówił. [...] Teraz jest stupa, figura. Teraz trzeba się przed nim modlić, od tego zacząć, jak się przyjeżdża. Ale kiedyś to nie wiedzieliśmy, nie wiedzieliśmy.

Implantacja postaci Namnane-lamy i uczynienie go jedną z centralnych figur w procesie konstruowania pamięci zbiorowej oraz tożsamości kulturowej całego regionu nastąpiło dopiero w warunkach pełnego odrodzenia oficjalnych buddyjskich instytucji religijnych. Prawdziwa restytucja, czy może nawet skonstruowanie od podstaw mitu Namnane-lamy jako demiurga tradycji buddyjskiej Ałchany faktycznie wiąże się z rozwojem turystyki i powstaniem w 2000 r. parku narodowego na jej terenie. Ma to zarówno sakralny, jak i *stricte* komercyjny wymiar. Legenda o miejscowym joginie, jego niezwykle dokonania, związane z nim święte miejsca, będące jednocześnie niezwykle atrakcyjnymi punktami krajobrazowymi, bez wątpienia wpływają pozytywnie na rozwój branży turystycznej. Ruch pątniczy na szerszą skalę zaczyna się dopiero po 1991 r., a prawdziwy boom turystyki leczniczo-sakralnej następuje mniej więcej dekadę później, czyli w momencie otwarcia Parku Narodowego „Ałchanaj” i rozbudowy infrastruktury noclegowej przez firmę Alhana-tur.

Zanim zajmiemy się współczesnymi symboliczno-ideologicznymi konotacjami Ałchany i zabierzemy się za ich interpretację, przyjrzyjmy się pokrótce Parkowi Narodowemu „Ałchanaj”. Pomysł, by na terenie masywu stworzyć rezerwat przyrodniczy, sięga lat 90. ubiegłego stulecia. Decyzja o jego otwarciu oficjalnie zapadła 15 maja 1999 r., mimo to Park Narodowy „Ałchanaj” zaczął działać 1 stycznia 2000 roku. Oficjalnym celem jego powołania była ochrona przyrody i naturalnego charakteru przyrody – fauny, flory i krajobrazu masywu wraz z całą spuścizną historyczną i kulturową tego miejsca. Wzięto również pod uwagę rozwój działalności badawczej i oświatowej na jego terenie. Park podzielono na ścisły rezerwat i miejsca przeznaczone pod infrastrukturę wypoczynkową oraz sanatoryjną (gabinety lekarskie, źródła, gabinety masażu itp.), którą zarządza specjalnie powołana firma Ałchanatur mająca siedzibę w Aginskoje i teoretycznie znajdująca się pod kontrolą władz okręgu. Artykuł ten nie jest rzecz jasna przewodnikiem turystycznym, niemniej jednak pewien ogólny opis infrastruktury i organizacji przestrzeni Parku Narodowego „Alhanaj” należałoby pokrótce przedstawić.

Aktualnie ruch turystyczny ocenia się na ponad 300 tys. gości rocznie. Sezon turystyczny trwa tutaj mniej więcej od maja do października po czym

zamiera. Bilet wstępu na teren parku we wrześniu 2014 r. kosztował 70 rubli. Infrastruktura na terenie parku utrzymana jest w nienajgorszym stanie. Za bramą parku szutrową drogę zastępuje równo położony asfalt (dwa lata temu zaczęto asfaltowanie szosy biegnącej z Duldurgi do granic parku, prace wciąż trwają). Tuż za bramą parku znajduje się świątynia Demczog/Samwary – naczelnego bóstwa masywu, stupy i figura przedstawiająca Namnane-lamę. Dalej znajdują się obozowiska jurt z miejscami noclegowymi, pola namiotowe, kolonie domków letniskowych, piętrowe domy o wyższym standardzie, budynek kurso-konferencyjny i centrum rekreacyjne z kortem tenisowym, stołami bilardowymi itp., sezonowe sklepy, punkt gastronomiczny, recepcja z informacją i biurem turystycznym, w którym można m.in. wynająć przewodnika lub zapisać się na zorganizowaną wycieczkę. Ponadto są tam toalety, łazienki i sauna. Za jedno miejsce w najtańszym domku kempingowym należy zapłacić 600 rubli (2014 r.) i liczyć się z tym, że zostanie się dokwaterowanym do innych wypoczywających. Park i obsługująca jego infrastrukturę firma Alhana-tur oferuje wiele innych usług i rozrywek. W ofercie są m.in. możliwość wypożyczenia roweru lub quada czy wzięcia udziału w zorganizowanym łowieniu ryb. Na terenie ośrodka znajduje się również sezonowy posterunek policji – w sezonie dyżuruje tam pięciu policjantów.

