

WYSTAWA FOTOGRAFICZNA „ŚW. WOJCIECH W POLSKIEJ KULTURZE LUDOWEJ”,
18.04 – 04.05.2000, CENTRUM KULTURY „ZAMEK” W POZNANIU

W dniach od 18 kwietnia do 4 maja 2000 r., w Centrum Kultury „Zamek” w Poznaniu, w Holu Kolumnowym, miała miejsce wystawa fotograficzna „Św. Wojciech w polskiej kulturze ludowej”. Zdjęcia pochodziły z Archiwum Pracowni Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk Oddział w Poznaniu. Organizatorami wystawy była Pracownia Etnologii IAE PAN O/Poznań oraz C.K. „Zamek” a jej sponsorami Władze Miasta Poznania, Międzynarodowe Targi Poznańskie oraz Piwnica Murna. Patronat medialny objęło Radio Merkury i „Gazeta Wyborcza”.

Wystawa przedstawiała zdjęcia wyobrażeń postaci św. Wojciecha i przejawów jego kultu w sztuce i kulturze polskiej. Fotogramy zostały wykonane przez etnologów z Instytutu Archeologii i Etnologii PAN oraz zatrudnionych przez w/w Instytut etnologów pracujących na umowach zleconych.

Zdjęcia są materiałem dokumentacyjnym z badań terenowych nad kultem św. Wojciecha w Polsce przeprowadzonych w okresie od sierpnia 1995 do lutego 1998, pod kierunkiem prof. dr hab. Marii Paradowskiej, kierownika Pracowni Etnologii IAE PAN O/Poznań. Badania finansowane były przez Fundację na Rzecz Nauki Polskiej, Komitet Badań Naukowych oraz Instytut Archeologii i Etnologii PAN.

Wędrując przez wioski i miasteczka pięćdziesięciu etnologów i studentów etnologii z Poznania, Warszawy i Krakowa zebrało ponad 2200 wywiadów, 380 ankiet, wykonało dokumentację w formie 1160 zdjęć i prawie 200 sprawozdań. Badacze próbowali dowiedzieć się, co Polacy wiedzą o swoim patronie, św. Wojciechu, czy w ogóle go znają i coś o nim słyszeli, o jego życiu, pochodzeniu i śmierci. Zbierali legendy, podania, przysłowia, przypowieści. Próbowali ustalić, czy kult św. Wojciecha jest powszechny, wypływający z indywidualnej religijności i głęboko zakorzeniony, czy raczej połowiczny, okazjonalnie i odgórnie sterowany. Zbierali informacje o miejscach związanych w tradycji i historii z postacią świętego misjonarza, o jego sanktuariach, kościółkach rzekomo przez niego zakładanych lub jemu dedykowanych, o kamieniach, źródłach, wzgórzach i drzewach, przy których miał czynić cuda, nauczać, nawracać, chrzczyć i uzdrawiać. Rejestrowali sztukę przedstawiającą postać św. Wojciecha w świątyniach, w prywatnych domach, kapliczkach i figurach przydrożnych.

Nie wszędzie była okazja i możliwość wykonania zdjęć. Na wystawie pokazano małą część interesującego i cudownego świata kultury religijnej, choć na co dzień nie dostrzeganej, jednak nadal żywej i mocno zakorzenionej w polskiej historii i tradycji. Większość zaprezentowanych fotografii (około 156 sztuk) pochodziła z Wielkopolski, Kujaw, Małopolski i Pomorza, skąd materiał fotograficzny należący do Pracowni Etnologii jest najbogatszy. Projekt wystawy przygotowała Anna Urbańska z Pracowni Etnologii IAE PAN O/Poznań, a opracował artystycznie Waldemar Idzikowski z C.K. „Zamek”. Autorami wystawionych zdjęć są: Piotr Andrusieczko (UAM), Rafał Beszterda (IAE PAN Poznań), Krystyna Hermanowicz-Nowak (IAE PAN Kraków), Natalia Maksymowicz-Maciata (UAM), Agnieszka Oleśkowicz-Popiel (UAM), Alicja Pasek (UAM), Dariusz Sowul (UAM) i Anna Urbańska (IAE PAN Poznań). Z okazji wystawy wydany został przez C.K. „Zamek” folder, którego autorkami są Maria Paradowska i Anna Urbańska.

Na wystawie można było obejrzeć zdjęcia formatu 15/21 i 18/28, zgrupowane na trzynastu planszach. Trzy z nich przedstawiały kapliczki i figury przydrożne z woj. małopolskiego, głównie z doliny Popradu, doliny Dunajca i rejonu krakowskiego (miejscowości: Wiśniowa, Tymowa,

Kraków-Piaski, Kunowo, Łomnica Zdrój, Ciężkowice, Staszkówka, Dominikowice, Moszczenica Wyżna, Rajbrot, Łazany, Raciechowice, Librantowa, Rożnowice, Sitnica, Modlnica, Rożnów, Wola Krogulecka, Mystków). Na dwóch tablicach można było zobaczyć tzw. „kamienie św. Wojciecha” i „studzienki” z woj. wielkopolskiego i kujawsko-pomorskiego oraz jedno z woj. małopolskiego (miejscowości: Gościeszyn, Las Dąbrowa k/Maciejowa, Strzelno, Margonin, Pomarżany, Budziejewko, rewir leśny Gródek k/Drzycima). Między nimi znajdowały się plansze ze zdjęciami „dróg krzyżowych” św. Wojciecha z jego sanktuariów w Cieszęcinie na południowo-wschodnim skraju Wielkopolski i w Świętym Gaju w woj. warmińsko-mazurskim. Cztery tablice prezentowały figury, obrazy i witraże św. Wojciecha z 27 różnych kościołów z woj. pomorskiego (Gorzędziej), zachodnio-pomorskiego (Sępólno Wielkie, Wyszewo, Koszalin), kujawsko-pomorskiego (Gościeszyn, Strzelno, Inowrocław), warmińsko-mazurskiego (Święty Gaj, Pieniężno), wielkopolskiego (Krotoszyn, Kobierno, Rozdrażew, Janków Zalesny, Wilkowyja, Rusko, Pogorzelica, Rojów, Lewków, Wągrowiec, Poznań), małopolskiego (Murzasichle, Jurgów, Rożnów, Ciężkowice, Gorlice), łódzkiego (Cieszęcin) i lubuskiego (Kargowa). Na kolejnej planszy przedstawiono 13 kościołów św. Wojciecha z woj. wielkopolskiego (Chrzypsko Wielkie, Margonin, Wilkowyja, Pogorzelica, Rusko, Janków Zalesny, Lewków, Budziejewko, Wągrowiec, Trzemeszno), dolno-śląskiego (Trzebicko Górne), małopolskiego (Różnów) i warmińsko-mazurskiego (Święty Gaj). Ostatnia tablica poświęcona była relikwiarzom oraz rzadko spotykanym sztandarom i wotom dożynkowym związanym ze św. Wojciechem. Spośród licznych relikwiarzy wybrano kilka z Poznania, Ruska, Pogorzeli, Świętego Gaju i Rudy k/Wielunia.

Między planszami zaprezentowano 13 dużych pojedynczych powiększeń formatu 50/70, wśród których przedstawiono VI stację „drogi krzyżowej” św. Wojciecha i tablicę pamiątkową ze Świętego Gaju, św. lipę z Cieszęcina, pod którą, według legendy, odpoczywał misjonarz, witraż z kościoła Św. Trójcy w Strzelnie, postaci św. Wojciecha z kapliczek przydrożnych z Moszczenicy Wyżnej, Dominikowic, Ciężkowic, Wiśniowej oraz z nagrobków kamiennych w Wiśniowej i Raciechowicach, sztandar z Murzasichla oraz relikwiarz z Pogorzeli. Zwiedzanie wystawy rozpoczynało się od trzech tablic, na których można było przeczytać o badaniach etnologicznych nad kultem św. Wojciecha w Polsce, o legendarnych „szlakach św. Wojciecha”, jego kamieniach, studzienkach, drzewach, kapliczkach i kościołach oraz pokrótce przedstawiony życiorys świętego.

