

ANTROPOLOGICZNA REFLEKSJA NAD EUROPA

W dniach 18–21 września 1996 roku w leśnym zaciszu, w szkoleniowo-wypoczynkowym ośrodku Uniwersytetu Mikołaja Kopernika nad pięknym jeziorem Bachotek, pięćdziesięciu etnologów, socjologów, antropologów kultury z dwunastu krajów europejskich i USA znalazło sprzyjające warunki, by zadumać się nad *Kulturowymi problemami Europy końca XX wieku*.

Wielość tych problemów, ich charakter i skala w dużej mierze zaskoczyły współczesną humanistykę. Wobec ich ponadlokalnego kontekstu i europejskich dążeń zjednoczeniowych, organizatorom spotkania – Januszowi Musze z Instytutu Socjologii i Wojciechowi Olszewskiemu z Instytutu Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu – pożądaną wydała się bezpośrednia wymiana doświadczeń badawczych i integracja międzynarodowego środowiska antropologicznego. Zaproszonym referentom nie narzucano żadnych (poza tytułem konferencji) ograniczeń w wyborze tematów wystąpień. Poznanie motywacji tego wyboru uznano bowiem również za istotne doświadczenie. Takie podejście przyniosło do pewnego stopnia zaskakujące rezultaty. Otóż, niemal wszystkie wystąpienia poświęcone zostały problemom tożsamości kulturowej. Tożsamości ujmowanej w wymiarze całej Europy lub konkretnych, mniejszych grup bądź obszarów kulturowych, analizowanych jednak w sytuacjach charakterystycznych czy też mających istotne znaczenie także dla innych części kontynentu.

W pierwszej grupie znalazły się referaty wskazujące na przyczyny wciąż utrzymującego się dwupodziału Europy, na możliwości kształtowania nowej tożsamości kontynentu, wreszcie, na rolę nauk o kulturze zarówno w tworzeniu, jak i przewyżnianiu podziałów. Były to wystąpienia Andrzeja Bokińca i Andrzeja Kowalskiego (*Prehistoryczne źródła współczesnych etnokulturowych problemów Europy*), Michała Buchowskiego (*Tożsamość Europejczyków: jedność i podziały*), Wojciecha Burszty (*Dwie Europy*), Andrzeja Flisa (*Kryzys Zachodu – kryzys chrześcijaństwa*), Petera Kivisto (*Wielokulturowość jako czynnik kształtujący tożsamość narodową we współczesnej Europie*), Barta van Steenbergena (*Wpływ postmodernizmu na rozwój społeczeństw europejskich*), Ines Pricy (*Modele dominacji w ponowoczesnej Europie: „rodzime” dyscypliny etnologiczne w kontekście debat metropolitarnych*).

Wybranych europejskich kultur, ale w kontekście ogólnokontynentalnych problemów, dotyczyły studia Theodosiosa Nicolaidisa (*W poszukiwaniu Europy*) i Wojciecha Olszewskiego (*Zróżnicowanie etniczno-narodowe: bogactwo czy dziedzictwo przekłete współczesnej Europy? Przypadek polskich kresów*).

Ogólnoeuropejski, czasami nawet szerszy kontekst był widoczny także w tle wystąpień poświęconych analizie problemów związanych z tożsamością konkretnych grup etnicznych czy narodowych (bądź ich wybranych części): Swietłany Czerwonnej (*Polietniczny kompleks współczesnej kultury rosyjskiej: dialog czy konfrontacja religii, narodów i państw?*), Michaela Abdalli (*Stan i perspektywy kultury narodowej emigrantów asyryjskich w Europie Zachodniej*), Lidii Bartkowiak-Rachny (*Polska mniejszość narodowa w RFN i jej problemy na tle procesów akulturacji*), Iwony Kabzińskiej (*Jestem Polakiem na Białorusi. Co to znaczy?*), Michała Treszczyńskiego (*Wieś na pograniczu – dylematy tożsamości*), Indreka Tarta (*Estonia i Węgry w obliczu głębokich przemian kulturowej produkcji i konsumpcji*), Josefa Langerera (*Pokolenie roku 1989 w Austrii. Czy pojęcie narodu traci sens?*) oraz Miloša Tomandla (*Badania tożsamości narodowej: przypadek Czech*).

Spotkanie w Bachotku zakończyć miały przemyslenia Ludwika Stommy zatytułowane *Czy etnologia w XXI wieku będzie potrzebna?* Przedstawiciel Sorbony zastosował oryginalne rozwiązanie warsztatowe. Zapowiedział zmianę tematu swego wystąpienia, nie podając jednak na jaki, dzięki czemu nie można mu było zarzucić mówienia nie na temat. Mimo wyraźnego zmęczenia Mistrza, słuchacze nie mogli nadażyć za tokiem jego rozumowania. Stąd też, dostrzegli w tej wyjątkowo skondensowanej wypowiedzi jedynie żenujący banał w trzech, nie powiązanych z sobą częściach.

Bachotkowe referaty i dyskusje dały początek książce *Dylematy tożsamości europejskiej pod koniec drugiego tysiąclecia*, jaka ukaze się w XII 1997 r. nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Wojciech Olszewski

„WOBEC KULTURY – PROBLEMY ANTROPOLOGA”,
ŁÓDŹ, 17–18 PAŹDZIERNIKA 1996

Organizatorzy konferencji, Łódzki Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Katedra Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego postanowili skoncentrować się na zagadnieniach związanych z „antropologiczną praktyką”, konkretną pracą badaczy. Formuła spotkania zakładała przedstawienie różnorodnych problemów związanych z badaniem współczesnej kultury, z którymi antropolog spotyka się we własnych badaniach. Spotkanie przewidywało wymianę myśli i poglądów między badaczami reprezentującymi różne dziedziny wiedzy. Wystąpili etnologowie, socjologowie, historycy, folklorysty i muzealnicy – ludzie dokonujący oglądu kultury z różnych perspektyw. Przedstawiano własne, prowadzone ostatnio prace badawcze, opatrzone jednocześnie osobistym komentarzem.

Założenia teoretyczne konferencji przedstawiła dr Katarzyna Kaniowska (Katedra Etnologii UŁ) – merytoryczny organizator konferencji – zwracając szczególnie uwagę na trzy sprawy: metody pracy badawczej, czyli związek teorii z praktyką, interdyscyplinarny charakter badań antropologicznych i charakter antropologicznej dokumentacji.

W pierwszym dniu konferencji zorganizowano dwie sesje: przedpołudniową, prowadzoną przez prof. Bronisławę Kopczyńską-Jaworską (Katedra Etnologii UŁ) i popołudniową, której przewodniczył prof. Andrzej P. Wejland (Katedra Etnologii UŁ).

Sesję przedpołudniową otworzyło wystąpienie dr Izabelli Bukraby-Rylskiej (Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN) zatytułowane: „Interpretacje w naukach społecznych, czyli o czynnościach umysłowych socjologów”. Oceniając interpretację badań zawartą w książce: *Samowiedza kulturowa i artystyczna twórców ludowych*, opartej na korespondencji z twórcami, autorka poruszyła zagadnienia logocentryzmu, mimetyzmu danych, orientacji na *langue*, negatywnego racjonalizmu oraz przewagi badacza wobec rzeczywistości badanej. W dalszej części wystąpienia referentka zaproponowała formułę partnerskich relacji badacz – badany i idącą za tym przemienność ról, kontekstowe rozważanie wypowiedzi, zgodę na kreatywność słowa wobec rzeczywistości.

Prof. Czesław Robotycki (Instytut Etnologii UJ) w wystąpieniu pt. „Wojnicz – kto powinien napisać monografię etnograficzną” przedstawił relację z przeprowadzonych wraz ze studentami etnologii UJ badań w Wojniczu koło Tarnowa. Badania te – zlecone przez Towarzystwo Przyjaciół Wojnicza – stały się punktem wyjścia do rozważań na temat sposobu opisu lokalnej społeczności w powiązaniu z oczekiwaniami zleceniodawcy oraz z zagadnieniem kreowania lokalnej historii i tradycji: świadomości własnej przeszłości, poczucia społecznej tożsamości w percepcji potocznej.

Prof. Elżbieta Tarkowska (Instytut Filozofii i Socjologii PAN), określająca się jako „antropologizujący socjolog”, w referacie „Dawne i nowe formy ubóstwa w nowej perspektywie” przedstawiła obraz pluralizmu metodologicznego badań socjologicznych – ilościowego i jakościowego nurtu badań. Prezentując prowadzone w ostatnich latach badania: 1. Życie codzienne

w domach pomocy społecznej (zorganizowane i kierowane przez Antoninę Ostrowską z IFiS PAN w 1993 r.); 2. Żebracy i zjawisko żebractwa w Polsce (prowadzone przez grupę socjologów krakowskich w 1993 r.); 3. Społeczna historia ubóstwa w Europie Środkowej (międzynarodowe badania porównawcze prowadzone w 7 krajach Europy Środkowej), autorka podkreśliła korzyści płynące z różnorodności warsztatowej metod i technik. Przedstawiając szerzej prowadzone obecnie badania ubóstwa prof. Tarkowska zapoznała słuchaczy z metodą „life history”, stworzoną przez Daniela Bertaux. Omówiła ją na przykładzie rodziny N. w trzech grupach problemowych: kryteria doboru badanych przypadków i wypływające z tego konsekwencje, rekonstrukcja historii rodziny na podstawie różnych relacji oraz publikacja wyników a zapewnienie anonimowości badanych.

Wystąpienie dr Barbary Fatygi (Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW) zatytułowane było: „Antropologia młodzieży. Stara subdyscyplina – nowa metodologia?”. Rozpoczynając od charakterystyki polskich badań młodzieży oraz rodzajów wykorzystywanych w nich źródeł referentka omówiła badania biograficzne prowadzone zmodyfikowaną metodą Fritza Schutzego. Zaproponowała również metodę ogólnej analizy tekstu biograficznego, technikę warstwowego zdejmowania metafor z tekstu oraz technikę budowania piramidy metafor.

Sejsej popołudniową rozpoczął dr Andrzej Rostocki (Instytut Socjologii UŁ) referatem: „Socjologia inwigilacyjna. Spojrzenie z innego świata”. Badania L. Humpreysa and homoseksualistami stały się źródłem refleksji nad etycznymi problemami badań socjologicznych. Twierdząc, że inwigilacyjność wpisana jest w socjologię empiryczną, dr Rostocki postulował podmiotowe traktowanie badanych, na przykład poprzez przyznanie im prawa do „kłamstw obronnego”, wówczas gdy badacz dotyka spraw szczególnie drażliwych.

Dr Ewa Domańska (Instytut Historii UAM) w referacie: „Historyk w poszukiwaniu słowa – świata” podjęła temat historiografii i historyzmu przedstawiając przede wszystkim osiągnięcia historyków związanych z francuską szkołą *Annales*. Dotykając zagadnienia translacji międzykulturowej i charakteryzując antropologiczne inspiracje Historii Alternatywnej zaproponowała zastosowanie antropologicznych założeń do odczytywania tekstów historycznych, np. dokumentów sądowych, które pozwalają dojść do głosu „zwykłym” ludziom.

Prof. Piotr Kowalski (katedra Folklorystyki UO) przedstawił wystąpienie pt. „Kilka uwag o zębach i ich myciu”. Wizyta u dentysty i obserwacja materiałów propagandowych dała asumpt do szerszych rozważań o zmityzowanym stosunku człowieka do zębów, ich symboliki oraz kulturowego znaczenia jedzenia. Reklamy, programy edukacyjne oraz bajki, podania i wierzenia stały się źródłem przemyśleń referenta na temat symbolicznego zjadania, magicznych właściwości zębów, magicznej stomatologii czy nawet demonologii.

Drugi dzień konferencji (prowadziła dr Katarzyna Kaniowska) rozpoczął referat dr Mariusza Kairskiego (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM) – „O trzech sposobach uprawiania antropologii” – poruszający problematykę badania „kultur pierwotnych”. Pytanie autora: jak badać odmienną kulturę? – skłania do rozważań nad świadomością badawczą antropologa i powoduje refleksję nad kulturą badaną i kulturą antropologa. Autor przypomina o dyskusji toczącej się wokół pojęć „prawdy”, „poznania” i „obiektywizmu” w badaniach. Badania nad społecznościami Indian Amazonii wenezuelskiej stanowią podstawę poszukiwań odpowiedzi nad problemem rozumienia i przekładu wiedzy o kulturze obcej na własną. Postawa antropologa jako tego, który przetłumaczy obcą kulturę wydaje się już być nie tyle niewystarczająca co ograniczająca jego spojrzenie przede wszystkim do sfery języka. Autor sugeruje więc aktywny udział antropologa w badanej przez siebie kulturze, kładąc nacisk na doświadczanie kultury. Stawia to przed antropologiem szereg wyzwań lecz równocześnie kusi nową obietnicą.

Wystąpienie dr Ewy Karpińskiej (Katedra Etnologii UŁ) – „Moje miejsce na świecie”, było efektem prowadzonych badań, dotyczących doświadczania i organizowania przestrzeni podwórek przez mieszkańców Łodzi. Poznawanie i doświadczanie przestrzeni oparte na regułach świadomości mitycznej odsyła autorkę do problemów osvajania przestrzeni i przekształcania jej w „swoje” miejsce. Różnicowanie podwórek na jakościowo odmienne „centra” i „granice” porządkuje świat, wyznaczając w nim nasze miejsce i skłania badacza do odnajdywania wielości wymiarów doświadczanej przestrzeni.

Dr Jan Święch (Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej we Włocławku) podjął temat „Przedmiot muzealny i jego kreacja”. Omawiając miejsce współczesnego muzeum etnograficznego w kulturze, zwrócił szczególną uwagę na gromadzenie i unaczynianie zbiorów. Charakterystyczne poszerzenie pola badawczego, m.in. poprzez „badania inwentaryzacyjne” doprowadza do przesunięcia zainteresowań muzealników w kierunku symbolicznego kontekstu przedmiotu. Na przykładzie kilku wystaw realizowanych przez Muzeum Etnograficzne we Włocławku i Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie autor omawia problemy poznania intuicyjnego i kreacji muzealnej zabytku, rozpatrując muzeum jako taki element kultury, który ma ambicje lokowania się pomiędzy sferą nauki i sztuki.

Zagadnienia sztuki ludowej poruszane przez mgr Seweryna Wiślockiego (Katowice) – „Opcja demityzacyjna i demistyfikacyjna (wybrane przykłady)” – odsłaniały problem folkloryzmu i mityzacji sztuki ludowej. Potraktowanie sztuki ludowej jako systemu umożliwia autorowi odkrycie przekształconych i wykreowanych przez etnografów zjawisk uznanych w dalszej pracy za autentyczne elementy kultury ludowej. Autor podał konkretne przykłady świadomych bądź nieświadomych działań tego typu.

Nieobecni na konferencji prof. Jacek Olędzki (Wydział Geografii i Studiów Regionalnych UW) i mgr Maria Fiderkiewicz (Muzeum Śląskie w Katowicach) zaplanowali odpowiednio wystąpienia – „Jednakowo, albo badacz i wciąż to samo środowisko” oraz „Sztuka nie sztuka? O metodach doboru i interpretacji w praktyce muzealnej”. Z braku czasu teksty te nie zostały odczytane.

Różnorodność zaprezentowanych przez badaczy spojrzeń czy też prób atakowania rzeczywistości, świadczy z jednej strony o bogactwie jakie niesie ze sobą antropologiczna refleksja, równocześnie odsłania potencjalną siłę tej dyscypliny, wydaje się być dobrą prognozą na przyszłość. Materiały przedstawione na konferencji ukażą się w zeszycie „Łódzkich Studiów Etnograficznych”^{*}.

Noemi Modnicka
Jarosław Eichstaedt

TROPAMI ŚWIĘTEGO WOJCIECHA – SESJA NAUKOWA, POZNAŃ–GNIEZNO, 3–5 MARCA 1997

W dniach 3–5 marca 1997 odbyła się w Poznaniu i Gnieźnie interdyscyplinarna sesja naukowa pod tytułem „Tropami świętego Wojciecha”. Sesja została zorganizowana przez Komisję Archeologiczną i Komisję Historii Sztuki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk z inicjatywy prof. dr hab. Zofii Kurnatowskiej. W konferencji wzięli udział historycy, archeolodzy, historycy sztuki, etnologowie i teolodzy z Polski, Czech, Niemiec i Anglii. Konferencję tę od innych świętowojcichowych, jakie miały miejsce w ciągu ostatnich czterech lat¹, wyróżniało zwrócenie uwagi na badania etnologiczne. Mimo iż mówiono o niepełności takich

^{*} 35 tom „Studiów”, zatytułowany *Wobec kultury. Problemy antropologa*, zawierający wspomniane tu materiały, ukazał się wiosną 1997 r. [Łódź 1996] – Red.

¹ M.in.: Metropolitalne Sympozjum Wojciechowe – IV Colloquia Mediaevalia – Olsztyn 26–27 IV 1993; Sympozjum Świętowojcichowe „Św. Wojciech w Kościele współczesnym” – Ełk 22–23 IV 1994; X Sympozjum *Stąd Nasz Ród* pt. „Gniezno, Miasto Św. Wojciecha, na przestrzeni wieków” – Gniezno 26 IV 1995; Sympozjum naukowe „Św. Wojciech jako zwornik wschodniej i zachodniej Europy” – Aachen 6 VI 1995; Sesja popularno-naukowa „Św. Wojciech wczoraj i dziś” – Gniezno 29–30 III 1996; Gdańskie Sympozjum Wojciechowe – Gdańsk-Oliwa 23 IV 1996; Konferencja naukowa „Vor der Jahrtausendfeier: Adalbert von Prag – Bischof, Missionar und Martyrer am Beginn des christlichen Europa” – Aachen 21–23 VI 1996; Sesja polsko-niemiecka „Chrześcijańskie korzenie Europy” – Poznań 14 X 1996.

sesji z powodu braku opracowań recepcji postaci św. Wojciecha we współczesnym społeczeństwie polskim², dopiero organizatorzy tej konferencji uwzględnili prezentację badań etnologicznych w czasie sesji.

Z zaplanowanych 26 referatów wygłoszono 23. Zdecydowana ich większość (10) dotyczyła archeologii miejsc będących „stacjami życia” świętego, tudzież pośrednio z nim związanych. Referat dr Jarmily Justovej-Princovej (Praga) o Libicach, miejscu narodzin świętego („*Libice v dobe Sv. Vojtecha*”), świetnie korespondował z ciekawym wykładem doc. dr hab. Przemysława Urbańczyka (Warszawa) o prowadzonych wykopaliskach w okolicy domniemanej śmierci Wojciecha w Świętym Gaju („*Ostatnia droga św. Wojciecha*”).

Podobnie interesujący referat mgr Tomasza Sawickiego (Gniezno) pt. „*Gniezno w X w. – stacja na szlaku ku męczeństwu św. Wojciecha*”, można potraktować jako analogię do referatu czeskiego naukowca dr. Jana Frolika (Praga) na temat X-wiecznej Pragi („*Praha v X století*”). Zaprezentowano również wyniki badań archeologicznych dotyczących miejscowości Levy Hradec, 14 km na północ od Pragi (dr Katerina Tomkova, Praga – „*Levy Hradec – miasto biskupskie volby Sv. Vojtecha*”), Magdeburga (prof. dr Hansjürgen Brachmann, Berlin – „*Magdeburg im 10. Jh. – St. Adalberts Schuljahre*”), Rzymu (dr Mieczysław Rokosz, Kraków – „*Rzym w X w. – lata klasztorne*” – pod nieobecność autora referat odczytany przez prof. Kamzową), Gdańska (doc. dr hab. Andrzej Zbierski, Gdańsk – „*Gdańsk w X w. – na szlaku ku męczeństwu*”) i Kwerfurtu (prof. dr Heinrich Nickel, Halle – „*Ein Beitrag über die Frühgeschichte der Burg Querfurt*”).

Przedstawiono trzy typowo historyczne referaty, z których pierwszy, prof. dr hab. Gerarda Labudy (Poznań) – „*Znaczenie śmierci męczeńskiej św. Wojciecha dla dziejów Polski*”, otworzył sesję naukową. Profesor Labuda powtórzył swe wcześniejsze tezy na temat pośmiertnej roli Wojciecha dla państwa polskiego u jego początków oraz zwrócił szczególną uwagę na strukturotwórczą rolę cesarza Ottona III.

Kolejnym referatem historycznym było wystąpienie prof. Ian’a Wood’a (Leeds), który poprzez analizę źródeł pisanych porównywał dwie związane ze sobą postaci: Wojciecha i Brunona z Kwerfurtu („*Adalbert of Prag and Bruno of Querfurt*”).

Ks. prof. Henryk Fros SJ (Kraków) w referacie „*Twórczość literacka przypisywana św. Wojciechowi: homilia o św. Aleksym, pasja św. Georgiusza, translacja św. Wacława*” jednoznacznie i ostatecznie zaprzeczył, głównie na podstawie badań Jadwigi Karwasińskiej, aby Wojciech należał do pisarzy. Choć często świętych męczenników przyozdabiano tytułami dotyczącymi autorstwa tekstów, Wojciech może być jedynie autorem homilii o św. Aleksym, która zresztą nie jest oryginalna, lecz stanowi adaptację wcześniej skomponowanego opowiadania. Zamianę jednego świętego na innego we wzorcowych opowiadaniach traktowano wówczas nie jako plagiat, lecz jako normalną praktykę kaznodziejską. Zastanawiając się nad przyczyną przypisywania Wojciechowi autorstwa XIII-wiecznej „Bogurodzicy”, prof. Fros zwrócił uwagę, że genezą takiego autoryzowania hymnu może być tradycja ze Strzelna. Odpust na Wojciecha uświetniano tam uroczystym śpiewem „Bogurodzicy”, który ze względu na dzień zaczęto zwać Wojciechowym.

Kolejną grupę stanowiły 4 referaty dotyczące sztuki poświęconej św. Wojciechowi, często odnoszące się do interpretacji antropologicznej. Referenci posiłkowali się ciekawymi slajdami i zdjęciami.

Prof. dr hab. Alicja Karłowska-Kamzowa (Poznań) w wystąpieniu „*Wyobrażenia św. Wojciecha w sztuce polskiej od XII do XX w. Warianty ujęć ikonograficznych*” pokazała wrywkowo przedstawienia Wojciecha, począwszy od najstarszego – Rzymskiej Studzienki, datowanej prawdopodobnie na początek XI w. Najstarszym polskim wizerunkiem świętego jest brakteat z 1135 roku, na którym Wojciech przedstawiony jest z pastorałem, księgą, w paliuszu i z odkrytą głową. Prof. Karłowska-Kamzowa zwróciła uwagę, że postać Wojciecha występuje

² Wypowiedź ks. bp. Stanisława Gądeckiego w czasie Gdańskiego Sympozjum Wojciechowego, Gdańsk-Oliwa 23 IV 1995.

w sztuce w kilku najczęściej powtarzających się wariantach z pastorałem, książką, krzyżem, wiosłem, dzidą, paliuszem i mitrą. Ponadto występują przedstawienia z głową w dłoni. Pierwszy znany tego typu wizerunek jest autorstwa Brandta z 1492 roku. W okresie baroku i w czasach nowożytnych popularne były ujęcia z tłumem, jak również przedstawianie Wojciecha z palmą jako znakiem męczeństwa. Autorka referatu pominęła popularne wizerunki Wojciecha ze zwojem papieru i piórem jako symbole „autorstwa” *Bogurodzicy*. Najczęściej powtarzanymi scenami są: męczeństwo, wykupienie zwłok i złożenie do grobu. Wojciech często występuje w parze ze św. Stanisławem, a od wieku XIX także z Pięcioma Braćmi Męczennikami. W okresie tym dominuje malarstwo historyczne. Pojawiają się więc nierzadko sceny z Wojciechem w łodzi lub odprawiającego Mszę św. pod dębem. Dąb jednak jako atrybut raczej rzadko przypisywano Wojciechowi. Przynależny jest on przede wszystkim Matce Boskiej. Ciekawą, nową formą przedstawień jest droga krzyżowa św. Wojciecha. Autorka referatu podała przykład z Cieszęcina. Warto jednak dodać, że w Świętym Gaju od 1992 roku również znajduje się droga krzyżowa św. Wojciecha, a w Świętej Lipce, w prawym, przednim narożniku krużganka bazyliki znajdują się pod kopułą wymalowane sekwencje z życia i śmierci św. Wojciecha. Wydaje się, jakby w referacie przy nadmiarze prezentacji poszczególnych wyobrażeń Wojciecha, zabrakło podsumowania, wniosków ukazujących przyczyny takich a nie innych przedstawień tego świętego i omówienia znaczeń i symboliki atrybutów.

W referacie dr Michała Woźniaka z Torunia („*Kult św. Wojciecha w ikonografii Pomorza*”) niedosyt wniosków także dało się odczuć, aczkolwiek referent zaprezentował bogaty materiał uzyskany w trakcie poszukiwań wizerunków św. Wojciecha na terenie Pomorza Gdańskiego, Warmii i Ziemi Chełmińskiej. Autor stwierdził, że owe dzieła sztuki tworzone dla potrzeb kultu i jako wyposażenie kościołów są często mierne i konwencjonalne. W Prusach Wschodnich św. Wojciech został wyparty przez propagowany przez Zakon Krzyżacki kult św. Jerzego i św. Elżbiety. Referent zaprezentował na slajdach kilka wybranych starych patrocioniów, relikwiarzy i przedstawień Wojciecha, wśród których na szczególną uwagę zasługiwały monstrancje z wizerunkami świętego, najczęściej w parze ze św. Stanisławem (m.in. z okolic Torunia, z Niemieścina i Chełmży).

Dwa wystąpienia dotyczyły analizy i interpretacji dzieła sztuki, jakim są spiżowe Drzwi Gnieźnieńskie z około 1170 roku.

