

IWONA KABZIŃSKA-STAWARZ
(IHKM PAN, Warszawa)

ZACHOWANIA LUDYCZNE W KULTURACH PASTERSKICH AZJI ŚRODKOWEJ (NA PRZYKŁADZIE MONGOLII)

Podjęcie badań nad zachowaniami ludycznymi w kulturach pasterskich stało się dla mnie realne przede wszystkim dzięki włączeniu się w prace Ekspedycji Etnologicznej PAN, kierowanej przez prof. dr. Witolda Dynowskiego, w Mongolii. Wyjazdy badawcze członków Ekspedycji organizowane były corocznie począwszy od 1965 r. Ich rezultaty pozwalają nam dziś spojrzeć całościowo na kulturę mongolską, rozumieć ją i wyjaśniać występujące w niej procesy i zjawiska, swobodnie poruszać się w jej przeszłości i teraźniejszości, a także prognozować zmiany. Początkowo badania skoncentrowano na problematyce przeobrażeń społeczno-kulturowych i gospodarczych występujących w Mongolii po rewolucji 1921 r. Następnie podjęto próbę wszechstronnego ujęcia procesu adaptacji młodzieży mongolskiej do środowiska pasterskiego. Procesu silnie związanego ze zmianami dokonującymi się we współczesnej Mongolii. W ostatnim okresie badaniami objęto wiele zagadnień z zakresu obrzędowości rodzinnej, symboliki, monograficznego ujęcia kultury mongolskich mniejszości narodowych, funkcjonowania gospodarki pasterskiej, zachowań ludycznych i in.

W 1980 r. nastąpił ostatni wyjazd członków Ekspedycji do Mongolii. Mimo zakończenia badań terenowych tematyka mongolistyczna jest kontynuowana. Ośrodkiem badań pozostaje obecnie warszawski Zakład Etnografii IHKM PAN, współpracujący z Katedrą Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Na podstawie zgromadzonych materiałów i literatury powstają nowe prace powiększające dotychczasowy dorobek Ekspedycji¹.

¹ Dorobek ten jest znaczny i zamyka się liczbą ok. 80 pozycji. Z ważniejszych należałoby wymienić: W. Dynowski, *Współczesna Mongolia*, Wrocław 1968; tenże, *Modernizacja Mongolii w dwóch ustrojach społeczno-politycznych*, [w:] *Z badań nad społeczeństwem i kulturą Mongolii*, Wrocław 1973, s. 11-33; D. Markowska, *Urbanizacja stepu*, [w:] *Studia mongolskie*, Wrocław 1969, s. 31-52; D. Markowska, J. Olędzki, Z. Sokolewicz, *Niektóre zmiany w tradycyj-*



Moje zetknięcie z Ekspedycją nastąpiło w 1975 r. Początkowo uczestniczyłam w badaniach procesu adaptacji młodzieży mongolskiej do środowiska pasterskiego, podsumowując następnie ten etap prac². W 1978 r. rozpoczęłam zbieranie materiałów dotyczących zachowań ludycznych pasterzy mongolskich początków XX w., traktując je jako egzemplifikację znanych mi z literatury tego typu zachowań występujących wśród pasterskich ludów Azji Środkowej. Zebrane materiały stały się też punktem wyjścia do dalszych analiz i interpretacji. Stanowią one podstawę przygotowanego przeze mnie opracowania nt. „Zachowania ludyczne pasterzy mongolskich”. W tym miejscu chciałabym przedstawić niektóre jego założenia i koncepcje, a także — przykłady rezultatów przeprowadzonych badań.

Źródła pisane dotyczące pasterskich ludów Azji Środkowej, jakimi są zasadniczo relacje europejskich podróżników i badaczy od końca XIX w. do połowy naszego stulecia oraz współcześnie powstające prace pisane przede wszystkim przez radzieckich autorów (a w przypadku Mongolii — także badaczy mongolskich), pozwalają uchwycić występujące na tym obszarze podobieństwa i różnice form zachowań ludycznych, określić ich charakter oraz — aczkolwiek w ograniczonym przez brak dokładniejszych informacji zakresie — śledzić zmiany, jakim zachowania te podlegały w ciągu ostatnich stu lat. Relacje te mają jednak istotne braki, dotyczące np. informacji o kontekście czasowo-sytuacyjnym gier, zabaw, tańców itp., charakterze uczestnictwa czy terminologii.

