



Sławoj Szynkiewicz, *Specyfika społeczeństw pasterskich Azji Środkowej*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia” 2007, t. 14, s. 7–24.

<https://doi.org/10.14746/bp.2007.14.1>

<https://pressto.amu.edu.pl/index.php/bp/article/view/52824>

Instytucją przechowującą materiały źródłowe jest Biblioteka Collegium Historicum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

<http://bch.amu.edu.pl>

Zadanie zostało zrealizowane w ramach konkursu „Społeczna odpowiedzialność nauki II – Wsparcie dla bibliotek naukowych”. Projekt zatytułowany „Digitalizacja archiwalnych wydań czasopism naukowych zgromadzonych przez Bibliotekę Coll. Historicum UAM”. Projekt dofinansowany ze środków budżetu państwa, przyznanych przez Ministra Nauki w ramach Programu Społeczna odpowiedzialność nauki II. Wsparcie dla bibliotek naukowych (umowa nr BIBL/SP/0092/2024/02 z dnia 05.12.2024). Całkowita wartość projektu: 247 236,00 zł. Kwota dofinansowania: 220 836,00 zł.

The institution storing the source materials is the Library of the Collegium Historicum of the Adam Mickiewicz University in Poznań.

<http://bch.amu.edu.pl>

The task was carried out within the framework of the competition “Social Responsibility of Science II – Support for Scientific Libraries”. The project entitled “Digitization of archival editions of scientific journals collected by the Library of the Coll. Historicum of Adam Mickiewicz University”. The project was co-financed from state budget funds granted by the Minister of Science within the framework of the Programme Social Responsibility of Science II. Support for Scientific Libraries (agreement no. BIBL/SP/0092/2024/02 of 05.12.2024). Total value of the project: PLN 247,236.00. Amount of co-financing: PLN 220,836.00.



UNIwersYTET
IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Społeczna
Odpowiedzialność
Nauki II

ARTYKUŁY

SPECYFIKA SPOŁECZEŃSTW PASTERSKICH AZJI ŚRODKOWEJ

SŁAWOJ SZYNKIEWICZ

ABSTRACT. Sławoj Szynkiewicz, *Specyfika społeczeństw pasterskich Azji Środkowej* (Specificity of Shepherd Communities in Central Asia).

Balcanica Posnaniensia. Acta et studia, XIV, Poznań 2007, Wydawnictwo Poznańskie, pp. 7-24. ISBN 978-83-7177-359-4, ISBN 023-4278. Polish text with a summary in English.

Sławoj Szynkiewicz, Instytut Archeologii i Etnologii PAN (Institute of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences), ul. Solidarności 105, 00-140 Warszawa, Polska-Poland.

Eurazja jest kontynentem szczególnym, na nim bowiem rozwinęły się najważniejsze dla świata cywilizacje, tu też zachodziły główne procesy demograficzne, wśród nich migracje z udziałem koczowników, stąd dokonało się zasiedlenie dwu pozostałych kontynentów świata – Ameryki i Australii. Dwa człony tego superkontynentu połączone były ważnymi dla dziejów trasami o kulturotwórczym znaczeniu: Szlakiem Jedwabnym i – łatwym do przebycia, bo w większości płaskim – pasem Azji Środkowej. Ten ostatni był chyba najruchliwszym miejscem na kuli ziemskiej, najczęściej wykorzystywanym w kontaktach międzykulturowych, wymianie myśli, podbojach i w handlu. Temu obszarowi chcę poświęcić swój tekst, między innymi dlatego, że na nim rozwinął się typ społeczeństwa koczowniczego o pewnych, rzadko gdzie indziej spotykanych cechach.

Żartobliwa dewiza ukuta jako paradoks: „Idźmy na Wschód, tam musi być jakaś cywilizacja” nie śmieszy, bo jest prawdziwą konstatacją. Ta cywilizacja to coś jeszcze innego niż starożytna Persja, Indie czy Chiny. W zacytowanym powiedzeniu, upowszechnionym przez jeden z polskich filmów, kryje się smutny wniosek, że w polskim myśleniu o Wschodzie ten najbliższy nam, mianowicie Azja Środkowa, prawie nie istnieje. Nasza eksploratorska obecność na tym terenie ogranicza się niemal tylko do mało znanej postaci Bronisława Grąbczewskiego, podczas gdy Węgrzy mają swego Vambéry’ego, Finowie Mannerheima, zaś Niemcy, Szwedzi czy Holendrzy po kilka wybitnych osób.

W pamięci historycznej Węgrów Azja Środkowa kojarzy się z romantyczną, na wpół zmitologizowaną przeszłością, odległą ojczyzną obecną w literaturze naukowej i pięknej. Dla nas, mimo przypisywanego Polakom sarmackiego rodowodu, to tyl-

ko zapomniana baśń. A przecież kolebkę Słowian, w tym i naszą, lokujemy gdzieś na zachodnich obrzeżach tego obszaru. Mimo to nie odgrywa on zauważalnej roli w legendzie narodowej, spuściźnie literackiej czy w praktyce badawczej. Gdyby nie zesłania, nie mielibyśmy nawet takich postaci jak Gustaw Zieliński, którego bardziej zresztą pamiętają Kazachowie jako piewę swobodnych stepów i ich mieszkańców. Dla Zielińskiego jedynym łącznikiem między stepem i Polską była wolność. Z kolei *Listy ze stepu kirgiskiego* Adolfa Januszkiewicza to też tylko próba prozatorskiej epopei kazachskich pasterzy.

Charakterystyczne jest to, że w Polsce, podobnie jak w całej niemal Europie, przypisujemy koczownikom kontrastujące wartości. Bukolicznemu romantyzmowi wolnego człowieka żyjącego na otwartych przestrzeniach bez granic towarzyszy obraz krwiożerczego grabieżcy, pozostawiającego za sobą spaloną ziemię. Nie ma potrzeby dowodzić, że oba te stereotypy są nieprawdziwe.

USTALENIA TERMINOLOGICZNE

Spróbuję na początek ustalić znaczenie podstawowych terminów, którymi będę się posługiwał. Azja Środkowa nie istnieje jako region w *Nowej encyklopedii powszechnej PWN*, co świadczy o nikłym nią zainteresowaniu w Polsce, ale też przypuszczalnie wynika z nieostrego pojmowania jej zasięgu w ogóle. Dodatkowe komplikacje płyną z równoległego użycia dwu terminów: „Azja Środkowa” i „Centralna”. Obocznie występuje jeszcze trzeci: „Wewnętrzna”. Ową różnorodność zawdzięczamy tradycji ukształtowanej w Rosji i Wielkiej Brytanii; oba mocarstwa lokowały na tym obszarze swoje interesy strategiczne i współzawodniczyły o wpływy na nim. My nie jesteśmy zobowiązani do przyjmowania opcji cudzych tradycji imperialnych, dlatego dopuszczalne wydaje się zamienne stosowanie obu terminów wraz z szeroką atrybucją terytorialną. Ta ostatnia nie może być wszakże nazbyt dowolna, trudno więc przyjąć definicje, które włączają do regionu Kaukaz i Turcję. Natomiast tureckojęzyczne ludy Rosji nadwołżańskiej, historycznie ściśle związane z Azją Środkową, są coraz powszechniej łączone z nią we wspólny obszar kulturowy najzupełniej słusznie. Podobnie traktuje się terytoria na północ od Morza Czarnego, które w średniowieczu zamieszkałe były przez koczowników, będących przedmiotem moich rozważań.

