

## MUZEUM IM. OSKARA KOLBERGA W PRZYSUSZE

W ramach jubileuszu stulecia śmierci Oskara Kolberga i zarysowanego w 1983 r. programu obchodów jubileuszowych, w dniu 1 czerwca 1990 r. dokonano uroczystego otwarcia Muzeum im. Oskara Kolberga w Przysusze. Muzeum Ludowych Instrumentów Muzycznych w Szydłowcu uświetniło jubileusz i fakt utworzenia nowej placówki wybiciem dwóch medali autorstwa art. rzeźbiarza Zygmunta Kaczora.

Otwarcie Muzeum w zabytkowym dworze Dembińskich zamknęło przeszło dziesięcioletni okres wstępnego, od momentu formalnego przekształcenia w końcu 1979 r. społecznego muzeum w oddział Muzeum Ludowych Instrumentów Muzycznych w Szydłowcu (MLIM)<sup>1</sup>. Społeczne Muzeum im. Oskara Kolberga w Przysusze powstało w ramach obchodów 160-lecia urodzin wywodzącego się z Przysuchy Kolberga: w dniu 8 czerwca 1974 r. w jednym z pomieszczeń dworu otwarto wystawę biograficzną według scenariusza Stefana Rosińskiego<sup>2</sup>. W 1978 r. Danuta Paprocka dokonała gruntownej przebudowy tej planszowej wystawy oświatowej, dodając m.in. eksponaty etnograficzne pochodzące z okolic Przysuchy. Rok później Przysuskie Towarzystwo Kulturalne im. Oskara Kolberga przekazało MLIM zgromadzone przez siebie materiały kolbergowskie i zbiory etnograficzne, z myślą o muzeum, na którego siedzibę obrano ostatecznie zabytkowy dwór Dembińskich<sup>3</sup>. W 1983 r. wystawę przeniesiono do zabytkowego lamusa dworskiego, który po podjęciu w 1987 r. remontu dworu, stał się magazynem muzealiów.

<sup>1</sup> Zarządzenie nr 40/79 Wojewody Radomskiego z dnia 23 listopada 1979 r. Od 1976 r. MLIM sprawowało patronat nad przysuską placówką.

<sup>2</sup> Do powstania społecznego muzeum doprowadziło utworzone 8 maja 1961 r. Przysuskie Towarzystwo Kulturalne im. Oskara Kolberga, którego pierwszym prezesem był Stefan Kotlarczyk, dyrektor Liceum Ogólnokształcącego w Smogorzowie. Przyczyniło się ono do spopularyzowania postaci Kolberga oraz miejscowego folkloru, czego przejawem były m.in. Dni Kolbergowskie urządzone od 1960 r., połączone od 1977 r. z wojewódzkim przeglądem folkloru i sztuki ludowej.

<sup>3</sup> Akt przekazania na podstawie uchwały walnego zgromadzenia z dnia 18 lutego 1979 r., z załącznikiem obejmującym 154 pozycje.



Ryc. 1. Portret Oskara Kolberga, mal. Tadeusz Rybkowski w Modlnicy, 1875 r., papier, gwasz, 10 × 8 cm, wł. ZGPTL we Wrocławiu, depozyt w Muzeum im. Oskara Kolberga w Przysusze

*fot. H. Pieczul, 1990*

Charakter Muzeum określał statut MLIM z 1979 r.: „Muzeum im. Oskara Kolberga gromadzi i udostępnia muzealia i materiały dotyczące biografii Oskara Kolberga, historii badań folklorystycznych i etnograficznych w Polsce, etnografii okolic Przysuchy”<sup>4</sup>. Koncepcja ekspozycji, dy-

<sup>4</sup> Muzeum im. Oskara Kolberga w Przysusze miało być integralną merytorycznie częścią MLIM. Jeszcze w 1975 r. zamierzano urządzić w Szydłowcu Salę im. Oskara Kolberga, która obok Sali im. Mariana i Jadwigi Sobieskich miała dokumentować badania folkloru muzycznego w Polsce na tle folklorystyki europejskiej. Problematykę tę ograniczono w Szydłowcu z konieczno-

skutowana m.in. na posiedzeniu Rady Muzealnej przy MLIM w 1985 r.<sup>5</sup>, przybrała w czerwcu 1989 r. formę ramowego scenariusza autorstwa Janusza Kuczyńskiego; w sierpniu tego roku powstała wersja scenariusza wykonana przez Marię Jost-Prześlakowską.

Scenariusze zakładały stylową aranżację wewnątrz dwóch pomieszczeń dworu i nowoczesną ekspozycję biograficzną, z podziałem na okresy życia i twórczości Kolberga, zawierały propozycje materiałów źródłowych i eksponatów. Recenzenci (L. Bielawski, J. Stęszewski) postulowali zobrazowanie ówczesnej sytuacji historycznej i kulturowej, uwypuklenie, w jaki sposób dzieło Kolberga scala polską kulturę podzieloną przez zaborców; wskazywali na różnorodność kultur z jaką się kontaktował. Opowiadali się za obecnością muzyki: zarówno ludowej, jak i własnych kompozycji Kolberga. Scenariusz zaktualizowała w bardzo szczegółowej recenzji Agata Skrukwa z Redakcji Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga (DWOK) w Poznaniu. Aktualizacja, oparta o najnowszy stan badań nad życiem i spuścizną Kolberga, stała się podstawą szczegółowego scenariusza autorstwa Danuty i Bogusława Paprockich i opartego na nim projektu plastycznego Andrzeja Grabiwody.

Scenariusz szczegółowy poprzedziły kwerendy materiałów źródłowych odnoszących się do Kolberga i jego rodziny, dokumentujących środowiska warszawskie i krakowskie, osoby i instytucje zasłużone dla folklorystyki. Wykorzystano przede wszystkim archiwum kolbergowskie Akademii Umiejętności zdeponowane w Redakcji DWOK, zbiory Instytutu Badań Literackich PAN, Biblioteki Narodowej, Warszawskiego Towarzystwa Muzycznego, Towarzystwa im. F. Chopina, Archiwum Wojewódzkiego w Kielcach oraz kilkunastu muzeów. Na szczególnie cenne materiały natrafiono w rodzinie Kolbergów w Poznaniu, Warszawie i w Gdańsku oraz w materiałach pośmiertnych Marii Turczynowiczowej, współredaktorki DWOK. Źródła przysuskie udostępniła Maria Dembińska z Warszawy. Wszystkie źródła rękopiśmienne i drukowane oraz przekazy ikonograficzne udokumentowano fotograficznie. Powstały tą drogą zbiór negatywów, który uzupełniano współczesnymi fotografiami Przysuchy, Krakowa i Modlnicy, stał się podstawą prac studialnych i wystawienniczych. Równolegle kompletowano dzieła oryginalne, zabiegając o depozyty.

Urządzenie Muzeum natrafiło na poważne przeszkody wynikające z przedłużającego się remontu dworu (na urządzenie ekspozycji pozostawiono dwa tygodnie). Prace remontowe prowadzono jeszcze długo po otwarciu, a skutki niedbałego i niezgodnego z dokumentacją remontu doprowadziły

---

ści do ludowego instrumentarium muzycznego, przewidując jej zasygnalizowanie właśnie w Przysusze. Autorką koncepcji Muzeum im. Oskara Kolberga w Przysusze w jego przyszłej siedzibie (zabytkowym dworze), realizowaną w latach osiemdziesiątych, była mgr Danuta Paprocka, dyrektor Muzeum Ludowych Instrumentów Muzycznych w Szydłowcu.

<sup>5</sup> W skład Rady Muzealnej przy MLIM w 1988 r. wchodził: doc. Jan Stęszewski – przewodniczący, prof. Ludwik Bielawski, dr Piotr Dahlig, dr Alojzy Kopoczek, doc. Bogusław Linette i dr Jan K. Makulski – członkowie. (Do 1987 r. członkiem rady był prof. Józef Burszta).



Ryc. 2. Przysucha, Muzeum im. O. Kolberga

fot. M. Grychowski

rychło do poważnej awarii i zamknięcia muzeum na wiele miesięcy; otwarto je ponownie w grudniu 1991 r. Okoliczności te, a także ambiwalentny stosunek wojewódzkich i miejscowych władz do Muzeum w latach 1990–1992, ograniczyły poważnie jego działalność<sup>6</sup>.

Siedzibą Muzeum jest zabytkowy dwór Dembińskich, który powstał prawdopodobnie około 1870 r. po rozbiorce XVIII-wiecznego dworu drewnianego, drogą adaptacji budynku gospodarczego (składu żelaza), a następnie kilkakrotnej jego rozbudowy i przekształceń<sup>7</sup>. Muzeum zajęło najstarszą, parterową część dworu; w pozostałej, piętrowej – mieści się Sąd Rejonowy<sup>8</sup>. Skromnej, bezporządkowej architekturze odpowiadają także wnętrza, pozbawione – po zmianie w 1945 r. użytkownika – wystroju i wyposażenia, jeśli nie liczyć żeliwnego kominka i dwóch ceramicznych pieców poddanych konserwacji przez Pracownię Konserwacji Dziej Sztuki w Szydłowcu (oddział MLIM) oraz częściowo zachowanej stolarki okien i drzwi. Dokonując

<sup>6</sup> Na krótko przed otwarciem rozważano zasadność organizowania Muzeum w nowej siedzibie, potem odmówiono mu wszelkiej pomocy.

<sup>7</sup> M. Dembińska, *Dembińscy z Przysuchy*, mpis, b.d.

<sup>8</sup> Do marca 1945 r. dwór zajmowała rodzina Henryka Antoniego i Marii z Gołuchowskich Dembińskich, a po jej usunięciu – urzędy administracji państwowej, różne instytucje, partie polityczne i biblioteka. Z dawnego zespołu dworskiego pozostało – prócz niefortunnie przekształconego w 1978 r. lamusa i okrojonego parku – kilka wyeksploatowanych i zrujnowanych budynków mieszkalnych i gospodarczych, m.in. ruina pięknej podcieniowej kuźni (którą zamierza się zresztą skopiować w Muzeum Wsi Radomskiej).

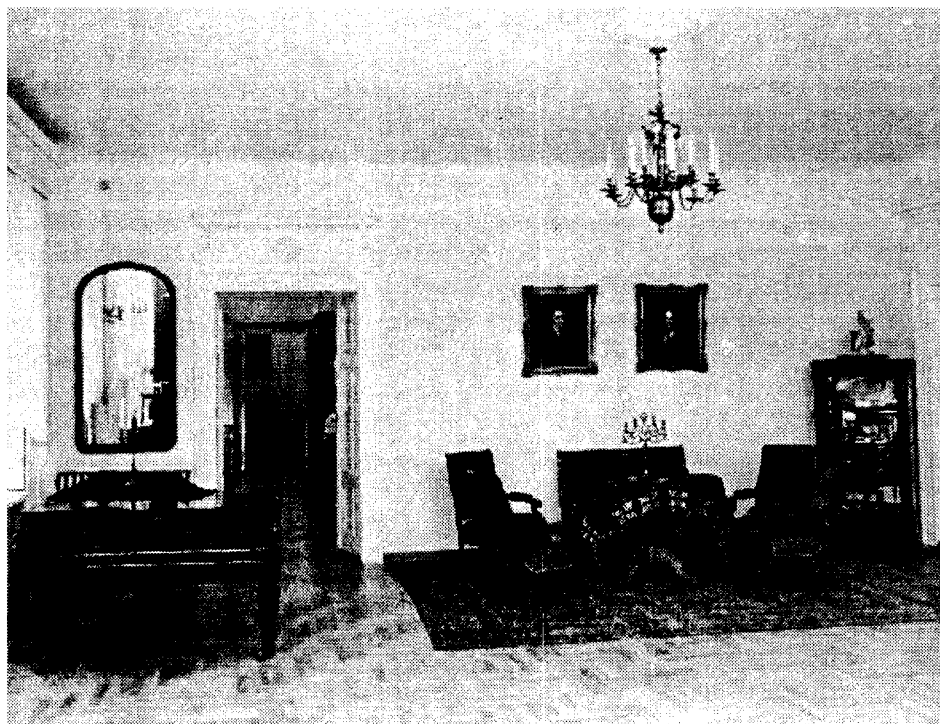
urządzenia wnętrza dawnego salonu wykluczono jego rekonstrukcję (choć zachowały się fotografie dworu z lat międzywojennych), poprzestając na swobodnej aranżacji stylowej (autorstwa D. Paprockiej), z dominującym w meblach biedermeierem. Jeszcze swobodniej potraktowano kredens dworski. Kierowano się nie autentyzmem miejsca, z którym Kolberg nie miał nic wspólnego, a potrzebą stworzenia atmosfery – pewnego aluzyjnego obrazu epoki, w którym niepoślednią rolę odgrywają symbole patriotyczne i romantyczne: Kościuszko, Mickiewicz, powstania narodowe oraz „swojszczyzna”: krajobrazy ojczyste, motywy ludowe. Meble i inne przedmioty artystyczno-historyczne MLIM kompletowało przez kilka lat. Do najcenniejszych należą: późnobarokowa szafa elbląska z 1802 r., dywany i tkaniny, kufer podróżny, polifon, zegarek podróżny, patera majolikowa z Pruszkowa, komplet kąpielowy z fajansu, litografie barwne Walerego Eliasza przedstawiające typy ludowe. Oprócz własnych eksponatów pozyskano wiele depozytów, głównie rzemiosła artystycznego, grafiki i malarstwa (obrazy rodzajowe T. Brzozowskiego, R. Kochanowskiego, J. Polkowskiego i J. Stockiego z muzeów narodowych w Warszawie i w Kielcach). Ekspozycję w salonie dopełniał użyczony przez Muzeum Okręgowe w Radomiu fortepian z XIX w. warszawskiej firmy Krall i Seidler. Szczególne miejsce w ekspozycji wnętrza zajęły portrety Oskara Kolberga (mal. Tadeusza Konopka ok. 1880 r., wł. PME w Warszawie) i jego rodziców (mal. Antoni Kolberg ok. 1850 r., wł. Krzysztof Kolberg w Poznaniu)<sup>9</sup> oraz mapy królestwa Polskiego z lat 1827 i 1862 autorstwa Juliusza Kolberga.

Centralne miejsce w holu muzeum (sieni dworskiej) zajęło popiersie Oskara Kolberga z krakowskiego nagrobka autorstwa Tadeusza Błotnickiego (gipsowa kopia wykonana w 1989 r.). Wystawiono tu również kopię przywileju lokacyjnego dla miasta Przysuchy wydanego w 1745 r. przez Augusta III. Materiały do historii Przysuchy stanowią reprodukcje fotografii z albumu rodzinnego Dembińskich (widoki miasta i dworu, wnętrza dworu), przetworzonego graficznie rysunku A. Kędzierskiego z 1880 r. przedstawiającego fragment przysuskiego rynku oraz XIX-wiecznego planu miasta.

Główny trzon stałej ekspozycji urządzonej w dawnej jadalni dworskiej – wystawa biograficzna – operuje nowoczesnym stelażem opartym o aluminiowe elementy, gabloty, ekrany i szyby, z wewnętrznym oświetleniem. Konstrukcja poszczególnych segmentów pozwala na czytelne pokazanie tematu i jego rozwinięcie, np. tematowi określone na planszy środkowej towarzyszy ikonografia na górnej planszy i eksponaty w gablocie. Autorem opracowania plastycznego był Andrzej Zawada, fotografii – Henryk Pieczul.

Wystawę podzielono na dziewięć członów tematycznych: rodzina Oskara Kolberga, dzieciństwo, okres nauki, młodość i lata dojrzałe w Warszawie, pierwsze kroki etnografa, program badawczo-edytorski, twórczość muzyczna, późniejsze lata życia, realizacja programu „Lud”. Dominującym

<sup>9</sup> W 1991 r. zastąpiono je kopiami, które wykonał art. mal. Krzysztof Jackowski.



Ryc. 3. Muzeum im. O. Kolberga w Przysusze. Stała ekspozycja w salonie. Na ścianie portrety Juliusza i Karoliny z Mercoeurów Kolbergów, mal. Antoni Kolberg, ok. 1850 r. Oryginał, wł. Krzysztof Kolberg, Poznań

fot. H. Pieczul, 1990

materiałem wystawienniczym były z konieczności reprodukcje fotograficzne i odbitki kserograficzne źródeł pisanych i drukowanych, np. metryki urodzenia<sup>10</sup>, życiorysu, świadectw pracy i paszportów Kolberga, zapisów nutowych, notatek i rysunków terenowych, listów, zawartości tek i tp. Towarzyszyły im oryginalne dokumenty (potem kopie) dotyczące Oskara Kolberga (rękopisy)<sup>11</sup> i jego rodziny oraz ikonografia, grafika, obrazy, mapy, ludowe instrumenty muzyczne i ubiory. Wystawiono wszystkie znane wizerunki

<sup>10</sup> W 1992 r. umieszczono w ekspozycji oryginał księgi stanu cywilnego gminy przysuskiej, zawierającej akty urodzin, małżeństw i zgonów z lat 1813–1814, użyczony przez miejscową parafię rz.-kat. Pod nr 9 kolejnego zapisu urodzin i datą 23 lutego 1814 r. figuruje nazwisko Henryka Oskara Colberga. Drugi, identyczny niemal egzemplarz księgi stanu cywilnego znajduje się w Archiwum Państwowym w Kielcach.