Dr Tomasz Węclawowicz (Kraków) w referacie dotyczącym antropologicznej analizy przedstawień na Drzwiach Gnieźnieńskich, opisał wybrane kwatery nawiązując do obu żywotów jako źródeł dla twórcy Drzwi. Narracja rozpoczyna się u dołu po lewej stronie i wzrasta do góry, aby z kolei na prawym skrzydle zakończyć się u dołu. Referent zwrócił uwagę na symbolikę gestu złożonych rąk w IV kwaterze. Nie jest to tylko modlitwa, lecz w tym przypadku również gest feudalnego poddania się Bogu. Taki sam gest wykonuje Wojciech później, w chwili śmierci męczeńskiej, ostatecznie powierzając się Bogu. Istotnym elementem do analizy jest przedstawienie rytuału przejścia, które autor referatu dokonuje na podstawie analizy sceny VII, co nie wydaje się najbardziej trafne. Zwraca także uwagę na znajdującą się w portusie małą jedzącą winogrona (dotychczas nie komentowaną w literaturze). Małpa w średniowieczu uosabiała upadłego anioła, jak również człowieka grzesznego. Małpa jedząca winogrona, to grzesznik karmiący się nauką Chrystusa, to grzeszny Wojciech, który decyduje się służyć Bogu. Scena XV przedstawia wystawienie zwłok św. Wojciecha obok martwego drzewa z zatkniętą na jego szczycie głową świętego po prawej stronie i drzewem w pełni rozkwitniętym po lewej stronie. Poprzez mary i za marami wyrasta delikatny pęd roślinny z ptakiem, który mylnie dotychczas interpretowano jako orzeł, choć właśnie ten ptak występuje w hagiografii. Pęd z ptakiem symbolizuje przejście i znajduje się w miejscu bezczasowym. Być może jest to gołąb wyobrażający duszę, która po śmierci odłącza się od ciała. Zdaniem referenta, drogę św. Wojciecha na 18 kwaterach można interpretować w czterech warstwach znaczeniowych: w warstwie historycznej, alegorycznej – życie Wojciecha przedstawione na podobieństwo życia Chrystusa, analogicznej – sceny na kwaterach na obu skrzydłach drzwi odpowiadają sobie wzajemnie i antropologicznej – symbolika przejścia.

Drugi referat, o podobnej tematyce, autorstwa prof. dr hab. Adama Labudy z Poznania („*Nowe spojrzenie na Drzwi Gnieźnieńskie*”) był bardzo interesującą syntezą antropologiczną, niestety, z powodu ograniczeń czasowych, przedstawioną w dużym skrócie. Autor skoncentrował się na idei chrystomorficznej. Twórca Drzwi zawarł ją w próbie przedstawienia, jak bardzo Wojciech upodobił się do Chrystusa. W interpretacji antropologicznej Drzwi konieczna jest analiza przeciwieństw i gradacji, mowy ciała jako nośnika emocji, motywów architektonicznych jako sygnałów, wymiaru epickiego poprzez analizę paralelizmów i powtórzeń, np. gestu Wojciecha, przestrzeni jako czynnika opowiadania. Referent zwrócił uwagę, że przestrzeń występująca w roli słuz czasowych, jako czasowość wizualna, można odnaleźć już w sztuce romańskiej, szczególnie hagiograficznej, czego świetnym przykładem są Drzwi Gnieźnieńskie. Podważył w ten sposób tezę Wolfganga Kempfa, który uważa, że słuzy czasowe występują dopiero od czasów Giotta.

Kolejną, dużą grupę referatów stanowiły prace dotyczące badań nad kultem św. Wojciecha. Pięć z nich dotyczyło głównie kultu historycznego, a jeden – współczesnego. Pod nieobecność prof. dr hab. Teresy Dunin-Wąsowicz (Warszawa), referat pt. „*Ślady kultu św. Wojciecha w Europie Zachodniej około 1000 roku*” odczytała prof. Zofia Kurnatowska.

Kult Wojciecha szybko rozpowszechnił się w Czechach, Polsce, Niemczech i na Węgrzech. Istniały również kościoły pod jego pierwotnym nadaniem we Francji, Belgii i Włoszech. W tym pierwszym okresie kultu św. Wojciecha założono kościoły m.in. w Akwizgranie, nad Jeziorem Bodeńskim, w Rzymie, obecnym San Alberto, wcześniej zwanym Adalberto, w Ostrzyhomiu. Powstanie kultu około roku 1000 należy zawdzięczać Ottonowi III i jego otoczeniu, Bolesławowi Chrobremu, biskupowi Notkerowi, Brunonowi z Kwerfurtu oraz mnichom benedyktyńskim z Awentynu. Duże znaczenie miały europejskie podróże cesarza. Tam, gdzie się zatrzymywał często fundowano kaplicę lub kościół pod wezwaniem św. Wojciecha. Pod budowę kościoła p.w. św. Wojciecha wybierano miejsca związane z dwiema cechami fizjograficznymi: wodą i wyspą. W duchowej kulturze Europy istnieje przedchrześcijańskie przekonanie o cudownej mocy wody, przejęte przez wierzeniowość chrześcijańską. Wiara ta pojawiła się z całą okazałością w kulcie św. Wojciecha. Wspierano ją znajomością historii męczeństwa świętego, czy to w tradycji ustnej, czy to z obu żywotów. Fundacje, które wydają się być pozbawione tych elementów fizjograficznych na przełomie X i XI wieku, pośrednio do nich nawiązywały. Autorka referatu uznała, że kościół św. Wojciecha w Poznaniu mógł być ufundowany przez Bolesława Chrobrego, z czym nie zgodziła się prof. Kurnatowska stwierdzając, że badania archeologiczne nie dały żadnych materiałów, by tak wcześnie datować ten kościół. Przytoczona w referacie legenda o złotym tronie dla Chrobrego również została skrytykowana. Prof. Kurnatowska przypomniała, że wersja o złotym tronie została już wcześniej zweryfikowana przez Jana Leśnego.

Bardzo ciekawym, rzeczowym, podającym wiele konkretnych danych obrazujących kult Wojciecha poprzez pryzmat patrociniów, okazał się referat prof. dr hab. Aleksandry Witkowskiej OSU z Lublina („*Patrocinia św. Wojciecha w Polsce*”). W czasie referatu autorka posługiwała się komputerowymi wykresami, które w obrazowy sposób przedstawiały statystykę patrociniów św. Wojciecha w Polsce w różnych okresach historycznych.

Święto patronalne kościoła, uprzywilejowane odpustami, połączone z wydarzeniami kulturalno-społecznymi, zostało przeniesione na grunt polski z Moguncji. Konsekrator uroczystości nadawał kościołowi wezwanie i ogłaszał dzień corocznego świętowania uroczystości konsekracyjnej. Owo nadanie kościołowi patrocinium, zwłaszcza w okresie wczesnego średniowiecza, było nie tylko wyrazem kultu, ale posiadało też określone skutki prawne. Patron stawał się podmiotem prawa, właścicielem swego kościoła. Przeniesiono w ten sposób stosunki feudalne na płaszczyznę zgromadzenia religijnego. Walka z likwidacją kościołów w VIII–X w. w Europie Zach. prowadziła do uznania patronów podmiotami prawnymi, posiadającymi majątek kościelny i reprezentującymi ludzi związanych z określonym kościołem.

Znane z ziem polskich wczesnośredniowieczne wezwania kościelne należą do grupy patrociniów charakterystycznych dla Europy Środkowo-Wschodniej. Patrocinia Wojciechowce

pojawiły się wcześniej, usankcjonowane kanonizacją świętego w 999 roku. Patronat taki narzucił się kościołowi gnieźnieńskiemu i choć został on założony jako kościół NMP przez Mieszka I w latach 970–977, to już w 999 Otton III nadał biskupowi Gaudentemu tytuł „*Episcopi Sancti Adalberti*”, a w 1097 przy ponownej konsekracji katedry p.w. NMP główny ołtarz dedykowano Wojciechowi. Oficjalny zapis patrociniów św. Wojciecha dla katedry gnieźnieńskiej nastąpił dopiero w 1821 roku. Często odwoływano się do Wojciecha nawiązując do jego patronatu nad katedrą gnieźnieńską i Narodem Polskim. Kult centralny wykorzystano do zjednoczenia państwa, podobnie jak w innych krajach. Do XIII w. wiele znacznie większych grodów i osad posiadało kościoły p.w. św. Wojciecha i relikwie. Za czasów Władysława Hermana nastąpiło intensywne ożywienie tego kultu. Na początku XII wieku kult w Gnieźnie można uznać za utrwalony, zwłaszcza w czasach Bolesława Krzywoustego. W latach 1124–1128 oficjalnie uznano Wojciecha za patrona i I misjonarza Pomorza. Tak więc w średniowieczu zarysował się ogólnopolski charakter kultu Wojciecha, szczególnie w Wielkopolsce, Małopolsce i na Pomorzu. W 1420 roku święto *Natali Sancti Adalberti* (23.IV) zostało przez Mikołaja Trąbę ogłoszone najuroczystszy świętem dla prowincji gnieźnieńskiej, a oktawę święto Wojciechową obchodziły także diecezje poznańska, wrocławska, płocka i warmińska. Obchodzono również święto *Translatio Sancti Adalberti* (20.X). Dnia tego nie czczono w diecezji wrocławskiej i lubuskiej, w których obchodzono święto Wojciecha 25 sierpnia na pamiątkę sprowadzenia relikwii do Pragi w 1038 roku. W 1436 roku oficjalnie zaliczono Wojciecha wraz ze Stanisławem, Waclawem i Florianem do głównych patronów Królestwa Polskiego.

Na uwagę zasługują dane statystyczne zaprezentowane przez autorkę referatu. Z około 6000 kościołów parafialnych na ziemiach polskich u schyłku średniowiecza, istniało ok. 139 (nieco ponad 2,3% ogółu) źródłowo poświadczonych patrociniów św. Wojciecha, często w wezwaniach złożonych dwu- lub trójczłonowych. Na przełomie XV i XVI wieku w diecezji gnieźnieńskiej, poznańskiej i krakowskiej patrociniów Wojciecha należało do najczęściej występującego i najstarszego obok wezwań świętych: Piotra, Jana Chrzciciela, Andrzeja, Jakuba Większego, Bartłomieja, Mikołaja, Marcina, Katarzyny i Stanisława (pomijając wezwania maryjne i chrystologiczne). Referentka wymieniła poszczególne miejscowości posiadające patrociniów Wojciecha. Zwróciła uwagę na brak kościołów św. Wojciecha w najbliższym sąsiedztwie Gniezna ze względu na promieniowanie kultu z Katedry. W porównaniu z Czechami patrociniów polskie są zaskakująco liczne, choć do 1772 roku brakowało ich zupełnie w diecezjach: wileńskiej, smoleńskiej, kijowskiej, batowskiej i warmińskiej. W 1995 roku wśród około 9356 kościołów w 39 diecezjach było ok. 180 patrociniów Wojciecha (1,9 ogółu). Z tego ok. 80% kościołów legitymowało się średniowieczną metryką.

Interesującym wystąpieniem był referat mgr Zofii Fafiusowej ze Szczecina („*Kult św. Wojciecha w misji św. Ottona Bamberskiego*”). Dotyczył on roli kultu św. Wojciecha w postępowaniu chrystianizacyjnym św. Ottona na Pomorzu Zachodnim, wątków wiążących ze św. Wojciechem oraz dalszych dziejów kultu i kościołów św. Wojciecha w tym rejonie.

Jak stwierdziła autorka, na Pomorzu Zach. nie ma wizerunków św. Wojciecha. Jednakże początki kultu na tych terenach są znane dzięki dobrze udokumentowanej misji św. Ottona z Bambergu, żyjącego w czasach Krzywoustego. Otton Bamberski, w przeciwieństwie do Wojciecha, docenił konieczność ewangelizacji w miejscowym języku, lecz tak jak Wojciech, stosował przede wszystkim pokojowe metody nawracania. Otton dwukrotnie nawracał Pomorzanie, zakładając kościoły, także pod wezwaniem św. Wojciecha, m.in. w Szczecinie i w Wolinie. Dzięki tym misyjnym wyprawom na Pomorze 1/5 ludności ochrzczono, założono 11 kościołów, położono podwaliny pod przyszłą organizację kościelną. W 1140 roku, po śmierci Ottona, powstało biskupstwo w Wolinie przy kościele św. Wojciecha.

Obydwu świętych łączyło wiele wspólnych elementów: formacja benedyktyńska, godność biskupia, pochodzenie społeczne, działalność misyjna i organizacyjna dla Kościoła Powszechnego, pokojowy charakter ich misji. Obaj żyli podług nakazów Ewangelii, nastawieni byli na pracę wśród ludzi i nie bali się śmierci. Postać św. Wojciecha wpływała na Ottona, który wielu kościołom nadał jego imię. Niestety, wprowadzony przez Ottona kult św. Wojciecha nie

przetrwiał długo. Kościół w Wolinie już przed XIV w. przyjął wezwanie św. Jerzego, którego odpust przypada w tym samym dniu, co Wojciecha. W Szczecinie materialnych śladów kościoła św. Wojciecha nie odnaleziono. Badacze nadal go poszukują, różnie sytuując. Najbardziej trafnym miejscem wydaje się kaplica szpitalna św. Jerzego istniejąca do XVIII wieku na terenie wczesnośredniowiecznego Szczecina. Zapomniano również o samym misjonarzu Pomorza, a kult kanonizowanego już w 1181 roku Ottona miał charakter epizodyczny. Przyczyną takiego stanu rzeczy było: wprowadzenie chrześcijaństwa jedynie w sposób formalny, nie ugruntowany wśród ludności, co powodowało powracanie do praktyk pogańskich, głębokie przeobrażenie kulturalne Pomorza w czasach napływu krzyżackiego, działalność misyjna dominikanów i franciszkanów od końca XII wieku, którzy nie szerzyli kultu świętych benedyktyńskich.

Kolejnym wystąpieniem dotyczącym kultu historycznego był referat dr Ing'a Jana Royt'a z Pragi na temat kultu św. Wojciecha w XVII i XVIII w. w Czechach i jego odzwierciedlenia w sztuce barokowej („*Ikonografie sv. Vojtecha v 17. a 18. století v Čechach*”).

Kościół protestanckie, szczególnie kalwiński, zabraniały kultu świętych i ich wyobrażeń, dlatego wizerunki św. Wojciecha można poszukiwać jedynie w środowiskach katolickich i w tradycyjnych utrakwistycznych. Katolicka *Kronika česká* Vaclava Hajka z Libočan z 1541 roku zawiera szereg świętowojciechowych legendarnych przypadków, które przejmują autorzy barokowi. Centrum kultu tego świętego w czasach nowożytnych znajdowało się w małej kaplicy będącej grobem św. Wojciecha, a znajdującej się przed ścianą zamykającą chór katedry św. Wita w Pradze.

Autor referatu wymienił kilka najważniejszych zabytków literatury z XVII w., przedstawiające legendy o cudownych i historycznych wydarzeniach z życia św. Wojciecha. Wpłynęły one na ikonografię baroku. Najbogatsze zbiory dzieł sztuki poświęconych św. Wojciechowi znajdują się w klasztorach benedyktyńskich: w Brevnovie i w Broumovie. Referent wymienił owe dzieła przytaczając genezy ich treści. Ciekawym przykładem jest przedstawiana na obrazach legenda o założeniu klasztoru w Brevnovie: książę Bolesław Czeski i św. Wojciech równocześnie we śnie otrzymali wezwanie spotkania się u źródła Brusnicy i tam powstał klasztor. W Broumovie, w kościele klasztorowym św. Wojciecha, znajdują się bogate freski autorstwa Jana Jakuba Stevensa ze Steinfels. Tradycja i literatura wiążą to miejsce z fizyczną tutaj obecnością św. Wojciecha. W XVII wieku otaczano czcią miejsca w tradycji związane z pobytem świętego: kamienie z odciskami jego ciała, studnie. Znamiennym jest fakt, że u benedyktyńskich świętych najczęściej napotyka się na tego rodzaju „dotykalne” miejsca. Najwięcej takich miejsc znajduje się w okolicach Zielonej Hory pod Nepomukiem. Pod Zieloną Horą pątnicy zatrzymywali się u Wojciechowej studni i w kaplicy zwanej „U šlápeje” ze stopami św. Wojciecha w kamieniu, aby dalej podążyć do miejscowości Vrčnice, gdzie w kaplicy św. Wojciecha pokazywano kamień z odciskiem jego ciała. Referent wymienił także kilka innych miejscowości posiadających kamienie i kaplice świętowojciechowe, do których wędrowali pątnicy oraz miejscowości nazwanych od imienia św. Wojciecha, a leżących według tradycji na trasie podróży świętego. Podał również przykłady kościołów posiadających freski przedstawiające legendarne wydarzenia z życia św. Wojciecha. Przytoczył kilka ciekawszych legend, m.in. o próbie przeprawy Wojciecha przez Łabę, czy o karze głuchoty na niesfornego pasterza. W ikonografii barokowej dotyczącej postaci tego świętego często pojawia się motyw Wojciecha błogosławiącego Ziemię Czeską z Zielonej Hory. O ile w malowidłach benedyktyńskich można ujrzeć Wojciecha w habicie zakonnym, o tyle na grafice występuje już w szatach biskupich, z tarczą herbową z różą, wiosem, mieczem i siedmioma oszczepami.

Referat dr Róży Goduli z Krakowa („*Polskie drogi św. Wojciecha – analiza antropologiczna*”) wydawał się mało spójny i pozostawił uczucie niedosytu. Autorka referatu poinformowała, że w 1996 roku przeprowadzono w Krakowie badania weryfikacyjne, które potwierdziły trwałość kultu św. Wojciecha. Podjęła temat idei początku w tradycji związanej ze św. Wojciechem. Wiele miejscowości łączy swe początki z tą postacią, m.in. Modlnica, Mszyce koło Krakowa, Radzionków na Górnym Śląsku, Gdańsk, Święty Gaj, Częstochowa, gdzie Wojciech miał nauczać na wzniesieniu, które nazwał Jasną Górą. Ponadto czas świętowojciechowy, posiadając walor sakralności z powodu czynów cudownych, jest czasem początku.

W legendzie o św. Wojciechu mit początku chrześcijaństwa w Polsce wpisany jest w mit początku państwa, dzięki czemu jego historia doznaje uświęcenia. Powoduje to wymazanie ważności wcześniejszego chrztu Mieszkowego, który uznano za niepełny. Dopelnieniem stała się męczeńska śmierć św. Wojciecha jako tzw. dar Szczepana. Autorka zwróciła również uwagę na pielgrzymki średniowieczne do grobu św. Wojciecha, które kreowały świadomość zbiorową.

Bardzo ciekawym, lecz przedstawionym skrótowo z powodu ograniczeń czasowych referatem, była praca prof. dr hab. Marii Paradowskiej z Poznania pt. „*Św. Wojciech w kulturze ludowej Wielkopolski?*”. Zostały w niej zasygnalizowane prowadzone badania etnograficzne wśród ludności wiejskiej i małomiasteczkowej dotyczące kultu św. Wojciecha.

Św. Wojciech, jako pierwszy patron ojczyzny i narodu, posiada przede wszystkim wymiar polityczny, historyczny i narodowy; w o wiele mniejszym stopniu pełni funkcje świętego bliskiego sercom ludności wiejskiej. Jest tak również w Wielkopolsce, gdzie jego kult funkcjonuje stymulowany w dużej mierze przez instytucje kościelne. Kultem oddolnym, czyli pochodzącym z tradycji ludowej, jest tylko wówczas, gdy u jego podłoża leży wiara w rzekomy pobyt świętego na danym terenie, upamiętniony w przekonaniu ludzi namacalnymi pozostałościami, jak kamień, źródło, drzewo.

Z okazji millenium śmierci św. Wojciecha instytucje kościelne i świeckie, głównie szkoły, od kilku lat prowadzą szeroko zakrojoną działalność, mającą na celu: przypomnienie historycznego i patriotycznego znaczenia tej postaci i jego śmierci, poszerzenie wiedzy na jego temat, zintensyfikowanie kultu św. Wojciecha w celu silniejszej integracji narodu wokół tradycji typowo polskiej. Mimo tych działań poziom wiedzy o świętym wśród ludności wiejskiej Wielkopolski jest bardzo zróżnicowany. Obok osób znających jego dzieje, wielu zupełnie nie ma pojęcia, kim był ten święty, bądź posiada wiadomości odległe od oficjalnie przyjętej wersji. Należy jednak podkreślić fakt, że wiedza nigdy nie odgrywa znaczącej roli w funkcjonowaniu kultu świętego w kulturze ludowej. Kult jest niezależny od wiedzy, a decydujący wpływ na niego ma oprawa odbywanych uroczystości ku czci świętego, bogactwo ich form i podniosłość przeżyć związanych z nimi, które cementują społeczności lokalne i dzięki którym kult świętego wchodzi w ich system wierzeniowy i kulturowy.

W kulturze mieszkańców wsi Wielkopolski św. Wojciech pełni różnorodne funkcje. Dla osób wykształconych jest przede wszystkim patronem narodowym i patronem Wielkopolski, dla wielu zaś pośrednikiem w jednaniu rozmaitych łask, głównie zdrowia, powiernikiem wszystkich trosk, szczególnie w okresie organizowanych przez Kościół uroczystości religijnych ku czci św. Wojciecha. Kult ten wyraża się głównie uczestnictwem w uroczystościach odpustowych inicjowanych przez duszpasterzy, w pielgrzymkach do katedry w Gnieźnie i peregrynacjach relikwii po archidiecezji. Te uroczystości wplatają się silnie w kulturę wsi wielkopolskiej, stając się jej integralną częścią. Są wszakże grupy katolików, którzy nie żywią kultu św. Wojciecha.

Obok organizowanych przez Kościół form czci, wśród ludności istnieją legendy i legendarne miejsca kultu związane ze św. Wojciechem. Przykładem jest od wieków czczony duży głaz narzutowy w Budziejewku (gmina Mieścisko), zwany „Kamieniem św. Wojciecha”, na którym w drodze do Gniezna miał stać św. Wojciech i głosić Słowo Boże. Obok kamienia znajduje się źródło, którego woda miała kiedyś moc uzdrawiającą. Do dziś niektórzy wierzą, że nadal ją posiada. Wśród ludności okolicznych wsi funkcjonuje kilka różnych wersji legend. Najbardziej popularną jest legenda o złotych saniach, na których próbowano przewieźć głaz do Gniezna. W Wielkopolsce znajduje się kilka podobnych Wojciechowych głazów (m.in. w Strzelnie, Gościeszynie, Parczewie, Pomarzanach). Kult św. Wojciecha w kulturze ludowej Wielkopolski ma więc wielowiekową tradycję o podłożu legendarnym i instytucjonalnym.

Prof. Paradowska przytoczyła również kilka przykładów wypowiedzi na temat św. Wojciecha uzyskanych w czasie prac terenowych. Zaznaczyła, że pełne wyniki badań będą podane dopiero po zakończeniu badań.

W czasie trzech dni konferencji odbyło się pięć zaplanowanych dyskusji, podczas których dominowały zagadnienia związane z kultem św. Wojciecha, choć kwestie dotyczące archeologii były nie mniej ciekawe.

Prof. Karłowska-Kamzowa zapytała doc. Zbierskiego, jaką rangę miał Gdańsk w czasach św. Wojciecha. Doc. Zbierski stwierdził, że nie można do dziś tego w pełni ustalić. Był miastem komunikacyjno-rybackim, lecz nie posiadał takiej rangi, jak Gniezno, Kraków czy Poznań. Dodał, że można natomiast ustalić miejsce chrztu gdańszczan powołując się na szczegóły archeologiczno-architektoniczne kościoła św. Katarzyny i sąsiadującego z nim cmentarza. Prof. Witkowska OSU słusznie zauważyła, że można obliczyć, jakiej rangi jest dany gród i jest to w przypadku Gdańska sprawa zupełnie możliwa. Nie można natomiast wnioskować z archeologii kościoła św. Katarzyny, że tam właśnie odbył się chrzest gdańszczan udzielony przez św. Wojciecha.

Prof. Karłowska-Kamzowa zwróciła się z pytaniem także do mgr Sawickiego, jak wyglądało Gniezno w czasach św. Wojciecha. Mgr Sawicki podał krótki, lecz ciekawy opis. Prawdopodobnie nie było wtedy jeszcze trzeciego podgrodzia. Wojciech zapewne przebywał w obrębie grodu otoczonego wspaniałym wałem oraz na terenie pierwszego podgrodzia, w tzw. małym gródku. Przypuszczalnie był tam kościół, ale nie można stwierdzić jaki. W tym czasie na terenie trzeciego podgrodzia znajdowała się otwarta zabudowa małych budynków o wymiarach ok. 3 na 4 m, z centralnym paleniskiem.

Wiele zainteresowania wzbudził referat prof. Adama Labudy. Prof. Kuzner poddał w wątpliwość przeprowadzoną hermeneutyczną analizę Drzwi Gnieźnieńskich jako dzieła sztuki, stawiając pytanie o proporcje współczesnych przemysłów o Drzwiach w stosunku do tych z XII wieku. Prof. Witkowska OSU również zasygnalizowała ten problem w interpretacji, stwierdzając, że Drzwi były tworzone jako sztuka stosowana a nie a priori, stąd w praktyce ani artysta, ani widz nie posługiwali się takim głębokim odbiorem, jak w interpretacji hermeneutycznej. Dodała jednak, że to nowe spojrzenie na Drzwi jest bardzo interesujące.

