

ZOFIA SOKOLEWICZ

FUNKCJE KULTURY TRADYCYJNEJ WE WSPÓŁCZESNYM SPOŁECZEŃSTWIE MRL

WRACAJĄC DO POCZĄTKU BADAŃ

Lansowane w badaniach kultury podejście genetyczne może i nawet winno być stosowane w historii nauki. Wielokrotnie bowiem, w czasie trwających lata realizacji projektów badawczych, zapomina się o pytaniu postawionym na samym początku. Ulega ono stopniowym przekształceniom i niejednokrotnie pozostaje bez odpowiedzi, bo końcowy rezultat stanowi odpowiedź na pytanie całkowicie różne od pierwotnego.

Uświadomienie sobie tego pierwszego pytania sprzed lat jest niezbędne nie tylko z racji obecnej konferencji — międzynarodowego spotkania mongolistów — lecz przede wszystkim ze względu na przyczynę tego spotkania, to jest uroczystość 55-lecia pracy naukowej i 75-lecia urodzin założyciela etnograficznych ekspedycji w Mongolii profesora dr. Witolda Dynowskiego, kierownika Katedry Etnografii Uniwersytetu Warszawskiego w okresie od 1945 do 1973 roku, twórcy i kierownika Działu IV, a później Zakładu Etnografii Powszechnej IHKM PAN w okresie od 1954 do 1970 roku, założyciela i redaktora „Etnografii Polskiej”¹.

Większość pytań badawczych w etnologii i etnografii wynikała zazwyczaj z czyjegós zdziwienia, czy nawet zadziwienia ludzką odmiennością, a u ich podłoża leżało metafizyczne w swej istocie pytanie o to, kim jesteś lub kim jestem? O postawieniu i szczegółowym sformułowaniu pytań decyduje sytuacja, w jakiej stykamy się z tym „innym” człowiekiem. O mongolistycznych zainteresowaniach W. Dynowskiego, a pośrednio o późniejszej tematyce ekspedycji, zadecydowała też sytuacja owego pierwszego spotkania, czy raczej pierwszych spotkań². Jego reak-

¹ Jubileusz prof. dr. Witolda Dynowskiego zorganizowany został w części dotyczącej dorobku Profesora w zakresie etnografii Polski w dniach 11-12 maja 1978 roku w Uniwersytecie Warszawskim oraz w części dotyczącej etnografii popolskiej w dniach 26-28 października w Uniwersytecie Warszawskim i Instytucie Historii Kultury Materialnej PAN. W tych dniach odbyła się międzynarodowa konferencja poświęcona tematowi „Tradycja we współczesnej kulturze Mongolskiej Republiki Ludowej”.

² Ważnymi wydają się pewne elementy życiorysu W. Dynowskiego. Urodzony w Charbinie w rodzinie polskiego inżyniera, budującego tzw. kolej chińską,

cja na kulturę mongolską była bowiem reakcją Polaka patrzącego na nią nie tylko przez pryzmat rolniczej, szlacheckiej u podłoża, kultury formującej się warstwy inteligencji. Było to spojrzenie Polaka, dla którego Wschód utożsamiał się z kulturą chińską i którego najbardziej zaszokowała odmienność kultury mongolskiej w porównaniu z chińską. A więc, jak to się dzieje, że w bliskiej odległości i bliskich kontaktach, połączone siecią dróg i infrastrukturą polityczną, egzystują obok siebie dwa, niejako odrębne światy. Symbolem kultury chińskiej w oczach młodego wówczas podróżnika stał się przepych tej kultury, odpowiadające mu zdyscyplinowanie, ale też potężna ekspresja tłumów, wszystko znajdujące najpełniejszy wyraz w postaci barokowo (dla Europejczyka) potraktowanych postaci smoków. Tymczasem uderzającą cechą kultury mongolskiej było coś, co można określić skromnością i wstrzemięźliwością. Pałac Bogdogegena w ówczesnej Urdzie był znacznie skromniejszy od siedzib chińskich namiestników nie tylko w samych Chinach, ale i na okrainach imperium. Skromność ta nie była wynikiem ubóstwa. Kultury pasterskie na ogół są uboższe w zasoby od rolniczych, niemniej jednak to one zgromadziły szokujące Europejczyków bogactwa świątyń. Nie z tego więc wynikała skromność kultury mongolskiej. Może żywiołowy charakter kultury pasterskiej powlókł lekkim nalotem wywodzący się z Tybetu lamaizm, może zdecydowała o tym, mimo lat kontaktów, właśnie przynależność do innego w gruncie rzeczy kręgu kulturowego?³ Na czym więc polega odmienność kultury mongolskiej, z czego wywodzi się, jak się ma do pobliskich centrów cywilizacyjnych Azji i świata: Chin, Indii i Tybetu oraz Europy. Jak wpływa ich bliskość na dynamikę rozwoju tej kultury.

TEORIA INFRASTRUKTURY KULTURY

Poszukiwanie odpowiedzi na powyższe pytania rozpoczął W. Dynowski w 1963 roku, podejmując wysiłki zorganizowania ekspedycji etnograficznej do Mongolii na mocy umowy między Mongolską a Polską Akademią Nauk. Przez wszystkie wcześniejsze lata tkwił on jednak mocno w pracach nad etnografią polską w postaci uogólnionego pytania o relację między obszarami o prężnej dynamice rozwoju kultury. Pytanie to

wychowywał się zarówno w Polsce jak i w Rosji. Maturę uzyskał w 1921 roku w Charbinie. Śmierć ojca spowodowała, że jeszcze w czasach szkolnych zarabiał na utrzymanie, uczestnicząc w okresie wakacji w połowach na łososie na Kamczatce oraz w polowaniach na zwierzęta futerkowe na Aleutach w rejonie Kołymy, Indigirki i Anadyru. Z tego okresu wywodzą się kontakty z kulturą mongolską. W 1922 roku okrężną drogą przez Władywostok i Nachodkę W. Dynowski powrócił do Europy.

³ W. Dynowski, *Współczesna Mongolia*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s. 71 n.

stawia W. Dynowski najpierw jako asystent prof. dr Cezarii Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej w Katedrze Etnografii Uniwersytetu Wileńskiego, próbując wyjaśnić różnice etnograficzne między Żmudzią i Aukstotą (problem formułowany już wcześniej przez L. Krzywickiego, H. Łowmiańskiego)⁴. Po drugiej wojnie światowej formułuje problem odmienności dynamiki rozwojowej Kurpiów⁵ w obrębie Mazowsza i Podlasia i wreszcie samego Podlasia⁶. Mongolia, Żmudź i Aukstota, Kurpie czy Podlasie są to szczegółowe przypadki bardziej ogólnej sytuacji. W każdym z nich mamy do czynienia z blisko przebiegającymi, ale nie przecinającymi terytorium, szlakami handlowymi łączącymi odległe nieraz ośrodki wysokiej cywilizacji. Szlak taki staje się więc tym, co Dynowski określa kanałem „niosącym drożdże kulturowe cywilizacji” i — jak należałoby się spodziewać — wpływa dynamizująco na terytorium, przez które przebiega, oraz zamieszkującą je ludność. Niektóre jednak kultury mimo bliskości szlaku korzystają w niewielkim stopniu z płynących nim informacji i tworzą obszary „zakapsulowane” (jak często mawia Profesor). Droga bowiem, przebiegając przez terytorium lub w bliskiej od niego odległości może przechodzić jednocześnie jakby mimo niego, pozostawiając mijane kultury bez śladów swego dynamizującego wpływu. I tak miała się właśnie sprawa z wymienionymi obszarami charakteryzującymi się zwolnionym rytmem przeobrażeń, to jest z Aukstotą, Kurpiami i Podlasiem.

Wszyscy etnografowie polscy w mniejszym lub większym stopniu pytali o znaczenie ośrodków tak zwanej wysokiej cywilizacji w rozwoju kultury, wszyscy musieli, rekonstruując na tym lub innym odcinku przebiegi zmian kulturowych, brać pod uwagę ich wpływ, konsekwencje kontaktów międzykulturowych etc. W. Dynowskiego interesowało jednakże co innego niż współczesnych mu etnografów. Nie odczytywał losów kultury z kształtów przestrzennych zasięgów jej form, jak czynił to Moszyński w swej stereometrycznej, choć weryfikowalnej historycznie teorii kultury⁷. Nie badał losów grupy osadniczej w możliwie naj-

⁴ W. Dynowski, *Barwne kufry chłopskie z okolic Wileńszczyzny i Polesia*, Wilno 1934; tenże, *Sztuka ludowa Wileńszczyzny i Nowogródzczyzny*, Wilno 1935; tenże *Zagadnienie archaizmu ziem północno-wschodnich Polski, Polesia oraz ich wschodniego pogranicza*, ss. 250, maszynopis, archiwum prywatne W. Dynowskiego.

⁵ W. Dynowski, *Słowo wstępne*, [w:] *Kurpie. Puszcza Zielona*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962, pod red. A. Kutrzeba-Pojnarowej.

⁶ W. Dynowski wyłożył swoją koncepcję na wykładach dla studentów Międzyuczelnianych Obozów Etnograficznych w okresie od 1964 r. do 1978 r., tzn. od 12 do 27 MOE, które były organizowane na Podlasiu. Zostanie ona opublikowana w planowanym razem z Muzeum im. K. Kluka w Ciechanowcu opracowaniu poświęconemu koncepcji, wynikom i funkcjom MOE w 1979 r.

⁷ Z. Sokolewicz, *Teoria kultury Kazimierza Moszyńskiego jako punkt wyjścia dla badań etnogenetycznych*, „Etnografia Polska”, t. XXIII: 1979 z. 2.

dłuższym odcinku czasowym, aby na tej podstawie odczytać prawidłowości rozwoju jej kultury, jak proponował to Dobrowolski⁸. Nie interesował go charakter treści kultury ludowej, czemu poświęcał swe badania J. S. Bystron⁹, ani struktura zjawiska kulturowego przeżywanego przez informatorów, badana przez C. Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz-Jędrzejewiczową¹⁰. Interesował go przebieg ładunków kulturowych i wymiana między obszarami odmiennie „naładowanymi”. Ta odmienność stawała się warunkiem ruchu na obszarze kulturowym. Do osiągnięcia tego celu konieczna jednak była aktywność obu stron. Losy Aukstoty i Żmudzi, losy Podlasia świadczyły, że obszary znajdujące się w kleszczach różnych szlaków handlowych i politycznych mogą oprzeć się lub raczej pozostać obojętnymi wobec potencjalnej wymiany kulturowej i że kilkadziesiąt kilometrów w głąb od szlaku można spotkać zastanawiająco konserwatywne środowiska kulturowe.