Wernisaż wystawy połączony był z prezentacją najnowszej książki prof. Marii Paradowskiej p.t. *I szedł przez łąki, pola, lasy. Święty Wojciech w tradycji ludowej*, opublikowanej nakładem wydawnictwa „W drodze”. Otwarcie wystawy towarzyszyło wielu gości ze środowiska poznańskiego oraz prasa. Spotkanie otworzyła pani Anna Hryniewiecka, zastępca dyrektora ds. programowych C.K. „Zamek” oraz prof. Maria Paradowska. Po wystawie oprowadziła Anna Urbańska. Wernisaż zakończył się poczęstunkiem przygotowanym przez Piwnicę Murną z Poznania. W ciągu dwóch tygodni ekspozycja cieszyła się dużą frekwencją, co miało swoje odbicie w prasie poznańskiej. Wystawa zostanie zaprezentowana również w innych miejscach na terenie Poznania, jak i w innych miejscowościach. W czerwcu 2000 zdjęcia pokazywano w kościele p.w. św. Wojciecha w Poznaniu.

Anna Urbańska

NA NOWO ODCZYTANIE/NA NOWO PISANIE, CZYLI AMERYKAŃSKIE I EUROPEJSKIE BADANIA SŁAWISTYCZNE U SCHYŁKU WIEKU

Tegorocznym miejscem spotkania slawistów amerykańskich i europejskich była stolica stanu Missouri, St. Louis, jeden z głównych ośrodków przemysłowo-handlowych centralnej części USA, miasto założone przez Francuzów w 1764 r., leżące nad rzeką Mississippi, znane też z pielgrzymkowego szlaku wielkiego Słowianina, papieża Jana Pawła II. W dniach 18–21.XI.1999 r. odbyła się tam 31st National Convention of the American Association for the Advancement of Slavic

Studies (AAASS), która zgromadziła ponad 850 slawistów reprezentujących ośrodki uniwersyteckie i inne placówki naukowo-badawcze, głównie Ameryki Północnej, ale i niemalże wszystkich krajów Europy. W 300 panelach i obradach okrągłego stołu przedstawiono najnowsze spojrzenia na słowiańskie kraje w perspektywie ich historii, kultury, literatury, ekonomii i polityki, ze wskazaniem na preferencje, stan i kierunki badań, funkcje, konteksty, itp.

Obserwowane od lat anglo-amerykańskie „głębokie czytanie” Rosji i tym razem stanowiło dominantę naukowych zainteresowań wielu dyscyplin, co potwierdza jednocześnie specyfikę slawistycznych ośrodków uniwersyteckich w Ameryce i Europie Zachodniej, skąd w większości wywodzili się referenci i dyskutanci. To szczególne zainteresowanie wielkim państwem wynika też z generalnej amerykańskiej tendencji do globalizmu i ujmowania rzeczywistości światowej dużymi figurami, co dostrzega się na bardzo wielu kongresach i konferencjach naukowych przy decydującym udziale komponentu amerykańskiego (globalizm kontra lokalność). Wprawdzie imponujące było nadzwyczaj szczegółowe i wieloaspektowe rozpoznanie tego ogromnego obszaru badań (w jego części europejskiej i azjatyckiej), to prowokowało ono jednocześnie do różnorodnych refleksji z megalomanią narodową i imperializmem kulturowym włącznie.

Dla nakreślenia specyfiki zainteresowań slawistycznych zaprezentowanych podczas Konwencji zasadne będzie przyjęcie kryteriów porządkujących, etnogeograficznego i etnohistorycznego, z wyeksponowaniem polskich tematów i kontekstów w aspekcie kultury i literatury oraz paneli *stricte* folklorystycznych, z uwagi na osobistą orientację naukową autorki tego omówienia – jednej z nielicznych przedstawicielek polskiego środowiska uniwersyteckiego biorących udział w Konwencji w St. Louis.

Rosja i jej byłe państwa satelickie (o nie w pełni jeszcze wykrystalizowanej nowej tożsamości), można by stwierdzić, przeglądając kilkudziesięciostronicowy program obrad (obecny też w Internecie), wzbogacony o reklamy czołowych wydawnictw, głównie amerykańskich i angielskich, takich jak Indiana University Press, Cambridge University Press, Yale University Press, M.E. Sharpe Inc., University of Washington Press, Orbis Books London, i in. oraz *new titles* w większości wskazujące na wciąż żywą fascynację postkomunistycznym rosyjskim fenomenem i przeszłością oraz przyszłością tego byłego imperium, wzbudzającą naukowe emocje i spekulacje również w zderzeniu z nową sytuacją geopolityczną w odniesieniu do Europy Centralno-Wschodniej i Południowej. Właśnie ta konfiguracja geopolityczna, wyróżnik geopolityczny, stał się ważniejszy niż konfiguracje kulturowe w identyfikacji słowiańskich krajów. Konwencji towarzyszyła ogromna wystawa i sprzedaż książek tych i innych wydawnictw naukowych (także rosyjskojęzycznych z Rosji), cieszącą się ogromnym zainteresowaniem międzynarodowej grupy badaczy.

Koniec tysiąclecia to czas prowokujący również do naukowego „rachunku sumienia”, archiwizacji przeszłości – potężnej retrospekcji i ujęć prospektywnych w każdej dziedzinie wiedzy, także w naukach humanistycznych o orientacji slawistycznej. Konwencja AAASS w St. Louis potwierdziła tę prawidłowość. Historyczny rekonesans wartościujący w odniesieniu do Rosji określały cezury czasowe i *differentia specifica* poszczególnych okresów jej historii (*expressis verbis* wskazujące na jej model kultury, antytetycznej wobec kultury Europy Centralnej i Południowej): Rusi Kijowskiej, Rosji średniowiecznej europejskiej, imperialnej i późnoimperialnej, wczesnonowoczesnej, Rosji Radzieckiej, sowieckiego czasu II wojny światowej, Rosji stalinowskiej, późnego okresu stalinizmu (1945–1953), jak również Rosji poststalinowskiej, postsowieckiej, postkomunistycznej i ostatnich lat kryzysu. Szczegółowemu naukowemu oglądowi poddano więc m.in. kluczowe pojęcia w rosyjskiej historii: narodowość, etniczność, przemieszczenia ludności, problemy państwa, armii, rosyjskich reform prawnych, polityki wewnętrznej i zewnętrznej w ramach dawnego Bloku Wschodniego i Wspólnoty Niepodległych Państw oraz nowych niepodległych państw, „budowania drogi do Kościoła”, kultury mieszczańskiej, rewolucyjnej, popularnej, wizualnej, rytuałów i mitów „nowej kultury”, perspektyw rosyjskiego federalizmu, zimnej wojny, estetyki radzieckiej władzy, własności i władzy, rosyjskiej edukacji, sprawiedliwości i prawa, warunków zdrowotnych i demograficznych implikacji, kwestii kobiet, rosyjskiej ekonomii w aspektach globalizmu i regionalizmu, prowincjonalizmu, obywatelskiej edukacji, grup zawodowych: robotników i chłopów oraz elit, prywatności i publiczności, opozycji metropolia (Moskwa,

St. Petersburg) – prowincja, ortodoksyjności, archiwów i bibliotek, rosyjskich kultur młodzieżowych (ciągłości i zmian), utrzymywania porządku, programu gospodarczo-politycznego i strategii militarnych, oblicza islamu w Federacji Rosyjskiej, wzorów cenzury, śmierci i pamięci, transformacji postaw i wartości, rosyjskiej prezydentury, Rosji w wieku elektroniki (też w aspekcie badań lingwistycznych), aeroprzestrzeni kultury (kosmonauci-bohaterowie), naukowców jako przewodników Zachodniej kultury, społeczno-politycznej mapy Syberii, strategii adaptacji do nowego życia (lata dziewięćdziesiąte), wreszcie pisarzy oddających fikcję i prawdę historyczną w rosyjskiej literaturze: A. Puszkina, L. Tołstoja, F. Dostojewskiego, M. Gorkiego, W. Nabokowa, W. Makanina, W. Trifonowa, N. Sokołowa, M. Petruszewskiej, B. Achmaduliny, A. Sołżenicyna i literatury gułagu, rosyjskiego kina i mediów, nowostrojki w kanonie literackim, zbiorów, archiwów, diaspory, rosyjskiej poetyki (rytm, wiersz) i komparatywnej metryki oraz specyfiki studiów sowietologicznych i postsowieckich.