Nieco dalej, w odległości około 2–3 km, zaczyna się obszar tzw. źródeł. Można dotrzeć tam samochodem lub na piechotę. Decydując się na wariant spacerowy, mijamy po drodze Ośrodek Weteranów Wojennych, również obsługiwany przez firmę Alhana-tur, sezonowe bary (nazwy punktów gastronomicznych nawiązują do dość szeroko i swobodnie pojmowanej „azjatyckości” miejsca, są to np. „Restauracja Złoty Smok” czy bar „Jurta Tamerlana”). Im bliżej bramy prowadzącej na teren ścisłego rezerwatu i leczniczych źródeł, tym więcej parkingów, stoisk z buddyjskimi dewocjonaliami i gadżetami (m.in. kadzidełkami, kapciami z wielbłądziej wełny, kamizelkami, chińskimi zabawkami, żołnierzykami, pamiątkowymi koszulkami, czapeczkami, magnesami na lodówkę i kubeczkami oraz rozmaitymi przedmiotami przypominającymi szamańskie akcesoria), książkami (są to głównie albumy ze zdjęciami Alchany, książki autorstwa Dalajlamy XIV i o Dalajlamie XIV, publikacje o Namnanelamie, albumy z fotografiami buriackich daczanów, poradniki zdrowotne, ziołowe, książki o tematyce ezoterycznej itp.). Właściciele stoisk i barów to najczęściej okoliczni mieszkańcy, będący agentami obsługiwanymi oczywiście przez firmę Alhana-tur.

Wzdłuż drogi ustawiono również duże namioty, w których lamowie udzielają porad lekarskich, sprzedają ziołowe leki i proponują masaż. Można rów-

nież zwrócić się o radę do zurchajszy (lamy astrologa). Porad udzielają m.in. uczniowie i nauczyciele akademii buddyjskiej przy dacie agińskim. Można wykupić tutaj udział w wycieczce po świętych miejscach z lamą przewodnikiem. (Standardowa wycieczka po najważniejszych świętych miejscach kosztuje 1000 rubli, jeśli zbierze się dziesięć osób, a zazwyczaj takie grupy oprowadzają lamowie, cena za osobę spada do 100 – analogiczna wycieczka zamówiona w ośrodku wynosi 200 rubli za osobę).

W okolicach barów i przed wejściem na teren rezerwatu ulokowano parkingi. W weekendy w czasie sezonu są niemal całkowicie zajęte. Widać również turystów górskich nastawionych na trekking, pielgrzymów, którzy przybywają w celach *stricte* religijnych i poszukiwaczy doświadczeń z pogranicza krajoznawstwa oraz tzw. duchowości (latem na polach namiotowych przebywa wielu młodych ludzi, głównie Rosjan, zafascynowanych buddyjską egzotyką, ezoteryką i innymi nurtami szeroko pojętego zjawiska New Age tp..). Tworzy to specyficzny miks przestrzeni postsowieckiej „turbazy”, obiektów sakralnych i malowniczych obiektów przyrodniczych. W ich obrębie doświadczenie *sacrum* przeplata się z czysto ludyczną rozrywką przy dźwiękach popularnej muzyki, a korzystanie z dobrodziejstw wód mineralnych i czystego powietrza z piciem alkoholu i wylegiwaniem się na trawie.

