

# Oyungerel Tangad

Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

## POLSKIE EKSPEDYCJE ETNOLOGICZNE W MONGOLII I REFLEKSJE WOKÓŁ PRZEKŁADU KULTUROWEGO. DOŚWIADCZENIA „Z TERENU”

### Wprowadzenie

**A**rtykuł ten jest poświęcony polskim badaniom etnologicznym w Mongolii prezentowanym jako ciąg pewnej tradycji myślenia naukowego oraz dobrych zbiegów okoliczności, angażujący polskich naukowców, dzięki którym powstał szczegółowy, naukowy opis etnograficzno-etnologiczny Mongolii i Mongołów. Niniejszy tekst składa się z dwóch części: w pierwszej, prezentującej krótkie informacje na temat polskich ekspedycji etnologicznych w Mongolii, opisuję perspektywę mojego uczestnictwa w tych badaniach jako tłumacza i współpracownika. Druga część stanowi formę autoetnologii, zaprezentowanej z punktu widzenia osoby, której życiowy los został mocno spleciony z drogami polskiej ekspedycji do Mongolii. Rola, którą pełniłam w tych badaniach, była złożona, występowałam bowiem jednocześnie jako tłumacz, tubylec i badaczka. Najtrudniejsza była ta, która wynikała z pośredniczenia między realiami kultury<sup>1</sup> ojczystej a kategoriami nauk humanistycznych, w których języku musiałam ująć owe realia. Jest to sytuacja, kiedy kwestia przekładu dotyczy nie tylko kompetencji lingwistycznej, ale obejmuje też przekład bardzo odległych od siebie treści kulturowych. Są to, z jednej strony, realia mongolskie, wywodzące się z tradycji koczowniczej, szamanizmu czy buddyzmu, a z drugiej – kategorie naukowe, związane przede wszystkim z europejskim dziedzictwem filozoficzno-epistemologicznym, w których liczne, nawet fundamentalne, idiomy mongolskie nie mają swojego odpowiednika (Oyungerel 2013, 2017). W związku z powyższym, za istotne uważam kwestie techniki tłumaczenia, nie mówiąc o pytaniu – które nasuwa mi się często podczas pracy w terenie – czy w ogóle możliwy jest przekład tych treści kulturowych z jednego języka na drugi? Kolejne ważne pytanie dotyczy tego, na ile tłumacz-tubylec może ingerować w treść pytań badacza-obcokrajowca, by stały się one zrozumiałe dla mongolskiego rozmówcy i by uzyskać od niego odpowiedzi na pytania. Są to refleksje dotyczące strategii prowadzenia badań terenowych w antropologii kulturowej, często podejmowane przez samych

---

<sup>1</sup> Niezależnie od tego, jaką definicję kultury przyjmowali poszczególni uczestnicy ekspedycji, ja rozumiem „kulturę” zgodnie ze szkołą durkheimowską, jako system logicznie powiązanych ze sobą kategorii myślenia, swoistych dla danej zbiorowości. Można ją więc potraktować jako roboczą teorię kultury w rozumieniu Warda H. Goodenougha (1994).

antropologów (Górny 2016, s. 109). Mimo że powstają nowe propozycje metodologiczne, jak np. koncepcja etnografii wielostanowiskowej, która apeluje o uwzględnienie aktywnej roli badanego w projektach etnograficznych (Marcus 1995), dyskusje na ten temat wciąż są aktualne i wymagają osobnego opracowania. W niniejszym tekście chciałabym jedynie skupić się na znaczeniu kategorii naukowych w sensie epistemicznym, a tym samym wskazać rolę tych kategorii w procesie przekładu kulturowego podczas badań prowadzonych przez polskich badaczy kultury mongolskiej.

### **Polska ekspedycja etnologiczna<sup>2</sup> Witolda Dynowskiego oraz jej następcy**

Wkład polskich naukowców w badania mongolskie jest niewątpliwie duży. Jednym z ojców założycieli mongolistyki jako dyscypliny akademickiej jest Józef Kowalewski (1801-1878), Polak, którego często przedstawiano jako Rosjanina, gdyż prowadził badania języka i kultury mongolskiej jako reprezentant instytucji naukowych Rosji carskiej. Był on założycielem pierwszej w Europie katedry mongolistyki na uniwersytecie w Kazaniu; pierwszym naukowcem w świecie, który wykładał język mongolski na wyższej uczelni (Bareja-Starzyńska 2015). Nie do przecenienia jest wkład w światową mongolistykę jego ucznia, również Polaka, Władysława Kotwicza (1872-1944), który wykształcił kolejne pokolenie wybitnych polskich mongolistów (ibidem), a ich publikacje, nie tylko językoznawcze, ale też obejmujące opisy kulturowe, do dziś stanowią podstawę programu studiów mongolistycznych w Polsce. Zgromadzone w archiwach materiały polskich mongolistów cieszą się żywym zainteresowaniem wśród naukowców mongolskich, którzy wciąż „pielgrzymują” w tym celu np. do krakowskiego archiwum W. Kotwicza w PAN i PAU.

Na kanwie tej tradycji mongolistycznej zorganizowano również badania mongolskie w Polsce powojennej. W okresie komunistycznym Polska była jednym z aktywnych członków Rady Wzajemnej Pomocy Gospodarczej (RWPG), która wspierała i inwestowała w budowę nowego dla ówczesnej Mongolii ustroju państwowego. Oprócz inwestycji w rozwój infrastruktury gospodarczej, mającej na celu m. in. uprzemysłowienie kraju, polscy eksperci byli zaangażowani we współpracę naukową, np. w dziedzinie archeologii i paleontologii.

Na mocy porozumienia zawartego między Akademiami Nauk Polski i Mongolii, w latach 1965-1980, grupa polskich etnologów z Warszawy przeprowadziła badania w Mongolii. Był to najszerszy w historii powojennej Polski program badań etnograficznych poza obszarem własnego kraju (więcej patrz: Kabzińska 2000), a polscy badacze byli jednymi z niewielu zagranicznych etnologów prowadzących systematyczne badania na terenie Mongolii w warunkach zimnowojennych, przy pilnie strzeżonych granicach. W wyniku tych ekspedycji, obejmujących większość terytorium Mongolii, w szczególności jej centralną i zachodnią część, zebrano unikalną bazę danych o sytuacji społecznej, zwyczajach i praktykach społeczno-gospodarczych ludności pasterskiej Mongolii. Na podstawie tych materiałów powstały liczne publikacje, rozprawy doktorskie i habilitacyjne pracowników PAN i UW.

<sup>2</sup> Mimo że utrwalone są określenia „wyprawy etnograficzne”, używam terminu „etnologiczny” ze względu na zakres prac, które powstawały w ramach ekspedycji, gdyż nie były one ograniczone jedynie do opisu etnograficznego (por. Kabzińska 2000, s. 246).

Pomysłodawcą i inicjatorem tych wypraw był profesor Witold Dynowski (1903-1986), osoba o ogromnych zasługach dla rozwoju instytucjonalnego powojennej etnografii na Uniwersytecie Warszawskim; był on także wieloletnim kierownikiem Zakładu Etnografii Polskiej i Powszechnej w Instytucie Historii Kultury Materialnej Polskiej Akademii Nauk (Sokolewicz 1987, s. 15). W czasach, kiedy w etnografii polskiej dominowała tematyka krajowa (rodzima), W. Dynowski poszukiwał uniwersalnych wzorców przemian społecznych w odległej kulturze koczowników mongolskich. Jak wspominają jego uczniowie, zainteresowanie Azją było związane z życiorysem profesora. Był on synem budowniczego kolei wschodnio-chińskiej, urodził się i wychował w Charbinie, co dało mu możliwość poznania wieloetnicznego środowiska tamtejszych ludów azjatyckich (Sokolewicz 1987; Braun 2014).