Tak to młodzieńcze pytania o charakter kultury mongolskiej owocowały w postaci modelu teoretycznego, służącego do wyjaśniania odmiennych historycznie rzeczywistości. W świadomości badacza pozostało jednak urzeczenie mongolską kulturą pasterską. I dlatego w pracach poświęconych Europie znajdują się rozważania na temat roli koczowników w tworzeniu pomostu między Azją i Europą. W rozprawie o archaizmie ziem północno-wschodnich Polski znajdujemy taką ocenę roli koczowników: „Gdy Mongołom udało się opanować i zjednoczyć pod swą władzą wszystkie stepy od Doliny Węgierskiej do Chin, powstała wówczas bezpieczna i dogodna śródlądowa arteria komunikacyjna do nawiązania stosunków między przylegającymi krajami. Jednolity system rządów na olbrzymiej przestrzeni Eurazji zapewniał pod opieką »pax Mongolica« szeroki rozwój handlu i wymiany dóbr kulturowych. Przy tym układzie stosunków politycznych step traci dotychczasowy swój charakter ustawicznego źródła niepokoju i na wzór arterii wodnych raczej łączy niż dzieli. Na ten okres przypada uaktywnienie wymiany dóbr pomiędzy Zachodem i bliskim oraz dalekim Wschodem [...] Pomimo zbliżenia za pośrednictwem stepów odległych centrów cywilizacji wysokiej chińskiej, perskiej i europejskiej, w samych stepach jednak nie pozostało trwałych osadów tranzytu (wyjątek mogą stanowić nowa religia i nieliczna literatura), step nadal też dzielił bierną północ od wciąż jeszcze aktywnego południa”¹¹.

⁸ K. Dobrowolski, *Studia nad kulturą pasterską w Karpatach północnych, Typologia wędrówek pasterskich od XIV do XX w.*, „Wierchy”, R. 29: 1961, s. 11.

⁹ Z. Sokolewicz, *Bystronia kultura „otwarta”*, „Kultura”, R. X: 1972 nr 28 (474).

¹⁰ A. Zadrożyńska, *Fenomenologiczna koncepcja historii kultury*, „Etnografia Polska”, t. XII: 1968.

¹¹ Dynowski, *Zagadnienie archaizmu...*, s. 9.

Cytat ten ilustruje nie tylko charakterystyczne dla niektórych polskich badaczy okresu międzywojennego zainteresowanie wpływem koczowników na losy Europy i kulturę różnych jej grup etnicznych, lecz również wskazuje, że w polu zainteresowań Dynowskiego pozostają nie małe kultury lokalne, ich historie i struktury, ale usytuowanie niektórych z nich i ich reakcje na interkontynentalną infrastrukturę handlu czy polityki. Tak więc — co pozostanie nie bez wpływu na badania późniejszych ekspedycji etnograficznych — interesują go procesy zachodzące na dużych obszarach i dopiero w tej skali dające się odczytać, procesy zachodzące w dość długim czasie kilku przynajmniej lub kilkunastu wieków. W takim tylko czasie da się bowiem odczytać tendencję rozwojową kultury formowaną przez wiele ośrodków, przy badaniu której należy uwzględnić wiele zmiennych, doczekać się aż upływający czas zniweluje okresowe wznioły aktywności lub depresji kulturowej i ukaże się badaczowi wypadkową: to, co konstytuuje ciągłość kultury na danym obszarze, a co wyraża niezmiennie podstawową relację między człowiekiem i środowiskiem geograficznym i wzajemną relację między grupami ludzi to środowisko aktywizującymi. Z tego też powodu tak wielką wagę przywiązuje Dynowski do podstawowych formacji geograficznych Europy północno-wschodniej i Azji środkowej, to jest lasu i stepu oraz do szlaków tworzonych zgodnie z logiką narzuconą przez środowisko, ale nabierających mocy i znaczenia dzięki aktywności człowieka.

BADANIA KULTURY TRADYCYJNEJ WSPÓŁCZESNEJ MRL

Zagadka odrębności kultury ciągu płaskowyży i kotlin Azji Środkowej, w którym usytuowana jest Mongolska Republika Ludowa, pasjonuje do dziś wielu badaczy. W momencie jednak podejmowania prac polskiej etnograficznej ekspedycji w Mongolii rozwiązania tej zagadki nie uważano za podstawowy cel. Z natury rzeczy wiedza o miejscu Mongolii w infrastrukturze kultury kontynentu azjatyckiego, a częściowo i europejskiego, niezbędna jest, by prawidłowo wyodrębnić ten system, który określa się mianem kultury mongolskiej, od jego szeroko rozumianego otoczenia. Nie podejmowaliśmy jednak badań nad samą infrastrukturą. Badania infrastruktury należą do takich, które można ujmować jedynie w kategoriach dużej przestrzeni i długiego czasu, a przecież ekspedycja zawężyła swe prace do MRL. Decyzja o zawężaniu się z małymi wyjątkami do źródeł etnograficznych, i to pochodzących z MRL, też przesądzała niejako sposób ujęcia tematu. Można by próbować odpowiedzieć jedynie na pytanie o specyfikę kultury ludu, kultury, która może właśnie dzięki licznym kontynentalnym powiązaniom nie została wchłonięta przez kulturę chińską tak aktywnie ekspandującą od południa zarówno w sferze handlu, jak i polityki. Przyjęcie lamaizmu nie

musiało oznaczać kulturalnego poddania się Tybetowi (zwłaszcza wobec tezy o wcześniejszym zmongolizowaniu Tybetu)¹². Również wobec wpływów wielkoruskich od północy kultura mongolska okazała się, jak i w poprzednich wypadkach, otwarta i przyjmująca wiele, ale nie tracąca nic ze swej indywidualności.

Na podstawowe pytanie o specyfikę kultury Mongolii poszukiwano odpowiedzi w dwóch płaszczyznach: 1) przeszłości reprezentowanej przez kulturę tradycyjną oraz teraźniejszości, dla której elementy ustroju socjalistycznego uznano za istotną zmienną niezależną. Nie próbując odpowiadać na pytanie o specyfikę ustroju socjalistycznego w warunkach społeczeństwa pasterskiego, poszukiwano informacji o specyfice kultury pasterskiej w warunkach ustroju socjalistycznego. Za podstawowe elementy ustrojowe, mające zasadniczy wpływ na kulturę, uznano centralizm demokratyczny i gospodarkę planową, która wyrażała się m. in. w spektakularnym procesie przechodzenia pasterzy nomadów do stałego osadnictwa. Dla realizacji tak rozumianych celów prowadzono badania nad rekonstrukcją tradycyjnego wzoru pasterskiej mongolskiej kultury oraz jej zmian.

Zmiany w tradycyjnej kulturze Mongolii badano w różny sposób. Wskazywał na nie w swej książce W. Dynowski poprzez opis zmian jej historyczno-społecznego kontekstu¹³. Pozostali członkowie ekspedycji pisali o nich, akcentując zachowanie rodzimych elementów kultury w urbanizującym się stepie¹⁴ poprzez podniesienie ich rangi do symbolu w sztuce współczesnej — malarstwie, literaturze, rzeźbie, tańcu i pieśni¹⁵. Wskazywano przede wszystkim na ciągłość kultury wyrażoną trwaniem wybranych elementów kultury tradycyjnej. Opisując zmianę kultury, opisywano również zjawiska nowe, jak na przykład nowo powstający wzór kultury miejsko-robotniczej¹⁶ lub nowy wzór rodziny działającej w ramach współczesnej struktury społeczno-gospodarczej publikowany przez S. Szynkiewicza¹⁷. Każdy z członków ekspedycji: J. Olędzki, D. Markowska, J. Wasilewski czy ja sama opisywaliśmy wtedy kulturę tradycyjną jako zbiór elementów występującego systemu gi-

¹² Szczegółowiej i w dość radykalnej formie przedstawiona na II Międzynarodowym Kongresie Mongolistów w Ulan Bator w 1970 r. przez I. Szimę (Praga).

¹³ Dynowski, *Mongolia...*, s. 10-12.

¹⁴ D. Markowska, *Urbanizacja stepu*, [w:] *Studia mongolskie*, Wrocław 1969.

¹⁵ J. Olędzki, *Rodzimość i ludowość we współczesnej narodowej sztuce Mongolii*, [w:] *Studia mongolskie*, Wrocław-Warszawa 1969, s. 99-112.

¹⁶ W. Dynowski, *Modernizacja Mongolii w dwóch ustrojach społeczno-politycznych*, [w:] *Z badań nad społeczeństwem i kulturą Mongolii*, *Studia mongolskie*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973.

¹⁷ S. Szynkiewicz, *Współczesna rodzina pasterska. Niektóre cechy charakterystyczne*, [w:] *Studia mongolskie*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, s. 81-99.

nących lub też mniej lub bardziej harmonijnie przenikających do współczesności i szukających miejsca w nowym systemie kultury.

Nie zmienia postaci rzeczy, że od początku niepokoiła nas myśl, że owe zachowane elementy kultury tradycyjnej: jurta, koń, pięć rodzajów zwierząt, związane z nimi czynności i zabiegi czy niektóre czynności magiczne mają współcześnie inne znaczenie, niż miały je w kulturze tradycyjnej. I że zachowanie ich do dziś nie znaczy, że w głębokiej strukturze kultury nie zachodzą zmiany o fundamentalnym znaczeniu dla całej kultury mongolskiej. Przeżyłszy tego niepokoju widać w artykule S. Szynkiewicza o budżetach rodzinnych¹⁸, w artykule L. Mroza o opozycji mleko—mięso i tradycja—współczesność¹⁹. Istotny materiał w tym względzie przynoszą ankiety zebrane przez ekspedycję na temat młodych pasterzy i wykonywanego przez nich zawodu, ich motywacji pozostania przy nim lub jego zmianie, budzących się potrzebach i sposobach ich zaspokajania²⁰.

Mnie samą zainteresowała ta sprawa jako problem badawczy w momencie, gdy przystąpiłam do pracy nad opisem możliwości samorealizacji jednostki w ramach tradycyjnego kulturowego wzoru pasterskiego i po jego zrekonstruowaniu zaczęłam się zastanawiać nad sposobami jego indywidualizacji w warunkach współczesnego społeczeństwa mongolskiego²¹. Na uboczu pozostawiłam na razie sprawę powstawania obecnie wzorów kulturowych konkurencyjnych w stosunku do wzoru tradycyjnego. Próbowałam jedynie odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu ów tradycyjny wzór zachował się i czy daje jednostce te same możliwości samorealizacji co dawniej.