Kryterium wspomagającym wytyczenie granic będzie występowanie dziś lub w przeszłości pasterstwa jako podstawowej formy gospodarowania. Zatem Azją Środkową będę nazywał terytoria na wschód od Morza Czarnego, włączając wschodni Iran, Afganistan, znaczną część Pakistanu, Himalaje, północno-zachodnie tereny Chin, Mongolię oraz pięć państw powstałych po rozpadzie ZSRR. Wśród tych ostatnich dyskusyjny status mają Tadżykistan oraz północny Kazachstan. Kazachstan zresztą wyłączała z Azji Środkowej sami Rosjanie, ale czynili to na podstawie kryteriów wyłącznie geograficznych. W naszym ujęciu te ostatnie nie odgrywają decydującej roli, gdyż traktujemy ten obszar jako kulturowo-polityczny.

Drugim terminem wymagającym sprecyzowania jest „pasterstwo”. Rozumie się przezeń najczęściej taki typ gospodarowania, w którym głównym produktem są udomowione zwierzęta oraz pochodne od nich surowce, zaś skala tej produkcji jest na tyle wielka, że wymaga okresowego przemieszczania się człowieka wraz ze stadami i gospodarstwem domowym. To ostatnie nazywamy koczowaniem, czyli nomadycznym trybem życia, chociaż terminem „koczownicy” posługujemy się niejednokrotnie dla oznaczenia formacji społeczno-politycznej interferującej w porządek rzeczy właściwy uporządkowanemu społeczeństwu osiadłym.

Ponadto pasterstwo oznacza technikę całorocznego wypasu bez istotnego dokarmiania zwierząt w sezonie zimowym i bez stałych, zamkniętych pomieszczeń dla zwierząt. W takim ujęciu pasterstwo różni się od hodowli, także na dużych fermach. Hodowla obejmuje również wypas na otwartej przestrzeni pod nadzorem pasterzy, ale głównie w sezonach ciepłych, podczas gdy rodziny owych pasterzy pozostają w stałych osadach. Ta ostatnia forma, zwana transhumancyją, może być etapem przejściowym od koczowniczego pasterstwa do osiadłej hodowli i wówczas była traktowana jako wariant pasterstwa.

PASTERSTWO JAKO SYSTEM GOSPODARCZY

W generalnej klasyfikacji działań gospodarczych człowieka, wyróżniającej gospodarkę przyswajającą i wytwarzającą, pasterstwo lokowane jest w tej drugiej kategorii, ale na najniższym jej szczeblu. Interwencja człowieka w proces wytwarzania jest tu bowiem ograniczona do doboru odpowiednich pastwisk, opieki nad młodziakiem, zabiegów weterynaryjnych i zabezpieczeń na wypadek klęsk klimatycznych. Pasterze dysponują nielicznymi środkami intensyfikacji produkcji. Z kolei zależność od naturalnych pastwisk, położonych w strefach suchych i półsuchych, praktycznie uniemożliwia stały wzrost gospodarczy przekraczający pułap określony wielkością pastwisk, które zdolna jest eksploatować jedna rodzina lub ich współpracujący zespół. Z tego względu pastwiska w tym trybie gospodarowania traktowane bywają jako środek produkcji.

W perspektywie ewolucyjnej pasterstwo możemy uważać za rezultat pierwszego wielkiego niepowodzenia człowieka w procesie zmagania z ekologią. Nastąpiło ono w wyniku degradacji gleby przez wczesnych rolników, którzy naruszyli gospodarkę wodną i doprowadzili do stepowienia, zasolenia, a nawet pustynnienia ziem uprawnych. W konsekwencji musieli się przystosować do zmienionego środowiska i do wykorzystywania go w sposób ekstensywny¹. Dla naszych rozważań jest mniej istotne kiedy to się stało, w każdym bądź razie pasterstwo w Azji Środkowej do-

¹ Dotyczy to przede wszystkim obszaru Azji Środkowej, gdyż w Afryce i na Bliskim Wschodzie zmiany klimatu miały charakter bardziej naturalny. Także pasterze syberyjscy i kanadyjscy, zwani hodowcami renów, wprowadzili ten system gospodarowania bez wcześniejszych doświadczeń rolniczych, a raczej w wyniku intensyfikacji myślistwa w środowisku zwierząt dzikich.

kumentowane jest już w początkach I tysiąclecia p.n.e.², chociaż musiało występować wcześniej.

Jeśli rolnictwo poprzedzało gospodarkę pasterską, to pojawia się pytanie o źródło niekonsekwencji ustrojowej polegającej na tym, że pastwiska były własnością wspólnotową, najczęściej zaś po prostu terytorium rodowym, a uzyskany z nich produkt – prywatną. Stada koczowników nie mogły należeć do kolektywu szerszego niż rodzina ze względu na organizację pracy. Ten brak koherencji w stosunkach własnościowych jest zresztą jednym z kilku paradoksów właściwych tylko temu typowi wytwarzania. Pasterze raczej nie odziedziczyli go po swych rolniczych przodkach, którzy zarówno ziemię, jak i jej plody posiadali prywatnie albo – rzadziej – kolektywnie.

Teoretycznie wydedukowane pojęcia wszakże nie zawsze przystają do rzeczywistości i tak przypuszczalnie jest z uznaniem gruntów pastwiskowych za środek produkcji. Są one raczej odpowiednikiem wiejskich nieużytków – lasów i dzikich łąk, będących komunalną własnością. Jedynie w formalnym ujęciu ekonomicznym są one podstawowym źródłem wytworzonych wartości. Natomiast w mentalności koczowników pastwisko jest bardziej przestrzenią niż środkiem czy narzędziem produkcyjnym. To prawda, że trzeba umieć się nim posługiwać, tak jak w świecie finansów trzeba umieć grać na giełdzie, która też jest tylko fragmentem przestrzeni.

To ostatnie porównanie wydaje się tym bardziej na miejscu, że stado jest jak pieniądź w obrocie giełdowym – rodzi wartość sobie tożsamą przez pomnażanie. Tu chyba tkwi różnica między wiedzą ekonomiczną pasterzy i ekonomistów. Według pasterzy stado składa się z dwu części – zainwestowanego kapitału założycielskiego i przyrostu, czyli dochodu wytworzonego. Ta pierwsza stanowi środek produkcji, z założenia nienaruszalny, ale podlegający odnowieniu, pastwisko zaś jest raczej parkietem, na którym dzieje się gra w pomnażanie wartości wyjściowej.

Taka wizja gospodarki pasterskiej wyjaśnia zjawisko nazwane tezauryzacją stad, polegające na dążeniu do nienaruszania ich, z opcją na powiększanie i z bardzo wąskim marginesem przeznaczonym na konsumpcję. Jeśli dla postronnego obserwatora stado złożone z kilkuset owiec jest górą mięsa, to dla pasterza jest ono jedynie środkiem do powiększenia kapitału założycielskiego. Należy bowiem pamiętać, że jedna kłeska suszy lub zimy z obfitymi opadami niweczy trzecią część pokaźnego stanu wyjściowego albo nawet całość, jeśli ten jest niewielki. Bywa przecież tak, że kłeski zdarzają się co roku, systematycznie pomniejszając bazowy środek produkcji. Niezmienna dostępność pastwisk nie będzie w takiej sytuacji żadną wymierną wartością wobec poniesionych strat. Stąd wynika potrzeba tezauryzacji, czyli zapewnienia sobie środków do bezpiecznej produkcji.

Na tle założenia, że pastwiska są środkami produkcji zrodziła się teoria feudalizmu koczowniczego, interpretująca stan zmilitaryzowanego społeczeństwa w kategoriach zależności feudalnych, a strategiczną kontrolę terytorium jako lenno feu-

² Por. V.A. Šnirelman, *Proischożdenie skotovodstva*, Nauka, Moskwa 1980; S.A. Pletneva, *Kočevniki srednevekovja*, Nauka, Moskwa 1982.

dalne i w konsekwencji pastwiska jako środek produkcji pozostający w dyspozycji feudała. Autorami tej koncepcji byli radzieccy badacze (niekoniecznie marksistowscy, jak np. B. Władimircow), inni zaś, ale również radzieccy (S. Tołybekow, G. Markow), obalili ją jeszcze w czasach obowiązywania stadialnej periodyzacji dziejów. Było to zadanie o tyle łatwe, że nikt z poważnych naukowców nie stwierdzał istnienia rozwiniętych stosunków feudalnych (najwyżej domyślał się ich) zawieszonych między patrylinearnym patriarchalizmem a pieniężną gospodarką towarową. Nie dostrzeżono też niczego, co by odpowiadało pojęciu renty feudalnej.