Jednym z głównych celów badawczych ekspedycji mongolskiej była odpowiedź na pytanie – stawiane przede wszystkim przez W. Dynowskiego – „na czym polega specyfika kultury mongolskiej i jej odmienność, np. w porównaniu z kulturami sąsiednimi, jak też z kulturami europejskimi, jakie są źródła odmienności oraz przyczyny dynamizmu tej kultury” (Sokolewicz 1980, cyt. za: Kabzińska 2000, s. 233). Zaangażował on w ekspedycję swoich uczniów, młodych wówczas asystentów warszawskiej etnografii na Uniwersytecie Warszawskim oraz pracowników IHKM PAN: Danutę Markowską, Lecha Mroza, Jacka Olędzkiego, Zofię Sokolewicz, Sławoja Szynekiewicza, Jerzego Wasilewskiego, Iwonę Kabzińską-Stawarz. Prowadzali oni badania w różnych okresach i różnych składach osobowych. Jego uczniowie zostali wybitnymi profesorami etnologii (niestety, dwoje z nich już nie żyje<sup>3</sup>).

Przeglądając publikacje członków ekspedycji oraz zgromadzone przez nich materiały: ankiety, wywiady, notatki terenowe; książki, czasopisma oraz archiwum zdjęć (liczące ok. 5 tys. fotografii), można zauważyć szczegółowy, rzetelny opis etnograficzny, jakiego z pewnością nie sporządzano wówczas w mongolskiej etnografii. W metodologii badawczej wykorzystano nie tylko z dziedzictwa polskich i rosyjskich badań mongolistycznych, ale czerpano także z zachodniej literatury etnologicznej, głównie anglosaskiej, niemieckiej i francuskiej – co widać w bibliografiach zamieszczonych w publikacjach poszczególnych badaczy. Można zauważyć, że każdy z uczestników ekspedycji najprawdopodobniej miał własną wizję badań Mongolii i poznawał ją na swój sposób. Nie ma tu miejsca, by wymieniać i omawiać tematykę badawczą każdego z uczestników, gdyż liczba ich publikacji jest imponująco duża, a zakres tematyczny szeroki: od przemian w stosunkach gospodarczych w procesie modernizacji i industrializacji, po strukturę społeczną, demograficzną, system wartości czy zachowania ludyczne<sup>4</sup>. Mimo to, jak twierdzi profesor Zofia Sokolewicz, uczestniczka pierwszej serii wyjazdów, tematy te uzupełniały się i pozwalały na stworzenie pewnej całości<sup>5</sup>.

Poza W. Dynowskim, za jednego z bardziej aktywnych uczestników ekspedycji mongolskiej uważa się profesora Sławoja Szynekiewicza. Jego publikacje na temat systemów pokrewieństwa, ustroju rodowego czy państwowego oraz historyczno-kulturowe studium

<sup>3</sup> Są to: Danuta Markowska i Jacek Olędzki.

<sup>4</sup> Obszerny artykuł, prezentujący prace ekspedycyjne, autorstwa Iwony Kabzińskiej (2000), szczegółowo przedstawia tematykę podjętą przez poszczególnych członków ekspedycji.

<sup>5</sup> Fragment wystąpienia dedykowanego prof. S. Szynekiewiczowi z okazji Jubileuszu jego osiemdziesięciolecia, zorganizowanego 12 czerwca 2018 r. w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN.

nad rodziną mongolską zyskały uznanie antropologów specjalizujących się w tematyce mongolskiej. Jest on jednym z nielicznych polskich etnologów o międzynarodowym uznaniu. Publikacje Jerzego Wasilewskiego, poświęcone analizie semiotycznej wybranych elementów kulturowych, oraz Iwony Kabzińskiej-Stawarz na temat gier mongolskich (problematyka ta jest niezwykle ważna z punktu widzenia tradycji Mongołów) świadczą o ogromie materiałów empirycznych zebranych przez nich dzięki uczestnictwu w pracach ekspedycji. Wartość i oryginalność tych materiałów jest niewątpliwa. Utrwalono wspomnienia pokolenia Mongołów, którzy pamiętali wydarzenia jeszcze z początku XX wieku, rzadko udokumentowane w źródłach. Ponadto szczegółowy opis z perspektywy obcokrajowców, rejestrujący realia Mongolii lat 1970., sam w sobie stanowi wartość, gdyż do drugiej połowy XX wieku sporządzenie podobnych opisów nie było w Mongolii praktykowane<sup>6</sup>.

Lata 1970. były okresem wdrażania nowych wzorców uprawiania nauki i powstania nowych instytucji naukowych w Mongolii, a polscy naukowcy znajdowali się w grupie ekspertów, którzy kierowali tym procesem. W przypadku etnologii, kiedy analizowano mongolską kulturę i społeczeństwo, polscy etnologowie konsultowali swoje studia z lokalnymi intelektualistami wprowadzającymi polskich badaczy do mongolskiego świata kultury. Jednym z takich intelektualistów był profesor Bjambyn Rinczen (Byambyn Rinchen)<sup>7</sup>, o którym pisał S. Szyrkiewicz:

Profesor B. Rinczen, mongolski polihistor i etnograf, był głównym eksponentem tezy, że cudzoziemiec nie jest w stanie właściwie zrozumieć i opisać mongolskiej tradycji kulturowej. Niemniej wyznawał on zasadę, że należy ją opisywać również przy pomocy ustaleń teoretycznych powstałych na gruncie nauki europejskiej (Szyrkiewicz 1981, s. 3).

Po czterdziestu latach, w tekście przygotowanym do autorskiej wystawy zdjęć z ekspedycji mongolskiej, S. Szyrkiewicz wspomina:

Byliśmy skłonni lekceważyć specyfikę wschodnią, czy „azjatycką”, zwłaszcza w sferze mentalnej. Akceptowaliśmy oczywiście istnienie lokalnych instytucji (takich jak szamanizm), ale nie w pełni docenialiśmy ich rolę w oglądzie rzeczywistości społecznej oraz ideowej. Musieliśmy się tego uczyć i, jak sądzę, uczymy się nadal z pomocą wybitniejszych przedstawicieli humanistyki mongolskiej. Dotyczy to zwłaszcza godzenia perspektywy zewnętrznej (ogólnych praw funkcjonowania kultury) z wewnętrzną, właściwą lokalnym modelom myślenia i zachowań praktycznych. Profesor Rinczen ostrzegał nas przed dominacją myślenia zachodniego i ostrzeżenie to stawało się nam coraz bliższe w miarę postępu prac naszej ekspedycji. Trwa ono też po zakończeniu ekspedycyjnych badań terenowych w roku 1980<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Mimo że podwaliny pod instytucje naukowe (na wzór zachodni) zostały położone w latach 1920. Akademia Nauk Mongolii powstała dopiero w 1961 roku, a Instytut Historii, obejmujący także działy etnografii, socjologii i filozofii – w 1967 r. (*Mongol ulsyn tüüch* 2004, s. 389).

<sup>7</sup> Częstszą formą pisowni jest Byambyn Rinchen – transliteracja w języku angielskim.

<sup>8</sup> Fragment tekstu wystawy zdjęć Sławoja Szyrkiewicza *Pamięć stepowej przeszłości. Mongolia wieku XX*, która była prezentowana wiosną 2018 r. w Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie.