<sup>11</sup> W posiadaniu Muzeum znajdują się cztery rękopisy Oskara Kolberga (zapis terenowy szopki krakowskiej i opis wozu w krakowskim wykorzystane w monografii *Krakowskiego* w 1871 r., notatka w sprawie stroju krakowskiego z 1887 r. i list do Romana Konopki w sprawie jubileuszu 50-lecia pracy literackiej K.W. Wójcickiego w 1876 r.) oraz korekta autorska z cz. I. *Krakowskiego*.

Kolberga powstałe za jego życia: trzy wyobrażenia malarskie, trzy graficzne i pięć fotografii, m.in. mało znany portret-miniatura namalowany w 1875 r. w Modlnicy przez Tadeusza Rybkowskiego (depozyt Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu). Obok pierwodruków na wystawie pokazano wszystkie wydane w reedycji dzieła Kolberga oraz wielką mapę Europy środkowej (T. Chrzanowski, Paryż 1859) z naniesionymi obszarami kolbergowskich monografii etnograficznych. Twórczość kompozytorską Kolberga zaakcentowano materiałami do jego edukacji muzycznej, reprodukcjami partytury opery, pieśni i utworów fortepianowych; umieszczony w ekspozycji magnetofon odtwarza nagrań w 1966 roku operę „Król pasterzy”<sup>12</sup> oraz pieśni ludowe z nagrań archiwalnych<sup>13</sup>. Materiały kolbergowskie zilustrowano eksponatami etnograficznymi: instrumentami muzycznymi z MLIM (dudy wielkopolskie i żywieckie, zółbcoki) i strojami ludowymi z okolic Przysuchy (kompletne stroje: męski i kobiecy).

Najbliższą rodzinę Kolberga prezentowały oryginalne dokumenty i dzieła związane z ojcem Juliuszem (nominacja na profesora Uniwersytetu Warszawskiego z 1819 r., dyplom członkostwa Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk nadany w 1822 r., *Atlas Królestwa Polskiego* z 1827 r.), braćmi: Wilhelmem (świadcstwo ukończenia Liceum Warszawskiego w 1825 r., projekty mostu na Wiśle z 1864 r.) i Antonim (autoportret, portret Karola Marconiego, szkic portretowy „Głowa Włoszki”) – wypożyczone przez żyjących obecnie potomków. Muzeum Narodowe w Warszawie udostępniło obraz „Dwaj górale” Antoniego Kolberga (ok. 1880 r.), a Muzeum Narodowe w Krakowie – „Studium głów” R.P. Chojnackiego z 1844 r., z wizerunkiem portretowym Antoniego Kolberga.

Ekspozycji stałych nie traktuje się jako zamkniętych, przeciwnie – w miarę pozyskiwania nowych eksponatów i materiałów są one uzupełniane bądź wymieniane.

Powierzchnia wystawowa Muzeum liczy 214 m<sup>2</sup>, z czego na wystawy stałe przypada 175 m<sup>2</sup>. W ekspozycji stałej wystawiono 123 oryginalne eksponaty (w tym 24 depozyty z Kielc, Krakowa, Warszawy, Poznania, Gdańska i Radomia) oraz 160 kopii, reprodukcji, reprintów i współczesnych publikacji. Ekspozycję zmieniono gruntownie w 1992 r. Ekspozycję zmieniono gruntownie w 1992 r. w oparciu o depozyty Muzeum Wsi Radomskiej.

Pierwszą wystawę czasową urządzono na otwarciu Muzeum. Był to pokaz instrumentów muzycznych nadesłanych na II ogólnopolski konkurs na budowę ludowych instrumentów muzycznych, zorganizowany przez MLIM; wystawiono 98 instrumentów wykonanych przez 22 twórców.

<sup>12</sup> Nagranie w Rozgłośni Polskiego Radia we Wrocławiu przez orkiestrę pod dyrekcją Jerzego Kołaczkowskiego. Wykonawcami partii wokalnych byli m.in. Zdzisław Nikodem (Wojtek) i Lidia Kobucka (Różia).

<sup>13</sup> Nagrania archiwalne z lat 1950–1974, Instytutu Sztuki PAN i PWSM w Warszawie oraz ze zbiorów prywatnych Jadwigi i Mariana Sobieskich – na płycie „Grajcie dudy grajcie basy” (Polskie Nagrania, Sx 1125–1126).



Ryc. 4. Muzeum im. O. Kolberga w Przysusze. Fragment stałej ekspozycji biograficznej  
*fol. H. Pieczul, 1990*

1 czerwca 1991 r. otwarto wystawę (zaaranżowaną przez D. Paprocką) „Oskar Kolberg w plastyce”: 42 rzeźby i obraz ze zbiorów własnych i Muzeum Wsi Radomskiej, pochodzące z dwóch ogólnopolskich konkursów „Dzieło Oskara Kolberga w sztuce ludowej”, zorganizowanych w 1984 r. w 170 lecie urodzin oraz w 1989 r. na stulecie śmierci Oskara Kolberga. Wystawa współczesnej plastyki nieprofesjonalnej była przyczynkiem do ikonografii Kolberga rejestrowanej przez Muzeum; udokumentowano około 80 wizerunków pośmiertnych<sup>14</sup>.

Równocześnie gromadzono materiały do wystaw poświęconych rodzinie Kolbergów, współpracownikom i przyjaciołom Kolberga (np. Bliziński, Gerson, Gloger, Konopkowie, Kopernicki, Lenartowicz, Wójcicki), dawnej fotografii wsi polskiej (na bazie zbiorów IHKM PAN), kulturze ludowej

<sup>14</sup> B. Paprocki, „Wizerunki Oskara Kolberga” – komunikat wygłoszony podczas Dni Kolberga w Przysusze 1 czerwca 1991 r.

okolic Przysuchy, historii miasta Przysuchy. Zamierzano kontynuować badania kultury ludowej pogranicza kulturowego, jakim są okolice Przysuchy<sup>15</sup>.

Oprócz sal wystawowych Muzeum dysponuje pomieszczeniem magazynowym na muzealia (15,5 m<sup>2</sup>) wyposażonym w metalowe regały.

Muzeum posiada 309 własnych eksponatów (stan w 1992 r.), w tym 247 etnograficznych i 62 artystyczno-historyczne. W 1990 r. zakupiono 11 przedmiotów artystyczno-historycznych, w tym pierwodruki ośmiu tomów „Ludu”<sup>16</sup>, kopie portretów Antoniego Kolberga oraz XIX-wieczny dywan. Wszystkie muzealia zostały w latach ubiegłych zinwentaryzowane przez MLIM i mają pełną dokumentację; dokumentacja nabytków dokonuje się na bieżąco. Niestety, stan większości eksponatów etnograficznych zebranych przez Przysuskie Towarzystwo Kulturalne im. O. Kolberga jest – na skutek kilkuletniego przechowywania w nieodpowiednich warunkach – zły, a część obiektów to destrukty. Były one częściowo zabezpieczone przez Pracownię Konserwacji Dziel Sztuki w Szydłowcu<sup>17</sup>.

W 1991 r. Muzeum zyskało bardzo cenny, długoterminowy depozyt od Krzysztofa Kolberga z Poznania: zespół oryginalnych akt, dokumentów, grafik, rysunków i fotografii dotyczących kilku pokoleń rodziny Kolbergów, począwszy od Juliusza (1819 r.). Wraz z depozytem liczącym kilkaset pozycji, Muzeum otrzymało od rodziny Kolbergów z Kanady darowiznę w wysokości 9 mln. zł, którą przeznaczono – zgodnie z wolą ofiarodawców – na konserwację tych pamiątek (wykonaną przez kons. Annę Reczko)<sup>18</sup>.

Działalność oświatową rozwinęło Muzeum jesienią 1990 r., głównie wśród miejscowej młodzieży dwóch szkół podstawowych, szkoły zawodowej oraz Liceum Ogólnokształcącego i Studium Nauczycielskiego.

Zajęcia prowadzono na ekspozycjach stałych i czasowej, wykorzystując także nagrania muzyki ludowej i opery Kolberga, film o Kolbergu reż. Niewiadomskiego (WFO, 1984) oraz film video z otwarcia muzeum w 1990 r. Rozwijającą się pomyślnie pracę z młodzieżą z Przysuchy i okolic – ponad 40 lekcji dla około 1200 uczniów – przerwała awaria wodociągu w lutym 1991 r.; do tego czasu Muzeum zwiedziło ponad 3000 osób.

<sup>15</sup> Badania ankietowe w okolicach Przysuchy prowadzili w latach osiemdziesiątych studenci Katedry Etnografii Słowiańskiej UJ; materiały rękopiśmienne znajdują się w posiadaniu Muzeum w Przysusze.

<sup>16</sup> W posiadaniu Muzeum są pierwodruki ośmiu regionów etnograficznych: Sandomierskiego, Kujaw, Wielkiego Księstwa Poznańskiego, Lubelskiego, Kieleckiego, Radomskiego, Łęczyckiego i Kaliskiego.

<sup>17</sup> Wśród eksponatów przeważają stroje ludowe, głównie kobiece i dziecięce (kiecki, bluzki, gorsety, zapaski, chusty, czapeczki), meble (kredensy, skrzynie), naczynia i narzędzia gospodarcze. Do rzadkich obiektów należą: wasąg z półkoszkami, tokarka, warsztat tkacki i kołowrotek. Z instrumentów muzycznych są basy, skrzypce i bębenek. Współczesną rzeźbę ludową reprezentują głównie dzieła pozyskane z konkursów „Dzieło Oskara Kolberga w sztuce ludowej”.

<sup>18</sup> Życzliwy stosunek i pomoc rodziny Kolbergów towarzyszyły organizatorom Muzeum od 1990 r.; ich przejawem był m.in. zjazd rodzinny w Przysusze. Z podobną życzliwością spotkano się ze strony rodziny Dembińskich, która również zjechała do Przysuchy.

Działalność oświatowa miała przybrać nowe formy w 1991 r., m.in. poprzez propozycje tematów monograficznych związanych z dziełem Kolberga, np. literatury ludowej, zwyczajów i obyczajów, kultury materialnej i duchowej. Planowane „Wieczory Kolbergowskie” miały przybliżyć także twórczość muzyczną Kolberga oraz współczesnych, a bliskich mu literatów, muzyków i badaczy folkloru (np. Blizińskiego, Chopina, Dobrzyńskiego, Glogera, Kraszewskiego, Lenartowicza, Moniuszki, Pola, Siarkowskiego, Wójcickiego), a także historię i kulturę ludową Przysuchy i okolic. Imprezy te z konieczności odbyły się poza siedzibą Muzeum – w miejscowym Domu Kultury. W 177 rocznicę urodzin Kolberga urządzono wieczór ze wspomnieniami o Kolbergu, zaprezentowanymi przez uczennice Studium Nauczycielskiego<sup>19</sup> oraz odtworzoną z taśmy operą „Król pasterzy”.

W ramach Dni Kolberga (1–2 czerwca) odbyło się prawykonanie estradowe utworów wokalnych i fortepianowych Kolberga – przez uczniów i pedagoga Liceum Muzycznego im. M. Karłowicza w Poznaniu (koncert planowano w salonie Muzeum, z możliwością poszerzenia audytorium w parku dworskim)<sup>20</sup>. Kolejna prezentacja utworów Kolberga – już w siedzibie Muzeum – nastąpiła w rocznicę jego urodzin, 21 lutego 1992 r. Pieśniom wykonanym przez uczennice Szkoły Muzycznej I i II stopnia im. Oskara Kolberga w Radomiu, towarzyszyły recytacje wierszy Teofila Lenartowicza. Z kolei podczas Dni Kolberga 6–7 czerwca 1992 r. uczennice Szkoły Podstawowej nr 2 w Przysusze, przygotowane przez J. Mazurka, wykonały kilkanaście pieśni ludowych z okolic Przysuchy, pochodzących z monografii kolbergowskich. Występy te udokumentowano na taśmie magnetofonowej i video. Zamierzano doprowadzić do odtworzenia wszystkich utworów muzycznych Kolberga, we współpracy m.in. ze szkołami muzycznymi jego imienia.

W ramach „Wieczorów Kolbergowskich” w 1992 r. miały miejsce odczyty T. Osuchowskiej „Dni Kolberga, ich znaczenie dla Przysuchy” oraz „Z dziejów Przysuchy”; B. Paprockiego „Pamiętki kolbergowskie w Przysusze” i A. Penkalli „Społeczność żydowska w Przysusze”. Cykl „Spotkania z folklorem” zainaugurowały Zofia Miązek i Genowefa Wrzosek ze wsi Radzice k. Przysuchy, opowiadając o zwyczajach wielkanocnych.

Ponadregionalny wymiar Muzeum im. Oskara Kolberga wymaga zgodnej ze statutem działalności dokumentacyjno-badawczej i wystawienniczo-oświatowej, dotyczącej zarówno Kolberga i jego dzieła, jak i problematyki folklorystycznej i etnograficznej. Służy temu podjęta przez Muzeum kweren-

<sup>19</sup> Były to fragmenty wspomnień Antoniny Konopki z okresu pobytu Kolberga w Modnicy oraz Antoniny Kolberg-Brzozowskiej, córki bratowej Oskara, Karoliny, dla której Kolberg był ojcem chrzestnym – według rękopisów udostępnionych przez córkę Marii Turczynowiczowej z Poznania.

<sup>20</sup> Pieśni: „Talizman”, „Wiosna”, „Kukułeczko moja siwa”, „Młodo zaswatana” – Agnieszka Ceglowska; utwory fortepianowe: Polonez As-dur, Mazur C-dur, Oberek A-dur, Etiuda As-dur – Maciej Pabich; akompaniament – prof. Maria Służewska-Linette.

da źródeł i bibliografia oraz udział w organizacji sesji naukowych podczas corocznych Dni Kolberga. Na jubileuszowej sesji towarzyszącej otwarciu Muzeum w 1990 r., której program opiniowała Rada Muzealna przy MLIM w 1988 r., powołując komitet naukowy – wygłoszono 9 referatów, przy obecności wszystkich ośrodków naukowych zajmujących się problematyką kolbergowską: Poznania, Warszawy, Lublina, Olsztyna i Krakowa<sup>21</sup>. MLIM przyczyniło się do opublikowania materiałów poprzednich sesji<sup>22</sup>. Radomskie Towarzystwo Naukowe, kontynuując publikowanie materiałów kolbergowskich, zamierza wydrukować niektóre referaty sesji w 1991 i 1992 r.<sup>23</sup>

Zarządzeniem nr 24a/92 Wojewody Radomskiego z dnia 9 kwietnia 1992 r. w sprawie wyłączenia oddziału Muzeum im. Oskara Kolberga w Przysusze z Muzeum Ludowych Instrumentów Muzycznych w Szydłowcu i włączenia go do Muzeum Wsi Radomskiej – stało się ono oddziałem Muzeum Wsi Radomskiej. Kierownictwo Muzeum w dniu 1 maja 1992 r. objęła etnograf mgr Katarzyna Markiewicz.

22 października otwarto wystawę jej autorstwa „Malarstwo Antoniego Kolberga (1815–1882)”, na której zgromadzono 5 oryginałów, kopie i reprodukcje innych dzieł oraz materiały biograficzne. Była to pierwsza prezentacja dorobku artystycznego zapomnianego malarza, ucznia A. Kokulara, A. Brodowskiego i W. Wacha, wybijającego się portrecisty (m.in. twórcy nie zachowanych portretów Oskara Kolberga i Fryderyka Chopina), autora kompozycji rodzajowych, obrazów ołtarzowych i polichromii ściennych, towarzysza wypraw folklorystycznych brata Oskara, ilustratora *Pieśni ludu polskiego*.

*Danuta Paprocka, Bogusław Paprocki*

<sup>21</sup> B. Linette, „Miejsce Oskara Kolberga w polskiej kulturze narodowej”; A. Staniszewski, „Materiały kolbergowskie na łamach prasy polskiej po 1840 roku”; W. Bieńkowski, A. Gruca, „Krakowskie koneksje Oskara Kolberga”; A. Michalec, „Folklor religijny w «Dzielał Wszystkich» Oskara Kolberga a badania współczesne”; A. Skrukwa, „Dzieje i stan obecny spuścizny rękopiśmiennej Oskara Kolberga”; D. Pawlak, „Oskara Kolberga metoda dokumentacji muzyki ludowej”; W. Przewoźny, „Indeksy «Dzielał Wszystkich» Oskara Kolberga jako problem teoretyczny i praktyczny”; S. Rosiński, „Rzeczywistość kolbergowska a współczesność w folklorze województwa radomskiego”; A. Krzemiński, „Pieśni regionu opoczyńskiego”.

<sup>22</sup> Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego, t. XXIV, z. 1–4, Radom 1987 (wyd. 1990) zawiera 8 referatów autorstwa W. Bieńkowskiego, E. i P. Dahligów, A. Grucy, K. Janczewskiej–Sołomko, W. Przewoźnego i A. Skrukwy.