Co więcej, społeczeństwa pasterskie charakteryzują się brakiem otwartych konfliktów stanowych czy klasowych niezależnie od okresu historycznego. Nie obserwujemy w nich również odpowiedników powstań chłopskich³. Jest to argument istotny w dyskusji nad typem formacji społecznej, w jakim można by umieścić koczowników, ale też odnoszący się do ich psychiki lub – jeśli ktoś woli – dostępności strategii życiowych, pozwalających adaptować się do alternatywnych stylów życia, jeśli model pasterski zawodzi z powodu nędzy lub represyjności otoczenia.

STOSUNKI MAJĄTKOWE

Płynność posiadania dotyczy wszystkich: i biednych, i bogaczy, tych ostatnich może sprowadzić do poziomu nędzy. Jakkolwiek istnieją pewne sposoby zapobiegania takiemu rozwojowi wypadków, to jego groźba jest stałą zmorą koczownika. Można by rzec, że pokutuje on za grzech ekologiczny swoich rolniczych poprzedników i ta sama ekologia tkwi u podłoża jego ciągłych niepokojów. Pasterze zdani na niełaski przyrody nie mogą wypełnić przykazania „i czyńcie ziemię sobie poddaną”.

W tym też dostrzegamy źródło egalitaryzmu, cechy niezmiennie cytowanej w literaturze charakteryzującej społeczeństwa pasterskie. Stan uprzedmiotnionej dystrybucji produktu, jako wynik jednakowej w zasadzie podatności na klęski losowe i takież bezbronności wobec sił przyrody, niwelował w dłuższej perspektywie nierówność społeczną i majątkową. Ta jednak występowała. Wprawdzie cyklicznie mogła się zmieniać kompozycja grupy uprzywilejowanej, to samorzutne przekształcenie jej w ustabilizowaną warstwę społeczną było raczej trudne (chyba, że wsparły ten proces siły zewnętrzne). Pasterstwo koczownicze jest jedynym systemem gospodarczym, w którym nikomu nie opłacało się utrzymywanie ludzi zubożałych, gdyż nikt nie korzystał na ich bezrobociu, nie byli oni też grupą nacisku w grze rynkowej. Jest to jeszcze jeden paradoks pasterstwa. Nawet z punktu widzenia władz nędzarze byli utraconymi żołnierzami, ponieważ w systemie pospolitego ruszenia nie byli w stanie wyposażać się na wyprawę.

³ Na ten fakt zwrócił uwagę G.E. Markov, *Kočevniki Azii*, Izd. Mosk. Univ., Moskwa 1976, s. 305.

W egalitarnej kulturze ograniczona była możliwość ostentacji stanu posiadania. System gospodarowania nie eliminował jej całkowicie, zamożniejsi mogli bowiem zebrać środki służące uświetnianiu uroczystości rodzinnych czy wspólnotowych. Abstrahując od faktu, że ta zdolność nie była dana wszystkim, to niemal wszyscy starali się z niej korzystać, traktując ją jako środek podtrzymywania kontaktów społecznych, tak ważny w sytuacji rozproszonego zajmowania przestrzeni. Środki wydane na konsumpcję społeczną nie służyły inwestycjom, podlegały bowiem redystrybucji w formie uczt publicznych, których celem było budowanie prestiżu.

Ostentacja prawie w ogóle nie przejawiała się w luksusowej konsumpcji czy otaczaniu się zbytkiem, choć generalnie rzecz biorąc ten typ konsumpcji pociągał koczowników jako rzecz dla ich środowiska niecodzienna. Koczowanie eliminuje liczbę posiadanych przedmiotów do minimum. Wymóg mobilności stworzył szczególny rodzaj sprzętów, będących wyposażeniem jurty czy służących wyposażeniu gospodarstwa. Polegał on na ich wielofunkcyjności, czyli zwielokrotnionej przydatności użytkowej. Składało się to na ogólne wrażenie ubóstwa, które ustępowało dopiero w stanie półosiadłości lub podczas dłuższych przerw w koczowaniu, na przykład zimą. Ujawniała się wówczas zdolność niektórych pasterzy do wytwarzania i spieniężania wartości dodatkowej.

Na marginesie warto dodać, że zdolność korzystnego handlowania nie jest powszechną umiejętnością pasterzy. Są oni na ogół zdani na kontakt z objazdowymi kupcami, którzy kuszą kredytowanymi zakupami, prowadzącymi do stałego uzależnienia przez długi. Większe szanse daje wyjście na rynek zewnętrzny, co wymaga zbiorowego działania polegającego na gromadzeniu towarów i organizacji karawan. Jest to specjalizacja odrębna wobec właściwego pasterstwa, chociaż stale mu towarzysząca, wymaga dużego doświadczenia, co sprawia, że tylko niektóre rody wykształciły tradycję takiego handlu.

JEDNOSTKA W SYSTEMIE SPOŁECZNYM

Egalitaryzm jest źródłem innej cechy społeczeństw pasterskich, mianowicie zrównoważonego rozkładu uczestnictwa w życiu publicznym, wojskowym i politycznym. Nie trzeba pokonywać barier społecznych, by obcować z możniejszymi po to, aby zrobić karierę jedynie dzięki własnym zdolnościom i dostać się na szczyty trudno osiągalne w społeczeństwach rozwarstwionych. To powód niezwyklej dynamiki, napędzanej swobodą ujawniania się talentów i społeczną akceptacją dla ich realizowania się.

Przygotowanie do owego uczestnictwa wynika ze zdolności pełnienia wielu ról społecznych. Podobnie jak wielofunkcyjna jest kultura materialna, tak wielofunkcyjny jest sam człowiek. Zauważył to celnie pewien kazachski badacz nomadyzmu i możemy za nim powiedzieć, że pasterz jest zarazem bardem, oratorem, kronika-

rzem, radcą, żołnierzem i poetą⁴. Bywa też multirzemieślnikiem – rymarzem, siodlarzem, garbarzem, kowalem, weterynarzem, zna się na ziołolecznictwie i ujeżdżaniu dziedzicznych koni, czyli uprawia sport ekstremalny, jest też producentem wielu przedmiotów użytku gospodarczego. Nie dziwi więc, że lekceważy on podział pracy i specjalizację, a jego niechęć do rolnictwa uzasadniona jest jednostronnością tego zajęcia. Są wszakże specjaliści, którym ufa bez zastrzeżeń, to przede wszystkim szaman i profesjonalny bard, obaj bowiem mogą czynić to, czego on sam nie potrafi – przenosić w rzeczywistość nadprzyrodzoną lub mityczną⁵.

Pozornie taka wszechstronność dawała możliwość bezkolizyjnej adaptacji do środowiska społecznego. System jednakże nie gwarantował braku represyjności ani optymalnych stosunków międzyludzkich. Koczownik mógł zatem zmienić środowisko i przychodziło mu to znacznie łatwiej niż ludziom osiadłym. W tym celu mógł wybrać jedną z kilku opcji, z których każda była formą ucieczki od zastanego układu społecznego. Jedną z nich jest opuszczenie dotychczasowego środowiska i przeniesienie się do innej grupy terytorialnej, a w rzadkich przypadkach – nawet etnicznej. Nie ma po temu żadnych przeszkód formalnych, akceptację nowej grupy odniesienia i dostęp do pastwisk uzyskać łatwo i jedynie adopcja do nowego segmentu struktury krewniaczej, jeśli by o nią zabiegać, może napotkać przeszkody. Tego rodzaju uchodźstwo z własnej grupy wiąże się jednak z osamotnieniem społecznym, gdyż rozluźnia ono lub zrywa kontakt z lineażem i rodem pochodzenia, czyli pozbawia wsparcia w potrzebie, a krewni są jedynym źródłem opieki społecznej w tym systemie.