Poszukiwanie nowej tożsamości stanowiło płaszczyznę łączącą ekspansję rosyjskiej orientacji w badaniach slawistycznych z pozostałymi ich narodowymi odmianami – w odniesieniu do państw Europy Wschodnio-Centralnej (głównie Czech, Słowacji, Polski, Węgier) i Południowej (Słowenia, Chorwacja, Serbia, Macedonia, Bułgaria, Rumunia, Albania). Mamy tu do czynienia z jednej strony z utrwalaniem narodowych wartości w realiach postkomunistycznej ekspansji sowieckiej, odejścia od sowieckiej zależności, jednak z tendencją do zaznaczania nowego panslawizmu, z drugiej strony z konstruowaniem nowych relacji w obliczu aktualnych procesów transformacyjnych w czasie przejścia – budowania nowej Europy. Na tendencje te wskazywały i badania szczegółowe dotyczące m.in. problemów tożsamości regionalnej i narodowej (Śląsk – Niemcy, Kresy, Białoruś), powojennej rekonstrukcji Europy, antysemityzmu i lokalizmu, ekonomicznych i społecznych przeobrażeń, niezależnych mediów i demokratyzacji Centralnej i Wschodniej Europy, zmieniających się obrazów płci i narodowości (w literaturze i kinematografii), roli przestrzeni publicznych w konstruowaniu zbiorowej tożsamości, rozwoju społeczeństw obywatelskich, tradycji i innowacji we Wschodnio-Centralnej historii europejskiej, doświadczeń multikulturalizmu, etniczności, narodowej tożsamości, również w perspektywie porównawczej (Bałkany), zmiany postaw i wartości, ról społecznych w okresie transformacji, miejsko-wiejskiego dysonansu (na Bałkanach), liderów politycznych i grup interesu, klasy średniej, imperium i narodowej tożsamości (Rosja – Ukraina), polityki kulturalnej w czasie przejścia, w obrazie dawnego Bloku Wschodniego, narodowości i konfliktów etnicznych, utrzymywania tożsamości, ponownego jej ustanawiania w aspekcie tradycji kulturowej (Ukraina).

Pochodną powyższych zagadnień, także aktualną u schyłku wieku, była relacja państwo – diaspora, dostrzegana w perspektywie społeczno-polityczno-kulturowej i literackiej w odniesieniu do emigracji węgierskiej, słowackiej, ukraińskiej, słoweńskiej, a przede wszystkim kwestii żydowskiej. Tej ostatniej poświęcono sporo uwagi w kontekście miejsca „innych”, „przypadkowych obywateli” w kulturze rosyjskiej i podczas zimnej wojny, w obrazach rzeczywistości ukraińskiej, w XX-wiecznej Polsce i powojennych rekonstrukcjach struktur świadomościowych – antysemityzmu, lokalizmu i represji wraz z ambitną próbą stworzenia poetyki diaspory opartej na polsko-żydowskim dialogu literackim (w płaszczyźnie pisarstwa J. Maurer) oraz nowym odczytaniem „życia” w przekładzie, czyli problemów literatury emigracyjnej wyłaniających się z działalności twórczej i doświadczeń H. Grynberga, E. Hoffman, A. Holland.

Nie jest budujące spostrzeżenie o peryferyjności problematyki polskiej i innych państw Centralnej Europy w slawistyce amerykańskiej, peryferyjności rozumianej w wielu planach, zwłaszcza w obszarze interesującym filologa, czy badacza kultury. Częściej kontekst polski pojawiał się w nawiązaniach do europejskich aktualności społeczno-polityczno-militarnych, potwierdzając prawidłowości rządzące rozwojem nauk społecznych (np. panele: sowiecki neokolonializm w powojennej Polsce, przebudzenie do rewolucji – polska opozycja w 1988 r., pogłębianie się zróżnicowań we wschodnio-centralno-europejskiej klasie średniej). Jedynie dwa panele dotyczyły w całości polskiej literatury: młodej prozy polskiej (A. Stasiuk, S. Chwin), oraz polskiej najnowszej prozy i esaju (J. Pilch, P. Lisicki, H. Grynberg). Ponadto, przy temacie: konfiguracje wyobcowania we współczesnej poezji rosyjskiej i polskiej, analizowana była twórczość W. Szymborskiej obok

M. Cwietajewej i A. Achmatowej; w innym panelu – determinanty kulturowe płci, interpretacje kobiet w XIX i wczesnym XX w. w Polsce, na Ukrainie i w Rosji – przywoływano N. Żmichowską łącznie z K. Pawłową jako pisarki narodowe. Przy transformacjach narodowego mitu – analizie symbolicznej przestrzeni i etnicznej tożsamości w sztuce pojawił się W. Gombrowicz, w panelu: kontestowe dyskusje imperialne – polski i ukraiński orientalizm, W. Wężyk wraz z osobliwościami polskiego orientu oraz J. Sękowski wystąpił w triadzie z T. Szewczenką.

Panoramyczne spojrzenie na przedmiot poznania i badania sławistycznych obszarów, zwłaszcza literackich, pozwala na kolejną refleksję uwydatniającą tendencję wyraźną w ostatnich latach w amerykańskiej nauce o literaturze – traktowania dzieła literackiego jako dzieła idei, zainteresowań literaturą jako przekazem idei, odbijających system wartości wyznawanych w danym społeczeństwie, stosunki tam panujące, system władzy, traktowanie jej jako jednego z ogniw powszechnej debaty wokół kryzysów politycznych, ekonomicznych, społecznych, w tej konkretnej sytuacji istotnej w optyce transformacji ustrojowych czasu przejścia dla słowiańskich narodów Europy. Nie kategoria estetyki staje się dominująca w traktowaniu dzieła literackiego, lecz odniesienia kulturowe, społeczne, polityczne i ekonomiczne. Przy takiej orientacji peryferie literatury przyjmują status centrum, a kreowanie nowych arcydzieł jest próbą modyfikacji dotychczasowego kanonu. Ciągła aktualność kwestii rosyjskich, ukraińskich, żydowskich, postaw rewizjonistycznych, dekonstrukcyjnych stanowisk zdeterminowała więc i same obszary badań, i naukowy ich ogląd. Takie też było miejsce tematów literackich w ogromnym szeregu społeczno-politycznych dyskusji nad teraźniejszością narodów słowiańskich w zderzeniu z historią, która zawsze była „nauczycielką życia”.

W tej naideologizowanej przestrzeni słowiańskiego świata nie mogło zabraknąć innego z jej ważnych ogniw – kwestii kobiecych. Dotyczyły one konstruowania i dekonstruowania żeńskości we wschodniosłowiańskiej kulturze *fin-de-siecle* 'u, w polityce, w relacji do działania pamięci w archiwach i kulturze emigracyjnej, w czasopiśmiennictwie, w odniesieniu do organizacji kobiecych, kobiecych głosów w literaturze, ich nowych ról społecznych (m.in. kobiety–intelektualistki), w ekonomii handlowej. Również wśród sześciu paneli folklorystycznych jeden w całości dotyczył obrazu kobiet w tradycyjnych słowiańskich gatunkach: w ludowych opowiadaniach, we wschodniosłowiańskich pieśniach emigracyjnych, w rosyjskich dowcipach. Pozostałe folklorystyczne prezentacje dopełniały wizerunek Słowiańszczyzny Wschodniej, Zachodniej i Południowej o tradycyjne uwarunkowania światopoglądowe wpisane w system wierzeniowy uwidoczny w tekstach werbalnych folkloru i w literaturze, w rytuale, w zachowaniach magicznych. Utrwalały tendencje zmierzające do budowania nowej tożsamości na podstawie starych wzorców, wyróżników, ale i powszechników kulturowych. Nie były to jednak prezentacje pogłębione. W odniesieniu do większości z nich dominująca była funkcja informacyjna i wycinkowość obserwacji analitycznych – co zdaje się być regułą wielu kongresów naukowych jako ekspresji naukowej tożsamości badacza, autorskiego zaznaczania pól badawczych, miejsc naukowej identyfikacji i integracji. Ta etnokulturowa identyfikacja w odniesieniu do piszącej te słowa dotyczyła polskiego folkloru magicznego i mechanizmów kodowania symbolicznych znaczeń w tekstach werbalnych towarzyszących sytuacjom liminalności naturalnej i okazjonalnej. Była to jednocześnie pierwsza w ramach AAASS promocja polskiej folklorystyki. Stała się ona możliwa dzięki pomocy finansowej Fundacji Kościuszkowskiej w Nowym Jorku, za co również tą drogą autorka składa Fundacji serdeczne podziękowania.