nym inwentarzu kulturowym pasterzy mongolskich, „Etnografia Polska”, t. 12: 1968, s. 199-252; L. Mróz, *Rytm torguckiego koczowania*, „Etnografia Polska”, t. 21: 1977, z. 1, s. 137-153; L. Mróz, J. Olędzki, *Wizerunek dobrego pasterza*, „Etnografia Polska”, t. 24: 1980, z. 1, s. 211-281; J. Olędzki, *Chiń bajna, Wybrane wskaźniki przeobrażeń światopoglądowych*, „Etnografia Polska”, t. 17: 1973, z. 2, s. 81-143; Z. Sokolewicz, *Tradycyjny wzór kulturowy pasterzy mongolskich*, „Etnografia Polska”, t. 20: 1976, z. 2, s. 67-83; tejże, *The possibility of individual cultural expression and the values in traditional Mongolian pastoral culture*, „Etnologia Polona”, vol. 3: 1977, s. 47-59; tejże, *Funkcje kultury tradycyjnej we współczesnym społeczeństwie MRL*, „Etnografia Polska”, t. 24: 1980, z. 1, s. 139-165; S. Szynkiewicz, *Struktura konsumpcji mieszkańców stepu. Analiza budżetów rodzinnych jednego somonu*, [w:] *Z badań nad społeczeństwem i kulturą Mongolii*, Wrocław 1973, s. 79-109; tenże, *Kin groups in medieval Mongolia*, „Etnologia Polona”, vol. 1: 1975, s. 113-134; tenże, *Rodzina pasterska w Mongolii*, Wrocław 1981; J. S. Wasilewski, *Symboliczne uniwersum jurty mongolskiej*, „Etnografia Polska”, t. 21: 1977, z. 1, s. 98-116; tenże, *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska”, t. 22: 1978, z. 1, s. 81-108; tenże, *Podarować — znaleźć — zgubić — zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie — śmierć*, „Etnografia Polska”, t. 24: 1980, z. 1, s. 282-303.

² Patrz: I. Kabzińska-Stawarz, *Adaptacja młodzieży mongolskiej do środowiska pasterskiego*, „Etnografia Polska”, t. 23: 1979, z. 2, s. 255-305.

Utrudnia to znacznie innym badaczom przeprowadzenie bardziej pogłębionych analiz.

Z funkcji pełnionych przez zachowania ludyczne eksponowane są zwłaszcza funkcje wychowawcze, socjalizacyjne, społeczno-towarzyskie itp. Czasem wskazuje się na związki z magią płodności czy magią myśliwską, z obrzędami o charakterze religijnym, totemizmem. Geneza tych zachowań nie jest jednak wywodzona z wierzeń i obrzędów, jak czynili to ewolucjoniści. Ich źródła szuka się m.in. w pracy³. Brak natomiast prób odpowiedzi na pytania o przyczyny asocjowania poszczególnych form zachowań ludycznych z określonym kontekstem czasowo-sytuacyjnym i ukazania wielorakich ról, jakie pełniły one w tym kontekście, zwłaszcza charakterystyki ich znaczenia symboliczno-komunikacyjnego⁴. Poznanie tej dziedziny kultury pasterskich ludów Azji Środkowej wymaga jeszcze wielu badań, które pozwoliłyby uzupełnić istniejące braki nie tylko w zakresie materiału faktograficznego (opisu form), lecz także — a może zwłaszcza — jego naukowej interpretacji. Wydaje mi się, że można tu skorzystać z metod semiotyków radzieckich. Wprawdzie wśród ich prac nie znajdziemy gotowych wzorów postępowania — zagadnienia zachowań ludycznych zajmują w nich bowiem niewiele miejsca⁵ — jednakże same propozycje badawcze wydają się bardzo interesujące.

³ Koncepcje te mają źródło m. in. w tezach sformułowanych przez Plechanowa; G. W. Plechanow, *Pisma bez adresa*, [w:] *Estietika i sociologija iskusstwa*, t. 1, Moskwa 1978, s. 144-261.