<sup>23</sup> Podczas Dni Kolberga w 1991 r. D. Idaszak wygłosiła referat „Twórczość kompozytorska Oskara Kolberga” połączony z promocją tomu 68 *Dzielał Wszystkich Oskara Kolberga Kompozycje wokalnie-instrumentalne* (Poznań 1990). W 1992 r. przedstawiono cztery referaty: A. Skrukwa, „Ikonografia etnograficzna w zbiorach Oskara Kolberga”; P. Dahlig, „Wpływ Oskara Kolberga na polską etnografię muzyczną w dwudziestolecu międzywojennym”; T. Osuchowska, „Odbicie dziejów narodu w twórczości ludowej regionu przysuskiego według zbiorów Oskara Kolberga”; B. Paprocki, „Pamiętki kolbergowskie w Przysusze”.

ŹRÓDŁA DO DZIEJÓW RODZINY KOLBERGÓW  
(1819–1939)

W 1991 roku Krzysztof Kolberg, należący do szóstego pokolenia tej rodziny osiadłej w Polsce w początkach XIX wieku<sup>1</sup>, przekazał w depozyt Muzeum im. Oskara Kolberga w Przysusze oryginalne źródła pisane i drukowane dotyczące Kolbergów: Juliusza (zm. 1831), jego syna Wilhelma (1807–1877), wnuków Bronisława (1844–1900) i Henryka (1861–1935) oraz prawnuka Oskara (ur. 1894). Dokumenty te nie były dotąd wykorzystane, choć potwierdzają fakty zawarte w biogramach Juliusza i Wilhelma Kolbergów w *Polskim Słowniku Biograficznym*<sup>2</sup>. Życie i działalność pozostałych Kolbergów nie zostały udokumentowane, choć wnieśli oni znaczący wkład w rozwój techniki i przemysłu w Królestwie Polskim i w Rosji oraz w okresie II Rzeczypospolitej.

Wśród sześciu dokumentów dotyczących **Juliusza Kolberga** (1776–1831), kartografa i geodety, znajduje się patent na profesora zwyczajnego miernictwa praktycznego i rysunku w oddziale sztuk pięknych Królewsko-Warszawskiego Uniwersytetu, wystawiony 30 stycznia 1819 r.<sup>3</sup> przez Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego; z kolei pochodzący z 1823 r. dokument (oba w formie rękopisów opatrzone pieczęcią płatkową) mianuje go profesorem radnym. Z 1820 r. pochodzi drukowany na pergaminie i opatrzony wielką pieczęcią Uniwersytetu Warszawskiego dyplom nadający Juliuszowi Kolbergowi stopień doktora filozofii i magistra sztuk pięknych UW (za wynalazek przyrządu mierniczego, planimetru). Dokument podpisało pięciu profesorów, wśród nich rektor Wojciech A. Szwejkowski i dziekan Fryderyk M. Szubert. W 1827 r. (rękopis z 19 XI) Juliusz Kolberg został członkiem Komisji Najwyższej Egzaminacyjnej Królestwa Polskiego (m.in. dla kandydatów na budowniczych i geometrów). Znanym i cytowanym jest rękopis przypisywany poecie i profesorowi literatury polskiej na Uniwersytecie Warszawskim, Kazimierzowi Brodzińskiemu – wspomnienie po zmarłym 8 września 1831 r. Juliuszu Kolbergu. Wspomnienie ma formę panegiryku, ale oddaje atmosferę przyjaźni, w jakiej żyli Kolbergowie, Brodzińscy, Chopinowie, Elsnerowie.

[W zbiorach rodziny (Zofii Marconi-Blizińskiej) znajduje się jeszcze dyplom członkostwa Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk nadany Juliuszowi w 1822 r. (druk opatrzony pieczęcią towarzystwa), zaś w Muzeum im. O. Kolberga w Przysusze – jego *Atlas Królestwa Polskiego* wydany w Warszawie w 1827 r.].

<sup>1</sup> Zobacz tablicę genealogiczną Kolbergów, [w:] Dębicka 1989.

<sup>2</sup> Z. Traczewska-Białkowska [Juliusz Kolberg], A. Drozdowska [Wilhelm Kolberg], *Polski Słownik Biograficzny*, t. 13, z. 57.

<sup>3</sup> Tamże. Jako datę powołania Juliusza Kolberga na profesora UW podano rok 1817.



Ryc. 1. Nominacja Juliusza Kolberga na profesora Uniwersytetu Warszawskiego, 30 stycznia 1819 r. Oryginał, wł. Krzysztofa Kolberga, Poznań, depozyt w Muzeum im. O. Kolberga w Przysusze

30 różnego rodzaju przekazów dotyczy **Wilhelma Kolberga**, inżyniera budownictwa lądowego i wodnego, kontynuującego dzieło ojca: w 1838 r. ukazało się w Warszawie drugie wydanie książki o miarach i wagach<sup>4</sup> a w 1862 r. – szóste wydanie Mapy Królestwa Polskiego (w zbiorach Muzeum w Przysusze). Oryginalnymi dziełami Wilhelma Kolberga są sygnowane przez niego projekty mostu na Wiśle w Warszawie z 1864 r., będące przykładem ówczesnych upodobań estetycznych (nawiązanie do gotyku i renesansu) oraz wykorzystania nowego tworzywa, żelaza. Pracami ściśle inżynierskimi są projekty techniczne kafaru rzeczno (1872), kratownicy mostu (1873) oraz obliczenia wytrzymałości mostu nad rz. Prosną w Kaliszu. Podsumowaniem prac pomiarowych rz. Wisły (zachowała się dokumentacja techniczna sygnowana przez T. Wernera<sup>5</sup>) był wydany w 1860 r. w Warszawie przez Wilhelma Kolberga *Skorowidz do planów rzeki Wisły i wykaz gmin odpowiedzialnych za słupy nadbrzeżne werstowe. Położenie geograficzne i wykreślne niektórych punktów wzdłuż rzeki Wisły. Wykaz miast, wsi i osad położonych nad Wisłą*. Przebieg praktyki zawodowej dokumentują: *Wykaz dzieł własnych* doprowadzony do 1870 r.<sup>6</sup> oraz szczegółowy przebieg służby – w wersji polskiej, obejmującej okres 1825–1865 i rosyjskiej (1825–1873).

Szczególnej wagi dokumentem jest oryginalne świadectwo ukończenia przez Wilhelma w 1825 r. Liceum Warszawskiego, z podpisem dyrektora Samuela B. Lindego. W tymże roku Wilhelm wstąpił do Korpusu Inżynierów Wojska Polskiego, a o jego udziale w Powstaniu Listopadowym świadczy awans na podporucznika wydany drukowanym rozkazem dziennym Naczelnego Wodza Siły Zbrojnej Narodowej Jana Z. Skrzyneckiego w dniu 9 marca 1831 r. Wśród akt osobistych znajdują się jeszcze rękopiśmienne notatki i projekty pism, m.in. w sprawie planowanego odcinka drogi żelaznej z Łowicza do Torunia i Bydgoszczy (1857) i regulacji Wisły i Sanu. Spośród zachowanych dyplomów wyróżnia się dokument o nadaniu 27 XI 1857 r. przez króla pruskiego Fryderyka Wilhelma orderu Orła Czerwonego 3 klasy, w uznaniu zasług Wilhelma w układach o połączeniu dróg żelaznych Królestwa Polskiego i Prus.

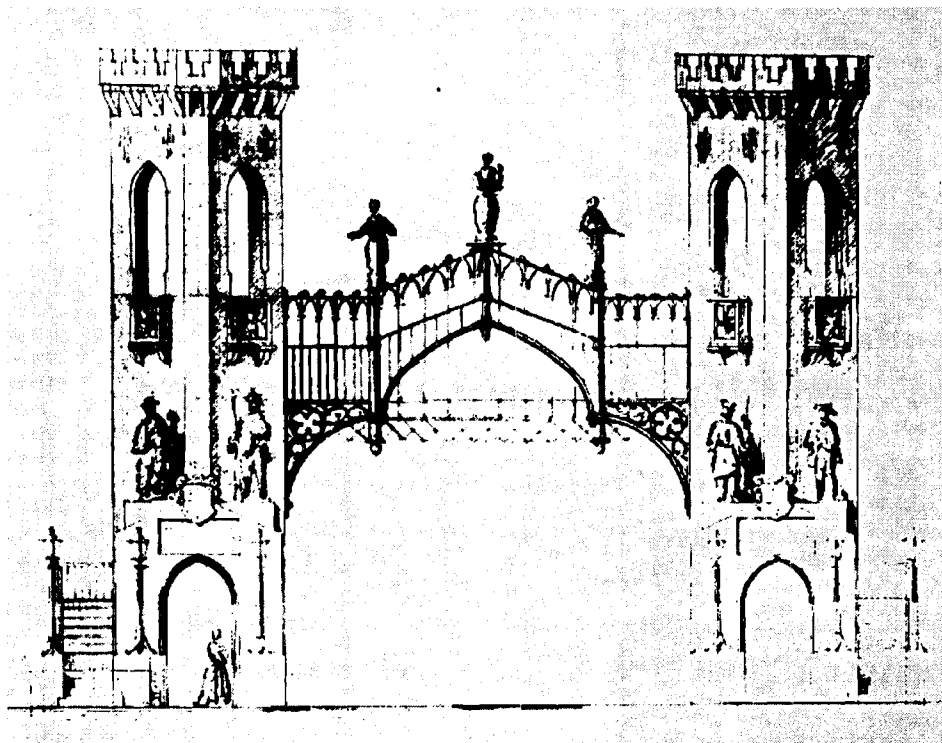
Podobną specjalizację zawodową obrał syn Wilhelma, **Bronisław Kolberg**, absolwent Uniwersytetu w Gandawie (świadectwo z 1870 r.). Z 1873 r. pochodzi sygnowany projekt hydrotechniczny (umocnień brzegowych).

Karierę zawodową zrobił **Henryk Kolberg**, syn Antoniego z pierwszego małżeństwa z Eleonorą Marconi, należący do trzeciego pokolenia tej

<sup>4</sup> *Porównanie...* 1838. „Przez Komisję Rządową Spraw Wewnętrznych i Kom. Rz. Skarbu zakupione w ilości 1000 Ex. i rozesłane wszystkim władzom w Królestwie” [Komentarz autora].

<sup>5</sup> *Opis postępowania przy obserwacji prędkości przepływu wody w Wiśle. Obrachowanie przepływu wody na rz. Wiśle. Wykaz profilów Wisły*.

<sup>6</sup> Między innymi: „Wzór na słupy żelazne werstowe przy drogach bitych – 1842. Zatwierdzony przez Najjaśniejszego Pana, według którego ustawione są słupy żelazne w miejsce drewnianych na drogach bitych w Królestwie”.



Ryc. 2. Wilhelm Kolberg – projekt mostu na Wiśle w Warszawie, rys. tuszem, lanowany, 1864 r. Oryginał, wł. Krzysztofa Kolberga, Poznań, depozyt w Muzeum im. O. Kolberga w Przysusze

rodziny. Zachowały się świadectwa szkolne i dyplomy za dobre wyniki w nauce oraz świadectwo dojrzałości i ukończenia IV Klasycznego Gimnazjum Męskiego w Warszawie (1879). Naukę kontynuował w Instytucie Górniczym w Petersburgu. Był twórcą nowoczesnego przemysłu metalurgicznego w Rosji<sup>7</sup>.

W 1921 r. Henryk Kolberg założył w Warszawie Spółkę Akcyjną „Fabryka Aparatów Optycznych i Precyzyjnych”, której drukowany statut oraz akta (odpisy aktów notarialnych, protokoły posiedzeń zarządu, korespondencja, sprawozdania finansowe), dokumentacja techniczna i fotograficzna znalazły się w Przysusze. Fabryka mieściła się przy ul. Grochowskiej 35. W 1931 r. dała początek Polskim Zakładom Optycznym. Wyroby Fabryki – szkła powiększające i mikroskopy, lunety, urządzenia pomiarowe i geodezyjne – zyskały wiele nagród, m.in. na wystawie wynalazków w 1926 r. w Warszawie i Powszechnej Wystawie Krajowej w Poznaniu (1929). Spółka produkowała również sprzęt optyczny dla wojska, m.in. celowniki do armat przeciwlotniczych produkowanych w Zakładach Starachowickich.

<sup>7</sup> *Zarys działalności ś.p. inż. H. Kołobrzeg-Kolberga*, mpis, b.a. i d.



Colberg) Wilhelm J.

Choć na Liceum Warszawskiem, dawane od W. Kozy  
1820. do Berlina 1825. i w tym czasie był uczniem  
Klasz. I. II. III. IV. i V. we wszystkich tych Klasach  
blisko odnosił pochwały. Cóżle pilny, pracowity, i  
kierował: Nauk, szczególnie zaś oświadczył się  
sukcesami Matematyki. Zawsze był obywatelnym i uległym  
wielkimi. Ustawom i obyczajom, i słowem i czynem.

Warszawa dnia 4. Berlina 1825.

Samuel Bogumił Linde  
Klasz. I. II. III. IV. V.  
Dyrektor Liceum.



Uczeń ten na tak rychło i wspaniale  
i sprawiedliwie zasłużył.



J. Sroczynski  
Kurator szkoły.

Ryc. 3. Świadectwo ukończenia Liceum Warszawskiego przez Wilhelma Kolberga w 1825 r. podpisane przez dyrektora Samuela B. Lindego. Oryginał, wł. Krzysztofa Kolberga, Poznań, depozyt w Muzeum im. O. Kolberga w Przysusze

W spółce pracował syn Henryka i Stefanii z Głębskich, **Oskar Kolberg**, urodzony 5/17 lutego 1894 r. w Warszawie (odpisy metryki urodzenia z 1904 i 1912 r.). Był on inżynierem-konstrukтором, autorem chronionych patentami wynalazków, kierował biurem konstrukcyjnym fabryki. Prze-

chowywane w Muzeum patenty dotyczą urządzenia do otwierania i zamykania sprężarki (1932) oraz urządzenia do przymocowywania lunet celowniczych do ręcznej broni palnej (1937). Zachowane rysunki techniczne jego autorstwa, to projekty lunety celowniczej do Kb z 1935 r. i celowników p-lot. do armaty 37 mm.

Wymienieni Kolbergowie pochowani są w Warszawie; na cmentarzu ewangelicko-augsburskim (kw. 24) – Juliusz, Wilhelm i Bronisław; na cmentarzu Powązkowskim – Henryk.

*Bogusław Paprocki*

#### LITERATURA

Dębicka S.

1989 *W starym gnieździe. Z sagi rodu Kolbergów*, Warszawa.

*Polski Słownik...*

1967 *Polski Słownik Biograficzny*, t. 13, z. 57, Warszawa.

*Porównanie...*

1838 *Porównanie miar i wag teraźniejszych i dawniejszych z zagranicznymi przez Juliusza Kołobrzeg Kolbnerga... wydanie wtóre. Przerobił i powiększył Wilhelm Kolberg*, Warszawa.

#### I EUROPEJSKA KONFERENCJA MUZEÓW ETNOGRAFICZNYCH – MUZEA I SPOŁECZEŃSTWA W EUROPIE KULTUR, PARYŻ, 22–24 LUTEGO, 1993 r.

Konferencja ta określona została odmiennie w sformułowaniu francuskim: I Spotkania europejskie muzeów etnograficznych, i angielskim: I Konferencja europejska muzeów etnologicznych i muzeów historii społecznej. To drugie określenie wynika stąd, że obok dawnych, jakby klasycznych muzeów etnograficznych, wyrastają coraz liczniejsze muzea, przedstawiające rozmaite dziedziny minionego życia oraz dziedzictwa kulturowego, łącznie z muzeami techniki urządzanymi w dawnych warsztatach pracy i fabrykach, stanowiącymi pewną całość z nowymi typami muzeów, o podobnych zadaniach i możliwościach. Najnowszym tworem są coraz liczniejsze na zachodzie tzw. ekomuzea, dążące do ukazania pewnych dziedzin życia i kultury w powiązaniu ze środowiskiem społecznym oraz naturalnym. Tego rodzaju muzea nazywane bywają ogólnie muzeami historii społecznej. Sposoby działania oraz zadania tych muzeów, jak i muzeów etnograficznych są zbieżne, stąd – potrzeba zbliżenia ich ku sobie i określenia najogólniejszych zasad działania w zmieniającej się rzeczywistości europejskiej.

Omawianą konferencję wsparły i sfinansowały cztery głównie instytucje: Dyrekcja Muzeów Francji, Stowarzyszenie Dialog Między Kulturami

ADEC, Międzynarodowy Komitet Muzeów przy UNESCO (ICOM) oraz Muzeum Narodowe Sztuki i Tradycji Ludowej w Paryżu (MNATP), które udzieliło konferencji gościny i prowadziło jej obsługę; komitetowi organizacyjnemu przewodniczyła pani Martine Jaoul, z zespołu konserwatorów tego Muzeum.