W badaniach terenowych ekspedycji etnologicznej PAN brali udział także asystenci, pracownicy oddelegowani przez Mongolską Akademię Nauk, którzy pełnili rolę tłumaczy z języka mongolskiego na rosyjski. Jednym z nich był Tangad Danaadżaw, mój ojciec. Polscy badacze decydowali o kierunkach badań, ucząc mongolskich pracowników techniki prowadzenia wywiadów, opracowania materiałów terenowych, urzędowych i in., korzystając jednocześnie z wiedzy i pośrednictwa językowego mongolskich współpracowników. W jednym ze wspomnień D. Tangad pisze, jak Sławoj Szynkiewicz, przejeżdżając obok Sutaj Chajrchanu, świętej góry, czczonej przez ludność w rodzinnym miejscu Tangada, dowiedziawszy się o znaczeniu tej góry dla niego, podjął decyzję o zmianie trasy, tak, by mogli wspólnie z nim odwiedzić tę miejscowość (Tangad 2013, s. 106). Musiała to być najlepsza forma obserwacji uczestniczącej, która pozwalała polskiej ekipie przejrzeć się relacjom, nie tylko międzyludzkim, gdyż jednym z ważnych celów odwiedzin było okazanie czci gospodarzowi miejscowego *owoonu* (rytualnego kopca z kamieni). Ojciec, wspominając prace ekspedycyjne, niejedną raz mówił, że tłumaczenia były momentami nużące, polscy badacze pytali bowiem wielokrotnie o rzeczy oczywiste dla każdego Mongoła. Ostatecznie jednak skonstatował, że taka metoda ma również pozytywne strony, gdyż, jak się okazuje, nic nie jest takie proste i oczywiste, jak by się pierwotnie wydawało. O wartości materiałów etnograficznych z tamtego okresu mówi fakt, że w ostatnich kilku latach środowisko naukowców, zajmujące się rozwojem humanistyki w Mongolii, okazuje duże zainteresowanie ówczesnymi pracami etnograficznymi i chętnie wykonuje przedruki tomów etnograficznych, sponсорuje tłumaczenia obcojęzycznej literatury o tym profilu<sup>9</sup>.

Po zakończeniu prac ekspedycji PAN, kierowanej przez W. Dynowskiego, większość jej aktywnych uczestników wróciła do Mongolii w celu zbadania nowych realiów kulturowych po rozpadzie Związku Radzieckiego. Najwcześniej powrócił do Mongolii S. Szynkiewicz z Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, który w 1992 roku, wraz z Tomaszem Potkańskim z UW, został zaproszony do współpracy z ekipą badaczy z Uniwersytetu w Sussex i udziału w realizacji projektu dotyczącego warunków liberalizacji pasterstwa w Mongolii. Poza obszernym raportem, który powstał w wyniku realizacji tego projektu (1993a), ukazały się dwa ważne artykuły autorstwa S. Szynkiewicza na temat tradycyjnych organizacji i struktur społecznych pasterzy mongolskich w nowych, wolnorynkowych warunkach gospodarczych (Szynkiewicz 1993b, 1998). Artykuły te nie tracą swojej aktualności i są często cytowane w publikacjach na tematy społeczno-gospodarcze w Mongolii.

Do naukowego zainteresowania Mongolią wrócili także Lech Mróz i Jerzy S. Wasilewski z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, którzy realizowali grant polskiego Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego<sup>10</sup>. W projekcie brało udział kilkanaście osób, ówczesnych studentów etnologii i mongolistyki z UW, ale ostateczny etap badań został zrealizowany przez J. S. Wasilewskiego, L. Mroza, Tomasza Rakowskiego, Tangada Danaadżawa oraz autorkę tego tekstu. Wybór miejsca i tematyki nie był przypadkowy. W latach 1970., kiedy polscy etnologowie planowali przeprowadzić badania wśród Caatanów, mongolskich Tuwińców, zajmujących się hodowlą reniferów, ówczesna cenzura partyjna nie

<sup>9</sup> Wpisuje się to także w pewien nowy nurt rozwoju idei nacjonalistycznych w Mongolii w ostatnich latach oraz związana z tym potrzebę poszukiwania elementów tożsamości kulturowej.

<sup>10</sup> „Społeczność izolowana w warunkach otwarcia ekonomicznego i kulturowego. Caatanowie północnej Mongolii – etnologiczne badania ratownicze”, 1999-2003, grant MNiSW nr 1H01H01616, kierownik: J.S. Wasilewski

wyraziła na nie zgody. Powrót do tego samego miejsca po upadku komunizmu w Mongolii miał być formą spełnienia niezrealizowanych marzeń W. Dynowskiego. We wstępie do książki, która powstała jako podsumowanie projektu, J.S. Wasilewski napisał:

Witold Dynowski, który dawno temu powiódł polskich etnografów – w tym dwoje z nas – do Mongolii, długi czas nosił się z zamiarem napisania wspomnień z lat młodzieńczej eksploracji Azji Centralnej i Syberii. Sam urodzony na Dalekim Wschodzie, odbywał z „polskiego” Charbina podróże, w trakcie których widział, jak odchodzą w przeszłość archaiczne kultury małych ludów syberyjskiej Północy. Wspominał je z melancholią i zamierzał ująć w tomie reminiscencji pod tytułem „Smutek Arktyki”. Niech nasze przyczynki będą – na swój sposób – częstkową realizacją jeśli nie Jego zamierzeń, to płynących z tamtych wspomnień inspiracji (Wasilewski 2008, s. 21).

Kolejna polska ekspedycja etnologiczna w Mongolii, również związana z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, prowadziła badania w latach 2010-2013<sup>11</sup>. Tym razem została ona zorganizowana przez młodsze pokolenie etnologów. Inicjatorem i kierownikiem projektu był Łukasz Smyrski, były student L. Mroza. Wspólnie ze studentką mongolistyki i etnologii UW, Karoliną Szmigielską, Tangadem Danaadżawem oraz autorką tego tekstu zrealizował on projekt o znaczeniu krajobrazu w kształtowaniu koncepcji tożsamości lokalnej. Efekty badań zostały przedstawione w książce zatytułowanej *Między mocą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu* (Smyrski 2018).

Po dziesięciu latach od zakończeniu projektu badań nad Caatanami zespół badaczy, który stanowili: L. Mróz, J.S. Wasilewski, T. Rakowski, Tangad Danaadżaw i ja, podjął kolejną wyprawę etnologiczną do Mongolii<sup>12</sup>. Były to również badania z cyklu „Czterdzieści lat później”. Zostały one przeprowadzone wśród Torgutów zachodniej Mongolii, w *somonie* Bułgan – tak nazywa się miejscowość w *ajmaku* Chowd, która była jednym z ważnych miejsc badań terenowych ekspedycji PAN z lat 1970. Miały tam miejsce owocne rozmowy i obserwacje uczestniczące, na podstawie których powstały liczne artykuły, w tym S. Szynkiewicza o Torgutach i Choszutach (1977, 1985), będące pracami pionierskimi w światowej mongolistyce i etnologii. Powrót do badań w Bułganie pod wieloma względami musiał być ciekawym doświadczeniem dla uczestników ekspedycji. Podczas kiedy L. Mróz i J.S. Wasilewski oraz D. Tangad prowadzili badania porównawcze nad zmianami w tradycyjnej kulturze i gospodarce pasterskiej, T. Rakowski i ja zajmowaliśmy się inicjatywą samoorganizacji lokalnych społeczności, kolektywnym zarządzaniem wynikającym z tradycyjnego ideału dobrobytu i rozwoju. W ramach projektu powstała książka z dziedziny antropologii rozwojowej, przedstawiająca nowe ujęcie interpretatywne, w której lokalne, peryferyjne społeczności położone poza dominującymi centrami, inicjują i tworzą swój własny model aktywności społeczno-gospodarczej (Rakowski 2018). Ukazały się także artykuły innych uczestników badań, w tym ciekawy tekst J. S. Wasilewskiego, w którym

<sup>11</sup> „Krajobraz jako źródło tożsamości mieszkańców Mongolii”, 2009-2012, grant MNiSW nr NN109 094128, kierownik: Ł. Smyrski.

<sup>12</sup> „Lokalne wymiary rozwoju. Badania nad nowymi formami działań rozwojowych i samoorganizacji społecznej wśród Torgutów z somonu Bułgan w zachodniej Mongolii”, 2011-2014, grant MNiSW nr NN109 180440, kierownik: T. Rakowski.

autor przedstawia rozważania na temat metodologii badań etnograficznych, nawiązując do własnych refleksji na temat powrotu badacza kultury do tego samego miejsca po czterdziestu latach (Wasilewski 2015 (2016)).