⁴ Spośród współczesnych badaczy radzieckich interesujących się dogłębnie zachowaniami ludycznymi pasterskich ludów Azji Środkowej, przede wszystkim Kirgizów, należałoby wymienić G. N. Simakowa; patrz np.: G. N. Simakow, *Kirgizskie nacionalnyje igrы po materialam Priissykkulija*, [w:] *Nowoje w etnografii i antropologii. Itogi polewnych rabot Instituta Etnografii w 1973 godu*, Moskwa 1975, s. 44-54; tenże, *Kirgizskie nacionalnyje razwleczenija*, „Sowietskaja Etnografija”, vol. 4: 1977, s. 79-91; tenże, *Ritualnaja funkcija kirgizskich razwleczenij*, [w:] *Kratkoje sodierżanije dokładow sriednieaziatsko-kazachskich cztienij*, awgust 1979, Leningrad 1979; tenże, *Sowietskie prazdniki i kirgizskie nacionalnyje razwleczenija*, [w:] *Etnograficeskije aspijety izuczenija sowriemiennosti*, Leningrad 1980, s. 109-118. Z innych prac dotyczących interesującego nas zagadnienia można wymienić: M. Gunner, *Sbornik kazachskich nacionalnych igr i razwleczenij*, Alma-Ata 1938; D. Omurzakow, *Kirgizskie nacionalnyje widy sporta i narodnyje igrы*, Frunze 1958; D. Omurzakow, Ju. Musin, *Kirgizskie nacionalnyje igrы*, Frunze 1973; Ju. Łukaszin, *In the Kazakh Steppes, Uzbek Valleys and Tajik Mountains*, [w:] *National Folk Sports in the USSR*, Moskwa 1980, s. 111-118.

⁵ Jako przykłady można podać następujące prace: W. W. Iwanow, *K analizu abchazskich narodnych igr*, [w:] *Simpozium po strukturnomu izuczeniju znakovych sistiem*, Moskwa 1962; M. I. Lekomcewa, B. A. Uspienski, *Gadanie na igralnych kartach kak siemioticeskaja sistiema*, tamże; Ju. L. Lewin, *Russkaja zagadka: sintiez, struktura, otgadywanie*, [w:] *Tiezisy dokładow IV letniej szkoly po wtoricznym modielirujuszczim sistiendam. 17-24 awgusta 1970 g*, Tartu 1970; Ju. M. Łotman, *Igra kak siemioticeskaja problema i jejo otnoszenije k prirodi iskusstwa*, [w:] *Programma i tiezisy dokładow w letniej szkole po wtoricznym modielirujuszczim sistiendam. 19-29 awgusta 1964 g*, Tartu 1964.

Materiały, jakie zebrałam podczas swoich pobytów w Mongolii, są niewystarczające do przeprowadzenia pełnej analizy semiotycznej. Przerwanie prac Ekspedycji uniemożliwiło mi kontynuowanie zbierania materiałów i weryfikację niektórych hipotez. Część z nich musiała pozostać w sferze domniemań. Materiał, jakim dysponuję (myślę tu zarówno o wywiadach pochodzących z badań terenowych, jak i literaturze), posłużył mi natomiast do próby częściowego choćby określenia pozaludycznego znaczenia gier, zabaw, tańców, muzyki, baśni, zagadek i in. form zachowań ludycznych pasterzy mongolskich pocz. XX w. (przede wszystkim symboliczno-komunikacyjnego i magicznego) oraz wyjaśnienia powodów asocjowania tych zachowań z określonym kontekstem. Próby tego rodzaju nie były dotychczas podejmowane przez badaczy kultury mongolskiej (i szerzej: kultur ludów pasterskich Azji Środkowej)⁶.

Podstawowym założeniem, z którego wyszłam próbując określić istotę związków między charakterem zachowań ludycznych a ich kontekstem, było stwierdzenie, że „wszelki obrzęd jako kulturowa reakcja na stan naturalny polega na tym, że na różne sposoby, w kilku kodach wyraża się i podkreśla znakami języka symbolicznego zaistnienie owego stanu naturalnego”⁷. Zachowania ludyczne występujące w określonym kontekście sytuacyjnym (zwłaszcza gry) są również, jak sądzę, jednym ze sposobów przekazywania informacji o wydarzeniach zachodzących w naturze, społeczności, życiu jednostki itp. W Mongolii np. jeszcze w pocz. XX w. większość form tych zachowań związana była z tak istotnymi dla jednostki i pasterskiej społeczności wydarzeniami, jak święta doroczne i rodzinne oraz półświęta⁸, do których zaliczam przekoczowa-