Konferencja ta doszła do skutku dzięki staraniom niewielkiego, międzynarodowego gremium muzealników, które rozpoczęło swą działalność w połowie 1991 r. od spotkania w Paryżu, a następnie kontynuowało ją na spotkaniach w Wiedniu, Brukseli i Grenoble, doprowadziło do ustalenia programu oraz podstawowych spraw organizacyjnych konferencji, w tym uzyskania odpowiednich funduszy, głównie od instytucji francuskich. W jednym z tych posiedzeń (w Wiedniu, XI 1991) uczestniczył przedstawiciel Polski, by potem zapoznać z ideą konferencji muzeów etnograficznych w kraju i u naszych wschodnich sąsiadów.

Duża sala widowiskowo-konferencyjna MNATP mieściła na zebraniach plenarnych ok. 300 uczestników z 30 krajów europejskich i 4 dalszych (Kanada, Izrael, Algieria, Brazylia). Z Europy zachodniej zabrakło przedstawicieli Irlandii oraz Finlandii, ze wschodniej zaś – Litwy, Łotwy, Białorusi i Serbii, przy czym warto odnotować obecność dwójki Mołdawian i trójki Albańczyków, jak też zaledwie jednego Węgra. Około 275 osób zgłoszono z Europy Zachodniej (w tym 45 zaproszonych przez organizatorów) i znacznie mniej, około 55 ze wschodniej (w tym 31 zaproszonych na częściowy koszt organizatorów). Najliczniej reprezentowani byli oczywiście Francuzi (135 zgłoszonych osób), poza tym Hiszpanie (23), Włosi (19) i Niemcy (15). Ze wschodniej Europy najliczniej przybyli Rumuni (15, w tym przedstawiciel Ministerstwa Kultury z referatem), Bułgarów było 6, Rosjan 5 i Ukraińców 5 (w tym etnograf, poseł do parlamentu Ukrainy). Z Polski przyjechało 7 osób, reprezentujących 3 główne muzea etnograficzne i 1 skansen (MBL) oraz 1 muzeum regionalne.

Z ogółu uczestników muzeów reprezentowało blisko 170 zgłoszonych osób, około 80 – różne urzędy i instytucje kultury (przeważnie francuskie), 30 – uniwersytety i inne uczelnie lub szkoły, blisko 20 – instytucje badawcze; osób o innych powiązaniach i prywatnych było ok. 40. Przedstawiono ponad 50 referatów i przygotowanych wypowiedzi, w tym 9 z Francji, po 6 z Hiszpanii i Włoch, po 4 z Bułgarii, Chorwacji, Słowenii i Ukrainy, 1 z Polski.

W pierwszym dniu (tylko sesja popołudniowa, ogólna) omawiano zagadnienie miejsca muzeów etnograficznych we współczesnej Europie. Referat wprowadzający wygłosił Krzysztof Pomian (profesor w EHESS, Paryż), rozważając trwałość i zmienność kulturową Europy w związku z jej zróżnicowaniem regionalnym i etnicznym oraz znaczenie etnologicznego ujmowania kultury europejskiej. Na sesji tej poruszono jeszcze sprawę roli muzeów w wymiarze narodowym i regionalnym oraz statusu i „karty europejskiej” muzeów etnograficznych i pokrewnych. Wskazywano na rolę tych

muzeów jako instytucji badających, interpretujących i pośredniczących w poznawaniu i popularyzowaniu narodowego i lokalnego dziedzictwa.

W drugim i trzecim dniu obrad zajęto się kolejno tematami: dokumentacja zbiorów, programy badawcze muzeów etnograficznych i pokrewnych, publiczność muzeów, ich środki oddziaływania, muzea wobec współczesności oraz zagadnienie przyszłości tych placówek. Spotkania odbywały się na sesjach plenarnych oraz w mniejszych zespołach „okrągłego stołu” (razem 19 posiedzeń). Oprócz francuskiego i angielskiego dopuszczono także rosyjski jako niezbędny dla niektórych delegacji ze Wschodu, przy czym dokonywano równoczesnych tłumaczeń (wszystkie miejsca na sali były zaopatrzone w niezbędne dla tych celów słuchawki). Referaty i przygotowane wypowiedzi były z reguły związane, podobnie jak wypowiedzi w dyskusji. Główną zaletą tej wymiany doświadczeń, spostrzeżeń i pomysłów była możliwość dokonania przeglądu spraw nurtujących środowiska muzealne w różnych krajach europejskich i na tym tle jakby lepszego zrozumienia własnych problemów, a także uzgodnienia stanowisk.

Na ostatnim plenarnym posiedzeniu konferencji przyjęto uchwałę następującej treści (według tekstu angielskiego):

„Uczestnicy Europejskiej Konferencji Muzeów Etnologicznych i Historii Społecznej, która odbyła się w Muzeum Narodowym Sztuki i Tradycji Ludowych (w Paryżu) od 22 do 24 lutego 1993 r. zdecydowali się rozpocząć rozważanie spraw dotyczących:

a) Europejskiej Karty Muzeów Etnologicznych i Historii Społecznej.

b) Statutu Europejskiego Zrzeszenia Muzeów, afiliowanego przy ICOM.

Aby dokonać tego, postanawiają niniejszym stworzyć grupę roboczą, złożoną z członków Komitetu, który przygotował Konferencję 1993 r., otwartą też dla tych profesjonalistów – muzealników, którzy chcieliby się do tej grupy przyłączyć.

Czyniąc pierwszy krok dla przygotowania Karty postanowiono, że Zasady Karty będą rozpowszechniane i stosowane przez członków Stowarzyszenia na wszelkich poziomach zróżnicowania terytorialnego (ponadnarodowe, narodowe, regionalne, lokalne) przez wszystkich specjalistów, których ona dotyczy. Karta powinna określać deontologię ich głównych celów, którymi są:

1. Propagowanie wiedzy i zrozumienia innych narodów w celu promowania postaw akceptujących ich różnice i stworzenia warunków dla pokojowego współistnienia i czynnej tolerancji.

2. Praca nad zachowaniem, zbieraniem, dokumentowaniem i rozumieniem przyrodniczego oraz kulturowego dziedzictwa materialnego (osobistego, majątków ziemskich, nietrwałego), jak i dziedzictwa niematerialnego.

3. Zachowanie czujności i gotowości do ochrony zarówno interesów narodu, jak i kultur mniejszościowych grup etnicznych.

4. Wspieranie i zabezpieczanie przyszłości instytucji i zawodów muzealnych, ich osiągnięć i wkładu w rozwój społeczeństw.

Osoby podpisujące tę Kartę proszone są o respektowanie zasad wymienionych w Konwencji Haskiej, dotyczących ochrony dziedzictwa kulturowego jak i odpowiednich zasad ICOM-u.

Grupa robocza będzie informować o swych postępach w pracy, wyniki zostaną przedstawione i poddane akceptacji uczestników następnej europejskiej konferencji, która będzie miała zarazem charakter ogólnego zgromadzenia konstytutywnego”.

Tekst ten wzbudził zastrzeżenia niektórych uczestników, gdyż nie odnosi się wcale do spraw europejskich i jest tak ogólny, że mógłby być przedstawiony np. na kongresie ICOM-u. Uzgodniono więc możliwość stosownego uzupełnienia.

Delegacja rumuńska przedstawiła potwierdzoną przez swe Ministerstwo Kultury propozycję, aby następna, II Konferencja Muzeów Etnograficznych odbyła się w Bukareszcie wiosną 1998 r. Na niej zostałyby przyjęta wspomniana wyżej Karta oraz powołano by Europejskie Stowarzyszenie Muzeów Etnologicznych i Historii Społecznej. Polskie muzea etnograficzne mają możliwość skierowania przynajmniej jednego przedstawiciela do pracy we wspomnianej wyżej grupie roboczej, która będzie dążyła do przygotowania statutu Stowarzyszenia i Karty. Możliwe jest też, że rozpoczną się przygotowania do otwarcia pierwszej wystawy europejskiej sztuki ludowej, której pomysł przedstawili przed dwoma laty dyrektorzy muzeów etnograficznych w Wiedniu i Budapeszcie. Wzięłyby w tym udział muzea z różnych krajów europejskich, w tym oczywiście z Polski. Otwarcie takiej wystawy jeszcze u schyłku tego stulecia byłoby dużym wydarzeniem i osiągnięciem europejskiego muzealnictwa etnograficznego.

\*

Warto w tym miejscu przypomnieć kilka danych o MNATP. Istniejące od 1937 r. Muzeum mieści się od 20 lat w specjalnie zbudowanym dla jego potrzeb gmachu przy północnym skraju Lasku Bulońskiego. Jego zbiory liczą ponad 87 000 muzealiów (1991 r.). Zatrudnia ponad 60 osób, w tym 9 konserwatorów, tj. kustoszy.

Dyrektorem jest konserwator pierwszego stopnia, pani Nicole Garnier.

Przy Muzeum istnieje od 1966 r., współpracujący z nim ściśle ośrodek badawczy, Centre d'Ethnologie Française, podlegający Narodowemu Centrum Badań Naukowych (CNRS) i pozostający od 1987 r pod kierownictwem Martine Segalin (poprzednio kierował nim Jean Cuisenier). W 1991 r. zatrudniano 22 osoby o statusie kwalifikowanych badaczy (chargé de recherche 1 i 2 stopnia, directeur de recherche 1 i 2 stopnia, maître de recherche) i 18 osób w pomocniczej pracowni; ponadto było tu 8 badaczy stowarzyszonych i 3 doktorantów. Ośrodek ma własną radę zarządzającą oraz komitet naukowy, któremu przewodniczy profesor Collège de France Maurice Agulhon.

Organem CEF i MNATP jest kwartalnik „Ethnologie Française”. Obie instytucje mają wspólną bibliotekę, której zbiór liczy ponad 80 000 tomów i otrzymuje około 560 tytułów czasopism. O działalności badawczej i publikacjach obu tych instytucji za okres 4-letni 1987–1990 informuje obszerne sprawozdanie (260 stron), opublikowane w 1991 r.

*Edward Pietraszek*

#### EKOLOGIA I FOLKLOR

W dniach 9–12 września 1992 r. odbyła się w Łodzi międzynarodowa konferencja naukowa „Ekologia i Folklor” („Ecology and Folklore”). Została ona zorganizowana przez nowo utworzony Zakład Folklorystyki Uniwersytetu Łódzkiego, jedyną tego rodzaju placówkę uniwersytecką w kraju. Komisarzem Naukowym konferencji była prof. dr hab. Violetta Krawczyk-Wasilewska, Kierownik Zakładu Folklorystyki i Katedry Wychowania Muzycznego, Sekretarzem Naukowym – mgr Maria Łukowska.

Szeroko zakrojona problematyka konferencji koncentrowała się wokół wiodących tematów, które sformułowano następująco:

1. Relacja Człowiek–Natura w kulturze tradycyjnej i współczesnej;
2. Sytuacja folkloru wobec zmian społecznych, politycznych i kulturalnych;
3. Folklor wobec ekologicznych zagrożeń współczesnego świata.

Uroczystą inaugurację obrad, która odbyła się w Katedrze Wychowania Muzycznego przy ul. Smugowej, zaszczylicili goście honorowi, reprezentujący Urząd Miasta Łodzi oraz władze uniwersyteckie z Jego Magnificencją Rektorem, prof. dr. hab. Michałem Seweryńskim na czele. Uczestników i gości konferencji powitała prof. dr hab. Violetta Krawczyk-Wasilewska, która w swym wystąpieniu przedstawiła główne założenia i merytoryczny cel konferencji:

„Najnowsze pojęcia: ekologia społeczna czy ekologia kulturowa są wynikiem reakcji nauk humanistyczno-społecznych na niebezpieczeństwa współczesnej cywilizacji. Do niedawna, zwłaszcza w Europie Wschodniej, pojęcie ekologii utożsamiano z ochroną środowiska naturalnego przed zagrożeniami cywilizacyjnymi i ich konsekwencjami dla życia i zdrowia człowieka. Nie dość jednak wyraźnie uwypuklano aspekt kulturowy, moralny i psychologiczny zagrożeń cywilizacyjnych. Ich wynikiem jest rozpad tradycyjnych społeczności, w których jednostki mogły odnaleźć swoją kulturową tożsamość i moralny punkt odniesienia wobec zagrożeń społeczności. Każda bowiem grupa społeczna posiada swoją tożsamość, społeczne i kulturowe korzenie, wierzenia, religię, obyczaje i rytuały, sposoby tradycyjnych zachowań oraz folklor zwany również kulturą tradycyjną lub

popularną. Folklor odzwierciedla społeczną i kulturową tożsamość grupy; jest przekaźnikiem jej standardów i wartości poprzez przekaz słowny, naśladownictwo lub inne środki. Istnieje więc w formie języka, literatury ustnej, muzyki, tańca, gier i zabaw, mitologii, obrzędów i zwyczajów, wierzeń i przesądów, a także rękodzieła, architektury oraz innych faktów artystycznych. Dlatego też folklor – jako forma wyrazu kulturowego – musi podlegać ochronie na rzecz tych, których tożsamość wyraża, ale także folklor powinien być chroniony przez samych zainteresowanych, a więc grupy połączone więzami rodzinnymi, zawodowymi, narodowymi, regionalnymi, etnicznymi, religijnymi itp. Ten aspekt ochrony i obrony folkloru przed zniszczeniem i dewastacją, a także nieuczciwą eksploatacją przybiera dziś wymiar międzynarodowy, czego wyrazem jest dokument «Polecenie Ochrony Kultury Tradycyjnej i Folkloru» podpisany przez kilkadziesiąt państw członkowskich UNESCO podczas konferencji Generalnej w Paryżu, w 1989 r. Tak więc, z jednej strony mamy do czynienia we współczesnym świecie z uniformizacją kultury i rozpadem społeczności tradycyjnych, a także ze zjawiskami nietolerancji kulturowej, z drugiej zaś – folklor tradycyjnych społeczności odzwierciedla ich lęki i niepokoje cywilizacyjne. Dlatego też ekologiczne aspekty badań nad kulturą, tradycją i tożsamością mają dziś istotne znaczenie.”

Podczas uroczystości inauguracyjnej przedstawiono dwa referaty – Jana Diehla, dyrektora Wydziału Ochrony Środowiska („Raport on Environmental Protection Problems of Łódź”) oraz dr. Konrada Wałoszczyka z Katedry Ekofilozofii Politechniki Łódzkiej („Biocentrism against Anthropocentrism: Three Eco-philosophical Interpretations”, który za przyczynę postępującej w naszej cywilizacji degradacji środowiska naturalnego uznał antropocentryczną filozofię życia i przeciwstawił jej filozofię biocentryczną.

W trwających cztery dni obradach wzięli udział reprezentanci wielu wiodących ośrodków naukowych, zarówno polskich jak i zagranicznych. Ci ostatni, reprezentujący różne dyscypliny naukowe, przybyli m.in. z Chorwacji, Danii, Finlandii, Grecji, Izraela, Szwajcarii, Szwecji. Na siedzibę obrad wybrano Ośrodek Wypoczynkowy w Dobieszkowie k. Łodzi, mieszczący się w obrębie wspaniałej strefy klimatycznej rezerwatu przyrody pod nazwą „Struga Dobieszkowska”. Usytuowanie obiektu w leśnym krajobrazie sprzyjało obradom i dobrze współgrało z ich tematyką.

Popołudniowa sesja pierwszego dnia obrad poświęcona była ekologicznym aspektom egzotycznych kultur. Obszerny wykład dotyczący tych właśnie problemów wygłosił prof. dr Juha Pentikainen z Uniwersytetu w Helsinkach („Shamanism as Ethnic Response to National and Ecological Crises: A Case of Khanty in Northern Russia”). Ten niezwykle interesujący wykład ilustrowany był filmem i przezroczami. Marjut Huuskonen z Uniwersytetu w Turku (Finlandia), specjalizująca się w problematyce archaicznej i oryginalnej kultury tradycyjnej Laponii, przedstawiła referat pt. „Mythical Aspects in the River – Saami Tradition”. Na podstawie materiałów doku-

mentacyjnych pochodzących z badań w fińskiej części Laponii referentka przedstawiła niektóre aspekty złożonej problematyki stosunku człowieka do innych istot, natury, świata nadzmysłowego, przejawiające się w folklorze słownym. Kwestią wierzeń kosmologicznych wybranych plemion zachodniej Amazonii zajęła się w swoim wystąpieniu dr Magdalena Śniadecka-Kotarska z Katedry Etnologii UŁ („Ecological Aspects of Cosmology in Western Amazonian Tribes”). Wierzenia, o których mówiła tworzą zwarty system magiczno-religijny. Ich rdzeniem jest, jakże potrzebne i w naszej cywilizacji, przekonanie o potrzebie zachowywania równowagi ekologicznej.