Podsumowując tę część artykułu, chciałam raz jeszcze podkreślić zaangażowanie polskich naukowców w badania mongolskie. Miały one miejsce w różnych okresach historycznych, prezentowały różne metodologie, w mniejszym lub większym stopniu uwzględniały spojrzenia „od wewnątrz” kultury. Ich wynikiem są nie tylko unikalne materiały z badań terenowych, ale też publikacje oparte na żmudnej pracy nad źródłami historycznymi. Analiza tych tekstów pod kątem metodologicznym stanowiłaby, moim zdaniem, ciekawy temat antropologiczny, który warto byłoby podjąć.

Prace powstałe w wyniku ekspedycji etnologicznej PAN do Mongolii można uznać za wkład nie tylko w światową mongolistykę, ale również w polską etnologię pozaeuropejską. Historia tej ekspedycji jest wyjątkowa także z tego względu, że powstała w zamyśle jednej osoby – W. Dynowskiego. Dzięki jego charyzmie, otwartości umysłu i ciekawości świata kolejne pokolenia badaczy, poznając efekty prac członków ekspedycji, znajdują w nich inspiracje badawcze.

### **Problemy przekładu międzykulturowego**

Dołączyłam do polskiej ekipy badawczej w 1992 roku, na prośbę ojca, by pomóc w pracach tłumaczeniowych w języku rosyjskim w trakcie badań terenowych prowadzonych przez Sławoja Szynkiewicza oraz Tomasza Potkańskiego – ówczesnego adiunkta etnologii UW. Rok później, po II roku studiów etnograficznych na Uniwersytecie Wiedzy o Mongolii (Mongol Medlegijn Ich Surguul<sup>1</sup>) w Ułan Batorze, mogłam starać się o studia zagraniczne na uczelniach europejskich. Zaproszenie z Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, na wniosek S. Szynkiewicza oraz T. Potkańskiego, którzy zarekomendowali mnie na podstawie pozytywnie ocenionej współpracy podczas badań terenowych w projekcie nad liberalizacją pasterstwa w Mongolii, było decydujące dla uzyskania stypendium rządowego RP.

Po przyjeździe do Polski było dla mnie oczywiste sięgnięcie do prac członków ekspedycji zainicjowanej przez profesora Dynowskiego. Pamiętam, że lektura tekstów była dla mnie niezwykle odkrywczą, znalazłam w nich bowiem zaskakująco dużo materiałów o Mongolii, z którymi, jako studentka etnografii mongolskiej, wcześniej się nie zetknęłam. Studia etnograficzne w Mongolii polegały na nauczaniu opartym na źródłach rosyjskich, mongolskich czy chińskich i miały głównie charakter lingwistyczno-opisowy. Stanowiły one, moim zdaniem, inną formę narracji historyczno-kulturowej, niż ta, którą poznałam z lektury prac polskich etnologów. Zarówno słownictwo naukowe, jak i sama logika konstrukcji teorii społecznych, przez długi czas stanowiły dla mnie problem nie do pokonania w zrozumieniu treści publikacji polskich autorów. Nawet jeśli udawało mi się przyswoić poszczególne teorie, to trudno było je odnieść do realiów mongolskich. Wciąż pamiętam, że jeden z najtrudniejszych egzaminów dotyczył symboliki jurty mongolskiej i, mimo że znałam jurte, spędziłam w niej dzieciństwo, to nie mogłam zaliczyć egzaminu, gdyż nie rozumiałam podstaw teoretycznych strukturalizmu i semiotyki, w ramach których opisywana była symbolika jurty. Problemem był zatem nie tylko brak umiejętności, potrzebny do przyswojenia wiedzy antropologicznej jako dyscypliny naukowej, ale też – myślę – brak narzędzi humanistycznych, by móc zrozumieć sposób naukowej kategoryzacji i opisu.

Warszawskie studia etnologiczne upływały mi pod hasłem intensywnych poszukiwań dotyczących istoty różnic kulturowych, których osobiście doświadczałam, będąc w obcym dla mnie kraju. Zakończyłam studia pracą magisterską na temat wartości azjatyckich, mając przekonanie, że treści mojej kultury są niezwykle trudne do przełożenia na język zachodni i że sama etnologia, jako dziedzina humanistyczna, pozostaje wciąż silnie eurocentryczna. Była to, jak teraz sądzę, postawa niemal skrajnie relatywistyczna<sup>13</sup>.

W wyniku dalszych poszukiwań dotyczących różnic kulturowych powstała praca doktorska, napisana pod kierunkiem Profesora Stanisława Zapaśnika z Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych UW. Były to poszukiwania niezwykle intensywne, odkrywcze, które zakończyły się przekonaniem o istnieniu pewnych, odmiennych niż na Zachodzie, kategorii myślenia, kluczowych do zrozumienia zjawisk społecznych zachodzących w Mongolii<sup>14</sup>.

Pierwszy mój wyjazd z polskimi etnologami, S. Szyrkiewiczem oraz T. Potkańskim, jeszcze przed studiami warszawskimi, pozostawił wiele pozytywnych wrażeń. Nauczyłam się dużo o prawdziwej pracy etnograficznej w terenie: nie tylko w zakresie techniki prowadzenia wywiadów, ale też sposobu organizacji pracy terenowej. Przyglądałam się i przyswajałam zastosowanie terminologii naukowych w języku rosyjskim i angielskim. Kwestionariusz obejmował, z tego, co pamiętam, przede wszystkim konkrety: historie rodzin, liczby, daty, fakty. Pamiętam również, że pojawiało się w nich dużo terminów mongolskich, których stosowanie było dla mnie wówczas oczywiste i naturalne. Podchodziłam do tej współpracy z dużym szacunkiem i w sposób bezkrytyczny. Nie rozumiałam celu badań, nie byłam też świadoma, że uczestniczę w ważnych badaniach dotyczących liberalizacji gospodarki mongolskiej. Nie rozumiałam także końcowego raportu z tego projektu, autorstwa S. Szyrkiewicza i T. Potkańskiego, napisanego skomplikowaną dla mnie akademicką angielszczyzną. Nie wynikało to, jak sądzę, z mojej ignorancji wobec wiedzy, była to raczej sprawa bariery językowej i sposobu opisu, który, choć istniał w przestrzeni mongolskiej, był na tyle odległy, że właściwie niedostępny dla wiedzy potocznej w mongolskich realiach kulturowych.

Podczas kolejnych ekspedycji, już po studiach etnologicznych, kiedy miałam dosyć konkretną wizję różnic kulturowych, niełatwo było mi ideę tych różnic połączyć merytorycznie z koncepcją polskich członków ekspedycji, szczególnie podczas ustalania wspólnego kwestionariusza. Z jednej strony, czułam się bardziej kompetentna w wielu sprawach, gdyż, moim zdaniem, znałam szerszy kontekst kulturowy; z drugiej strony, byli to profesorem, którzy opisywali moją kulturę w kategoriach naukowych, mieli rozległą wiedzę, nie tylko empiryczną, ale też opartą na obszernej, obcojęzycznej literaturze na temat Mongolii. W momencie, w którym uświadomiłam sobie różnicę między wiedzą z autopsji, a wiedzą naukową, nauczyłam się ograniczać do tłumaczenia bez komentarza, co zdecydowanie ułatwiało współpracę. Pamiętam, że podczas wywiadów pytania z kwestionariusza pol-

<sup>13</sup> Relatywizm kulturowy w jej skrajnej wersji głosi autonomizację i niepowtarzalność kultur, postulując, że konstruowanie obiektywnych, ponadkulturowych narzędzi poznawczych nie jest możliwe (Herskovitz 1948 i in.).