Obok wejścia na wydzielony teren „źródeł” umieszczono tablice informacyjne. Wśród nich uwagę przyciąga tablica z napisem Tablica Aleja Rosji – Wszechrosyjska Patriotyczna Akcja. Dowiadujemy się z niej, że w 2014 r., w ramach otwartego głosowania we wszystkich podmiotach terytorialnych Federacji Rosyjskiej zostaną wybrane rośliny symbolizujące dany region. Następnie wybrane gatunki roślin będą wykorzystywane w ekologiczno-oświatowych projektach służących stworzeniu przyrodniczo-parkowych placów reprezentujących przyrodniczy świat Rosji. Cel: „zademonstrować jedność kraju, wzmocnić bezpośredni emocjonalny związek mieszkańców wszystkich regionów, dać możliwość sformowania ekologicznej kultury, propagować dbanie o środowisko naturalne” – głosi tekst zamieszczony na tablicy. Czytając dalej, dowiadujemy się, że głównymi organizatorami akcji są Ministerstwo Zasobów Naturalnych i Ekologii RF oraz Fundacja Współpracy na Rzecz Ochrony Przyrody „Przyroda”. Gdy już wiemy, że ekologiczna więź z przyrodą małej ojczyzny powinna współtworzyć szeroki ekosystem więzi państwowej, wkraczamy na teren rezerwatu.

Za bramą skonstruowaną w stylu mandżurskim w formie klasztornych wrót otwiera się przed nami przestrzeń wypełniona sanatoryjnymi altankami, rzeźbami górskich drapieżnych ptaków, kozic oraz innymi ozdobnymi elementami

bukolicznego kiczu. W jej centralnym miejscu, we wrześniu 2011 r., postawiono figurę Otoszo – Buddy Medycyny¹⁰. Im głębiej będziemy wchodzić na teren rezerwatu, w im wyższych partiach masywu się znajdziemy, tym bardziej przyrodnicza przestrzeń sakralna współgrać będzie z aktywnością z zakresu sprofilowanej turystyki górskiej. Zgodnie z założeniem przyjętym przez twórców Parku Narodowego „Ałchanaj”, wszystkie wymienione sfery – przyrodnicza, ideologiczna, sakralna, sanatoryjna, handlowa i turystyczna – powinny harmonijnie dopełniać się w ramach rozwijania ruchu ekoturystycznego.

Założyciele Parku Narodowego „Ałchanaj” pojmują ekoturystykę jako podróżowanie w celach rekreacyjnych, któremu towarzyszy edukacja w warunkach bezpośredniego kontaktu z przyrodą (strukturą geologiczną, fauną i florą), krajobrazem oraz znajdującymi się na odwiedzanym terenie miejscami ważnymi z punktu widzenia historii i kultury. Tak definiowany ekoturizm powinien ponadto pozytywnie wpływać na procesy ochrony przyrody i kulturowej spuścizny, czyli uświadamiać odwiedzającym konieczność ochrony przyrody i związanych z nią tradycji kulturowych, stymulując przy tym poprawę sytuacji bytowej miejscowej ludności. Ramy tak pojmowanej ekoturystyki w założeniu należałoby rozszerzyć o bardziej wyspecjalizowane formy dydaktyki i nauki, w związku z czym Ałchana miałby w niedalekiej przyszłości stać się miejscem praktyk naukowych dla studentów i doktorantów rosyjskich oraz zagranicznych uniwersytetów. Realizacji powyższych celów mają służyć m.in. powstałe na terenie ośrodka Ałchana-tur centrum informacji turystycznej, przygotowanie przewodników, współpraca z lamami w kwestii opracowania reguł zachowania na terenie Parku Narodowego, współpraca