Nieustannie w takich okolicznościach nasuwa się smutna refleksja dotycząca właśnie bariery finansowej, nie intelektualnego potencjału polskiej humanistyki i jej miejsca w światowej wymianie myśli. Ta pełniejsza wymiana w odniesieniu do badań sławistycznych pozwoliłaby na zachowanie proporcji w oglądzie słowiańskiego, w tym i polskiego obszaru badawczego, bez politycznego koniunkturalizmu, natomiast z uwzględnieniem przesłanek wynikających ze społeczno-kulturowych różnic europejskiej geografii i analizy mitu słowiańskiego.

Dla pełnej orientacji czytelników o zainteresowaniach folklorystycznych celowe wydaje się przywołanie zawartości programowej wszystkich paneli z tej dyscypliny 31 Konwencji AAASS zorganizowanych przez Stowarzyszenie afiliowane przy AAASS – Slavic and East European Folklore Association. Przy tej okazji warto nadmienić, iż Stowarzyszenie to wydaje pismo „SEEFA Journal”, w którego vol. IV, no. 1 z 1999 r. znalazły się materiały dotyczące polskiej folklorystyki

(po raz pierwszy w historii tego pisma): Polish Folklore Studies at the End of the Twentieth Century (A. Brzozowska-Krajka) oraz Select Annotated Bibliography of Polish Folkloristics for the Period: 1990–1998 (A. Brzozowska-Krajka, A. Monies-Mizera).

Program paneli folklorystycznych:

- I. Views of Women in Traditional Genres (Obrazy kobiet w tradycyjnych gatunkach)
 1. P. Rappaport (University of Virginia): „Warming the Mermaid Ancestors in ‘Sister-Killer’ Folktales” (Ożywanie syreny w ludowych opowiadaniach o siostrze-zabójczyni);
 2. R. Rothstein (University of Massachusetts): „The Girl He Left Behind: Women in East European Songs of Emigration” (Dziewczyna, którą pozostawił za sobą: kobiety we wschodnioeuropejskich pieśniach emigracyjnych);
 3. J. Rouhier-Willoughby (University of Kentucky): „There Are Ladies Present: Images of Women in Russian Jokes” (Są tam obecne kobiety: obrazy kobiet w rosyjskich dowcipach).
- II. South Slavic Epic (Epika południowosłowiańska)
 1. J.M. Foley (University of Missouri): „The Challenge of Translating Moslem Epic from the South Slavic Tradition” (Trudne zadanie tłumaczenia muzułmańskiego eposu z południowosłowiańskiej tradycji);
 2. L. Parpulova Gribble (Ohio State University): „Reprogramming the Time Machine: The Study of the Early South Slavic Epics” (Powtórne programowanie maszyny czasu: studia nad wczesnymi eposami południowosłowiańskimi);
 3. N. Renee Margulis (University of Cincinnati): „Marko Kraljevic in the Nineteenth Century” (Marko Kraljevic w XIX wieku).
- III. Folk Beliefs in Tales and Literature (Wierzenia ludowe w opowiadaniach ludowych i literaturze)
 1. A. Chumachenko (Ohio State University): „Wolves and Vovkulak in Ukrainian Diaspora” (Wilki i wilkołak w diasporze ukraińskiej);
 2. J. Sagaidak Houkom (University of Pittsburgh): „Representations of Evil in Nina Sadur’s Prose” (Sposoby przedstawiania zła w prozie Niny Sadur);
 3. A. Johns (University of California): „Koshchei Bessmertnyi in Slavic Folklore” (Nieśmiertelny Kościej w folklorze słowiańskim).
- IV. Maintaining Identity, Reestablishing Identity: Folklore, Continuity, and Change (Utrzymywanie tożsamości, ponowne ustanawianie tożsamości: folklor, kontynuacja i zmiana)
 1. A.M. Ingram (University of Virginia): „Ukrainian Oral Folklore: Traditional and Modern Manifestations of Folk Belief” (Ukraiński folklor ustny: tradycyjne i współczesne przejawy ludowych wierzeń);
 2. N. Kononenko (University of Virginia): „Ukrainian Courtship: Past and Present” (Ukraińskie zaloty: przeszłość i teraźniejszość);
 3. H. Rothstein: „Issues of Identity in Russian Children’s Lore” (Kwestie tożsamości w rosyjskiej subkulturze dziecięcej).
- V. Slavic Magical Folklore (Słowiański folklor magiczny)
 1. A. Brzozowska-Krajka (Maria Curie-Skłodowska University): „Polish Magical Folklore: Natural and Occasional Liminality” (Polski folklor magiczny: naturalna i okazjonalna liminalność);
 2. S.A. Minyonok i Yelena V. Minyonok (Russian Academy of Sciences): „The Image of Rusalka in Russian Mythological Stories and Rituals” (Obraz rusalki w rosyjskich opowiadaniach mitycznych i rytuałach);
 3. J. Conrad (University of Kansas): „Female Spirits in South Slavic Folklore” (Duchy kobiet w folklorze południowosłowiańskim).

VI. The Unclean Force: An Interdisciplinary Approach (Nieczysta siła: interdyscyplinarne podejście)

1. V.V. Sevastianova (University of Virginia): „The Unquiet Dead in Petrushevskaja's Short Fiction: Abandoned Wives and Protecting Mothers” (Niespokojny zmarły w opowiadaniach Pietruszewskiej: porzucone żony i opiekuńcze matki);
2. K. Stauter-Halsted (Michigan State University): „Witchcraft and Identity in the Nineteenth-Century Polish Villages” (Czary i tożsamość w XIX-wiecznych wsiach polskich);
3. M. Storsved (North Dakota State University): „Preventive Measures: Village Practices Concerning Undead” (Środki zapobiegawcze: wiejskie praktyki dotyczące żywych).

Anna Brzozowska-Krajka

MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM „FOLKLORYZM NA PRZEŁOMIE STULECI”
 („FOLKLORIZMUS NA PRELOME STOROČI”)

BRATYSŁAWA – BAŃSKA BYSTRZYCA, 10–12 listopada 1999

W dniach 10–12 listopada 1999 r. odbyło się na Słowacji, w Bańskiej Bystrzycy, międzynarodowe sympozjum „Folklorizm na przełomie stuleci”. Zorganizowane zostało z okazji 10 rocznicy uchwalenia Deklaracji UNESCO o ochronie kultury tradycyjnej i ludowej. Patronat nad sympozjum objęło Ministerstwo Kultury Republiki Słowackiej, a jego głównymi organizatorami byli m.in.: Instytut Etnologii oraz Narodowe Centrum Oświatowe przy Słowackiej Akademii Nauk w Bratysławie, Katedra Etnologii Uniwersytetu im J.A. Komeńskiego w Bratysławie, stowarzyszenie „Przebudzona pieśń” (Prebudená pieseň) w Bratysławie oraz Rada Miejska w Bańskiej Bystrzycy. W spotkaniu wzięli udział przedstawiciele ośrodków naukowych, stowarzyszeń i placówek kulturalno-oświatowych ze Słowacji, Czech, Węgier oraz Polski.

W ciągu trzydniowych obrad wiele miejsca i uwagi poświęcono przedstawieniu różnych poglądów i stanowisk w kwestii granic pojęciowych dyskutowanego na sympozjum zjawiska folkloryzmu. Właśnie m. in. temu zagadnieniu, jak i naświetleniu najważniejszych problemów związanych z formami zachowania i ochrony folkloru poświęcony był wykład wprowadzający w tematykę obrad, wygłoszony przez doc. dr Milana Leščáka – *Folklorizmus ako forma uchovávaní a ochrany etnokultúrnych tradícií*. W dalszych wystąpieniach zaprezentowano wyniki badań naukowych związanych z różnymi przejawami folkloryzmu w życiu współczesnym, kwestię dzisiejszej percepcji folkloryzmu i jego funkcji w społeczeństwie, perspektywy i projekty dalszego ukierunkowania rozwoju omawianego zjawiska w krajach Europy Środkowej. Poruszono też sprawy dokumentacji, archiwizacji, a także upowszechniania folkloru w różnych kręgach społecznych, biorąc pod uwagę nowe warunki społeczno-ekonomiczne, jakie zaszły w wyniku transformacji systemowej.