Drugi dzień obrad rozpoczął referat prof. dr. Bengta af Klintberga z Uniwersytetu w Sztokholmie, specjalizującego się w problematyce ludowych legend szwedzkich, a także w zagadnieniach związanych z folklorem współczesnym. Jego referat („Modern Dangers and the Creation of Legends”) dotyczył obaw wyrażanych w podaniach związanych z rzeczywistymi czy wyimaginowanymi zagrożeniami współczesnego świata, takimi jak np. naruszanie norm, ale także z kataklizmami natury technologicznej jak Czarnobyl lub niebezpieczeństwo AIDS. Punktem wyjścia następnego referatu był również problem związany z poglądami na temat AIDS. Autorki referatu pt. „Popular Word-View on AIDS Problems in Poland” – prof. dr hab. Violetta Krawczyk-Wasilewska i mgr Maria Łukowska zarysowały antropologiczny model widzenia problemu AIDS przez społeczność Rudy Pabianickiej. Reakcje owej lokalnej społeczności na projekt budowy domu dla chorych pozwoliły autorkom wysnuć wnioski o izolacji świadomościowej, tradycyjnym wciąż światopoglądzie i tworzeniu mitów (na wzór społeczności tradycyjnych), zastępujących źródłową wiedzę. Referat ilustrowany był filmem. Folkloru słownego, świadomości społeczności tradycyjnych dotyczyły również wystąpienia prof. dr. Dov Noya z Uniwersytetu w Jerozolimie („Space in Jewish Folk Tales and Legends”) oraz Michele Simonsen z Uniwersytetu w Kopenhadze („Ecological Awareness and Holistic Word-View of Traditional Societies in Denmark”).

W kolejnym dniu debat zaprezentowano teksty poruszające problemy ekologii z punktu widzenia specjalistów różnych dziedzin. I tak, prof. dr Anna Papamichael – dyrektor Hellenistycznego Centrum Badań Folkloru w Atenach – w referacie pt. „Agricultural Tools and Machinery and Their Economical and Ecological Parameters” zajęła się wpływem, jaki na środowisko naturalne i gospodarkę lokalnych regionów wywiera użycie narzędzi i maszyn rolniczych. Mgr Violetta Przeremska z Katedry Wychowania Muzycznego UŁ w referacie „New Tendencies to the Traditional Folk-instruments Production in the Contemporary Polish Village” mówiła o zmianach w budownictwie ludowych instrumentów muzycznych, wynikłych z procesu przemian społeczno-kulturowych wsi polskiej w ostatnich latach. Zagadnienie to, ściśle związane z ekologią kulturową, uwidacznia tendencje destrukcyjne połączone z degradacją tradycyjnego środowiska

kulturowego. Wystąpienie dr Marii Björkroth z Uniwersytetu w Uppsali („Achieving Future through the Past: Cultural and Environmental Recycling”) wiązało się z rolą kulturowego dziedzictwa i tradycji w rozwoju nowoczesnego szwedzkiego społeczeństwa. Autorka ustosunkowała się do wpływów owej tradycji na infrastrukturalną technologię w społecznym i kulturowym kontekście. Odrębny nurt zainteresowań zaprezentowała w swym tekście prof. dr hab. Maria Ławrynowicz z Instytutu Biologii UŁ („Use of Hallucinogenic Mushrooms as a New Social Problems in Poland”). Prof. dr hab. Teresa Dunin-Karwicka z Uniwersytetu w Toruniu mówiła o znaczeniu drzew w wierzeniach i kulcie, praktykach magicznych i pieśniach różnych ludów („Trees in Slavonic Folklore”).

Ostatniego dnia konferencji wysłuchaliśmy trzech referatów. Doc. dr hab. Irena Bukowska-Floreńska z Uniwersytetu Śląskiego w referacie „Customs and Rites as Value Stabilizing Social Bonds in the Changing Circumstances of Contemporary Life” zwróciła uwagę, że istota zwyczajów i obrzędów, zawarta w ich wartościach symbolicznych i powtarzającym się rytmie realizowania przez następujące po sobie pokolenia, ma walor wartości stałej, ciągle społecznie pożądanej i uważanej za wspólną dla różnych grup społecznych. Dwa kolejne referaty dotyczyły tematyki muzycznej. Dr Zdenka Weber z Zagrzebia omówiła patriotyczne pieśni jako nowo komponowany folklor w pozostającej w stanie wojny Chorwacji, Bośni i Hercegowinie („Music Cries for Peace and Freedom”). Wystąpienie dr. hab. Lucjana Cieślaka z Katedry Wychowania Muzycznego UŁ dotyczyło natomiast problematyki polskiej muzyki ludowej („Polish Folk Music and 20th Century Civilization”). Autor opierając się na dwóch źródłach – pieśni popularnej i folklorze z Kaszub – próbował dowieść, że folklor muzyczny jest wciąż żywy, chociaż ma inny kształt i jest bardziej nowoczesny na skutek zapożyczenia pewnych elementów z muzyki artystycznej.

Bogata i zróżnicowana tematyka prezentowanych referatów prowokowała do licznych i ożywionych dyskusji. Referaty zostaną opublikowane w przygotowywanym obecnie pokonferencyjnym wydawnictwie.

Warto też wspomnieć, iż w czasie konferencji zorganizowana została wystawa książek i publikacji, na której uczestnicy i zaproszeni goście mieli możliwość zaprezentowania swego dorobku.

Miłą atrakcją była też z pewnością wycieczka do gotyckiego zamku w Oporowie, gdzie w stylowych, zabytkowych wnętrzach odbył się koncert muzyki dawnej w wykonaniu studentów i wykładowców Katedry Wychowania Muzycznego UŁ. Z dużym uznaniem spotkał się również występ Akademickiego Zespołu Pieśni i Tańca „Kujon”, jaki miał miejsce pierwszego dnia konferencji w Muzeum Historii Miasta Łodzi.

Konferencja „Ekologia i Folklor” była znaczącym wydarzeniem naukowym, o czym świadczą m.in. opinie jej uczestników. Organizatorzy otrzymują obfita korespondencję, w której podkreśla się wysoki poziom merytoryczny obrad i sprawną organizację.

Wymieńmy na koniec głównych sponsorów, dzięki którym przedsięwzięcie mogło być zrealizowane: Wydział Ochrony Środowiska Urzędu Miasta Łodzi, Ministerstwo Edukacji Narodowej, Krajowe Centrum Edukacji Ekologicznej, „Papier Service”, „Adaldan”, „Dom-Mat”.

*Violetta Przerembska*

II MIĘDZYKRAJOWA SESJA  
„DUCHOWOŚĆ NARODÓW EUROPY ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ.  
EROS I THANATOS”, CZĘŚĆ I,  
Lublin, 30 marca – 2 kwietnia 1993 r.

To niepowtarzalne w klimacie Spotkanie zorganizowane zostało przez lubelską Fundację „Muzyka Kresów. Ośrodek Badań Muzykologicznych i Kulturowych Europy Środkowo-Wschodniej”. Sądzę, iż działalność tej Fundacji zasługuje na szczególną uwagę badaczy kultury.

Po ubiegłorocznych warsztatach etnomuzykologicznych, poświęconych różnorodnym aspektom muzyki towarzyszącej obrzędowi cyklu wiosenno-letniego, w tym roku zorganizowano interdyscyplinarną sesję, której głównym celem było poszukiwanie odpowiedzi na uniwersalne pytanie dotyczące postaw wobec życia, miłości i śmierci oraz sposobów ich wyrażania. Do szczegółowych rozważań posłużył zróżnicowany materiał – od rozmaitych form literatury ludowej, narodowej i światowej, pieśni, muzyki, wierzeń i obrzędów po sztukę, film i in. Ta różnorodność materiałów i wielość dziedzin, obszarów kultury, w których funkcjonują pojęcia „eros” i „thanatos”, ukazała jednocześnie, jak różne mogą być sposoby wyrażania, przedstawiania pewnych fundamentalnych, odwiecznych kwestii, wobec których nikt nie może pozostać obojętnym i które najbardziej sprawiedliwie dotyczą każdego człowieka niezależnie od miejsca, czasu i przynależności do określonej wspólnoty.

Jak podkreślił dyrektor Fundacji, Jan Bernad, otwierając Spotkanie – dyskusja o tak ważnych problemach, głębszych niż zagadnienia polityczne czy ekonomiczne, jest zapowiedzią normalności, podobnie jak liczny udział w Sesji naukowców-intelektualistów z Polski, Litwy, Białorusi, Rosji, Ukrainy, pragnących trwale współpracować ze sobą i spotykać się bez przeszkód.

Poszczególne wystąpienia poprzedzone zostały krótkim filmem Vytautasa Urbanawiciusa z Wilna, pt. „Oj, koło, koło”. Była to artystyczna wizja piętnastowiecznego, litewskiego obrzędu pogrzebowego. Reżyser-archeolog dostępnymi sobie środkami ożywił dawne zwyczaje i przedmioty wydobyte podczas wykopalisk, przeplatając obraz motywem pieśni: „Oj, kołem, kołem wschodzi słoneczko, oj, ubierają piękną dziewicę”.

Do innego obrzędu litewskiego – wesela (z okresu bliższego współczesności) sięgnął Algirdas Patackas z Wilna („Nykti-nokti – życie i śmierć w kulturze litewskiej”) rozważając na tym przykładzie szczególne związki między życiem, które – jak dojrzewanie przyrody, jest zapowiedzią śmierci i śmiercią, która niesie obietnicę nowego życia. Weselna obrzędowość Litwinów, wraz z charakterystycznymi dla niej motywami: płaczu, przysiadzania młodych na ławeczce i in., pozwala – zdaniem badacza – traktować wesele jako symboliczne „słodkie zamieranie”, czas przejścia do nowego życia.

O symbolice życia i śmierci w obrzędowości weselnej oraz ich aspekcie magicznym mówił także Roman Kiś ze Lwowa („Podstawowy aspekt semiotyczny magii ślubnej u Huculów. Eros i żywioł wodny”). Referat oparty był głównie na materiale zebranym podczas badań terenowych na obszarze Huculszczyzny. Autor poświęcił szczególną uwagę znaczeniu wody (obmywanie, kąpiel) jako symbolu spotkania początku i końca w magii weselnej, miłosnej i agrarnej oraz wierzeniom w jej związek z oczyszczaniem, witalnością, płodnością i rozmnażaniem. Huculszczyźnie poświęcony był też referat Nataliki Bilocerkiwec z Kijowa („Miłość i śmierć w *Cieniach zapomnianych przodków* Michała Kociubińskiego”). Jak zauważyła autorka, realna i symboliczna bliskość życia i śmierci, erotyki i umierania, aktu poczęcia i zgonu, śmierci i zmartwychwstania, przedstawiona została przez Kociubińskiego niezwykle plastycznie. Główni bohaterowie jego dzieła: Iwan, Jura i Mariczka, mają nie tylko wymiar ludzki, swój własny eros, witalność i zamierające wobec utraty obiektu kochania życiodajne siły, lecz także personifikują potężne moce natury. Jak w archaicznych wierzeniach, tak w powieści Kociubińskiego życie człowieka i przyrody splata się w jedną, niepodzielną całość. (Można tylko żałować, że temu niezwykle interesującemu referatowi nie towarzyszył pokaz filmu opartego na analizowanej powieści pod tym samym tytułem).

Szczególnym przypadkiem pojednania instynktu życia (eros) i instynktu śmierci (thanatos) jest ludowe święto Kupały oraz charakterystyczne dlań wierzenia i obrzędy. Zagadnienie to stało się przedmiotem interesującej analizy przedstawionej w nieszablonowy sposób przez Halinę Tawłaj z Mińska („Eros i thanatos w białoruskim święcie Kupały”). Badaczka skoncentrowała się przede wszystkim na melodii i treści kupałowych pieśni z przełomu XIX i XX w., które oddają istotę święta, jego związek z kultem przodków, a zarazem wyrażają ideę śmierci prowadzącej do życia, którego demonstracją jest m.in. wesele, zawarcie małżeństwa, narodziny dzieci i in. Referat zdobył szczególne uznanie słuchaczy nie tylko ze względu na treść. Należy bowiem podkreślić, że podając przykłady pieśni H. Tawłaj nie posłużyła się prezentacją nagrań dokonanych w terenie, lecz samodzielnie wykonała omawiane utwory, opatrując każdy z nich celnym, zwięzłym komentarzem. Wzbogaciła też wiedzę o święcie Kupały informacjami o mało znanym, a występującym w niektórych rejonach Białorusi zwyczajem polegającym na wprowadzaniu do grona uczestników święta osób przebranych za

starego dziada i babę (noszą one specjalne stroje i maski z drewna). Ich zachowania w czasie święta przypominają o trwałym związku życia i śmierci.

Kwestii realizacji pozamuzycznych treści, związanych z logiką życia i śmierci, w muzyce ludowej poświęcone było niezwykle ekspresyjne wystąpienie Ihora Macijewskiego z St. Petersburga („Motyw śmierci w dramaturgii muzycznej liryki miłosnej”). Zwrócił on m.in. uwagę na następstwo symboli oraz sposób wyrażania określonych idei za pomocą odpowiedniego rodzaju rytmiki, ruchu, dynamiki, struktury melodii, dźwięków wykorzystania określonych instrumentów (m.in. bicie w bęben jako znak falliczny, podobnie – flet, dmuchanie w trąbkę oznaczające pocałunek, smyk krzyżujący się ze skrzypcami – znak śmierci) itp. Szczególne znaczenie ma też forma kompozycji muzycznej, w której eros i thanatos najczęściej występują łącznie: śmierć rodzi życie, po którym znów sama dochodzi do głosu.

O bliskości życia, miłości i śmierci (która to bliskość powoduje stałą zmienność Natury) w obrzędach i zwyczajach białoruskich mówił też Włodzimierz Wasilewicz z Mińska („Eros i thanatos w wyobrażeniach i przesądach ludowych”) prezentując interesujący materiał terenowy. Autor celowo nie wykroczył poza informacje dotyczące Białorusi. Można było jednak znaleźć wiele podobieństw omawianych zachowań w kulturach innych ludów (nie tylko europejskich), a także kolejny raz zastanowić się nad fenomenem uniwersaliów, takich jak np. sposób chowania zmarłych niezamężnych dziewcząt i kawalerów, nawiązujący do symboliki wesela, różne formy magii miłosnej, mające na celu zatrzymanie lub przyciągnięcie do siebie miłego, albo też odrzucenie niechcianego partnera i in.

Jak zauważył w dyskusji Jan Bernad, uogólniając zarazem tezę wyrażaną w większości wystąpień, siły życia i śmierci nie są wobec siebie opozycyjne lecz łączą się w pewną całość. Jest to właściwie jedna siła życia–śmierci przetwarzana na różnych poziomach przez procesy biologiczne, psychologiczne i in. Odmianą siłą, rządzącą się własną logiką, zbudowaną z innej materii, jest natomiast siła erosa.

Interesujący referat dotyczący „Problemu afirmacji życia w kulturze białoruskiej” przedstawił Igor Uglik z Mińska. Jedno z postawionych przez niego pytań, poprzedzających szczegółowe rozważania, dotyczyło m.in. poszukiwania życiowego potencjału etnosu i jego przejawów. Pytanie to można odnieść m.in. do aktualnej sytuacji politycznej świata. Zdaniem Uglika, introwersyjna energia libido prowadzi do rozwoju instynktu samozachowawczego, etnocentryzmu, thanatos zaś oznacza rozpad i dezintegrację. Wiadomo przy tym, że miłość (eros) łatwo przechodzi w nienawiść, agresję i sadyzm (sfera thanatos), w historii etnosu ta właśnie sfera jest najczęściej dominująca. Eros powoduje samorealizację etnosu, np. przez asymilację, podczas gdy thanatos prowadzi do zagłady. Historia etnosu może być też rozpatrywana m.in. jako wybuch potencjału życiowego oraz zamieranie. Charakteryzując pewne cechy sposobu myślenia Białorusinów, ich mentalność, I. Uglik poświęcił m.in. uwagę ikonom, będącym wyrazem duchowego stanu człowieka

a zarazem bliskości Boga i ludzkości. Wskazał też na takie rysy kultury białoruskiej jak: antropocentryzm, introwersyjność, tolerancja, racjonalizm, dodając jednak, że mogą się one zmieniać w konkretnych okolicznościach. (Ciekawe, czy w taki sam sposób postrzegani są Białorusini przez przedstawicieli innych kultur?).