<sup>14</sup> Jednym z głównych wniosków, do których doszłam, przygotowując pracę doktorską, jest koncepcja jednostki ludzkiej, uwarunkowanej kulturowo. Kategoria jednostki ludzkiej, związana z koncepcją indywidualizmu, powstała w kręgu europejskiej myśli filozoficznej na przełomie XVIII i XIX wieku, stanowi *differentia specifica* Zachodu. Brak odpowiednika podobnej koncepcji w innych kulturach ma poważne konsekwencje dla rozumienia tych kultur (Oyungel 2013).



skiego musiały być skrócone do minimum podstawowych myśli. Niektóre wywiady były nieudane, informator przerywał rozmowę lub czułam, że odpowiedzi były nieszczerze albo obojętne. Pamiętam również, że nierzadko różniła mnie od kolegów i profesorów interpretacja tych samych faktów, a moje propozycje interpretacyjne postrzegano jako narzucanie chałchaskiego (główniej grupy etnicznej Mongołów, którą reprezentuję) wzorca myślenia i ostrzegano przed nieuwzględnieniem lokalnej specyfiki.

Warto zaznaczyć w tym miejscu, że własne interpretacje zastanych realiów miał także mój ojciec, emerytowany etnograf Mongolskiej Akademii Nauk. Podczas wspólnych wypraw z polską ekspedycją zadawał on badanym swoje pytania, typowo etnograficzne, na temat zanikających obrzędów i rytuałów związanych z hodowlą zwierząt, wierzeń, magii ochronnej, i in. Nie przejawiał zbyt dużych zainteresowań podstawami teoretycznymi czy metodologicznymi, ciekawiła go prosta rejestracja zastanych realiów, o których miejscowi chętnie opowiadali, oraz pamięć etnograficzna danej społeczności. W podejściu ojca widziałam nie tylko stosowanie metodologii etnograficznej, którą dawniej uprawiał, ale też odniesienie się do pewnych kulturowych ideałów, jak kluczowa rola rytuałów w tradycyjnym myśleniu mongolskim, gdzie szczegółowe, dokładne wykonanie pewnych działań (typu: ruch „ze słońcem” lub w kierunku odwrotnym) związane jest z wyobrażeniem o porządku społeczno-kosmologicznym<sup>15</sup>. Zatem rytuały (a nie ich treści) stanowią niezwykle ważny element w zrozumieniu ideału tego, co jest właściwe lub niewłaściwe – być może stąd wywodzi się fascynacja szczegółowym opisem etnograficznym w humanistyce mongolskiej.

W pewnym momencie praktyki badawczej doszłam do wniosku, że bezkrytyczne tłumaczenie pytań z polskiego kwestionariusza momentami przynosi tłumaczowi wstyd, zwłaszcza kiedy, zdaniem rozmówców, pytania są zbyt oczywiste (dziwne, kiedy Mongołka zadawała je Mongołowi). Próbuując radzić sobie w takiej sytuacji, musiałam modyfikować pytania, by były zrozumiałe dla mongolskiego rozmówcy, a w trudnych momentach wyjaśniałam, że są to pytania obcokrajowców, którzy muszą je zadawać, by zrozumieć realia mongolskie. Pewnego razu zapytano mnie, dlaczego nie mogę sama wytłumaczyć wielu spraw obcokrajowcom, skoro jestem współpracownikiem ekspedycji. Było to ważne pytanie dotyczące mojej roli w zespole prowadzącym badania. Nie była to dla mnie komfortowa sytuacja, gdyż wiedziałam, że w świetle niektórych koncepcji prowadzenia badań terenowych, niezwykle ważna jest perspektywa badanego oraz odtworzenie tej perspektywy w jak najdokładniejszy sposób, tak by badacz mógł zrekonstruować jego wizję (Clifford, Marcus 1986). Z tego powodu starałam się ograniczyć swój udział w badaniach do minimum, by polski badacz mógł sam stawiać pytania i znajdować drogę do własnego sposobu interpretacji oraz prowadzenia studiów.

W praktyce jednak, kiedy jest się pod presją czasu i trzeba dążyć do tego, by nie zanudzić informatora długimi pytaniami, zdarzało mi się przejąć inicjatywę. Niejednokrotnie zadawałam własne, pomocnicze pytania, nawiązujące do odpowiedniej sytuacji, by rozmówca mógł lepiej zrozumieć treść rozmowy. Często zmieniałam pytania – czasem nadałam informować kolegów o modyfikacji, czasem nie, bo w trakcie tłumaczenia na żywo

<sup>15</sup> Zgodnie z kategoriami myślenia tradycyjnego odpowiednio przeprowadzone rytuały zapewniają harmonię we wszechświecie, co znaczy, że mogą przyczynić się do uzdrowienia, dobrej pogody, przywołania bogactwa, pokoju. Myślenie w takich kategoriach wciąż można zauważyć w zachowaniach współczesnych Mongołów. Ma ono odniesienie do rozumienia kategorii moralności, w których podział na właściwy/niewłaściwy jest ważniejszy, niż kategorie dobra i zła (Oyungerel 2016a).

nie ma możliwości prowadzenia dyskusji „wewnętrznych”, ale na ogół miałam mniejsze bądź większe przyzwolenie na modyfikację. Na przykład pytania: *Dlaczego tak chętnie wysyłacie synów do szkoły pograniczników, przecież pogranicznicy zarabiają bardzo mało?* nie mogłam przetłumaczyć dosłownie, znając prestiż tego zawodu wśród Mongołów. Zapytałam więc rozmówczynię: *Dlaczego praca w służbie przygranicznej jest tak ważna?* Pamiętam jej długą, emocjonalną odpowiedź na temat prestiżu tego zawodu, dumy mężczyzny związanej ze służbą dla ojczyzny, zwyczajowego dziedziczenia zawodu w rodzinie (kobieta, lat 35, Bułgan). Nie jest wykluczone, że pytanie nawiązujące do niskich zarobków również sprowokowałoby podobną odpowiedź, myślę jednak, że nie byłoby wówczas tej przyjemnej atmosfery przy tak doniosłej formie wypowiedzi. Stworzenie dobrych warunków do prowadzenia wywiadów uważałam za priorytetowe; czasem wystarczy jedno nieudane spotkanie i można zamknąć sobie drogę do innych rozmówców związanych z daną społecznością. Najbardziej odpowiadały mi wywiady pogłębione ze spontanicznymi pytaniami, kiedy gościnność i ceremonialność w jurcie zmieniała się w szczerą rozmowę i zainteresowanie naszymi badaniami ze strony gospodarzy.

Kolejnym rozwiązaniem dotyczącym techniki prowadzenia wywiadu, z której często korzystałam, było nawiązanie w pytaniach do analogicznego kontekstu w Polsce. Sama bądź wspólnie z polskimi kolegami wymyślaliśmy pytania, np.: *W Polsce, żeby ptaki nie zjadały plonów, stawiają „strachy na wróble”. A Wy jak bronicie się przed ptakami? – A my też stawiamy straszdyła, ale dobre są też modlitwy, bo sprawiają, że ptaki nie podlatują* (mężczyzna, lat 82, Bułgan). Przywołanie polskiego kontekstu na ogół ożywiało rozmowy, dawało rozmówcy możliwość większego zaangażowania w pytania, pozwalało zauważyć istotne różnice w pozornie podobnym kontekście.