Interpretacja prof. Labudy spotkała się z aplauzem ze strony prof. Skibińskiego i dr Royt'a. Prof. Skibiński stwierdził, że propozycja ta wydobywa na powierzchnię warstwę dotąd nie ujawnianą, antropologiczną, np. motyw ojca i matki, motyw przejścia, motyw gestów, słup, motyw architektoniczny jako różnorodność światów, symbolika arkad, motyw przechodzenia z tego, co niższe, cielesne, do tego, co wyższe, duchowe, symboliczna struktura binarna. Dodał, że nowa interpretacja daje wejście w głęboką i podstawową warstwę powszechników tamtej i innych epok.

Prof. Adam Labuda w odpowiedzi na głosy, stwierdził, że symbolika tu, to raczej język, który odwołuje się do znaków różnie znaczących w stosunku do kontekstu, więc zastanawianie się, czy aby nie widzimy za dużo, nie ma racji bytu. Zawartość historyczna jako punkt wyjścia, nie jest brana pod uwagę.

Najwięcej czasu podczas dyskusji poświęcono zagadnieniom kultu. Ciekawym, wartym wspomnienia tematem poruszonym przez kilku rozmówców była kwestia sztucznego rozciągania patronatu Wojciecha na całą Europę.

Ks. prof. Kazimierz Śmigiel podważył zasadność nadania Wojciechowi patronatu ogólnoeuropejskiego. Bardziej zgodny z rzeczywistością byłby ewentualnie patronat środkowo-wschodnio-europejski. Nie ma bowiem kultu św. Wojciecha w Niemczech, gdzie istnieją tylko 4 kościoły p.w. św. Wojciecha, ani we Włoszech, gdzie istnieją jedynie 2 jego kościoły i kaplica Wojciecha w kościele św. Błażeja. Imię Wojciech (Adalbert) na Zachodzie jest bardzo rzadkie. Trudno jest więc poprzec tezę o Wojciechu jako patronie Europy. Jest to typowy fenomen polski. W czeskim panteonie znajduje się na dalekiej pozycji i w samych Czechach trudno by doszukiwać się kultu ludowego tegoż świętego. Na Węgrzech jego kult jest praktycznie jedynie w Panonhalmie i Ostrzyhomiu. Ponadto kult św. Wojciecha kończy się na granicy z Litwą, na której już go nie ma. Warto tu dodać, że opinia prof. Śmigla zgadza się z badaniami etnologicznymi wśród ludności przesiedlonej z terenów wschodnich na Ziemię Odzyskaną. Zdecydowana większość respondentów o św. Wojciechu po raz pierwszy usłyszała dopiero w nowym miejscu zamieszkania, wiele lat po II wojnie światowej.

Prof. Witkowska OSU także potwierdziła spostrzeżenia prof. Śmigla powołując się na badania nad kalendarzami liturgicznymi: kult jest jedynie w Polsce, słaby na Węgrzech, jeszcze słabszy w Czechach, a w Niemczech i Europie Zachodniej nie ma go już wcale.

Ta ciekawa i bogata w treści sesja naukowa mogła zadowolić wielu zainteresowanych. Warto dodać, że przysłuchiwała się jej liczna grupa studentów Uniwersytetu Adama Mickiewicza oraz kilku reprezentantów etnologii z Uniwersytetu Warszawskiego, co na konferencjach poświęconych św. Wojciechowi stanowi rzadki, acz cenny przypadek. Referaty zostaną opublikowane przez Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk w 1998 roku.

Anna Urbańska

III MIĘDZYKONFERENCJA „ECOLOGY AND FOLKLORE”, ŁÓDŹ, 23–25 WRZEŚNIA 1996

W dniach 23–25.09.1996 w Łodzi odbyła się trzecia edycja Międzynarodowej Konferencji „Ecology and Folklore”, zorganizowana przez Zakład Folklorystyki Uniwersytetu Łódzkiego. Tematem wiodącym tegorocznej konferencji był „Człowiek i jego środowisko we współczesnym folklorze” (Man and the Environment in the Contemporary Folklore). W spotkaniu tym wzięli udział naukowcy reprezentujący różne dziedziny antropologiczne, którzy przybyli z Republiki Czeskiej, Republiki Słowackiej, Rosji, Węgier, Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych i Polski. Celem konferencji była dyskusja nad nowym rozumieniem pojęcia ekologii ludzkiej, ze szczególnym uwzględnieniem relacji Człowiek – Środowisko w aspekcie roli i znaczenia edukacji środowiskowej współczesnego społeczeństwa i ekologii jako nowego sposobu myślenia i działania.

Organizatorem spotkania był Zakład Folklorystyki Uniwersytetu Łódzkiego, przy udziale Instytutu Etnografii i Folklorystyki Akademii Nauk Republiki Czeskiej w Pradze, pod kierownictwem naukowym prof. dr hab. Violetty Krawczyk-Wasilewskiej, we współpracy z dr Violetką Przeremską.

Obrady toczyły się w nowym Centrum Szkoleniowo-Konferencyjnym Uniwersytetu Łódzkiego przy ulicy Kopcińskiego 16/18. Pierwszego dnia obrad gości powitali: prof. dr hab. Violetta Krawczyk-Wasilewska, gospodarz konferencji, oraz prof. dr hab. Zygfryd Juczyński – Prodziekan Wydziału Nauk o Wychowaniu UŁ. Referat wprowadzający w tematykę konferencji pt. „Problems of Modern Ecology and Folk Knowledge” wygłosił dr Wacław Rudniew z Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie. Głównym zagadnieniem referatu było wskazanie tradycyjnej wiedzy ludowej jako źródła, z którego korzystać może współczesna nauka, a szczególnie współczesna ekologia. Zawiera ona bowiem wiele empirycznych danych wynikających z systemu wzajemnych zależności między naturą – społeczeństwem i kulturą.

Sesja pierwsza poświęcona była obecności treści ekologicznych w folklorze dawnym i współczesnym. Dr Hana Hložková z Akademii Nauk Republiki Słowackiej z Bratysławy mówiła o pojemności znaczeniowej pojęcia środowiska w tradycji narracyjnej tradycyjnych kultur wiejskich („Man and the Environment in Oral Tradition”). Problem relacji człowieka ze środowiskiem jako element społecznej pamięci, na wybranym przykładzie stereotypu pasterza w folklorze słowackim, przedstawiła Dr Eva Krekovičová z tego samego ośrodka w referacie pt. „The Relationship of Man to Nature and Social memory. The Ecological Dimension of the Shepherdic Image in Folklore”. Dr Ilona Nagy z Węgierskiej Akademii Nauk w Budapeszcie zajęła się treściami ekologicznymi w legendach apokryficznych („Birds from Clay: Some Remarks on the Creation Legends”).

Sesja druga poświęcona była życiu w warunkach różnego rodzaju zagrożeń, m.in. ekologicznych i kulturowych oraz ludzkich refleksji wyrażanych w narracjach codziennych. Doc. dr Bohuslav Salanda z Uniwersytetu Karola w Pradze w referacie „The Town of Jachymov. The Appearance of Radioactivity in Folklore” przedstawił życie ludzi w rejonie, gdzie radioaktywność jest elementem naturalnego środowiska życia. Dr. Zdeněk Uherek z Akademii Nauk Czeskiej Republiki w Pradze („We lived in the Area Polluted by Nuclear Disaster”) przedstawił refleksje przesiedleńców czeskich z rejonów dotkniętych katastrofą czernobylską na Ukrainie i Białorusi

nad ich życiem w zmienionym środowisku kulturowym w Czechach. Dr Stanislav Brouček z tej samej instytucji rozważał problem zagrożeń tożsamościowo-kulturowych mniejszości czeskiej żyjącej we Francji („Feeling of Fear as an Instrument for Identification a Group of Migrants with Majority”). Z kolei prof. dr Dorothy Billings z Wichita University ze Stanów Zjednoczonych („New Guinea at Corporate Headquarters: Amungme Versus the Freeport Mining Company”) analizowała przyczyny kulturowego i ekologicznego konfliktu między wielką firmą górniczą w Nowej Gwinei a tradycyjną, lokalną społecznością.

Drugi dzień obrad rozpoczął się po południu wystąpieniem dr Karela Altmana z Akademii Nauk Czeskiej Republiki w Brnie, który ukazał restaurację jako popularne i ważne dla środowiska miejsce spotkań i kontaktów mieszkańców Brna („Restaurant as a Meeting and Chatting Place of Brno Inhabitants”). Referat ten nadał charakter sesji trzeciej, która w dużej mierze dotyczyła związku człowiek ze środowiskiem kulturowym. W kolejnym referacie tej sesji prof. dr hab. Teresa Dunin-Karwicka z Uniwersytetu im. M. Kopernika w Toruniu, analizując twórczość literacką mieszkańców Kujaw („Nature and the Environment in Literary Activity of the Kujawy Inhabitants as a Way of Expressing Their Regional Identity”) dostrzegła w niej znaczenie rodzimego krajobrazu w wyrażaniu tożsamości regionalnej. Prof. dr hab. Irena Bukowska-Floreńska z Uniwersytetu Śląskiego, Filia w Cieszynie, w wystąpieniu „Polish Family and Regional Traditions as an Ecological Value” odnalazła wartości ekologiczne w środowisku rodzinnym, lokalnym i regionalnym. Dr Janina Tobera z Uniwersytetu Łódzkiego w komunikacie „Strategies of the Small Ecology” zaprezentowała swoje badania nad inicjatywami proekologicznymi, podejmowanymi w środowisku rodzinnym.

Trzeci, ostatni dzień obrad rozpoczęła sesja etnomuzykologiczna w całości poświęcona aspektowi ekologicznemu w różnych przejawach ludowej kultury muzycznej. Z odczytem wprowadzającym w tematykę sesji („Ecological Method in Czech Ethnomusicology”) wystąpił doc. dr Lubomir Tyllner z Akademii Nauk Czeskiej Republiki w Pradze, który zwrócił szczególną uwagę na zainicjowanie metody ekologicznej w czeskiej etnomuzykologii na przełomie XIX i XX wieku. Dr Věra Thořova z tego samego ośrodka, w wystąpieniu „Contemporary Environment of Folklore in the West Czech Republic” skupiła się na współczesnej, muzycznej praktyce wykonawczej w zachodnim regionie Czech, w Chodsku. Dr Jana Pospíšilova z Akademii Nauk Czeskiej Republiki w Brnie przedstawiła analizę repertuaru muzycznego i narracyjnego dzieci i młodzieży współczesnego Brna pod kątem obecności w nim elementów folkloru tradycyjnego („Contemporary Folklore of Students' and Children's Groups”). Kolejny referat Dr Violety Przerembskiej z Uniwersytetu Łódzkiego na temat „Traditional Musical Instruments of North Poland and Ecological Consciousness of Their Present Makers” dotyczył świadomości ekologicznej współczesnych wytwórców instrumentów ludowych oraz funkcjonowania tych instrumentów we współczesnej kulturze. Dr Daniela Stavělova z Akademii Nauk Republiki Czeskiej w Pradze w wystąpieniu pt: „Today's Czech Folk-Dance Tradition” podjęła temat żywotności i społecznej roli różnych form ludowego tańca we współczesnych Czechach.

Sesja piąta, zamykająca i podsumowująca konferencję poświęcona była obecności idei ekologizmu we współczesnej kulturze i różnym wymiarom edukacji środowiskowej współczesnego społeczeństwa. Prof. dr hab. Piotr Tobera z Uniwersytetu Łódzkiego w wystąpieniu zatytułowanym „Tradition, Modernity and Ecologism” podjął próbę określenia znaczenia tradycji we współczesnej idei ekologizmu oraz roli samego ekologizmu we współczesnym życiu ludzi. Mgr Maria A. Łukowska z tej samej uczelni w referacie „Ecology and Ecologism in Contemporary Urban Folklore” skupiła się na roli folkloru we współczesnych inicjatywach edukacyjnych ekologizmu jako ruchu społecznego. Z kolei Rachel Freeman z University of Edinburgh w komunikacie „Do Net Surfers Pick Mushrooms? An Introductory Inquiry into What Effect the Internet Will Have on the Distribution of Certain Aspects of Folklore”, na przykładzie wiedzy o grzybach i ich zbieraniu ukazała jeden ze współczesnych środków informacyjno-edukacyjnych, jakim jest komputerowa sieć Internetu. Prof. dr hab. Violetta Krawczyk-Wasilewska w podsumowującym konferencję referacie pt: „Ecological problems in Primary Schools Education in Poland” przedstawiła zagadnienie różnych form edukacji środowiskowej

w szkołach podstawowych w kontekście propagowanej przez UNESCO konieczności edukacji ekologicznej młodego pokolenia u progu XXI wieku.

Konferencji towarzyszyła wystawa publikacji o tematyce związanej z ekologią i kulturą, wśród których znajdowały się również prace stanowiące dorobek naukowy uczestników. Spotkanie finansował Uniwersytet Łódzki przy udziale Komitetu Badań Naukowych. Przewidziana publikacja pokonferencyjna w języku angielskim jest przygotowywana w Instytucie Etnografii i Folklorystyki Akademii Nauk Republiki Czeskiej w Pradze, pod wspólną redakcją prof. dr hab. V. Krawczyk-Wasilewskiej i dr. St. Broučka.

*Violetta Przeremska,
Maria A. Łukowska*

„PRZEMIANY TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ SPOŁECZNOŚCI POGRANICZA”,
CIESZYN, 4-5 GRUDNIA 1995

W maju 1994 r. w Ciechanowcu miała miejsce konferencja pn. „Edukacja międzykulturowa”, zorganizowana staraniem Wydziału Pedagogicznego i Psychologii Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku. Wówczas to, z inicjatywy prof. dr. hab. Tadeusza Lewowickiego, narodziła się idea powołania Federacji Zespołów Badań Pogranicza, która miałaby sprzyjać koordynacji i integracji różnych poczynań badawczych, wymianie informacji, promowaniu badań międzykulturowych, wreszcie studiom porównawczym. Wspominam o tym dlatego, iż główna inicjatorka i organizatorka konferencji nt. Przemiany tożsamości kulturowej społeczności pogranicza, która odbyła się w dniach 4-5 grudnia 1995 r. w Cieszynie, dr Halina Rusek wyraźnie do w/w idei nawiązała. Obok Pani Dziekan Filii Uniwersytetu Śląskiego wśród organizatorów trzeba też koniecznie wymienić Związek Komunalny Ziemi Cieszyńskiej. Należy również podkreślić duże zainteresowanie obradami miejscowych władz samorządowych oraz całej społeczności uniwersyteckiej.

Obrady przewidziane na dwa dni składały się z dwóch rodzajów wystąpień: czysto teoretycznych oraz prezentacji wyników badań własnych. W pierwszym dniu dominowały referaty teoretyczne. Prof. dr hab. Irena Bukowska-Floreńska (Cieszyn) wygłosiła tekst „Kultura tradycyjna a tożsamość kulturowa społeczności pogranicza”, w którym – po zdefiniowaniu terminu „tożsamość kulturowa” (wartość mająca oparcie w dziedzictwie kulturowym i społecznym, w inności danej kultury w stosunku do pozostałych) poszukiwała odpowiedzi na pytanie, jakie zespoły wartości kulturowych, z genetycznego punktu widzenia, w odniesieniu do tradycyjnej, miejscowej czy regionalnej kultury, zawierają kultury pogranicza. Autorka zaproponowała cztery zespoły tego typu wartości: 1) Ślady wartości w miejscowym obyczaju, obrzędach, folklorze słownym i muzycznym, w zachowaniach wierzeniowo-magicznych, elementach ludowego stroju, wreszcie w tradycyjnym systemie myślenia, a może w normach społeczno-obyczajowych (to tzw. pamięć społeczna); 2) elementy z kultury warstw elitarnych; 3) elementy obce, z innych kultur, nabyte przez kontakty społeczne powstałe w wyniku migracji lub mimowolne oraz 4) elementy kultury własnej, specyficzne dla mieszkańców pogranicza. Na współczesną kulturę społeczności pogranicza składają się właśnie elementy z wszystkich tych zespołów wartości. Te, które zostaną w pełni zaakceptowane mogą stać się nową tradycją.

Prof. dr hab. Anna Szyfer (Poznań) przedstawiła referat „Poziomy tożsamości. Implikacje teoretyczne i metodyczne”. Wyróżniając trzy poziomy: 1) Obiektywny – obraz kultury tradycyjnej, język itp.; 2) Subiektywny, związany z kwestią samookreślenia się oraz 3) natalny, tj. rola miejsca pochodzenia danej grupy regionalnej), z góry zaznaczyła, że należy je traktować komplementarnie. Po omówieniu poszczególnych poziomów, w konkluzji, zgłosiła postulaty pod adresem przyszłych badań, w których powinny zostać uwzględnione m.in. losy historyczne badanej grupy, jej pochodzenie społeczne i skład socjalny, stopień zachowania kultury tradycyjnej, sytuacja ekonomiczna czy wreszcie znaczenie religii.

Niestety, kolejny autor – prof. dr hab. Jerzy Nikitorowicz z Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku – nie dojechał. Nadesłał jednak tekst pt. „Tożsamość a akomodacja”, w którym – po zdefiniowaniu terminu „tożsamość” (jest to spotkanie teraźniejszości z przeszłością i antycypowaną przeszłością, będące efektem świadomego orientowania się ludzi na wartości grupy decydujące o jej swoistości i odrębności) wyróżnił następujące jej typy: 1) Identyfikacja z dwoma kulturami (bikulturalizm człowieka pogranicza); 2) identyfikacja z dominującą kulturą (zagadnienie asymilacji czy tożsamości negatywnej do socjalizacji rodzimej); 3) identyfikacja z własną grupą mniejszościową (zjawiska separacji, etnocentryzmu, przy czym odnalezienia i zrozumienia siebie i swojej kultury nie łączy z nacjonalizmem); 4) brak identyfikacji z którąkolwiek grupą (zjawisko marginalizacji). Autor wyodrębnił proces akomodacji jako sposób przekształcania pierwotnego schematu myślowego, modyfikowania i reorientacji wartości, wzorów i sposobów zachowania, ze względu na ich nieprzydatność w ocenie subiektywnej i z uwagi na nową sytuację obiektywną, umożliwiającą kultywowanie dziedzictwa kulturowego.

Kolejna grupa referatów dotyczyła różnych aspektów tożsamości narodowej, a także wyznaczników samoidentyfikacji i odnosiła się, może poza wystąpieniem mgr. Marka Rembierza (Cieszyn) – „Antropologia filozoficzna o tożsamości i tradycji oraz ich przemianach” – do konkretnych zachowań społeczności pogranicza. Prof. dr hab. Ryszard Kantor (Kraków) w tekście „Między identyfikacją narodową a regionalną” – zajął się przypadkiem polskiej Orawy. Mieszkańców Orawy podzielił on na trzy kategorie: tych, którzy jednoznacznie deklarują swoją polską świadomość narodową (ok. 60%), tych, którzy uważają się za Słowaków (ok. 10%) oraz unikających jednoznacznej deklaracji narodowej, zastępując ją deklaracją przynależności regionalnej, czyli deklaracją „orawskości” – (ok. 30%). Referent uważał, że świadomość regionalna nie może zastępować świadomości narodowej, a proces kształtowania tej drugiej będzie postępował, m.in. dzięki działalności różnego rodzaju polskich towarzystw i organizacji. Mgr Mirosław Mika (Kraków) odwołał się do badań realizowanych na terenie Śląska Cieszyńskiego („Tożsamość regionalna Śląska Cieszyńskiego w świetle migracji ludności”), wskazując na intensywne ruchy migracyjne w zachodniej części Beskidu Śląskiego związane z turystyką a szczególnie z budową domów letniskowych. Zastanawiał się nad kształtem tożsamości kulturowej i poczuciem więzi regionalnej mieszkańców tego zakątka w przyszłości. Czy obroni się on przed wpływami ludności napływowej? Jakie elementy kulturowe ulegną transformacji, a jakie zostaną zachowane i przejęte przez przybyszów (stopień i sposób przebiegania procesów asymilacyjnych nowych mieszkańców itp.)

Kolejni referenci skupili uwagę słuchaczy na problemach pogranicza południowego i wschodniego. Profesor dr hab. Zenon Jasiński (Opole) przedstawił „Uwarunkowania tożsamości kulturowej młodzieży na pograniczu polsko-czeskim” a dr Mirosław Sobecki (Białystok) – na pograniczu polsko-białoruskim i polsko-litewskim. Referat nosił tytuł „Poczucie tożsamości narodowej a świadomość kulturalna młodych Litwinów i Białorusinów, uczniów liceum ogólnokształcącego”. Dr Iwona Kabzińska (Warszawa) mówiła o sposobie rozumienia zjawiska, jakim jest kultura polska przez Polaków z Białorusi (termin „kultura polska” był przez nich stosowany w odniesieniu do kultury własnej grupy narodowej). Zwróciła przy tym uwagę na daleko idącą identyfikację owej kultury z religią katolicką, ze świętami i obrzędami kościelnymi, a także z kulturą szlachecką. Wystąpienie było zatytułowane: „Tożsamość kulturowa – tożsamość narodowa. Z badań nad wyznacznikami samoidentyfikacji Polaków na Białorusi”. Wszystkie teksty odwoływały się do wyników ostatnio prowadzonych badań, wskazywały na wyznaczniki tożsamości oraz sposoby badania tego zjawiska. I. Kabzińska podkreśliła też m.in. znaczenie analizy treści różnych dokumentów, autobiografii, pamiętników, wspomnień oraz obserwacji zachowań informatorów w badaniach nad tożsamością, a Z. Jasiński wspominał o odczuwanej niechęci do wyraźnych deklaracji narodowościowych, o silnym oddziaływaniu „bogatej” kultury, i in.

Dyskuje w pierwszym dniu koncentrowały się wokół zagadnień terminologicznych, dotyczyły również podstawowych atrybutów tożsamości kulturowej (P. Boski), tła tożsamości regionalnej młodzieży (T. Kania) czy problemu tożsamości polskich Białorusinów (R. Matykowski).

Obrady w drugim dniu otworzył burmistrz miasta Cieszyna, dr Jan Olbrycht, prezes Zarządu Związku Komunalnego Ziemi Cieszyńskiej. Zaprezentował on interesujące rozważania na temat roli społeczności lokalnej, specyfiki regionu, nowoczesnie rozumianego regionalizmu czy wreszcie wspólnych inicjatyw Związku Komunalnego związanych z rozwojem Ziemi Cieszyńskiej. Kolejny mówca, prof. dr hab. Michał Heller, jakby nawiązując do przemówienia burmistrza, przedstawił zarys dziejów kultury Śląska Cieszyńskiego okresu II RP. Mgr Małgorzata Kiereś, dyrektorka Muzeum w Wiśle, zachwycała słuchaczy wspaniałą umiejętnością łączenia rozważań teoretycznych wynikających z długoletnich obserwacji praktyka z pięknymi wtrętami gwarowymi. Czyniło to wystąpienie jeszcze ciekawszym i żywym, chociaż sam tytuł był już interesujący: „Współczesny proces przeobrażeń tożsamości kulturowej Górali Śląskich. Uwagi i refleksje na przykładzie wybranych zagadnień kultury społecznej”. Autorka referatu zwróciła uwagę na fakt istnienia wielorakiego pogranicza góralskiego niosącego ze sobą całą masę problemów a także na zjawisko adaptowania nowych treści kulturowych do tradycji i tym samym jej przeobrażenia. Zadała dramatyczne pytanie dotyczące sytuacji badacza, etnologa i jego zachowań: czy ma być tylko obserwatorem, czy może (i na ile) ingerować w prywatne życie górali, obserwowanej społeczności?

Dr Janusz Spyra (Cieszyn) w referacie „Między Europą a ząściankiem. Żydzi na Śląsku Cieszyńskim od średniowiecza do II wojny światowej” przypomniał o wielonarodowościowym charakterze regionu, o charakterystycznej tolerancji kulturowej i wyznaniowej.

Spojrzenie geografa na kwestie świadomości regionalnej mieszkańców regionu przybliżyły dwa kolejne wystąpienia. Dr Roman Matykowski (Poznań) w tekście „Śląsk Cieszyński a Podbeskidzie: świadomość regionalna mieszkańców województwa bielskiego” zaproponował typologię ruchów regionalnych w Polsce: 1) Regionalizmy sensu stricto (polityczny = autonomizm, kulturowy, ekonomiczny); 2) Quasi-regionalizmy (quasi-regionalizm polityczny, quasi-regionalizm ekologiczny); 3) brak regionalizmów. Za Z. Rykielewiczem przypomniał fazy rozwoju świadomości regionalnej: 1) Przeciwwstawienie się własnej grupie regionalnej pozostałej części społeczeństwa państwowego (świadomość negatywna); 2) poczucie odrębności regionalnej (świadomość jawna); 3) zmniejszająca się odrębność danej grupy regionalnej przy utrzymującej się manifestacji postaw regionalistycznych (świadomość zorientowana na wartości); 4) procesy integracyjne (lub indyferentyzm regionalny), atomizacja postaw (subregionalizm). Na tak zakreślonym tle teoretycznym omówił różnice i odmienności regionalne Śląska Cieszyńskiego i Podbeskidzia, widziane oczami mieszkańców omawianego województwa (aż 30% takich różnic nie dostrzegają, pozostali widzieli je właśnie w kulturze, folklorze, specyficznej gospodarce przemysłowej położeniu geograficznym). W pewnym sensie kontynuacją wystąpienia był referat dr. Bolesława Domańskiego (Kraków) „Postrzeganie własnego regionu przez mieszkańców Śląska Cieszyńskiego”. Okazało się, że ani cechy osobowościowe, ani wykształcenie nie miały takiego wpływu na określenie specyfiki regionu, jak wyznanie. O „Dylematach młodzieży z miast pogranicza (na przykładzie Cieszyna, Jastrzębia i ośrodków Podbeskidzia)” mówił dr Tadeusz Kania (Cieszyn). Dwoje kolejnych referentów, dr Tadeusz Siwek i dr Irena Bogocz, reprezentujący Zakład Badań Etnikum Polskiego Uniwersytetu Ostrawskiego działający w Czeskim Cieszynie, odwołało się do badań własnych realizowanych na Zaolziu, przedstawiając specyfikę tożsamości na Zaolziu oraz kwestie języka, jako jednego z czynników zachowania tożsamości etnicznej. Tekst dr Bogocz opierał się na wynikach badań zrealizowanych wśród najmłodszej generacji Polaków na Zaolziu, która posługuje się więcej niż jednym kodem językowym, co uzależnione jest m.in. od różnych życiowych sytuacji. Generalnie o orientacji językowej decyduje wychowanie w rodzinie, a dopiero potem szkoła. Powszechnie używana jest gwara. Badani podkreślali swoją obcość językową w każdym środowisku, ich zachowanie językowe od razu wskazuje na ich inność – w języku polskim są liczne naleciałości czeskie, a w czeskim gwarowe. Dlatego też językowo najlepiej czują się na Zaolziu, gdzie gwara cieszyńska traktowana jest jako rodzaj miejscowego kodu. Nikt się jej nie wstydzi i jest używana wszędzie. W komunikacji urzędowej, administracyjnej zdecydowanie dominuje język czeski.