¹⁰ Figurę ufundował tybetański lider religijny Esze Lodoj Rinpocze. Wiąże się z tym kilka ciekawych niuansów. Z jednej strony uważa się go za przedstawiciela XIV dalajlamy w Buriacji, z drugiej strony tajemnicą poliszynela jest konflikt między nim a XXIV Pandito Chambo Lamą Dambą Ajuszejewem, aktualnym liderem Buddyjskiej Tradycyjnej Sanghi Rosji – oficjalnej spadkobierczyni tradycji buriackiego buddyzmu sięgającej XVII wieku. Dla wiernych sytuacja ta nie ma większego znaczenia. Ma natomiast duży potencjał wyjściowy dla analiz nie tylko osobistych relacji i rywalizacji między buriackim Pandito Chambo Lamą i Tybetańczykiem Esze Lodoj Rinpocze, ale również skomplikowanych relacji między wspieraną przez państwo Buddyjską Tradycyjną Sanghą Rosji a XIV dalajlamą – formalnym zwierzchnikiem szkoły geluk, do której należy buriacka sangha. Nie będziemy w tym momencie podążać zbyt daleko za tą polityczną dygresją wiodącą nas ku relacjom między państwowym między Federacją Rosyjską a Chinami oraz ich wpływowi na oficjalny stosunek buriackiej sanghi do swego duchowego przywódcy.

z miejscową ludnością w celu rozwoju lokalnego rzemiosła, a zwłaszcza wyrażającego tradycję regionu pamiątkarstwa¹¹.

Ministerstwo Kultury RF zakwalifikowało w 2014 r. Park Narodowy „Ałchanaj” do grupy „udanych projektów” rozwoju turystyki w kategorii „Wiejska Turystyka w Rosji”. Co ciekawe, parku nie zakwalifikowano w kategoriach „turystyki ekologicznej” i „turystyki pielgrzymkowej”. Wpływ na decyzję urzędników miała przede wszystkim współpraca parku z miejscowymi producentami żywności. Ministerstwo oceniło, że sąsiedztwo parku wpływa bardzo korzystnie na zbyt miejscowych produktów żywnościowych, a tym samym na rozwój ekonomiczny regionu. Jak działa to w rzeczywistości, to nieco inna kwestia¹². Aktualnie na Ałchanie zaczyna przeważać model turystyki masowej, w którą włączone są elementy symboliki i praktyk sakralnych często oscylujące między głębokim doświadczeniem religijno-duchowym, a powierzchowną egzotyką uatrakcyjnianą rozrywkowy wymiar wypoczynku w górach. To, który z przedstawionych biegunów przeważa, jest rzecz jasna kwestią indywidualnego stosunku do Ałchany i motywów leżących u podstaw decyzji o przyjeździe na teren parku.

Jak już zostało powiedziane, oficjalnie bardzo istotnym elementem rozwoju ekoturystyki na Ałchanie jest ochrona kulturowej spuścizny i tradycji. Przyjrzyjmy się zatem nieco dokładniej obrazowi Ałchany jako złożonej narracji dotyczącej tego, czym jest kultura buriacka w kontekstach lokalnym, państwowym i cywilizacyjnym. Głównymi aktorami tworzącymi oficjalny krajobraz kulturowy Ałchany są: Buddyjska Tradycyjna Sangha Rosji, instytucje państwowe i przedsiębiorcy turystyczni starający się wytworzyć obraz Parku Narodowego „Ałchanaj”, który by swoją atrakcyjnością przyciągnął jak największą liczbę odwiedzających. Zaczniemy od najszerszego z kontekstu cywilizacyjnego. Kultura buriacka, jeśli analizować będziemy ją na podstawie obrazu Parku Narodowego „Ałchanaj”, jest elementem kultury mongolskiego stepu. Jednocześnie wydarzenia, które w XIX w. wpłynęły na jej formę i znaczenie przesunęły centrum cywilizacyjne nadające jej tożsamość w ob-

¹¹ M.C. Itigilova, op. cit., s. 209–210.

¹² Faktem jest, że część mieszkańców wiosek leżących w okolicach Ałchany rzeczywiście w wymierny sposób korzysta na istnieniu Parku Narodowego (mowa tu głównie o miejscowościach: Ilja, Ara Ilja, Ałchanaj, Krasnojarrowo, Duldurga). Mieszkańcy tych wiosek pracują i zarabiają, obsługując infrastrukturę Ałchana-tur. Można jednak odnieść wrażenie, że potencjał nie jest w pełni wykorzystywany. Owszem, miejscowi obsługują stragany na Ałchanie, ale przedmioty tam sprzedawane zazwyczaj nie są miejscowej produkcji.