Niezwykle ważne pytanie dotyczy granicy: na ile można „przechodzić na drugą stronę” (w stronę badanych), by móc uzyskać ich przychylność i otrzymać (wydobyć) odpowiednie informacje? Staramy się o pozyskanie ciepłych relacji z rozmówcami, gościmy w ich domach, chcemy poznać ich życie, zabieramy im czas, wiemy jednak również, że mają oni swoje oczekiwania. Pytanie, jak się do nich ustosunkować? Im większa wiedza badaczy na temat Mongolii, tym lepsza znajomość kontekstu kulturowego. Łatwiej wówczas zorganizować udane spotkania. Na tym też polega ogromna różnica między etnologami a turystami, którzy zwiedzają Mongolię, choć dla naszych badanych podział ten raczej nie istniał. Wszyscy bowiem byli dla nich obcokrajowcami, którzy chcieli zobaczyć Mongolię i dowiedzieć się czegoś o życiu jej mieszkańców. W tym kontekście ważny element stanowiły dary. Wchodzenie w bliskie relacje z informatorem nie jest tam możliwe bez odpowiednich podarunków. Mają one dużo bardziej złożony kontekst kulturowy, niż tylko wymiana materialnych korzyści lub zwykła pamiątka. Są uwieńczeniem relacji międzyludzkich i odzwierciedlają, na ile dana osoba ma znaczenie w tej relacji (Oyungerel 2013, s. 233, 2016b, s. 114). Podczas ostatnich wyjazdów badawczych zdarzyło nam się spotkać trzy osoby, które pamiętały badania polskich etnologów w latach 1970. Wspominały profesorów, nawiązując przede wszystkim do prezentów, które, będąc jeszcze dziećmi, od nich dostały. Kolorowe flamastry (prezent od S. Szynekiewicza), o których opowiadały z wielkim entuzjazmem, były dla nich wówczas czymś wyjątkowym, więc samo spotkanie musiało być zapamiętane jako niezwykle ważne. Prezenty, także te, w postaci gotówki, są zawsze pozytywnie postrzegane, a kolonialny kontekst myślenia w kategoriach: „Bogaty biały rozda biednym tubylcom pieniądze/dary” jest w Mongolii absolutnie niezrozumiały.

Antropologia refleksyjna, która powstała po tzw. przełomie postmodernistycznym w latach 1990., wyrosła z potrzeby uwrażliwienia badaczy na perspektywę badanego. Zaproponowała relacje „zażyłości” z badanym, zamiast współpracy, przeciwstawiając się w ten sposób kolonialnym i neokolonialnym podziałom na aktywnych badaczy oraz biernych badanych. Amerykański antropolog George Marcus (1995) nazwał swoją propozycję strategią wielostanowiskową (*multi-sited*) w badaniach etnograficznych, zarzucając etnografii „modernistycznej” jednostanowiskową (*single-sited*) perspektywę badań, prezentującą tylko perspektywę badacza. Z pewnością ów refleksyjny charakter antropologii jest wart entuzjazmu ze względu na możliwość większego uwzględnienia w badaniach treści na poziomie emicznym. Jednakże fundamentalne pozostaje pytanie, czy jest jakiegokolwiek wspólne pole porozumienia, gdzie światy badanego i badacza mogą się „w pełni” spotkać? Podejmując krytykę koncepcji etnografii wielostanowiskowej, Marcin Brocki pisze:

W projekcie tym widać chęć nadania naukowego prestiżu „współdziałowi”, który w żaden sposób nie mieści się w naukowych ramach, ponieważ, oznaczając pozorne zdemokratyzowanie procedury badawczej i analizy, w istocie jest próbą wymieszania porządku wiedzy badacza i badanego, na bliżej nieokreślonych zasadach i dla niewyraźnego celu, co nie tylko nie służy rozumieniu zarówno Innego, jak i poprzez Innego samego Siebie, ale wręcz to rozumienie uniemożliwia (Brocki 2013, s. 9).

Krytyka wizji zdemokratyzowania, zrównania wiedzy badacza i badanego, jest ważnym aspektem refleksji nad praktyką badawczą. Moje doświadczenia terenowe pozwalają stwierdzić, że, o ile możliwe jest znalezienie pewnego wspólnego pola porozumienia, o tyle istnieje wyraźna asymetria wiedzy i znacznie większego wysiłku intelektualnego ze strony badacza-naukowca. Moja rola tłumacza-tubylca wymuszała na mnie znajdowanie tej cienkiej linii porozumienia, która, na dodatek, często musiała powstać w sposób natychmiastowy i spontaniczny, by dwie struktury myślowe, należące do różnych porządków ontologicznych, mogły się zrozumieć. Koncepcję spotkania „dwóch światów” można odnieść właściwie do każdego spotkania z drugim człowiekiem, w tym przypadku chodzi mi jednak o kontekst kulturowy, kiedy brak pewnych pojęć i wzorów myślenia nie pozwala dojść do jakiegokolwiek porozumienia.

W trakcie badań mogłam zauważyć, że im większa znajomość idiomów mongolskich u badaczy, tym łatwiej i sprawniej przechodził przekład. Skomplikowane do opisanie fenomeny kulturowe, jak *owoo tachich* (ceremonia okazywania czci lokalnym duchom/bóstwom opiekuńczym), *seter tawich* (rytuał przenoszenia siły życiowej na zwierzę) czy zagadnienia związane z rytmem koczowania, z zasadami korzystania z pastwisk – to tematy, które często pojawiały się w pracach polskich etnologów i są szczególnie przez nich opisane. Dzięki pracom poprzedników wyprawy etnologiczne do Mongolii, po roku 2000, stanowiły pewną kontynuację naukowych struktur myślenia, stąd – łatwość tłumaczenia i łączenia dwóch porządków ontologicznych dla mnie. Tymczasem relacja w drugą stronę, czyli przełożenie języka naukowego na język mongolski, jest dużo

trudniejsza, o czym wie każdy tłumacz, próbujący przełożyć teksty naukowe na mongolski.

W związku z powyższym, oczywiste było, że preferowałam przekład kontekstowy i nie umiałabym zapewne robić przekładów przedmiotowych, dosłownych czy uproszczonych, jakich często dokonuje się w warunkach mongolskich. Wynikało to w dużym stopniu z przyjętej przeze mnie koncepcji kultury jako systemu kategorii myślenia. W tym przypadku – charakterystycznego dla Mongołów, którego znajomość pozwala na dużo głębsze interpretacje danej sytuacji. Nie zmienia to, w moim rozumieniu, procesualnego charakteru samej koncepcji kultury, ani specyfiki lokalnych znaczeń oraz różnic jednostkowych. Chodzi jedynie o sygnalizowanie pewnych stałych kategorii myślenia tradycyjnego, które, moim zdaniem, wciąż są obecne w zachowaniach współczesnych Mongołów.

W takim rozumieniu kultury widziałam swoją rolę inaczej niż Kirin Narayan (1993), która kwestionuje podział na antropologów tubylczych i nie-tubylczych. Jej zdaniem „antropolodzy tubylczy, podobnie jak wszyscy inni, należą równocześnie do różnych społeczności” (Narayan 1993, cyt. za: Clifford 2006, s. 164). Twierdzi ona też, że „tubylczy badacze są w sposób złożony i różnorodny umiejscowieni wobec miejsca pracy oraz interlokutorów” (ibidem). Podejście K. Narayan rozumiem w kontekście charakterystycznym dla antropologii współczesności, w którym, po zwrocie postmodernistycznym, dokonały się zmiany w rozumieniu przedmiotu badań. Zmieniło się bowiem pojęcie „Obcego”, koncepcja lokalności, terenu, a jednym z najważniejszych pojęć w antropologii kulturowej – ważniejszym niż „kultura” – stała się „tożsamość”. Proponowane są zatem terminy antropologii postkulturowej, post-egzotycznej (Clifford 1997, cyt. za: Clifford 2006, s.148), nastawione raczej na lokalność, niż społeczeństwo, bardziej na jednostkę, niż na grupę. Jak twierdzi brytyjski antropolog Anthony Cohen, rośnie znaczenie pojęcia „tożsamość” w antropologii społecznej. Jego zdaniem, jest to następstwo pewnego przesunięcia uwagi antropologów z tożsamości społecznej na tożsamość indywidualną (Cohen 2014, s. 261).