Pierwszą część pracy dotyczącej sposobu indywidualizacji tradycyjnego wzoru kulturowego²² zawęziłam początkowo tylko do sfery gospodarczej i zakończyłam konkluzją, że w tej właśnie sferze znacznie więcej możliwości tworzenia wariantów wzoru kulturowego mieli mężczyźni niż kobiety. Byłoby to zresztą zgodne z podobnymi badaniami nad społeczeństwami chłopskimi. Wszystkie bowiem podstawowe wartości tradycyjnej kultury mongolskiej, dające możliwości indywidualizacji wzo-

¹⁸ S. Szynkiewicz, *Struktura konsumpcji mieszkańców stepu. Analiza budżetów rodzinnych jednego somonu*, [w:] *Studia mongolskie*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, s. 79-109.

¹⁹ L. Mróz, *Rytm torguckiego koczowania*, „Etnografia Polska”, t. XXI: 1977 z. 1 s. 137-152.

²⁰ I. Kabzińska-Stawarz, *Czas wolny i rozrywka młodzieży pasterskiej w Mongolii*, „Etnografia Polska”, t. XXI: 1977 z. 1, s. 154-172.

²¹ Z. Sokolewicz, *Grupa Chałcha w zespole kulturowym Azji środkowo-wschodniej*, [w:] *Studia mongolskie*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, s. 13-29; tenże, *Tradycyjny wzór kulturowy pasterzy mongolskich*, „Etnografia Polska”, t. XX: 1976, z. 2, s. 67-83; tenże, *The possibility of individual cultural expression and the values in traditional mongolian pastoral culture*, „Ethnologia Polona”, vol. 3: 1977, ss. 47-59.

²² Sokolewicz, *The possibility of individual...*

ru, można sprowadzić do troski o bydło (podstawę utrzymania) oraz obronności (terytorium, stad). Były to w zasadzie sfery działalności mężczyzn.

Z pierwszymi wiąże się doskonalenie technik pasterskich i przejawy indywidualnej troski o bydło, rozwój wiedzy o zwierzętach i środowisku przyrodniczym. Istniało tu pewne pole dla aktywności kobiet, znacznie jednak mniejsze niż mężczyzn. Z drugimi wiążą się zachowania zmierzające do zawierania i utrzymywania sojuszy, odróżniania swoich od obcych, panowania nad przestrzenią, co łączy się ze szczególną pozycją konia, zdobywaniem sprawności fizycznej. Te wartości były przede wszystkim rozwijane przez mężczyzn. Kobiecie pozostawało w zasadzie dość ściśle określone powtarzanie wzoru kobiecego gospodyni i matki. Istniała więc zasadnicza odmienność wzoru mężczyzny i kobiety wyrażająca w powyższym układzie cechy adaptacyjne kultury i stanowiące o jej kontynuacji aż po współczesność, do momentu, w którym następuje zasadnicza zmiana systemu wartości.

W równocześnie prowadzonych europejskich badaniach nad znaczeniem kultury tradycyjnej w kulturze współczesnej, nad tym, w jaki sposób tradycja spotyka się ze współczesnością, doszłam do wniosku o istotności funkcji adaptacyjnych kultury tradycyjnej²³. Charakteryzujący obecny wiek szybki rozwój cywilizacji, ustawiczne poszukiwanie nowych sposobów życia, nowych rozwiązań technicznych, ale i społecznych, jest dobrem, ale i zagrożeniem dla człowieka. Układ kulturowy bowiem, do którego odnosić on może i oceniać nowe wartości zmienia się tak szybko, że oceny te stawały się w praktyce niemożliwe. W tej sytuacji kultura tradycyjna, czyli inaczej wyselekcjonowane dziedzictwo kulturowe, może decydować o złagodzeniu owego przyspieszenia. Pozostawienie jej oznaczało, że przynajmniej część wzoru kulturowego była niezmienną. Ona stanowiła ogniwo łączące człowieka z przeszłością, decydowała o tym jak — mocno wrośnięty w przeszłość — zyskiwał nieco czasu, by zaadaptować się do nowych warunków życia. Wiemy, że nie jest rzeczą obojętną, czy człowiek zmienia naraz całą swoją skórę, jeżeli to jest w ogóle praktycznie możliwe, czy też tylko pewną jej część i jaką.

Jeżeli to samo pytanie o funkcje adaptacyjne kultury tradycyjnej postawić w odniesieniu do współczesnej kultury MRL, to okaże się, że w dużej mierze jest to pytanie o charakter pasterstwa mongolskiego i sposób, w jaki ono się zmienia.

Dyskusje, w których wiązano pasterkość z mongolskością — z faktem bycia Mongołem w całym wymiarze historycznym tego pojęcia — zato-

²³ Z. Szyfelbejn-Sokolewicz, *Plon, obrzęd i widowisko*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, por. s. 123 n. Wspomniana problematyka opracowywana jest obecnie w ośrodku warszawskim w ramach problemu węzłowego pt. Kultura narodowa, jej tendencje rozwojowe i percepcja.

czyły bardzo szerokie kręgi. Dotyczyły one jednak przede wszystkim zewnętrznych niejako cech pasterstwa: faktu hodowli pięciu rodzajów zwierząt, szczególnego związku z koniem, sprawności fizycznej z tym związanej oraz szeregu podobnych cech, których dalej nie wymieniam ze względu na brak miejsca. Wydaje się jednak, że jest to częściowa i niepełna charakterystyka. W gruncie rzeczy zachowanie pasterstwa nie musi oznaczać zachowania kultury tradycyjnej. Nowe pasterstwo posiada bowiem szereg cech obcych pasterstwu tradycyjnemu.

SPOSOBY PRZEKAZYWANIA WIEDZY PASTERSKIEJ

„Dawniej, kiedy rodził się młodniak, ludzie jagnięta od razu od jurty przynosili. Wtedy wydawało mi się to ładne, normalne. Odkąd należymy do spółdzielni, jagnięta rodzą się w chaszanie i od razu są w specjalnym pomieszczeniu, już zwierzęta z ludźmi nie mieszkają. Wydaje mi się to teraz dobrze”²⁴. Kobieta, która to powiedziała, doświadczyła w swoim życiu owej bliskości ze zwierzęciem, której symbolem było przeniesienie jagnięcia lub wielbłąda do jurty. Przeżyła również oddzielenie się człowieka od zwierzęcia. Jurta, do której nie przynosi się zwierząt, staje się od tego momentu przestrzenią czysto ludzką i od tego momentu może być inaczej traktowana. Staje się przestrzenią wyodrębnioną na innej zasadzie, niż miało to miejsce w kulturze tradycyjnej, może już odpowiadać potrzebom człowieka nowoczesnego. Ta sama informatorka chciałaby „utrzymywać jurte tak czysto jak w mieście mieszkanie”²⁵, choć nie wynika to z jej specjalnych zamiłowań jako gospodyni (sama na przykład przyznaje, że nie lubi czynności domowych, jak na przykład gotowanie), ale tłumaczy się innym od tradycyjnego rozumieniem przestrzeni jurty.

Powyższy cytat jest dla nas interesujący zarówno ze względu na sposób, w jaki ludzie poddają się sile normatywnej zwyczaju, jak i jego znaczenie w przekazie kulturowym. To, do czego są przyzwyczajeni, jest ładne, dobre i może, w dalszej konsekwencji, naturalne. Zwyczaj czy sposób postępowania aprobowany przez wszystkich nie budzi sprzeciwu w kulturze tradycyjnej, uformowane obecnie jego przeciwieństwo też nie budzi sprzeciwu. Zarówno dawniej, jak i obecnie, kryterium dobrego pasterza stanowił stan odchowanego młodniaka. Przynoszenie nowo narodzonych zwierząt do jurty nie było obwarowane żadnymi dodatkowymi sankcjami²⁶, zwyczaj miał uzasadnienie praktyczne, a jego efektywność była łatwo sprawdzalna. Należał więc do tej grupy zachowań, którą łatwo było przewartościować i zmienić bez oporu. Jego zmiana niesie jednak za sobą poważne już konsekwencje w sposobie oddzielania prze-

²⁴ Archiwum Zakładu Etnografii IHKM PAN, 1/71 (dalej: AZE).

²⁵ AZE IHKM PAN, 1/71.

²⁶ AZE IHKM PAN, 154 (1968).

strzeni ludzkiej od zajmowanej przez zwierzęta, a dalej wzmocnienie linii granicznej między światem ludzi i zwierząt, zmiany ich wzajemnych relacji.

Przytoczona wypowiedź budzi również refleksje na temat sposobu przekazywania wiedzy pasterskiej. Istotnym sposobem, co potwierdza większość wypowiedzi, był zwyczaj, który z natury swej nie wymagał uzasadnienia i nie był kwestionowany, gdyż uczono się go nie jako takiego, w odizolowaniu, ale stanowił część szerszego pola jakiejś aktywności ludzkiej, w tym przypadku czynności przyjmowania wiosną nowo narodzonych zwierząt.

Cechą kultury tradycyjnej było to, że część wiedzy pasterskiej człowiek zdobywał przez przyuczenie najczęściej w zespole rodzinnym lub w drodze bezpośredniego doświadczenia. Owo przyuczanie, którym zajmujemy się najpierw, dokonywało się w sposób niejako naturalny, w bardzo wczesnym okresie, niekiedy już w czwartym roku życia. Małe dzieci, zarówno dziewczynki jak chłopcy, zajmowały się najpierw jagniętami, które przyprowadzały do matek na czas karmienia, a potem cielętami. Dawało im to od wczesnych lat możliwość rozwinięcia obserwacji cech szczególnych zwierząt. Wielokrotnie informatorzy w rozmowach podkreślali, że dzieci zawsze przyprowadzają właściwe jagnię do właściwej matki. Nie było w ich głosie dumy z tego faktu, ale rozbawienie, że można pomyśleć o takiej pomyłce. Znajomość jagniąt u dzieci, najpierw kilku a potem całej grupy w danym stadzie, była uznawana za oczywistą naturalną. Natomiast w grupie informatorów, którzy w dzieciństwie nie stykali się ze zwierzętami (a są już w MRL tacy), można znaleźć nawet wypowiedzi tak skrajne, jak jednej młodej kobiety, że nie może nauczyć się, które jagnię jest od której matki i to zniechęca ją do pracy z owcami²⁷. Pierwszą więc niejako czynnością dziecka jest nauczanie się cech zwierzęcia, rozpoznanie go. W parze z tym idzie zapoznanie się z jego potrzebami, jakimi w tym wczesnym okresie życia jest ochrona przed zamarznięciem. Ochrona życia zwierzęcia będzie potem główną troską dorosłego pasterza²⁸. Korzystanie z produktów zwierzęcych jest dalszym etapem nauczania. Małe, nawet pięcioletnie dziewczynki, rozpoczynały przyuczanie się przy matce do dojenia kóz, a potem innych samic. Dojenie jest wielką sztuką związaną ze znajomością przede wszystkim cech samicy danego gatunku, a następnie cech indywidualnych zwierzęcia. Informatorki wyraźnie wykazywały indywidualne preferencje, mówiąc, że wolą doić krowy niż owce lub kobyły niż krowy. Więk-

²⁷ AZE IHKM PAN, 1/73.