szar szeroko pojmowanej cywilizacji indo-tybetańskiej. Po okresie wymuszonego uśpienia, koniec XX stulecia z jednej strony były czasem restytucji tożsamości mongolskiej z jej indo-tybetańskimi wariantami cywilizacyjnymi. Jednocześnie wpływała na nią kultura rosyjska, zwłaszcza jej popularny wariant. Zarówno rosyjskojęzyczną popkulturę jak i indo-tybetańską kulturę buddyjską trudno będzie tutaj wyabstrahować od ich globalnych wymiarów. Skądinąd globalnych wątków znajdziemy tutaj znacznie więcej – będą nimi gadzety na straganach, kuchnia, turystyka itp.

Wymiar państwowy tożsamości buriackiej ujawnia wprost przywołana już Wszechrosyjska Patriotyczna Akcja organizowana przez Ministerstwo Zasobów Naturalnych i Ekologii RF oraz Fundację Współpracy na Rzecz Ochrony Przyrody „Przyroda”. Buriacki ekosystem jest niesamoistny, w pełni może się wyrazić w ramach szerszego ekosystemu Rosji. Innymi słowy w tym kontekście tożsamość buriacka może funkcjonować zaledwie jako element wieloetnicznej tożsamości rosyjskiej. Zatem, idąc tym tropem, etniczny Buriat jest państwowym Rosjaninem, a kultura buriacka jest częścią szerokiej kultury rosyjskiej i to przez nią najpełniej się wyraża. Wobec tego, parafrazując punkt 3 konstytucji Federacji Rosyjskiej, Buriat jest Rosjaninem – elementem wielonarodowego rosyjskiego ludu. Buriackość jest zatem wariantem, czy wręcz subkulturą, rosyjskości.

Przyjrzyjmy się wreszcie trzeciemu kontekstowi – lokalnemu. Wróćmy jeszcze raz do omówionego wcześniej wątku nieoficjalnego życia obrzędowego w okresie sowieckim, wychodząc poza znaczenie i sens praktyk stricte religijnych. Na to zjawisko można spojrzeć również jak na praktyki obronne wobec zagrożenia związanego z postępującymi procesami rusyfikacji i akulturacji realizowanymi pod hasłem tworzenia tożsamości „człowieka sowieckiego”. Po rozpadzie ZSRR pojawiła się szansa na swobodne wyrażanie lokalnej odrębności i związanej z nią tożsamości etnicznej oraz kulturowej. Co ciekawe, działalność obrzędowa, prowadzona nieoficjalnie w czasach ZSRR, wciąż nie należy do oficjalnej, „pokazowej” warstwy obrazu Ałchany. Mówiąc o okresie po 1991 r., możemy zacząć zastanawiać się również nad konsekwencjami utowarowienia ekspresji różnych form tożsamości lokalnej. Osoby krytycznie nastawione wobec zjawiska komercjalizacji praktyk kulturowych na Ałchanie, czy w ogóle komercjalizacji kultury, mogłyby dojść do wniosku, że jeśli przed 1991 r. specyfikę lokalnej kultury, a zwłaszcza związanej z nią tradycji, próbowano wymazać ze świadomości społecznej, dopuszczając istnienie co najwyżej jej umuzealnionej formy, to po 1991 r. największym zagrożeniem dla jej autentyczności staje się stopniowo postępująca reifikacja.

To, co przed 1991 r. usiłowano zniszczyć, staje się w coraz większym stopniu komercyjnym spektaklem mającym przyciągnąć publiczność gotową zapłacić za uczestnictwo w nim.

Można więc zadać kolejne pytanie, czy kultura buriacka, lub tzw. buriackość w ogóle, jest nie tylko przedmiotem handlu, lecz czy także jej doświadczanie i przeżywanie przez samych Buriatów nie staje się de facto aktem konsumenckim? Buriaci są przecież pierwszymi konsumentami wytwarzanych na Ałchanie praktyk kulturowych. Być może pytanie to nie brzmi zbyt dobrze, ale jak się wydaje nie jest czymś szczególnie osobliwym i pada coraz częściej w odniesieniu nie tylko do kultur społeczności, które moglibyśmy nazwać peryferyjnymi. Utowarowienie kultury i tożsamości stało się przecież w ostatnich dekadach jednym z wiodących, uniwersalnych, współczesnych problemów badawczych.