Ostatni referat, „Wymiary tożsamości regionalnej młodzieży pogranicza polsko-czeskiego”, dr Haliny Rusek i mgr. Lesława Werpachowskiego (Cieszyn) przedstawił wyniki najnowszych badań związanych z trzema kwestiami: 1) wizerunkiem własnego regionu; 2) stosunkiem młodzieży do regionu – sformułowanie najważniejszych cech charakteryzujących region; 3) wyobrażeniami młodych o mieszkańcach pogranicza, zagadnienia związane z przyszłością wspólnych stosunków nie tylko politycznych, ale i innego rodzaju.

W dyskusjach podkreślano wielokrotnie rolę prowadzonych na dość szeroką skalę badań dotyczących tożsamości kulturowej, których wyniki były tak często przytaczane na konferencji. Zauważono również, że w świadomości ogółu Polaków nie istnieje zagadnienie nazwane specyfiką regionu Śląsk Cieszyński, ani stereotyp jego mieszkańców.

Podsumowując dwudniowe obrady, Pani Dziekan, dr Halina Rusek podkreśliła fakt bardzo zaawansowanej na tym terenie integracji nauki z praktyką, o czym świadczyło m.in. tak duże zainteresowanie konferencją miejscowych władz. Dla nich bardzo ważnymi były problemy poruszane w czasie obrad, np. kwestia czy tożsamość kulturowa mieszkańców pogranicza ulega przemianom? W jakim kierunku one idą? Jak żyją społeczności pogranicza? Dla badaczy, którzy przyjechali na konferencję z całej Polski ciągle ważnym jest rozwiązanie wielu kwestii terminologicznych, dookreślenia terminów „tożsamość”, „świadomość”, „identyfikacja”, „asymilacja”, itp. Było to bardzo ciekawe spotkanie o interdyscyplinarnym charakterze.

Z niecierpliwością będziemy oczekiwać na wydawnictwo pokonferencyjne z kompletem wystąpień – często ilustrowanych bardzo ciekawymi schematami, zestawieniami itp. – i opracowaną dyskusją.

Urszula Kaczmarek

„ETNOLOGIA I ANTROPOLOGIA KULTUROWA
A BADANIE KULTUR REGIONALNYCH I REGIONALIZMU
W SPOŁECZEŃSTWACH NOWOCZESNYCH”,
CIESZYN, 23–25 PAŹDZIERNIKA 1996

Inicjatorem i głównym organizatorem tego spotkania naukowego był Zakład Etnologii Instytutu Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie. Konferencja była ważnym wydarzeniem naukowym – umożliwiającym konfrontację różnych stanowisk i poglądów na temat regionu, regionalizmu i kultur regionalnych, stanowiła także próbę podsumowania dotychczasowych osiągnięć i wyznaczenia nowych płaszczyzn badawczych w zakresie badań nad regionalizmem. W czasie trzydniowych obrad wystąpiło 24 prelegentów reprezentujących ośrodki naukowe z różnych części kraju: Cieszyna, Łodzi, Lublina, Warszawy, Krakowa, Wrocławia, Opola, Katowic, Poznania. Obrady koncentrowały się wokół rozważań nad regionalizmem, jego formami, znaczeniem i rolą uwzględniając także wątek aplikacyjny, podejmowały analizę zagadnień tożsamości, świadomości i odrębności różnych grup społecznych w wymiarze lokalnym, regionalnym i narodowym. Podczas obrad próbowano przybliżyć i zrozumieć sytuację człowieka we współczesnym pluralistycznym społeczeństwie, uwikłanego w skomplikowane procesy przemian, poddanego wpływom różnych trendów, mód i stylów proponowanych przez kulturę masową. Jak reaguje i odpowiada człowiek na pojawiające się obecnie tendencje unifikacyjne, jakie podejmuje działania? Czy globalizacja zagraża odrębności kulturowej? W tym kontekście pojawiły się zagadnienia walencji i konwersji tożsamościowej. Wiele z przedstawionych referatów podejmowało problematykę kształtowania się nowych więzi, wartości, wzorców kulturowych w sytuacjach zderzenia i konfrontacji kultur – zwłaszcza na terenach pogranicz etnicznych. Egzemplifikację dla wysuwanych wniosków stanowiły wyniki badań. Niektóre wystąpienia miały charakter refleksyjny, stanowiły krytyczne spojrzenie na narzędzia analizy i modele interpretacyjne stosowane w naukach humanistycznych. Przedstawione zostały także komunikaty ze stanu badań prowadzonych w różnych rejonach Polski na temat świadomości i tożsamości regionalnej.

Konferencja zainaugurowana została referatem Ireny Bukowskiej-Floreńskiej, kierownika Zakładu Etnologii Filii UŚ w Cieszynie: „Kultury regionalne w społeczeństwach nowoczesnych. Problemy i propozycje badawcze”. Autorka zakresliła w nim problematykę i cele konferencji. Przypominając dorobek etnografii w dziedzinie badań regionalnych utożsamianych w przeszłości z rejestracją kultury ludowej, wskazała, iż przeobrażenia, jakie dokonują się we współczesnych społeczeństwach na skutek zmian niesionych przez cywilizację techniczną otwierają przed etnologią nową problematykę badawczą. Wiąże się ona przede wszystkim ze zjawiskami kształtowania nowych wartości kulturowych w społeczeństwach nowoczesnych, powstających w wyniku zdarzenia odrębnych kultur. Za szczególnie interesujące dla badaczy kultury uznała tereny pogranicz etnicznych oraz obszary koegzystencji ludności napływowej i autochtonicznej. Autorka zwróciła uwagę na pojawianie się w społeczeństwach industrialnych nowych postaw proekologicznych, będących reakcją na zdewastowane środowisko nie tylko przyrodnicze. Zagadnienia, mechanizmy i procesy tworzenia nowych wartości i tradycji, a przede wszystkim przeżywanie więzi lokalnych i regionalnych przez społeczność winny stać się przedmiotem analiz i badań etnograficznych. Zasygnalizowany powyżej problem podjęła Anna Szyfer w referacie „Regiony pogranicza – grupy czy zbiorowość. Refleksje nad problematyką i metodami badań”. Na podstawie badań przeprowadzonych na ziemiach odzyskanych omówiła zjawisko kształtowania się więzi lokalnych i społecznych wśród ludności napływowej z różnych rejonów Polski, która zasiedliła te tereny w wyniku akcji przesiedleńczej po II wojnie światowej. Autorka wskazała, iż procesy „zderzenia” różnych grup i kultur oraz efekty tychże interakcji stały się istotnym czynnikiem powstawania na tych terenach nowych regionów – „neoregionów”, których istnienie wzmacniane było przez stopniowo rodzący się lokalny patriotyzm. Stwierdzono bowiem, iż pokolenia repatriantów identyfikowały się częściej z nowymi terenami zamieszkania, niż z rodzinnymi ziemiami, które ich rodzice zmuszeni byli opuścić. Interesujące uwagi na temat idei regionalistycznych i regionalizmu zaprezentowane zostały w referacie Kazimierza i Jacka Wodźów. Autorzy przybliżyli rozumienie regionalizmu w znaczeniu kulturowym, politycznym i gospodarczo-ekonomicznym, wskazując na wieloznaczność i wieloaspektowość tych zagadnień. Zwrócono uwagę, iż o regionalizmie można mówić jedynie w kontekście określonej całości. Każdy region ma zawsze odniesienie do całości, sama zaś odrębność lokalna czy regionalna kształtuje się w konfrontacji z inną kulturą, czy grupą społeczną. Nawiązując do tradycyjnej koncepcji regionów podkreślono, iż współczesne regiony wyznaczone będą przez nowe siły – stosunki demograficzne, uwarunkowania gospodarcze, interesy społeczno-ekonomiczne grup. Będą powstawać jako koncentryczne kręgi wokół ośrodków „promieniowania” – stolic. Omawiając regionalizm jako wyraz odrębności politycznej i samoobrony mniejszości, wskazano iż często większość postrzegana jest jako dyskryminator i determinator, co może stwarzać nieporozumienia, a nawet antagonizmy. Uwzględniając możliwość wystąpienia owych sytuacji konfliktowych na gruncie sprzeczności interesów mniejszości i większości w ramach jednostki państwowej, autorzy zaproponowali koncepcję „obywatelskości” jako perspektywę wyjścia z dylematu większość-mniejszość. Zaznaczyli, iż jednym z warunków prawidłowego funkcjonowania regionalizmów będzie umożliwienie elitom lokalnym dostępu do władz centralnych. W przeciwnym bowiem razie nastąpi zamykanie się regionów i pojawianie odśrodkowych dążeń. Część pierwszą obrad zamknęła Izabella Bukraba-Rylska odczytem „Na styku kultur: kategorie poznawcze i dylematy moralne”, w którym przedstawiła rozważania nad problematyką kontaktu i współistnienia kultur w nowoczesnych, pluralistycznych społeczeństwach. Autorka dokonała przeglądu podstawowych pojęć i założeń, stosowanych przy analizie zjawisk kontaktu i przenikania się kultur. Zwróciła uwagę na pewne schematy interpretacyjne oraz modele propagowane przez różne koncepcje filozoficzno-epistemologiczne. W rozważaniach na temat fenomenu kontaktu, który jej zdaniem niesie wiele interesujących zjawisk, starała się wykazać ograniczenia popularnych dziś twierdzeń o pozytywnej roli zbliżania się ludzi. W konkluzji sformułowała kontrowersyjną tezę, iż wzajemne poznawanie się nie zawsze służy zbliżeniu i lepszemu porozumieniu – jak głoszą pluralistyczne poglądy – lecz może rodzić niechęć, uprzedzenia, a nawet wrogość, o czym badacze często zapominają. Kończąc podkreśliła konieczność ciągłej refleksji teoretycznej nad

sposobem analizy i narzędziami badawczymi. Jej zdaniem, lepiej przedstawić zagadnienie w sposób mniej spójny, mniej przystający do obranych założeń i modeli interpretacyjnych, niż sfalszować obraz rzeczywistości na rzecz zgodności z prawami logiki i przyjętymi wcześniej teoriami i modelami. W godzinach popołudniowych uczestnicy konferencji pracowali w dwóch sekcjach naukowych. Prezentowane w czasie obrad referaty i rozważania koncentrowały się wokół tematów: regionalna świadomość odrębności a inicjatywy społeczne, kształt kultury regionalnej a liderzy, regionalizm w sztuce ludowej i kulturze masowej a tradycyjne wzory kulturowe wspólnot regionalnych. Mówiono o różnych formach identyfikacji kulturowej, o funkcjach tradycji we współczesnej kulturze i jej roli w kreowaniu nowych konstruktów symbolicznych, a także o zjawisku walencji kulturowej, które coraz częściej daje się zaobserwować we współczesnym społeczeństwie. Wśród prezentacji pojawiły się uwagi na temat animacji ruchów regionalnych i możliwości aktywizacji kulturalnej, oświatowej i gospodarczej w ramach społeczności lokalno-regionalnych. W kontekście owych zagadnień podkreślono znaczenie i rolę elit-liderów w kreowaniu oblicza i specyfiki tychże społeczności.

Wątek społecznych inicjatyw folklorystycznych podjęła w swym wystąpieniu Teresa Smolińska. Opierając się na własnych obserwacjach poczynionych na terenie Śląska Opolskiego, wskazała, iż imprezy o charakterze folklorystycznym, np. występy i prezentacje zespołów – stanowią istotny czynnik w budowaniu poczucia więzi wspólnotowej. Dla trwałości wspólnoty doniosłe znaczenie ma istnienie wspólnego zespołu symboli – wartości, z którymi utożsamia się grupa. Dają one bowiem możliwość doświadczenia wspólnotowych więzi, integrując jednocześnie jej członków. Ksiądz Franciszek Rosiński w swym wystąpieniu próbował zarysować rolę, jaką może odegrać duchowieństwo w kształtowaniu kultur regionalnych. Podkreślił, iż zadaniem, swoistą misją duchowieństwa będzie ochrona wartościowych elementów dziedzictwa kulturowego-sakralnego i świeckiego, podtrzymywanie i propagowanie ludowych tradycji religijnych i obrzędów, a także uświadamianie wiernym wartości tkwiących w ich własnej kulturze. Wśród czwartkowych prezentacji znalazły się także referaty traktujące o Podhalu i podhalańskim regionalizmie. Ryszard Kantor w wystąpieniu „Narodotwórcza i kulturotwórcza rola regionalnych organizacji podhalańskich” scharakteryzował ideologię podhalańskiego ruchu regionalnego i jego znaczenie w kształtowaniu świadomości narodowej mieszkańców Podhala. Podkreślając patriotyczny charakter podhalańskiego regionalizmu, wyrażający się w naczelnym hasle „odrodzenie Podhala dla dobra Rzeczypospolitej”, autor zaznaczył, iż stał się on niejako wzorem dla ruchów regionalistycznych powstających w Polsce w okresie międzywojnia. Istotę polskiego regionalizmu określała zasada dążności do jedności narodowej. Regionalizm był w okresie II Rzeczypospolitej ważnym elementem wzmacniającym procesy narodotwórcze. Dając możliwość rozwoju poszczególnym ziemiom, zakładał ich scalenie i integrację w ramach jednego organizmu – odradzającego się państwa polskiego. Autor zwrócił też uwagę, iż cennym byłoby przeanalizowanie specyfiki polskiego regionalizmu na tle regionalizmu europejskiego. Z kolei Anna Brzozowska-Krajka w referacie „Regionalizm swoistą formą religii – paradygmat podhalański i jego mutacja amerykańska” zanalizowała psycho-społeczny aspekt regionalizmu i jego znaczenie w kręgach góralskiej emigracji w Ameryce. Uzasadniając ujęcie regionalizmu w kategoriach „religii” wykazała, iż posiada on właściwe dla religii elementy: własne „kamienne tablice” – Orkanowskie *Wskazania dla synów Podhala*, „ewangelię” – *Na Skalnym Podhalu* Tetmajera, „świątynie” – Dom Podhalański w Ludźmierzu i Chicago oraz swoiste dogmaty „wiary” – symbole, które wyznaczają określony system aksjologiczny, określają tożsamość grupową i pełnią funkcje integracyjne. Autorka podkreśliła, iż skupienie się emigracji podhalańskiej wokół idei regionalistycznej daje poczucie zakorzenienia i zadomowienia, jednocześnie też regionalizm ten otwiera się na integralizm w ramach pluralistycznego społeczeństwa amerykańskiego. Zdaniem autorki, „mutacja amerykańska podhalańskiego regionalizmu staje się jedną z postaci «civil religion» określającą «American way of life», oferując zbiór reguł pozwalających na budowanie kręgów solidarności kulturowej”.

W drugim dniu konferencji kontynuowano rozważania na temat odrębności i świadomości lokalnych kultur oraz zjawisk towarzyszącym powstawaniu nowych jednostek regionalnych.

Zaprezentowano między innymi sytuację utworzonego niedawno euoregonu BUG skupiającego pięć wschodnich województw: białkopodlaskie, chełmskie, lubelskie, tarnobrzeskie i zamojskie. Ksiądz Leon Dyczewski w wystąpieniu „Elementy znaczące tożsamości kulturowej w społeczności euoregonu BUG” zapoznał uczestników konferencji z rezultatami badań prowadzonych pod jego kierunkiem na temat tożsamości i identyfikacji kulturowej mieszkańców tego obszaru. Podkreślił istotne znaczenie elementów wyznaczających tożsamość kulturową, która jest niejako „duszą” społeczeństwa. Duszą, która ocala grupę przed dezorganizacją, osadza w określonym systemie wartości, nadaje sens bycia i działania w danej społeczności. Potrzeba utożsamiania się z pewnymi wartościami jest, zdaniem ks. Dyczewskiego, pierwszą, immanentną potrzebą człowieka. Pozostałe referaty dotyczące kondycji omawianego makroregionu poświęcone były zagadnieniom więzi lokalnej i regionalnej ludności euoregonu BUG oraz uwarunkowań dystansów występujących między grupami etnicznymi tego obszaru. Analiza wyników badań wykazała, iż wśród mieszkańców euoregonu występuje dość silna tożsamość kulturowa o lokalnym i ogólnospołecznym zasięgu, stosunkowo słaba natomiast o zasięgu regionalnym.

Tereny wschodnie były przedmiotem wystąpienia Iwony Kabzińskiej. Autorka, opierając się na wynikach badań przeprowadzonych wśród ludności polskiej na Białorusi, starała się odpowiedzieć na pytanie, na ile termin „region” jest pojęciem operatywnym stosowanym przede wszystkim przez badaczy, a na ile funkcjonuje on w świadomości mieszkańców badanych terenów. Analiza zebranych materiałów wykazała, iż w odniesieniu do tych terenów termin „region” pozostaje jedynie narzędziem analitycznym, trudno bowiem mówić o poczuciu przynależności regionalnej wśród ludności polskiej na Białorusi. Znaczenie i rolę regionu w tradycji Żydów polskich przedstawiła Olga Goldberg-Mulkiewicz. Stwierdziła, iż zasięg regionów w społeczności żydowskiej wyznaczały dwory cadyków. Były to swoiste ośrodki kulturalne, gdzie tworzyły się określone wzory zachowań i systemy wartości, różnicujące i nadające osobliwość lokalną skupionym wokół nich środowiskom żydowskim.

Popołudniowe obrady poświęcono problematyce pogranicz społecznych i kulturowych oraz zagadnieniom wierzeń i religii w kontekście społecznej tożsamości regionalnej. Wiele miejsca zajęły rozważania na temat konwersji kulturowej. Podkreślono, iż współczesna pluralistyczna kultura oferuje człowiekowi różne formy aktywności, rozmaite środowiska i systemy wartości, dając przede wszystkim możliwość wyboru. Dynamika przeobrażeń wpływa na postawy społeczne. Zmiana orientacji i zespołu wartości wyznaczających tożsamość staje się w pluralistycznym społeczeństwie coraz częstszym zjawiskiem. Tadeusz Kania w swym wystąpieniu zwrócił uwagę, iż nowe zjawiska społeczno-kulturalne pojawiające się w nowoczesnych społecznościach dotyczą nie tylko mniejszości narodowych i wyznaniowych, ale grup które ulegają zjawiskom patologii społecznej (prostytucja nadgraniczna, przestępczość, skutki wyjazdów do Niemiec). Podkreślił, iż owe zjawiska wymagają wieloaspektowego spojrzenia i podjęcia interdyscyplinarnych badań. Drugi dzień obrad zakończył cykl referatów poświęconych problemom religijnych i zwyczajowych form obrzędowych w życiu lokalnych społeczności. W prezentowanych pracach wykazano, iż religia, obrzędy i wierzenia są ważnymi elementami identyfikacji kulturowej. Mogą stanowić wyznacznik tożsamości etnicznej (tereny Zaolzia), mogą też pełnić funkcje integracyjne, nadając lokalnym społecznościom swoiste oblicze i specyfikę kulturową (ludyczność odpustów w tradycji śląskiej, formy kultu św. Mikołaja na pograniczu śląsko-morawskim).

Problematykę obrad w ostatnim dniu konferencji wyznaczył temat „Regionalizm narodowy i ponadnarodowy”. Sesja plenarna odbyła się w Urzędzie Miejskim w Jastrzębiu Zdroju, miejscowości o nader interesującej społeczności, będącej amalgamatem różnych kultur, zlepkiem ludności napływowej z różnych rejonów Polski. Miasto stanowi świetny przykład, jak brak poczucia tożsamości, więzi wspólnotowej wpływa destrukcyjnie i dezaktywizująco na środowisko społeczne. W czasie obrad uwagę zwróciły dwa wystąpienia – Marka Szczepańskiego i Marii Lipok-Bierwiazzonek. M. Szczepański w referacie „Region i regionalizm górnośląski w perspektywie integracji europejskiej” przedstawił sytuację Górnego Śląska w kontekście polskich aspiracji europejskich. Mówił o problemach i przeszkodach, jakie pojawiają się na drodze w rozszerzeniu

europejskich struktur unijnych na wschód. Zaznaczył, iż wiążą się one przede wszystkim z „katastrofalnym” stanem ekologicznym, z archaiczną strukturą zatrudnienia, z zacofaniem techniczno-organizacyjnym tych obszarów oraz z nierozwiązanymi dylematami starych regionów przemysłowych. Scharakteryzował cele, założenia i działalność regionalnej organizacji „Związku Górnośląskiego” i jego pierwsze osiągnięcia w podejmowaniu kulturalnych, społecznych i gospodarczych inicjatyw. Podkreślił, iż w sytuacji dążeń integracyjnych regiony stanowią szansę dla Polski, a przede wszystkim dają możliwość rozwoju lokalnym i regionalnym społecznościom. M. Lipok w referacie „Szukanie „małej ojczyzny”. Etnologiczne studium wielokulturowej zbiorowości” starała się pokazać na przykładzie Tychów, iż w środowisku miejskim mogą tworzyć się kręgi wspólnotowe i więzy lokalne. Również miasto może stać się miejscem, z którym kojarzone i przeżywane są określone wartości. Jako ostatni zabrał głos Zygmunt Kłodnicki, który w formie komunikatu zapoznał uczestników konferencji z założeniami Ministerstwa Edukacji Narodowej w kwestii edukacji regionalnej w szkołach podstawowych i średnich.

Po zaprezentowaniu referatów, spośród których najwięcej emocji wzbudziło wystąpienie Marka Szczepańskiego, wywiązała się ożywiona dyskusja. Pojawiły się krytyczne głosy i sceptyczne opinie wynikające z obaw co do oblicza powstających obecnie regionalizmów, konkretnie „Związku Górnośląskiego”, który – zdaniem niektórych uczestników – może stanowić w przyszłości zagrożenie dla stabilności i jedności państwowej. Sugerowano, iż idea regionalistyczna jest jedynie woalką dla odśrodkowych dążeń tej organizacji. Zadawano pytania, w jakim kierunku powinny rozwijać się przyszłe regionalizmy, jakie cele i założenia winny sobie wyznaczać, by nie stwarzać sytuacji konfliktowych, by umożliwiać równoprawny rozwój poszczególnym ziemiom w ramach większej całości? Powyższa dyskusja wykazała jak skomplikowany jest ów problem.

Obrady zamknął przewodniczący konferencji Zbigniew Jasiewicz. Podsumowując je podkreślił poznawczy dorobek spotkania, które było ważnym wydarzeniem w życiu naukowym. Zaznaczył, iż prace zaprezentowane w czasie konferencji rzuciły nowe światło na problem regionalizmu i kultur regionalnych pogranicz kulturowych. Zwrócił uwagę na konkluzje i wnioski, jakie padły w czasie obrad, między innymi spostrzeżenia o roli i znaczeniu regionalizmu, który może pełnić wielorakie funkcje – narodotwórcze, integrujące, odrodzeniowe, a także dydaktyczne. Zasygnalizował również wątek aplikacyjny, jaki pojawił się w czasie obrad. Zadaniem etnologii jest bowiem nie tylko wyjaśnianie i opisywanie zjawisk, ale także prognozowanie, przewidywanie i umiejętność zastosowania osiągnięć naukowych w rozwiązywaniu rzeczywistych problemów.

Stanisława Trebunia-Staszal

KULT MATKI BOSKIEJ W POLSKIEJ KULTURZE LUDOWEJ

Muzeum Etnograficzne w Krakowie oraz Polskie Towarzystwo Ludoznawcze zorganizowały 24 października 1995 r. sesję zatytułowaną „Orędowniczko Nasza”, poświęconą problematyce kultu Matki Boskiej i jego roli w polskiej kulturze ludowej. Zaprezentowano także dwie wystawy tematyczne. Jedna – mniejsza – była właściwie tłem do sesji, druga – duża – poświęcona została Matce Boskiej Ludźmierskiej.

Sesja pomyślana jako popularnonaukowa i materiałowa nie pretendowała do wyczerpania całości tematu czy nawet jakiejś jego części. Była raczej – dodajmy – doskonałą okazją do zaprezentowania przez prelegentów swoich badań, przemyśleń i doświadczeń. Dlatego też referaty były bardzo zróżnicowane tak w tematyce, jak i w sposobie ich przedstawienia.