²⁸ Zasada wielu ludów koczowniczych, przede wszystkim Afryki, spożywania produktów mlecznych i niezabijania zwierząt dla spożycia mięsa tylko w części respektowana była w kulturze tradycyjnej przez Mongołów, przede wszystkim w okresie lata. Nie dotyczyło to sytuacji obrzędowych.

szość z nich przyznawała, że lubi to, do czego, jak wynikało z ankiety, przywykła we wczesnym dzieciństwie ²⁹.

Fakt, że dzieci zajmowały się małymi zwierzętami, zdaje się mieć istotne znaczenie dla przekazu kulturowego. Dorastanie dziecka i związana z tym nauka pasterska przebiegała stopniowo, od praktyki z małymi i najbardziej pospolitymi zwierzętami do czynności związanych z dorosłymi zwierzętami i gatunkami wyżej cenionymi, a wymagającymi również większej siły i wiedzy, jak krowy, konie czy wielbłądy. Cykl nauki pokrywał się więc z cyklem życia ludzkiego. Przed uzyskaniem dorosłości młodzieniec i dziewczyna winni byli znać wszystkie podstawowe czynności pasterskie, jak pasienie różnych rodzajów zwierząt, dojenie samic, przyprowadzanie młodych do karmienia, wiązanie młodych, dokarmianie ich, zabezpieczanie przed zamrożeniem, wiatrem etc., pojenie, przyjmowanie młodych, znaczenie, czyszczenie chaszanów lub miejsc przywiązywania zwierząt, budowa chaszanów, przygotowywanie stanowisk do przywiązywania zwierząt, odkażanie chaszanów lub wspomnianych miejsc uwięzi, przygotowywanie różnego rodzaju karmy na zimę, wyczesywanie koziego puchu, strzyżenie owiec, zbieranie sierści, zbieranie argału ³⁰. Wiedza na temat chorób zwierząt przychodziła nieco później, w miarę powiększania własnego doświadczenia pasterza lub pasterki.

W tej kwestii należy podkreślić znacznie autorytetu starszych przede wszystkim z kręgu bliskiej rodziny. Wypowiedzi młodych świadczą wyraźnie o tym, że nawet młodzież, która kończyła szkołę mieszkając w internatach, pasterstwa uczyła się na kursach specjalistycznych, w momencie zaistniałych trudności zamierzała zwrócić się do osób starszych, przede wszystkim osób z rodziny. W wypowiedziach podkreślano autorytet starszych, a ich wiedza wydawała się informatorom nie do zakwestionowania. Odpowiedzi zawierały głębokie przekonanie, że zwrócenie się do osób starszych jest rzeczą naturalną. Fakt przekazywania wiedzy przez pokolenie starsze młodszemu ważył nie tylko na jej niekwestionowaniu, ale zapewne z niego właśnie wynika często obecnie wyrażane przekonanie, że lepiej uczyć się u jednego doświadczonego pasterza niż u kilku. Informatorzy zdawali sobie sprawę z tego, że pasterze różnią się między sobą rodzajem doświadczenia. Zgodnie z przekazaną im zasadą autorytatywnego przekazu w linii prostej, charakteryzującego kulturę tradycyjną, dążyli do uzyskania informacji pewnej, bo pochodzącej od kogoś uznanego za autorytet jako osoba starsza, ale także od krewnego, czyli bliskiego, bądź kogoś wskazanego przez krewnych, czyli pełniącego tę samą rolę ³¹. Znacznie rzadziej w wypowiedziach

²⁹ AZE IHKM PAN, 1/71.

³⁰ AZE IHKM PAN, 58/74, 18/73, 66/74.

³¹ AZE IHKM PAN, 1/72, 2/72, 3/72, 5/72. Problemy te porusza również I. Ka b-

znajdujemy informację o zamiarze zwracania się w trudnościach o pomoc do specjalistów. Ostatnio częściej zdarzają się wypowiedzi, że można prosić o radę osobę pełniącą funkcje oficjalne (kierownika, przewodniczącego)³².

Cechą szczególną przyuczania, znajdującą wyraźne odbicie w kulturze tradycyjnej, jest przekaz informacji w szerokim kontekście sytuacyjnym. Przekaz niewerbalny góruje w nim nad werbalnym. Pewnych zasad, jak na przykład konieczności ochrony jagniąt przed zimnem, nie trzeba uzasadniać, gdyż wynika to z całej, znanej dzieciom sytuacji: temperatury, bezradności jagnięcia, braku chaszanów, skojarzenia jurty z ciepłem i bezpieczeństwem, skojarzenia jagnięcia z ludzkim dzieckiem. Jak wynika z badań nad sposobami przekazu kultury, przekaz sytuacyjny jest niezmiernie bogaty w informacje, a zasadność takiego a nie innego sposobu postępowania nie wymaga dodatkowych, słownych wyjaśnień³³. Jest to charakter przekazu występujący dość powszechnie, choć nie wyłącznie w kulturach tradycyjnych. Wymaga starannego i dość długiego programowania realizowanego przecież w stosunku do następnego pokolenia od najmłodszych lat. Sposób przekazu wiedzy pasterskiej w tradycyjnej kulturze mongolskiej jest tego dobrym przykładem.

Przyuczanie do pasterstwa nie ograniczało się nigdy do pracy z jednym rodzajem zwierząt. Zasadniczo dziecko zapoznawało się z pięcioma rodzajami zwierząt. Analizy gospodarcze wskazują, że właśnie one, hodowane w określonych proporcjach, zapewniały pasterskiej kulturze mongolskiej równowagę ekologiczno-gospodarczą i pozwalały na realizację potrzeb społecznych. Zapewne równowaga ta była uzyskiwana poprzez mechanizm samoregulujący, który sprawiał, że wielkość stad stwierdzona w poszczególnych strefach klimatycznych przez Szulżenkę była wielkością optymalną w danych warunkach ekologiczno-organizacyjnych³⁴. Żaden z informatorów nie uświadamiał sobie jednak mechanizmów selekcyjno-adaptacyjnych ukrytych za tą równowagą i wzorem chowu pięciu gatunków zwierząt. Każdy jednak, mówiąc o sprawach gospodarki czy kultury, niemal automatycznie łączył je z tak rozumianą hodowlą, co współcześnie stało się symbolem pasterskiej kultury mongolskiej.

Wielu informatorów podkreślało, że lepiej jest, podobnie jak było dawniej, chować wszystkie zwierzęta, zamiast ograniczać się do spe-

zińska-Stawarz, *Adaptacja młodzieży mongolskiej do środowiska pasterskiego* („Etnografia Polska”, t. XXIII: 1978, z. 2). Z artykułem tym mogłam zapoznać się dopiero po napisaniu niniejszego szkicu.

³² AZE IHKM PAN, 1/71, 1-2/72.

³³ E. T. Hall, *Beyond Culture*, New York 1977.

³⁴ I. F. Szulżenko, *Żywnotnowodstwo Mongolskiej Narodnej Rzespubliki*, Trudy Mongolskiej Komissii AN SSSR, t. 11, Moskwa-Leningrad 1954, s. 22-23; Sokolewicz, *Tradycyjny wzór kulturowy...*, s. 71/72.

cializacji. Jednym z argumentów było to, że dysponując mlekiem różnych zwierząt można przygotować lepsze, bardziej różnorodne, produkty mleczne³⁵. Inne argumenty dotyczyły jednak potrzeby rozszerzenia doświadczenia ludzkiego poprzez rozszerzanie doświadczeń pasterskich³⁶.

Zapewne sprawa uczenia i uczenia się pasterstwa we współczesnej kulturze Mongolii wymaga bardziej szczegółowych analiz. Z dotychczasowych, nie nastawionych zresztą na ujęcie tej kwestii badań, wynika, że uczenie to ma obecnie charakter bardziej werbalny niż sytuacyjny, a pasterze nie tyle uczą się niekwestionowanych zasad, ile otrzymują wskazówki, jak postępować w różnych szczegółowych sytuacjach. Uczniowie w większym stopniu uczą się postępować zgodnie z zaleceniem, niż rozwiązywać problemy praktycznego życia stawiającego ich przeciwieństwo często w sytuacjach bardziej różnorodnych niż przewiduje nauczanie. Należy zresztą przyznać, że przekazywanie wiedzy pasterskiej obecnie odbywa się na drodze stosowania co najmniej dwóch systemów. W wielu rodzinach pasterskich nadal występuje przyuczanie dzieci do pasterstwa. Można jednak zastanawiać się, czy dzielenie się doświadczeniem pasterskim przez starych pasterzy z młodzieżą na kursach stanowi przedłużenie starego systemu przekazu informacji, czy jest już elementem systemu nowego³⁷.

STOSUNEK DO ZWIERZĄT JAKO WYPADKOWA STOSUNKU CZŁOWIEKA DO ŚWIATA

Wspomnianą już, kolejną cechą kultury tradycyjnej było to, że dużą część wiedzy pasterskiej zdobywał człowiek w drodze bezpośredniego indywidualnego doświadczenia. Każdy pasterz, poznając przyrodę najbliższego środowiska, dokonywał jej odkrycia jak gdyby na własną rękę, niezależnie od doświadczeń pokoleń, dochodząc na indywidualnej drodze do znanej z opisów doskonałości w orientacji terenowej³⁸. Środowisko przyrodnicze było dla niego, w dosłownym tego słowa rozumieniu, środowiskiem naturalnym, przyrodniczym. Jego poznanie decydowało kiedyś o przetrwaniu, podczas gdy dziś decyduje o tym w większym stopniu infrastruktura ekonomiczna i wzajemna pomoc między ajmakami. W zmaganiu się ze środowiskiem, choćby w zimie czy w czasie wiosennego dzutu, człowiek podkreślał swoją wartość, ale też odczuwał

³⁵ AZE IHKM PAN, 1-2/72.

³⁶ AZE IHKM PAN, 2/73.

³⁷ W starym schemacie informacyjnym dominował przekaz niewerbalny, a informacje występowały w szerokich, całościowych kontekstach sytuacyjnych. W nowym schemacie przekaz jest przede wszystkim werbalny i dotyczy konkretnych, szczegółowych sytuacji, układając się w linearny łańcuch informacyjny.

³⁸ Sokolewicz, *Grupa Chaicha...*, s. 22-23; tenże, *Tradycyjny wzór...*, s. 74 i n.

bezpośrednią od niego zależność. Dlatego zapewne w kulturze tradycyjnej odnajdujemy potwierdzenie intuicyjnego uznania człowieka za część wszechświata.