⁶ Spośród badaczy zachowań ludycznych Mongołów największe zasługi ma, jak sądzę, N. Namdżildordż. Jest on autorem pracy poświęconej grom planszowym, *Mongolyn chölgöt togloom*, Ulan Bator 1963, oraz książki dotyczącej zagadek, łamigłówek, układanek i in.; N. Namdżildordż, *Dzugaataj bodloguud*, Ulan Bator 1964, Należy też wymienić Ch. Darambadzara, *Mongol ündesnij togloomyn sistemijn chögdzölös*, „Tuuchijn Sudlal”, vol. 14: 1979, z. 7, s. 75-88, oraz Ch. Darambadzara i D. Tangada, *Cagaan sard naaddag mongol ardyn dzarim togloom*, „Szindzlech Uchaan Amrdal”, vol. 1: 1980. Na uwagę zasługują ponadto prace A. Popovej i N. Bassanof będące próbą syntetycznego spojrzenia na mongolskie gry planszowe; N. Bassanof, *Les jeux calculs mongols*, Études Mongoles, cahier 5, Labethno 1974, s. 61-66; A. Popova, *Analyse formelle et classification des jeux de calculs mongols*, tamże, s. 7-60. Na wychowawcze funkcje zachowań ludycznych i ich udział w procesie socjalizacji młodego pokolenia zwraca uwagę np. L. L. Wiktorowa, *Sistema socializacii dietiej i podrostkow u mongolow, puti i priciny transformacij jeje elementow*, [w:] *Etnografija dietstwa. Tradicionnyje formy wospitanija dietiej i podrostkow u narodow Wostoczno i Jugo-Wostocznoj Azii*, Moskwa 1983, s. 64-65, 69.

⁷ Za: Wasilewski, *Podarować...*, s. 285.

⁸ Terminem tym posługuje się Zadrożyńska, określając nim święta zakładowe lub zawodowe odnoszące się do ludzi pracujących w zakładzie; A. Zadrożyńska,

nia, wspólne prace, polowania i in. Wykorzystywano je też w charakterze magicznego środka w przypadku choroby ludzi i zwierząt.

Założenie, że treści przekazywane przez poszczególne formy zachowań ludycznych oddają idee kontekstu czasowo-sytuacyjnego, któremu towarzyszą, wymaga — po pierwsze, odczytania owych treści, po drugie, znajomości ogólnego charakteru wierzeń o tym kontekście. Na podstawie dostępnych źródeł dotyczących kultury mongolskiej XIX/XX w. trudno dziś odtworzyć zasadnicze rysy koncepcji takich przełomowych momentów, jak początek lata czy jesieni. Zniknął już bowiem wówczas dawny zwyczaj świętowania początków wszystkich czterech pór roku, o którym donoszą średniowieczne kroniki mongolskie⁹. Najważniejszym świętem dorocznym był w tym czasie nowy rok, rozpoczynający jednocześnie okres wiosenny. O jego istocie możemy też powiedzieć znacznie więcej. Drugim ważnym świętem sezonowym (jesiennym) pasterzy mongolskich pocz. XX w. było *owoo tachich* (składanie ofiar na *owoo*). Łączyło się ono z takimi formami zachowań ludycznych, jak zapasy, wyścigi koni, a gdzieś tam także zawody łucznicze. Te formy zachowań określane jako *erijn gurwaan naadam* (trzy gry męźnych) stanowią zagadnienie, któremu pragnę poświęcić w przyszłości oddzielne opracowanie. *Owoo tachich* nie towarzyszyły natomiast inne gry czy zabawy określane przez pasterzy jako charakterystyczne dla okresu letnio-jesiennego.

Istotnym ograniczeniem w określaniu charakteru związków łączących poszczególne formy zachowań ludycznych z kontekstem czasowo-sytuacyjnym jest brak pewności, czy sytuacja występująca w początkach XX w. jest sytuacją pierwotną, czy wtórną, czy nastąpiły tu istotne zmiany w stosunku do przeszłości. O dokonujących się zmianach możemy wnioskować z wypowiedzi współczesnych nam pasterzy, które są czasem na tyle rozbieżne, że nie pozwalają łączyć poszczególnych form z kontekstem ze stuprocentową pewnością. Charakter zachowań uczestników gier, zabaw, tańców i in., rodzaj występujących w nich rekwizytów, postaci itp. nie zawsze zaś pozwala jednoznacznie wnioskować o interesującej nas asocjacji forma — kontekst. Trudności, jakie napotykamy próbując określić symboliczno-komunikacyjne znaczenie zachowań ludycznych, wynikają też z wielowarstwowości wierzeń mongolskich (z wyraźnym piętnem lamaizmu) oraz z obcego na ogół rodowodu większości gier, tańców czy bajek, które w kulturze mongolskiej mogły nabrać nowego znaczenia.