Sama etniczność, jak przekonują np. John i Jean Comaroffowie, ma „coraz bardziej sformalizowany, utowarowiony charakter, jest o wiele mocniej niż kiedykolwiek uwikłana w ekonomię życia codziennego. Do tej podwójności, do jednoczesnego wpisania kwestii etnicznych w sfery uczucia i zysku, emocji i użyteczności, dochodzi jeszcze inna. Tożsamość kulturowa tu i teraz jeszcze bardziej uwidacznia się w dwóch postaciach jednocześnie: jako podmiot wyboru i tworzenia siebie, zwykle poprzez akt konsumpcji, oraz jako oczywisty wytwór biologii, genetyki, natury ludzkiej”¹³. Utowarowienie tożsamości, twierdzą dalej, często automatycznie traktowane jest jako dowód na utratę wartości jej substancji. Jednak problem ten nie jest tak oczywisty, jak by na pierwszy rzut oka mogło się wydawać. Co więcej, coraz bardziej się komplikuje, wraz z postępującym procesem inwestycji kapitałowych na polu różnorodności kulturowej. „Szeroko odnotowywane przesunięcie w produkcji wartości od sfery materialnej do sfery niematerialnej – do sprzedaży wiedzy i własności intelektualnej, doświadczenia, emocji i sposobów autoreprodukcji – sygnalizuje, że na rynku pojawiły się obszary życia kiedyś tam nieobecne”¹⁴. Czy zatem wbrew poglądom dużej części ortodoksyjnych przedstawicieli nauk społecznych – pytają Comaroffowie – może tak się zdarzyć, że jedną z możliwych w przyszłości ścieżek istnienia etniczności, wraz z jej lokalnymi wariantami, dodajmy, będą stanowić etnoinwestycje w rozumieniu zarówno metaforycznym, jak i materialnym, ich „wejście na rynek” i rozwój „gospodarki tożsamościowej”?¹⁵

¹³ J.L. Comaroff, J. Comaroff, *Etniczność sp. z o.o.*, tł. W. Usakiewicz, Kraków 2011, s. 7.

¹⁴ Ibidem, s. 39–40.

¹⁵ Ibidem, s. 16.

W tym kontekście Comaroffowie odwołują się do wypowiedzi Tswagare Namane, który przekonywał, że w celu przyciągnięcia gości potrzebne jest coś więcej niż tylko dobra infrastruktura hotelowa czy rezerwy. Autor ten nie ma wątpliwości, że ważne jest odkrycie i wyeksponowanie tego, co mogłoby uchodzić za „autentyczne”. Ale by tak się stało, trzeba mieć coś do zaoferowania, np. niepowtarzalny i atrakcyjny towar, jakim jest kultura. Czy zatem tożsamość, żeby przetrwać, zaistnieć w wymiarze globalnym, musi stać się atrakcyjnym i dającym się sprzedać przedstawieniem? Tswagare Namane uważa, że tak. Komercjalizacja tożsamości, jego zdaniem, „niekoniecznie obniża jej jakość lub redukuje do zwykłego towaru. Wręcz przeciwnie, wprowadzenie na rynek tego *co jest autentycznym Tswana*, stanowi również sposób na refleksję, na autokreację, na wykształcenie i odczucie *tswanaości*”¹⁶.

Idąc tym tropem, dla kultury buriackiej turystyka na Ałchanie byłaby równie ważna jako manifestacja tożsamości przed turystami, ale także, podkreślimy raz jeszcze, jako pole doświadczania spektaklu prezentującego własną tożsamość kulturową i w tym aspekcie jest być może ważniejsza nawet dla samych miejscowych niż dla turystów. Zasygnalizowana pokrótce specyfika procesu uprawomocniania i obiektywizacji wartości tożsamości kulturowej w ramach relacji „kupno–sprzedaż” z pewnością wzbudziłby sprzeciw nie tylko ortodoksyjnych wyznawców Szkoły Frankfurckiej myślących w kategoriach teorii krytycznej, dla której jednym z podstawowych punktów wyjścia jest pojęcie „przemysłu kulturowego”. Nawiasem mówiąc, w słowniku marketingowym pojawiło się już jakiś czas temu pojęcie „przemysłu etnicznego”. Wiąże się ono z funkcjonowaniem dość istotnej branży, która już w pierwszej dekadzie XXI w. zaczęła generować ok. 2 mld dolarów zysku w skali roku. Największy dochód jak do tej pory przyniósł handel etnicznymi strojami, muzyką i wyrobami rzemieślniczymi¹⁷.