W szerokim wachlarzu referowanych, różnorodnych tematów wyłoniło się szereg opracowań o profilu ogólnym, przekrojowym, syntetyzującym. I tak, w referacie A. Móži wyeksponowano problemy ludowych, autentycznych i antropologicznych cech kultury narodowej (*Autentické ľudové a antropologické vlastnosti národnej kultúry*), J. Darulová mówiła o zjawisku folkloryzmu jako pośredniku identyfikacji z tradycją lokalną i regionalną (*Folklorizmus ako prostriedok identifikácie s lokálnou a regionálnou tradíciou*), w wystąpieniu A. Jackovej poruszony został problem roli społeczności lokalnych w rozwoju ludowej kultury (*Záujem a postavenie obce pri rozvoji ľudovej kultúry*), a w referacie J. Zajonca była mowa o dziedzictwie kulturowym w perspektywie przekazu informacji (*Kultúrne dedičstvo – dedičstvo informácií*). Żywotne problemy związane ze współczesnym obliczem folkloryzmu w mieście i na wsi poruszyli: V. Gruska (*Rázcestia folklorizmu*), M. Dubayová (*Kultúra – ľudová kultúra a kultivovanosť 21. storočia*) i I. Krištek (*Rozvoj vidieka, program obnovy dediny a folklorizmus*). Pewne aspekty współczesnych badań etnologicznych rozważał J. Michálek (*Monografia v etnologickej spisbi*), natomiast formy realizacji wytycznych deklaracji UNESCO o ochronie folkloru w Republice Czeskiej przybliżył słuchaczom J. Jančar (*Plnění doporučení UNESCO k ochraně tradiční a lidové kultury v ČR*).

Wiele wystąpień dotyczyło funkcjonowania folklorizmu w środowisku szkolnym, zarówno w społeczności uczniowskiej szkół podstawowych, jak i w szkołach średnich i wyższych. W odczycie M. Benža naświetlone zostały zobowiązania słowackiej etnologii wobec słowackiego szkolnictwa (*Podlžnosti slovenskej etnológie voči slovenskému školstvu*), natomiast J. Čukan przedstawił problem wprowadzania treści związanych z tradycjami kulturowymi do szkolnej edukacji (*Aplikácia kultúrnych tradícií v školskej výučbe*). Szkół podstawowych dotyczyły referaty L. Revajovej (*Uplatnenie poznatkov o tradičnej kultúre vo výučbe a výchove na ZŠ*), V. Struhára (*Výskum piesňového folkloru žiakov ZŠ v Sliačoch*), L. Vajduláka (*Tradičná ľudová kultúra z pohľadu učiteľa základnej umeleckej školy*), środowiska studenckiego natomiast wystąpienia Z. Beňuškovéj (*Ľudová kultúra v predstavách, vedomostiach a živote vysokoškolákov*) i J. Hrušovského (*Vysokoškolský folklórny súbor a jeho podiel na udržiavaní tradičnej ľudovej kultúry*). Z kolei J. Burič mówił o oddziaływaniu folklorizmu w środowisku uczniów szkół specjalnych (*Folklorizmus a mentálne postihnutí*). Zagadnienia treści związanych z folklorem w nowych programach szkolnych, będących wynikiem wdrażanej w bieżącym roku reformy powszechnej edukacji w Polsce (*Folklor i folklorizmus v nových koncepciách edukacyjnych v Polsce*) przedstawiła V. Przerembska.

Niektóre z prezentowanych na sympozjum referatów dotyczyły takich dziedzin sztuki ludowej jak muzyka, taniec, teatr, plastyka. I tak na przykład J. Stráňavský zaprezentował przewidywane perspektywy rozwoju muzyki ludowej w trzecim tysiącleciu (*Ľudová hudba v tretom tisícročí*), o współczesnej, instrumentalnej muzyce ludowej mówił D. Daloš (*Využitie ľudovej nástrojovej hudby v súčasnom prostredí*), a o problemie folkloru i folklorizmu w relacji do współczesnych gatunków folkloru (*Folklór a folklorizmus vo vzťahu k folklórnym žánrom v súčasnosti*) traktował egzemplifikowany interesującymi nagraniami referat E. Krekovičovej. Tańcem ludowym i jego współczesnymi prezentacjami zajęli się V. Urban (*Ľudový tanec na scéne a mimo nej*), E. Varga (*Pohľad vysokoškolského pedagóga na výučbu ľudových tancov*), P. Homolka (*Súasny stav folklórneho hnutia z pohľadu metodika NOC*), o problemach teatru ludowego i jego funkcjonowaniu w dzisiejszych czasach mówił M. Mikola (*Podnety ľudového divadla pre moderné scénické umenie*), a o ludowych sztukach plastycznych O. Danglová (*Výtvarný folklorizmus a dnešok*).

Rękodzieła i ludowej kultury materialnej dotyczyły wystąpienia P. Černo i V. Černovej (*Ľudová výšivka vo svetle počítačovej éry – moderné prístupy k spracovaniu ľudovej výšivky a výrobe ľudových krojov*), którzy zaprezentowali w praktyce komputerowe haftowanie ludowych strojów, I. Chorváta (*Úloha a charakter výrobkov ľudového umenia ako turistických suvenírov v cestovnom ruchu*), S. Dillnbergerovej (*Využitie kultúrnych tradícií v turizme*). Z kolei na problemach budownictwa ludowego koncentrowały się referaty L. Mlynka (*Dokumentácia a ochrana ľudových technických stavieb*) i D. Nociarovej (*Folklorizmus vo vzťahu k architektúre a interiéru domácnosti na konci 20. storočia*).

Różne aspekty ludowego gawędziarstwa, jego funkcje i miejsce we współczesności przedstawiła w swym wystąpieniu H. Hlôšková (*Ľudové rozprávačstvo v procesoch folklorizmu*), a o tradycyjnych i nietradycyjnych tematach i wątkach we współczesnym folklorze traktował referat Z. Vanovičovej (*Tradičné témy a netradičné látky v súčasnom folklóre*).

Jednym z problemów poruszonych na sympozjum było funkcjonowanie folklorizmu w różnych regionach Słowacji, a także wśród Słowaków żyjących za granicą. Wyniki swych badań na te właśnie tematy zaprezentowali: I. Zuskinová (*Podujatia propagujúce a popularizujúce ľudovú kultúru v Liptove, ich súasny stav a perspektívy*), E. Trgiňa (*Podnety a ich napĺňanie na hornej Nitre*), O. Krupa (*Otázky folklorizmu v spojitosti s ľudovými zvykmi Slovákov v Maďarsku*), M.K. Hrkľová (*Zahraniční Slováci a slovenský folklór*), V. Feglová (*Tradičné obyčaje v mestskom prostredí*).

Kilka referatów poświęcono także działalności państwowych i niepaństwowych instytucji związanych z upowszechnianiem folkloru. Były to następujące odczyty: V. Sedlákovéj (*Úlohy Matice slovenskej pri získavaní, prezentácii a dokumentácii tradičnej ľudovej kultúry*), V. Kysel'a (*Prebudená pieseň – pohľady, možnosti, a pôsobenie neštátnej inštitúcie*), E. Klepáčovej (*Prvá informácia o novozaloženom Kabinete tradičnej a ľudovej kultúry*), J. Hamara (*Slovenská národná sekcia CIOFF*), Š. Zima (*Ľudová kultúra z pohľadu neštátnych subjektov*), M. Šipka (*Vstup múzea do folkloristického prostredia*).

Na sympozjum o tematyce tak ściśle związanej z kulturą współczesną nie zabrakło oczywiście referatów dotyczących wykorzystania mass- i multimediów w procesie upowszechniania folklorystyki. Tym właśnie zagadnieniom poświęciły swe wystąpienia H. Kysel'ová (*Fond obrazových dokumentov NOC*) i E. Akácsová (*Internet – súčasné využitie a možnosti propagácie ľudovej kultúry*).

Trzydniowym obradom towarzyszyła muzealna wystawa *Tradycje w przemianach czasu* oraz program sceniczny z udziałem zespołów folklorystycznych z różnych regionów Słowacji.

Szeroko omawiane i dyskutowane na sympozjum procesy współczesnego rozwoju folklorystyki, jego pozytywne, jak i w niektórych przypadkach (związanych np. z komercjalizacją życia) negatywne oddziaływania ukazane zostały w kontekście kulturowo-cywilizacyjnych przemian ostatnich lat. Spotkanie pozwoliło lepiej naświetlić obecny stan folklorystyki w Słowacji i krajach sąsiednich, stan i kierunki badań nad nim, a także zainspirować kolejne działania w kierunku jego ochrony i dalszego, właściwie stymulowanego rozwoju.