Bardziej radykalnymi formami zerwania z niechcianym środowiskiem mogą być wagabundztwo lub rozbójnictwo, pozbawiające przywilejów członkostwa w grupie bez żadnej zamiennej afiliacji, chociaż na ogół nie związane z ostracyzmem. Z kolei opuszczenie profesji pasterza i zajęcie się rolnictwem oznacza wycofanie się z grupy bez zerwania z nią kontaktu przestrzennego oraz pełną degradację społeczną. Większym szacunkiem cieszy się już handel, nie mówiąc o zajęciach urzędniczych. Pozytywne konotacje towarzyszą również ucieczce z życia świeckiego do klasztornego w sferze wpływów buddyjskich lub do wędrownych zakonów w islamie.

Tego typu transformacje należą do innego porządku, niż wspomniana wcześniej wielość ról wkomponowanych w status pasterza. Wzięte jednak razem i dodane do postaw egalitarnych oraz do rozgałęzionej sieci bliższych i dalszych związków pokrewieństwa, powinowactwa i awunkulatu (jako konsekwencja wymiany małżeńskiej) kształtują poczucie bezpieczeństwa, zaufania we własne możliwości i prowadzą do postrzegania stepu jako przestrzeni zamieszkaanej przez ludzi bliskich nie tylko genealogicznie, ale i systemem wartości. Daje to ten stan komfortu psychicz-

⁴ Według S.E. Tołybekowa „w okresie od XV do XVIII wieków był on zarazem pasterzem i żołnierzem, oratorem i historykiem, poetą i bardem” (jego *Obščestvenno-ekonomičeskij stroj kazachov v XVII-XIX vekach*, Kazgosizdat, Alma-Ata 1959, s. 426).

⁵ O szamanach, którzy nie są tylko zwykłymi uzdrowicielami, można mówić raczej tylko w odniesieniu do wschodniej części Azji Środkowej.

nego, który kompensuje stałe napięcie zagrożenia klęską gospodarczą, zaś przez obserwatorów europejskich nazywany bywał wolnym duchem stepów.

SYSTEM POKREWIEŃSTWA I ORGANIZACJA SPOŁECZNA PASTERZY

Spółceństwo pasterskie nie ma zatem struktury profesjonalnej ani majątkowej (przynajmniej trwałej). Charakter czy też typ społeczeństw pasterskich, zwłaszcza wczesnych, najłatwiej przedstawić w opozycji do rolniczych. Głównym kryterium rozróżnienia będzie ich miejsce na kontinuum od organizacji prostej do złożonej. Prostota społeczeństwa złożonego z warstw krewniaczych, którym można było przypisać odrębne funkcje, zapewniała mu trwałość, gdyż poważny nawet kryzys nie był w stanie zniszczyć całej struktury. Destrukcja kilku nawet jej członów nie przekreślała odnowienia całości na bazie zachowanych elementów. Społeczeństwa pasterskie były i pozostają zatem daleko bliższe biegunowi prostej organizacji, co ułatwiało im przetrwanie, podejmowanie niekonwencjonalnych strategii życiowych, chociaż hamowało rozwój.

Powszechnym elementem systemu społecznego pasterzy, który często nadal występuje, jest struktura krewniacza. Oparta jest ona na systemie patrylinearnym, złożonym z lineażu, rodów i niejednokrotnie plemion, a nawet federacji tych ostatnich. Tworzyła silne poczucie lojalności w ramach tych grup, najsilniejsze oczywiście na najniższym szczeblu. Mobilizowanie tej lojalności odbywało się przez demonstrację więzi genealogicznych, których znajomość była powszechna. Genealogia tworzyła mapę więzi społecznych, silnie tkwiącą w potocznej wyobraźni. Toteż regulowała ona związki międzygrupowe, konkretnie zaś międzylineażowe, aż do wyczerpania zakresu rodu. Lineaże i ich związki stanowiły segmenty w stałej kompozycji zbiorowego współdziałania. Takie relacje równorzędnych, ale odwołujących się do krewniaczej hierarchii, grup partnerskich zyskały miano systemu segmentarnego⁶. Ewentualne konflikty naruszające ich współdziałanie zachodziły w wyraźnie zdefiniowanym przeciwstawieniu dwu segmentów, co zakreślało granice konfliktu, jak też ułatwiało jego rozładowanie w interesie rodowej całości.

Rody liczą zwykle kilka tysięcy osób i wyznaczają zasięg podstawowej solidarności, na której można budować plany strategicznej współpracy, podczas gdy gospodarcza ograniczona jest do mniejszych lineażu. Obserwuje się tu działanie zasady segmentarnej opozycji, czyli solidarności społecznej określonej odległością genealogiczną. W skrócie polega ona na tym, że w potencjalnym konflikcie istnieje możliwość zmobilizowania do wspólnego wystąpienia takiego segmentu (najczęściej jest to zbiór lineażu), który legitymuje się wspólnym najdalszym przodkiem

⁶ Termin upowszechniony przez M.D. Sahlinsa, *Tribesmen*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1968.

odrębnym wobec takiego przodka, który wyznaczy zakres grupy w ewentualnej opozycji. Oznacza to, że zasięg segmentu jako jednostki operacyjnej może być różny i zależy od zakresu stron uczestniczących w konflikcie.

Zasada segmentarności funkcjonuje bez kłopotu pomiędzy lineażami jednego rodu, a także wówczas, gdy pojawia się potrzeba zmobilizowania całego rodu. Tworzenie sojuszy międzyrodowych bywa już znacznie trudniejsze i zależy od sprawności organizacji wyższego rzędu, czyli praktycznie – plemienia. Ta z kolei jest funkcją sytuacji zewnętrznej, która może wymusić solidarność plemienną (np. przez zagrożenie bezpieczeństwa), albo też zależy od charyzmy przywódców pojawiających się w tym plemieniu.

W praktyce codziennej reguła bliskości genealogicznej nie musiała podlegać skrupulatnemu obliczaniu, sprowadzała się bowiem do wspierania się braci i kuzyńców patrylinearnych. Z tej praktyki zresztą wywodzi się, powszechna niegdyś wśród pasterzy, reguła lewiratu (przejmowania żon po zmarłych braciach), której celem było zachowanie majątku rodzinnego, ale także linearnego potomstwa wdowy w ramach owego braterskiego segmentu.

Segmentarna opozycja⁷ ujawnia się wyłącznie w społeczeństwach patrylinearnych i najprawdopodobniej tylko pasterskich, nie udokumentowano jej bowiem przekonująco dla ludów o innym systemie pokrewieństwa i typie gospodarki. Potwierdza to tezę, że patrylinearność koczowników jest bardzo wyspecjalizowaną formą struktury krewniaczej, wytworzoną w celu zapobieżenia dezorganizacji społecznej. Dzięki niej człowiek jest członkiem jednego tylko lineażu i rodu, ewentualnie fratrii oraz plemienia, ale zawsze jednej tylko genealogicznie zdefiniowanej i hierarchicznie ustrukturyzowanej grupy odniesienia. Jest to grupa stabilna, chociaż może być okolicznościowo wzmocniona powołaniem do solidarnego realizowania jakiegoś celu, w tym także przeciwstawienia się innej podobnej grupie powstałej na tejże zasadzie.

Uzupełniającym mechanizmem budowania ideowego wymogu współpracy pomiędzy rodami był w przeszłości system wymiany małżeńskiej, łączący poszczególne rody lub reprezentujące je lineáže. Jego istnienie dokumentują przekazy folklorystyczne większości ludów pasterskich Azji Środkowej, a w przypadku Mongolii także źródła historyczne. Zgodnie z tym systemem, jeden ród systematycznie brał za żony kobiety z drugiego rodu, swoje zaś oddawał do trzeciego⁸. Dzięki temu powstawał łańcuszek dużych zespołów konstytuujących społeczeństwo, związanych ową wymianą, w tym trzech powiązanych bezpośrednio. Była to więź silnie obligująca i określająca współpracę w różnych sferach, a w społeczeństwie pozbawionym dyscyplinującej władzy centralnej, zastępująca ją.