Zrozumienie szczególnego ducha kultury, narodu, grupy etnicznej i in., nie jest łatwe, zwłaszcza dla człowieka z zewnątrz. Przyjmuje się też m.in., że trudna do przekroczenia bariera oddziela – najogólniej mówiąc – ludzi Wschodu i Zachodu. Kwestii tej poświęcone było wystąpienie Mykoły Riabczuka z Kijowa. Według niego, myślenie Zachodu charakteryzuje przede wszystkim tendencja do przeciwstawiania sobie szeregu kategorii: istnienia i nieistnienia, dobra i zła, swoich i obcych, wiedzy i etyki, itp. bez poszukiwania i dostrzegania związków między nimi. W mentalności Wschodu natomiast kategorie tego typu (i nie tylko one) łączą się ze sobą i uzupełniają nie negując. O odmienności pojmowania świata przez człowieka Wschodu i Zachodu świadczy m.in. wyrazisty przykład różnego rozumienia terminu „maja”. Europejczyk np. tłumaczy go najczęściej jako „iluzja” sprowadzając do imperatywu kategorycznego, podczas gdy dla wyznawcy filozofii Wschodu nie ma on przeważnie nic wspólnego z iluzją. Jest obszarem zjawisk rozpatrywanych oddzielnie, niezależnie od całości, a zarazem – całością: „Nasza codzienna etyka jest *maja*. Ktoś zabija, kogoś zabijają... nie myśl o tym jak o różnych rzeczach”. M. Riabczuk, analizując jedno z opowiadań Borgesa, stwierdził, że świadomość zachodnią cechuje egocentryzm połączony ze strachem przed utratą swego „ja”. Przykład twórczości H. Hesse natomiast dowodzi, iż mogą być podejmowane udane próby zrozumienia filozofii Wschodu przez Europejczyka, pozwalające zarazem uniknąć jej profanacji. Wspomniane wystąpienie, choć niezwykle interesujące, niepokoiło jednak pewnym – być może koniecznym w tym miejscu – schematyzmem i tendencją do nadmiernego uogólnienia. Wydaje się też, że generalne mówienie o filozofii Wschodu i Zachodu jest ogromnie niebezpieczne. Naraża bowiem autora na zarzut ogólnikowości, nieuwzględniania wielości i rozmaitości kierunków myślenia, charakterystycznych przecież dla obydwu obszarów. M. Riabczuk wspominał wprawdzie o różnicach w etyce Kriszny (charakterystycznej dla społeczeństwa kastowego) i Ardżuny (bardziej archaicznej) podstawowa część wykładu dotyczyła jednakże wyraźnie opozycji: Wschód – Zachód. Moim zdaniem, autor referatu poszedł zbyt daleko zwłaszcza gdy wypowiadał się na temat filozofii chrześcijańskiej (m.in. stosunku do bliźnich, granicy między sacrum i profanum itp.)

Dwa referaty (Jarosława Kolczyńskiego z Warszawy i Jadwigi Mizińskiej z Lublina) poświęcone były problematyce ofiary. Wystąpienie J. Kolczyńskiego nosiło tytuł „Ofiara człowieka w kulturze ludowej. Opis trzech przypadków”. Przed paroma laty podczas badań terenowych na Pogórzu Sądeckim zanotował on informacje o rytualnych zabójstwach, jakie miały miejsce w tych stronach około 100 lat temu oraz w okresie I wojny światowej.

Wszystkich zabójstw dokonano w czasie zarazy, tj. w czasie który – zdaniem J. Kolczyńskiego – można uznać za totalną katastrofę, stan chaosu burzącego równowagę w świecie. Na podstawie relacji mieszkańców wsi, badaczowi udało się m.in. określić pewne elementy składające się na swoistą „mitologię zarazy”, takie jak: znaki zarazy, jej wygląd, miejsce i sposób mordu, wreszcie – cechy kwalifikujące człowieka do roli ofiary, mającej przywrócić zaburzoną równowagę. Są to m.in.: ułomność (kulawość), bełkotliwa mowa, starość, sieroctwo. Do roli ofiary szczególnie predystynowani byli żebracy, którym przypisywano funkcję łącznika między „tym” i „tamnym” światem. Interpretując uzyskane materiały, J. Kolczyński odwołał się do koncepcji kozła ofiarnego, sformułowanej przez R. Girarda, przypominając, iż mechanizm ofiary w tym przypadku polega m.in. na doprowadzeniu wspólnoty do pojednania przez dokonanie wspólnego mordu. Referat J. Kolczyńskiego, podobnie jak pozostałe, wywołał ożywioną dyskusję. Była ona jednak szczególnie interesująca dla etnologów. Dotyczyła bowiem m.in. swobody i ograniczeń interpretacji materiału terenowego przez badacza, kwestii odpowiedniego dokumentowania i uzasadniania teorii przy pomocy materiału etnograficznego, pojęcia rytuału jako elementu porządkującego, rozróżnienia mordu ofiarnego (ofiary będącej rytuałem przywracającym ład) od zabójstwa noszącego cechy aktu kryminalnego. Zastanawiano się także nad trwałością tradycji (przeżytków) i jej mocy, silniejszej niekiedy (jak w omawianych przypadkach) od określonych przykazań kościelnych. Z pewnością dobrze się stało, iż w spotkaniu uczestniczyli przedstawiciele różnych dyscyplin. Pozwoliło to na wymianę myśli, wykraczającą poza ramy jednej dziedziny nauki, jak też wielopłaszczyznowy i wielce interesujący ogląd tego samego zagadnienia.

Wspomniana już J. Mizińska, w referacie zatytułowanym: „Miłość jako przewycięzenie śmierci: Kain i Abraham”, przedstawiła interesującą interpretację biblijnych wydarzeń, których bohaterami były właśnie wspomniane postacie. Według niej – losy Kaina i Abrahama reprezentują różne przykłady kresu ludzkich doświadczeń, sytuacji wyboru między miłością do ojca i brata/syna, dramatu miłości i zbrodni, miłości i śmierci w trójczłonowej relacji, gdzie jednym z członów jest sam Bóg. Badaczka stwierdziła ponadto, że Kain reprezentuje naiwną, bezrefleksyjną postawę człowieka zaślepionego, nie dostrzegającego bliźniego. Abraham natomiast, wychodząc zwycięsko z próby miłości, a nie – jak zwykle się przyjmować – posłuszeństwa [!] jest przykładem postawy świadomej. Generalna konkluzja autorki, zgodnie z którą człowiek jest bohaterem i dysponentem swego życia uwikłanym w kontakty z innymi, które może rozwiązywać na sposób Kaina lub Abrahama – skłania do głębokiego zastanowienia.

Do biblijnego tematu grzechu pierworodnego nawiązał Taras Wozniak ze Lwowa („Grzech istnienia”), wskazując m.in., że nieposłuszeństwo pierwszych rodziców ukształtowało pewien porządek symboliczny, wprowadziło nowy podział na dobro i zło, życie i śmierć, niewiedzę i wiedzę (znak śmierci),

jedność i wyłączenie z pierwotnej jedni z Bogiem (cecha człowieczeństwa), płodność i bezpłodność. Szczególny udział w akcie nieposłuszeństwa pierwszych rodziców ma wąż, który – w przeciwieństwie do człowieka zyskuje nieśmiertelność, a zarazem pośrednio uczestniczy w przedłużeniu rodu ludzkiego.

Widzialnym, rzec by można, znakiem śmierci są cmentarze i określone sposoby postępowania ze zmarłymi. Zagadnieniu temu poświęcone było wystąpienie Alfredasa Szirmulisa z Wilna („Cmentarze na Litwie”) ilustrowane interesującymi przezroczeniami. Analizując zabytki archeologiczne i współczesne sposoby chowania zmarłych A. Szirmulis zwrócił m.in. uwagę na rolę drzew w obrzędzie pogrzebowym oraz powszechną na Litwie, jeszcze w połowie XIX w., wiarę w ich cudowną moc, udział w powtórnych narodzinach, związek z kultem przodków, itp. Odpowiednio obrobione pnie drzew z wyrzeźbioną ludzką głową stawiano m.in. nad wodą po spaleniu zwłok, a następnie oddawano im cześć. Drewniane słupy nakryte daszkami, przypominające nieco znane m.in. z polskiego pejzażu kapliczki, stawiano też na mogiłach, zdobiąc bogato ornamentem o archaicznej, kosmicznej symbolice. Z czasem dołączono do niej symbolikę chrześcijańską. Dopiero w okresie romantyzmu drzewo zaczęło stopniowo zastępować kamieniem. Rzeźbione kolumny i krzyże długo jednak przypominały kształtem drzewa. Szczególnie interesujące okazały się podane przez A. Szirmulisa informacje o litewskim zwyczaju umieszczania żaren u podstaw krzyży nagrobnych. Jak zauważył (w dyskusji) J. Kolczyński, koliste żarna stawiano m.in. na grobach gockich, na kurhanach. Uważano je, podobnie jak koła młyńskie, za pradawny symbol kamiennego nieba, model kosmosu. Unikalne zabytki z litewskich cmentarzy pozwalają więc mówić o żywym trwaniu liczącej blisko 6000 lat tradycji.

Poszukując symbolicznych, obrzędowych, folklorystycznych i in. aspektów życia, narodzin, miłości i śmierci nie sposób zapomnieć o pewnych „prozaicznych” realiach, chociażby takich jak dane statystyczne ilustrujące zagadnienie przyrostu naturalnego, struktury etnicznej i wyznaniowej określonych grup itp. Tego typu dane, dotyczące Grodna z końca XIX w., przedstawił Aleksander Gostiow („Miejsca i rytuały związane z narodzinami i śmiercią w końcu XIX i na początku XX w. na podstawie materiałów grodzieńskich”). W referacie zaprezentowano m.in. materiały statystyczne wydobyte przez A. Gostiowa z archiwów miejskich oraz z opracowań dawnych historyków. Na podstawie tych danych można nie tylko odtworzyć etniczny i wyznaniowy skład ludności miasta, lecz także wnioskować o miejscach kultu religijnego, cmentarzach itp. Materiały zachowane w archiwach Grodna pozwalają też mówić o takich zagadnieniach jak przestępczość i problem samobójstw. W referacie zaprezentowano również interesujące informacje o miejscu szczególnie związanym z początkami życia – szkole akuszerki i funkcjonującym w grodzieńskim szpitalu oddziale położniczym.

Odrębny blok tworzyły referaty poświęcone różnym zagadnieniom literackim, m.in. twórczości polskiego baroku. Jak powiedział Antoni Czyż, lite-

ratura tego okresu jest częstką żywej i trwałej przeszłości, którą na równi z innymi trzeba zachować, odkrywać i upowszechniać. Do takich stosunkowo mało znanych części naszej tradycji należą m.in. omówione przez A. Czyżę pisma mistyków, ukazujące chrześcijaństwo jako wewnętrzną moc osoby, jej doświadczenie graniczne, szczególny sposób obcowania z Bogiem, poszukiwania Go i otwarcie się ku prawdzie. Wystąpienie nosiło tytuł: „Dotyk ożywczy. Duchowość polskiego baroku wobec Innego”. Laikowi nasuwa się jednak pytanie, jak pogodzić fenomenologiczną koncepcję Innego z dążeniami mistyków, którzy – jak to wynikało z przedstawionego referatu – próbowali zatrzeć granicę między Bogiem a człowiekiem. Czy wobec takich dążeń i odczuć można jeszcze mówić o Innym?

Interesujący nurt literatury barokowej – żałobne elegie i panegiryki – znakomicie scharakteryzowała Alina Nowicka-Jeżowa z Warszawy, wskazując na szczególne zainteresowanie polskiego sarmaty śmiercią i rzeczami ostatecznymi. Przybierało ono formę swoistego teatru śmierci, rozgrywanego w scenerii kościoła, domu rodzinnego, wspólnoty sąsiedzkiej lub na polu bitwy, tworząc zarazem niepowtarzalną sztukę umierania, kreując i upowszechniając wzory osobowe oraz wzorce dobrego życia i śmierci. Mówiąc o wzorach śmierci rycerza sarmackiego A. Nowicka-Jeżowa wskazała przy tym m.in. na kolizję norm rycerskich z chrześcijańskimi i próby ich pogodzenia.

Mało znany, jak sądzę, poza wąskim gronem specjalistów rys literatury, określonej jako ukraińska szkoła romantyczna, scharakteryzowała z kolei Danuta Sosnowska z Warszawy („Fatum miłości i pokusa śmierci w kręgu ukraińskiej szkoły romantycznej”). Zwróciła ona m.in. uwagę na szczególną bliskość miłości i śmierci w utworach reprezentujących ten krąg literacki oraz na sposób postrzegania Ukrainy jako kraju o wyraźnej fascynacji śmiercią, beznadziejnego pesymizmu, ciągłego zmagania się zła i dobra, świata przed zbawieniem, „leżącego na metafizycznej krawędzi, gdzie nie sięga już łaska Boga”. Taki obraz Ukrainy wykorzystywany był przez wielu pisarzy do stawiania ogólniejszych pytań. Dotyczyły one m.in. sensu śmierci, wyższości ducha nad ciałem, wyzwolenia przez okrucieństwo itp.

Dopełnieniem „bloku” wystąpień poświęconych literaturze baroku był referat Jurija Andruchowicza z Iwano-Frankowska zatytułowany: „Miłość i śmierć po rycersku – na podstawie ukraińskiej poezji barokowej”. Naczelną dla tematyki Spotkania kwestię relacji między „eros” i „thanatos” w twórczości współczesnych poetów poruszyli natomiast: Lubow Turbina z Mińska („Miłość i śmierć we współczesnej literaturze białoruskiej”) oraz Eugenijus Aliszanka z Wilna („Odtworzenie sacrum w tekście poetyckim na podstawie współczesnej poezji litewskiej”).

Część zaproszonych gości z różnych powodów nie mogła wziąć udziału w Spotkaniu. Pozwolę sobie jednak przytoczyć tytuły zapowiedzianych w programie, acz nie zaprezentowanych tekstów. Były to m.in.: „Kategoria miłości i śmierci w antropozofii” Jerzego Prokopiuka, „Spirala w obrazie

świata u dawnych Litwinów” Elviry Usacziovaitė, „Powtórna śmierć w religii dawnych Bałtów” Gintarasa Beresnevicziusa, „Problem erosu i thanatosa na pograniczu literatury i muzyki” Józefa Kona, „Wesele i śmierć – aspekt intonacyjny od Bałtyku do Karpat” Izalija Ziemcowskiego, „Rola akuszerki w litewskich obrzędach ludowych związanych z narodzinami” Rasy Pauksztytė, „Etnograficzne aspekty erosu i thanatosa w folklorze białoruskim” Olega Łysenko, „Eros i thanatos w kulturze Cyganów” Andrzeja Mirgi, „Narodzenie i śmierć w paremiologii białoruskiej” Dymitra Sańko, „Narodzenie i śmierć w warunkach żydowskiego getta na Zachodniej Białorusi (1941–1942)” Mariny Sawaniaka, „Narodzenie i śmierć o obrzędach etnograficznych Słuczaków i Poleszuców” Łarisy Bojka, „Współzależność między lokalnym, regionalnym i ogólnoeuropejskim w badaniu historii etnosów Europy” Walentina Hryckiewicz. Sądzę, że tytuły te mówią same za siebie. Można tylko żałować, że zapowiedziane referaty nie zostały zaprezentowane podczas Spotkania.

Organizatorzy Sesji wyrazili nadzieję, że udało się stworzyć fundament pod przyszłoroczne spotkanie i kontynuację dyskusji m.in. o nierozzerwalności pojęć „eros” i „thanatos” oraz ich trwałej obecności w kulturze tradycyjnej i współczesnej. Myślę, że o jego celowości nie trzeba nikogo przekonywać. Spodziewam się też, że ranga i uniwersalność poruszonej problematyki przyciągnie liczne i nie mniej interesujące grono uczestników.

Na zakończenie chciałabym jeszcze wspomnieć o niezwykle trafnej, moim zdaniem, uwadze A. Patackasa dotyczącej pilnej konieczności ratowania i utrwalania tradycji słowiańskiej i bałtyjskiej, m.in. literackiej, która stanowi równie ważną część europejskiego dziedzictwa kulturowego, jak np. tradycja anglosaska. Wnosi ona przy tym do kultury Europy pierwiastek metafizyczny, równoważący anglosaską racjonalność i materializm.

*Iwona Kabzińska-Stawarz*

SYMPOZJUM KU UCZCZENIU 500-LECIA EWANGELIZACJI  
AMERYKI ŁACIŃSKIEJ, PIENIĘŻNO

Obchody związane z rocznicą 500-lecia odkrycia Ameryki objęły cały świat. Podjęto wiele wysiłków, by uczcić powstanie nowego świata, oraz wielowiekowy trud ewangelizacji. Bez wątplenia owocny okazał się wysiłek w sferze kultury, w efekcie którego ukazało się wiele publikacji. Zebrano i uporządkowano wiele dokumentów. Obchody rocznicy były huczne: Hiszpanie wydali na nie około miliarda dolarów, a cały świat około dwóch. Polska zabrała się do przygotowań dość niemrawo. Jednak odbyło się kilka sympozjów i spotkań poświęconych tej doniosłej rocznicy. Ostatnim chyba akcentem tych obchodów w naszym kraju było sympozjum zorganizowane

przez Referat Misyjny w Pieniężnie w dniach 27–29 XI 1992. Mocną stroną tego spotkania był fakt, że większość spośród jego prelegentów zetknęła się osobiście z krajami Ameryki Łacińskiej, żyjąc i pracując tam kilka – kilkanaście lat. Szczególnym gościem i zarazem wielką atrakcją Sesji był udział w niej ks. Segundo Galilei z Chile, który jest jednym z wybitniejszych teologów latynoamerykańskich.