Violetta Przeremska

POBYT NAUKOWY W BAMBERGU

W lutym 2000 została zawarta umowa pomiędzy Instytutem Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie i Otto-Friedrich-Universität w Bambergu, dotycząca współpracy naukowej w zakresie badań nad problemami asymilacji, adaptacji i wzajemnych wpływów niemiecko-polskich. Ustalono w niej, że strona niemiecka będzie realizowała temat: „Między identyfikacją a asymilacją. Kulturowe problemy imigracji w rejonie poznańskim na przykładzie niemieckich imigrantów od XVIII do XX wieku”, strona polska natomiast: „Rodziny Bambrów w Bambergu i w Poznaniu. Dzieje, tożsamość, kultura. Studium porównawcze”. Porozumienie zawarte jest na lata 2000–2005. Przewiduje ono m.in. wymianę doświadczeń i osiągnięć w badaniach, udział pracowników naukowych z obydwu krajów w poszukiwaniach bibliotecznych, archiwalnych i terenowych, wyjazdy etnologów na staże-pobyty studyjne do Niemiec i Polski, wymianę publikacji. Koordynatorami są: ze strony Instytutu Archeologii i Etnologii PAN – prof. dr Maria Paradowska, a ze strony Otto-Friedrich-Universität – prof. Klaus Guth.

W ramach powyższego porozumienia, w dniach 15.03–15.04. 2000, przebywałam w Bambergu. Wyjazd miał charakter rekonesansu naukowego. Głównym celem było nawiązanie kontaktów z rodzinami bamberskimi. Mogą się one okazać pomocne w dalszych poszukiwaniach powiązań pomiędzy miejscową i poznańską ludnością pochodzenia niemieckiego oraz zebraniu materiałów dotyczących emigracji do Polski w XVIII w.

Pierwsze zadanie okazało się stosunkowo łatwe. Miałam zaszczyt poznać nadburmistrza Bambergu – Herberta Lauera, bardzo wysoko ceniącego sobie kontakty z Polską. Nadburmistrz i jego małżonka zaoferowali wszelką pomoc w dalszych pracach naukowych oraz wyrazili chęć podtrzymywania dotychczasowych, bardzo dobrych relacji z Towarzystwem Bambrów w Poznaniu. Nawiązałam także znajomość z przedstawicielami miejscowej elity intelektualnej, a więc pracownikami Uniwersytetu, wydawnictw literackich, miejscowych archiwów, oraz ze zwykłymi obywatelami, niezwykle przychylnie ustosunkowanymi do polsko-niemieckiego projektu badań. Szczególnie interesujące okazały się kontakty z rodzinami noszącymi nazwiska tożsame z nazwiskami pojawiającymi się w Poznaniu. Bambrzy przez długi okres nie byli świadomi tego, że ich przodkowie osiedlali się w Polsce. Widać to nawet na przykładzie literatury, która wiele mówi o wyjazdach na Węgry, do Rosji i USA, a bardzo mało o emigracji do Polski. Od kilku lat sytuacja jednak zmienia się, głównie dzięki działaniom Towarzystwa Bambrów Poznańskich, organizującego wizyty bamberszczyków w Poznaniu i wyjazdy poznaniaków do Bambergu. Spotkałam się z kilkoma osobami, które w ostatnich latach odwiedziły Poznań i w efekcie zainteresowały się historią wzajemnych stosunków oraz możliwością przeanalizowania na ich tle losów własnej rodziny. Przykładem może być rodzina Bayerleinów. W Poznaniu mieszkało kilku potomków osadników bamberskich o tym nazwisku. Trzech z nich na początku wieku XX było sołtysami w podpoznańskich wsiach Winiary,

Jeżyce i Górczyn. Bayerleinowie z Bambergu nie przypuszczali, że niektórzy ich przodkowie mogli wyemigrować do Polski. Po wizycie w Poznaniu oraz moich odwiedzinach zainteresowali się możliwością odszukania swoich polskich powiązań.

Oprócz spotkań z ludźmi, zajmowałam się poszukiwaniami w miejscowym archiwum miejskim. Zgromadzone tam archiwalia sięgają wieków średnich i dotyczą głównie samego miasta Bamberg. Są wśród nich pisma biskupów i książąt bamberskich adresowane zarówno do innych władców niemieckich, jak i do poddanych, podsumowania dorocznych zbiorów, informacje dotyczące zawodów wykonywanych w minionych wiekach. Dokumenty uporządkowane są chronologicznie i umieszczone w księgach dotyczących kilkunastoletnich odcinków czasu. Niestety, nie udało mi się znaleźć wśród nich odezwy skierowanej prawdopodobnie przez poznańskie władze miejskie lub arcybiskupa do mieszkańców Bambergu, nawołującej do osiedlania się w podpoznańskich wioskach. Wystosowano ją w związku z wyludnieniem Poznania w 1719 roku w wyniku wojny północnej i zarazy. Bardzo ciekawe są natomiast odnalezione przeze mnie karty osobowe mieszkańców Bambergu. Umieszczono je na mikrofilmach, ponieważ w większości są to bardzo stare dokumenty, sięgające XVI wieku. Najbardziej wartościowe są te, zawierające pełne informacje, a więc imię i nazwisko mieszkańca, zawód, nazwiska jego rodziców, małżonka i dzieci, daty ich urodzin i zgonów, oraz wcześniejsze miejsca zamieszkania. W kartach znalazłam wiele nazwisk odpowiadających nazwiskom poznańskich Bambrów. Prześledzenie ich będzie z pewnością pomocne przy odnajdowaniu analogii.

W moich poszukiwaniach natrafiłam także na artykuły z prasy i miejscowej kroniki z lat 1925–1972. Mówią one o emigracji do Polski zawierają cenne informacje, uwagi, i anegdoty. Ich wadą jest jednak brak obiektywizmu, wynikający z korzystania z publikacji asystenta Królewskiego Archiwum Państwowego M. Bära, pt. *Die Bamberger bei Posen*, z 1882 roku. Przez długie lata było to jedyne opracowanie tej tematyki. Książka ta napisana została tendencyjnie, z akcentami antypolskimi. Celem jej autora było bowiem „przywrócenie” spolonizowanych potomków osadników z Bambergu do narodu niemieckiego.

I tak dla przykładu Friedrich Metz (1953, s. 274.) w artykule pt. „Die Bamberger um die Stadt Posen” przytacza wypowiedź komendanta twierdzy poznańskiej, A. von Bogusławskiego: „Kiedy w 1860 przybyłem po raz pierwszy do stolicy Wielkopolski, gospodarze zasiedziali we wsiach bamberskich mówili po niemiecku, władali bardzo dobrze zarówno językiem literackim, jak i południowo-niemieckim dialektem. Teraz, pod koniec stulecia, polonizacja dokonała się całkowicie. Żaden człowiek we wsi nie zna więcej niż jedno słowo po niemiecku. Polonizacja wielu tysięcy Niemców dokonała się przed bramami stolicy prowincji, w twierdzy Poznań, na oczach najwyższych urzędników państwowych i władz szkolnych, z pomocą kościoła i szkoły”. „Bamberger Standortchronik” zdecydowanie potępia tych Bambrów, którzy ulegli wpływom polonizacyjnym i zdecydowali się na spolszczenie swoich nazwisk, postuluje jednak żeby mimo wszystko „nie rzucać kamieniami w tych synów niemieckiej ziemi”, ponieważ niektórzy z nich „nawrócili” się po wkroczeniu niemieckich wojsk do Polski (Qast 1942, s. 48). Autorzy z dumą podkreślają, że Polacy chętnie przejmowali od Bambrów sposób budowania domów, strój [nie będący w rzeczywistości strojem bamberskim – przyp. A. Sz.] czy sposoby świętowania, co jakoby miało świadczyć o wyższości kultury niemieckiej.

Jak już wspomniałam, pomimo propagandowych uwag publikacje dostarczają wielu interesujących wiadomości. Wszystkie odnalezione przeze mnie artykuły zawierają listy osadników. Na każdej z nich umieszczone są także nazwiska nie napotkane przeze mnie w polskich źródłach. I tak np. „Fränkischer Heimatbote” wymienia rodziny: Hissel i Steberg (Reinfelder 1972, s. 2). W „Geschichte der Stadt Posen” spotykamy Remelhamerów, Thieraufów, Stegertów i in. (Metz 1953, s. 270). Odszukanie polskich rodzin o tych samych nazwiskach może doprowadzić do odnalezienia kolejnych bamberskich potomków zamieszkujących Poznań.