Doskonałe wprowadzenie wygłosiła dr Anna Spiss, sygnalizując złożoność i specyfikę zagadnienia. Wygłoszone referaty można podzielić na trzy rodzaje:

1) historyczne – tutaj mieści się wystąpienie Aleksandry Tyszkowej o kulcie Matki Boskiej Tarnowickiej i Leżajskiej, Beaty Skoczeń na temat Matki Boskiej Ludźmierskiej („Gażdzina z Podhala”) oraz Bogdany Piłichowskiej o kulcie Matki Boskiej w minionych stuleciach w Krakowie;

2) materiałowe – referat Teresy Marcinkowskiej pt. „Sanktuaria maryjne w narracyjnych pieśniach ludowych”, w którym autorka zaprezentowała bardzo ciekawy zbiór pieśni ludowych znajdujących się w zbiorach WOK w Krakowie. W tekście „Odpust Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Kalwarii Zebrzydowskiej. Dzieje i zwyczaje Asysty Cieszyńskiej” Jerzy Branny zawarł swoje spostrzeżenia bezpośredniego uczestnika Asysty. Ciekawie w etnograficznym świecie zaprezentowali swoje badania przedstawiciele innych dyscyplin. Architekt Jacek Jędo omówił „Wątek maryjny w aranżacji wnętrz i w otoczeniu domów na przykładzie Piasków Wielkich”, ilustrując swoje dociekania bardzo interesującymi slajdami. Botanik Paweł Kohler przedstawił rośliny związane z kultem Najświętszej Marii Panny, które znajdują się w niedawno odkrytym zielniku Seweryna Udzieli;

3) analityczne – Małgorzata Oleszkiewicz mówiła o „Ludowych aspektach kultu Matki Bożej”. Urszula Janicka-Krzywda zaprezentowała „Sposób przedstawiania Matki Bożej w folklorze słownym polskiego Podkarpacia”. O. Zachariasz Jabłoński mówił o roli pielgrzymek w kulcie maryjnym. Tutaj też wpisałbym wystąpienie Adama Bartosza na temat kultu Matki Boskiej wśród polskich Cyganów.

W sumie sesja pokazała, że wiele wątków kultu Matki Boskiej wartych jest podjęcia i kontynuowania. Uzmysłowiła także, jak wiele jest jeszcze tematów do omówienia i zbadania.

Bardzo ciekawe okazały się również dwie wystawy. Pierwsza w sali odczytowej (scenariusz A. Spiss) i zatytułowana tak, jak sesja – wielowątkowa i sygnalizacyjna – dopełniała jej obrazu (i to często dosłownie). Poprzez bardzo różnorodny zbiór przedmiotów i ikonografii doskonale pokazywała dalsze możliwości wystawiennicze. Druga – „Na 600-lecie biją dzwony. Kult Matki Boskiej Ludźmierskiej” (scenariusz Ewa Krasieńska, Grażyna Mosio, Beata Skoczeń-Marchewka) – zaprezentowała dzieje tego sanktuarium od powstania do czasów ostatnich (czyli aż do ostatniej kampanii prezydenckiej), gromadząc wiele różnorodnych i frapujących obiektów. Może trochę za mało uwidoczniło ów kult i samych pielgrzymów. Całości – co warto podkreślić – towarzyszyły bardzo ciekawe publikacje: B. Skoczeń-Marchewki o kulcie ludźmierskim oraz wartościowa książeczka U. Janickiej-Krzywdy o dziejach kultu Matki Bożej w Kościele Rzymskokatolickim.

Hubert Czachowski

ŻYCIE CODZIENNE NA KOCIEWIU NA POCZĄTKU XX WIEKU – REALIZACJE SKANSENOWSKIE

Przez okrągły rok (czerwiec 1995 – czerwiec 1996) zaprezentowaliśmy w jednej z chat w skansenie toruńskiego Muzeum Etnograficznego trzynaście wystaw okolicznościowych. Naszym podstawowym zadaniem była próba pokazania, że sama wystawa skansenowska może być czymś atrakcyjnym dla widzów podczas kilkukrotnego zwiedzania. Skansen toruński jest do tego szczególnie predystynowany, gdyż leżąc w centrum miasta, jest popularnym miejscem spacerów mieszkańców Torunia. Dlatego też, aby widz za każdym razem zastał coś nowego oraz żeby zachęcić go do ponownych odwiedzin, postanowiliśmy zmieniać pewne elementy w wyposażeniu chaty w zależności od odpowiedniego scenariusza.

Zasadniczym celem realizowanych ekspozycji była możliwie najszersza prezentacja kultury kociewskiej. Zarówno scenariusze do wyposażenia wnętrza, jak i do poszczególnych aranżacji były tak przygotowywane, aby przemawiały zarówno do przeciętnego widza, jak i do bardziej przygotowanego odbiorcy, jakim będzie student historii czy etnografii. Założeniem aranżacji było stworzenie „happeningu” na określony temat. Realizowaliśmy to poprzez przekazanie, często w teatralnej formie, jak największej ilości informacji o danym zwyczaju, obrzędzie, przebiegu świąt czy czynności gospodarczej. Zwiedzający są przecież coraz bardziej przyzwyczajeni do odbierania informacji podawanej w formie obrazu, zgodnie z ogólną tendencją współczesnej kultury masowej. Sądzymy, że dzięki temu wiadomości o kulturze ludowej mają szansę na łatwiejsze i trwalsze przyswojenie. Do każdej ekspozycji dodawana jest jednak

krótka, pisana informacja, będąca opisem oraz ważnym wyjaśnieniem i komentarzem do oglądanej sceny w chacie. Taką informację można zabrać ze sobą.

To, co zaprezentowaliśmy w skansenie, ma także – oprócz bardzo ważnego aspektu popularyzatorskiego – swój wymiar badawczy. Wielką wagę przykładaliśmy do nasycenia ekspozycji nawet najmniejszymi szczegółami. Sądzymy bowiem, że często właśnie pozorne drobiazgi tworzą zarówno klimat, jak i wyznaczają pewne ramy myślenia o świecie. Współbrzmi to – naszym zdaniem – z wypracowaną przez socjologów teorią wiedzy potocznej. Jak bowiem ujął to Alfred Schutz, fundamentalną rzeczywistością ludzkiego doświadczenia jest codzienny świat zwykłych przedmiotów i praktycznych zajęć (cyt. za: Geertz 1992, s. 540). Taki punkt widzenia wymaga badań bardziej pogłębionych i indywidualnych, gdzie w sumie napyłconych szczegółach, często wydawałoby się marginesowych, widać dopiero całość określonego zagadnienia. Prowadzi to do sytuacji, gdzie potrzebne są badania nie nad abstrakcyjną grupą, ale nad konkretnymi ludźmi, którzy „zbadani” i „opisani” stanowią tej grupy egzemplifikację. Użycie cudzysłowów przy słowach zbadani i opisani jest jak najbardziej przemyślane, gdyż cała współczesna humanistyka odcina się zdecydowanie od możliwości w pełni obiektywnych badań. Cudzysłów ma więc sugerować, że owe badania, opis i realizacje są w tym wypadku jak najbardziej subiektywnym spojrzeniem autorów na omawiane tematy.

Chodzi więc o to, co można również nazwać badaniem „praktyki kultury”, czyli badaniem obowiązujących sposobów jedzenia, picia, spędzania czasu, przyzwyczajęń, rozmowy itp. (Burke 1991, s. 13). Właśnie dopiero same realizacje wystaw w skansenie dostarczały nam zasadniczych pytań dotyczących preferencji kulturowych, zachowania i sposobu myślenia ludzi żyjących w tej chacie na początku XX wieku na Kociewiu. Pytań tych często nie potrafiliśmy dostrzec podczas samego opracowywania scenariuszy w zaciśniętym etnograficznym gabinecie. Nie chodziło więc nam w tym wypadku o bezpośrednią prezentację poszczególnych przedmiotów-zabytków (choć oczywiście one występowały), ale prezentację znaczeń i kontekstów kulturowych. Dla uzyskania zamierzonego efektu często musieliśmy posługiwać się rekonstrukcjami przedmiotów.

Jako teren naszych eksperymentów posłużyła chałupa pochodząca ze wsi Skórzenno z gminy Osiek na Kociewiu. Kociewie, obok Borów Tucholskich i Kaszub, jest jednym z ważniejszych regionów na terenie Pomorza Gdańskiego. Chałupa pochodzi z około 1860 r. i została zakupiona przez Muzeum w 1992 r. od Rocha Serockiego. Zarówno w bryle architektonicznej, jak i w wielu elementach występują w niej cechy typowe dla budownictwa wiejskiego połowy XIX wieku na Kociewiu.

Założyliśmy, że w chałupie mieszka rodzina trójpokoleniowa – dziadkowie, rodzice, dzieci. Wnętrze ilustruje wyposażenie charakterystyczne dla wsi kociewskiej do końca I wojny światowej. Pokazaliśmy dwa różne wyposażenia izb – dziadków i młodych. Izba dziadków wyposażona jest w meble starszego typu, m.in. malowaną skrzynię i malowany kredens z początku 2 połowy XIX wieku. W pokoju pokazany jest także warsztat rogarski, gdyż dziadek trudnił się rogarstwem. W izbie młodych znajdują się przede wszystkim meble z początku XX wieku. Scenariusz obejmuje jednak nie tylko „wierzchnią warstwę” wyposażenia wnętrza, przeznaczoną dla szerokiego odbiorcy, ale także warstwę drugą, dla widza bardziej dociekliwego. Ta druga warstwa daje możliwość wnikliwszego spojrzenia na życie w chałupie. Można zajrzeć na strych lub do wnętrza poszczególnych mebli, gdzie znajdują się np. bielizna, odzież, kartki pocztowe, sprzęty kuchenne, itp.

W tak urządzonej chacie zaprezentowaliśmy 13 aranżacji okolicznościowych, z czego większość (9) dotyczyła świąt. Aranżacje te pomiędzy sobą różniły się dość znacznie. I tak, gdy z okazji nocy Świętojańskiej elementy wystroju były dosyć skromne, aczkolwiek ważne (liście łopianu, bylicy i bzu czarnego zatknięte w strzechę, zioła suszone, miotła położona przez próg, beczka smolna, pochodnie), to w czasie organizacji Wesela główna izba chaty zmieniła całkowicie swój wygląd, (włącznie z wyniesieniem mebli do komory lub na strych) oraz wprowadzenia na scenę chaty manekinów. Jedną z najtrudniejszych aranżacji był Pogrzeb. Przede wszystkim dlatego, że śmierć ciągle jest tematem tabu wśród części społeczeństwa, co sami odczuliśmy w reakcjach wielu osób podczas przygotowań aranżacji. Dla zwiększenia atrakcyjności ekspozycji pokazaliśmy, że zmarła osoba jest posądzana o bycie „wieszczym” (w trumnie znalazły się

środki zabezpieczające przed wyjściem zmarłego z grobu, m.in.: sierp, grudka ziemi cmentarnej, kartka z książeczki do nabożeństwa bez słowa „amen”, mak wymieszany z piaskiem). Nastrój tworzyły także pieśni na puste noce nagrane na taśmę magnetofonową. (Pieśni nagranych na magnetofonie użyliśmy także podczas prezentacji Wesela). Duże zainteresowanie wzbudził pokaz Świniobicia, bardzo „egzotyczny” dla współczesnych ludzi z miasta. Jednym z elementów aranżacji świątecznej na Nowy Rok było wciągnięcie na dach chałupy wozu, jako znanego powszechnie żartu sylwestrowego. Nie ma tutaj oczywiście miejsca na pełne przedstawienie poszczególnych scenariuszy. Wspomnieliśmy tylko o niektórych ciekawych ich fragmentach. Oto pełen spis pokazanych w ciągu roku wystaw okolicznościowych: Noc Świętojańska, Dożynki, Powrót z odpustu Matki Boskiej Siewnej, Pranie i prasowanie, Zaduszki, Pogrzeb, Świniobicie, Nowy Rok i Trzech Króli, Wesele, Obróbka wełny, Wielkanoc, Odwiedziny wędrownych handlarzy (łapiczkarz i druciarz), Narodziny i chrzest. Taki właśnie wybór, oprócz względów czysto popularyzatorskich i wystawienniczych, był podyktowany także przewidywanymi – w późniejszym terminie – innymi aranżacjami w pozostałych chatach w skansenie. Stąd brak np. Zapustów, Andrzejek czy kilku innych czynności gospodarskich. Poszczególne scenariusze opracowali i realizowali niżej podpisani oraz Grażyna Szelągowska. Współpracowali także Bożena Olszewska i Wojciech Kobyra. Wszystkie scenariusze zamierzamy opublikować.

Wydaje się, że aranżacje spełniły pokładane w nich nadzieje. Zarówno te popularyzatorskie, gdyż zainteresowanie zwiedzających było znaczne, a ich opinie pozytywne, jak i te badawcze, które pokazały, że wystawy w skansenie mogą być pomocne przy formułowaniu etnologicznych hipotez i problemów.

*Kinga Turska-Skowronek
Hubert Czachowski*

LITERATURA

- Burke P.
1991 *Kultura i społeczeństwo w renesansowych Włoszech*, Warszawa.
- Geertz C.
1992 *Religia jako system kulturowy*, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa.

KASZUBSKI PARK ETNOGRAFICZNY WE WDZYDZACH KISZEWSKICH

Już w 1906 r. powstało we Wdzydzach Kiszewskich pierwsze polskie muzeum na wolnym powietrzu, mieszczące się w podcieniowej chacie z XVIII w. Skansen ten zorganizowali Teodora i Izidor Gulgowscy. Przyczynili się oni do przywrócenia zapomnianej już kaszubskiej sztuki ludowej. Odżył rodzimy haft, plecionkarstwo i meblarstwo. Niestety, w 1932 r. pożar strawił zabytkową chatę i kolekcję czepców, malarstwa na szkle, mebli i przyborów gospodarskich. Zrekonstruowano chatę gburską i w 1954 r. przeniesiono chatę rybacką ze Wdzydz Tucholskich. Stopniowo uzyskiwano nowe tereny skansenu, mającego obecnie 21 ha i zagospodarowywano je planując uzyskanie około 80 zabytków architektury ludowej. Organizatorzy zamierzają ukazać budownictwo Kaszub Południowych, Środkowych, Północnych, Kociewia Polnego i Leśnego¹.

Obecnie w skansenie znajduje się 26 budynków: 10 chałup gburskich, po jednej robotniczej i rybackiej, 6 dworków i zagród szlacheckich, szkoła, wiatrak „koźlak” i większy wiatrak („Holender”), tartak, kuźnia oraz kościół z ok. 1700 r. Ten drewniany kościół, zbudowany

¹ Muzeum – *Kaszubski Park Etnograficzny*, z tekstem dr. Tadeusza Sadkowskiego, Wdzydze, b.r.w.

w technice zrębowej, z dachem pokrytym gontem, jest najstarszym i jednym z najcenniejszych zabytków skansenu. Kilka gburskich chałup pochodzi także z XVIII w., podobnie jak dworek ze Skieraw z wnętrzem przystosowanym do potrzeb recepcyjnych Muzeum i z wystawami czasowymi. Część ekspozycji stanowią zagrody posiadające budynki gospodarskie stodoły, chlewiki, kurniki, piwnice przyzagrodowe), a także kapliczki i krzyże. W niektórych chałupach eksponowane są małe warsztaty rzemieślnicze z XIX w., np. szewski i krawiecki. Kuźnia była czynna do lat osiemdziesiątych XX w. Wiatrak „Holender”, zbudowany w roku 1876, był użytkowany do 1947 r. Te zabytkowe urządzenia nabierają coraz większego znaczenia dla historyków wiejskich technik rzemieślniczych. Tartak ze Staniszeza pochodzi z początku XX w., dawniej uruchomiano go kołem wodnym, później lokomobilą parową.

Podobnie jak inne skanseny, omawiany Kaszubski Park Etnograficzny jest w trakcie organizacji poszczególnych ekspozycji w posiadanych budynkach i uzyskiwania nowych. Jego piękne położenie i interesujące wystawy rozszerzają znajomość etnografii regionu i jego rozwoju gospodarczego od XVIII do XX w. Na wzgórzu znajduje się grób, a także pomnik zasłużonej pary fundatorów. Kościół ze Swornegaci góruje także nad rozrzuconymi na dużym terenie chatami. W niedziele odprawiane są Msze św. i nabożeństwa z okazji świąt kościelnych oraz uroczystości rodzinnych. Muzeum prezentuje wystawy czasowe i objazdowe, organizuje konkursy, lekcje muzealne, pokazy rzemiosła i sztuki ludowej oraz różne imprezy folklorystyczne.

Irena Turnau

„DOROBEK KS. KRZYSZTOFA KLUKA (1739–1796) A NAUKA WSPÓŁCZESNA”,
MUZEUM ROLNICTWA IM. KS. K. KLUKA W CIECHANOWCU, 1–2 LIPCA 1996

Sesja ta została zorganizowana przez Komitet Historii Nauki i Techniki PAN, którego przewodniczącą jest prof. dr Irena Stasiewicz-Jasiukowa. Na wstępie dr Wanda Grębecka omówiła dorobek botaniczny Krzysztofa Kluka na tle rozwoju botaniki europejskiej. Syntetyczny referat ukazał nowoczesność podejścia do klasyfikacji roślin według systemu Linneusza. Proboszcz z Ciechanowca musiał uwzględnić zalecenia Komisji Edukacji Narodowej co do systemu układu naturalnego Adriana Van Royena, jakkolwiek odnosił się do niego krytycznie. Jego ogromną zasługą było nadanie wielu roślinom polskich nazw i wykonanie doskonałych rysunków. *Botanika dla szkół narodowych* została wydana w 1785 r., a *Dykcjonarz roślinny* w trzech tomach w latach 1786–1788. Następne referaty poświęcono innym dziedzinom dorobku naukowego Krzysztofa Kluka. Tak więc prof. dr Gabriel Brzęk zajął się zwierzętami gospodarskimi, omawiając aktualne jeszcze ustalenia czterotomowego dzieła o zwierzętach „domowych i dzikich”. Dr Adam Wołk podobnie ocenił ustalenia dotyczące leśnictwa. Słownictwo Krzysztofa Kluka w świetle badań dialektologicznych przedstawiła prof. dr Irena Maryniakowa. Nowe materiały dotyczące współpracy Krzysztofa Kluka z Anną Jabłonowską ukazał dr Peter Gorski z Dinslaken w Niemczech. Gabinet przyrodniczy Jabłonowskiej miał duże znaczenie dla botaniki i farmacji. Badania proboszcza z Ciechanowca nad zastosowaniem ziół leczniczych odgrywały rolę w ówczesnej farmakognozji.

Autorka popularnonaukowej książki o Kluku Krystyna Marszałek-Młyńczyk (*A Polska śpi na pośmiewisko mądrej Europy*) ukazała w swym referacie życiorys ks. Kluka i jego podejście do różnych dziedzin przyrodoznawstwa. Ważnym uzupełnieniem był komunikat dr. Stanisława Czarnieckiego przypominający znaczenie książki *O rzeczach kopalnych*, wydanej w dwóch tomach w latach 1781–1782. Ożywiona dyskusja dostarczyła nowego podejścia do oceny bogatego dorobku naukowego Krzysztofa Kluka w dwusetną rocznicę jego śmierci. Ważnym wstępem do tej sesji był dzień kościelny w dniu 30 czerwca. W kościele parafialnym św. Trójcy w Ciechanowcu odbyła się Msza Św., celebrowana przez Biskupa dr. Antoniego Dydycza; ks. mgr Krzysztof Kisielewicz przedstawił referat pt. „Ksiądz Krzysztof Kluk duszpasterz i kaznodzieja”. W Miejskim Ośrodku Kultury młodzież Ciechanowca odegrała sztukę

ks. Wojciecha Ulaczyka o Krzysztofie Kluku. Należy podkreślić ogromną gościnność władz kościelnych i świeckich Ciechanowca.

Pisząc o tej sesji niepodobna nie ukazać tła, na którym się odbywała – Muzeum Rolnictwa w Ciechanowcu, zorganizowanego przez dyrektora Kazimierza Uszyńskiego z pomocą wielu osób i instytucji. Muzeum organizowano od 1962 r. a ekspozycje otwarto w 1971 r. Powoli odzyskano teren i obiekty podworskie. Na terenie parku mieści się Skansen Mazowiecko-Podlaski. Tworzy go 40 obiektów w postaci starych, wiejskich, drewnianych budynków przeniesionych z pogranicza Mazowsza i Podlasia. Kompletna jest zagroda drobnoszlachecka z XIX w. ze stodołą, maneżem służącym do ochrony kieratu, obórką, spichlerzem, piwnicą i rekonstrukcją gołębnika słupowego wykonaną według rysunku Krzysztofa Kluka. Poza tym Muzeum pokazuje dwór ziemiański z pracownikami i ekspozycjami, chatę dworkową, trzy chaty wschodniopodlaskie oraz sześć spichrzów, doskonale zachowany młyn wodny, zagrodę młynarza z wiatrakiem-koźlakiem, kuźnię i stodoły. Brak miejsca utrudniał ustawienia pełnych zagród; Muzeum ma bardzo skromne rezerwy do rozbudowy ekspozycji skansenowskiej.

W Dziale Etnograficznym Muzeum zgromadzono ok. 7500 eksponatów, z czego blisko połowa ukazana jest na ekspozycjach stałych. Są to narzędzia do uprawy roli, wyposażenia domów, sprzęt gospodarstwa domowego, zabawek dziecięcych. Osobne wystawy ukazują narzędzia rzemieślnicze: ciesielskie, stolarskie, kołodziejskie, bednarskie, garncarskie, garbarskie, szewskie, rymarskie, plecionkarskie oraz urządzenia do przemiału zboża i obróbki kaszy. Poszczególne wystawy ludowych rzemiosł eksponowano w spichrzach. Komplety narzędzi pochodzą zwykle z XIX i XX w. Zaslugą Muzeum są dobrze zredagowane objaśnienia techniczne wraz z reprodukcjami dawnej ikonografii. Do wyjątkowo kompletnych należy wyposażenie kuźni. W piętrowym spichrzu mieści się wystawa narzędzi przedziałniczych i tkackich wraz z wyrobami o charakterze regionalnym. Osobne wystawy poświęcone zostały rybołówstwu i pszczelarstwu. W sumie dział etnograficzny posiada 20 stałych wystaw. W Dziale Techniki Rolniczej znajduje się cenny zestaw eksponatów ukazanych w powozowni z dobudowanym do niej pawilonem wystawowym. W sumie ukazano 104 eksponaty narzędzi i maszyn z XIX i początku XX w. w kolejności zajęć rolniczych. Interesujące jest przedstawienie przemian w zakresie wiejskiego transportu. Wystawiono około 130 eksponatów od unikalnego egzemplarza półkoszka i różnych typów chłopskich wozów do wasząków, sań, bryczek, wolantów i doskonale zachowanej podróżnej karety typu angielskiego.

W dziale historyczno-artystycznym zgromadzono dokumenty i pamiętniki ziemiaństwa podlaskiego, plany wsi, a także obrazy, m.in. Ignacego Pieńkowskiego, rzeźby portretowe i zbiory fundacji rodziny Ciechanowieckich. Należy podkreślić ściste powiązanie części ekspozycji z dorobkiem ks. Krzysztofa Kluka. Muzeum posiada pierwsze wydania jego trzynastu tomów z zakresu botaniki, zoologii i mineralogii, Dział Historii Uprawy Roślin ukazuje w parku przymuzealnym o powierzchni 24 ha rośliny rosnące w tym regionie. Tradycje zielarskie z *Dykcyonarza Roślinnego* Krzysztofa Kluka podkreślono w założonym w 1984 r. ogrodzie botanicznym. Proboszcz z Ciechanowca uporządkował rośliny lecznicze według 143 jednostek chorobowych, w ten sposób są one reprezentowane na poszczególnych poletkach. Podano nazwy łacińskie, użyte przez Kluka, nazwy polskie oraz współczesne nazwy łacińskie wraz z określeniami rodziny ziół leczniczych. Ta historyczna ekspozycja jest zgodna z hasłami powrotu do natury i wykorzystania leczniczych walorów roślin.

Dział Historii Hodowli Zwierząt Gospodarskich, zorganizowany w 1983 r., przedstawia historię udomowienia zwierząt, uszlachetniania ich ras i pasterstwo. Dąży się do upowszechniania wiedzy zoologicznej. Na terenie Muzeum hodowane są zwierzęta prymitywnych ras rodzimych jak owce wrzosówki czy kury zielononóżki kuropatwiane. Od 1982 r. istnieje także Muzeum Weterynarii ulokowane w budynku byłej stajni. Przedstawia się tam m.in. historię nauczania weterynarii w Polsce.

Muzeum Rolnictwa, wraz ze skansenem, zajmuje wyjątkowe miejsce w polskim muzealnictwie. Przewyższa swymi dokonaniem inne ośrodki regionalne. Ośmiu pracowników naukowych przygotowało zarówno stałą ekspozycję, jak i znaczną liczbę wystaw czasowych. Nawiązanie do ogromnego dorobku wszechstronnego badacza, jakim był proboszcz ciechanowiecki

z XVIII w., podniosło wymogi całościowego opracowania etnografii regionu. Dla historyka techniki duże zbiory z zakresu rozwoju rozwiązań rolniczych i wiejskiego rzemiosła XIX i XX w. mają wyjątkowe znaczenie. Ostatnie wydawnictwo – *Muzeum Rolnictwa im. ks. Krzysztofa Kluka w Ciechanowcu*, z tekstem dyrektora Kazimierza Uszyńskiego, zawiera obszerne informacje także w językach: niemieckim, angielskim, francuskim i rosyjskim.

Irena Turnau

WYSTAWA „POLACY W GRUZIJI”

W ostatnich latach dwa muzea warszawskie – Muzeum Niepodległości i Muzeum Woli zorganizowały kilka wystaw popularyzujących Gruzję i wielorakie związki łączące nasze narody. Pod koniec marca 1996 r. Muzeum Niepodległości zaprezentowało trzecią ekspozycję z tego cyklu zatytułowaną „Polacy w Gruzji”. Inicjatorem wszystkich wspomnianych tu wystaw był doc. dr hab. Andrzej Woźniak, znawca i propagator tej problematyki.