⁷ W ostatnich latach była ona niejednokrotnie kwestionowana jako produkt nadmiernej idealizacji konstrukcji analitycznych. Ta postmodernistyczna krytyka nie zdobyła jednak wielu stronników.

⁸ Jest to wymiana elementarna według terminologii C. Lévi-Straussa.

ORGANIZACJA POLITYCZNA

W literaturze utrwaliło się przekonanie, że segmentarność zastępowała organizację polityczną, która nie mogła rozwinąć się z powodu egalitaryzmu, braku hierarchicznej struktury warstw społecznych i powszechnej niechęci do odgórnie narzuconej władzy rządowej. Obserwacje te wynikały z badań prowadzonych w Afryce i na Bliskim Wschodzie przez etnologów brytyjskich i odpowiadały miejscowej rzeczywistości. Wyniesienie ich do rangi generalnej prawidłowości było jednak obciążone błędem pochopnego uogólnienia, Azja Środkowa dostarcza bowiem odmiennego obrazu. Jedyne co się tam sprawdza, to podejrzliwość lub wręcz animozja wobec władzy obcej etnicznie i zarazem kulturowo, chociaż nie było to koniecznym elementem kształtowania stosunków lojalności.

Koczownicy środkowoazjatyccy, wbrew utartemu stereotypowi ukutemu dla pasterzy afrykańskich, byli w stanie tworzyć państwa, a częściej organizacje polityczne posiadające władzę z założenia centralną, lecz nieskutecznie scentralizowane ze względu na słabość administracji, która łączyła funkcje wojskowe i cywilne. Sukces imperium Czyngiz-chana polegał na rozdzieleniu tych funkcji w praktyce (choć nie w zasadzie), lecz podobnych przykładów jest bardzo niewiele. Nawet ten sukces był krótkotrwały i po rozpadzie imperium koczowniczy jego trzon skrył się na powrót w ojczystych stepach, gdzie nie był w stanie odtworzyć rządów sprawowanych z jednego ośrodka. Nie znaleziono dotąd odpowiedzi na pytanie o powody tej niezdolności ani wyjaśnić przyczyn i warunków sprzyjających nieoczekiwanej z reguły stymulacji dla powstania takiego państwa.

Hipotez na ten temat jest co najmniej kilka, pewne jest tylko to, że formacje polityczne miały charakter przejściowy – pojawiały się i znikwały na zasadzie oscylatora, od czego wziętą się stosowany w literaturze zachodniej termin „państwa oscylujące”. Zaczynem organizmu państwowego było z reguły plemię i ambitny przywódca, który potrafił je zdyscyplinować.

Plemię bywało strukturą wyraźniej określoną niż grupa etniczna, szczególnie jeśli posiadało własny ośrodek władzy; występowało wówczas jako podmiot polityczny. Plemienna organizacja koczowników miała charakter celowy, narzucony przez okoliczności i podporządkowany realizacji jakiegoś strategicznego zamysłu. Gdy takiego celu brakowało, mogła ona pozostawać przez czas dłuższy w uśpieniu. Jej reaktywacja nie przedstawiała szczególnych trudności w przeciwieństwie do pasterzy afrykańskich, uznawanych za niezbyt państwowotwórczych. Łatwo powstające organizmy polityczne łatwo też rozpadały się. Utrzymywała je przy życiu świadomość celu i jego trwałość, nawet jeśli nie był on precyzyjnie wytyczony, jak w przypadku Awarów czy Hunów chaotycznie wędrujących przez Europę dla łatwych podbojów.

Takie organizmy polityczne, czy też raczej połączone polityczną ideą powstawały często ponad etnicznymi granicami albo wbrew nim. Chińczycy w starożytności i średniowieczu postrzegali swoje peryferia północne jako zamieszkane przez tzw. wewnętrznych i zewnętrznych lenników, wyróżnienie odnoszące się do stopnia

ich spolegliwości. Nazwy te odnoszą się do plemion peryferii stepowej, podejmujących grę polityczną z chińskim sąsiadem, czasem wbrew interesowi plemion tożsamyh etnicznie. Podobny zamysł przyświecał władcom bałkańskim. Terminu „lennicy” nie należy rozumieć dosłownie; jedni podejmowali się ochrony chińskich (lub bizantyńskich) granic za wynagrodzenie, drudzy należeli do potencjalnych agresorów, utrzymywanych w stanie pokoju przez tych pierwszych. Chińczycy mistrzowsko korumpowali koczowników darami zastępującymi handel. Bywało, że obie wspomniane kategorie „lenników” zamieniały się rolami, jeśli korzyści odnozione z kontraktów uznawano za niewystarczające. Podobnie wyglądała sytuacja w Iranie, a pod względem jej uporządkowania i stabilności była ona bliższa modelowi chińskiemu.

Władza centralna z reguły występowała na poziomie plemienia lub federacji plemion. Dziś, kiedy wszystkie społeczeństwa pasterskie włączone zostały w skład różnych państw, nie istnieje polityczna odrębność plemion z wyjątkiem Afganistanu i w niewielkiej części Iranu oraz Pakistanu. Polityczne prerogatywy władzy plemiennej, delegowane częściowo do poziomu rodu, miały często charakter samorządu pod przewodnictwem wodza wojskowego *in spe*, który w czasie pokoju pełnił funkcje naczelnego sędziego i marszałka rady starszyny. Członkowie owej rady, nazywani tureckim terminem „aksakał”, cieszyli się wysokim autorytetem nieformalnym, ale nie posiadali władzy wykonawczej. Reprezentowali oni swe grupy pochodzeniowe (krewniacze) w sposób na wpół demokratyczny, desygnowani zgodnie z prawem starszeństwa. Decyzje rady wcielane były w życie na zasadzie dobrej woli i zaufania przez faktycznych przywódców rodów czy lineazy.

Ta miękka struktura ulegała usztywnieniu w czasach konfliktu lub wojny i podlegała dyscyplinie okresu mobilizacji. Jeśli mobilizacja przedłużała się, przywódcy stawali się władcami kontrolującymi terytorium poddane ich jurysdykcji. W obliczu zagrożenia przekształcali indywidualne koczowanie w zmasowane koczowiska taborowe, występujące w Kazachstanie i Kirgizji jeszcze w XVIII w. W czasach kolonialnych kontrola metropolii bezskutecznie aspirowała do absolutnej, chociaż miała ona szeroki zakres, zwłaszcza wówczas, gdy suwerenność nad danym obszarem przejmowało sąsiednie imperium – Chiny, Rosja czy Iran. W mniejszym stopniu udawało się to Wielkiej Brytanii. Z reguły jednak mianowało ono lokalnych władców swoimi przedstawicielami w trybie kolonizacji pośredniej. Tak powstawała miejscowa nomenklatura, identyfikowana często w literaturze z warstwą feudalów.

Różnorodność form organizacyjnych, sposobów integrowania społecznego i egzekwowania władzy sprawiały, że społeczeństwa koczownicze miały elastyczną strukturę, podobnie jak taktyka ich konnicy. Decydowało to o ich dynamiczności, czyli zdolności do adaptowania się do każdych niemal warunków. Dobrym przykładem takiej twórczej dynamiki jest imperium Czyngiz-chana. Odwołuję się do niego ponownie z tej prostej przyczyny, że Mongołowie są jedynym społeczeństwem pasterskim, którego historię na przestrzeni kilku stuleci znamy stosunkowo najlepiej.