Wydarzenia, które miały miejsce 500 lat temu są bardzo różnie oceniane. Powszechny u nas termin „odkrycie” dla wielu ludzi, zwłaszcza za oceanem, ale nie tylko, jest nie do przyjęcia. Liczni są ci, co nawołują nie do szumnych obchodów, ale do pokuty i zadośćuczynienia. Próbę przybliżenia tej swoistej mozaiki różnych opinii związanych z 500-leciem podjął dr Janusz Wojcieszak z Warszawy. Jego zdaniem, w istocie dominowały dwa punkty widzenia. Jeden z nich, reprezentowany przez tradycjonalistów, ocenia podróż Kolumba i jej konsekwencje z pozycji historycznej. Zwolennicy drugiego poglądu, ogłoszonego przez badaczy określających siebie mianem „rewizjonistów”, uważają, że mamy to do czynienia z okrutnym starciem się dwóch światów. Tradycyjna ocena uważa rok 1492 za działanie Opatrzności (Prost). Wydarzenia te stanowiły jakby rekompensatę Reformacji, która miała wkrótce skłócić starą Europę. Utrata wpływów Watykanu w krajach tradycyjnie katolickich znalazła wynagrodzenie za Oceanem. Jest to teoria kompensacji. Z kolei niektórzy spośród współczesnych myślicieli starają się patrzeć na te wydarzenia pozytywnie. Uważają, że obchody są okazją do nowego przeżycia skądinąd tragicznej historii i doznania dzięki temu uczucia jedności świata. Ma to prowadzić do jednej ojczyzny ojczyzn (Doser). Tak więc rok 1492 ma łączyć, a nie dzielić ludzi. Wielu filozofów (m.in. M. Casada z Peru) podkreśla antyhumanistyczny charakter konkwisty, nie do pogodzenia z duchem Ewangelii. Są jednak i tacy, którzy usprawiedliwiają minione wydarzenia pewną dziejową koniecznością, dającą początek erze nowożytnej. Laureat nagrody Nobla, Peruwiańczyk O. Paz uznaje nawet obraz dzisiejszego świata za rezultat odkrycia Ameryki. Jednak w ogólnej ocenie zdarzeń sprzed pięciu wieków dominują głosy traktujące inwazję Hiszpanów i Portugalczyków w kategoriach ludobójstwa. Słowa krytyki padają też pod adresem Kościoła, który według pewnych środowisk, jako instytucja uprawomocnił podbój. Nikt rzecz jasna nie twierdzi, że duchowni byli inicjatorami owej, absolutnej potworności”. Jednak wysiłki osamotnionego B. de las Casas do końca nie rozgrzeszają książąt Kościoła.

Wniosek, jaki się narzuca jest jeden – ocena całościowa jest niezwykle trudna. Ideologiczne zaciętrzewienie nie sprzyja tolerancji i pojednaniu, którymi winny zaowocować obchody 500-lecia. Wystąpienie J. Wojcieszaka było niezbędnym wprowadzeniem w całą problematykę, choć można to było zrobić w bardziej przystępny sposób. Zabrakło też, jak się wydaje, szerszego przeglądu opinii co do roli Kościoła. W omówionej tu pokrótce prezentacji zabrakło też głosów ludzi o indiańskim rodowodzie. Skądinąd przecież wiadomo, że ich osąd podboju jest zdecydowanie negatywny.

Kraje Ameryki Łacińskiej są obecnie areną wielkich przemian. Rewolucyjne wręcz zmiany, jakie zaszły także i w naszym kraju dają podwaliny pod zupełnie nowe stosunki Polski z państwami zza Atlantyku. Uczestnikom spotkania pieniężnińskiego sprawy te przybliżył ambasador Jan Janiszewski. Przedstawił on ogólną sytuację społeczno-polityczną Ameryki Południowej w kontekście polskiej polityki zagranicznej. Kraje, do których niegdyś dotarli Hiszpanie i Portugalczycy porzucają dziś izolację gospodarczą, silny interwencjonizm i paternalizm swych rządów. Wiele z nich zaaplikowało sobie drastyczne kuracje ekonomiczne, które zaowocowały już 4,5% dynamiką rozwoju gospodarczego oraz zahamowaniem odpływu kapitału. Polska na drodze intensywnych zabiegów dyplomatycznych dokonała już normalizacji stosunków z wieloma krajami Ameryki Południowej. Dyrektor Janiszewski podkreślił istotną rolę misjonarzy pomagających w odnowie naszych więzi z omawianymi krajami. Stanowią oni środowisko opiniotwórcze m.in. przy powoływaniu konsuli honorowych. Sukcesy naszej polityki zagranicznej są bezdyskusyjne. Zniesienie wiz w znakomity sposób ułatwia pracę naszych misjonarzy. Bardzo cieszy fakt, że mogą oni liczyć na pomoc i współpracę ze strony oficjalnych polskich przedstawicielstw w krajach ich pracy misyjnej. A jeszcze nie tak dawno było to zupełnie nie do pomyślenia.

Przy okazji takiego sympozjum jak to zorganizowane w Pieniężnie wprost prosiło się o dobry rys historyczny dramatu sprzed pięciu stuleci. Jedyne referat o charakterze historycznym nie spełnił jednak tej roli. Profesor Kukier w swym wystąpieniu zajął się bowiem związkami osadniczymi i kulturowymi obszaru pd-zach. Bryzylji z pograniczami Argentyny, Urugwaju i Paragwaju w XVII–XIX w. Podjął przy tej okazji temat różnic w podejściu do kolonizacji pomiędzy Hiszpanami, a Portugalczycami. Ci pierwsi byli świetnie zorganizowani, zaledwie dwumilionowa Portugalia była natomiast znacznie mniej zaradna. Zaangażowała ona w podbój najwyżej 200 000 kolonizatorów. Warto tu wspomnieć, że Hiszpanie wykazali się też większym bestialstwem niż ich rywale. Sytuację próbowali łagodzić ówczesni biskupi oddani dziełu wykupu Indian Guarani z niewoli w Sao Paulo.

W czasie relacjonowanej tu sesji mieli też swój głos praktycy. Jednym z nich był o. Janusz Dzieniszewski svd, który podzielił się swą wiedzą na temat historii i obecnego stadium ewangelizacji wśród Indian Guarani. To waleczne plemię aż trzynastą razę występowało zbrojnie przeciwko najeźdźcom zza Oceanu. W efekcie liczebność Indian spadła z 1,5 mln do 130 tys. w 1730 r. Kłopoty Guarani nie skończyły się z rokiem 1848, kiedy to przywrócono im wolność. Albowiem nawet w XX w. ma miejsce skandaliczna inwazja na tereny Indian, których kupuje się wraz z ziemią, by następnie ich z niej eksmitować. O. Dzieniszewski, który pracował przez kilka lat wśród Guarani opisał dramatyczne losy ewangelizacji Indian Ache. Malowniczo przedstawił wydarzenia z grudnia 1985 r., kiedy to misjonarze wraz z czterema nawróconymi spośród rodzimych mieszkańców, udali się do Indian. Pierwsza ich reakcja była wroga. Nauczni przykrymi doświadcze-

niami tubylcy zabili pięciu, a ranili czterech przybyszów. Jednak w rezultacie dalszych ofiarnych wysiłków doszło do wspólnego spotkania, rytuału pojednania i wspólnego pogrzebu. W styczniu 1987 r. Indianie przybyli do stacji misyjnej, gdzie odbyła się dziękczynna liturgia, na którą przyniesiono także rannych. Tak rozpoczęła się ewangelizacja wśród dzielnych i miłujących wolność plemion. Praca misyjna wśród Indian to wyzwanie dla całego Kościoła paragwajskiego. Referujący zapewnił, że nie chodzi tu o nagłą zmianę religii tych ludzi, ale o ich integralne zbawienie. Wymaga to tolerancji i szacunku dla mniejszości etnicznych. Na tej podstawie można dopiero wybrać metodę i właściwy czas ewangelizacji. Ciągłym problemem misji wśród Guaranów jest brak rodzimych kapłanów. Misjonarze wciąż borykają się z trudnościami natury językowej. Niełatwo jest im bowiem wyrazić wiele pojęć ze sfery duchowej. Budujący jest natomiast fakt, że Kościół katolicki nie postępuje wzorem sekt. Ofiaruje bowiem pomoc w ramach akcji charytatywnych nie tylko dla swych wyznawców, ale dla wszystkich będących w potrzebie. Wystąpienie O. Dzieńszewskiego było barwne i ciekawe, i mówiąc szczerze, stanowiło dobrą przeciwagę dla wcześniejszego referatu.

W dalszej kolejności zaprezentował się mgr Janusz Jaskulski z Poznania mówiący o misjach wśród rodzimej ludności Ameryki Pd. Mogąc pochwalić się tylko krótkim pobytem w Ameryce, prelegent odwołał się do poglądów Pablo Suessa, misjologa rodem z Niemiec, a pracującego w Brazylii. Misjonarz przebywający wśród Indian zawsze jest przedstawicielem świata białych. Prawda ta miewa tragiczne konsekwencje. Warto tu choćby przytoczyć przypadek śmierci biskupa i zakonnicy, którzy przybyli do Indian awionetką, a więc w taki sam sposób, jak kolonizatorzy odbierający tubylcom ziemię. A ziemia ma dla nich ogromne znaczenie. Nie jest to sprawa tylko własności i ich codziennego utrzymania, to kwestia jej religijnego charakteru.

Pan Jaskulski przekonywał, że misjonarz powinien opanować swoisty kod kulturowy tamtych ludzi porzucając swój własny. W tym miejscu budzi się pewne zastrzeżenie. Nie chodzi chyba o wyrzucenie swojej własnej kultury, ale o jej głębokie przeżycie, docenienie jej roli, a dalej otwarcie się na nową kulturę. Tylko w ten sposób można przecież pojąć jak wielką wartością jest ona dla Indian. Prelegent wspominał też o słabym przygotowaniu misjonarzy do ich pracy, mówiąc że tylko ok. 10% spośród zaangażowanych w dzieło ewangelizacji zna języki tubylcze. Ta rażąco mała liczba wydaje się mocno przesadzona. Padło też wiele słów o godności człowieka mimo jego materialnego ubóstwa, o konieczności jego integralnego zbawienia; to sprawy znane, ale chyba nigdy dość je przypomnieć.

Jedno z ciekawszych wystąpień pierwszego dnia sesji należało do o. Jerzego Palki z Paragwaju, mówiącego o środkach masowego przekazu w służbie ewangelizacji. Roztoczył on przed słuchaczami obraz bardzo trudnej sytuacji Kościoła katolickiego, który staje w obliczu agresywnej propagandy wielu sekt. Do dnia dzisiejszego przeszło do nich około 35 mln katolików. W ciągu godziny czyni to w Ameryce Pd. podobno 400 osób.

Wielkie sukcesy nowych ruchów religijnych, które biskupów i misjonarzy katolickich przypisują o bezsenność, to rezultat propagandy prowadzonej drogą mass mediów przez majętnych sekciarzy. Kościół, a w tym także, werbiści nadrabiają stracony czas organizując radio katolickie. Celem tych przedsięwzięć jest nie tylko bezpośrednia ewangelizacja, ale też obrona praw ludzi, szczególnie ubogich, ochrona tożsamości kulturowej i obrona mniejszości etnicznych. W budowie są zatem trzy stacje o zasięgu do 500 km. Katolicka radiostacja w Paragwaju nadaje program w siedmiu językach indiańskich. To jednak wciąż zbyt mało. Sekty mają bowiem swe prywatne stacje telewizyjne, czym jeszcze nie mogą poszczycić się katolicy. Zawstydzające jest także i to, że członkowie sekt są lepiej przygotowani do pracy w środkach masowego przekazu. Otrzymują też znaczną pomoc z zagranicy, co jest w istocie źródłem ich powodzenia. O. Palka, jak się wydaje, przekonał uczestników sympozjum o ogromnej roli mass mediów w dziele ewangelizacji. Tam, gdzie diecezje są 3-4 razy większe niż w Polsce, a pracuje tylko dziewięciu księży (!!!) wiele spraw można załatwić tylko korzystając z radiostacji. W ten sposób prowadzi się dla przykładu katechezy przedsakramentalne. Trzeba przyznać, że referat ten był bardzo cennym i jednym z ciekawszych. Bo może w Polsce, jak i w Paragwaju, brak jest dostatecznego poparcia i uczestnictwa duchownych w zorganizowaniu katolickich rozgłośni. Jednym słowem, wystąpienie było bardzo na czasie.

W drugim dniu sympozjum referat przedstawił ksiądz Segundo Galilea z Chile. Przedstawił on sytuację Kościoła latynoamerykańskiego w świetle konferencji w Santo Domingo, 1992. Galilea omawiał końcowy dokument tej konferencji, którego główna część zatytułowana jest „Jezus Chrystus – Ewangelizator swojego Kościoła”. Podkreśla on rolę promocji człowieka, walki o sprawiedliwość, opcji na rzecz ubogich. Ksiądz Galilea ocenił dokument jako bardzo ugodowy, ale nie w sensie negatywnym. Choć trzeba przyznać, że nie wspomina on ani słowem o teologii wyzwolenia. W ogóle mało jest w nim kwestii dyskusyjnych. Trzeba zaznaczyć, że co do konferencji w Santo Domingo nie było wielkich oczekiwań. Miała ona charakter bardziej okolicznościowy i podyktowana była głównie pragnieniem uczczenia 500-lecia ewangelizacji kontynentu. Z pewnością konferencja w Santo Domingo nie odegra takiej roli jak ta w Medellin czy Puebla. Co do samego dokumentu, to na jego kształt miał też wpływ pośpiech i słaba organizacja.

Odnosiło się wrażenie, że temat wystąpienia ks. Galilei został nieszczęśliwie wybrany. Już wcześniej było jasne, że dokument nie jest rewelacyjny. Tymczasem wszyscy oczekiwali wypowiedzi w kwestii teologii wyzwolenia (szczególnie po odejściu od kapłaństwa Leonardo Boffa) i innych palących problemów Ameryki Pd. Sposobność ku temu była idealna. Po prostu szkoda.

S. Galilea podzielił się też refleksją na temat sekularyzacji. Zarażone są nią głównie wielkie miasta. Trydycyjna struktura oparta na systemie diecezji i parafii nie zdaje już, jego zdaniem, egzaminu. Otóż jedyną skuteczną formą

zaradzenia tej sytuacji wydaje się być praca w ramach wspólnot bazowych oraz metoda ewangelizacji od drzwi do drzwi. Dla przykładu w Santiago de Chile w ciągu dwóch miesięcy przygotowano 80 tys. ludzi świeckich. Osoby te dobierały się parami i chodziły po domach głosząc Ewangelię. Zdaniem prelegenta, jest to jedyna rada na wzrastającą wciąż obojętność religijną i inwazję sekt. Owocne może też być pełniejsze zaangażowanie się w szkolnictwo. Nawiązując do teologii wyzwolenia Galilea przypomniał, że istnieje wiele jej kierunków. Niemniej nikt, jego zdaniem, nie wierzy już w Ameryce Łacińskiej w możliwość rozwiązania wielu nabrzmiałych problemów chwytając za broń.

W wielu wystąpieniach sesji w Pieniźnie przewijał się problem sekt. Sprawa ta wypłynęła także w następnych prezentacjach, w których M. Józefczuk, A. Pietrzak oraz J. Brzozowski (wszyscy SVD) opisywali sytuację w Argentynie, Brazylii i Urugwaju. Otóż motywy, dla których wielu ludzi przechodzi do sekt mogą być dla nas zaskakujące. Trudno uwierzyć, ale okazuje się, że w Brazylii 95% spośród nowych członków różnych związków religijnych zdecydowało się na ten krok, ponieważ spodobał się im osobisty, bezpośredni kontakt z pastorem czy liderem sekty. Stanowi to spory kontrast w stosunku do rosnącej anonimowości w wielkich katolickich parafiach miejskich.

W samej Brazylii sytuacja nadal jest trudna. W niektórych rejonach jest 30% analfabetów; 1/3 narodu żyje w ubóstwie. Kościół brazylijski szuka ratunku i dróg wyjścia, zachęcając do rozwoju wspólnot bazowych. Warto pamiętać, że wspólnoty te nie są żadnymi bojówkami komunistycznymi, ani nie mają na celu kontestacji hierarchii kościelnej. Ale nie jest to też zbiorowość realizująca jedynie zadania zalecane im przez proboszcza. Taka wspólnota to ikona Trójcy Świętej, to impuls do sięgnięcia po nową koncepcję parafii pojętej jako wspólnota wspólnot. To co może stanowić trudność to fakt, że autorytarny w swym charakterze proboszcz nie jest w stanie prowadzić takiej wspólnoty. W parafii, gdzie pracował o. A. Pietrzak działały aż 53 takie grupy bazowe, a zaangażowanych w nich było ponad 1200 osób. Z pewnością doświadczenia Kościoła latynoamerykańskiego są cenne dla tych wszystkich, którym leży na sercu przyszłość Kościoła w Polsce. Nasz Kościół szybko powinien pozbyć się szlachetnej, ale obecnie krępującej ruchy patyny, jaką zdobył w walce z komunizmem. Winien sięgnąć po zdobycze innych Kościołów lokalnych, które od lat borykają się z falą sekularyzacji.

We współczesnym dziele misyjnym chce uczestniczyć obecnie każde zgromadzenie zakonne. O zaangażowaniu franciszkanów i salwatorianów na terenie Ameryki Pdn. przekonywał swych słuchaczy m.in. P. Bielenin OFM. W obu jednak wygłoszonych na ten temat referatach więcej było statystyki i suchej faktografii niż osobistej refleksji nad pracą misyjną. Stąd też wystąpienia te należy uznać za mniej udane.