W jednym z artykułów mowa jest o emigracji z Bambergu na Węgry i do Rosji. Na Węgry osadnicy zaczęli przybywać po 1724 roku. Kraj ten, podobnie jak Polska, zniszczony był przez wojnę. Ponieważ bamberski arcybiskup Friedrich Karl posiadał tam znaczne dobra ziemskie, postanowił sprowadzić około 50 rodzin znających się na uprawie roli i winorośli oraz kilku cieśli,

młynarzy i murarzy. Osadnicy byli wyznania katolickiego, ze swojej ojczyzny mogli zabrać majątek wartości 100 guldenów. Na miejscu arcybiskup zwolnił ich na pewien czas z obowiązku płacenia podatków.

W roku 1763 caryca Katarzyna II wystosowała pismo do wszystkich krajów europejskich, zachęcające do osiadania w Rosji. W swojej odezwie wychwalała klimat zbliżony do panującego we Francji, żyzną ziemię, jeszcze nigdy nie tkniętą ręką człowieka, obiecywała zwolnienie od podatków a nawet zwrot kosztów podróży. Jak się okazało, obietnice były tak kuszące i odpływ ludności tak duży, że biskup bamberski wydał z dniem 21.05.1766 r. zakaz wyjazdu do Rosji (Diener 1925, s.156).

Legendarna pracowitość i sumienność mieszkańców tego miasta musiała być w Europie powszechnie znana, skoro właśnie te cechy zadecydowały o skierowaniu przez Węgry i Rosję zaproszenia do osiedlania. Temat dotyczący kolonizacji bamberskiej w sąsiadujących krajach jest w źródłach niemieckich bardzo dobrze opracowany, w przeciwieństwie do emigracji do Polski. Zachowały się archiwalia, powstało też kilka książek i opracowań naukowych. Ich wykorzystanie, oraz współpraca z autorami z pewnością może stanowić ważny element przy porównywaniu warunków emigracji do Polski. Bardzo ciekawe są rozmaite anegdoty, dotyczące przybyszów z Bambergu. Ilustrują one realia, w jakich odbywało się zasiedlanie oraz stosunek ówczesnych Polaków i Niemców do emigrantów.

Pierwsza fala osadników, na ogół z Bambergu, przybyła do Poznania w roku 1719. Osadnicy przybywali wozami lub pieszo. „Bamberska kronika miejska” przytacza wypowiedź pani Handschuh, która wspomina, że jej ojciec przywiózł ją do Poznania na taczce (Qast 1942, s. 47). W pierwszej kolejności zasiedlona została wieś Luboń. „Tägliches Unterhaltung” utrzymuje, że koloniści zastali tam przy życiu zaledwie dwie osoby, pozostali mieszkańcy zginęli w wyniku wojny i dżumy (Schwertfeger 1929, s.18).

Polacy określali mianem Bambrów także przybyszów z innych części Niemiec. I tak rodzina Jeske przybyła z Prus Wschodnich, osiedliła się we wsi Rataje, zyskała miano zarówno Bambrów, jak i Kaszubów. To drugie określenie z czasem zresztą objęło wszystkich mieszkańców Rataj (Metz 1953, s. 270).

Co ciekawe, jedna z legend wskazuje na to, że emigrujący do Poznania nie cieszyli się zbytnią sympatią w swej ojczyźnie. Podobno po wyjeździe posądzono ich o kradzież figurki św. Jakuba, skąd od imienia tego świętego pojawiło się określanie „jakubowy złodziej”, stosowane wobec Bambrów (Qast 1942, s.48). Taki pogląd mógł być spowodowany zawiścią. Osadnicy przybywający do Polski pochodzili z przeludnionych wsi, byli bardzo biedni. Korzystne warunki osadnicze powodowały jednak, że dorabiali się znacznych majątków. Spekulowano więc zapewne o powodach tak szybkiego wzbogacenia.

Opisywane przeze mnie karty osobowe, fakty, legendy, wspomnienia i anegdoty udało się zebrać podczas pracy w Stadtarchiv, będącym jednym z trzech archiwów znajdujących się w Bambergu. O ile zdążyłam się zorientować, inne archiwum bamberskie – archiwum państwowe, czyli Staatarchiv – nie posiada żadnych materiałów dotyczących wyjazdów do Polski. Można natomiast zdobyć tam informacje o emigracji do Rosji, USA i na Węgry. Pojawia się więc szansa na odtworzenie powiązań poznańskich osadników z wyjeżdżającymi do innych krajów, jak to miało miejsce choćby w wypadku rodziny Muth, której członkowie emigrowali zarówno do Wielkopolski, jak i do Stanów Zjednoczonych. W trzecim z bamberskich archiwów – Archiv des Erzbischofs, znajdują się między innymi karty osobowe, podobne do tych, o których wspominałam już wcześniej, lecz dotyczące mieszkańców wiosek należących do Arcybiskupstwa bamberskiego. Z pewnością są one bardzo cennym źródłem informacji, ponieważ duża część osadników osiemnastowiecznych wywodziła się właśnie z podbamberskich wiosek, z urzędów Baunach, Lichtenfels, Schesslitz i Hallstadt.

Moja wizyta w Bambergu miała, jak już wspominałam, charakter rekonesansu. Ograniczony czas pobytu nie pozwolił mi na zapoznanie się z wieloma materiałami, w tym – znajdującymi się w Archiwum Arcybiskupim. Mam jednak nadzieję, przy okazji kolejnego wyjazdu uda mi się uzupełnić zdobyte wiadomości.

LITERATURA

- Diener E. 1925, Zur Auswanderung aus Bamberg, *Alt=Franken*, Nr. 19, s. 155–158.
Metz F. 1953, Die Bamberger um die Stadt Posen, [w:] G. Rhode, *Geschichte der Stadt Posen*, Neuendettelsau, s. 273.
Qast W. 1942, *Standortchronik*, Bamberg.
Reinfelder G. 1972, Bamberger Volksgruppe bei Posen, *Fränkischer Heimatbote*, nr 3, s. 1–3.
Schwertfeger E. 1929, Die Bamberger in Posen, *Tägliches Unterhaltung*, s. 18.

Agnieszka Szczepaniak

SARA – KRÓLOWA WĘDROWCÓW.
ŚWIĘTO SAINTES-MARIES-DA-LA-MER, PROWANSJA

U ujścia Rodanu do Morza Śródziemnego, w departamencie Bouche-du-Rhone w Prowansji, znajduje się niewielka turystyczna miejscowość Saintes-Maries-de-la-Mer. Słynie ona z potężnego ufortyfikowanego kościoła (pamiątka po najazdach saraceńskich) pod wezwaniem Trzech Marii, do którego ściągają co roku tłumy pielgrzymów, szczególnie liczne 24 i 25 maja. Odbywa się wtedy święto poświęcone Marii Jakubowej (siostrze Matki Boskiej), której szczątki spoczywają obok relikwii drugiej świętej – Marii Salomei (matki apostołów Jana i Jakuba – jej święto obchodzone jest 22 października) i Sarze (ich czarnoskórej służącej). Choć dwie pierwsze kobiety zostały uznane przez Kościół za święte, to właśnie ta trzecia przyciąga największą uwagę pielgrzymów, ale i turystów, z tej racji, że uznali ją za swoją patronkę Romowie, którzy są szczególnie licznie obecni wśród wszystkich pielgrzymujących.