To, że obecnie wiedzy o środowisku fizyczno-geograficznym człowiek uczy się dopiero w szkole (nawet o swoim najbliższym środowisku), utwierdza sytuację, że w kulturze współczesnej stoi on niejako na zewnątrz środowiska przyrodniczego, że odebrano mu — przede wszystkim w mieście — kulturowe możliwości intuicyjnego lub bezpośredniego dochodzenia do tego indywidualnie. A wspomniany związek między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym i określenie miejsca człowieka w nim stanowi przecież istotną część tradycyjnego pasterstwa.

W kulturze tradycyjnej ową jedność tradycyjnego obrazu świata i człowieka wyrażano w języku symbolicznym, którego śladów nie wyparł do końca lamaizm. Wspomniane uprzednio (oparte głównie na intuicji) wyobrażenia wszechświata jako systemu, w którym człowiek ma swoje określone miejsce z tym, że wszystko to, co się dzieje w otaczającym świecie, wpływa na niego, ale i on swymi działaniami wpływa na jego bieg, znajduje dokładne odbicie w języku symbolicznym³⁹. To przecież z zasady o związku między znaczoną i znaczącą i przekonaniu, że wadliwe jego stosowanie może mieć przykre konsekwencje dla człowieka, wynikały kobiece tabu językowe czy, jak chcą niektórzy badacze, kobiecy język⁴⁰. Tylko przez odwołanie się do tradycyjnego obrazu wszechświata możemy wyjaśnić językowe tabu myśliwych i wiele z ich magicznych zachowań (co nie wyklucza, że niektóre z nich mogą być również wyjaśniane przez odwołanie się do struktury społecznej). Z tego wynika na przykład potrzeba określonej wiedzy zarówno kobiet jak i myśliwych we wspomnianej domenie, zbędnej w dniu dzisiejszym.

Wracając zaś do pasterstwa, należy stwierdzić, że związane z nim pojęcia mają liczne i nieprzypadkowe powiązania z innymi sferami kultury. Chodzi tu nie tylko o fakt występowania pól semantycznych łączących na przykład nazwy części ciała człowieka czy zwierzęcia z miarą drogi czy przestrzeni⁴¹. Jak już o tym pisał J. S. Wasilewski, wiążą się one w systemy semiotyczne i wreszcie symboliczne⁴². Przygotowywanie tuszy baraniej na Cagaan Sar, przy budowie nowej jurty, w dniu od-

³⁹ J. S. Wasilewski, *Wędrowki do piekieł*, Warszawa 1979.

⁴⁰ S. Kałużyński, *Zakazy językowe u ludów mongolskich. O zakazach w stosunku do świata zwierzęcego oraz w języku kobiet*, [w:] *Studia mongolskie. Z badań nad społeczeństwem i kulturą Mongolii*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, s. 45-63.

⁴¹ F. Aubin, *Les mesures manuelles et par référence au corps chez Mongols. Note de folklore juridique*, [w:] *Mongolian Studies*, ed. L. Ligeti, Budapest 1970, s. 23-57.

⁴² J. S. Wasilewski, *Symboliczne universum jurty mongolskiej*. „Etnografia Polska”, t. XXI: 1977 z. 1, s. 103.

dzielania źrebiąt od klaczy, rocznicy urodzin osób starszych oraz dzieci, wskazują szczególnie sposób powiązania z sobą tych uroczystości⁴³. Umieszczenie w tej grupie świąt dnia oddzielenia zwierząt od klaczy wskazuje na specjalne miejsce konia wśród owych hodowanych pięciu gatunków zwierząt, co znajduje zresztą potwierdzenie w innych jeszcze materiałach. Podobnie zawieszenie *chadaka* na szyi źrebięcia, od którego matki zaczyna się sezon dojenja klaczy⁴⁴, oraz na szyi zwierzęcia wiozącego ciało na pogrzeb⁴⁵ wskazuje na istnienie powiązań nie tylko między ważnymi zdarzeniami życia ludzkiego, ale i śmierci, co wprowadza nas już w złożone zagadnienia sposobu istnienia świata i różnych jego stanów, tak jak jest to wyeksplikowane w kulturze mongolskiej. W ten sposób poprzez kulturę człowiek zapewnił sobie systematyczne powracanie do spraw związków między różnymi aspektami życia i śmierci, umożliwił syntetyczne ujęcie zasad świata. Można przypuszczać, że owe pięć gatunków zwierząt zapewniały nie tylko ekonomiczną równowagę, ale tworzyły infrastrukturę kultury na poziomie znaczeń i symboli, umożliwiającą człowiekowi poruszanie się w obrębie stworzonej przez niego wizji świata i zapewniającą temu światu jako całości równowagę, a każdej rzeczy miejsce należne jej w systemie. Od tego momentu można by zacząć mówić o filozofii pasterzy. Badania nad nią zostały zaledwie rozpoczęte, ale uderza ona dociekliwością i głębią w ukazywaniu spraw czasu, przestrzeni, struktury materii, ruchu i podstawowych kwestii egzystencji ludzkiej: życia i śmierci⁴⁶.

Kultura współczesna prezentuje już odmiennego rodzaju widzenie świata i inną filozofię. Filozofia tradycyjna została częściowo odrzucona dlatego, że wcześniej już uległa poważnym zmianom pod wpływem między innymi lamaizmu, częściowo dlatego, że pod naciskiem powierzchownego empiryzmu właściwego wszystkim krajom we wczesnym okresie industrializacji zaginał symboliczny język kultury tradycyjnej.

ELEMENT TWÓRCZOŚCI W KULTURZE TRADYCYJNEJ I LUDOWEJ

Powtarzamy ustawicznie twierdzenie, że człowiek jest twórcą kultury. Należy jeszcze podkreślić, że człowiek jest jej twórcą stale. W pracy ludzkiej odkrywamy cechy twórczości wtedy, gdy stwierdzimy, że między człowiekiem a wytworem jego pracy powstaje element emocjonalny, gdy człowiek przekształca materię oddając jej energię, swoje

⁴³ AZE IHKM PAN, 2/73, 3/73.

⁴⁴ AZE IHKM PAN, 2/73.

⁴⁵ AZE IHKM PAN, 4/73.

⁴⁶ J. S. Wasilewski, esej na temat śmierci oparty na materiale mongolskim, „Teksty” (w druku).

umiejętności, niemalże część osobowości. W definicji kultury ludowej odnajdujemy, że jedną z jej cech jest jej samorodny charakter⁴⁷. W praktyce mongolskiej oznacza to, że, dobierając stosownie do gatunku zwierząt pastwiska, przeganiając owce, przyjmując młode, człowiek dokonuje na swój własny rachunek odkryć, których przedtem dokonywał ktoś inny. Elementy kultury ludowej spotykamy do dziś dnia właśnie w pasterstwie mongolskim. Bo ludowymi będą według mnie niekoniecznie te formy, które powielają wzór znany z przeszłości i kopiowane są w sposób doskonały, ale tylko te, których znaczenie jest dla twórcy istotne, i który w ich skopiowanie włada własne emocje, a może coś więcej. W tym sensie kopista może też być twórcą. Radość pasterzy z powodu rodzenia się jagniąt, karmienia ich przygotowaną przez siebie paszą — to nie tylko radość ekonomisty z wykonanego planu, który jest przecież wskaźnikiem miejsca w zewnętrznym systemie ekonomicznym. Jest to również indywidualny akt twórczy pozwalający człowiekowi na realizację własnej osobowości. Pasterstwo rozważane wyłącznie w kategoriach planów ekonomicznych nie jest dla mnie pasterstwem, które może wyrazić ową narodową formę kultury mongolskiej. Natomiast pasterstwo budzące emocje jest jej obiecującym kontynuatorem. Udział w tworzeniu życia nie jest bowiem tym samym, co powiększanie stada. W opiniach młodych pasterzy dobry pasterz to ten, który przegania we właściwym czasie owce na pastwisko, dostosowując się do kierunku i rytmu określonego potrzebami zwierząt.

STOSUNEK DO ZWIERZĄT JAKO WYRAZ SAMOREALIZACJI JEDNOSTKI

Temat ten podnosiłam w poprzednich artykułach⁴⁸. Kontynuując jednak myśl na temat związku człowieka z otaczającym go światem i tej szczególnej cechy twórczości polegającej na użyczeniu tworzonemu przedmiotowi części swojej osobowości, przedstawię kilka uwag uzupełniających poprzednie rozważania. Otóż w wypowiedziach wszystkich tych informatorów, którzy swoją przyszłość wiążą z zawodem pasterza (a także tych, którzy zamierzają zmienić zawód), powtarza się stwierdzenie sympatii do zwierząt, ich lubienia. Każdy pasterz w sposób naturalny przytacza tę motywację tak, jakby była mu niezbędna do wykonywania zawodu. Rzadko spotyka się wypowiedzi, że lubi w równym stopniu wszystkie zwierzęta. Niektóre wypowiedzi świadczą o wyróżnieniu owiec jako zwierząt, do których informator przywykł w dzieciństwie.

⁴⁷ W. Telakowska, *Twórczość ludowa we wzornictwie*, wypowiedź na konferencji 12 II 1978 r. w Ministerstwie Kultury i Sztuki na temat mecenatu państwa nad twórczością ludową.

⁴⁸ Sokolewicz, *The possibility of cultural expression...*, s. 56.

stwie⁴⁹, inne — kóz, gdyż łatwo jest chować małe i „miło się bawić”⁵⁰ (element ludyczny?). Jeden z informatorów stwierdził, że chciałby pracować z krowami, „bo one najbliższe są człowiekowi”⁵¹, a drugi woli konie, „bo koń to odwaga mężczyzny”⁵². Niektórzy pasterze preferowali natomiast nie pewne gatunki, ale czynności. Wolą więc na przykład dojenie od przyjmowania urodzeń, choć zdarzają się sytuacje odwrotne. Lubią szybkie konie i łowienie ich na urzę, ale skarżą się na monotonię czynności obcinania grzyw i ogonów⁵³. W sposobie dzielenia zajęć na lubiane i nie lubiane zaznacza się pewna różnica między kobietami a mężczyznami. To mężczyźni uważają, że „zajmowanie się tabunem to piękna praca dla mężczyzny”⁵⁴. Wielu z nich wymienia niemalże jednym tchem ujeżdżanie wielbłądów, łapanie koni na urzę, wyścigi i jazdę na dzikich koniach⁵⁵. Kobiety częściej skupiają swe preferencje na owcach, kozłach i krowach, wielokrotnie jednak pracują na fermach końskich razem z mężami. Mężczyźni i kobiety, w równym stopniu wymieniając ulubione zajęcia, odwołują się do wspomnień z dzieciństwa jako momentu, w którym ich zainteresowania zakiełkowały i wielokrotnie ten moment pamiętają.