Ten obszerny temat obejmuje historie polonijnych rodzin, działalność instytucji i stowarzyszeń, biografie ludzi, którzy wywarli wpływ na życie gospodarcze i kulturalne Zakaukazia, gruzińskie rodowody sławnych Polaków oraz dzień dzisiejszy potomków dawnej Polonii. Większość z tych wątków nigdy nie była eksponowana w kraju i obecna wystawa miała za zadanie wypełnienie tej luki. Ze względu na trudności w zdobyciu, a niekiedy brak oryginalnych materiałów, nie wszystkie zagadnienia można było zaprezentować w pożądanym sposób. O początkach kontaktów polsko-gruzińskich mówią jedynie skąpe źródła pisane – przede wszystkim wzmianki w publikacjach, kopie dokumentów, które są mało interesujące pod względem wystawienniczym. To samo dotyczy gruzińskich epizodów w biografii niektórych sławnych Polaków oraz świadectw społecznej i gospodarczej aktywności zakaukaskiej Polonii. Dlatego wystawa pokazała jedynie przykłady różnorodnych związków Polaków z Gruzją, nie rosząc sobie pretensji do wyczerpania tematu. Niewątpliwą korzyścią przyjęcia takiego rozwiązania była czytelność eksponowanych wątków. Aby stworzyć obraz w miarę pełny, uzupełniono je częścią opisową. Opracowane przez Andrzeja Woźniaka noty informacyjne w syntetyczny sposób scharakteryzowały całość prezentowanej problematyki.

Na wystawie szczególne miejsce zajęły historie polskich rodzin osiadłych w Gruzji, ilustrowane unikalnymi pamiątkami z 2 poł. XIX i początków XX w. Warto podkreślić, że zostały one udostępnione szerszej publiczności po raz pierwszy. Fotografie i dokumenty ukazały losy inteligentnych rodzin Kimonttów, Piekarskich, Godlewskich i Więckowskich oraz spokrewnionych z nimi Cywińskich. Każda z nich reprezentuje różny stopień zasiedzenia w Gruzji oraz inny rodzaj aktywności społecznej czy zawodowej.

Równie interesująca była kolejna część wystawy poświęcona nie eksponowanym po wojnie tyfliskim pracom Bolesława Nawrockiego i Zygmunta Waliszewskiego. Bogaty wybór obrazów, wypożyczonych z kolekcji Liny i Bolesława Nawrockich oraz ze zbiorów Muzeum Narodowego w Warszawie, stanowił pełny przegląd twórczości malarzy z czasów ich pobytu na Zakaukaziu. Grono artystów uzupełnił Henryk Filipowicz, pokazany tu przede wszystkim jako oryginalny fotograf-portrecista, a w mniejszym stopniu jako rysownik dokumentujący otaczającą rzeczywistość.

Polaków, którzy odegrali znaczącą rolę w poznaniu i zagospodarowaniu Kaukazu reprezentował wybitny geodeta i badacz tamtych terenów Józef Chodźko. Losy pozostałych są słabo udokumentowane materiałami ikonograficznymi i archiwaliami, dlatego na wystawie pokazano jedynie kilka opublikowanych przez nich prac.

Kolejną grupę znanych postaci stanowią polscy politycy, uczeni i artyści urodzeni lub przebywający jakiś czas w Gruzji. Wśród nich znajduje się wojewoda wileński, marszałek Senatu i prezydent RP z czasów wojny – Władysław Raczkiewicz, ceniony botanik, rektor Uniwersytetu z lat dwudziestych, prof. Bolesław Hryniewiecki, obrońca przyczółka mostowego

w bitwie warszawskiej, generał Eugeniusz Rodziewicz oraz popularna aktorka filmowa okresu międzywojennego Irena Bułhakówna, znana pod pseudonimem Iny Benity. Zgromadzona na wystawie dokumentacja ilustrowała najważniejsze fakty z ich życia.

Ekspozycję zamknęły informacje o dniu dzisiejszym spadkobierców gruzińskiej Polonii. Temat, choć aktualny, jest dotąd słabo rozpoznany. Skromne materiały pozwoliły jedynie zasygnalizować tę problematykę. Intencją organizatorów było, by współczesna część wystawy zmobilizowała osoby, które mogą wzbogacić ten obraz do podzielenia się swoimi wiadomościami, co pozwoliłoby poszerzyć dokumentację polskiego pochodzenia. Zgodnie z przewidywaniami, wśród zwiedzających znaleźli się Polacy i Gruzini znający dość dobrze realia tamtej rzeczywistości. Dzięki temu można było uzyskać szereg informacji dotyczących poczucia tożsamości potomków danej Polonii oraz konsolidowania tej grupy w dzisiejszej, niepodległej Gruzji.

Uzupełnieniem treści wystawy jest katalog. Opracowana przez Andrzeja Woźniaka część pierwsza opisuje kilkunastuletnią historię Polaków w Gruzji, druga zaś zawiera noty biograficzne prezentowanych artystów łącznie z wykazami ich prac.

Układ wystawy oparto nie na rygorystycznej chronologii zdarzeń, lecz na impresyjnym akcentowaniu wybranych problemów i fragmentów życiorysów, co koncentruje uwagę zwiedzających na rzeczach, zdaniem organizatorów, najważniejszych oraz podkreśla różnicowany charakter kontaktów Polaków z Gruzją.

Harmonijne skomponowanie wielu wątków tematycznych, wydobycie walorów poszczególnych elementów i całych zespołów obiektów jest zasługą Marii Gołębiewskiej-Czarneckiej. Ładna oprawa plastyczna, jak też zgromadzenie wielu dzieł sztuki powodują, że wystawa obok wartości poznawczych dostarcza również wrażeń estetycznych.

Anna Milewska-Młynik

O POZNAŃSKIEJ SYMPATII DO WILNA

Mało kto wie, że od trzech lat odbywają się w Poznaniu co roku huczne obchody dnia św. Kazimierza (4 marzec), czyli głęboko zakorzeniony w tradycji wileńskiej „Kaziuk”. Można je w pełnym tego słowa znaczeniu nazwać dniami Wilna w Poznaniu. Skąd taka inicjatywa? Działające prężnie w grodzie Przemysława Towarzystwo Miłośników Wilna i Ziemi Wileńskiej dzięki poparciu władz miasta i licznych instytucji potrafiło nadać „Kaziukowi” interesującą oprawę. Pierwsze obchody były dość skromne i w zasadzie skupiały się wokół organizowanego, na wzór dawnych wileńskich, kiermaszu odbywającego się na poznańskim Starym Rynku. Sprzedawano na nim przywożone z wileńszczyzny palmy i wileńskie przysmaki – pierniki, bliny itp. W znajdującej się w rynku restauracji „Kresowej” można było degustować bardziej wymyślne litewskie specjalności.

W kolejnych latach do udziału w „Kaziukowych” uroczystościach włączały się nowe osoby, instytucje, teatry i galerie. „Kaziuk” stał się okazją do organizowania różnego rodzaju imprez kulturalnych związanych z nim tematycznie, a prezentujących obraz dawnej i współczesnej wileńszczyzny. Instytucją od początku promującą te przedsięwzięcia było Centrum Kultury „Zamek” (CKZ). Instytucja nazywana przez poznańczyków żartobliwie „poznańskim pałacem kultury” (mieści się w byłym Zamku cesarskim wybudowanym w 1910 jako symbol niemieckiego panowania w Poznaniu), znana jest w mieście z licznych ciekawych inicjatyw. Kierownik działu wystawienniczego CKZ – Krystyna Wiśniewska, już od kilku lat cyklicznie organizowała wystawy fotograficzne poświęcone Kresom. W tym roku w salach galerii „Zamkowej” CKZ można było obejrzeć aż dwie wystawy fotografii: „Tak się żyło kochanińskie...” i „Kresy wschodnie w fotografii Wielkopolan”. W czasie „kaziukowego” święta na scenie CKZ wystawione zostało także widowisko słowno-muzyczne „Oj Lida, Lida ja do ciebie ida”, w trakcie którego wystąpiły gościnnie dwa zespoły z Lidy: cymbaliści z zespołu „Mariola” i „Kresowiacy”.

Obchody tegorocznego „Kaziuka” w Poznaniu miały bardzo uroczystą oprawę. Rozpoczęło je 2 marca odegranie z wieży poznańskiego ratusza hejnałów Poznania i Wilna, a w kolejnych dniach oprócz wymienionych już imprez w CKZ i tradycyjnego kiermaszu na Starym Rynku, odbyły się: wystawa fotografii Barbary Wachowicz w Galerii Miejskiej, występ chóru w kościele św. Marcina „Tadeusz Szeligowski in memoriam” i – w ramach festiwalu tego kompozytora – premiera w Teatrze Wielkim baletu „Dajna” w choreografii Ewy Wycichowskiej i wykonaniu Poznańskiego Teatru Tańca. Do Poznania przyjechali znani w Polsce „Wilnianie”: Barbara Wachowicz, Bernard Ładysz i Emil Karewicz. Goszcząc w programie poznańskiego ośrodka telewizyjnego (PTV 3) opowiadali o Wilnie i jego historii.

Wystawa „Kresy wschodnie w fotografii Wielkopolan”, której chciałbym poświęcić więcej uwagi, jest już trzecią edycją tego rodzaju w CKZ, prezentującą współczesne oblicze Kresów. Powstała, tak jak dwie poprzednie, dzięki zgromadzeniu fotografii wykonanych przez poznańczyków w czasie prywatnych wyjazdów na te tereny w ostatnich latach. Wzbogacono ją mapą z zaznaczeniem miejsc, gdzie robiono zdjęcia. Jest to szczególnie ważne dla młodszej części publiczności, która nie zna dawnych nazw poszczególnych miejscowości. Usytuowanie tej wystawy w halu wejściowym na parterze stanowiło swego rodzaju wstęp do ekspozycji umieszczonej w sali marmurowej na pierwszym piętrze.

Ekspozycja „Tak się żyło kochanińskie...”, Wileńszczyzna w fotografiach Stanisława Filiberta Fleury”, powstała w 1995 r. w Muzeum Etnograficznym w Gdańsku Oliwie (Oddział Muzeum Narodowego w Gdańsku). Wydany wtedy w języku polskim i litewskim katalog wystawy, zawiera obok informacji o autorze i opinii o nim Józefa i Stanisława Cata Mackiewiczów, spis 394 fotografii. Większość z nich jest depozytem oddanym do Muzeum gdańskiego przez Aleksandrę Fleury-Kręgielską, ale niektóre zdjęcia twórcy wystawy odnaleźli w Bibliotece Akademii Nauk i Muzeum Narodowym Litwy w Wilnie oraz pozyskali ze zbiorów prywatnych Aleksandra Lubowicza i Stefana Figlerowa. Wystawa po ekspozycji w Gdańsku trafiła do Torunia i obecnie jest prezentowana w Poznaniu. Zaraz po otwarciu do organizatorów zgłosiła się mieszkająca w Poznaniu krewna S. Filiberta Fleury, Zofia Kolińska. Przyniosła kilkadziesiąt nieznanych dotąd fotografii, z których część włączono do ekspozycji. W ten sposób liczba prezentowanych w Poznaniu eksponatów przekroczyła 420. Piszę eksponatów, ponieważ obok fotografii wystawiono mapy, rysunki i akwarele, których autorem jest S. Filibert Fleury. Ich wspólnym mianownikiem jest główny bohater wystawy: Wilno i okolice na przełomie XIX i XX wieku.

Kim był Stanisław Filibert Fleury? Urodził się w 1858 roku w miejscowości Papaje pod Wilnem. Jego pradziadek – podpułkownik Filip Filibert Fleury, pełnił obowiązki adjutanta ostatniego polskiego króla, Stanisława Augusta Poniatowskiego. Stanisław Filibert Fleury uczęszczał do gimnazjum rosyjskiego w Wilnie w latach 1869–1873, ale nauki nie ukończył. Z powodu trudnej sytuacji materialnej rodziny musiał w 1873 r. podjąć pracę jako urzędnik magistracki. Zainteresował się fotografią, praktykując w zakładzie Aleksandra Straussa. Wykazując zdolności plastyczne uczył się także w szkole rysunku Trutniewa. Dzięki temu wykształcił umiejętność operowania światłem. Dlatego przyszłe fotografie S. Filiberta Fleury były nie tylko dobrze wykonane warsztatowo, ale miały także wymiar fotografii artystycznej. Nabyte w szkole Trutniewa umiejętności zostały także wykorzystane w licznych rysunkach wykonanych piórkiem i akwarelami.

Wspólnie z Ryszardem Baczańskim i F. Łopatyńskim, S. Filibert Fleury założył własny zakład fotograficzny. Wykonując głównie na zamówienie fotografie portretowe, nie zamykał się jednak w ścianach swojej pracowni. Bardzo często organizował sesje plenerowe. Powstała dzięki temu niezwykle ciekawa kolekcja fotografii Wilna i okolic z przełomu wieku. Możemy znaleźć w niej fotografie ukazujące przedstawicieli wielu narodowości zamieszkujących miasto w owym czasie: Polaków, Żydów, Litwinów, Rosjan i innych w trakcie codziennych czynności. Charakterystyczne elementy ubioru mieszają się z panoramą Wilna tego okresu: od placu targowego po kościoły i budynki urzędów. Biorąc pod uwagę możliwości techniczne z czasów powstania fotografii (chodzi głównie o sprzęt fotograficzny), jest oczywiste, że zdjęcia musiały

być w większości pozowane. Przy tym, co ciekawe, bohaterowie często znajdują się w ruchu. Na przykład fotografia „Kapitan Giedrojc – mierniczy – w drodze do pracy” (nr 256) ukazuje powóz wiozący bohatera na teren prac mierniczych. Uważny obserwator znajdzie również takie zdjęcia, których bohaterowie zostali jakby „zaskoczeni” w trakcie normalnych zajęć. Dowodzi to biegłości autora w sztuce i celowego zamiaru pokazania prawdziwego obrazu rzeczywistości.

Stanisław Filibert Fleury zmarł w 1915 roku. Z tego okresu pochodzą także ostatnie fotografie. Wystawa stanowi ciekawe źródło do opisu Wilna z przełomu wieków, czy – jak by powiedział historyk, schyłku XIX wieku. Szczególnie dużo może ona powiedzieć etnografowi, ale również historyk ogląda ją z zainteresowaniem. Dlatego jej organizatorom należy wyrazić uznanie, a zainteresowanych badaniami Wileńszczyzny z tego okresu zachęcić do skorzystania z tego ciekawego źródła. (Czas otwarcia wystawy w Poznaniu: 13 luty – 9 marzec 1997). Umieszczenie ekspozycji w Poznaniu w salach dawnego Zamku cesarskiego, ma szczególną wymowę. Jak czytamy w książce Marii i Lecha Trzeciakowskich *W dziewiętnastowiecznym Poznaniu* (Poznań 1982): „Z wybudowaniem Zamku cesarskiego Poznań zyskał godność miasta-rezydencji, wchodząc do grona 10 uprzywilejowanych miast Rzeszy. Oczywiście władze i ludność niemiecka czuły się tym wyróżnieniem niewymownie zaszczycone i usatysfakcjonowane. Społeczeństwo polskie odnosiło się co najmniej z rezerwą do tego wydarzenia. Samo gmaszysko świadczyć miało o trwałości niemieckiego panowania na wschodzie. Poznańczycy nie tracili jednak ducha i wśród Polaków krążyły na ten temat różne dowcipy.” Nie cytując już dawniejszych dowcipów dodam, że ostatnim z nich jest wykorzystanie tego symbolu „niemieckości” Poznania do zbliżenia poznańsko-wileńskiego i to z całkiem dobrym skutkiem.

Andrzej Furier

O JĘZYKU GIDARÓW I CENTRUM AFRYKAŃSKIM W POZNANIU

Zajmując się zawodowo badaniami kaukazoznawczymi, przekonałem się wielokrotnie, jak cenne informacje o historii Kaukazu XVIII i XIX w. zawdzięczamy przekazom polskich misjonarzy katolickich powstałym w czasie ich podróży po tym terytorium. Wystarczy tu wymienić XVIII- i XIX-wieczne opracowania jezuitów: Tadeusza Krusińskiego, Ignacego Zapolskiego, Jana Gostkowskiego czy Józefa Suryna (pisał o tym w numerze 1–2: 1996 „Etnografii Polskiej” Andrzej Woźniak). Podobnie niezbadane, jak Kaukaz w ubiegłych stuleciach, są dzisiaj chyba tylko dzieje i obyczaje Afryki. Wyjątkiem jest dobra znajomość jej północnej części. Warto przy tym dodać, że polskie zainteresowanie Kamerunem ma ponad stuletnią historię i wiąże się z nazwiskiem Stefana Rogozińskiego (1861–1896). Odbyta przez niego wyprawa do Kamerunu w latach 1883–85 została szczegółowo opisana (Por. H. Szumańska-Grossowa, *Podróże Stefana Szolca Rogozińskiego*, Warszawa 1967).

Wydaje się celowe wykorzystanie w dalszych badaniach Afryki wiedzy zdobytej przez polskich misjonarzy pracujących na tym kontynencie. Jednym z wielu przykładów jest działalność w Kamerunie misji prowadzonej przez Oblatów Maryi Niepokalanej z Poznania, wspierana przez prowincje oblackie z Austrii, Kanady i Niemiec.

Kamerun leży w Afryce środkowej. Zamieszkuje go 8,5 mln osób na obszarze 475,4 tys. km². Pierwsi misjonarze katolicy przybyli tam w 1946 r. z Francji. Od roku 1970 dołączyło do nich czterech polskich duchownych – Oblaci Maryi Niepokalanej (OMI), których skierowano do kraju Gidarów i Dabów (na północy Kamerunu). Objęli oni misje w sektorze Guider, Lam, Bidzar, Mandama i Figuil. Z biegiem lat przybywali kolejni misjonarze z Polski, zakładając nowe misje. Obecnie trzydziestu polskich duchownych prowadzi szesnaście misji na terenie diecezji Garoua (obejmuje ona dwie jednostki administracyjne: Adamawa i Północ). Teren powierzony Polakom – 22 tys. km², zamieszkuje ok. 220 tys. ludzi. W większości byli to (i są nadal) wyznawcy religii tradycyjnych. Liczba ochrzczonych zwiększyła się z 3,8 tys. w 1970 r., do 9 tys. w 1981 r. Sukcesy w pracy duszpasterskiej spowodowały wyznaczenie kolejnych

Dimanche kaklaw sula kiyin buhul na pay darə

(27^e Dimanche ordinaire)

Ubuhma na wtongo

Mangəlva məzawbap pakə, məshandolu, addəf aŋgla nok məzagrak ba, kawbet diy en məzawbuhnən met suko, day ki kiy wəza neti may day ki an met adanzan akani. Awləm sahə dawtrəm sə ka mbrayin namə dapsəm day ki an mədattoko.

Dəza Yezu Kristu Wutuko Daya namə gəm Mangəlva namə, məsdədawzəm məliy də nduko may də Zengile Senido, gəgan̄ka may aza əzva pakə. Amen.

Əzan̄giy madabəŋ (1^{ère} lecture)

Derewel na Genèse

(Gn 2, 18-24)

Dawtəŋ təl̄ni, Daya Mangəlva agədək may edisiŋ də dəlvofuŋ. Anahək na: «Lew i dəf niizilin dəssangan makatərgən ba. Anəgədsən dək siddek ndən na wbohsəni.» Daya Mangəlva azəvidik də dəlva va van assənə, zəged məməyed na guliya dit biŋgid pak ne disiŋ, may ekəsənək dəf ka wla na va mbar edepsit iya di: zəga məmaya pak warah iya nan va dəf adapsonsəni. Dəf epsitik iya sit zəged məməyed na guliya, sit biŋgid ne disiŋ may sit zəged məməyed nawrah pakə. Anıma dəf na dərak an dəgil siddek va ndən na wbohsən ba. Dasək na Daya Mangəlva eprikitiik sin mettingit aka dəfə, ha gap elen̄ke. Daya Mangəlva agəmək embehe sə tukzlumni, dərbaga aska armahək sluw a glani. Də ndə embehe an agam̄ səza dəfə, Mangəlva azəvədək gulku, may akiysəntək dəfə. Dasək na dəf anahək na: «Gəgan̄k na, yaŋ slen̄slen̄ səzet slen̄slen̄de nawa, sluw səza sluw zuwa! Kawiyət i na gulku.»

Ryc. 1. Jedna ze stron lekcjonarza z czytaniem na

Vi vaski daf wegil saka zlava saza afan dat mani, may warma kiyin dat guluk nani, may ndedan suligit pak ka wssuwa ka za taka.

Əpel na Maŋəlva.

Əzaŋgiy masula'a (2^c lecture)

Derewel sit kreteŋde Hébreux (He 2, 9-11)

Məmdagani Yezu sidikke ambra tilit maslayde na Maŋəlva, ya gəgaŋk na, mawlan məknahən də nənek may də wgakdaka, vi azəm saha may amtə. Amtə na dəza grasiya na Maŋəlva i, vi ka wkohgit diy pakə. Kpak kpak na, məsdəgda zəga pak may Daya na zəga pakə, man aka wke kirtin dida a ma əgakdak nani. Təstə i kpak azaban daf grak ŋgoh sa, daf an dəkohgit diy pak dəza əzəm saha nani. Vi Yezu an məzəkpaŋet diy senibe na, may diy məkpaŋet senibe na, məəlfə takə'əŋ. Vi vaski wil awdanən dawiyet na milmingidwa ba.

Əpel na Maŋəlva.

Evangile na Yezu Kristu an Marc senido everi

(Mc 10, 2-12)

Pay taka, Fərisiyənde azaraŋək aza Yezu may attokonək ka ttapan na: «Məpəlsəni tive sən daf dərbahgən gabbat guluk nan sa?» Yezu azlansitik na: «Mi Moise anahsukum na gda di?» Anahaŋək na: «Moise applansənək sən daf na rbahət guluk nani, dapsət derewel a vata ka wnah na, muwdakka.» Yezu enehsitik na: «Vi mökkrokum bəl i apsukum wəza aska.

Polaków na stanowiska wikariuszy biskupich i wikariuszy generalnych diecezji. W 1991 r. o Eugeniusz Jureczko został przez Stolicę Apostolską podniesiony do godności biskupiej jako ordynariusz diecezji Yokadouma.

Posługę sakramentalną i głoszenie Ewangelii starają się polscy misjonarze łączyć z miejscowymi zwyczajami. Wykorzystują też często znane im polskie zwyczaje ludowe. Przykładem jest wprowadzenie do tradycji miejscowego kościoła „święta zbiorów”. Oto jak opisuje je, w jednej ze wsi gidarskich, o. Stanisław Janowicz, przełożony delegatury w Figuil (sanktuarium maryjne, miejsce pielgrzymek Gidarów, istnieje tam klasztor sióstr karmelitanek kontemplacyjnych):

„Obecnie we wszystkich wioskach, gdzie istnieją wspólnoty chrześcijańskie trwają dożynki. W miejscowych tradycjach całe życie ludzkie związane jest ściśle przede wszystkim z uprawą prosa. Jego zasiew, wzrost i dojrzewanie wyznacza najważniejsze w życiu wioski święta. Święto zbiorów – obchodzone bardzo uroczysto – staraliśmy się powiązać z tradycją chrześcijańską, czerpiąc wzór z naszych dożynek. I wydaje się, że – dzięki Bogu – to nam się udało. W święcie zbiorów najważniejszą sprawą jest dziękczynienie. Jest ono także zarazem wielkim świętem pojednania i dzielenia się. Zabija się wówczas koguta (ofiara) i młodzi biegną z nim szybko daleko w busz, by wynieść z wioski wszelkie zło, kłótnie, nienawiść... Wracając niosą pokój. Każdy powinien był w tym czasie pojednać się z drugim, usunąć wszelkie waśnie. Teraz następuje czas radości i dzielenia się. Ludzie przechodzą od zagrody do zagrody tańcząc, częstując się jedzeniem i miejscowym piwem z prosa. U chrześcijan ofiarą jest Eucharystia, pokój niesie Sakrament Pojednania a składane przed ołtarzem dary z plonów ziemi służą najbiedniejszym z wioski. Kapłan błogosławi owoce ziemi i pracy rąk ludzkich, odwiedza też i błogosławi zagrody. Podejmowany jest przy tym serdecznie przez ludzi, którzy nie zapominają mu ofiarować koguta” (cytat za materiałami z konferencji poznańskiej, zorganizowanej 4 lutego 1997 r. przez Centrum Afrykańskie, przygotowanymi przez ojców Krzysztofa Zieleńdę i Jarosława Różańskiego OMI).