Znacznie bardziej ekscytujące były natomiast doświadczenia, jakimi podzielili się Dariusz Pielak SVD i O. Kazimierz Grabowski SVD. Oba ich wykłady dotyczyły odnowy życia zakonnego w krajach, do których

Ewangelia dotarła na hiszpańskich korwetach. Wyzwania, jakie niesie współczesny zsekularyzowany świat wymagają poszukiwania nowych form życia konsekrowanego. Ten nowy model został nazwany życiem w insercji. Polega ono na wcielaniu się wspólnot zakonnych w środowiska ludzi ubogich. Inspiracje do poszukiwań w tym zakresie stanowiła konferencja w Medelin, a w sposób szczególny spotkania zakonników w ramach CLAR. Jak się jednak okazuje, sami biskupi latynoamerykańscy nawołują zakonników do tworzenia małych wspólnot, które żyłyby i pracowały wśród ubogich stanowiących przecież większość tamtych społeczeństw. Otwarcie trzeba powiedzieć, że pierwsze doświadczenia nie były sukcesem.

Opcja na rzecz ubogich jest aktualna w całym Kościele. Różnie jednak jest realizowana. W Azji katolicy próbują dotrzeć jak najwyżej w drabinie społecznej, aby stamtąd przemieniać wadliwy ustrój. W Europie podejmują się wysiłki zmierzające do utworzenia sprawiedliwych struktur życia społecznego. Natomiast w Ameryce Łac. pomoc ubogim polega na zejściu w objęte wielką nędzą środowiska.

Rozsądnie brzmiało zapewnienie, że insercja jest powołaniem. Nie obejmuje zatem wszystkich. Kto je podejmie, nie może kłaść nacisku na tradycyjne formy życia zakonnego – na regułę, czy porządek dnia. Akcentuje się bardziej braterstwo i wspólne poszukiwanie dobra. W takiej wspólnocie nie ma dzwonek, ale też nie wszystko błyszczący.

To co było szczególnie istotne to problem formacji zakonników w insercji. Otóż, jak się okazało, taka formacja nie zdała egzaminu. Domy formacyjne usytuowane w ciężkich warunkach nie sprawdziły się. Formacja intelektualna ma swe prawa, których pogwałcenie musi się zemścić. Wniosek narzuca się jeden: nie wszyscy muszą być formowani w insercji, ale wszyscy winni być formowani do insercji. Insercja narzuca jednak wysokie wymagania i domaga się radykalizmu. Zakłada jednocześnie to, że osoba duchowna pracująca wśród świeckich nie jest chętnym do dyrygowania liderem, ale kimś solidarnie pracującym z ludźmi.

Przyznać wypada otwarcie, że insercja do dziś powoduje napięcia wewnątrz zgromadzeń, czy też negatywne reakcje hierarchii kościelnej. W toku doświadczeń popełniono błędy, ale też i z pokorą przyjęto upomnienia. Oba omówione tu pokrótce referaty stanowiły solidny impuls dla wszystkich, którym bliska jest problematyka życia zakonnego, a nie skostnieli na tyle, by nie zauważyć wokół siebie ubogich.

Przykładem radykalizmu i zaangażowania do końca na rzecz ubogich była działalność polskich franciszkanów w Peru: Zb. Strzałkowskiego i M. Tomaszka. Ich śmierć relacjonował P. Bielenin OFM. Oskarżeni o „usypianie świadomości rewolucyjnej ludu” i służalczość względem imperialistów” musieli zginąć. Raport z tej tragedii stanowił przejmujące zwieńczenie całego spotkania. Potwierdziło to prawdę, że ewangelizacji nie da się oddzielić od krzyża.

*Michał Krzyżagórski SVD*

THE XINJIANG OIRAD IN THE 1990s:  
A PRELIMINARY REPORT

The Oirad Mongol<sup>1</sup> population of present-day Xinjiang is made up of Toryoud, Xošoud, Ölöd and, in the Altai region, some Uriangxai. The Borotala Chahar are also regarded as Oirad in some of the Chinese literature, possibly because it is thought better for ethnic harmony in the province not to distinguish them from the other Mongol groups there. In the early 20th century the Borotala Chahar women were in fact wearing Oirad dress, very similar to that of the Toryoud. I was told that many of the Chahar men had taken Oirad wives at the time of their arrival in the 18th century, when the slaughter of the Zöün̄yar by the Manchu had left many widows; I do not know whether this is factually true.

There is no doubt over the identity of the Toryoud and the Xošoud, but the ethnonym Ölöd (Mo. Ögeled, corrupted to Eleuth in the European literature) occurs with different referents at different periods. In the older Western literature it was used, confusingly, as a synonym for Oirad. Okada has shown that it was, indeed, the name of a grouping of closely associated Oirad tribes (Okada 1987, p. 210–211). Since the term Ölöd excludes the Toryoud it is not an equivalent for 'Oirad'. After the Manchu occupation of Dzungaria in the 18th century the Xošoud also came to be excluded, although they were regarded as belonging to the Ölöd at the time of the Dzungarian confederation when they were closely allied with the Zöün̄yar. The Manchu rulers manipulated ethnonyms, which in any case had referred to groupings which tended to be fluid and constantly evolving, as part of a 'divide-and-rule' policy in Dzungaria.

The name Ölöd had referred primarily to the Zöün̄yar and the Dörböd (the two branches of the Coros) together with the Xoyid, and another Oirad group which need not concern us, as it broke up at an early date, the Bätud. The present-day Ölöd of Xinjiang must therefore be the descendants of the remnants of Zöün̄yar and Xoyid which survived the bloodshed of the 1750s, together with those Dörböd who did not join the emigrations to the Volga or to Khalkha (and ultimately to lake Ubsu in north-west Mongolia). The Xinjiang Ölöd are now regarded, and regard themselves, as a single tribe; the name is no longer collective.

The present status of the Xinjiang Oirad is reflected as follows in an English-language guide-book to the Bayangol Autonomous Region, which includes most of the Mongol areas of the Tien shan:

---

<sup>1</sup> The Oirad, or Western Mongols, of whom the Kalmucks originally formed part, live chiefly in Xinjiang (Sinkiang) in western China, and in the western provinces of Mongolia (Outer Mongolia, subsequently the Mongolian People's Republic). The Ch'ing hai and Alashan regions in China also have significant Oirad populations.

The people of Bayangol, armed with the heroic spirit of Ghengiz Khan and the persistence of Wobax, are spurring their horses and ready with their bows and arrows aiming a modernization as their target [...] How refreshing are the multi-ethnic family of peoples and the unsophisticated yet exotic customs!

Quaint, archaic, picturesque; the identity of the Oirad, their 'Mongolness', is relegated to the status of tourist-fodder, without relevance to real life in the present day. After some research it emerged that 'Wobax' is a Chinese translator's attempt to render in English the Mongol religious title **ubasi**; Wobax is none other than the Toryoud (Kalmuck) leader Ubasi who, tiring of Russian pressures, led his people from the Volga back to Asia in 1771. About half died on the journey; the remainder, resettled by the Manchu, became the ancestors of the Toryoud of today. In the words of the same guide-book, they 'came back to the motherland'. In this scenario Wobax emerges, on a par with Činggis Xan, as the founding father and culture hero who 'reunified' his people with the Chinese nation.

It might be instructive to see what the popular oral tradition of the Oirad of Mongolia has to say about this Oirad 'hero'. The answer seems to be – nothing; the departure from the Volga was brought about by a piebald colt (**alaq dāyan**), not by a human leader. But while Ubasi is unknown to the popular tradition, the memory of the tragic return journey from the Volga remains alive. The best known of the Oirad **tatalyan** melodies, the 'call of the four Oirad' (**dörbön oyiradiyin uriya**), is supposed to have evolved from the lament of the women, the bleating and lowing of the herds as they were compelled to leave their pastures for that terrible journey.

I had been invited to Xinjiang to give a paper at the 3rd Conference on Oirad History, held in Korlo in July 1992<sup>2</sup>. The opening speech of the conference, given by a Mongol, went as follows:

Oirat is a component of the Chinese nation, and it also has its own cultural tradition [...] we should have a right comprehension of the rich content of our nationality culture, and [...] endow it with new ideas and enliven it so to build a new nationality culture.

Here 'nationality culture' is seen as something which does not only belong to the past, but which is to be **consciously** developed and improved in the future, always within the overall framework of the 'Chinese nation'.

The conference was, inevitably, dedicated to Wobax; every participant received a huge golden medallion depicting him in heroic garb. His status seemed to be accepted unquestioningly by the Mongol intellectuals, who photographed each other standing in front of the impressively heroic monument which has been erected to him near Kara Shahr. The organization of the conference left no doubt as to its real purpose, which was not scholarly

<sup>2</sup> My visit to China and Mongolia was supported by the Stein-Arnold Fund of the British Academy and the Ling Roth Fund of the University of Cambridge.

(no programme, no list of papers, no list of participants, no name badges for participants to wear, little concession to those who did not know Chinese). It was designed as a demonstration of the status of the Oirad. The presence of foreign participants was necessary to enhance this status; whether we gained anything from attending (at great cost to ourselves) was immaterial, we were symbolic, to the extent that participants from within China, including the organizers, were not willing to take the risk of being seen talking to me, as the only Westerner present, or even standing near me.

One was left with the impression of a blank wall of indifference turned towards the outside world, and towards the work and publications of foreign mongolists. That normal contacts seem, for the time being, to be impossible is particularly sad given the interest of the material contained in the papers written for the conference. Fortunately Mongol translations of the papers in Chinese were circulated afterwards, and although many were so badly reproduced that they could not be read, the rest showed that Oirad studies in China are an active field.

Vast sums were reputedly spent on celebrations surrounding the conference. Three goblets were commissioned specially for the toasts to be drunk at the opening banquet, one cased in solid gold, one in silver, and one carved from jade. The contrast with the living standards of the population of Xinjiang needs no comment; more telling perhaps is the fact that mongolists in China are unable to publish their valuable materials because there is no money available.

It was a shock to me to find that the Oirad script (**todo üzüq**) is no longer taught in the schools in Xinjiang, and that younger people cannot read or write in written Oirad. Children are taught the standard Mongol script and written Mongol language which is used in Inner Mongolia, and which is now being reintroduced in Mongolia itself. This move has unleashed the fury of Oirad intellectuals, who feel that their culture is being deliberately suppressed. Some Mongols from Inner Mongolia take the opposite view: that Mongol culture can only survive Chinese pressures if the Mongols in China, both Oirad and eastern Mongols, present a united front. The use of a common written language is seen by them as a desirable unifying measure – but then the language in question is their own.

Books and journals are being published now in Oirad script, however, and some postcards on sale in the hotel in Korlo had tri-lingual legends in Oirad, Chinese and English. Judged by the standards of mongolist scholarship, the written Oirad in use now has spelling 'mistakes', and it is heavily contaminated by written Mongol (as indeed was often the case in the past), for example 'Bayangol hotel' as **bayanγol-yin giyičidiyin γazar**. The effect of present policies will be, inevitably, that written Oirad becomes a dead language, known only by a few scholars.

My invitation had been to do fieldwork in the Oirad areas of the Tien shan and Ili. In the event I was allowed to do no fieldwork, but the

conference participants were taken by coach into the Tien shan. The material which follows refers to the Toryoud on the upper Yulduz, a wide grassland valley at over 10,000 ft, north-west of Kara Shahr, hemmed in by high snow peaks. It is the traditional Toryoud summer pasture; they winter on the mountain slopes at even higher altitude. I think that until the 1930s or 1940s these Toryoud wintered at low altitude at the foot of the Tien shan, near the Bagrash köl, an area which is now entirely Uighur and Chinese; but I could not get confirmation that it was in fact one and the same group. The region is closed to foreigners and the population is exclusively Mongol; some Kirghiz visitors had made the long ride from Ili for the festival held after the summer obo sacrifice, as their fathers had been doing for at least the last hundred years.

Mongol dress is no longer worn here at all; it has become a 'costume', in garish colours, to dress up in for stage performances and festivals. European dress is universal, with the women generally wearing trousers. I saw only one, very old, Toryoud woman in a Chinese Mao-suit. The situation must be different in winter, one could not survive in European clothes at this altitude; but no concession is made to the fact that everyone goes everywhere on horseback. Women in smart trouser-suits, fashion shoes and summer hats jump easily into their saddles and dash off, their clothes protected by brightly embroidered cloths strapped on top of the saddle, Kazakh-style. This type of saddle-cloth is unknown in Mongolia, except (in more elaborate form) for the saddle of a Dörböd bride at her wedding. I was told that some of the Xobuq sayiri Toryoud in N.W. Dzungaria do still wear Oirad dress.

Some variants of European dress seem to have been adapted to specifically Mongol purposes. Race-horses are ridden, as in Mongolia, by children, but the Toryoud **nādun** festival on the Yulduz had additional races for trotters ridden by men. They wore what seemed to be a uniform of European trilby, city shoes and suit, topped with a fawn poplin mac worn unbuttoned so that it flapped wildly behind the rider, complementing the showy gait of his mount.

In spite of the people's outward appearance, the old Oirad cultures have survived here to a far greater extent than they have in western Mongolia. The reasons are probably to be found in the relative isolation of the Oirad Mongols in the vast distances of Xinjiang, where their neighbours are ethnically and culturally foreign, and in deliberate isolating policies, both under the Manchu and more recently. None of these factors played a part in western Mongolia, where the Oirad groups have been heavily influenced both by each other and by their Khalkha Mongol neighbours. From the 1930s until 1990 they were officially expected to assimilate to a 'norm' of undifferentiated Mongolness which was based on the Khalkha culture; many people now believe that in the 1930s the suppression of the Oirad as such was a matter of deliberate policy. By 1945, a group of Xobuq sayiri

Toryoud who fled from China to the Toryoud in Mongolia found 'a more developed society' there, by comparison with their own traditional culture (Szynkiewicz 1987).

I refer to Oirad cultures in the plural intentionally; the expression 'Oirad culture' does not have a precisely definable referent, and in the context of Xinjiang one cannot even really speak of 'Toryoud culture', 'Ölöd culture', because within these peoples each local group had its own distinct customs, and to some extent still has today. This is hard to appreciate for someone whose experience of the Oirad comes from Mongolia, where expressions like 'Dörböd customs' are now used both in the literature and by the people concerned when speaking about themselves; although in the past the situation must certainly have been the same as in Xinjiang.

Szynkiewicz, working with the Toryoud in Mongolia, found that cultural differences do still exist between the Toryoud sub-groups which correspond to administrative units (banners) established by the Manchu in the late 18th century (Szynkiewicz 1987, p. 12). The material from Xinjiang suggests how this differentiation may have come about. Cultural differences between the different sections of the Toryoud certainly existed before their organization into banners. The segments of this fluid tribal aggregate whose members shared an entirely homogenous culture may well have been local groups much smaller (lower-level) than the eventual Manchu banner. 'Local' must be understood here in the sense of being made up of camps which are spatially related to one another (not to a fixed geographical location) as a function of their tribal allegiance and perhaps, though not necessarily, of clan affiliation. Membership in the larger but closed and geographically fixed unit of the banner over a long period not only produced a new group identity, but must also have reduced cultural differences between the constituent groups. In other words the cultural differentiation which is discernible today may be what remains of a former much greater diversity, rather than something which was created by the division into separate banners.

The tents of the Toryoud on the Yulduz are the old Oirad tent with the high, steeply-pitched roof, which has now disappeared in Mongolia. All, without exception, have felt door-flaps with quilted ornamentation. The orientation of the door is not constant, varying from south through to east. The wall-felts are secured by a single very wide tent-girth, instead of the two or three ropes or narrow bands used in Mongolia. On the summer pastures most people were living in cone-shaped shelters (*zolom*) consisting of a complete tent roof set directly on the ground, without walls, but with the normal tent door set into one side.

In the Tien shan at least there are no signs that the nomadic herding way of life of the Oirad is dying out. At this altitude agriculture is impossible, and there are no Chinese settlers. In that respect the region presents a contrast to Inner Mongolia, where the pastures can be ploughed, and there is

relentless pressure from the Chinese population. Oirad intellectuals are nevertheless pessimistic about the future; they say that in other Mongol areas of Xinjiang the herds are dying out, because the excessive use of water for irrigation agriculture has dried up the rivers and is turning the pastureland into desert.

*Krystyna Chabros*  
(Cambridge)

#### LITERATURE

Okada H.

1987 *Origins of the Dörbön Oyirad*, "Ural-Altäische Jahrbücher, vol. 7, pp. 181-211.

Szynkiewicz S.

1987 *Ethnic boundaries in western Mongolia*, "Journal of the Anglo-Mongolian Society", vol. 10, pp. 11-16.

Handwritten notes and a stamp:  
Stamp: *Instytut Orientalistyczny  
Polskiej Akademii Nauk  
Al. Solidarności 10  
00-613 Warszawa*  
Handwritten: *II. 1*

oke. 1/94.1