Moim zdaniem owo przesunięcie rozumienia tożsamości ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia zachodnich społeczeństw, kształtujących się pod wpływem europejskiego dziedzictwa myśli filozoficznej, w szczególności tej, związanej z koncepcją indywidualizmu. Stosowanie podobnej definicji tożsamości w badaniach nie-zachodnich, w tym przypadku w kontekście mongolskim, nie ma, moim zdaniem, racji bytu. W języku mongolskim do niedawna nie było nawet odpowiednika wyrazu „tożsamość”, a termin *idžilsel*, który dopiero od kilku lat istnieje w języku publicznym na potrzebę tłumaczenia angielskiego *identity*<sup>16</sup>, odnosi się przede wszystkim do wyrazu *idžil*, czyli podobny, podobieństwo i, w żaden sposób, nie nawiązuje do cech wyjątkowych czy personalnych<sup>17</sup>. Niemożliwe byłoby również tłumaczenie terminu „antropologia postkulturowa” na mongolski, nawet w sensie czysto lingwistycznym, gdyż byłby to zlepek wyrazów obcych, nic nie znaczących w języku mongolskim.

<sup>16</sup> Słownik angielsko-mongolski online: [http://www.bolor-toli.com/dictionary/word?authenticity\\_token=Qy-1KJyuRK2%2FymBj0nLtRh3TX8pG%2Fi7MEa%2FWVTg2QXho%3D&selected\\_lang=4-1&search=identity](http://www.bolor-toli.com/dictionary/word?authenticity_token=Qy-1KJyuRK2%2FymBj0nLtRh3TX8pG%2Fi7MEa%2FWVTg2QXho%3D&selected_lang=4-1&search=identity), (dostęp: 31.08.2018).

<sup>17</sup> Mongolski antropolog społeczny Bum-Oczir Dulam tłumaczył tożsamość jako „wyróżnienie się poprzez wspólnotę” (Bum-Oczir 2008, s.49), ale ten termin niewiele wyjaśnia, zwłaszcza w stosunku do tożsamości jednostki.

Konsekwencje różnic w kategoriach myślenia o jednostce jako „unikatow[ym] i autonomiczn[ym] centrum świadomości, będąc[ym] podmiotem własnych myśli, uczuć i aktów woli”<sup>18</sup>, a jednostce ludzkiej, nie mającej takiej świadomości<sup>19</sup>, są ogromne. Postrzegam je także w kontekście prowadzenia wywiadów w trakcie badań terenowych. Wywiad może być traktowany jako wymiana myśli dwóch autonomicznych osób, wypowiadających prywatne zdania albo też jako wymiana pewnej rytualnej formy wypowiedzi, podczas której dana osoba może – ale też często nie musi – wypowiadać własne myśli i opinie. W jurcie mongolskiej obowiązuje ścisła zasada kolejności podawania herbaty, umiejscowienia gości, itd., obowiązują też reguły prowadzenia rozmowy z gośćmi. Są to formuły mniej lub bardziej dostosowane do danej sytuacji, pór roku, wieku i statusu rozmówców w hierarchii społecznej. Relacje międzyludzkie zaczynają się od „gotowych formułek”, a mówienie o sprawach osobistych zdarza się w dużo późniejszym czasie lub w ogóle nie dochodzi do takiej wymiany zdań, zwłaszcza podczas rozmowy z obcokrajowcami. Spotkania powinny odbywać się w odpowiedniej atmosferze pozytywnych, harmonijnych narracji. Zapewne dlatego często byłam proszona przez informatorów, bym pewnych rzeczy nie tłumaczyła Polakom, gdyż mówienie o negatywnych aspektach swojego życia uważali za niewłaściwe w rozmowach z obcokrajowcami. Nie należy też oczekiwać, że podczas pierwszego spotkania z badaczami informator zacznie opowiadać o swoich problemach życiowych; jest to możliwe jedynie w przypadku wyjątkowo udanych spotkań. Jako tłumacz-tubylec często miałam wrażenie, że znajduję się w sytuacji, kiedy, z jednej strony, byli rozmówcy mongolscy, którzy trzymali się wzorca poprawnego zachowania i mówienia (w szczególności w przypadku rozmów z lokalnymi władzami, urzędnikami), z drugiej, polscy badacze, dla których celem było uzyskanie jak najwięcej „prawdziwych”, rzeczowych informacji o życiu badanych. Można było przy tym zauważyć, że Polacy za naturalne uważali okazywanie cech swojej osobowości, podkreślenie poczucia humoru czy krytycznego myślenia. Najczęściej jednak znajomość realiów mongolskich pozwalała im na zachowanie odpowiednich form rozmowy. Czasem wystarczała mała odpowiedź, np. że informator mówi bardzo doniośle i poważnie, a następowała zmiana sposobu narracji i badacz dostosowywał się do danej („ceremonialnej”) formy spotkania.

Tłumaczenie nie ograniczało się do przekładu pytań i odpowiedzi w czasie wywiadu. Uważałam bowiem za istotne przekazywanie osobom prowadzącym badania swoich interpretacji wydarzeń, zarówno przed, jak i po wywiadach oraz wszystkich komentarzy ze strony lokalnej społeczności. Niektórych badaczy bardziej przekonywały moje interpretacje, niektórych mniej, ale prezentowanie własnej perspektywy badawczej uważałam za swój obowiązek.

<sup>18</sup> S. Zapaśnik, *Empatia a problemy moralności*, tekst nieopublikowany, udostępniony autorce artykułu przez prof. Stanisława Zapaśnika, s. 3. Komputerowy wydruk tekstu znajduje się w zbiorach prywatnych Oyungerel Tangad.

<sup>19</sup> O kulturowych uwarunkowaniach w rozumieniu emocji jednostki, jako podstawy legitymizującej i kształtującej relacje między jednostką a kontekstem społecznym, piszą m. in. Sulamith i Jack Potterowie (1990, s. 180-195).

## Podsumowanie

Etnografia wielostanowiskowa apeluje o uwzględnienie aktywnej roli badanego w trakcie badań etnograficznych, o korzystanie z jego zdolności analitycznej, by mógł on także współuczestniczyć w konstruowaniu wiedzy o własnym społeczeństwie (Marcus 1995). Tymczasem możliwość pełnego porozumienia między badaczem a badanym na jednym polu epistemologicznym, myślowym, jest niezwykle trudna. Przykładem są moje doświadczenia etnologiczne. Podział na porządek wiedzy naukowej i wiedzy potocznej w kategoriach myślenia kultury mongolskiej jest właściwie bezzasadny z powodu odmienności tradycji filozoficzno-kulturowych w stosunku do wzorców myślenia naukowego na Zachodzie. Antropologia refleksyjna pozwala wnieść dużo nowych znaczeń emicznych i wzbogaca w ten sposób technikę prowadzenia badań, ale, moim zdaniem, nie usuwa pewnej asymetryczności w procesie poznawania, ani nie eliminuje „retoryki władzy” w sformułowaniu końcowych tez. Asymetrię tę można zmniejszyć jedynie kosztem szczegółowego, rzetelnego opisu naukowego.

Koncepcja naukowego języka opisu wydaje się oczywista dla każdego adepta etnologii. Tymczasem doświadczenie pokazuje, że różnice kulturowe są dużo głębsze i poważniejsze, niż się na ogół wydaje, a rzetelny opis naukowy łączy się ze skomplikowanym – często niezrozumiałym w kategoriach innego języka – hermetycznym tekstem. Dzięki pracom, jakie wykonały i wciąż wykonują pokolenia polskich etnologów w Mongolii powstają kamienie milowe, umożliwiające porozumienie międzykulturowe. Wciąż zatem wierzę w etnologię jako naukę, która powstała na Zachodzie, wyrosła z otwartości i ciekawości poznania Obcego. Inne kultury posiadają własną koncepcję Obcego, własne drogi jego poznania, i, być może, mogą to zrobić skuteczniej (np. korzystając z ludzkiej intuicji), co nie zmienia faktu, że nauka na Zachodzie dokonała już wiele w kierunku porozumienia międzykulturowego. Prace polskich etnologów, zapoczątkowane ponad czterdzieści lat temu, dają możliwość wglądu w to, czym jest kultura mongolska i nadal pomagają w zrozumieniu jej dzisiejszych realiów. Dzięki nim możliwa była dla mnie forma tłumaczenia kontekstowego, w którym poszczególne zagadnienia prezentowałam w szerszym znaczeniu. Prace te dostarczają zatem narzędzi opisu potrzebnych zarówno młodszemu pokoleniu polskich badaczy, jak i samym Mongołom.