Problemy, na jakie napotykać misjonarze w Kamerunie można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą sprawy otoczenia zewnętrznego: kryzys ekonomiczny i polityczny, ruchy integrystyczne w ramach wspólnot islamskich, napływ sekt religijnych. Do drugiej grupy trzeba zaliczyć problemy komunikacyjne związane z małą liczbą misjonarzy i barierą językową. Nie mając wpływu na uwarunkowania zewnętrzne, polscy misjonarze starają się budzić powołania kapłańskie wśród miejscowych katolików (wyświęcono już pierwszych miejscowych kapłanów). Wspomniałem przykładem walki z problemami w komunikowaniu się z miejscową ludnością jest dokonanie zapisu czytań mszalnych w języku gidarskim. Badania naukowe nad językiem gidarskim prowadzili w przeszłości K. Strümpell (w roku 1910), H. de Pedrals (1946), Daniel Barreteau (1981) i Russell G. Schuh (1984). Ostatnim badaczem był w 1993 r. Amerykanin polskiego pochodzenia Zygmunt Frajzyngier z Uniwersytetu Colorado. Wykorzystując wyniki tych badań, misjonarze pracujący na terenach zamieszkałych przez Gidarów (obecnie 8 Polaków i 1 Gidar) dokonali zapisu modlitw w tym języku używając ortografii francuskiej i systematyzując występujące w nim reguły gramatyczne. Prace te zapoczątkował w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych Francuz – o. Elie Beva, który opracował katechizm, modlitewnik i zbiór pieśni w języku gidarskim. Jego dzieło kontynuowali polscy misjonarze: Piotr Czorny, Józef Leszczyński, Władysław Koziół. Dzięki nim o. Władysław Koziół i Jean Maingle opracowali pierwszą gramatykę języka gidarskiego, która została opublikowana w Figuil w 1992 r. Utworzono wtedy w Guider Centrum Tłumaczeń Gidarskich kierowane przez Władysława Koziół. W jego pracach uwzględniono różnice dialektów z różnych części kraju. Centrum współpracuje z Międzynarodowym Towarzystwem Lingwistycznym w Yaounde. Dzięki pracy całego zespołu można było rozpocząć tłumaczenie czytań mszalnych i Mszału. Prace te zaczęły się ukazywać drukiem w Poznaniu od 1994 r. Były to pierwsze teksty drukowane w języku gidarskim. Prowadzone są prace nad tłumaczeniem kolejnych wydawnictw: modlitewnika, katechizmu, Pisma Św. W związku z tym, że język gidarski nie zawiera terminów teologicznych, tłumacze korzystają z zapożyczeń (głównie francuskich). Dotyczy to także imion świętych. Imiona własne natomiast zostały zapisane w języku francuskim (język urzędowy w Kamerunie). Lekcjonarze zostały przyjęte i zaaprobowane przez

217 działających w Kamerunie katolickich wspólnot gidarskich. Biorąc pod uwagę różnice związane z różnicami plemiennymi oraz różnice między dialektami tego języka, należy to uznać za sukces.

Opracowanie zapisu języka gidarskiego ułatwia misjonarzom nie tylko pracę ewangelizacyjną, ale jest elementem walki z analfabetyzmem wśród Gidarów. Na płatne szkoły nie może sobie pozwolić większość Gidarów. Dlatego dużym powodzeniem cieszą się prowadzone przez misjonarzy „szkoły pod drzewem” (rodzaj szkółki niedzielnej) oraz Ośrodki Formacji i Animacji (rodzaj kursów zawodowych). W Figuil zorganizowano nawet kursy pisania i czytania w języku gidarskim.

Dokonania polskich misjonarzy w Kamerunie opisywały już wielokrotnie wydawane przez OMI „Misyjne Drogi” (por. nr 5: 1996, z. 14 i nr 1: 1997, z. 15). Badacze tej części Czarnego Łądu znajdują tam z pewnością wiele ciekawych informacji. Piszę te słowa będąc pod wrażeniem spotkania zorganizowanego 4 lutego br. przez Centrum Afrykańskie w Poznaniu. Jest to pierwsza tego typu organizacja w Polsce łącząca Afrykanów na stałe mieszkających w Polsce. Sam z pewnym zdziwieniem dowiedziałem się, że w Poznaniu mieszka na stałe ponad stu Afrykanów. Celem, jaki stawia sobie Centrum Afrykańskie jest prowadzenie akcji informacyjnej o Afryce i jej problemach w naszym kraju. Jego powstanie należy powitać z uznaniem jako kolejny krok ku lepszemu poznaniu problemów Afryki w Polsce. Dla zainteresowanych nawiązaniem kontaktu z tą placówką podaję adres w Poznaniu: OMI, ul. Ostatnia 14.

Andrzej Furier

POŻYWIENIE I PODRÓŻNY. WPŁYW MIGRACJI, IMIGRACJI
ORAZ TURYZMU NA TRADYCYJNE POŻYWIENIE ETNICZNE.
XI MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA POŚWIĘCONA
ETNOLOGICZNYM BADANIOM NAD POŻYWIENIEM,
CYPR, 2–8 CZERWCA 1996

Konferencja, która odbyła się na Cyprze, stanowiła kontynuację cyklicznych spotkań etnologów i historyków z Europy i USA, organizowanych od 1970 roku. Inicjatorami konferencji byli profesorowie: Nils-Arvid Bringéus ze Szwecji (Lund) i Günter Wiegelmann z RFN (Münster), autorzy znaczących prac, poświęconych problematyce pożywieniowej. Konferencje, organizowane początkowo co trzy lata, a ostatnio co dwa, zawsze poświęcone były jednej, ściśle określonej, tematyce, składającej się następnie na zbiorową publikację. Miejscem dotychczasowych obrad były: Szwecja (1970), Finlandia (1973), Wielka Brytania – Walia (1977), Austria (1980), Węgry (1983), Polska (1985), Norwegia (1987), USA (1989), Irlandia (1992), RFN (1994), Cypr (1996).

Etnolodzy zajmujący się problematyką pożywienia do 1994 r. tworzyli nieformalną grupę badawczą, której przewodniczył do 1985 r. prof. dr N.A. Bringéus z Lund, następnie mieszkający w tym samym mieście dr A. Salomonsson. W 1994 r. przewodnictwo objęła dr P. Lysaght z Irlandii (Dublin). Na Kongresie Międzynarodowego Towarzystwa Etnologii i Folkloru (SIEF – The International Society for Ethnology and Folklore), który odbył się w 1994 r. w Austrii (Wiedeń), grupa ta znalazła się w strukturze wyżej wymienionego Towarzystwa jako Międzynarodowa Komisja do etnologicznych badań nad pożywieniem (ICEFR – The International Commission for Ethnological Food Research), której przewodniczy dr P. Lysaght.

Konferencja zorganizowana w stolicy Republiki Cypru – Nikozji w dniach od 2–8 czerwca 1996 r., zgromadziła 57 uczestników z 20 krajów: Austria (5 osób), Cypr (3), Czechy (1), Dania (1), Grecja (1), Holandia (1), Irlandia (2), Izrael (1), Łotwa (1), Norwegia (6), Polska (3), RFN (4), Rosja (1), Słowacja (2), Słowenia (1), Szkocja (4), Szwecja (5), Węgry (2), Włochy (1), USA (9).

Otwarcia obrad dokonał przedstawiciel Ministerstwa Edukacji i Kultury, dr Erotokritou Erotokritos, podkreślając wagę problematyki konferencji dla mieszkańców Wyspy, uważanej za pomost łączący Europę z Azją, jak też będącej celem turystycznym i miejscem zatrudnienia dla wielu zagranicznych osób. Stąd też nieuniknione jest przenikanie różnorodnych wpływów

kulturowych. Następnie uczeni z Cypru i Grecji wygłosili referaty na temat pożywienia mieszkańców starożytnego Cypru (D. Michaelidos – Nikozja), oraz odżywczych wartości śródziemnomorskiej diety (A. Kafatos – Iraklion na Krecie), po czym uczestnicy zostali przewiezieni autokarem do położonej w górach Troodos miejscowości Agros, gdzie miała miejsce pierwsza część obrad. Po trzech dniach kontynuowano je we wsi Drousia, usytuowanej w południowo-zachodniej części Wyspy. Te typowo cypryjskie wsie wybrano na miejsce konferencji, aby jej uczestnicy mogli zapoznać się z serdeczną gościnnością Cypryjczyków oraz obserwować i ocenić, co dla nich znaczy tradycyjne pożywienie.

Problematyka referatów dotyczyła trzech grup tematycznych: 1) imigracje a tradycyjne pożywienie etniczne; 2) podróż a migracja tradycyjnego pożywienia etnicznego; 3) turystyka a tradycyjne pożywienie etniczne. Prezentowany w referatach materiał pochodził albo z własnych badań terenowych, prowadzonych przez ich autorów w środowisku miejskim (rzadziej wiejskim), albo był wynikiem poszukiwań archiwalnych. Stąd więc referaty dotyczyły zarówno współczesności, jak i przeszłości. Niektóre nadto poruszały zagadnienia teoretyczne.

Referat B. Tschofena z Austrii (Wiedeń) budził zainteresowanie już samym tytułem, który brzmiał: „Historia kultury podana na talerzu”. Dotyczył on „milenijnego chleba”, który pojawił się w Austrii w 1996 r. w tysiącletnią rocznicę powstania kraju. Ten „urodzinowy chleb” spełniał nie tylko funkcję alimentacyjną, ale przede wszystkim poznawczą, informując o historii Austrii. W opinii referującego ten kulinarny przysmak może doskonale służyć przypomnieniu minionego czasu, dlatego też Austriacy obchodzili swoje święto z „milenijnym chlebem” i przygotowanym dla turystów kulinarnym programem.

K. Köstlin z Uniwersytetu Wiedeńskiego i przewodniczący SIEF podjął w swym referacie próbę ukazania roli, jaką we współczesnym życiu pełni etniczne pożywienie, jaką posiada ono wartość symboliczną w aspekcie szeroko pojętego turystyki. Dla podróżującego po obcych krajach ze wszystkich dóbr kultury najbardziej dostępne jest pożywienie, a symboliczna funkcja wspólnego stołu wyraża się w akceptacji zasiadających przy nim oraz dzielących się jedzeniem osób. Pożywienie etniczne jest najbardziej autentyczne i najgłębiej tkwi swoimi korzeniami w kulturze. Stąd powiedzenie „jesteśmy tym, co jemy” oddaje sedno rozumienia kultury.

Interesujące zagadnienie odżywiania tradycji kulinarnych jako atrakcji turystycznej przedstawili J. i J. Anderson z Logan w Utah (USA), w którym to stanie przed 150 laty osiedlili się Mormoni. Rocznicą ta wpłynęła w Stanach Zjednoczonych na wzrost zainteresowań ich pożywieniem, przygotowywanym w specjalnych, żeliwnych naczyniach, stawianych na otwartym ogniu, jak też przyczyniła się do organizowania festiwali kulinarnych. Wydawane są też liczne książki kucharskie zawierające przepisy dotyczące tradycyjnego sposobu przygotowywania potraw. W drugim referacie autorzy omówili formę i funkcję żeliwnych naczyń do gotowania na otwartym ogniu, podkreślając zainteresowanie, jakie ostatnio budzą one wśród turystów, którzy zrzeszają się nawet w towarzystwa miłośników tego rodzaju wypoczynku, połączonego z konkursami gotowania w przenośnych naczyniach żeliwnych.

Większość prezentowanych na konferencji referatów poświęcona była zmianom tradycyjnego pożywienia etnicznego pod wpływem imigracji, turystyki i działań politycznych. Na te ostatnie zwróciła uwagę T. Woronina z Rosji (Moskwa), mówiąc o skutkach tzw. pierestrojki na powstawanie rosyjskiego „biznesu turystycznego”, otwieranie luksusowych restauracji. T. Ziemann z RFN (Freising) poświęciła uwagę konsekwencjom zjednoczenia Niemiec w 1990 r. dla sposobu odżywiania się mieszkańców nowych „landów”, przed którymi stanęły nieograniczone możliwości nabywania nie dostępnych dawniej środków żywności. Mieszkańcy wschodniej części RFN – jak zauważyła referentka – nadal preferują tradycje kulinarne i przedkładają spożywanie posiłków w domu nad ich konsumpcję poza nim. Wpływ zmian politycznych w XX w. na rozwój pożywienia ludności czeskiej omówiła M. Ludvíková z Czech (Brno), prezentując materiał dotyczący czterech przedziałów czasowych: 1) okres monarchii austro-węgierskiej do 1918 r.; 2) republika czechosłowacka do 1938 r.; 3) okupacja nazistowska 1939–1945; 4) okres po II wojnie światowej.

Zagadnienie migracji i jej wpływu na pożywienie zarówno imigrantów, jak i mieszkańców krajów, w których się osiedlili, było przedmiotem licznych referatów. Zwracano w nich uwagę

na znaczenie otwieranych w Europie i Stanach Zjednoczonych egzotycznych restauracji (np. chińskich, greckich, wietnamskich, tureckich – referaty między innymi: K. Noklebye Bertheau z Norwegii, R. Talbot ze Szkocji, G.M. Schuchat i H. Tangires z USA). Zmiany zwyczajów żywieniowych imigrantów tureckich w Szwecji oraz asyryjskich imigrantów również w Szwecji kolejno przedstawili: T. Koctürk ze Szwecji (Uppsala) i M. Abdalla z Polski (Poznań). Tradycje żywieniowe imigrantów polskich w Niemczech były przedmiotem referatu L. Bartkowiak-Rachny z RFN (Senden), a Słowaków mieszkających na Węgrzech – R. Stoličnej ze Słowacji (Bratysława). S. Dillnbergerová, również z Bratysławy, mówiła o wpływach imigrantów na tradycyjne pożywienie na Słowacji, a M. Godina-Golija ze Słowenii (Maribor) poświęciła swój referat imigrantom zamieszkującym Styrię.

Problematyka turystyki i jego wpływu na tradycyjne pożywienie etniczne omówiona została bądź z perspektywy historycznej, bądź współczesnej. Przeszłości dotyczył referat A. Fentona ze Szkocji (Edynburg), traktujący o domach, zajazdach i restauracjach, w których zatrzymywali się wędrujący przez Szkocję w ostatnich dwóch wiekach podróżnicy. J. Knezy z Węgier (Budapeszt) scharakteryzowała formy oraz rodzaje pożywienia podawanego w wiejskich gospodarstwach wędrującym w latach 1696–1848 przez Transdanubie podróżnikom. Wiejskim karczmom w XIX w., jako lokalnym ośrodkom innowacji żywnościowej na Węgrzech, poświęciła uwagę Węgierka E. Kisban z Budapesztu. Z. Szromba-Rys z Polski (Kraków), na podstawie własnych badań terenowych zreferowała tradycyjne pożywienie górali podhalańskich, będące atrakcją turystyczną oraz znakiem identyfikacji kulturowej mieszkańców tego regionu.

Różnice smaku – turystyka a pożywienie mieszkańców Szwecji były przedmiotem referatu R. Valeri z Lund. Stwierdziła ona, iż pożywienie jest dla podróżnego łatwym do uchwycenia elementem różnicującym kultury, a także turystyczną atrakcją, z którą podróżny musi się zetknąć. Z tych względów referentkę interesowały różnice pomiędzy pożywieniem reklamowanym dla turystów a tym, szczególnie cenionym przez ludność miejscową. Prowadzone przez autorkę w 1995 r. badania terenowe miały dać m.in. odpowiedź na następujące pytania: czym dla turysty jest jedzenie spotykane w kraju, po którym podróżuje oraz, które z elementów (np. wyśmienitość, zaciekawienie, unikalność) brane są pod uwagę przez proponujących pożywienie turystom w reklamie, a które przez odwiedzających kraj. Wpływ turystyki na tradycyjne pożywienie mieszkańców Cypru omówił N. Andilios z Nikozji.

Kulinarne propozycje dla turystów odwiedzających współcześnie stolicę Austrii zreferowała E. Horandner (Wiedeń), a o bogactwie i kolorowej ofercie austriackiej kuchni wspomniała w swym referacie G. Liesenfeld z Austrii (Wiedeń). M. Piskorska z Dublina zajęła się wpływem irlandzkiej pielgrzymki do Rzymu w Roku Świętym 1950 na rozpowszechnienie się w Irlandii włoskiego makaronu oraz na otwieranie włoskich restauracji, jak też podejmowanie w domach gości włoskimi potrawami i włoskim winem Chianti.

Arabskim wpływom na średniowieczną kuchnię europejską poświęciła uwagę J.M. van Winter z Holandii (Utrecht), wyróżniając w nich takie kategorie, jak nowe składniki (cukier, owoce cytrusowe) przyjęte ze świata arabskiego, nowe sposoby wykorzystania znanych już środków żywności lub ich lepsze zastosowanie oraz przepisów na potrawy kuchni arabskiej o egzotycznym i ostrym smaku.

Kilka referatów poświęconych było jednemu wąskiemu tematowi, np. napojom z kwaśnego mleka, przygotowywanym na Łotwie (L. Dumpe z Rygi), pomarańczowej marmoladzie jako szkockiemu przysmakowi (U. Robertson z Edynburga), przemytowi cukru i sacharyny między północnym, wschodnim i południowym Tyrolem (H.O. Meinhard z Włoch – Meron). Prowadzony od ponad 30 lat w telewizji norweskiej przez panią E. Hovig kulinarny program pt. „Telewizyjna kuchnia” był przedmiotem analizy I.L. Moe Edvardsen z Oslo, która starała się m.in. dociec czy autorka programu obiektywnie prezentuje kuchnię norweską, jak i innych krajów, oraz czy jej pozytywne nastawienie nie odnosi się tylko do kuchni własnego kraju.

Konferencja, której organizacji podjął się N. Andilios z Nikozji, przebiegała bardzo sprawnie i obfitowała w różnego rodzaju atrakcje turystyczne i kulinarne. W restauracjach hotelowych codziennie uczestnicy obrad mieli okazję poznać cypryjskie potrawy, które ponadto

demonstrowane były na specjalnych pokazach kulinarnych, połączonych z ich degustacją i występami zespołów folklorystycznych. Nadmienić należy, iż w czasie obrad niektórzy referenci prezentowali przywiezione przez nich kulinarne specjalności (krakersy ze Szkocji, oszczypki z Podhala) stanowiące ilustrację omawianych referatów (H. Heather z Edynburga – „Turyzm a szkocie krakersy”). Każdy z uczestników otrzymał również przepis na narodową potrawę cypryjską, tj. pszeniczny pilaw – *ressi*. Podawana jest ona od setek lat na szczególne okazje, a przede wszystkim na wesela. Wśród mieszkańców Wyspy znane jest powiedzenie: „wesela bez *ressi* jest jak zima bez deszczu”.

Organizatorzy konferencji przygotowali interesujący program zwiedzania nie tylko zabytków i prywatnego archeologiczno-etnologicznego muzeum w Paphos, ale również rodzinnych wytwórni żywności (wędlin słodczy, alkoholu, wody różanej, świec zapachowych itp.) w Agros, wsi usytuowanej w regionie słynącym z uprawy róż. Uczestnicy obrad mieli okazję zapoznać się z ośrodkiem wytwórczości ludowej w miejscowości Omodhos, znanej z produkcji wyrobów ze skór, drewna, koronkarstwa. W Drousi natomiast przygotowano pokazy – wraz z degustacją – wytwarzania podpuszczkowego sera zwanego *halloumi*, specyficznego dla Cypru i dostępnego w oficjalnym handlu, oraz pieczenia chleba w wolno stojącym, glinianym piecu.

Zgodnie z przyjętym zwyczajem, po zamknięciu obrad dyskutowano nad miejscem i tematem następnej konferencji. Odbędzie się ona w 1998 r. w północnej Szwecji. Problematyka jej dotyczyć będzie związku pożywienia z naturą.

*Urszula Lehr,
Zofia Szromba-Rysowa*

SPOTKANIE COSTUME COMMITTEE ICOM (INTERNATIONAL COUNCIL OF MUSEUMS)

W ramach corocznych międzynarodowych spotkań Costume Committee jako jednej z sekcji ICOM kolejne z nich odbywało się w Pradze w dniach 29 IX – 4 X 1996. Jest już zwyczajem, że spotkania te poprzedza i kończy program dodatkowy. Tak więc w rzeczywistości tegoroczny meeting trwał od 27 IX i w tej wstępnej części odbywał się w Dreźnie pod patronatem Rüstammer – Staatliche Kunstsammlungen i przy aktywnym udziale niestrudzonej kurator Jutty Bäuml. W części końcowej natomiast, tj. do 7 X 1996 przewidziany był pobyt w kilku miejscowościach na Morawach. Te dodatkowe wyjazdy prowadziły przez wystawy i magazyny muzealne, jak zresztą i w samej Pradze, w których na plan pierwszy wysuwały się zbiory historyczne odzieży i strojów, ich poszczególnych części składowych i dodatków, w mniejszym natomiast stopniu – stroje i odzież ludowa.

W części zasadniczej głównym mottem konferencji było: stroje na wystawach, w przekazie i jako źródło informacji. Zróżnicowana zatem tematyka, obejmująca jeszcze zagadnienia konserwacji łącznie ze sposobami magazynowania prezentowanymi od strony praktycznej stwarzała szeroki wachlarz możliwości ukazania w licznych referatach wielu zagadnień. Oprócz więc sposobów ekspozycji i rekonstrukcji brakujących części strojów z XV–XIX w., strojów z grobów królewskich Niemiec, Francji, Węgier, Czech, rekonstrukcji X-wiecznych strojów fińskich, XVIII-wiecznych duńskich łącznie z rekonstrukcją włosów, uczesania, dłoni i umieszczenia na nich biżuterii była także mowa o starej fotograficznej dokumentacji strojów i jej znaczeniu jako źródła, o modzie, o strojach weselnych i ich prezentacji, o obuwiu, jego fasonach i firmach produkcyjnych, o symbolice współczesnej figuratywnej biżuterii, o nakryciach głowy kobiet w norweskim regionie Hordaland oraz o zmianach we współczesnych strojach Żydówek, muzułmanek i katoliczek na terenie Galilei. Jeden z referatów poświęcony był haftom zdobiącym stroje rosyjskich bojarów, a pisząca te słowa omówiła stan i wyniki badań nad strojami ludowymi w Polsce. Wśród pozostałych z ogólnej liczby 26 referatów odrębnością tematyki wyróżniał się dotyczący wprowadzenia zasobów strojów do Internetu. Poza specjalistycznymi

muzeami w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, z europejskich uczestniczą w nim Nordiska Museet w Sztokholmie i Victoria and Albert Museum w Londynie.

Sesje odbywały się głównie w narodowym muzeum techniki (Narodni Technicke Muzeum) w Pradze, lecz właściwym aranżerem całości i gospodarzem programu było muzeum przemysłu i rzemiosła artystycznego w Pradze (Umeleckoprumslove Muzeum) i duszą oddana całej sprawie kurator dr Eva Uchalova. Warto podkreślić, że tematyka odzieży i strojów w ich historycznym, społecznym, ekonomicznym, konsumpcyjnym, nadto estetycznym oraz semiotycznym aspekcie pozwala na odkrywanie coraz to nowej problematyki pasjonującej wielu naukowców i muzeologów. Dowodem tego są nie tylko poruszane kwestie w przedstawianych referatach, ale także liczba bliska stu uczestników spotkania, spośród około 300 członków Costume Committee pochodzących z ponad 40 krajów świata. Do tego doliczyć można jeszcze członków pokrewnych komisji ICOM, zwłaszcza konserwatorskiej i tekstyliów. Polskę reprezentują dwie osoby, tj. historyk sztuki i etnograf, natomiast przedstawiciele z innych krajów jest po parę lub kilkanaście nawet osób.

Barbara Bazielich

WYSTAWA POŚWIĘCONA PROF. TADEUSZOWI S. GRABOWSKIEMU
I PROF. JANOWI GRZEGORZEWSKIEMU, SOFIA, 24 CZERWCA 1996

Mimo wielowiekowych tradycji stosunków polsko-bułgarskich, nasza wiedza o współpracy i wzajemnych oddziaływaniach w różnych dziedzinach jest albo znikoma, albo fragmentaryczna. Dlatego dobrze się stało, że w Polskim Instytucie w Sofii (24 czerwca 1996 r.) otwarto wystawę ukazującą postaci Jana Grzegorzewskiego (ok. 1850–1922) oraz Tadeusza Stanisława Grabowskiego (1881–1975) czyli tych, którzy zrobili najwięcej w zakresie stosunków polsko-bułgarskich w końcu XIX i początku XX w.

Jan Grzegorzewski, zwany również „panem Bułgarem” (pseud. Janko, Algra) był przede wszystkim orientalistą – jak zwykł się później podpisywać w korespondencji – „seniorem orientalistów polskich” i turkologiem. Niespokojny duch nosił go po Azji i Afryce, przemierzał Himalaje i Ararat, dotarł do Transwalu i pustyni Kalaharskiej oraz do Grenlandii. W celu realizowania swoich rozlicznych zainteresowań, ale również prowadzenia badań naukowych (lingwistycznych, folklorystycznych i – generalnie dotyczących kultury Wschodu) a także kwerend archiwalnych na ziemiach tureckich i bułgarskich, założył Stację Naukową Polską na Wschodzie „Hyacintheum” z dwoma ekspozyturami w Sofii i Konstantynopolu. Właśnie w nich powstało wiele opracowań naukowych badacza. Utrzymywał on ożywione stosunki z wieloma znawcami zagadnień Wschodu, m.in. w Bułgarii z prof. I. Sziszmariewem (badania nad Gagauzami czy sprawa grobu Wł. Warneńczyka) oraz z przedstawicielami bułgarskiego świata kultury i polityki – D. Gabe, Stambołow, Cankow, Z. Stojanow czy P. Karawelów. Przed I wojną światową wielokrotnie kursował między Sofią i krajem. W licznych korespondencjach – jak pisał dr W. Jabłonowski w swoich *Pamiętnikach*, „dziennikarstwo przedstawia p. Grzegorzewski, sam długi, z rozczochraną czupryną, w długim [...] fraku” – i odczytach stale popularyzował ideę zbliżenia polsko-bułgarskiego.



W końcu lat dziewięćdziesiątych XIX w. przygotowywał podręczniki do nauki niektórych języków bałkańskich i bliskowschodnich, m.in. tureckiego, uzbeckiego, perskiego, a w dalszej kolejności bułgarskiego, rumuńskiego... Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości powróciły projekty ekspansji handlu polskiego na Wschód.

Był bardzo popularny nie tylko w środowisku bułgarskim, ale i wśród mieszkających na tych terenach Polaków. Fascynował rozmówców, zapalał do swoich pomysłów.