We wcześniejszych opracowaniach na temat pasterstwa mongolskiego znajdziemy twierdzenie, że to człowiek dostosowuje się do rytmu zwierzęcia i podąża za nim. Nie jest to twierdzenie, które należałoby traktować dosłownie, a jedynie intuicja, która na relację człowiek — zwierzę rzuca istotne światło⁵⁶. Faktem jest, że rytm koczowania dostosowany jest do potrzeb zwierząt i wiąże się z sezonowością pastwisk. W tym więc sensie wyznacza rytm roczny. Cechuje go zasadnicza opozycja między latem i zimą wyrażana w opinii informatorów, że zima stanowi dla pasterzy trudny okres prac, podczas gdy lato jest odpoczynkiem⁵⁷. W obrębie tego podziału spotykamy się z wydzielaniem czterech pór roku i odpowiadającym im przekoczowaniom na pastwiska wiosenne, letnie, jesienne i zimowe z wyodrębnieniem okresu przedwiośnia jako szczególnie trudnego w życiu pasterskim. Ten zasadniczy rytm pasterski został narzucony również zajęciom rolniczym na tych terenach, na których były łączone z pasterskimi⁵⁸. Temu zasadniczemu podziałowi na

⁴⁹ AZE IHKM PAN, 1/71.

⁵⁰ AZE IHKM PAN, 4/71.

⁵¹ AZE IHKM PAN, 94/74.

⁵² AZE IHKM PAN, 12/71.

⁵³ AZE IHKM PAN, 12/71.

⁵⁴ AZE IHKM PAN, 2/73.

⁵⁵ AZE IHKM PAN, 9/73.

⁵⁶ D. Markowska, J. Olędzki, Z. Sokolewicz, *Niektóre zmiany w tradycyjnym inwentarzu kulturowym pasterzy mongolskich*. „Etnografia Polska”, t. XII: 1968, s. 199-252.

⁵⁷ AZE IHKM PAN, 1/71.

⁵⁸ Mróz, *Rytm torguckiego koczowania...*, s. 144/145.

rytm zimowo-letni odpowiada również rytm obrzędowy (nie analizowany tu szerzej), zaczynający się późnozimowymi uroczystościami Cagaan Sar (nowego roku) i tym mocnym akcentem kończący okres zimowego odpoczynku, a zaczynający najtrudniejszy czas przedwiośnia, okres walki o przetrwanie. Większość obrzędów i uroczystości o charakterze rodzinnym przypada na lato obfitujące nie tylko w tak obrzędowe uroczystości, jak pierwsze picie kumysu lub pierwsze dojenie klaczy, lecz również nie pozbawione pierwiastka obrzędowego gry sportowe, gonitwy etc⁵⁹. Wśród tradycyjnych uroczystości współczesne święto państwowe ustalone na dzień 11 lipca stanowi mocny akcent wśród letnich ceremonii i obrzędów, stanowiąc jakościową przeciwwagę Cagaan Sar.

Rytm roczny zakłócony jest jednakże lub raczej wzbogacony odmiennością rytmu pracy przy różnych gatunkach zwierząt. Informatorzy podkreślają odmienność rytmu prac związanych z owcami matkami od prac przy stadzie baranów czy tabunie koni lub stadzie klaczy ze źrebkami. Odmienność ta wynika jednak nie tylko z podziału zwierząt na samce i samice. Inny rytm ma stado często dojonych klaczy, a inny stada krów. Ludzie, którzy pracują ze zwierzętami, zdają sobie w pełni sprawę z odmienności tych rytmów i wynikających stąd niedogodności: wszystkie jednakże zwierzęta przez cały dzień absorbują uwagę człowieka. Oceny większej lub mniejszej dogodności rytmu tych prac wydają się być całkiem indywidualne i wiążą się ze sprawami samorealizacji jednostki w ramach przyjętego wzoru kulturowego⁶⁰. Można nawet sądzić, że preferencje wyrażone w tym względzie w mniejszym stopniu stanowią cechę wzoru kulturowego, a w większym potrzebę zsynchronizowania człowieka z ruchami stada stanowiącymi wszak dla pasterza źródło informacji przekazywanych za pośrednictwem pewnego rytmu zachowań zwierzęcych. Rytmika pracy indywidualnej z różnymi gatunkami zwierząt różnicowała więc zasadniczy dwu, a następnie czterosezonowy rytm roku pasterskiego. Wprowadzała do niego nieregularności w obrębie dnia, uspakajane, choć nie zawsze jednostajnością nocy⁶¹.

Określoną rytmiką charakteryzowało się również tradycyjne przyuczanie do pasterstwa, co nie pozostawało bez wpływu na stosunek człowieka do zwierzęcia. W cyklu swojego życia człowiek kolejno zapoznawał się z pięcioma rodzajami zwierząt i poznawał całość spraw pasterskich. O tym, w jakim stopniu mógł zostać specjalistą w jakimś zakresie, pisałam uprzednio w „Ethnologia Polona”⁶². Przyuczanie do pasterstwa miało więc w dużej mierze charakter rodzinny i całościowy oraz — co ma również wielkie znaczenie — miało określoną rytmikę w cyklu

⁵⁹ AZE IHKM PAN, 1/73.

⁶⁰ Sokolewicz, *The possibility...*, s. 56.

⁶¹ AZE IHKM PAN, 12/71.

⁶² Sokolewicz, *The possibility of cultural expression...*

życiowym człowieka, od opieki nad jagniętami pełnionej przez dziecko po opiekę nad końmi i wielbłędami ludzi dorosłych.

W kulturze współczesnej nawet dzieci pasterzy poznają pasterstwo przez pobyty w chudonie w okresach wakacyjnych, a więc w jednym głównie sezonie. Nadto w dobie wyższych wskaźników ekonomicznych zaczęła obowiązywać specjalizacja. W życiorysach młodych pasterzy rzadko powtarza się moment wczesnego zapoznania się z pasterstwem. Konsekwencją tego jest konieczność wprowadzania kursów przygotowawczych w wieku ok. 17 lat i następnie odbywania praktyki bądź ukończenia szkoły. Aby osiągnąć lepsze wyniki ekonomiczne, pasterz musi stosować specjalizację i ograniczyć się do chowania jednego gatunku zwierząt. Jeżeli jest na najniższym szczeblu wykonawczym, traci niejednokrotnie z oczu całościowy obraz gospodarki pasterskiej. Może nieświadomym podkreśleniem niedostatków płynących z tego stanu rzeczy dla jednostki są powtarzające się wypowiedzi, że najbardziej interesującą dla młodych pasterzy byłaby praca na farmie, w której są różne rodzaje zwierząt. Zapewne rekompensatą nie może być tu posiadanie własnego stada, które przecież nie zawsze bezpośrednio towarzyszy właścicielowi, a częściej stadu spółdzielczemu. Zapewne specjalizacja we współczesnej gospodarce pasterskiej Mongolii daleka jest jeszcze od specjalizacji stosowanej w przemyśle. Niemniej jednak i w Mongolii, i w pasterstwie jest ona daleko posunięta.

Nadmierna specjalizacja pracy ogranicza wyobraźnię i nie ćwiczy w sposób właściwy inteligencji człowieka. Powstaje więc konieczność rekompensaty tego stanu rzeczy w czasie wolnym od pracy. Dlatego też w społeczeństwie industrialnym przywiązuje się tak wielką wagę do czasu wolnego i sposobów jego spędzania. Potrzeba posiadania czasu wolnego pojawia się i w gospodarce pasterskiej Mongolii. Jest to sytuacja nieznana dawnemu pasterstwu, które i tym różni się od współczesnego. W kulturze tradycyjnej rozrywka wpleciona była w pracę. Rytm pracy pasterskiej podporządkowany był zwierzęciu, a jego jednostajność przerywały różnego rodzaju zachowania nie będące pracą.

ZMIANA UKŁADU ODNIESIENIA

Niewątpliwie w czasach przed rewolucją państwo poprzez strukturę feudalną ingerowało w życie prostych aratów choćby takimi nakazami, jak obowiązek danin w naturze, czy oddania syna na służbę do klasztoru. Nie jest jednak zbadana sprawa, jak daleko sięgała ta ingerencja, i praktycznie nic nie wiadomo na temat sposobu uświadamiania prostym aratom, że są częścią szerszego systemu. Wyniki dotychczasowych badań etnograficznych prowadzą nieodparcie do wniosku, że podstawowym układem odniesienia w okresie przedrewolucyjnym był dla prostych ludzi *suir*, w obrębie którego toczyło się życie codzienne, a który stwarzał

bezpośrednie zabezpieczenie koczujących razem rodzin. Zapewne pozostałością świadomości tego związku i odpowiedzialności za grupę osób, z którą pozostają w bezpośrednim kontakcie, twarzą w twarz, pozostało owo uporczywe (już omawiane) powtarzanie przez informatorów, że w przypadku trudności zwróca się do osób z rodziny, do matki, ojca lub najbliższych krewnych. Wszystkie potrzeby ludzkie były bowiem zaspokajane w obrębie małej grupy. Jej zwartość podkreślały ceremonie związane ze stawianiem jurty, narodzinami dziecka, adopcją, postrzyżynami czy wspólną pracą przy wyrobie wołoku.

Wspomniana uprzednio specjalizacja, gospodarka kadrami w skali całego kraju, a przynajmniej ajmaku, spowodowała, że zmienił się układ odniesienia jednostki. Państwo stworzyło system zabezpieczeń obywateli, ale zarówno plany wykonywane przez poszczególne brygady były wypadkową planu państwowego, jak i losy jednostki (przez wybór zawodu) podporządkowane mu w sposób istotny. Nastąpiło w tej dziedzinie wyraźne urzeczowienie stosunków (osłabiane częściowo zamieszczaniem informacji o indywidualnych osiągnięciach i fotografii w prasie centralnej i lokalnej) będące rezultatem przeniesienia układu odniesienia jednostki z rodziny na państwo.

Zmiana układu odniesienia, wyrażająca się m. in. w postępującej specjalizacji, zachwiała organizacyjno-ekonomiczną strukturą pasterstwa tradycyjnego. Zanik tradycyjnej symboliki podkreślającej więź człowieka z wszechświatem ograniczył pasterstwo do niemal czysto ekonomicznej sfery. Nowe pasterstwo jest inne, bo inne jest jego miejsce i sposób powiązań z pozostałymi elementami systemu w porównaniu z pasterstwem tradycyjnym. Wokół tego ostatniego jednak tworzy się nowa symbolika i mitologia o istotnych dla państwa funkcjach twórczych.