Otóż imperium to objęło wielką społeczność różnych etnosów, języków, religii, sposobów produkowania i – co nie mniej ważne – konsumowania. Mongołowie

byli w nim daleko nienajważniejszym komponentem etnicznym czy narodowym. Zresztą podówczas pomysł wyróżnienia kategorii narodu byłby niedorzeczny; przynależność do świata koczowników była wystarczającym kryterium wspólnoty politycznej. Liczyła się, zawsze popularna, idea zjednoczeniowa, a z czasem imperialna. Mógł ją współtworzyć każdy, niezależnie od pochodzenia, tak jak to było w Rzymie, inaczej zaś niż u Greków, Azteków czy Brytyjczyków.

Jedno wszakże łączyło twórców niemal wszystkich tych imperiów. Było to wszechdominujące przekonanie o wyższości własnego systemu wartości, który powinien się upowszechnić wśród różnych ludów zamieszkujących ich domeny. Dlatego między innymi Mongołowie po podbiciu Chin planowali zamienić znaczną część pól uprawnych na pastwiska i wprowadzić demokrację stepową, czyli wiecowy system wyboru urzędników. Szybko jednak uznali argumenty doradców chińskich i odstąpili od tych zamiarów. Zgoda na zachowanie chińskiego systemu kulturowego przy utrzymaniu własnej odrębnej tożsamości warstwy panującej stworzyła państwo o dwu równoległych systemach wartości w układzie warstwowym: poddany lud chiński i rządzący dwór mongolski z chroniącą go armią. Stworzono w ten sposób stratyfikację kulturową według kryterium dostępu do władzy, co zadecydowało o sprzecznościach wewnątrz takiego układu i o jego upadku, zanim zdążyła nastąpić wzajemna akulturacja. W przypadku ostatniej – mandżurskiej dynastii Chin – wystarczyło czasu dla akulturacji Mandżurów, chociaż pozostali oni obcym ciałem do końca ich politycznej dominacji.

Odmienne wartościowanie stron kontaktu kulturowego poprzedziło okres podbojów i było widoczne w postawach ideologicznych i doktrynie politycznej, a w konsekwencji – w wojnie propagandowej mobilizującej wzajemną niechęć. Sprawniejszy system masowego przekazu informacji w społeczeństwach osiadłych dokonał tego, że koczownicy padli ofiarą tej wojny, stając się symbolem najdzikszych spośród barbarzyńców otaczających Chiny.

Podobnie postąpiła Europa, konsolidując opór przeciwko najazdowi mongolskiemu, przypisując im najgorsze cechy i konotacje piekielne dzięki zbieżności etnonimu Tatar z nazwą Tartaru. Chińska i europejska historiografia przejęły tezy wojny psychologicznej jako odbicie rzeczywistego stanu rzeczy i wytworzyły obraz koczownika wyjątkowo okrutnego, bezwzględного i niszczyielskiego. Tymczasem ich postępowanie w trakcie wojny nie różniło się od powszechnych wówczas standardów. Przy podobnym (czasem nawet niższym) poziomie brutalności wyróżniali się oni przede wszystkim szybkością i sprawnością egzekucji. niesprawiedliwość tego stereotypowego obrazu jest przejawem kulturocentryzmu wspartego przez proste fałszowanie źródeł historycznych. Tu chyba dotykamy najistotniejszej sprawy w historii kultury. Rzecz charakterystyczna, że kroniki ruskie nie stygmatyzują swych koczowniczych sojuszników lub przeciwników, gdyż ich postępowanie nie odbiegało szczególnie od postępowania drużyn ruskich. Stygmatyzacja staje się normą dopiero po najeździe mongolskim.

KOCZOWNICY W ORBICIE LUDÓW OSIADŁYCH

Społeczeństwa koczownicze i stopień ich skomplikowania były funkcją nie tyle ewolucyjnego rozwoju, co bodźców zewnętrznych. Tak więc nie zmieniały się one w czasie zgodnie z modelem linearnym, inaczej mówiąc: nie doskonaliły się, lecz raczej adaptowały do okoliczności tkwiących w sąsiedztwie.

Jeśli zatem nie działała motywacja, by dorównać technologicznie bardziej rozwiniętym i bogatszym sąsiadom, koczownicy skazani byli na stagnację w aspekcie gospodarczym i strukturalnym. Konserwatyzm był tym silniejszy, im bardziej podobny sposób gospodarowania i także formy życia społecznego reprezentowali sąsiedzi. Wystarczała wówczas prosta kontynuacja modelu zastanego, uzupełniona ewentualnie o próby zdominowania owych sąsiadów. Model ów nie wymagał dynamiki instytucjonalnej dla reprodukcji społeczeństwa. Taki właśnie charakter miał proces polityczny u Mongołów na wczesnym etapie kariery Czyngiz-chana.

Inaczej wyglądała sytuacja, gdy sąsiedzi byli nie tylko odmienni etnicznie, ale też reprezentowali różny typ kultury. Sytuacja owa stawiała się bodźcem do wykorzystania odmienności dla własnych potrzeb rozwojowych, co wymagało dostosowania się do tak zdefiniowanych warunków. W przypadku średniowiecznych Mongołów dostosowanie to polegało na odrzuceniu strukturyzacji społeczeństwa według reguł krewniaczych i przyjęciu modelu zmilitaryzowanego, czyli praktycznie terytorialnego, w którym nieistotne były związki rodowe ani nawet etniczne. Wypada tu odnotować, że takie zmiany nie muszą być trwałe i mogą być anulowane, jeśli ustąpią warunki, które je wywołały, jak tego dowodzi przykład tychże Mongołów po upadku imperium i wycofaniu się ich na rodzime terytorium. Prowadzi to do wniosku, że konserwatyzm i elastyczność są równorzędnymi znamionami form organizacyjnych u koczowników. Wprawdzie to, co nazwałem elastycznością oznacza często tylko zdolność do bezkonfliktowego odtworzenia modelu istniejącego w przeszłości.

Segmentarne struktury krewniacze mogły pozostawać lojalne wobec wyższych hierarchicznie jednostek systemu pokrewieństwa albo też opuszczać je dla sojuszków nie powiązanych pokrewieństwem. Podobna swoboda panowała w sferze więzi etnicznych. Tłumaczy to także płynność związków politycznych, które łączyły Pieczyngów, Połowców i pomniejszych grupy nadczarnomorskiego pochodzenia z Rusią, Bizancjum czy Bułgarią. Zawierali oni sojusze dla przeżycia, traktowane z europejskiego punktu widzenia jako najemna siła wojskowa. Ich niestałość była z reguły odpowiedzią na instrumentalne podejście owych państw, rzadziej spotykane w świecie pasterskich koczowników.

Szczególnie intensywną adaptację wymusza sąsiedztwo z ludami osiadłymi, które z reguły posiadają zaawansowaną organizację państwową. Charakterystyczne, że bezpośredni kontakt społeczeństw osiadłych z koczowniczymi nie wyzwalał na ogół u tych pierwszych potrzeby określenia nowych strategii rozwojowych, najwyżej wymagał taktycznych dostosowań w celu obrony własnych interesów. Wbrew pozorom, koczownicy zmierzali do tworzenia strategii długofalowych, można zatem

mówić o ich większej zdolności adaptacyjnej i kreatywności myślenia politycznego. Teza ta wydaje się prawdziwa także w odniesieniu do koczowników działających na obszarze rusko-bałkańskim, chociaż owo myślenie nie mogło przeobrazić się w realną politykę wskutek niekonsekwencji rządzących elit, kierujących się doraźnymi potrzebami.