Homo faber, homo ludens, Warszawa 1983, s. 325, 333. W swojej pracy używam tego terminu dla określenia wydarzeń noszących cechy święta związanych z istotnymi momentami pasterskiego cyklu gospodarczego.

⁹ O świętach tych dokładniej pisze H. Serruys, *Kumiss Ceremonies and Horse Races*, Wiesbaden 1974, *Asiatische Forschungen*, Bd 37, cytując obficie średniowieczne kroniki mongolskie i relacje podróżników europejskich.

Dążąc do określenia znaczenia zachowań ludycznych wyszłam od opisu reguł gier, form zabaw, tańców i in., próbując następnie określić ich symbolikę istotną dla procesu komunikacji oraz związku z magią. Symbolikę tych zachowań starałam się odtworzyć szukając analogii występujących tu sytuacji, przedmiotów, terminów i in. w symbolice potwierdzonej dla innych sfer życia pasterzy. Siegnęłam też do zapisów mitów, legend, bajek i eposów szukając w nich sankcji tradycji i wyjaśnienia niektórych aspektów opisywanych zachowań. Odwoływałam się ponadto do ogólnych, cech mongolskiego widzenia świata i myślenia symboliczno-magicznego dokumentowanych również w literaturze. W niewielkim stopniu pomocne mi były wypowiedzi samych pasterzy, albowiem nie potrafili oni na ogół odczytać symbolicznego znaczenia zachowań ludycznych, widząc w nich jedynie sposób na osiągnięcie określonej przyjemności, indywidualnej i grupowej radości, dostrzegając też czasem ich funkcje wychowawcze i socjalizacyjne.

Moje postępowanie wynikało z założenia, że zachowania ludyczne są związane z kulturą w dwojaki sposób: 1 — funkcjonalnie (pełnią w niej określone funkcje) i 2 — są soczewką skupiającą cechy kultury przejawiające się w wierzeniach, mitach, sposobie widzenia świata itp. Przyjęłam ponadto, że kultura jest spójnym systemem i że charakter zachowań ludycznych nie może kolidować z charakterem innych zachowań obowiązujących w danej kulturze, z jej ogólnymi cechami¹⁰. Przyjęłam też, że język znaczeń i symboli obowiązujących w kulturze mongolskiej jest również, m.in. z powyższych względów, wspólny dla wszystkich występujących w niej zachowań¹¹. Próba wyjaśnienia symbolicz-

¹⁰ Na tę spójność zwrócił uwagę np. R. Caillois, *Zywiół i ład*, Warszawa 1973, s. 375-376. Jego wskazówki metodologiczne są oczywiście różne od koncepcji kompleksowego badania kultury proponowanych np. przez semiotyków radzieckich. Patrz np.: *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus i M. R. Mayenowa, Warszawa 1975, zwłaszcza przedmowa S. Żółkiewskiego; A. K. Bajburin, *Niekotoryje woprosy izuczenija obiektywizowanych form kultury (k problemie etnograficzeskogo fakta)*, Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii, vol. 38, Leningrad 1982, s. 5-15.

¹¹ Zachowania ludyczne (zwłaszcza gry) zaliczane są przez niektórych semiotyków do zachowań pośrednich między zachowaniami znaczącymi a praktycznymi (np. Łotman, *Igra...*, s. 32). O znakowości gier piszą natomiast: U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, Warszawa 1972, s. 378 i W. Iwanow, *Rola semiotyki w cybernetycznym badaniu człowieka i społeczności*, [w:] *Semiotyka kultury*, Warszawa 1975, s. 97. Wasilewski określa je jako allorytuały — działania zachowujące strukturę form wyjściowych, zwłaszcza mitów, których mają być historyczną transformacją (w myśl założeń semiotyków, np. Iwanowa i Toporowa); J. S. Wasilewski, *Semiotyczne badanie symboliki w etnologii*, [w:] *Metody etnologii*, cz. I, Warszawa 1981, s. 142. Jeśli odmawiamy grom statusu elementu semiotycznego, to możemy, jak sędzę, przyjąć, że jest ona elementem quasisemiotycznym. Określenia tego używa Bajburin, stosując je do przedmiotów znajdujących się między faktami a znakami, które w połączeniu z niektórymi systemami semiotycznymi (np. rytuałami) stają się znakami, gdy znajdują się poza nimi — rzeczami; A. K. Bajburin, *Siemioticzieskij status wieszczej i mifologii*, Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii, vol. 37, Leningrad 1981, s. 216.