Zofia Sokolewicz

THE FUNCTION OF TRADITIONAL CULTURE IN PRESENT-DAY MONGOLIAN SOCIETY

Summary

Taking part in researches conducted by the Polish Academy of Sciences ethnographic expedition to Mongolia, devoted to cultural changes following the transition from nomadic herding to permanent settlement, I have prepared subjects: 1) the differentiation of the system described as Mongolian culture from the broadly understood cultural environment of Central Asia, 2) a reconstruction of the traditional cultural pattern, 3) indicating existing variants of this pattern linked with the drive to self-realization by individuals. The subject — functions of traditional culture in the present-day Mongolian society, represents a particular case within a wider problem of cultural continuity. I assume that there is a connection between the way of transition of cultural patterns in the society and the function fulfilled at present by traditional culture. Even though the

economic herding activities are organized and relevant knowledge is handed down in accordance with principles decisively different from those concerning traditional culture, cultural continuity should not be sought in concrete activities but in human consciousness and its relation to the past.

The hypothesis concerning the adaptive function of traditional culture has been formulated during researches on traditional European folk cultures and their relation to contemporary cultures. Rapid changes in the way of living embrace good points but also include a threat to mankind, since new values referring to and appraising cultural arrangements which have changed rapidly make an assessment practically impossible. Considering this situation, traditional culture, that is, a selected cultural heritage, can bring about an appeasement of this hastening. The unchanged part of the cultural pattern, remaining from previous periods and constituting a link connecting man with the past, helped him — through his being deeply rooted in the past — to gain time to get adapted to new conditions of life.

The question concerning traditional Mongolian culture deals with the type of herding and its continuity in the present-day Mongolian society.

At present Mongolian herding is — and traditionally has been — linked with the breeding of five types of animals, the seasonal rotation of pastures, the adaptation of man's life to natural seasonal rhythms and the life cycle of animals. The way of handing down herding know-how has been decisive in changes in attitude towards herding. This knowledge has been conveyed above all by specialists, schools and specially organized courses. The State supervises what is taught and how it is done. The family group has lost, therefore, its previously dominant position. Its former role prevails, however, in the consciousness of herdsmen, who maintain that in the case of difficulties they would turn for advice to someone close.

Changes in methods of handing down knowledge are linked with the acceptance of specialization principles in herding. The breeding of five types of animals ensures subsistence for the population. Cooperatives took the place of individual herding as economic units in the state system. Members of particular families should, therefore, realize special tasks within these cooperatives which provide subsistence for all. The range of knowledge of younger herdsmen is linked with only some types of animals, which has led to the loss of perception of essential relations existing between these animals. If they realize specialized, assigned tasks, they need not keep in mind the functioning of the system as a whole.

It was characteristic of traditional culture that men acquired a part of knowledge on herding by learning usually in a family group, and a part — by direct experience. Learning began early, sometimes at 4 years of age. It seems that early learning and the children's occupation with small animals was of great importance for cultural transmission. The growing up of a child and associated learning of herding took a gradual course: from taking care of small and common animals (goats and sheep) to work with adult animals and more valuable species, requiring more strength and knowledge (cows, horses, camels). The cycle of learning was, therefore, connected with the human life cycle. Specialization resulting from years of experience was acquired in adult or an advanced age.

The modern notion of a specialist is therefore, subconsciously associated by respondents with an older, close individual, responsible for his family or *suir*. This is why a modern specialist, i.e., somebody engaged in a limited section of a specific activity, does not correspond with this notion as it is understood in traditional culture. As consequence, contemporary people more often seek advice with relatives, someone older or belonging to the management than with specialists in the strict sense, such as a veterinarian.

In traditional culture, the fact of handing down knowledge from the older to the younger generation, decided its unquestionableness. This may probably explain the reluctance noticed among young herdsmen to learn from several herdsmen instead of from one. Not being aware that their knowledge varies, the young herdsman — in accordance with the handed down principle of authoritative direct knowledge — desired information which would require no choice, reliable information, since it was given by someone recognized as an authority or as an elder person.

A particular characteristic of learning, clearly reflected in traditional culture, is the transfer of information within a wide situational context. In it, the non-verbal remittance prevails over the verbal. Certain principles, for example the necessity of protecting lambs from the cold, need not be substantiated verbally, since this obviously results from the whole situation well known to children: temperature, helplessness of lambs, lack of green food, the association of tents with warmth and safety, association of lambs and human children. This conveyance is very rich in information and the reason for such thinking does not require additional verbal explanation. This conveyance appears rather commonly, though not exclusively, in traditional culture. It requires a careful and long programming realized in relation to the next generation from the earliest years of life.

The custom of taking new-born animals into tents, referred to above, illustrates the close relations between man and animal. Due to the construction of shelters, it is seldom used at present. This is linked with a shift in the treatment of living-tents. This space is now reserved for man only. Behavioural patterns resulting from comparisons of rural and urban life began to take the upper hand. Tents must be kept clean and provide man with an ever increasing comfort. There exists now a clear cut difference between places for human beings and for animals.

A great part of the knowledge of herding was gained by man through direct experience. Every herdsman, getting acquainted with the natural environment, made his own discoveries regardless from experiences of previous generations. Individually he reached perfection in orientation in the area — known from description. The natural environment was his inborn natural word. Acquaintance with it meant survival, while today this is decided rather by the economic infrastructure and mutual help between *aymaks*. Struggling with natural forces in Winter or during the Spring *dzud*, man proved his value but also felt a direct dependence on it. This is probably why we have found in traditional culture a confirmation of the individual recognition of man as a part of the universe.

In traditional culture this unity of the traditional image of the world and of man was expressed in a symbolic language. Traces of this language have not been quite removed by Lamaism. The image of the world as a system in which man has a defined place, but all that occurs influences man, and all that man does influences the course of the world have been exactly reflected in the symbolic language. From the principle of connection between the signifié and the signifiant and the conviction that its wrong use may have unpleasant consequences for man, there resulted the female linguistic taboo, or, as some researchers put it, the female language. The same concerns the hunters' language. Notions relating to herding have many and not-accidental links with other cultural spheres. This concerns not only the fact of frequently appearing semantic fields linking, for example, fart, of human or animal bodies with the measure of distance or space. They are linked, however, further into semiotic and symbolic systems. The preparation of a sheep carcass for such events like the New Year, the construction of a new tent, the day when foals are separated from mares, birthdays of older people and children — indicate a particular way of linking these festive occasions. The placing of the

day of foal-mare separation within this group indicates the special position of horses in the group of five bred animal species. Similarly, the placing of a *khadak* on the foal's neck when the mare's milking season begins, and on the neck of an animal carrying a body to be buried, indicates links existing not only between important events in human life but also after death, which brings us to a complex problem of the existence of the world and its various states. Thus, man made sure that there would be a systematic returning to links between various aspects of life and death and made a synthetic approach to principles of the world possible. We may assume that these five types of animals ensured not only an economic balance but created a cultural infrastructure on the level of meanings and symbols, making it possible for man to move within the vision of the world he created and to ensure a balance for this world, and to each thing a proper place in this system.

Henceforth, we might speak of a herdsman philosophy. It is striking — on this small, reconstructed area — by its inquisitiveness and depth in showing matters of time, space, material structure, movement and basic questions of human existence: life and death.

Contemporary culture presents a different survey of the world and a different philosophy. Traditional philosophy has been partly rejected because it — already previously — underwent serious changes (Lamaism) and partly because the symbolic language of traditional culture disappeared under the pressure of a superficial empirism proper to all countries during industrialization.

Culture is created by man not during one act of creation but constantly. We discover creative traits in human work when there appears an emotional element between man and the product of his work, when man transforms matter, giving it energy and a part of personality. In my opinion, folk and traditional forms do not necessarily copy patterns known from the past, even though they do it perfectly, but those which are of essential significance for the producer who is emotionally engaged in their reproduction. In this sense a copyist can be a creator. Creation necessitates a particular relation between the producer and his work. The joy of shepherds witnessing the birth of lambs, feeding with prepared food — this is not only the pleasure of an economist who fulfilled his plans, which is, anyway, and index of position in the internal economic system. It is also an individual creative act which allows man to realize his own personality.

Traditional herding was characterized by a particular rhythm of seasonal works, the change of camping-places and pastures. The learning of herding had a similar rhythm, which was not without influence on the relation between man and animal. The ritual rhythm beginning with the late-Winter New Year celebrations, corresponded to the principal division into Winter-Summer rhythm. Many festivities and ceremonies of a family character were held in Summer and frequently included sport events, chases etc. The contemporary State holiday on July 11th represents a strong accent among Summer ceremonies and festivities and acts as a qualitative counterbalance to the New Year. The annual rhythm is disturbed, however, by the different daily rhythm of work with various types of animals. The rhythm of individual work with various animals differentiated, therefore, the basic two and next four seasonal rhythms of the herding year. It introduced irregularities appeased during the day, though not always, by the night.

The change in the arrangement of relation of an individual from a family and *suir* to the State, also expressed in a progressive specialization, has shaken the organizational-economic structure of traditional herding. The decline of traditional

symbolism expressing man's link with the universe limited it to an almost purely economic sphere. The new type of herding, compared with traditional methods, is different because its position differs, and so do links with the system.

Around the traditional herding there grows up, however, a new symbolism and mythology with essential, State-created functions.

София Соколевич

ФУНКЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ МНР

Резюме

Мое соучастие в исследованиях этнографической экспедиции ПАН в Монголии, посвященных культурному преобразению в процессе перехода от кочевого скотоводства к постоянно оседлой жизни, выразилось в разработке мною следующих тем: 1) выделение из широко понимаемого культурного круга Средней Азии системы, получившей название монгольская культура, 2) реконструкции традиционного образца культуры, 3) указание на наличие вариантов того же образца, продолжающих сохранять связь со стремлением реализации отдельными лицами. Тема „Функции традиционной культуры в современном обществе МНР” — это частный случай более широкой проблемы культурной преемственности. Я полагаю, что существует связь между способом преподнесения образца культуры обществу и сегодняшней функцией традиционной культуры. Ибо если хозяйственная скотоводческая деятельность организуется, а знания, относящиеся к ней, передаются по принципам совершенно отличным от принципов традиционной культуры, то продолжение культуры следует искать не в конкретной деятельности, а в сознании людей, в их отношении к прошлому.