Zarówno względy konsumpcyjne, jak i potrzeba środków oraz narzędzi dla celów rozwojowych (bardziej w sferze techniki wojennej niż produkcyjnej) uzależniała koczowników od handlu z ludami osiadłymi, które tworzyły gospodarkę komplementarną wobec tych pierwszych, ale same takiej zależności nie odczuwały, przynajmniej z równą intensywnością. Była to więc zależność w dużym stopniu jednostronna, którą łatwo było wykorzystać dla szantażu. Wiemy o tym najlepiej z kronik chińskich, które ową taktykę bezceremonialnie przedstawiają jako narzędzie nacisku na koczowników. Persja i Indie nie pozostawiły tak bogatych źródeł na temat swoich kontaktów z pasterskimi sąsiadami. Natomiast ten aspekt związków między pasterzami i rolnikami, jak się wydaje, zupełnie nie interesował elit rusko-bałkańskich.

Szantaż polegał najczęściej na zamykaniu rynków przygranicznych lub reglamentowaniu asortymentu, albo ilości podlegającej wymianie, czyli wykorzystywaniu metod gospodarki centralnie sterowanej. Podobna w założeniu była też odpowiedź koczowników – wyprawa wojenna, również centralnie organizowana, wymuszająca przywrócenie dotychczasowych warunków handlu. Przy okazji odbierali oni siłą to, czego im odmówiono. Tak powstał mit o grabieżczych nomadach i ich plądrowniczej gospodarce. Nie oznacza to, że powstrzymywali się oni od wypraw dla samego łupu. Można rzec, że skoro nie byli w stanie ujarzmić przyrody dla zapewnienia sobie zrównoważonego rozwoju, to próbowali ujarzmić inne ludy i czynili to tak brutalnie, jak brutalne było wobec nich ich własne środowisko.

Był też inny, bardziej wyrafinowany sposób stabilizowania tej komplementarności. Polegał on na tym, że miast uciekać się do handlu w istocie zagranicznego, czyli prowadzonego na peryferiach obu obszarów, należało stworzyć wspólny rynek integrujący oba komplementarne segmenty w jednym organizmie politycznym. Przykładem takiego rozwiązania było państwo Kitanów z X-XII w., powstałe na bazie ludności mongolskiej, mandżurskiej i chińskiej. Funkcjonowały w nim sprawnie dwie gospodarki, dwie administracje, dwa oficjalne języki i systemy pisma, a w konsekwencji – dwa systemy komunikowania się. Było to zatem pierwsze chyba dobrze historycznie udokumentowane państwo wielokulturowe, którego wielokulturowość była założona niejako konstytucyjnie, nie zaś jako przypadkowy skutek procesów demograficznych na obszarze poddanym suwerenności jakiegoś centrum.

W tym samym mniej więcej czasie na pograniczu chińsko-tybetańskim istniało też dwoiste kulturowo państwo Tangutów (zwane też Xixia), ale bez instytucjonalnego równouprawnienia części składowych, czyli chińskiej i nomadyczno-tybetańskiej. Taki model często powtarza się w Azji Środkowej. Najprostszy impuls do jego powstania było nałożenie się ludności koczowniczej na osiadłą i utworze-

nie przez tą pierwszą struktury państwowej przy zachowaniu dwoistości gospodarczej, z czasem przekształcającej się w pełną dominację rolników, a przynajmniej już osiadłych zdobywców. Tak powstały dzisiejsze państwa tureckojęzycznego pasa środkowoazjatyckiego. We wszystkich tych przypadkach turecka warstwa kulturowa i językowa, reprezentująca koczowników, podporządkowała sobie ludność irańską osiadłą i rolniczą. Jedynym państwem tego obszaru, w którym utrzymuje się stan dwoistej gospodarki, z wyraźnie jednak tracącym na znaczeniu pasterstwem, jest Turkmenia. W pozostałych krajach zachowały się enklawy pasterskie o małym znaczeniu.

Proces ten oznaczał jakościową zmianę, polegającą na unifikacji różnych gospodarek w takim stopniu, że żadna z nich nie jest względem siebie wyraźną peryferią. Unifikacja taka dokonała się dzięki swoistemu talentowi pasterzy do politycznego organizowania się i narzucania osiadłym sąsiadom własnego modelu państwa. Należy zwrócić uwagę na to, że ową zdolność posiedli właśnie pasterze środkowoazjatyccy w odróżnieniu od pozostałych (wyjątek stanowią afrykańscy Tutsi, nazbyt jednak skoncentrowani na eksploatacji rolniczych sąsiadów, czego na ogół unikano w Azji).

Od czasów średniowiecznych zatem dominuje w Azji Środkowej tendencja do tworzenia społeczeństw o mieszanym modelu gospodarczym i kulturowym, w którym z biegiem czasu przewagę uzyskuje osiadłe rolnictwo oraz język koczowników. Ostateczny rezultat jest odmienny od modelu kijańskiego, najprawdopodobniej z powodu większych kosztów utrzymywania wielokulturowości i większej efektywności gospodarki rolniczej. Jednakże warunkiem takiego rozwoju sytuacji jest zdolność koczowników do rezygnacji ze znacznej części swojej tożsamości.

W czasach nowożytnych plemienne organizmy polityczne mogły przekształcać się w państwa, zawsze jednak w symbiozie ze społeczeństwami rolniczymi. Dwa współczesne wyjątki od tej reguły – Mongolia i Afganistan – można wszakże uznać za wyjątki pozorne wskutek przypadkowości takiej symbiozy, a i one z powodu wyraźnej dominacji czynnika koczowniczego nie charakteryzowały się wewnętrzną stabilnością. Tylko Mongolia osiągnęła ten stan stosunkowo niedawno. Przez co najmniej stulecie pasterskimi quasi-państwami były Kazachstan i Kirgizja, pozostawały one jednak w wyraźnej symbiozie z agrarno-przemysłową całością imperium, najpierw rosyjskiego, a później radzieckiego.

Jeszcze dzisiaj duża część koczowników Azji Środkowej zachowuje silną organizację krewniczą i czasami solidarność ponadrodową jako odpowiednik plemienną. Ta ostatnia ma jednak niewiele atrybutów politycznych, gdyż ludy te stanowią część państw starających się je kontrolować – tak dzieje się w Iranie i Pakistanie. Kontrola ta bywa na ogół mało skuteczna, świadczy o tym nieszczelność granic i łatwość pojawiania się konfliktów międzyplemiennych, czego trwałym wciąż przykładem jest Afganistan. Taka kontrola potrafiła być bronią obosieczną, gdyż spotykała się z retorsjami i przejęciem władzy lokalnej lub centralnej, jak to było kilkakrotnie w starożytnych Chinach i w nowożytnej historii Iranu. Koczownicze ludy Afszarów lub Azerbejdżan od XVII w. ustanawiały swoje mniej lub bardziej krótkotrwałe dynastie, Kadżarzy zaś rządili krajem przez 131 lat do 1925 r.

Postplemienne solidarności przekształcają się w regionalne i jako takie funkcjonują w wewnętrznej polityce przede wszystkim dawnych republik radzieckich, jako bardziej zaawansowanych w rozwoju. Pochodzenie regionalne elit rządzących jest tam podstawą ich oceny lub lojalności ze strony opinii społecznej. Niższe szczeble organizacji krewniczej mają już tylko znaczenie lokalne i w tej skali mogą wpływać na redystrybucję władzy, a zwłaszcza korzyści gospodarczych przez sieć zależności łączących szeroko rozumianych krewnych. Nie są to już jednak zwarte struktury lineażowe czy rodowe, jak mogłyby to sugerować dziennikarskie doniesienia o tzw. wojnach klanowych, gdzie termin „klan” nie ma żadnego konkretnego znaczenia.

TOŻSAMOŚĆ MIESZKAŃCÓW AZJI ŚRODKOWEJ

Symbioza koczowników z osiadłymi rolnikami dotyczyła nie tylko kresów wielkiego obszaru gospodarki pasterskiej. Sama Azja Środkowa jest terytorium ekologicznie różnorodnym, obfitującym w rzeki i oazy, otoczone stepami, pustyniami i górami. Odpowiednio do tego zróżnicowane też były zajęcia ludności zamieszkującej poszczególne rejony. Obszar ten można więc postrzegać jako pastersko-koczowniczy z licznymi enklawami osiadłej ludności rolniczej. Dzięki temu mogła tędy przebiegać jedna z dróg Szlaku Jedwabnego, zaś wschodni kraniec regionu, dziś mieszczący się w granicach Chin, leżał na trasie rozprzestrzeniania się budyzmu, który właśnie tędy dotarł do Chin.