nego znaczenia zachowań ludycznych nie byłaby pełna, gdyby pominąć pytania dotyczące genezy tej symboliki i mechanizmu jej powstawania.

W świadomości współczesnych nam pasterzy mongolskich dość wyraźnie jawi się wiedza o znaczeniu magicznym, jakie przypisywano zachowaniom ludycznym w przeszłości.

W małym stopniu wpływa ona jednak ze znajomości ich symboliki i rozumienia treści. Decyduje o nich niemal wyłącznie dość powierzchowna — rzecz by można — znajomość tradycji, powtarzanie informacji o obserwowalnych zachowaniach przodków bez rozumienia ich głębszego (ukrytego) sensu magicznego. Mongołowie wierzyli, że zachowania ludyczne wspomagają dobro w walce ze złem, (życie w walce ze śmiercią), jaka toczy się w naturze w okresie noworocznym, że ułatwiają re-kreację, są bodźcem dla rozwijającej się wiosną przyrody. Rozweselając człowieka wpływały one jednocześnie na usposobienie bóstw i duchów opiekuńczych, od których zależna była — jak wierzano — ludzka egzystencja, dając obietnicę przeżycia, osiągnięcia upragnionych korzyści.

Z magicznego znaczenia zachowań ludycznych (przede wszystkim gier) wynikały ponadto ich związki z wróżbiarstwem. Na podstawie wyników gier określano bowiem najbliższą przyszłość. Istotne było przy tym nie tylko zajęte miejsce. Zwycięstwo mogło być bowiem mierzone w innych kategoriach. Weźmy za przykład gry w astragale (mong. *szaga*). Ujmując rzecz generalnie, w Mongolii pocz. XX w. tej kości (pochodzącej z części goleniowych tylnych nóg owcy) przypisywano dość rozległą symbolikę. Część pasterzy widziała w niej symbol trwałości życia, płodności i mnogości, część — symbol pasterskiej gospodarki, inni porównywali ją do konia. Tak więc symbolizowała ona to wszystko, co było istotne dla życia. Jak powiedział trafnie jeden z moich informatorów: „sam *szaga* przedstawiał szczęście”¹².

Zgodnie z symboliką przypisywaną astragalom, zwycięstwo — mierzone liczbą zdobytych kości w grze — zapowiadało graczowi wszelką pomyślność, oczekiwany przez każdego pasterza liczebny wzrost stad i biologiczny rozwój rodziny. Im więcej zdobytych astragali, tym wyraźniejsza zapowiedź szczęśliwej przyszłości. Różne były przy tym sposoby symboliczno-magicznego podziału szczęścia między grających. Zależały one od rodzaju gry, ten zaś określany był przez jej reguły¹³.

O przypisywaniu niektórym formom zachowań ludycznych funkcji magicznych w przeszłości możemy też wnioskować — podobnie jak w przypadku symboliki — hipotetycznie, biorąc pod uwagę magiczne znaczenie przypisywane przez Mongołów występującym tu przedmiotom, zachowaniom i terminom, potwierdzone ogólnie dla kultury mongolskiej.

¹² Informację tę zanotowałam w ajmaku wschodniogobijskim, 1980.

¹³ O mongolskich grach w kości piszę w artykule pt. *Noworoczne gry mongolskie. Ich symbolika i związki z magią*, część I, „Etnografia Polska”, t. 27: 1983, z. 1, s. 253-295.

Wiele pytań, jakie zadawałam podczas swoich badań, odnosiło się do sfery pragmatyki i dotyczyło postaw pasterzy wobec gier, zabaw, bajek, zagadek, tańca i in. oraz związanych z nimi wierzeń.