Nie miałam okazji poznać profesora Witolda Dynowskiego, ale poznałam jego uczniów, którzy, idąc śladami mistrza, przemierzali tysiące kilometrów<sup>20</sup>, mieszkali i pracowali w odmiennych, niezwykle trudnych dla Polaków warunkach. Współuczestniczyli w uctach, podczas których honorowym daniem są m.in. baranie wnętrzości. Mieli tyle zapału i entuzjazmu, by drobiazgowo rozrysowywać i opisywać symbolikę wszystkich części tegoż barana. Odtworzyli historie XIII-wiecznych bohaterów z *Tajnej Historii Mongołów*<sup>21</sup>, by dostrzec ich związki ze współczesną koncepcją pokrewieństwa. Opisywali detale jurty, by pewna Mongołka, przygotowując się do egzaminu na warszawskiej etnologii, mogła dowiedzieć się dużo więcej, niż przeciętny Mongoł, mieszkający w jurcie przez całe życie.

<sup>20</sup> Odległość między Ułan Batorem a Chowd, gdzie była prowadzona większość badań polskich etnologów, wynosi ponad 3200 km w obie strony.

<sup>21</sup> Najstarsza kronika historyczna zawierająca informacje o Mongołach.

Dla mnie osobiście polska ekspedycja w Mongolii jest niezwykle ważna i bliska sercu. Co ciekawe, w pewnym momencie swego życia, dosyć dla mnie niespodziewanie, znalazłam się wśród pracowników Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, skąd W. Dynowski lata temu organizował ekspedycje mongolskie. Mam zaszczyt współpracować z Iwoną Kabzińską, członkiem tej ekspedycji, i spędzać z nią wiele godzin na rozmowach o badaniach mongolskich. Jestem jej wdzięczna za zachętę do napisania tego artykułu. Mam możliwość przeglądać szafy z archiwaliami z tych wypraw, gdzie mogę „spotkać” każdego z ich uczestników w Mongolii z lat 1970. Radość, która za każdym razem temu towarzyszy, mam nadzieję, pozostanie na długo.

### Bibliografia

- Bareja-Starzyńska Agata 2015, Badacze dziedzictwa Mongolii – Józef Kowalewski i Władysław Kotwicz, [w:] *Orientalistyka. Rozważania o nauce*, S. Surdykowska (red.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 17-29.
- Braun Krzysztof 2014, Profesorowie warszawskiej etnologii wobec Mazowsza, *Rocznik Mazowiecki*, t. XXVI, s. 277-293.
- Brocki Marcin 2013, Badania oparte na współudziale, badania w działaniu i etnografia współpracująca – argumenty przeciw, *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, t. 2, nr 19, s. 5-16.
- Bum-Oczir Dulam 2008, *Uls törijn chün sudlalyn onolyn üüed*, Bembi san, Ulaanbaatar.
- Clifford James, Marcus George E. 1986, *Writing Culture. Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- Clifford James 1997, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, California University Press, Berkeley.
- Clifford James 2006, Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, M. Kempny, E. Nowicka (red.), PWN, Warszawa, s. 139-179.
- Cohen Anthony 2014, Moja osobista historia antropologii tożsamości, [w:] *Colloquia Anthropologica*, M. Buchowski, A. Bentkowski (red.), Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań, s. 253-275.
- Goodenough Ward H. 1994, Toward a Working Theory of Culture, [w:] *Assessing Cultural Anthropology*, R. Borofski (ed.), McGraw-Hill, New York, s. 262-273.
- Górny Konrad 2016, Antropologia, współczesności czy kultury?, *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, t. 1, nr 24, s. 109-115.
- Herskovitz Melville J. 1948, *Man and His Works: the Science of Cultural Anthropology*, Alfred A. Knopf, New York.
- Kabzińska Iwona 2000, W kierunku zrozumienia i interpretacji. Polska ekspedycja etnograficzna w Mongolii, [w:] *Polskie opisywanie świata*, A. Kuczyński (red.), Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 233-250.
- Marcus George E. 1995, Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-sited Ethnography, *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, s. 95-117.
- Mongol ulsyn tüüch* 2004, Boldbaatar Dż., Sandždordž M., Szirendew B. (red.), t. V, Admon, Ulaanbaatar.

- Narayan Kirin 1993, How Native is a Native Anthropologist?, *American Anthropologist*, vol. 95, no. 3, s. 671-686.
- Oyungerel Tangad 2013, *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku*, Wydawnictwo Trio, Warszawa.
- Oyungerel Tangad 2016a, Nieuchwytna, relatywna wszechobecność – o kategoriach moralności w kulturze mongolskiej, *Etnografia Polska*, t. LX, s. 129-147.
- Oyungerel Tangad 2016b, Kategorie tradycyjnej moralności w życiu społecznym współczesnych Mongołów, *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, t. 25, nr 2, s. 111-125.
- Oyungerel Tangad 2017, Kategorie zachodniej humanistyki a realia mongolskie, [w:] *Colloquia Humaniorum* [w druku].
- Potter John M., Potter Sulamith H. 1990, *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rakowski Tomasz 2018, *Przepływy, możliwości, kregi możliwego. Antropologia powodzenia, Słowo/obraz/terytoria*, Gdańsk.
- Smyrski Łukasz 2018, *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Sokolewicz Zofia 1987, Witold Dynowski (23.08.1903-31.07.1986). Profesor etnografii Uniwersytetu Warszawskiego Założyciel i naczelny redaktor „Etnografii Polskiej”, *Etnografia Polska*, t. XXXI, z. 1, s. 13-17.
- Szynkiewicz Sławoj 1977, Torguci Mongolii. Uwagi na tle pierwszych badań etnograficznych wśród Torgutów altajskich, *Etnografia Polska*, t. XXI, nr 1, s. 117-136.
- Szynkiewicz Sławoj 1981, *Rodzina pasterska w Mongolii*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław.
- Szynkiewicz Sławoj 1985, The Khoshuts of the Mongol Altai. Vicissitudes of Self-Identification, *Ethnologia Polona*, vol. 12, s. 37-50.
- Szynkiewicz Sławoj 1993a, *The Social Context of Liberalisation of the Mongolian Pastoral Economy: Report of Anthropological Fieldwork*, <https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/handle/123456789/2434>, (dostęp: 18.08.2018).
- Szynkiewicz Sławoj 1993b, Nomads Build a New Society Again: Social Structure and Obligations on the Eve of the Private Economy, *Nomadic Peoples*, vol. 33, s. 163-172.
- Szynkiewicz Sławoj 1998, Contemporary Mongol Concepts of Being Pastoralist: Institutional Continuity, Change and Substitutes, [w:] *Changing Pastoralists in a Changing World*, J. Ginat, A. M. Khazanov (eds.), Sussex Academic Press, Brighton, s. 202-222.
- Tangad Danaadzaw 2013, Polscy etnografowie w Mongolii. Wspomnienia z badań terenowych, [w:] *Etnograficzne wędrówki po obszarach antropologii*, Ł. Smyrski, K. Waszczyńska (red.), Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Wasilewski Jerzy S. 2008, Smutek Sajanów. Raport o ginącej mniejszości, [w:] *Pasterze reniferów mongolskiej tajgi*, J.S. Wasilewski (red.), Wydawnictwo DiG, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa, s. 7-22.
- Wasilewski Jerzy S. 2015 (2016), O mongolskich naruszeniach pogrzebowych, grach weselnych i baranich kościach. Studium symboliki trudnej, *Etnografia Polska*, t. LIX, z. 1-2, s. 65-86.