Symbioza dotyczyła też korzyści z przebiegającego tędy handlu. Jeśli oazy były swego rodzaju bramami celnymi, karawansarajami i rynkami lokalnymi, to przestrzeń między nimi znajdowała się pod kontrolą koczowników, którzy organizowali transport karawanowy i podejmowali się ochrony kupców, pobierając opłaty za transport.

Jeszcze w średniowieczu etniczny obraz tego obszaru wyglądał według schematu: osiadli rolnicy byli iranojęzyczni, pasterskie społeczności mówiły językami tureckimi, a na zachodzie także irańskimi. Wiadomo, że takich grup było wiele, co z reguły korespondowało z podziałami etnicznymi. Te jednak w odczuciu społecznym nie odgrywały istotnej roli, skoro owo zróżnicowanie nie znalazło odbicia w miejscowym piśmiennictwie kronikarskim.

Ze względów poznawczych można żałować, że nie zachowały się przekazy o licznych, wymarłych już ludach, w tym o Tocharach, wschodnioirańskim etnosie licznie znaczącym i wpływowym kulturalnie. Z drugiej zaś strony wiemy, dzięki owemu przemilczeniu, że tożsamość etniczna nie odgrywała zasadniczej roli we własnym obrazie mieszkańców regionu. Taka sytuacja przetrwała do pierwszej połowy XX w., kiedy tworzenie środkowoazjatyckich republik radzieckich narzuciło miejscowym intelektualistom konieczność samookreślenia i zaowocowało licznymi przypadkami reorientacji etnicznej. Skrajnym tego przykładem jest pisarz uzbeko-arabski Sadриддин Айнӣ, który wybrał tożsamość tadżycką i został nawet prezesem

Tadżyckiej Akademii Nauk. Odwrotnej przemiany dokonał Abdurauf Aburahimogly, znany wcześniej jako Fitrat – ojciec współczesnej literatury tadżyckiej, który stał się Uzbekiem i cenionym autorem uzbeckiej literatury pięknej.

Warunkiem podobnych transformacji była indywidualna wielokulturowość, będąca zresztą odbiciem podobnego stanu rzeczy w szerszym wymiarze społecznym. Wymagała ona znajomości kilku języków, w przypadku intelektualistów na tyle biegłej, że tworzenie w każdym z nich było zajęciem równorzędnym. Podobne kompetencje językowe były udziałem wszystkich warstw społecznych, gdyż ich członkowie obracali się w zróżnicowanym świecie ludzi różnych kultur, języków, religii i zawodów, i ta różnorodność była wpisana w styl życia. Co więcej – była ona podstawową kwalifikacją obywatela Azji Środkowej.

W powyższych rozważaniach o „obywatelstwie” prześlizgnęliśmy się niejako nad podstawowym dla nas dotąd podziałem na koczowników i niekoczowników. Nie zapominając o nim należy podkreślić, że obie te kategorie stanowiły jedność w tym sensie, iż współtworzyły świat w dużym stopniu zintegrowany, powiązany zależnościami silniejszymi niż zwykła komplementarność. Konflikty między owymi komponentami niewątpliwie istniały, niekiedy krwawe, ale sieć wzajemnych powiązań była na tyle silna, że można mówić o specyficznej kulturze środkowoazjatyckiej. Składało się na nią zwłaszcza to, że wspomniane odmienności kultury, języka, religii i zawodu były cechą jednoczącą (skoro nie różnicującą), elementem wspólnej tożsamości, z kolei lojalność indywidualna i grupowa wyznaczone były przez kryterium terytorialne (wspólnota lokalna, regionalna) i władzy politycznej, oraz na koniec i to, że ów poziom tożsamości obejmował zarówno rolników, jak i pasterzy.

Przed ekspansją islamu był to także świat wielu religii, współistniejących dzięki tolerancji światopoglądowej. Tolerancja ta pozostała cechą charakterystyczną także po upowszechnieniu się islamu. Intelektualiści środkowoazjatyccy byli też swego rodzaju koczownikami, przynajmniej na terenach dominacji buddyzmu, a później islamu. Byli nimi w tym sensie, w jakim koczowników utożsamia się z perypatetykami. Wędrowali oni między dworami lokalnych władców, którzy często wchodzili w rolę mecenasów kultury i nauki, przyciągali do siebie tworząc biblioteki i korzystne warunki pobytu.

Tak więc omawiany obszar był terenem interesujących doświadczeń politycznych, gospodarczych i ideologicznych. Zanim w ostatnim dziesięcioleciu dowiedzieliśmy się, że żyjemy w stanie konfliktu kultur i cywilizacji, a zatem potrzeby dialogu, przetoczył się przez Azję Środkową cykl prób nawiązania owego dialogu, czyli wzajemnego dostosowania się dwu modeli cywilizacyjnych – pasterskiego i rolniczego. Region ów wniósł zatem istotny bodziec dla doświadczeń współczesnego świata. Być może dlatego dzisiejsze konflikty na tle fundamentalistycznym dotyczą go tylko incydentalnie i występują raczej na jego peryferiach.

Dziś koczownicy nie mogą liczyć na zbiorową karierę polityczną. Pozostaje jednak pytanie o ich perspektywy gospodarcze. System ekonomiczny pasterzy nie rokuje nadziei na rozwój, utrzymuje się bowiem od wieków w stanie trwałej stagnacji. Jest on zależny zasobów, które odnawiają się stale na jednakowym poziomie

(obejmują one zarówno stada, jak i pastwiska). Podobnie wygląda ich zdolność kierowania procesem produkcyjnym, który oparty jest na powtarzalnych zachowaniach i niezmiennych rozwiązaniach technicznych. Otwartość kultur nomadycznych, idąca w parze z ciekawością świata, dawała wiedzę o tym, skąd można czerpać dobra materialnie zaawansowanej cywilizacji, ale nie jak je tworzyć. Zresztą to ostatnie nie wchodziło w rachubę ze względów technologicznych, chyba że kosztem utraty swej koczowniczej tożsamości. Wśród badaczy przeważają opinie, że przed koczowniczym pasterstwem nie ma przyszłości.

SPECIFICITY OF SHEPHERD COMMUNITIES IN CENTRAL ASIA

Summary

Having defined the range of the term Central Asia and shepherding the author of this paper turns towards the characteristics of nomadic shepherd communities. It is pointed out that their roots come from ecological crisis which still weighs heavily on pastoral economy. As far as the aspect of specificity of production the author points out to a difference of ownership of pastures and herds and flocks as well as analyzes validity of a statement that pastures are the means of production and has reservations towards this statement as a result of interpretation of a phenomenon of thesaurization of herds and flocks. The issue of nomadic feudalism as a derivative of the above-mentioned statements is also taken under consideration. In the discussion on material status, the author mentions the fluidity of possessions and the meaning of natural disasters. The following issues are discussed in this context: egalitarianism of nomadic communities, range of consumerism and multipurpose usage of material culture. Another discussed aspect is the range of participation in public life and ability to perform social duties and roles by shepherds. In this light the author raises a question of social mobility. The paper also raises an issue of the system of kinship and a rule of segmental opposition as factors regulating a balance in wide groups of people. As far as a political organization is concerned, the author of the paper mentions a relatively better ability of the shepherds of Central Asia to create state-like structures or similar, although they usually are of ephemeral type. The significance of conservatism of social structures is also discussed, in relation to their responsibility for continuation of primitive patterns in social and economical functioning independently of experiences coming from the contacts with the outer world. The final statement concerning a balanced development is pessimistic.