Prof. Tadeusz Stanisław Grabowski spędził w Bułgarii ponad 7 lat i – jak wszędzie podkreślał – był to najpiękniejszy okres w jego życiu, chociaż w życiu obu narodów, polskiego i bułgarskiego, trudny i burzliwy. Pisano o nim w tym czasie, że charakteryzuje go „ruchliwość” i gorączkowość temperamentu człowieka młodego, który wszędzie chce być i wszystko wiedzieć, wszystko zrobić.” Rzeczywiście był wszędzie... Najpierw (1910–1915) pracował jako lektor na Uniwersytecie Sofijskim, by następnie – z ramienia Naczelnego Komitetu Narodowego – reprezentować Polskę na terenie Turcji i Bułgarii. Od czerwca 1917 r. przebywał jako nieoficjalny reprezentant kraju, by w latach 1918–1925 robić to oficjalnie jako charge d'affaires a następnie poseł RP. Cały ten czas poświęcał dziełu popularyzacji sprawy polskiej w Bułgarii i zbliżeniu obu narodów. Doprowadził do powstania „Polskiego Biuletynu” (2 poł. 1917 r.) i „Polskiego Przeglądu” (1918), przekształconego w dwujęzyczny „Przegląd Polsko-Bułgarski” (1919–1925). Pismo to stało się organem bardzo prężnie działającego w Sofii (i poza nią) Towarzystwa Polsko-Bułgarskiego. Potrafił w nim i wokół siebie skupić grono wybitnych przedstawicieli nauki, sztuki i kultury bułgarskiej, entuzjastów zbliżenia polsko-bułgarskiego. Wielu z nich wcześniej już związał z ekspozyturą polskiego Biura Prasowego w Sofii (1915 r.). W skład Biura wchodził m.in.: dr Bojan Penew, Stefan Kostow, Wanda Zembrzuska. Do stałych współpracowników należał adwokat Michał Georgijew, dziennikarz Georgi Nikołow, kapitan artylerii Marinko Bratanow i poetka Dora Gabe-Penewa. Ogromne znaczenie popularyzatorskie miała seria Biblioteka Polska. Przybliżyła ona czytelnikowi bułgarskiemu najlepsze dzieła literatury polskiej, przypominała historyczne związki obu narodów. W roku 1915 ukazała się broszura z polskim białym orłem na okładce, będąca wezwaniem do Bułgarów, pt. *Polski apel do niezależnej Bułgarii*. Poprzedziła ona „ankietę w sprawie Polski”, skierowaną do najwybitniejszych przedstawicieli narodu bułgarskiego. Potem wychodziły kolejne rozprawy i artykuły. Stale też czynione były próby inspirowania bułgarskich dziennikarzy i polityków, aby pisali i poruszali problematykę polską, zgłaszali poparcie w walce narodu polskiego z Rosją. Mimo wyjazdu z Bułgarii, Grabowski przez lata utrzymywał kontakty z bułgarskimi przyjaciółmi.

Drogi bohaterów Wystawy często przecinały się. Obaj uważali, jak się zdaje, że właśnie Polska powinna być geograficznym i kulturowym pośrednikiem pomiędzy Wschodem i Zachodem, a jednak się krytykowali... Grzegorzewski miał ogromną ochotę i – jego zdaniem – najlepsze predyspozycje, żeby reprezentować interesy Polski na Bałkanach z ramienia Naczelnego Komitetu Narodowego. Chciał sprawować tę misję poufnie, gdy tymczasem do Sofii wydelegowano, jako organizatora i kierownika Polskiego Biura Prasowego, T.St. Grabowskiego, a do Konstantynopola – Maciejowskiego. Oczywiście, jak zauważa Grzegorzewski, „obydwaj agenci są ludźmi wykształconymi, zdolnymi, i gorliwymi patriotami”, a „Pan Grabowski posiada znajomość jęz. niemieckiego i serbochorwackiego i przebywając już od wielu miesięcy w Bułgarii poduczył się też języka bułgarskiego [...] dla braku tylko znajomości francuszczyzny może doznawać pewnych trudności w znoszeniu się ze sferami dyplomatycznymi zwłaszcza przedstawicieli państw neutralnych.”

Obracali się w tych samych kręgach, znali tych samych ludzi, tak z inteligencji bułgarskiej, jak i z kolonii polskiej, ale – i znowu ubolewał Grzegorzewski – „Grabowski nie zauważył całej dotychczasowej działalności Polaków na Bałkanach, że jest tak jakby on przyjechał i dopiero się wszystko zaczęło...” No, bo jak można nie pamiętać o zasługach Grzegorzewskiego...!

Grzegorzewski i Grabowski mieli te same zainteresowania naukowe, dotyczące związków polsko-bułgarskich (praca Grzegorzewskiego, *Grób Warneńczyka*, Kraków 1910 i Grabowskiego, *Sprawa grobu i szczątków Wł. Warneńczyka*, Warszawa 1911). Na Wystawie ukazano też szereg prac wskazujących na podobieństwo zainteresowań obydwu Bohaterów. Z pewnością też obaj byli ludźmi ogarniętymi pasją, ideą zbliżenia słowiańskich narodów.

Scenariusz Wystawy oraz słowo wprowadzające przygotowała prof. dr hab. Urszula Kaczmarek (UAM Poznań). Na planszach i w gablotach wystawiono materiały dokumentacyjne, korespondencję, zdjęcia, oryginalne druki, które pozwalają zorientować się w bogactwie i różnorodności działań obu postaci. Wielostronne kontakty, w tym także z najwybitniejszymi przedstawicielami inteligencji bułgarskiej (prof. prof. B. Penew, Mladenow, Dora Gabe i in.) i reprezentacją polskiej kolonii w Bułgarii obrazują listy. Działalność naukową Grabowskiego i Grzegorzewskiego ukazują prezentowane na Wystawie książki. Warto podkreślić, że większość dokumentów czy ich kserokopii prezentowano publicznie po raz pierwszy. Należy się przy tym serdeczne podziękowanie dyrekcjom archiwów polskich i bułgarskich za ich udostępnienie.

Wystawie towarzyszył plakat i zaproszenie, w których został wykorzystany *ex libris* prof. Grabowskiego, nawiązujący do jego słowiańskich zainteresowań. Ekspozycja spotkała się z dużym zainteresowaniem tak środowiska bułgarskiego, jak i tutejszej grupy polonijnej.

Urszula Kaczmarek

ZALECENIE W SPRAWIE OCHRONY KULTURY TRADYCYJNEJ I LUDOWEJ*

Konferencja generalna Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw edukacji, nauki i kultury (UNESCO), odbywająca się w Paryżu od 17 października do 16 listopada 1989, na swej dwudziestej piątej sesji;

uważając, że kultura tradycyjna i ludowa tworzy część ogólnoswiatowego dziedzictwa ludzkości i że jest ono potężnym środkiem zbliżania różnych narodów i grup społecznych oraz potwierdzenia ich kulturowej tożsamości,

biorąc pod uwagę jego społeczne, ekonomiczne, kulturowe i polityczne znaczenie, jego rolę w historii narodu i jego miejsce we współczesnej kulturze,

podkreślając specyficzną naturę i znaczenie kultury tradycyjnej i ludowej jako integralnej części dziedzictwa kulturowego i żywej kultury,

znając niezwykłą nietrwałość niektórych form kultury tradycyjnej i ludowej, szczególnie tych, które związane są z tradycją ustną i ryzykiem, iż ulec mogą zanikowi,

podkreślając potrzebę uznania we wszystkich krajach roli kultury tradycyjnej i ludowej oraz zagrożenie, z jakim spotyka się ona ze strony różnorodnych czynników,

sądząc, że rządy powinny odgrywać decydującą rolę w ochranianiu kultury tradycyjnej i ludowej i że winny one działać jak najszybciej,

uznawszy na dwudziestej czwartej sesji, że „ochrona folkloru” powinna być przedmiotem zalecenia dla Krajów Członkowskich, w rozumieniu Art. IV, § 4 podstawowego aktu,

przyjmuje niniejsze Zalecenie w dniu 15 listopada 1989 roku.

Konferencja Generalna zaleca, aby Kraje Członkowskie wdrożyły poniższe postanowienia, dotyczące ochrony kultury tradycyjnej i ludowej, poprzez podjęcie środków prawnych lub innych, które byłyby niezbędne, zgodnie z porządkiem prawnym każdego kraju, aby zasady i środki określone w tym Zaleceniu mogły znaleźć zastosowanie na jego obszarze.

Konferencja Generalna zaleca Krajom Członkowskim, aby przekazały niniejsze Zalecenia do wiadomości władz, służb i ciał odpowiedzialnych za sprawy związane z ochroną kultury tradycyjnej i ludowej, jak również, by dały je pod rozwagę różnym organizacjom i instytucjom zajmującym się kulturą tradycyjną i ludową oraz zachęciły je do nawiązania kontaktów z odpowiednimi organizacjami międzynarodowymi zajmującymi się jej ochroną.

* W 1989 r na 25 Sesji UNESCO w Paryżu zostało uchwalone „Zalecenie w sprawie ochrony kultury tradycyjnej i folkloru”. „Zalecenie” to zostało podpisane również przez Polskę. Choć od tamtej pory minęło kilka lat, ze względu na jego znaczenie dla polityki kulturalnej, również w naszym kraju, a także z uwagi na fakt, że treść jego jest na ogół nieznana, Redakcja „Etnografii Polskiej” uznała, iż powinno się z nią zapoznać szersze środowisko naukowe.

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
 Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
 Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
 Организация Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры

منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة

联合国教育、科学及文化组织

Recommendation
 on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore
 Adopted by the General Conference at its twenty-fifth session
 Paris, 15 November 1989

Recomendación
 sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular
 aprobada por la Conferencia General en su 25a. reunión
 París, 15 de noviembre de 1989

Recommandation
 sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire
 adoptée par la Conférence générale à sa vingt-cinquième session
 Paris, 15 novembre 1989

Рекомендация
 о сохранении фольклора,
 принятая Генеральной конференцией на ее двадцать пятой сессии
 Париж, 15 ноября 1989 г.

توصية

بشأن صون الفولكلور
 اعتمدها المؤتمر العام في دورته الخامسة والعشرين
 باريس، ١٥ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٨٩

大会第二十五届会议通过的《保护民间创作建议书》

巴黎，1989年11月15日



Konferencja Generalna zaleca, aby Kraje Członkowskie, w czasie i w sposób, który określa, składały Organizacji sprawozdania z działań, które zostały podjęte w celu wdrożenia tego Zalecenia.

A. Definicja kultury tradycyjnej i ludowej tak jak ją pojmuje niniejsze Zalecenie:

Kultura tradycyjna i ludowa jest sumą twórczości wynikającej ze wspólnoty kulturowej, opartej na tradycji i wyrażanej przez grupę lub jednostki, odpowiadającej oczekiwaniom tej wspólnoty, gdy idzie o jej tożsamość kulturową i społeczną, przy czym jej normy i wartości przekazywane są ustnie, drogą naśladownictwa lub w inny sposób. Jej formy obejmują między innymi język, literaturę, muzykę, taniec, zabawy, mitologię, obrzędy, zwyczaje, rękodzieło, architekturę i inne sztuki.

B. Identyfikacja kultury tradycyjnej i ludowej

Kultura tradycyjna i ludowa, jako forma ekspresji kulturalnej, musi być chroniona przez grupy i dla grup (rodziny, zawodowych, narodowych, regionalnych, religijnych, etnicznych itp.), których tożsamość wyraża. W tym celu Kraje Członkowskie winny wspierać odpowiednie poczynania badawcze o zasięgu narodowym, regionalnym, międzynarodowym mając na względzie:

(a) dokonanie spisu narodowych instytucji zajmujących się kulturą tradycyjną i ludową z myślą o ich włączeniu do zbiorczych wykazów podobnych instytucji regionalnych i światowych;

(b) stworzenie systemów identyfikacji i rejestracji (zbieranie, katalogowanie, transkrypcja) lub rozwój już istniejących systemów za pomocą poradników, przewodników po zbiorach, wzorcowych katalogów itp., mając na uwadze potrzebę koordynowania systemów klasyfikacji używanych przez różne instytucje;

(c) dążenie do budowy znormalizowanej typologii kultury tradycyjnej i ludowej, której celem byłoby utworzenie: (1) ogólnego schematu klasyfikacji kultury tradycyjnej i ludowej przeznaczonego do wykorzystania w skali światowej, (2) szczegółowego wykazu kultury tradycyjnej i ludowej oraz (3) regionalnych klasyfikacji kultury tradycyjnej i ludowej, zwłaszcza poprzez terenowe badania pilotażowe.

C. Zachowywanie kultury tradycyjnej i ludowej

Zachowywanie kultury tradycyjnej i ludowej dotyczy dokumentacji odnośnie związanych z nią tradycji, mającej na celu w przypadku nieprzeżycia lub ewolucji tych tradycji, umożliwienie badaczom i potencjalnym nosicielom tych tradycji dostępu do danych, pozwalających im zrozumieć proces zmian, jakim te tradycje ulegają. O ile żywa kultura tradycyjna i ludowa, mająca charakter ewolucyjny nie może być chroniona bezpośrednio, to ta, która została utrwalona powinna być skutecznie chroniona.

W tym celu, Kraje Członkowskie winny:

(a) utworzyć narodowe archiwa, w których materiały mówiące o kulturze tradycyjnej i ludowej można by gromadzić w odpowiednio uporządkowany sposób i udostępniać;

(b) utworzyć centralne archiwum narodowe w celu świadczenia pewnych usług (centralne katalogowanie, rozpowszechnianie informacji o materiałach mówiących o kulturze tradycyjnej i ludowej go normach stosowanych w działalności z nią związanej, łącznie z zagadnieniem jej ochrony);

(c) utworzyć muzea lub działy kultury tradycyjnej i ludowej w muzeach już istniejących, gdzie mogła by ona być prezentowana;

(d) uprzywilejować prezentacje tych form kultury tradycyjnej i ludowej, które podkreślają wartość żywych lub minionych świadectw tej kultury (położenie w terenie, sposób życia, wiedza, umiejętności);

(e) ujednolicić metody gromadzenia i przechowywania;

(f) kształcić zbieraczy, archiwistów, dokumentalistów i innych specjalistów w dziedzinie zachowania kultury tradycyjnej i ludowej, od konserwacji materialnej do prac analitycznych włącznie;

(g) zapewnić możliwość dostępu do wszystkich materiałów o kulturze tradycyjnej i ludowej w archiwach oraz reprodukcji ich dla potrzeb instytucji regionalnych i społeczności kulturowych, zapewniając w ten sposób wspólnocie kulturowej, której to dotyczy, dostęp do zgromadzonych zbiorów.

D. Ochrona kultury tradycyjnej i ludowej

Ochrona dotyczy opieki nad tradycjami związanymi z kulturą tradycyjną i ludową oraz jej nosicielami, z uwagi na to, że każdy lud ma prawo do swojej własnej kultury i że jego przynależność do tej kultury słabnie częstokroć pod wpływem kultury zindustrializowanej rozpowszechnianej przez środki masowego przekazu. Trzeba także zagwarantować status prawny i wsparcie finansowe podtrzymujące kulturę tradycyjną i ludową, zarówno w łonie społeczności, z których one wyszły, jak i poza nimi. W tym celu, Kraje Członkowskie powinny:

(a) opracować i wprowadzić do programów nauczania, zarówno szkolnego jak pozaszkolnego, odpowiednie nauczanie i studia obejmujące kulturę tradycyjną i ludową, kładąc szczególny nacisk na należy jej szacunek w najszerszym znaczeniu tego słowa, biorąc pod uwagę nie tylko kulturę wiejską i rolniczą, lecz także tę, która powstaje w środowisku miejskim tworzona przez różne grupy społeczne, zawodowe, instytucjonalne itp., w ten sposób sprzyjając lepszemu zrozumieniu różnorodności kultur i widzenia świata, w szczególności chodzi tu o te kultury, które nie należą do kultur dominujących;

(b) zapewnić wspólnotom kulturowym prawo dostępu do ich własnej kultury tradycyjnej i ludowej, popierając także ich działalność w dziedzinie dokumentacji, archiwizacji, badań itp., jak też pielęgnowania tradycji;

(c) utworzyć interdyscyplinarną Radę Narodową kultury tradycyjnej i ludowej lub analogiczne ciało koordynujące, w którym interesy różnych grup byłyby zabezpieczone;

(d) podtrzymywać moralnie i ekonomicznie jednostki i instytucje, które badają, upowszechniają, kultywują lub chronią elementy kultury tradycyjnej i ludowej;

(e) promować badania naukowe odnoszące się do ochrony kultury tradycyjnej i ludowej.

E. Upowszechnianie kultury tradycyjnej i ludowej

Ludzie powinni być uczuleni na wagę kultury tradycyjnej i ludowej jako elementu tożsamości kulturowej. Aby umożliwić zrozumienie wartości kultury tradycyjnej i ludowej oraz konieczność jej ochrony, konieczne jest szerokie upowszechnienie elementów składających się na to dziedzictwo kulturowe. Przy tym upowszechniając należy dbać o to by nie deformować i zachować integralność tradycji. Sprzyjając poprawnemu upowszechnianiu Kraje Członkowskie powinny:

(a) zachęcać do organizowania, na szczeblu krajowym, regionalnym lub międzynarodowym takich wydarzeń z zakresu kultury tradycyjnej i ludowej jak święta, festiwale, filmy, wystawy, seminaria, kolokwia, warsztaty, staże, kongresy itp. kładąc nacisk na rozpowszechnianie i publikowanie materiałów, dokumentów i innych rezultatów powyższych poczynań;

(b) zachęcać, prasę, wydawnictwa, telewizję, radio i inne krajowe i regionalne środki przekazu, aby w swoich programach więcej miejsca poświęcały materiałom z dziedziny kultury tradycyjnej i ludowej, np. poprzez subwencje, tworzenie stanowisk specjalistów od kultury tradycyjnej i ludowej w tych jednostkach, zapewniając odpowiednią dokumentację i rozpowszechnianie materiałów dotyczących kultury tradycyjnej i ludowej zebranych przez media oraz tworząc służby programowe zajmujące się nimi;

(c) zachęcać władze regionalne, miejskie, stowarzyszenia i inne grupy zajmujące się kulturą tradycyjną i ludową do tworzenia pełnoetatowych miejsc pracy dla specjalistów zajmujących się tą kulturą, odpowiedzialnych za pobudzanie i koordynację związanych z nią działań na ich terenie;

(d) wspomagać istniejące i tworzyć nowe instytucje produkujące materiały szkoleniowe (np. filmy video realizowane podczas ostatnich badań terenowych), zachęcać do wykorzystywania tych materiałów w szkołach, muzeach etnograficznych, na krajowych i międzynarodowych wystawach i festiwalach kultury tradycyjnej i ludowej;

(e) dostarczać właściwych informacji o kulturze tradycyjnej i ludowej poprzez centra dokumentacji, biblioteki, muzea i służby archiwalne, jak również za pomocą biuletynów i czasopism poświęconych kulturze tradycyjnej i ludowej;

(f) ułatwiać spotkania i wymianę osób, grup i instytucji zajmujących się kulturą tradycyjną i ludową, zarówno na poziomie krajowym, jak międzynarodowym, biorąc pod uwagę dwustronne umowy kulturalne;

(g) zachęcać międzynarodową społeczność naukową do przyjęcia kodeksu etycznego sprzyjającego zbliżeniu kultur tradycyjnych i wzbudzającego do nich szacunek.

F. Ochrona kultury tradycyjnej i ludowej

Kultura tradycyjna i ludowa, na którą składają się przejawy twórczości intelektualnej indywidualnej lub zbiorowej, zasługuje na zapewnienie jej ochrony, jak każda inna twórczość intelektualna. Taka ochrona kultury tradycyjnej i ludowej okazuje się konieczna jako środek pozwalający rozwijać, uwieczniać i upowszechniać w większym stopniu to dziedzictwo, zarówno w kraju jak i za granicą, bez uszczerbku dla jego prawnych interesów.

Poza względami ochrony „własności intelektualnej”, „ochrony wyrazu folklor”, istnieje wiele rodzajów praw, które są już zalecane, i które mogą w przyszłości być zastosowane w centrach dokumentacji i służbach archiwalnych poświęconych kulturze tradycyjnej i ludowej. W tym celu Kraje Członkowskie powinny:

(a) odnośnie aspektów „własności intelektualnej”, zwrócić uwagę kompetentnych władz na znaczenie prac UNESCO i OMPI odnośnie własności intelektualnej, uznając jednak, że dotyczą one tylko jednego aspektu ochrony kultury tradycyjnej i ludowej i że istnieje pilna potrzeba przyjęcia odrębnych środków w różnych dziedzinach ochrony kultury tradycyjnej i ludowej;

(b) odnośnie innych praw z tym związanych: (1) ochraniać informatora jako nosiciela tradycji (ochrona prywatności i poufności), (2) ochraniać interesy kolekcjonerów czuwając nad tym, aby zbiory były przechowywane w archiwach, w dobrym stanie i w sposób racjonalny, (3) podejmować niezbędne środki dla zabezpieczenia zebranych materiałów przed ich wykorzystaniem w sposób zamierzony lub niezamierzony, (4) przyjąć, że służby archiwalne odpowiadają za użytkowanie i opiekę nad materiałami zebranymi.

G. Współpraca międzynarodowa

Zdając sobie sprawę z potrzeby intensyfikacji współpracy i wymiany kulturalnej, zwłaszcza poprzez łączenie zasobów ludzkich i materialnych dla realizacji programów rozwoju kultury tradycyjnej i ludowej, mając na celu ożywienie tej ostatniej, i dla prac badawczych przeprowadzanych przez specjalistów z jednego Kraju Członkowskiego, w drugim Kraju Członkowskim, Kraje te powinny:

(a) współpracować ze stowarzyszeniami, instytucjami i organizacjami międzynarodowymi i regionalnymi zajmującymi się kulturą tradycyjną i ludową;

(b) współpracować w dziedzinie poznawania, rozpowszechniania i opieki nad kulturą tradycyjną i ludową, zwłaszcza przy pomocy takich środków jak: (1) wymiana wszelkiego rodzaju informacji i publikacji naukowych i technicznych, (2) kształcenie specjalistów, przyznawanie stypendiów na podróże, wysyłanie pracowników naukowych i technicznych oraz materiałów, (3) promowanie dwustronnych i wielostronnych badań w dziedzinie dokumentacji dotyczącej kultury tradycyjnej i współczesnej kultury ludowej, (4) organizowanie spotkań specjalistów, stażów naukowych i grup roboczych na określone tematy, szczególnie na temat klasyfikacji i indeksacji danych dotyczących kultury tradycyjnej i ludowej, jak również metod i nowoczesnych technik badań;

(c) współpracować ściśle, aby zapewnić na płaszczyźnie międzynarodowej, tym którzy mają do tego prawo (wspólnoty lub osoby fizyczne czy prawne) korzystanie z praw ekonomicznych, moralnych i tzw. sąsiedzkich, wynikających z badań, twórczości, kompozycji, przedstawiania, utrwalania i/lub upowszechniania kultury tradycyjnej i ludowej;

(d) zagwarantować Krajom Członkowskim, na obszarze których są prowadzone prace badawcze, prawo do otrzymania od Kraju Członkowskiego prowadzącego badania kopii wszystkich dokumentów, nagrań video, filmów i innych materiałów;

(e) powstrzymać się od wszelkich działań mogących narazić na szwank materiały kultury tradycyjnej i ludowej, pomniejszyć ich wartość lub utrudnić ich rozpowszechnianie czy użytkowanie, niezależnie od tego czy dobra te znajdują się na terytorium własnym, czy innych państw;

(f) podejmować niezbędne środki ochrony kultury tradycyjnej i ludowej przed zagrożeniami ze strony ludzi lub czynników naturalnych, na które jest ona narażona, w tym przed zagrożeniami wynikłymi z konfliktów zbrojnych, okupacji lub zamieszek publicznych innego rodzaju.

Tłumaczenie z wersji francuskiej – Bronisława Kopczyńska-Jaworska

Mija już 11 lat od ogłoszenia konkursu pod tytułem „Fotografia chłopów polskich” przez redakcje dwóch pism „Nowej Wsi” i „Fotografii”. W konkursie wzięło udział kilkaset osób z całej Polski, a jego efektem była wystawa, będąca wydarzeniem kulturalnym roku.

W ten sposób powstał dość pokaźny, bo liczący ponad 5000 sztuk zbiór fotografii polskiej wsi. Przeważają portrety rodzinne, liczne są także fotografie upamiętniające np. szczególnie ważne w życiu chłopów ceremonie rodzinne, jak wesele i komunie, pogrzeb i inne ważne uroczystości w życiu całej społeczności lokalnej: dożynki, odpusty, przyjazd biskupa, itp. Pozostałe tematy zdjęć tego zbioru to praca codzienna, a więc np. żniwa, kopanie kartofli, miedlenie lnu, ale również praca na obczyźnie – w Niemczech, Francji, służba wojskowa, itp.

Fotografie pochodzą z obszaru całej Polski, chociaż największy stosunkowo zbiór stanowią zdjęcia z zachodniej części kraju (Śląska, Pomorza i Wielkopolski), zdecydowanie mniej jest zdjęć z dawnych polskich Kresów wschodnich.

Najstarsze zdjęcie pochodzi z 1860 roku. Najnowsze natomiast są fotografie z czasów drugiej wojny światowej. Najwięcej jest zdjęć z okresu międzywojennego i pierwszych lat wojny.

Cały zbiór znajduje się obecnie w Zakładzie Etnologii IAE PAN w Warszawie, gdzie został opracowany i uporządkowany, by umożliwić zainteresowanym sprawniejsze korzystanie z jego zawartości. Podstawowe dane dotyczące każdej fotografii – format, data, autor zdjęcia lub zakład fotograficzny (jeśli jest znany), miejscowość, region, nazwisko i adres nadawcy – umieszczono w komputerowej bazie danych. Zbiór został również uporządkowany tematycznie, co powinno znacznie ułatwić dostęp do niego.

Zbiór ten jest udostępniany na miejscu w Zakładzie Etnologii IAE PAN w Warszawie.

Nasz adres:

Zakład Etnologii, Instytut Archeologii i Etnologii PAN,
00-140 Warszawa, Al. Solidarności 105
tel. 20-28-81, w. 136, 137, 145

opr. Dągnosław Demski