Гипотеза о приспособительных функциях традиционной культуры была сформулирована в исследованиях традиционных культур Европы и их отношением к современной культуре. Быстрые изменения образа жизни представляют собой и благо, и опасность для человека. Ибо культурная система, которой он может сопоставлять и воспринимать новые ценности, меняется столь быстро, что и оценка ее становится практически невозможной. При таком положении традиционная культура, т. е. отобранное культурное наследие, может оказывать смягчающее воздействие на это ускорение. Та не изменившаяся, оставленная от предыдущего периода часть культурного образца, являясь звеном, связующим человека с прошлым, давала крепко вкоренившемуся в прошлое человеку немного времени приспособиться к новым условиям жизни.

Вопрос о традиционной культуре МНР есть вопрос о характере скотоводческого образа жизни и способах его продолжительности в современном монгольском обществе.

Вне сомнения, монгольское скотоводство и сегодня связано с животноводством 5 видов животных (из числа которых лошадь занимает особое место), с сезонными перекочевками, с приспособлением ритма жизни человека к чередованию сезонов и циклам жизни животных. Изменение отношения к скотоводству в значительной мере обусловлено способом передачи скотоводческих знаний. Эти знания передаются прежде всего специалистами, школами, специально организуемыми курсами. Тематика и методы переподачи становятся предметом заботы и вмешательства государства. При такой системе семейный коллектив теряет свою былую доминирующую позицию. Однако, его прежнее значение остается запечатленным в сознании скотоводов, которые так и заявляют, что в случае затруднений они обратились бы за советом прежде всего к своим близким.

Изменение способа сообщения знаний связано с принятием принципа специализации в скотоводстве. Только животноводство 5 видов животных может обеспечить основы быта населения. Экономической единицей в государственной системе перестает быть единоличное

скотоводческое хозяйство, ею становится кооператив. Стало быть, члены отдельных семейств должны в рамках кооператива осуществлять специальные задачи, которые в масштабе кооператива создадут основы быта для всех. Пределы знаний отдельных скотоводов суживаются к знанию лишь некоторых видов животных, вследствие чего скотоводы постепенно перестают осознавать существование важных связей между ними. Имея в виду выполнение поставленного перед ними отобранного задания, они не обязаны помнить о функционировании целой системы.

Особенностью традиционной культуры являлось то, что часть скотоводческих знаний человек приобретал путем подучивания, чаще всего в семейном коллективе, тогда как другая часть приобреталась им путем непосредственного опыта. Подучивать начинали рано, иногда уже на четвертом году жизни. Кажется, что факт раннего обучения, и то, что дети занимались малыми животными, имело существенное значение для передачи культуры. Подростание ребенка и связанное с этим обучение скотоводству происходило постепенно от ухода за малыми и наиболее распространенными животными (козы и овцы) до работ, связанных с выращенными животными и их более ценными видами, требующими также и большей силы, и знаний (коровы, лошади, верблюды). Итак, цикл обучения сочетался с циклом человеческой жизни. Специализации, являющейся итогом многолетнего опыта, добивались в зрелом или пожилом возрасте.

Таким образом, современному понятию специалист опрашиваемые подсознательно придают значение — старший, близкий, отвечающий за семью или суир. И потому, наверно, современный специалист, т. е. человек, занимающийся узким участком определенной деятельности, не соответствует пониманию этого термина в традиционной культуре. Из этого, по-видимому, следует, что люди сегодня чаще решаются обратиться за советом к какому-нибудь родственнику, к старшему или к кому-либо из руководства, чем к специалисту по длинному — например к ветеринару.

В традиционной культуре факт передачи знаний старшим поколением младшему являлся причиной того, что эти знания не оспаривались. Этим, пожалуй, можно объяснить заметное у молодых пастухов нежелание учиться у нескольких, вместо у одного пастуха. Осознавая то, что по роду опыта они отличаются друг от друга, молодые пастухи, соответственно с переданным им принципом авторитетной передачи по прямой линии, стремились получать такие сведения, чтобы не оказаться в ситуации выбора, или же получить надежные сведения, т. е. поступающие от кого-то считающегося авторитетным — в силу того что старшим — лицом.

Особенной чертой подучивания, заметно отразившейся в традиционной культуре, является сообщение сведений в широко ситуационном контексте. В нем невербальная передача преобладает над вербальной. Некоторые принципы, например, необходимость защищать ягнят от холода, не нуждаются в словесном обосновании, так как это естественным образом вытекает из всей, знакомой детям, обстановки: температуры, беспомощности ягненка, отсутствия хашанов, соотносённости юрты с теплом и безопасностью, очевидности сходства ягненка с ребенком. Такая передача изобилует богатством сведений, причем обоснование такого, а не иного образа поведения не нуждается в дополнительных словесных пояснениях. Эта передача выступает чуть ли не повсеместно, хотя и не исключительно лишь в традиционных культурах. Она требует тщательного и длительного программирования, осуществляющегося по отношению к очередному поколению с самого раннего возраста.

Вышеупомянутый обычай приносить новорожденных животных в юрту изображает близость отношений между человеком и животным. В настоящее время он, в виду строительства хашанов, редко соблюдается. Это связано с известным сдвигом значения в трактовке юрты человеком. Она становится пространством, отводящимся исключительно для человека, где начинают обзывать образцы поведения, являющиеся результатом сравнения сельской обстановки с городской. Юрта должна оставаться чистой и обеспечивать человеку все более полный комфорт. Место человека и место животного оказались полностью отделены друг от друга.

Большую часть скотоводческих знаний человек приобретал путем непосредственного опыта. Каждый пастух, познавая природу в ближайшем окружении, открывал ее, так сказать, на свой страх и риск, независимо от опыта поколений, достигая индивидуальным путем известного по описаниям совершенства при ориентировке на местности. Природная среда была для него естественной средой, природной в точном разумении этого слова. Познавание ее имело решающее значение для самой его жизни, тогда как сегодня в большей мере это обуславливается экономической инфраструктурой и взаимопомощью между аймаками. В борьбе со средой в течение зимы или во время весеннего *дзута* человек подчеркивал свое значение, но вместе с тем он ощущал и свою прямую зависимость от нее. И потому, наверное, в традиционной культуре мы находим подтверждение интуитивного признания человека частью вселенной.

В традиционной культуре это единство традиционного образа мира и человека было выражено на символическом языке, следы которого не вытеснил полностью ламаизм. Представление о мире как о системе, в которой человек имеет свое определенное место, но все, что в ней происходит, оказывает влияние на человека, а совершаемое им влияет на движение мира, находит точное отражение в символическом языке. Из принципа связи между означаемым и означающим и из убеждения, что неправильное его применение может приводить к досадным для человека последствиям, вытекали языковые табу женщин или — как предпочитают некоторые исследователи — женский язык. То же касается и языка охотников. Относящиеся к скотоводству понятия обладают многочисленными и не случайными элементами связи с другими сферами культуры. Речь здесь идет не об одном лишь часто встречающемся факте наличия семантических полей, объединяющих, например, названия частей тела человека или животного с мерой пути или пространства. Они объединяются, однако же, далее в семиотические и символические системы. Заготовка бараньей туши к новому году, при строительстве новой юрты, в день отнятия жеребят от кобылы, в годовщины со дня рождения старших и детей указывает на особый способ сочетания друг с другом этих праздников. Помещение в эту группу праздников дня отнятия жеребят от кобыл указывает на особенное место лошади среди пяти видов разводимых животных. Подобным образом подвеска хадака на шее жеребенка, с матки которого начинают сезон доения кобыл, и на шее животного, везущего тело для погребения, указывает на существование связи не только между важными событиями жизни, но и смерти человека, что вводит нас в сложный вопрос способа существования вселенной и ее разных состояний. Таким образом человек через культуру обеспечил себе систематическое возвращение к вопросам связей между различными аспектами жизни и смерти, сделал возможным синтетический подход к началам мира. Можно полагать, что эти пять видов животных обеспечивали не только экономическое равновесие, но и создавали инфраструктуру культуры на уровне значений и символов, обеспечивающую человеку возможность перемещаться в пределах созданного им образа мира и придавая этому миру как целому равновесие, а каждой вещи подобающее ей место в системе. С этого момента можно было бы начать говорить о философии скотоводов. Она поражает — рассмотренная на небольшом участке — пытливостью и глубиной указывания явлений времени, пространства, структуры материи, движения и основных вопросов человеческого бытия: жизни и смерти.

Современная культура представляет уже иную картину мира и другую философию. Традиционная философия была частично отвергнута потому, что уже раньше она подверглась серьезным изменениям (ламаизм), и отчасти потому, что под давлением поверхностного эмпиризма, свойственного всем странам в период индустриализации, был потерян символический язык традиционной культуры.

Человек есть создатель культуры не только в единичном акте творения, но постоянно. В труде человека мы обнаруживаем черты творчества тогда, когда констатируем, что между человеком и произведением его труда возникает эмоциональный элемент, когда человек преобразовывает материю отдавая свою энергию и часть своей индивидуальности. Народными и традиционными будут для меня не те формы, которые обязательно представляют

собой совершенные копии образцов, известных с прошлого, но те, которые имеют существенное значение для создателя, в копирование которых он вкладывает свою эмоциональную вовлеченность. В этом смысле копировщик может быть творцом. Ибо условием творчества является возникновение особой связи между творцом и произведением. Испытывание радости пастухами, когда родятся ягнята, когда их кормят заготовленным собою кормом — это не только радость экономиста, когда выполнен план, который является ведь показателем места во внешней экономической системе. Это в то же время и индивидуальный творческий акт, позволяющий человеку проявить себя.

Традиционному скотоводству присуща была особенная ритмика сезонных работ и перекочевок. С подобной же ритмикой проходило и подучивание скотоводству, что не оставалось без влияния на отношение человека к животному. Основному делению на зимне-летний ритм соответствовал обрядовый ритм, начинавшийся поздней зимой с праздников Нового Года. Большинство обрядов и праздников семейного характера приходится на летний период, изобилующий также и спортивными играми, гонками и т. п. Современный государственный праздник 11 июля представляет собой выдающийся момент среди летних церемоний и обрядов, образуя качественный противовес Новому Году. Однако годичный ритм нарушается отличием ежедневного ритма труда при разного вида животных. Таким образом ритмика индивидуального труда с разными видами животных дифференцировала основной двухсезонный, а затем четырехсезонный ритм скотоводческого года. Вводила в него нерегулярности в пределах дня, выправляющиеся, хотя и не всегда, единообразием ночи.

Изменение направления ориентировки личности, с семьи и суиры на государство, выражающееся м. пр. в прогрессирующей специализации, пошатнуло организационно-экономическую структуру традиционного скотоводства. Исчезновение традиционной символики, выражавшей связь человека с космосом, ограничило его почти чисто экономической сферой. Новое скотоводство стало уже иным, ибо изменились и его место, и способ связи с системой по сравнению с традиционным скотоводством. Однако вокруг последнего образуется новая символика и мифология с существенными, конструктивными для государства функциями.