By wykazać niejednoznaczność utowarowienia na tym polu, Comaroffowie odwołali się m.in. do wniosków Marilyn Halter, która przekonywała,

że wywyższenie określonej kultury oraz zbijanie na tym pieniędzy to nie [...] antytezy. Można też przywołać mimowolny sylogizm Philipa Felfana Xie [...]: ponieważ (a) utowarowienie niekoniecznie niszczy wytwory kultury, a zarazem (b) kultura i turystyka mogą stać się nierozdzielne, to (c) utowarowienie kultury jest często pozytywnym mechanizmem poszukiwania autentyczności, środkiem

¹⁶ *Ibidem*, s. 16–17.

¹⁷ *Ibidem*, s. 24.

do dążenia do *prawdziwego ja* indywidualnego i zbiorowego *poprzez przyswojenie sobie stanu minionego*.

Przywołali również argumenty Martina Chanocka, który komentując sytuację w postkolonialnym świecie, gdzie

współczesne techniki reklamowe, będące neoliberalną bronią masowego instruowania, są powielane przy wytwarzaniu i zbywaniu kultury – nie tej rozumianej antropologicznie, lecz tej w przebraniu, odzianej przez ludzi, którzy manifestują swoją kolektywną podmiotowość, obiektywizując ją na potrzeby rynku. W szczególności, jak twierdzi, proces rozwoju marki – tworzenia więzi uczuciowej z określonym produktem zarówno w formie przedmiotowej, jak i w postaci idei z nim skojarzonej – jest pełen wskazówek ułatwiających zrozumienie, jak powstaje przywiązanie do kultury. Proszę zwrócić uwagę na termin *przywiązanie do kultury*. Bez większego ryzyka pomyłki można go przenieść na tożsamość etniczną, a w niektórych przypadkach – narodową. W tym jednak kryje się istota sprawy. Aby przetrwać kultury, jako marki, muszą esencjalizować; [...] powodzenie i zdolność do trwania uzyskują te kultury, które najlepiej rozwijają markę¹⁸.

Na pewno warto dalej uważnie przyglądać się wyrażanym przez Ałchanę procesom kulturowym i tożsamościowym. Ciekowość budzi zwłaszcza kwestia postępujących zmian znaczeń oraz sensów krajobrazowych i przyrodniczych form Ałchany w czasach „gospodarki tożsamościowej”. Przede wszystkim jednak, ważne wydaje się zadanie pytania: w jaki sposób w tym konkretnym przypadku logika rynkowa będzie współgrać z ideologiami tożsamościowymi, i w jaki sposób ów specyficzny, tożsamościowy kapitalizm może stać się kolejnym polem gry między dominującymi kulturami centrów a kulturą peryferyjną broniącą swojej odrębności. Jednoznaczna odpowiedź byłaby w tym momencie prawdopodobnie przedwczesna, co nie zmienia faktu, że już w tej chwili należałoby takie pytanie postawić.

¹⁸ *Ibidem*, s. 27.

Summary

The Alchana mountain range as a field of constructing and manifesting of Buryatness

The article analyses the meanings attributing to space and landscape of the Alkhanay mountain range located in the area of the Aga Okrug of the Russian Federation. The article attempts to present basic changes in cultural practices in various historical periods, taking into consideration the changing cultural specificity of the place: from pre-Buddhist times, through the emergence of institutionalized Buddhist religion in this area, through the Soviet era and the revival of Buddhist institutions in the 1990s to the beginning of mass tourism in the first two decades of the XIX century.