Opis starałam się poszerzyć o informacje historyczne i materiał porównawczy, uwzględniając też różnice między Chałchasami i Ojratami (zachodnimi Mongołami).

Najwięcej miejsca w swej pracy poświęciłam grom. Wynikało to przede wszystkim z ilości posiadanych materiałów, pochodzących z własnych badań i literatury. Ilość informacji oddaje jednocześnie stopień popularności gier.

Gry mongolskie można podzielić na kilka grup w zależności od rodzaju niesionych przez nie informacji i sposobu ich przekazywania oraz kontekstu czasowo-sytuacyjnego, z którym były związane. Wyraźnie odróżniają się przy tym, jak wspomniałam, gry wiosenne, w które zaczęto grać w okresie noworocznym i gry letnio-jesiennie, które inicjowano w początku lata. Bogaty zestaw gier noworocznych tworzą przede wszystkim gry w kości, gry, w których używano specjalnych płytek (*domino*, *chorlo*, *öldzij*), oraz różnorodne gry planszowe (*szachy*, *warcaby*, *buga*, *badżij*, *dżirch* i in.)¹⁴. Do gier letnio-jesiennych należą natomiast różnego rodzaju gry ruchowe (*cagaan mod*¹⁵, *cagaan temeecech*, *czono tarwagacach* i in.).

Informacje przekazywane przez gry dotyczyły różnych sytuacji. „Mówiły” one o re-kreacji świata i podstaw życia, o toczącej się w naturze walce między życiem i śmiercią, o sytuacji przejścia, zmiany. Podobne treści mogły być przekazywane w różny sposób. Np. walka między życiem a śmiercią mogła być treścią różnych gier planszowych, które z kolei operowały takimi działaniami, jak np. zbijanie pionów, blokowanie, pogoń, zajmowanie jak największej przestrzeni na planszy i in. Informowały o niej także gry ruchowe. Do koncepcji stworzenia świata w symboliczny sposób nawiązywały niektóre gry w kości oraz takie gry, jak *domino* i *chorlo*. Symboliką zmiany operowały np. gry przedstawiające wyścigi, przy czym mogły to być zarówno gry planszowe, jak i ruchowe.

Na podstawie dostępnych źródeł trudno dziś odtworzyć symboliczno-komunikacyjne znaczenie takich form, jak taniec (przy czym występował on tylko u Ojratów, u Chałchasów natomiast zaniknął przed paroma wiekami), instrumenty muzyczne i muzyka w ogóle, różne formy ustnej twórczości, zabawy i in., jeśli przyjmiemy, że Mongołowie

¹⁴ O grach planszowych piszę w artykule *Noworoczne gry mongolskie. Ich symbolika i związki z magią*, część II, „Etnografia Polska”, t. 28: 1984, z. 2.

¹⁵ O magicznych funkcjach *cagaan mod* piszę w artykule *Mongolskie widzenie świata i jego odbicie w grze cagaan mod*, „Etnografia Polska”, t. 24: 1980, z. 1, s. 121-137. O jej znaczeniu symboliczno-komunikacyjnym — w artykule złożonym do druku w Redakcji „Ethnologii Polony”.

przypisywali je tym formom. Pewne ślady wskazują natomiast wyraźnie na istnienie powiązań tego rodzaju zachowań z magią. Wynikały one przede wszystkim z przydawania magicznego znaczenia niektórym rodzajom ruchu, gestów, dźwięków i przedmiotów.

Mam nadzieję, że przyjęty przeze mnie sposób interpretacji zachowań ludycznych rzuci nowe światło na tę stosunkowo słabo zbadaną dziedzinę życia pasterzy mongolskich, pozwoli lepiej zrozumieć rolę, jaką odgrywały one w kulturze, wyjaśnić ich związki z kontekstem czasowo-sytuacyjnym, przede wszystkim zaś spojrzeć na nie jak na działalność nieprzypadkową, logicznie wkomponowaną w obrzęd lub inne wydarzenie, wspomagającą działania człowieka i pozwalającą mu wierzyć, że może wpływać na ważne dla niego zdarzenia dziejące się niejako poza nim, w szeroko pojmowanej naturze, że przekazując określone informacje za pośrednictwem zachowań ludycznych przyczynia się do trwania świata, wiecznego powtarzania się swej mityczno-legendarnej przeszłości.