Hagiografowie podają, że w 48 roku n.e. przybyła do Prowansji z Palestyny barka, cudownie wyrzucona na brzeg pomimo braku żagla i steru, która wiozła na swoim pokładzie grupkę uciekinierów: owe trzy wymienione już wcześniej kobiety oraz św. Marię Magdalenę (to ona jest „brakującą” trzecią Marią w nazwie kościoła), św. Martę oraz św. Maksymiliana i Łazarza. W podzięce za cudowne ocalenie i szczęśliwe przybicie do brzegu, postanowili wznieść ołtarz z kamienia. Następnie rozdzielili się. Część z nich podążyła na zachód, część na wschód, a trzy najstarsze kobiety – Maria Jakubowa i Maria Salomea wraz ze swoją służącą Sarą postanowiły zostać na miejscu, by szerzyć wśród mieszkańców wybrzeża Dobrą Nowinę. Gdy umarły, wokół wybudowanego przez nie oratorium i ich grobów powstawać zaczęło osiedle, a mała świątynia została przebudowana wkrótce na kościół. Kult tego miejsca szerzyć się zaczął poczynając od XV wieku, kiedy to król René d’Anjou, zwany Dobrym (pod jego panowaniem Prowansja przeżywała swój rozkwit jako potęga kulturalno-polityczno-ekonomiczna) nakazał w 1448 roku przeprowadzenie badań i wykopalisk na terenie kościoła. Odkryto wtedy, oprócz licznych śladów po starożytnych świątyniach (liguryjskich, celtyckich i grecko-rzymskich poświęconych kultowi bogiń płodności) oraz prehistorycznych cmentarzyskach, także pozostałości po pierwszym oratorium i ołtarzu, obok którego odnaleziono dwa szkielety wydzielające cudowny zapach... Wtedy też odkopano źródło z cudowną słodką wodą. Zmieszana z pyłem zdrapany z ścian kaplic, w których umieszczono później relikwie, czyli ciała dwóch Marii, miała ona uzdrawiać bóle oczu i likwidować bezpłodność kobiet.

Niestety, nie odkryto trzeciego szkieletu – Sary. Choć nie kanonizowana, jest obecna w nauce Kościoła, według którego owa ciemnoskóra Egipcjanka i wierna służąca pozostała do końca swych dni w Palestynie, nie wyruszając wcale w podróż. W księdze dewocyjnej z XVI w., która spisała w formie powieści żywot świętych „prowansalskich”, przypisano Sarze rolę troskliwej służącej, odwiedzającej pasterzy, u których zaopatrywała swoje dwie panie w jedzenie i inne środki niezbędne do życia. Według tego źródła zresztą, dlatego właśnie Romowie mogą ją przyjąć za swój przykład i swoją patronkę (*Guide de la Provence mystérieuse* 1986).

Według legendy cygańskiej, Sara była ich rodaczką, która jako jedna z pierwszych Romów otrzymała chrzest. Nazywana była przez swoich ziomków Sara-Kali, wywodziła się z rodziny przywódców i stała na czele taboru, który przywiodła nad brzeg Rodanu. W tym czasie Romowie

praktykowali jeszcze religię politeistyczną i oddawali cześć bogini Isztar, której statuetkę nieśli na swoich ramionach i zanurzali w wodzie, prosząc o błogosławieństwo. Pewnego dnia Sara przeżyła wizję. Przewidziała w niej przybycie barki ze świętymi, którzy byli obecni przy śmierci Jezusa. Ale tego dnia morze było bardzo niespokojne, więc Sara widząc, że dobiecie do brzegu jest prawie niemożliwe, rzuciła swój płaszcz na wodę. Posłużył on za linę holowniczą i pomogło to w szczęśliwym zakotwiczeniu łodzi. Święci ochrztili potem Sarę, która pomagała im w szerzeniu Ewangelii (*Guide...*).

W 1496 r. odnaleziono domniemany szkielet Sary; zbiegło się to niewątpliwie ze wzmiankami na temat instalowania się na wybrzeżu pierwszych taborów cygańskich.

W wigilię „właściwego”, czyli kościelnego święta ku czci Marii Jakubowej (25 maja) tłumy wiernych modlą się w kościele podczas nocnego czuwania, obchodzą dookoła kaplicę z czarną statuą Sary (umieszczoną na zachowanym starogreckim ołtarzu, poświęconym najprawdopodobniej Artemidzie), dotykają jej i pocierają o nią kawałkiem materiału bądź swoim ubraniem. Dzień wcześniej – 24 maja – wczesnym popołudniem, relikwiarze świętych Marii przenoszone są do górnej kaplicy św. Michała, a potem formuje się procesja Romów zmierzająca nad brzeg morza, niosących na swoich ramionach figurę ciemnoskórej Sary, której statua wykonana jest z gipsu pomalowanego na czarno. Następnego dnia odbywa się kolejna procesja po odprawieniu uroczystej śpiewanej mszy porannej. Tym razem nad brzeg morza przenosi się barkę z figurami świętych, błogosławiąc morze, kraj i pielgrzymów.

Szczegół, na który zwraca się największą uwagę i podkreśla się go najmocniej we wszystkich przewodnikach turystycznych to zjazd wielkiej liczby Romów. Podnoszący wartość widowiskowej procesji, tak przecież „egzotycznej” dzięki ich obecności, nie jest jednak obyczajem bardzo zamierzczłym. Pierwsze sygnały o obecności Romów podczas uroczystego święta w Saintes-Maries-de-la-Mer odnotowane zostały w 1849–1850 r. przez dziennikarza paryskiej gazety „L'Illustration”, wspominającego także o uczestniczeniu Romów w procesji i ich szczególnej adoracji dla czarnej figury Sary (Clebert 1982). A w zasadzie dopiero od 1935 r., kiedy to markiz Baroncelli polecił księżom, by wzięli sobie do pomocy Romów i sprawniej zorganizowali trasę i teren pochodu coraz liczniej przybywających pielgrzymów, można mówić o ich stałej, oficjalnej już obecności.

Niewątpliwie fenomen pielgrzymek do tego miejsca i w ogóle powszechna cześć, jaką się mu oddaje, ma bardzo stare korzenie, na co wskazywałyby wykopaliska prowadzone w XV w. Poza tym, każdy szczegół wskazuje na liczne możliwości interpretacji symboliki i wymowy obchodów święta majowego, poczynawszy od imienia Sary (pokrewieństwo z imionami bogiń płodności starożytnego Wschodu, jak np. Sarai na Kaukazie czy Sarasvati w Indiach, co już jest odwołaniem się do prawdopodobnego pochodzenia Romów), sam kult świętych kobiet (tradycja miejsca? – ślady po poprzednich kultach Wielkich Matek akurat w tym samym miejscu też mógłby być jakimś tropem), błogosławieństwo powiązane z zanurzaniem figur w wodzie i w ogóle pielgrzymka Romów nad brzeg morza (sama w sobie nie będąca czymś rzadkim w kulturze śródziemnomorskiej), co wydawało się niejaki kuriozum, zwłaszcza w powiązaniu z Romami, którzy w zasadzie nigdy nie parali się zajęciami związanymi z wodą (odnotowano nieliczne przykłady rodzin cygańskich utrzymujących się „z morza” na tych terenach pod koniec XVIII w.); (*Guide...*), a skończywszy – choć nie wyczerpuje to wcale tej symbolicznej skarbnicy – na pojawiającej się postaci św. Michała, szczególnie wymownej podczas święta wiosennego, jakim jest ono przecież.

Nawet figura czarnej „świętej” wymagałaby studiów nad wcale nie rzadkim fenomenem prowansalskim – kultem czarnych Madonn (warto wymienić gwoźli przykładu sanktuarium czarnej Madonny w Manosque, Berre, Mazane czy w Goult – zwanej, co więcej, Notre-Dame-de-Lumière).

Trudno jest w tym miejscu silić się na zwięzłą interpretację tego kultu, który tylko w 1999 roku przyciągnął 12 tysięcy uczestników (wliczyć w to trzeba tłumy turystów i tak przez cały rok zalewających malowniczą Prowansję). Niech jednak za podsumowanie wystarczy wypowiedź Blanki, młodej Romki wyjaśniającej powód, dla którego uczestniczy w pielgrzymce: „Sara jest królową wędrowców. Wskazała nam drogę do Boga. Przybyliśmy tu, by uczcić naszą pielgrzymką Sarę, ale także Marię Jakubową i Salomeę i by dać dowód, że wybraliśmy dobrą drogę. Jestem katoliczką i ten dzień jest dla mnie najważniejszy z wszystkich innych w moim życiu – pierwszy raz mogę uczestniczyć w pielgrzymce do Saintes-Maries-de-la-Mer” (Leroux 2000).

LITERARURA

Benoît F. 1975, *La Provence et le comtat Venaissin. Artes et traditions populaires*, Avignon, éd. Aubanel.

Clebert J. 1982, *Les fêtes en Provence*, Avignon, Aubanel.

Leroux R., Les Saintes-Maries à l'heure de pèlerinage, *La Provence*, 24.05.2000, s 12.

Masson J.-R. (red.) 1986, *Guide de la Provence mystérieuse*, Paris, éd. Sand.

Inga Kuźma